



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

MUTEZİLE KELÂMINDA KERAMET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kevser BEKTAŞ

BURSA 2017



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

MUTEZİLE KELÂMINDA KERAMET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Keyser BEKTAŞ

Danışman:

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

BURSA 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda, 701423001 numaralı Kevser BEKTAŞ'ın hazırladığı "Mutezile Kelâmında Keramet" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 23.01.2017 günü 11:00-13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

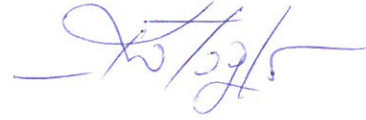
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ
Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Uludağ Üniversitesi



Üye

Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz
Kocaeli Üniversitesi



23/01/2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum “Mutezile Kelâmında Keramet” 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
23.01/2017

Adı Soyadı:	Kevser BEKTAŞ
Öğrenci No:	701423001
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: 16/01/2107

Tez Başlığı / Konusu: "Mutezile Kelâmında Keramet"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 169 sayfalık kısmına ilişkin, 16/01/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimeden 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.

16/01/2107

Adı Soyadı: Kevser BEKTAŞ
Öğrenci No: 701423001
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Programı: Kelâm Yüksek Lisans
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
16/01/2017
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum “Mutezile Kelâmında Keramet” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Kevser BEKTAŞ
Öğrenci No:	701423001
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm Yüksek Lisans
Statüsü:	<input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora

ÖZET

Yazar	: Kevser BEKTAŞ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: XI + 246
Mezuniyet Tarihi	: / ... / 2017
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

MUTEZİLE KELÂMINDA KERAMET

Kelâm literatüründe kerametın imkânı konusu, mucizeyle aynı mahiyete sahip olması hasebiyle tartışma konusu olmuştur. Peygamberin insanlar için öneminin aşıkâr ve peygamberin bilinmesini sağlayan yegâne unsurun da mucize olması, kerametın varlığının mucizeye zarar vereceği endişesini anlaşılabilir kılmaktadır. Bu konu, özellikle Behşemiyye ve Hüseyıniyye olarak iki etkin ekole ayrılan geç dönem Muutezile arasında tartışılmış ve iki ekol birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Nitekim kerametın imkânı ve vukuu, iki ekol arasında çok sayıdaki ihtilafli meselelerden birisini teşkil etmiştir.

Bu çalışmada, yaygın biçimde kabul edilen Mutezile'nin bütünüyle kerameti reddettiğine ilişkin anlayışın aksine, Mutezile'nin bu konuda yeknesak bir tavrının olmadığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, öncelikle genel kelâm literatüründe olağanüstü olay kavramının konumu incelenmiş ve buna ek olarak Mutezile'nin olağanüstü olaylara ve keramete bakış açısı üzerinde durulmuştur. Daha sonra iki bölüm halinde Behşemiyye'nin kerameti reddine dair delilleri ve Hüseyıniyye'nin bunlara yönelttiği eleştiriler üzerinden kerametın imkânı meselesi detaylı bir biçimde tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mutezile, Behşemiyye, Hüseyıniyye, keramet, olağanüstü olay.

ABSTRACT

Name /Surmane : Kevser BEKTAŞ
University : Uludağ University
Institution : Social Sciences Institution
Master of Science : Basic Islamic Sciences
Science Fellow : Kalam
Degree Awarded : M.A.
Page Number : XI + 246
Degree Date : .../... /2017
Supervisor : Prof. PhD. Ahmet Saim KILAVUZ

THE SAINTLY MIRACLE (KARAMA) in MUTAZILI THEOLOGY

The possibility of the saintly miracles (*karāma*) has always been a matter of debate in Kalām literature as it is almost identical with miracle (*mu'jiza*). Since the prominence of the prophet is obvious and the miracle is the only way to recognize a prophet, the concern about the idea that the existence of the saintly miracles can harm miracle seems quite reasonable. The issue has been elaborately discussed especially among the late Mu'tazila which had been divided into two main dominant schools called Bahshamiyya and Husayniyya and each one of them held different views from the other. Therefore, the possibility and occurrence of saintly miracles had been one of the many controversial issues between these two schools.

This study attempts to demonstrate that the Mu'tazila has no uniform view about the subject even though it has been widely accepted that Mu'tazila denies the saintly miracles at all. Accordingly, first, the position of extraordinary events in Kalām literature was investigated in general. In addition, the saintly miracles and the extraordinary events were discussed from the perspective of the Mu'tazila. In the last two chapters, the possibility of the saintly miracles has been elaborated in detail through the arguments of Bahshamiyya for the refutation of the saintly miracles and the objections of Husayniyya to them.

Keywords: Mutazila, Bahshamiyya, Husayniyya, saintly miracle (karama), miraculous events.

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde nübüvvet ve bunun mütemmimi olan mucize konusuna bağlı olarak gündeme gelen keramet konusu tarih boyunca sürekli tartışılan bir husus olmuştur. Kimileri nezdinde peygambere alternatif bir insan modeli yaratma çabasının bir basamağı, kimileri nezdinde ise Allah'ın “dostlarına” verdiği bir hediye olarak insana verdiği değer bir emaresi kabul edilen keramet, özellikle tasavvuf ve kelâm disiplinleri arasında yoğun tartışılan bir konu olarak meşhur olsa da, üzerinde en sert ve en yoğun tartışmalar esas itibarıyla bizzat kelâm içerisinde cereyan etmiştir. Özellikle Sünnî kelâmın ortaya çıkmasıyla birlikte, kelâm ilmini kuran Mutezile'nin keramet karşıtı anlayışı karşısına keramet taraftarı bir anlayış çıkmıştır. Bu sürecin sonunda ise keramet, Ehl-i sünnet'in kimliğini oluşturan unsurlardan biri haline gelmiştir. Keramet Ehl-i sünnet'in bir ilkesi olarak yükselmesi, doğal olarak erken dönemde (mütekaddimîn dönemi) Ehl-i sünnet'in en büyük rakibi Mutezile'nin yekvücut bir şekilde kerameti reddettiği algısına yol açsa da, tarih bunun aksine şahitlik etmektedir. Son dönem Mutezilesi'nde, Mutezilî düşüncenin temsilcisi Behşemiyye'ye rakip olarak ortaya çıkan ve Mutezile içerisinde kalıcı bir parçalanmaya yol açan Hüseyiniyye fırkası kerameti kabul ederek aslî Mutezilî görüşü sarsmıştır. Böylelikle keramet bizzat Mutezilî gelenek içerisinde de tartışılmaya başlanmıştır.

“Mutezile Kelâmında Keramet” başlığını taşıyan bu çalışmada gerek Türkçe gerekse yabancı dildeki literatürde şimdiye kadar hiç değinilmemiş olan bu konu, derinliğine incelenecektir. Amacımız son dönem Mutezilesi içerisinde bu tartışmalara ışık tutarak geleneğin anlaşılmasına katkıda bulunmak ve bu sayede düşüncenin belli klişelerle ve yaygın ön kabullerle anlaşılmasını gerektiğini hatırlatmaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteğini esirgemeyen başta danışmanım Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz hocama, çalışmanın zorluklarını aşmamda büyük emeği geçen, bu çalışma için değerli vaktini ve ilmî tecrübelerini benimle paylaşan ve her aşamasında yanımda olan değerli hocam Doç. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na ve yine ihtiyaç duyduğum her zaman yardımlarıyla katkıda bulunan Yrd. Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz hocama teşekkürü borç bilirim. Ayrıca bölüm hocalarım Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru'ya ve mesai arkadaşlarıma çalışmanın çeşitli aşamalarında desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Son olarak, bu yoğun ve sıkıntılı süreçte destek

ve anlayışını her zaman hissettiğim eşim Muhammed Ali Bektaş'a ve aileme teşekkür ederim.

Umarız ki bu çalışma gerek Mutezile kelâmının gerekse kelâm düşüncesinin anlaşılmasına ufak da olsa bir katkıda bulunur.

Kevser BEKTAŞ

2017 Bursa



İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM KELÂM SİSTEMATIĞİNDE OLAĞANÜSTÜ OLAY VE KERAMET

1.1. Olağanüstü Olayın (Hâriku'l-‘âde) Tanımı, Mahiyeti ve Kapsamı	29
1.1.1. Mucize	34
1.1.2. Keramet	42
1.2. Mutezile Sistematiğinde Olağanüstü Olaylar ve Keramete Genel Bakış.....	51

İKİNCİ BÖLÜM OLAĞANÜSTÜ OLAYIN ÖZÜ İTİBARIYLA KERAMETİN İMKÂNI

2.1. Olağanüstü Olay ile Nübüvvet Arasındaki Zorunluluk İlişkisi Açısından Kerametın İmkânı: <i>İbâne</i>	74
2.1.1. Birinci versiyon: Mucizenin zuhûru vâcip olan bir delil olması	76
2.1.2. İkinci versiyon: Mucizenin, yokluğu medlûlün yokluğunu gerektiren bir delil olması	87
2.1.3. Üçüncü versiyon: <i>Temyîz</i> : Mucizenin peygamberi ayıran bir delil olması ..	92
2.2. İlet-Malûl İlişkisi Açısından Kerametın İmkânı	112
2.3. Mucizenin Nübüvvetle Özdeş Olması Açısından Kerametın İmkânı	117
2.4. Bir Kimsenin Mutlak Doğruluğa Sahip Olmasının İmkânsızlığı Açısından Kerametın İmkânı	126

2.5. Fiilî Gerçeklik Açısından Kerametın İmkânı	140
---	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OLAĞANÜSTÜ OLAYIN SONUÇLARI İTİBARIYLA

KERAMETİN İMKÂNI

3.1. Olağanüstü Olayın Sayısal Artışına Yol Açması Açısından Kerametın İmkânı: <i>Tahsîs</i>	150
3.2. Peygamberin ve Olağanüstü Olayın Değerini Düşürmesi Açısından Kerametın İmkânı: <i>Tenfîr</i>	160
3.3. Peygamberlere Olan Güveni Zedelemeye Yol Açması Açısından Kerametın İmkânı	180
3.4. Olağanüstü Olayın Medlûlünde Karışıklığa Yol Açması Açısından Kerametın İmkânı	197
3.5. Tabii Kanun ('Âdet) Fikrini Ortadan Kaldırmaya Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı	205
3.6. Kerametın İmkânsızlığına Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı ...	216
3.7. Hatalı Nübüvvet İddiasına Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı ..	222
SONUÇ	229
KAYNAKÇA	234

KISALTMALAR

aş.	: aşağıda
b.	: bin, ibn (Arapça “oğlu” manasında)
bk.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
dn.	: dipnot
ed.	: Editör
<i>EIr</i>	: <i>Encyclopedia Iranica</i>
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Msl.	: Mesela
nşr.	: Naşir, neşreden (tahkik eden)
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
t.y.	: basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri
vr.	: varak
vs.	: ve saire
yk.	: yukarıda
yy.	: yüzyıl
y.y.	: basım yeri yok

GİRİŞ



I

Kelâm tarihinde Mutezile mezhebi kadar, farklı görüşlerin dile getirildiği ve sistemde yer aldığı başka bir mezhep neredeyse yoktur. Mutezile “usûl-i hamse” denilen ortak birtakım ilkelere sahip olmakla birlikte,¹ bunların detaylarında pek çok farklı görüşün ortaya çıkmasında şüphesiz mezhebin akli temel bir bilgi ve hüküm vasıtası olarak kabul etmesi ve akli düşünceye önem vermesinin payı büyüktür. Nitekim erken dönem heresiyografların –biraz abartılı olsa da– Mutezile’yi mezhep içerisinde göze çarpan ne kadar şahıs varsa bunlar temelinde alt firkalara ayırmasından da görüldüğü üzere, mezhep içerisinde âdeta her bir şahıs farklı bir anlayışın sahibi kabul edilmiş ve böylelikle mezhep içerisinde çok sayıda ayrışmanın olduğu vurgulanmıştır. Gerçi mezhebin oluşum ve gelişim dönemlerinde farklı görüşlerin ortaya atıldığı gerçek olsa da bunların bir nesil sonra telif edildiği ve mezhep içerisinde kalıcı olmadığı bilinmektedir. Aslında Mutezile içerisinde doktrinel anlamda en temel farklılaşma ekolün 3./9. yy.’ın başlarında Basra ve Bağdat ekolleri şeklinde ayrışmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak bunlar içerisinde düşünceye daima hâkim olan Basra ekolü olduğu için gerçekte Mutezilî düşüncenin temsilcisi de Basra ekolü olmuştur.

Basra ekolünün öğretisinin temelinde ise Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 – ?-) bulunmaktadır. Onun ortaya koyduğu düşüncelerin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve akabinde Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından işlenmesi, geliştirilmesi sonucunda Basra ekolünün nihâî sayılabilecek şekli ortaya çıkmıştır. Bu sürece en büyük katkıyı veren ve sonraki nesiller üzerinde de etkisini hissettiren şahıs Ebû Hâşim el-Cübbâî olduğu için Basra Mutezilesi’nin son şeklini almış bu öğretilerine Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin isminden hareketle Behşemiyye denilmiştir. Behşemiyye Ebû Hâşim el-Cübbâî sonrası içinden çıkardığı yetkin kelâmcılar sayesinde mezhep içerisinde daima baskın konumda kalmış ve âdeta Basra Mutezilesi’nin standart söylemi hâline gelmiştir.

¹ Nitekim Hayyât, “tevhîd, adl, va’d- va’id, el-menzile beyne’l-menziletayn ve emr bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker” başlıklarını taşıyan bu esasları bir kimsenin Mutezilî olabilmesi için kabul etmesi gereken ilkeler olarak kaydeder. Bk. Ebü’l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr ve’r-redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1993/1413, s. 126: 17-127: 1.

Hatta aynı dönemde Bağdat ekolünün merkezden uzaklaşması nedeniyle merkezde hâkim tek Mutezilî söylem olarak kaldığı göz önüne alınırsa,² Behşemiyye'nin Mutezilî düşünceyi temsil eden tek yapı olduğu, bu yönüyle de âdetâ Mutezile'yle örtüştüğü söylenebilir. Yani bir anlamda Behşemiyye, Mutezile'nin kendisi hâline gelmiştir.

Behşemiyye'nin özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî sonrası bu baskın konumu bir asırdan uzun bir süre kesintisiz devam etmiştir. Onun, aynı zamanda Mutezile'nin onuncu tabakasının en gözde şahsiyetlerini de oluşturan, Ebû Ali b. Hallâd, Ebû Abdullâh el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş gibi öğrencileri Behşemiyye'nin ilk büyük temsilcileridir. Behşemî öğretinin yaygınlaşıp kökleşmesinde katkıda bulunan bu şahıslardan özellikle ikisi; Ebû Abdullâh el-Basrî ve Ebû İshâk b. Ayyâş Mutezile'nin on birinci tabakasının gözde şahsiyeti ve Behşemiyye'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'den sonra en büyük kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) hocalık yaparak Behşemî öğretinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamışlardır. Yaklaşık 4./10. yy.'ın sonlarına rastlayan ve Kâdî Abdülcebbâr'ın önderlik ettiği bu tabakada Ebû İshâk en-Nasîbînî (en-Nasîbî)³ gibi şahsiyetlerin yanında Şîi-Mutezilîler de boy göstermeye başlamıştır. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) gibi bazı erken dönem örnekleri görülse de, bu dönemde yoğunlaşan ve sistematik bir mahiyet arz eden bu etkileşimler sayesinde Behşemî düşünce Şîa içerisinde de yer etmeye başlamıştır. Nitekim Zeydiyye'den olan Mehdî-lidînillâh Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasan ed-Dâ'î (ö. 360/971), Müeyyed-billâh Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 411/1020), onun kardeşi olan Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyin (ö. ykl. 424/1033), Ebü'l-Abbâs el-Hasenî ve İmâmiyye'den olan Yahyâ b. Muhammed el-Alevî (ö. 375/985)⁴ Behşemî öğretinin Şîa içerisine sistemli bir şekilde dâhil edilmesini sağlamışlardır.

² Nitekim 4./10. yy.'ın başlarında Bağdat ekolünün en büyük temsilcisi olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Bağdat'tan ayrılıp memleketi Belh'e gitmesiyle Bağdat ekolü merkezden uzaklaşmış ve ana coğrafya neredeyse tamamen Basralılar'a, yani Behşemîler'e kalmıştır. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 122, dn. 522.

³ Kaynaklarda Büveyhî veziri olan Sâhib b. Abbâd'ın, Rey'e baş kadı atamak için Ebû Abdullâh el-Basrî'den kendisine birini tavsiye etmesini istediği, Ebû Abdullâh el-Basrî'nin de önce öğrencisi olan Ebû İshâk en-Nasîbînî'yi gönderdiği aktarılır. Fakat Sâhib, bilinmeyen bir nedenden dolayı Nasîbînî'yi istememiş, bunun üzerine Ebû Abdullâh el-Basrî, Abdülcebbâr el-Hemedânî'yi göndermiş, böylelikle Abdülcebbâr el-Hemedânî Rey baş kadılığına getirilerek "Kâdî" Abdülcebbâr olmuştur. Bk. Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, s. 41-42.

⁴ Bu şahıslar hakkında bk. Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtezâ, *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961/1380, s. 113: 17-114: 12.

Tamamına yakını Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden oluşan on ikinci tabakada⁵ ise Behşemiyye'nin en büyük temsilcisi Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'ydi. Kâdî Abdülcebbâr sonrası ekolün liderliğini yürüten Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî dışında Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) gibi İmâmî, İbn Metteveyh (ö. 469/1076) ve Ebü'l-Kâsım el-Büstî (ö. 460/1068) gibi Zeydî şahıslar da Behşemî öğretiyi bu tabakada temsil eden önemli şahsiyetlerdir.⁶ Bütün bunlar Behşemiyye'nin sadece Mutezile'de baskın konumda olmadığını, aynı zamanda iki büyük Şîî mezhebi İmâmiyye ve Zeydiyye içerisine de yerleştiğini göstermektedir.

Diğer taraftan Behşemiyye'nin baskın konumunun zirve yaptığı bu dönemde mezhebin sonraki tarihine damgasını vuracak esas ayrımın temelleri atılmaktaydı. Bu temel, Kâdî Abdülcebbâr'ın bir diğer meşhur öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından atılmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin başta *Tasaffuhu'l-edille* olmak üzere eserlerinde özellikle yeni gelişmekte olan felsefeyi yoğun bir şekilde kullanması ve önceki Mutezilî üstatların delillerini eleştirerek reddetmesi, Behşemiyye içerisinde antipatiye yol açmıştır.⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den nefret edilmesine kadar varan bu antipati⁸ ekol içerisinde çok geçmeden yeni bir oluşumun kapısını aralamıştır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yaklaşık bir asır sonra Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından herhangi bir ekol ismi zikredilmeksizin tespit edilen ve işaret edilen⁹ bu

⁵ Bk. İbnü'l-Murtezâ, *Tabakât*, s. 116: 2.

⁶ Behşemiyye'nin tarihi seyri hakkında derli toplu bilgi için bk. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, s. 13-71; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 108-125.

⁷ Bk. Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn (Fazlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1974/1393, s. 387: 15-17; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakât*, s. 119: 2-5.

⁸ Hatta öyle görünüyor ki bu antipati nefretin ötesine geçmişti. Nitekim Behşemî düşünceden etkilenmiş olan Yahudi Karaî kelâmcı Yusuf el-Basîr, mütekellimlerin (pek tabii büyük ihtimalle Behşemîler'in – KB–) *Tasaffuhu'l-edille*'de dile getirdiği fikirler sebebiyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi tekfir ettiklerini kaydeder. Bk. Yusuf el-Basîr (=Joseph ben Abraham), *Nakz* ("Yusuf al Basîr's Refutation of Abu'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Rational Theology in Interfaith Communication* içinde [s. 13-59] nşr. ve İngilizce çev. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Leiden – Boston: Brill, 2006, s. 37: 15-16.

⁹ Nitekim *el-Milel ve'n-nihal*'inde Mutezilî fırkaları tasnifinde son sırada Cübbâiyye (Ebû Ali el-Cübbâî'yi takip edenler) ve Behşemiyye'yi (Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye tâbi olanlar) zikreden ve Kâdî Abdülcebbâr gibi son dönem Mutezilîleri'nin Ebû Hâşim'i takip ettiklerini söyleyen Şehristânî, Behşemiyye'den sonra herhangi bir fırka ismi zikretmese de bir istisnaya işaret eder: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. O, Ebü'l-Hüseyin'in Behşemiyye'ye karşı çıktığını, onların kullandıkları delilleri eleştirdiğini ve ekolün bazı görüşlerini reddettiğini kaydeder. Bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut: Dârü Sa'b, 1986/1406, c. I, s. 85: 2-4.

ayrışma daha sonra gelen Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından “Hüseyniyye” olarak kayda geçirilmiştir.¹⁰

İlk takipçileri Mutezilî düşünce açısından pek de önem arz etmeyen Ebû Ali b. el-Velîd (ö. 478/1086) ve Ebü'l-Kâsım b. Berhân (ö. 456/1064) olan¹¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin anlayışı özellikle son dönem Mutezilesi için bir kale konumunda olan Harezmi bölgesinde yayılmıştır. Muhtemelen Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114) tarafından Harezmi bölgesine getirilen Hüseyinî öğretinin¹² buradaki en büyük takipçisi, Hüseyinî'nin önderinden sonraki en büyük ismi olan İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141).¹³ Keza yine bu bölgede yaşayan Necmeddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazmîni (ö. 658/1260) de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ekolünün İbnü'l-Melâhimî'den sonraki en büyük temsilcisi olarak kabul edilir.¹⁴ Bölgede yaygın olduğu, hatta Behşemiyye'den bile baskın olduğu söylenebilecek¹⁵ Hüseyinî'nin zikredilmeye değer en önemli bir diğer temsilcisi ise Takıyyüddîn en-Necrânî'dir (7./13. yy.).¹⁶

Öte yandan Hüseyinî sadece Harezmi bölgesinde varlığını devam ettirmekle kalmamış, tıpkı Behşemiyye gibi Şîa içerisine de nüfuz etmiştir. Nitekim İmâmiyye ve Zeydiyye Şîasında Hüseyinî öğretiyi benimseyen şahıslar yetişmiştir. İmâmiyye içerisinde Hüseyinî'nin bilinen ilk takipçisi Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan

¹⁰ Bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. M. Mu'tasim-billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986/1407, s. 47: 6-48: 2.

¹¹ Bk. George Makdisî, *Ibn 'Aqîl et la Résurgence de l'Islam Traditionaliste au XI. Siècle (V. Siècle de l'Hégire)*, Damas: Institut Français de Damas, 1963, s. 407.

¹² Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Martin McDermott – Wilferd Madelung), London: Al-Hoda, 1991, naşirlerin girişi, s. v. Hatta biyografî yazarı Yâkût el-Hamevî, Dabbî'nin mutlak anlamda Mutezilî düşünceyi Harezmi'e sokan şahıs olduğunu söyler. Bk. Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ = İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993, c. VI, s. 2685: 16-2686: 2.

¹³ Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 38.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'an 'alâ esâlîbi'l-Yünân*, Kahire 1349 h., s. 21: 15

¹⁵ Harezmi bölgesinde kelâmcılığıyla değil, dilci ve fakih kimliğiyle tanınmış pek çok Mutezilî yetişmiştir. Bu sebeple bunların mezhepsel aidiyeti, yani Behşemî mi Hüseyinî mi oldukları hakkında net bir hüküm verilemez. Bunda Harezmi Mutezilesi'nin en büyük şahsiyeti olan Zemahşerî'nin mezhepsel aidiyeti üzerindeki belirsizliğin de etkisi vardır. Bk. Mustafa Öztürk – Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, c. XLIV, s. 236. Pek tabii bu belirsizliğe bağlı olarak Zemahşerî'nin ekolünden gelen meşhur dilciler Mutarrizî (ö. 610/1213) ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi Mutezilîler'in de mezhepsel kimliği belirsizdir.

¹⁶ Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 38.

el-Hımmasî er-Râzî'dir (ö. 600/1204'ten sonra).¹⁷ Bilahare İmâmiyye içerisinde Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Kemâlüddîn el-Bahrânî (ö. 699/1300) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) de Hüseyinî öğretiyeye yakınlaşmıştır.¹⁸

Zeydiyye içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en sadık takipçisi ise Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza'dır (ö. 747/1346). Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza Hüseyiniyye'nin öğretilerini bütünüyle kabul ederken, Ebü'l-Kâsım b. Şebîb et-Tihâmî (7/13. yy.) ve Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 640/1242) ise öğretiyeye büyük oranda benimsemiştir.¹⁹

Mamafih Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin etkisi o kadar kuvvetli olmuştur ki Sünnî kelâma bile sirayet etmiştir. Nitekim ünlü Eş'arî âlimi Fahreddîn er-Râzî düşüncesinin temel noktalarında olmasa da detaylara müteallik konularda ondan etkilenmiştir.²⁰

Halis Mutezile'nin son kalesi olan Harezmi'de Mutezile'nin tarih sahnesinden çekildiği 8./14. yy.'a kadar saf ve aslî kimlikleri üzerinden varlıklarını devam ettiren bu iki rakip ekolün görüşleri, nüfûz ettikleri Şîa'nın iki büyük kolu Zeydiyye ve İmâmiyye vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir. Bu yönüyle Behşemiyye-Hüseyiniyye ayrışması mezhebin erken dönemlerinde görülen ve kısa zamanda ana görüş tarafından "asimile" edilen diğer ayrışmalar gibi geçici ve şahsa bağlı bir ayrışma değil, derin doktrinel temelleri olan kalıcı bir ayrışmadır. Öyle görünüyor ki bu ayrışmanın temelinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Mutezilî öncüllerinin uzak durmaya çalıştığı felsefeyi yoğun olarak kullanmasının ve buna bağlı olarak Mutezilî üstatlarının görüşlerini keskin bir eleştiriye tâbi tutmasının etkisi vardır. Nitekim farklı mezheplerden olsa da sonraki dönemlerde iyice belirginleşecek olan felsefî kelâm cereyanının önemli şahsiyetleri olan Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî gibi kelâmcıların Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretilerinden etkilenmiş olmaları da onun felsefeye yakınlığını teyit etmektedir.

¹⁷ Bk. Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991, s. 4.

¹⁸ Bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, s. 4. Kezâ bk. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'sme Imāmite* (ed. Toufic Fahd), Paris: Presses Universitaires de France, 1979, s. 27.

¹⁹ Bk. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin: Walter De Gruyter, 1965, s. 222.

²⁰ Bk. İbnü'l-Murtezâ, *Tabakât*, s. 119: 11. Bu hususa İbn Teymiyye tarafından da dikkat çekilmiştir. O, Fahreddîn er-Râzî'nin kaynaklarını sayarken Mutezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi (ve onunla birlikte "arkadaş"ı Mahmûd el-Hârezmi'yi [=İbnü'l-Melâhimî] ve "şeyh"i Abdülcebbâr el-Hemedânî'yi [=Kâdî Abdülcebbâr]) zikreder. Bk. Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl = Muvâfakatü sahihi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad: Vizâretü't-ta'limi'l-âli – Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991, c. II, s. 159: 4-6.

Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki bu metodolojik ayrım doğal olarak doktrine de yansımıştır. İlerleyen satırlarda da aktaracağımız üzere sadece iki ekol arasında ihtilaf konusu meselelere değinen eser dahi yazılmıştır. Şüphesiz özellikle Hüseyniyye üzerine akademik çalışmaların ancak son yıllarda başlamış olması Hüseyniyye'nin görüşleriyle Behşemiyye'nin görüşlerini derinliğine kıyaslamayı mümkün kılmamaktadır. Bununla birlikte iki ekol arasındaki temel doktrinel farklılıkları özetlemek mümkündür.²¹

Her şeyden önce Hüseynîler isbât-ı vâcib konusunda Behşemî gelenekte kullanılan “her hâdisin mutlaka bir muhdisi vardır” şeklindeki klasik delili yeterli bulmamış ve eleştirmişlerdir. Behşemîler'in özellikle bu önermeyi işlevsel kılan “arazların gerçek varlıklar (me'ânî) olduğu” ilkesini, muhtemelen felsefecilerin araz kavramına yönelik eleştirileri sebebiyle reddetmişler ve arazların gerçek varlıklar değil de cismin ahkâm ve ahvâlini belirleyen sıfatlar olduğunu söylemişlerdir.

Diğer taraftan ihtilafli bir diğer husus zât-vücût ayrımıdır. Behşemiyye'nin zât-vücût ayrımını takiben bir şeyin varlığından önce gerçekliği bulunduğu iddiasına karşı olarak Hüseynîler zât-vücût ayrımını reddederek zât ile vücûdu özdeşleştirir. Böylelikle bir şeyin varlığından önce bir gerçekliği olamayacağını söylerler. Pek tabii buna bağlı olarak varlıkların yokluk hâlinde de bir gerçeklikleri olduğunu ortaya koyan “ma'dûm şeydir” ilkesini de reddederler. Bu aynı zamanda Behşemiyye'nin zât-sıfat ilişkisini çözme için ortaya attığı ahvâl teorisini de reddetmeleri anlamına gelir. Buna binaen Behşemiyye'nin ahvâl teorisine bağlı olarak ileri sürdüğü ve hâlleri Allah'a bağlayan ve Allah'ı bütün diğer varlıklardan ayıran zât sıfatını (es-sıfatü'z-zâtiyye) da reddederler ve Allah'ın diğer varlıklardan zât sıfatıyla değil, kendine özgü zâtıyla (ez-zâtü'l-mahsûs) ayrıldığını söylerler.

²¹ Şüphesiz çalışmamızın konusunu iki ekol arasındaki bütün ihtilafli noktalar teşkil etmediği için bu farklılıklara temel kaynaklardan değil ikincil kaynaklardan işaret edilmiştir. Behşemiyye-Hüseyniyye arasındaki ihtilafli noktalar en detaylı biçimde Takıyyüddîn en-Necrânî'nin sadece bu konuya tahsis ettiği *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ* adlı eserinden takip edilebilir. Öte yandan Fahreddîn er-Râzî'nin *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* adlı eserinden de Hüseyniyye'nin Behşemiyye ile ihtilaf ettiği noktalar özlü bir biçimde takip edilebilir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004, s. 287: 1-296: 9. İki ekol arasındaki ayrışmalar ayrıca Sabine Schmidtke'nin, Hüseyniyye'den etkilenmiş Şiî kelâmcı İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin görüşlerini inceleyen ve Behşemîler'in görüşleriyle kıyaslayan çalışmasında da görülebilir. Bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991. Ayrıca daha özlü olarak bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 35, dn. 20; Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *DİA*, c. Ek 1, s. 616-617.

Allah'ın yokluktan varlığa çıkan şeylere yönelik bilgisinin zâtında değişikliğe yol açıp açmayacağı meselesi de iki ekol arasında tartışma konusudur. Gerçi her iki ekol bunun bir değişikliğe yol açmayacağı düşüncesinde olsa da yaklaşımları farklıdır. Behşemîler'in bir şeyin yokluk halinde var olacağına dair bilgiyle o şey varlığa geldikten sonra var olduğuna dair bilginin aynı bilgi olduğunu, değişen şeyin ise, malûmun değişimine bağlı olarak sadece ibareler olduğunu söylemelerine karşın Hüseyinîler bunların aynı bilgi olmadığını söylerler. Hüseyinîler problemi sıfatın taallukundaki yenilenmeyle (teceddüd) aşmaya çalışırlar. Onlara göre bir şey yokluktan sonra var olduğunda ilim sıfatının o şeye yönelik taallukunda değişim olur.

Behşemîler Allah'ın semî ve basîr oluşunun Allah'ın ilminden ayrı müstakil sıfatlar olduğunu söylerken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu konudaki görüşü açık olmamakla birlikte, Allah'ın işitmesi ve görmesinin gerçekte bilmesi olduğunu söyleyen, dolayısıyla sem' ve basar sıfatlarını ilim sıfatına indirgeyen Mutezile'nin Bağdat ekolünün görüşlerine meyletmiştir.²²

İnsan fiilleri konusunda Hüseyinîler insanın kendi fiillerinin faili olduğuna yönelik bilgisinin zarûrî olduğunu söyleyerek, istidlâlî olduğunu söyleyen Behşemîler'den ayrılırlar. Ancak bu konudaki en temel farklılık Hüseyinîler'in motive fiil arasında zorunlu bir bağ görmesi ve iradeyi fiile yönelik motive özdeşleştirmeleridir. Hüseyinîler felsefecilerin illet-ma'lûl arasında kurdukları zorunlu ilişkiden hareketle fiile yönelik motiv meydana geldiğinde fiilin de zorunlu olarak meydana geleceğini söylemiştir. Buna mukabil Behşemîler fiil için motivin varlığını şart görse de, motiv var olduğunda mutlaka fiilin de meydana geleceğini kabul etmezler. Onlar nezdinde motiv, basitçe failin bir fiili yapma ya da yapmamaya yönelik bir sebebi olduğunun bilincidir.²³ Kezâ Behşemiyye'nin "bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olamaz" ilkesinden hareketle Allah'ın, kullarının fiilinin aynısına kâdir olamayacağı, sadece bu fiillerle aynı cins fiillere kâdir olabileceği düşüncesine karşın Hüseyinîler Allah'ın kulların fiillerinin aynısına kâdir olabileceğini söylerler.

²² Mamafih belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı düşünerek Behşemî görüşü kabul etmiştir.

²³ Ancak iradenin bu mahiyetinin şâhid âlem ile gâib âlemdeki mahiyeti konusunda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile İbnü'l-Melâhimî arasında da ihtilaf olduğunu söylemeliyiz. İbnü'l-Melâhimî iradenin bu temel vasfını hem şâhid hem de gâib âlemde geçerli olduğunu söylemesine karşın, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın iradesinin fiile yönelik motivden ibaret olmakla birlikte, insan söz konusu olduğunda motivin ötesinde bir unsur olduğu düşüncesindedir.

Aslah konusu bir diğer ihtilafli konudur. Hüseynîler aslahı sadece dinî meselelerde Allah üzerine vâcip kılan Behşemîler'den ayrılmakla birlikte bunun kapsamı hakkında kendi aralarında da ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, aslahı hem dinî hem de dünyevî meselelerde vâcip kılan Bağdat ekolünün görüşünü kabul ederken, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu konuda kesin karar veremeyip iki görüş arasında tereddüt etmiştir.

Behşemiyye ile Hüseyniyye'nin keskin bir biçimde ayrıldıkları bir husus da yeniden yaratmanın (*i'âde*) mahiyetidir. Behşemiyye teklifin bütünüyle sona ermesi demek olan kıyameti, âlemin bütünüyle yokluğa karışması olarak kabul ettiğinden yeniden yaratmayı da yok edilen şeylere tekrar varlık kazandırılması olarak görür. Behşemiyye'nin yeniden yaratmayı yoktan kabul ettikleri bu anlayışa karşı Hüseyniyye "ma'dûm şeydir" ilkesini reddetmesine bağlı olarak yeniden yaratmanın yokluktan olmadığını söyler. Zira yokluk varlıklar arasındaki tüm farkları ortadan kaldıracığı için yeniden yaratılan varlık hiçbir zaman ilk yaratılan varlığın aynısı olmayacaktır. Bu sebeple kıyamet varlıkların bütünüyle yok edilmesi şeklinde değil, varlıkların bütünlüklerini kaybedip parçalara ayrılması (tefrîk) şeklinde, yeniden yaratma da parçalara ayrılan bu varlıkların tekrar bir araya getirilmesi şeklinde olacaktır.

İşte iki ekol arasında ihtilafli olan meselelerden biri de keramet konusudur. Behşemîler'in peygamber dışında hiçbir kimsede olağanüstü olayın²⁴ zuhûrunu kabul etmemelerine karşın Hüseynîler keramet de dâhil olmak üzere hepsini mümkün görürler. Bu yönüyle keramet konusu son dönem Mutezilesi'ndeki bu ayrımın doktrinel temellerini oluşturan unsurlardan biri olmaktadır.

II

Keramet konusu kelâm literatüründe nübüvvet meselesine bağlı olarak gündeme gelen bir konudur. Bilindiği üzere Mutezile sistematığının iki ana konusundan birini oluşturan *ta'dil ve tecvîr* bahsi en genel anlamıyla Allah-insan ilişkilerini içeren bir bahistir. Allah-insan ilişkisi söz konusu olduğunda da şüphesiz akla teklif kavramı gelmektedir. Teklif en genel itibariyle Allah ile insanın karşılıklı bir ilişki içerisine girmesidir. Allah'ın mükellefleri imtihan etmek için onlara yüklediği sorumluluklar karşısında insanın görevi, bu yükümlülükleri yerine getirmektir. Buna mukabil Allah

²⁴ Bundan sonra çalışmamızda bu kavram kısaca "OO" şeklinde ifade edilecektir.

Teâlâ adaleti ve rahmeti gereği yükümlü tuttuğu kulunun bu yükümlülükleri yerine getirebilmesi için onlara en elverişli şartları hazırlamakta ve bu teklifin sonuçlarını hakkıyla terettüp ettirmektedir. Pek tabii insanın mükellef olabilmesi için ilk aşamada teklifin gereklerini yerine getirebilecek maddî ve manevî kapasitelere sahip olması gelse de, aslında teklifin geçerlilik kazanabilmesinin en önemli şartlarından biri mükellefin yükümlü olduğu şeyleri bilmesidir. İşte bu noktada nübüvvet müessesesi devreye girmektedir: Allah insanlara peygamberler göndererek yükümlü tutulduğu hususları bildirmektedir. Şüphesiz Mutezilî kelâmında insanın aklı yükümlü olduğu birtakım hususları bilme konusunda yeterli olsa da, gerek aklıyla bildiği bu hususların detaylarını; gerekse aklıyla bilemeyeceği, fakat bir kısmı (tıpkı ibadetlerde olduğu gibi) aklıyla bildiği yükümlülükleri yerine getirmesini kolaylaştıracak hususları bilme konusunda akıl tek başına yeterli değildir. İşte mükellefin aklıyla bilemeyeceği bütün bu detayların bilgisi peygamberler aracılığıyla bilinir. Dolayısıyla insanın yükümlülüğünü bütün boyutlarıyla bilmesi ve bunların gereğini yerine getirmeye yakın olması nübüvvet müessesesiyle bilindiği için nübüvvet bir maslahat ve Allah'ın insanlara yönelik bir lütfudur.²⁵

Nübüvvet müessesesi peygamber denilen şâhid âlemden bir varlığın, farklı mahiyete sahip, şâhid âlemde cârî olan kanunlarla anlaşılması asla mümkün olmayan ve insanın yaşadığı müddetçe asla idrak edemeyeceği gâib âlemden haber getirmesidir. İki farklı varlık alanı arasında bağlantı kurulmasını ifade etmesi itibariyle nübüvvet müessesesi özü itibariyle aslında sıra dışı bir olaydır. Pek tabii bu sıra dışı olayın öznesi olan peygamberin bu misyonu taşıdığı delili de tıpkı yüklendiği bu görevin mahiyeti gibi sıra dışı olmalıdır. Bu aşamada gündeme nübüvvetin delili olarak mucize kavramı gelmektedir. Mucizenin en ayırt edici vasfı olağanüstülüğü olduğu için, böylelikle kelâm sistematığıne OO mefhumu girmiş olmaktadır.

Genel kelâm sistematığında OO'ların bütününe kuşatan bir kavram olarak, özellikle bu olayların olağanüstülük şeklindeki ayırt edici özelliğini temel alan *hâriku'l-âde* ve *nâkızu'l-âde* kavramları kullanılır. *Hâriku'l-âde* kelimesi sözlükte “delmek, yarmak, yırtmak, aşmak, kat etmek” gibi manalara gelen Arapça *hark*²⁶ kelimesinden

²⁵ Bk. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbu'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* (nşr. Jan Peters), Beyrut: Dârül-Meşrik, 1999, c. III, s. 431: 2-4.

²⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (nşr. A. Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire: Dârü'l-ma'ârif, t.y., “hrk” md.

türetilen “yarıp parçalayan, aşan” anlamındaki *hârik* kelimesi ile “geri dönmek, bir şeyi tekrarlamak, yeniden yapmak” manasındaki ‘*avd* kökünden gelen ve “alışkanlık, gelenek, alışılmış olan” anlamındaki ‘*âdet*²⁷ kelimesinden müteşekkil bir tamlamadır. Bu yönüyle *hâriku’l-âde* alışlagelmiş olanı aşan ve doğanın kanunlarını ihlal eden, olağanüstü manasına gelir.²⁸ Sözlükte “bozmak, anlaşmayı iptal etmek, binayı yıkmak” anlamındaki *nakz*²⁹ kelimesinden türetilen *nâkızu’l-âde* kavramı da *hârikulâde* kavramıyla aynı anlama gelir. Genel kelâm sistematüğinde *hârikulâde* olayların gerek elinde zuhûr ettiği faile gerekse zuhûr ediş amaçlarına göre “mucize”, “keramet”, “irhâs”, “ihânet”, “istidrâc” ve “maûnet” şeklinde farklı türleri tasnif edilmektedir. Şüphesiz bunlar içerisinde gerek OO kavramının doktrine girmesine yol açması gerekse dinî açıdan taşıdığı fonksiyonu sebebiyle doğal olarak mucize en başta gelmektedir. Mamafih bunlar içerisinde, mucizenin özellikle dinî açıdan taşıdığı fonksiyon üzerinde birtakım sorulara yol açması açısından en fazla tartışılanı ise keramettir. Keramet olağanüstü olması açısından mucizeyle aynı mahiyete sahip olduğu için mucizenin nübüvvete delâletini zedeleyeceği endişesi sebebiyle sürekli tartışılmıştır. Birkaç istisnai şahıs dışında Sünnî kelâm ekollerinin tamamının kabul ettiği, hatta Sünnîliğin ayırt edici vasıflarından biri olan keramet,³⁰ özellikle Mutezile açısından yukarıda dile getirilen kaygı sebebiyle tartışmalı bir olgu addedilmiştir. Her ne kadar genel kelâm literatüründe kimi kaynaklarda hiçbir kayıt düşülmeden Mutezile’nin kerameti reddettiğine yönelik kayıtlar bulunsa da³¹ aslında bütün Mutezile tarihi göz önünde

²⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye* (nşr. A. Abdülgafûr ‘Attâr), Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melâyîn, 1984/1404, “avd” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “‘avd” md.

²⁸ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie Du Liban, 1968, c. II, s. 729; M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, c. XVI, s. 181.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “nkz” md..

³⁰ Nitekim kerametın varlığı erken dönemlerden itibaren Sünnî akâit kitaplarında yer alarak Sünnî kimliğin bir parçası hâline gelmiştir. Msl. bk. Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit, *el-Fıkhü’l-ekber*, Haydarâbâd: Dâiretü’l-ma’ârifî’n-Nizâmiyye, 1342 h., s. 10: 2; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *el-Akâidetü’t-Tahâviyye: Beyânü akâidetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1995, s. 31: 3-4; Ebü’l-Kasım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü’l-a’zam (Akâid Risâleleri* içinde haz. Ali Nar), İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 27: 9 (Arp. kısım); Ebû Hafis Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Akâidü’n-Nesefî (Akâid Risâleleri* içinde haz. Ali Nar), İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 38: 6 (Arp. kısım); Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Akâidü’l-‘Adudiyye (Akâid Risâleleri* içinde haz. Ali Nar), İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 44: 11 (Arp. kısım).

³¹ Msl. bk. Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-d-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2003/1424, s. 236: 4; Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru’l-keâm* (nşr. Veliyyüddîn M. S. el-Ferfûr), Dımaşk; Mektebetü dâri’l-Ferfûr, 2000/1421, s. 197: 3; Ebü’l-Mu’in en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli’l-d-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire: Dârü’s-sekâfe li’n-neşr ve’t-tevzî’, 1987/1407, s. 51: 3-4; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me’âlî

bulundurulduğunda, bunun doğruluktan uzak bir yargı olduğu görülecektir. Nitekim yukarıdaki satırlarda Mutezile tarihinde tek “hakikî” ve kalıcı bölünmeyi ifade eden Behşemiyye-Hüseyniyye ayrışmasında da keramet konusunun, bu ayrışmanın doktrinel unsurlarından birini oluşturduğu ifade edilmişti. Tekrar vurgulamak gerekirse; Mutezilî düşüncenin ana gövdesini oluşturan Behşemiyye peygamber dışındaki şahısların elinde OO’ın zuhûrunu, dolayısıyla buna bağlı olarak kerametın varlığını reddederken, Behşemiyye içerisinde neşet eden Hüseyniyye kerametın varlığını kabul etmiştir. Hatta Behşemiyye içerisinde bile ekolün son büyük kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebbâr sonrasında kerameti reddeden kayda değer bir temsilcinin bulunmamasından hareketle, aslında sonraki Mutezile içerisinde kerametın inkârının değil, yaygın kanaatin aksine, kerametın kabulünün baskın görüş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu yönüyle Hüseyniyye’nin Ehl-i sünnet’in ilkeleri arasına girecek derecede Sünnîlik’le özdeşleşmiş bir düşünceyi kabul etmesi dikkat çekicidir. Hatta akademik çevrelerde – belki de Hüseynî görüşlerin Fahreddîn er-Râzî gibi Ehl-i sünnet’in mümtaz bir şahsiyetinde makes bulmasından olsa gerek– nadir de olsa rastlanan ve Hüseyniyye’yi Sünnîliğe yakın bir ekol olarak nitelendiren ifadeler göz önünde bulundurulursa,³² keramet konusunun son dönem Mutezilesi içerisinde geliştiği iddia edilebilecek Sünnîliğe temayülün bir göstergesi olduğu bile söylenebilir.

Diğer taraftan Mutezile içerisinde çıkan son özgün ekol Hüseyniyye’nin görüşlerinin hâlihazırda akademik çevrelerde en azından Behşemiyye kadar bilinmediği

Abdûmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd* (nşr. M. Yusuf Mûsâ – A. Abdûlmün’im Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü’l-Hâncî, 1950/1369, s. 316: 3-4; Nureddîn Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-dîn (Mâtürîdiyye Akaidi* başlığıyla nşr. ve Türkçe çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995, s. 54: 15; Ebü’l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Ali el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm* (nşr. H. Mahmûd Abdüllatîf), Kahire: Vizaretü’l-evkaf, 1971/1391, s. 334: 14; Sa’düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998/1419, c. V, s. 72: 17; Ebü’l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-Umde fi’l-akâid (İslâm İncasının Ana Umdeleri* [“el-Umde” Tercümesi] başlığıyla nşr. ve Türkçe çev. Temel Yeşilyurt), Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000, s. 31: 10.

³² Msl. bk. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, naşirlerin girişi, s. viii. Burada ekol için “Sünnî Mutezilîlik (Sünnî Mu’tazilîsm)” ifadesi kullanılır. Şüphesiz böyle bir nitelemenin ne denli haklılık payı içerdiği daha ileri çalışmalarla ortaya çıkacaktır. Ancak şu aşamada, eldeki veriler ve mevcut çalışmalar çerçevesinde, bu ifadenin abartılı olduğunu söylemeliyiz. Zira Hüseyniyye’nin, keramet konusunda olduğu gibi, Behşemiyye’ye oranla Ehl-i sünnet’e yakın olduğu hususlar olabildiği gibi; Behşemiyye’nin de, tıpkı âlemin sonu (*fenâ*) ve yeniden yaratma (*i’âde*) konularında olduğu gibi, Hüseyniyye’ye oranla daha yakın olduğu konular bulunmaktadır.

de bir gerçektir.³³ Hüseyniyye üzerine yapılan akademik çalışmaların kemiyet açısından beklenen seviyede olmadığını gösteren bu durumun yanında, Behşemiyye ile Hüseyniyye'nin görüşlerini karşılaştırmalı ele alan çalışmaların da yeterince bulunmadığı söylenmelidir. Bu sebeple iki ekol arasında karşılaştırma imkânı veren keramet konusunun son dönem Mutezile sistematığının anlaşılmasına katkı yapacağı da bir gerçektir.

Behşemiyye-Hüseyniyye arasındaki görüş ayrılıkları özellikle Hüseyniyye ekolünün Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ismi üzerinden yaygınlık kazanması ve görüşlerinin bilinen hâle gelmesiyle sonraki kaynaklardan takip edilebilmiştir. Bilhassa sonraki Zeydî ve İmâmî kelâmcılar kelâmî konuları tartışırken genellikle isim vermeksizin, bazen de sadece ekolün temsilcisi kabul edilebilecek şahsiyetlerin ismini vererek iki ekol arasındaki görüş ayrılıklarına değinmiştir. Bunun yanında bir Sünnî kelâmcı olan ve kendisinden önceki kelâmî gelenekleri iyice özümsemiş olan Fahreddîn er-Râzî de eserlerinde bunlara değinmiştir. Her iki ekolün görüşlerinin tam anlamıyla kıyaslaması ise bu amaçla bir eser yazan Hüseyniyye ekolüne mensup bir kelâmcı olan Takıyyüddîn en-Necrânî tarafından yapılmıştır. *El-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ* adlı eserinde Necrânî, Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki temel ihtilafı konuları ele almış, her iki ekolün konulara bakışını, delillerini ve birbirlerine yönelik eleştirilerini derinlikli olarak ve kıyaslayarak aktarmıştır. Bu eserde ele alınan temel on altı ihtilafı konudan biri de keramet konusudur.³⁴ Dolayısıyla keramet konusu birinci elden bir ayrışma noktası olarak tespit edilmiştir.³⁵

Necrânî eserinde keramet konusuna girişinde her iki tarafın pozisyonunu kısaca ortaya koyduktan sonra Behşemîler'in kerametın mümkün olmadığına dair getirdikleri delilleri ve Hüseynîler'in bu delillere cevabını zikreder. Mevcut literatür içerisinde keramet konusunu bu kadar çok delil üzerinden aktaran başka bir kaynak olmadığı gibi, ele alınan delilleri bu denli detaylı tartışan bir kaynak da yoktur. Bu nedenle

³³ Hatta Hüseyniyye'nin ayrı bir ekol olduğunun farkına varılmasının bile modern zamanlara ait bir olgu olduğu söylenebilir. Pek tabii bunda Hüseynî kaynakların ancak son zamanlarda gün ışığına çıkarılmasının etkisi vardır.

³⁴ Bk. Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. es-Seyyid M. eş-Şâhid), Kâhire: Vizâretü'l-evkâf, 1999, s. 60: 22.

³⁵ Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî'nin *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* adlı eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemî üstadlarına muhalefet ettiğini söylediği kırk dokuz kelâmî, on tanesi usûl-i fıkha ait olmak üzere toplam elli dokuz mesele arasında keramet konusunu sayması da bu hususu teyit etmektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*, s. 294: 5.

Behşemiyye-Hüseyniyye arasındaki ihtilafli konuların incelenmesi söz konusu olduğunda her iki tarafın tezlerini de olabildiğince detaylı bir şekilde yansıtması açısından *Kâmil*'in temel kaynak olması gayet doğal olduğu gibi, keramet konusunu ele alan bu çalışmanın dayandığı ana kaynağın da *Kâmil* olması doğaldır. Hatta bu çalışmanın konusunun, tarafların konu hakkındaki tezlerinin tamamını yansıtması açısından, bu eserdeki kerametın mümkün olmadığına dair getirilen delillerin incelenmesi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle bu çalışmanın planı da dâhil olmak üzere keramet konusundaki bütün tartışmalar bu deliller üzerinden aktarılmıştır. Necrânî, bir kısmı aynı temel kavram üzerine bina edilmesi veyahut aynı mantığa dayanması itibariyle birbirine irca edilebilir mahiyette olan toplam yirmi delil iktibas etmiştir. İleriki bölümlerde detaylı olarak tartışılacak olan ve her biri bu çalışmada Necrânî'deki sıralamasına göre isimlendirilecek olan bu yirmi delil kısaca şöyledir:

- I. Delil:** OO, medlûlünün varlığını göstermek için zuhûr etmesi vâcib olan bir delildir. OO ancak varlığını ortaya koymak için zuhûr etmesinin zorunlu olduğu bir olguya delâlet edebilir, böyle bir olgu ise sadece nübüvvettir. Bu sebeple OO nübüvvet dışında herhangi bir olgu için zuhûr edemez.³⁶
- II. Delil:** OO, zuhûr ettiğinde varlığını; zuhûr etmediğinde ise yokluğunu ortaya koyduğu bir olguya delâlet edebilir. Böyle bir olgu ise sadece nübüvvettir. Bu sebeple OO nübüvvet dışında herhangi bir olgu için zuhûr edemez.³⁷
- III. Delil:** OO, bir insanın sadece kendisinde bulunup kendisi dışında hiç kimsede bulunmayan, diğer bir deyişle elinde zuhûr ettiği kimseyi diğer insanlardan ayıran (*temyîz eden*) olguya delâlet eder. Böyle bir olgu ise sadece nübüvvettir. Bu sebeple OO nübüvvet dışında herhangi bir olgu için zuhûr edemez.³⁸
- IV. Delil:** OO ile medlûlü olan nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisi açısından karşılıklı zorunluluk vardır. Aralarında karşılıklı zorunluluk ilişkisi olan

³⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 8-10.

³⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 356: 5-11.

³⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 356: 12-357: 5.

delil ve medlûl sadece birbirleriyle bulunurlar. Bu sebeple OO sadece nübüvvetle birlikte bulunabilir.³⁹

V. Delil: OO, peygamber dışındaki kimselerde (sâlih kimselerde) zuhûr etseydi, bunlar açıktan zuhûr ettiği gibi gizli de zuhûr edebilirdi. Böylelikle OO'ın hârikulâdelik vasfı ortadan kalkar ve OO delil olma özelliğini kaybederdi.⁴⁰

VI. Delil: OO'ın, peygamber dışındaki kimselerde (sâlih kimselerde) zuhûru câiz olsaydı, Allah'ın bunu her sâlih kimsede izhârı câiz olurdu. Böylelikle OO'ın hârikulâdelik vasfı ortadan kalkar ve OO delil olma özelliğini kaybederdi.⁴¹

VII. Delil: OO'ın sâlih kimselerde zuhûr etmesi, bu kimselerin OO'ın zuhûru hususunda peygamberle müşterek olmalarına yol açar, bu da insanlar nezdinde peygamberin konumunu düşürür.⁴²

VIII. Delil: OO'ın zuhûru sadece peygambere özgü bir olgudur. Peygamberin sadece kendisine özgü olan bu olguda peygamber olmayan kimselerle müşterek olması insanlar nezdinde konumunun düşmesine yol açar. Böyle bir olgu ise peygamberin kaldıramayacağı bir yükür.⁴³

IX. Delil: OO'ın sâlih kimselerde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda sâlih kimselerde zuhûr etmesine sebep olan aynı amaçlar bulunması durumunda kâfir ve fâsiklarda da zuhûr edebilirdi. Bu da insanları peygamberden uzaklaştırırdı.⁴⁴

X. Delil: OO sırf tasdik amacıyla zuhûr etmiş olsaydı, sıradan olgular hakkında haber veren sıradan kimseleri tasdik etmek için de zuhûr edebilirdi. (Bu da insanları peygamberden uzaklaştırırdı).⁴⁵

XI. Delil: OO'ın peygamber olmayan bir kimsenin doğruluğuna delâlet etmek için zuhûru mümkün olsaydı, bu durumda yalancılığıyla meşhur bir kimsenin

³⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 7-11.

⁴⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 12-16.

⁴¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 17-358: 2.

⁴² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 3-5.

⁴³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 6-8.

⁴⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 12-17.

⁴⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 18-20.

verdiği bir haberdeki doğruluğunu kanıtlamak için de zuhûr edebilirdi. Böyle bir şey ise peygambere olan güveni zedelerdi.⁴⁶

- XII. Delil:** Peygamber olmanın anlamı OO göstermektir. OO, elinde zuhûr ettiği kimsenin peygamber olduğunu gösterir. Nübüvvetle OO özdeş olduğu için peygamber dışındaki kimselerde OO'ın zuhûru câiz değildir.⁴⁷
- XIII. Delil:** OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda peygamberde zuhûr ettiğinde nübüvveti tasdik amacıyla zuhûr ettiği bilinemezdi. Bu da nübüvvetin bilinmemesine yol açardı.⁴⁸
- XIV. Delil:** OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda sürekli gerçekleşmeleri mümkün olurdu. Bu da tabiattaki doğal kanunlarda ('âdet) devamlılık bulunmadığı fikrine yol açardı.⁴⁹
- XV. Delil:** OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda fâsık, kâfir, hayvan ve çocuklar gibi yüceltmeyi hak etmeyen kimselerde de zuhûru câiz olurdu. Bu da OO'ın kişide, onu yüceltme amacıyla izhâr edilmediğini gösterir.⁵⁰
- XVI. Delil:** OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûru hata sonucu ortaya çıkan gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiasına yola açar.⁵¹
- XVII. Delil:** OO, elinde zuhûr ettiği kişinin mutlak doğru olduğunu gösterir. Oysa şeriatın tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemesi bir kişinin kendisinde OO'ın zuhûrunu hak edecek derecede doğru olamayacağını gösterir.⁵²
- XVIII. Delil:** OO'ın sâlih bir kimsede zuhûru câiz olsaydı, bu kişinin tek başına şahitliğiyle hükmetmemiz gerekirdi. Oysa şeriat bunu yasaklamıştır.⁵³
- XIX. Delil:** OO'ın sâlih bir kimsede zuhûru câiz olsaydı, bu kişinin herhangi bir iddiasında doğruluğunu şahitsiz kabul etmemiz gerekirdi. Oysa şeriat bunu yasaklamıştır.⁵⁴

⁴⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 1-4.

⁴⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 5-10.

⁴⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 11-13.

⁴⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 14-19.

⁵⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 6-12.

⁵¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 13-16.

⁵² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 17-20.

⁵³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 1-2.

XX. Delil: OO'ın sâlih kimselerde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda en faziletli nesil olan sahabede de zuhûr etmiş olması gerekirdi. Sahabede zuhûr etmediğine göre sonraki nesillerde de zuhûr etmemiştir.⁵⁵

Kâmil'deki bu deliller keramet hakkındaki bütün tartışmaları içermesi ve buna bağlı olarak bu çalışmanın boyutunu belirlemesi açısından temel kaynak olması yanında, müellifinin Hüseyiniye ekolüne mensup olması hasebiyle Hüseyiniye'nin görüşlerinin belirlenmesinde de birincil kaynaktır.⁵⁶ Literatürde keramet hakkındaki tartışmaların bu denli çok sayıda delil üzerinden aktaran bir diğer eser ise Fahreddîn er-Râzî'dir. O, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* adlı eserinde taraflarını “Ashabımız” ve “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hariç Mutezile” olarak belirlediği kerametın imkânı tartışmasında, keramet karşıtlarına ait on beş delili ve keramet taraftarlarının bu delillere itirazlarını ele alır.⁵⁷ İlginç olan Fahreddîn er-Râzî'nin ele aldığı bu on beş delilin tamamının Necrânî'nin ele aldığı yirmi delilin içerisinde yer almasıdır. Hatta Necrânî'nin ayrı bir delil olarak zikrettiği XVIII. delili, müstakil bir başlık altında değil de XIV. delilin (Necrânî'deki XIX. delil) bağlamında dile getirmesi hasebiyle aslında on beş delil halinde Necrânî'deki on altı delili zikrettiği söylenebilir. Fahreddîn er-Râzî'nin, en azından delil formatında, iktibas etmediği deliller Necrânî'nin III., VIII., XV. ve XVI. delilleridir. Mamafih onun bu delilleri zikretmemesinin mantıklı sebepleri vardır. Necrânî'deki III. delil aslında ilk iki delille birlikte *ibânenin* versiyonlarını oluşturmaktadır. Muhtemeldir ki Fahreddîn er-Râzî iktibas ettiği ilk iki delil bağlamında *ibâne* delilini yeterince kritiğe tâbi tuttuğunu düşündüğü için Necrânî'deki III. delili zikretmeye gerek görmemiştir. VIII. delil ise *tenfir* kavramına dayanan bir delildir. Bu kavrama dayanan delil ise VII. (Fahreddîn er-Râzî'de; VI.) delildir. Öyle görünüyor ki Fahreddîn er-Râzî bu iki delilin nihayetinde aynı mantığa dayalı olması hasebiyle, *tenfire* yönelik eleştirileri için sadece bir tanesini zikretmeyi yeterli görmüştür. Zaten onun, Necrânî'nin VIII. delilin cevabında muhalifleri ilzâm etmek için getirdiği örneği

⁵⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 3-6.

⁵⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 6-13.

⁵⁶ *Kâmil*'in şu ana kadar tek bir tahkikli neşri yapılmıştır. Eserin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Universiteitsbibliotheek Leiden, no. Or.487) bulunan bilinen tek yazma nüshasına dayalı olarak yapılan bu neşir, kısmen yazmadan da kaynaklanan kapalılıklar nedeniyle yanlışlıklar içermektedir. *Kâmil*'in çalışmamız için arz ettiği önem nedeniyle eserin matbû nüshası yanında yazma nüshasını da kullandık. Yazmada varaklar ardışık sayfa numaralandırılması şeklinde numaralandırıldığından çalışmamızda bu sayfa numaralarına işaret edilmiştir.

⁵⁷ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* (nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde), Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015/1436, c. III, s. 546: 8-559: 15.

bu delilin tartışması esnasında kullanması da aslında bu iki delili cem ettiğini göstermektedir. Nocrânî'nin XV. delilini zikretmemesinin de aynı nedenle olduğu söylenebilir. Fahreddîn er-Râzî bu delili, Nocrânî'nin IX., X. ve XI. (Fahreddîn er-Râzî'de sırasıyla; X., VII. ve IX.) delilleriyle –her ne kadar bu delillerde güdüleden farklı bir amaca ulaşmayı hedeflese de– aynı mantığa (olgular arasında geçiş yapmak) dayandığı için zikretmeye gerek görmemiş olmalıdır. Nitekim Nocrânî'nin gerek IX., X. ve XI. delillere gerekse –Fahreddîn er-Râzî'nin zikretmediği– XV. delile yönelik cevabının aynı ilkeye dayanması da bu delillerin aynı kapsamda düşünölebileceğini göstermektedir. Aslında Nocrânî'nin zikrettiği deliller içerisinde Fahreddîn er-Râzî'nin hiç değinmediği delil sadece XVI. delildir. Ancak yeri geldiğinde de değinileceği üzere XVI. delil gerçekte XVII., XVIII. ve XIX. delillerin tartışmaları esnasında üretilen, bir anlamda bu ana delillere bağılı olarak gelişen tâli bir delildir. Bu yönüyle Fahreddîn er-Râzî'nin delili önemsiz addetmiş olması (hatta belki de, delilin dile getirdiği iddiayı aşırı kurgusal bulması) hasebiyle zikretmemiş olması muhtemeldir.

Nocrânî ile Fahreddîn er-Râzî arasındaki bu benzerlik o denli dikkat çekicidir ki, cevaplar bile neredeyse kelimesi kelimesine örtüşmektedir.⁵⁸ Bu yönüyle akla iki kaynaktan birinin diğereine dayandığı düşüncesi gelmektedir. Mamafih kanaatimizce bu mümkün değildir. Şöyle ki; Nocrânî'de, Fahreddîn er-Râzî'de bulunmayan delillerin yer alması Nocrânî'nin Fahreddîn er-Râzî'ye dayanmadığını kesin olarak göstermektedir. Bunun aksi seçenek de zayıf bir ihtimaldir. Gerçi hayatı hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmayan⁵⁹ Nocrânî'nin ölüm tarihinin bilinmemesi bu seçeneği kesin olarak elemeyi imkânsız kılmaktadır. Bu boşluk sebebiyle Nocrânî'nin Fahreddîn er-Râzî'den önce yaşamış olduğu ileri sürölmesi mümkün bir seçenek olarak gözükse de, Nocrânî'nin eserinde 17 Rebiülevvel 536 (20 Ekim 1141) tarihinde vefat ettiği kesin olarak bilinen İbnü'l-Melâhimî'yi⁶⁰ “şeyhimiz” şeklinde nitelendirmesi⁶¹ İbnü'l-Melâhimî'den sonra yaşadığını göstermektedir. Nitekim Nocrânî'nin kimliği üzerinde

⁵⁸ Pek tabii yetkinliği asla tartışılmayacak olan Fahreddîn er-Râzî'nin, zayıf addedilebilecek birtakım cevapları almadığını, cevaplara kendinden unsurlar eklediğini de belirtmek gerekir.

⁵⁹ Nocrânî'nin hayatı hakkında bu bilinemezlik o denli derindir ki, ismi hakkında bile kesin hüküm vermek imkânsızdır. Nitekim eseri *Kâmil*'in günümüze ulaştığı bilinen tek yazma nüshasında nisbesi noktasız yazılmıştır. Bu sebeple nisbesinin “Nocrânî” şeklinde okunması mümkün olduğu gibi “Bahrânî” şeklinde okunması da mümkündür. Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 38, dn. 25.

⁶⁰ Bk. Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, *Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh (Revue Academie Arab de Damas, LVII/3 [1982] içinde [ss. 365-382] nşr. Abdülkerîm Yâfi'î)*, s. 382: 5-6.

⁶¹ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 59: 6.

farklı açıklamalar olsa da,⁶² onun büyük ihtimalle İbnü'l-Melâhimî'ye öğrencilik yapmış olan Ebü'l-Me'âlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî olduğu da önerilmiştir.⁶³ Bu yönüyle Necrânî'nin Fahreddîn er-Râzî'den önce olduğu, en azından ondan muahhar bir müellif olmadığı kesindir. Hatta 560/1164-570/1174 yılları arasında Harezmi bölgesinde bulunan Fahreddîn er-Râzî'nin burada tartıştığı Mutezilîler'in bir bölümünün İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencileri olduğu göz önüne alınırsa⁶⁴ Fahreddîn er-Râzî'nin Necrânî'yle karşılaştığı bile söylenebilir. Bu yönüyle Fahreddîn er-Râzî'nin delilleri doğrudan *Kâmil*'den almış olduğu düşünülebilir. Ancak gerek Necrânî'nin (Ebü'l-Me'âlî -?-) İbnü'l-Melâhimî'ye öğrenciliğinin, kuvvetle muhtemel olsa da, kesin olmaması gerekse Fahreddîn er-Râzî gibi bir müellifin çağdaşı olan tanınmamış bir müelliften alıntı yapmasının oldukça uzak ihtimal olması kanaatimizce Fahreddîn er-Râzî'nin bu delilleri *Kâmil*'den almadığı seçeneğini öncelikli kılmaktadır. Bu yönüyle her iki müellifin de ortak bir kaynağa dayandığı ihtimali güçlü bir seçenek hâline gelmektedir. Nitekim her iki müellifin de önceki bir ortak kaynağa dayandığını destekleyen bir diğer unsur ise bu delillerin bir kısmının küçük farklılıklarla ve nispeten diğer iki kaynaktan farklı unsurları da taşıyan cevaplarla birlikte İbnü'l-Melâhimî tarafından *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* adlı eserinde iktibas edilmiş olmasıdır. Hem Necrânî'den hem de Fahreddîn er-Râzî'den önce yaşamış olan İbnü'l-Melâhimî'de bu delillerin bir kısmının bulunması aslında her üç eserin de ortak bir kaynağa dayandığını göstermektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin özgün tarafı iktibas ettiği delillerin diğerlerinininkiyle ayniyet göstermesine karşın cevaplarında diğerlerinde görünmeyen unsurların katılmış olmasıdır. Buradan çıkan sonuç Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin, kaynağı cevaplarıyla birlikte alıntılanmış olmalarına karşın, İbnü'l-Melâhimî'nin cevaplarına kendinden unsurlar katmış olmasıdır. Zaten cevaplarda görülen bu

⁶² Hatta *Kâmil*'i neşreden Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid, Necrânî'nin 658/1260 yılında vefat eden ve daha çok fakih kimliğiyle temayüz eden Necmeddîn ez-Zâhidî el-Gazmîni olduğunu iddia eder. Bk. Necrânî, *Kâmil*, nâşirin girişi, s. 22-44. Bununla birlikte Wilferd Madelung Necrânî ile Gazmîni'nin farklı şahıslar olduğu, Necrânî'nin Gazmîni'den önce yaşadığı düşüncesindedir. Bk. Wilferd Madelung, "Review: Elsayed Elshahed, *Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqîaddîn an-Nağrânî*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLVIII, sy. 1, s. 128. Nitekim McDermott ve Madelung Necrânî'nin 6./12. yüzyılın sonu yahut 7./13. yüzyılın başlarında yaşadığını söylerler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, nâşirlerin girişi, s. vii.

⁶³ Nitekim bunu öneren Schmidtke, *el-Kâmil fi'l-istikâ* adlı eserinin adının da *el-Kâmil fi usûli'd-dîn* olduğunu önerir. Bk. Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (ed. Sabine Schmidtke), Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 174.

⁶⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, nâşirlerin girişi, s. v-vi.

farklılıklar Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin bu konuyu İbnü'l-Melâhimî'den iktibas etmediğini göstermektedir. Bu aşamada her üç müellifin de kaynağının kim olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Öyle görünüyor ki Hüseyinî gelenek içerisinde bütün bu müelliflere kaynaklık edecek derecede otorite sayılabilecek tek şahıs vardır: Ekolün önderi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. Zaten Necrânî ve İbnü'l-Melâhimî'de, doğrudan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den alıntı yaptıklarına işaret eden ifadelerin bulunması da⁶⁵ kaynağın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğunu göstermektedir. Bu aşamada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hangi eserinin kaynaklık yaptığı sorusu cevap beklemektedir. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin özellikle kelâmla ilgili eserleri söz konusu olduğunda akla iki eser gelmektedir: *Tasaffuhu'l-edille* ve *Gurerü'l-edille*. Bunlar içerisinde de, çalışma konusu olan delillerin Behşemîler tarafından dile getirilen ve Hüseyinîler tarafından cevaplanan deliller olduğu göz önüne alınır, adından da anlaşıldığı üzere (=delillerin dikkatle incelenmesi) Behşemîler'in görüşlerini ve bu görüşlerini dile getirirken dayandıkları delilleri eleştirme amacıyla yazılmış olan *Tasaffuhu'l-edille*⁶⁶ öne çıkmaktadır. Mamafih Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Tasaffuh*'u ancak "rü'yetullah" bahsine kadar yazabildiği, bu aşamadan sonra bitirme imkânı bulamadan vefat ettiği bilinmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla *Tasaffuh*'un ancak kabaca tevhid bahislerinin sonuna kadar geldiği, bu yönüyle de nübüvvet bahisleri bağlamında tartışılan keramet konusunu içermediği ortadadır. Diğer seçeneği oluşturan *Gurerü'l-edille* ise adından anlaşıldığı kadarıyla (=delillerin en iyisi/en güzeli) muhaliflerin delillerini eleştirmek amacıyla değil, kendi ekolünün görüşlerine dayanıklık eden delilleri ortaya koymak amacıyla yazılmış olmalıdır. O hâlde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bütün bu müelliflere kaynaklık eden başka bir eseri olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin, keramet konusunda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü aktarırken kullandığı "Şeyhimiz Ebü'l-Hüseyin bu konu hakkında imlâ ettirdiği bir risâlede bunun (OO'ın) sâlih kimsede zuhûrunun mümkün

⁶⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 6: "قال الشيخ أبو الحسين (البصري) هذا الوجه الأشبه أن يكون مراد شيخنا أبو هاشم ..."; s. 360: 1: "... ما ذكره الشيخ أبو الحسين و قال ..."; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûlü'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, s. 317: 17-318: 1: "... وحكى شيخنا أبو الحسين تجويز كل ذلك ...".

⁶⁶ Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, nâşirlerin girişi, s. vii.

⁶⁷ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 5: 13-16.

olduğunu zikretmiş ve naklin (*sem* ') de buna engel olmadığını açıklamıştır”⁶⁸ şeklindeki ifade aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin keramet konusuna dair bir eser yazdığını ve kendisinin de bunu kullandığını göstermektedir. O hâlde bütün bu müelliflere kaynaklık eden eserin İbnü'l-Melâhimî'nin ismini vermediği bu risâle olmalıdır. En azından şu an için en kuvvetli ihtimalin bu olduğu söylenebilir. Pek tabii bu üç müellif aynı kaynağa dayanıyorsa niçin İbnü'l-Melâhimî'de diğerlerine oranla daha az delilin iktibas edildiği, kurgu ve cevaplarda farklılıklar bulunduğu sorulabilir. Bunun cevabı gayet açıktır: *Kitâbü'l-fâik*'in İbnü'l-Melâhimî'nin temel eseri olan *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*'inin özeti olması.⁶⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin aslında *Mu'temed*'inde bu delillerin tamamını zikrettiği bilahare bu eserin özeti olan *Kitâbü'l-fâik*'inde bunların bir kısmını çıkardığı söylenebilir.⁷⁰ Hüseyniyye'nin görüşlerini tespit hususunda bu çalışmanın dayandığı ana kaynaklar olarak nitelendirebileceğimiz bu üç eserin dışında⁷¹ zikretmeye değer diğer bir kaynak ise Hüseyinî görüşleri benimseyen İmâmî müellif Sedîdüddîn Mahmud b. Ali el-Hımmasî'nin (ö. 600/1204'ten sonra) *el-Münkız mine't-taklîd* adlı eseridir. Bu eserin keramet bahsi âdetâ *Kitâbü'l-fâik*'in bir kopyasıdır. Bu yönüyle Hımmasî'nin bütünüyle doğrudan *Kitâbü'l-fâik*'e dayandığı rahatlıkla söylenebilir.⁷²

Bu çalışmada Hüseyniyye'nin görüşlerinin yahut bakış açısının çıkarılabileceği Hüseyinî kaynaklar mebzul olmakla birlikte Behşemiyye'nin görüşlerini çıkarmak için kullanabileceğimiz Behşemî kaynaklar, özellikle de keramet söz konusu olduğunda, sanılanın aksine hayli sınırlıdır. Bunda Kâdî Abdülcebbar sonrası Behşemiyye'nin

⁶⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 2-3: “ و ذكر شيخنا أبو الحسين في رسالة أملاها في هذه المسألة جواز ظهوره على الصالح “ ”وَيَبِينُ أَنَّ السَّمْعَ لَمْ يَمْنَعْ مِنْهُ”.

⁶⁹ Nitekim İbnü'l-Melâhimî *Mu'temed*'inin konuları detaylı bir biçimde ele alması sebebiyle oldukça genişlediğini, bu sebeple bazı kimselerin *Mu'temed*'in bir özetini yazmasını kendisinden istediklerini ve bu istek üzerine *Kitâbü'l-fâik*'i yazdığını belirtir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 1: 10-2: 1.

⁷⁰ Burada akla şu soru gelebilir: Madem *Mu'temed* delillerin tamamını içermektedir, o hâlde İbnü'l-Melâhimî'den sonra yaşamış olan Negrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin delilleri doğrudan bu kaynaktan iktibas etmiş olmaları niçin mümkün olmasın? Şüphesiz bu da bir ihtimaldir, ancak kanaatimizce, yukarıda zikrettiğimiz üzere, Negrânî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atıf yapması kaynağın doğrudan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu seçeneğini daha güçlü kılmaktadır.

⁷¹ Pek tabii bunlar içerisinde Fahreddîn er-Râzî'nin bir Sünnî olduğu göz ardı edilmemelidir. Mamafih hem keramet konusunda Ehl-i Sünnet'in Hüseyniyye ile aynı görüşte hem de Fahreddîn er-Râzî'nin kaynağının kanaatimizce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu göz önüne alınırsa Fahreddîn er-Râzî'nin eserini de bu bağlamda rahatlıkla Hüseyniyye'nin bir kaynağı, Fahreddîn er-Râzî'nin dile getirdiği görüşleri de Hüseyniyye'nin görüşleri olarak kabul edebiliriz.

⁷² Şüphesiz Hüseyinî görüşün tespit edilebileceği kaynaklar bunlarla sınırlı değildir. Bu bağlamda özellikle Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Hüseyinî öğretileri benimseyen müellifler de zikredilebilir. Nitekim bu müellifler çalışmamızın da kaynakları arasındadır. Ancak bu müelliflerde konunun yukarıda zikrettiğimiz müelliflerdeki kadar detaylı tartışılmadığını belirtmeliyiz.

karacterinin değişmesi, diğer bir deyişle ekol içerisinde halis Mutezîlîliğin gittikçe seyrekleşmesinin büyük önemi vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr sonrasında Behşemî öğretiyi kabul eden kelâmcıların çoğunluğu Şerîf el-Murtezâ gibi öncelikli olarak İmâmî; İbn Metteveyh, Mânkdîm Şeşdîv gibi öncelikli olarak Zeydî kimliği taşıyan şahsiyetlerdir. Temelde Şîî kimliğe sahip olan bu şahsiyetlerin, Behşemî öğretinin sıkı bir takipçisi olmalarına karşın, Şîa'nın imamlara biçtiği rol dikkate alındığında keramet konusunda Behşemî düşünceyi kabul etmelerini beklemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim imamın vasıfları konusunda daha radikal görüşleri benimseyen İmâmîyye'ye mensup Şerîf el-Murtezâ açık bir şekilde kerameti kabul ederken, bu konuda daha ılımlı görüşlere sahip Zeydiyye'ye mensup İbn Metteveyh, Mânkdîm Şeşdîv gibi âdeta Kâdî Abdülcebbâr'ın şârihi sayılabilecek kelâmcılar bu konuya değinmemeyi tercih etmişler ve konuyu suskunlukla geçiştirmişlerdir.⁷³ Hatta Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî gibi halis Mutezîlî sayılabilecek bir kimsenin dahi kerameti kabul etmesi sonraki Behşemiyye içerisinde bu konuda büyük bir kırılma yaşandığını göstermektedir. Bu sebeple bu çalışmada keramet konusunda Behşemî düşünceyi ortaya koyarken temel alınan yegâne kaynağın Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eseri olduğu söylenebilir. Bunun yanında Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin üzerine yazdığı *Ziyâdâtü's-Şerh* adlı eseri aracılığıyla büyük oranda günümüze taşınan Ebû Ali b. Hallâd'ın *Şerhu'l-Usûl* adlı eserinin de, sınırlı da olsa, Behşemî öğretilerin birinci kaynaktan doğrulanmasında fayda sağladığı söylenmelidir.

Çalışmada takip edilen metot hakkında bilgi verilecek olursa; Bu çalışma üç ana bölüm olarak planlanmıştır. Şüphesiz bu çalışmanın temelini bir OO olan keramet konusu oluşturduğu için “Kelâm Sistematiğinde Olağanüstü Olay ve Keramet” başlıklı birinci bölümde olağanüstü (hârikulâde) olay kavramı hakkında bilgi verilmiştir. İki ana başlık olarak kurgulanan bu bölümde ilk olarak çoğunlukla mezhep ayırt etmeksizin genel kelâm literatüründe OO'ın tanımı, mahiyeti ve kapsamı hakkında bilgi verilmiş, ayrıca OO denilince akla ilk gelen ve keramet tartışma alanına çekilmesine yol açan mucize ile keramet kavramlarına özel olarak değinilmiştir. “Olağanüstü Olayın (Hâriku'l-âde) Tanımı, Mahiyeti ve Kapsamı” başlıklı bu kısmın akabinde “Mutezile

⁷³ Bu sebeple Behşemî düşünceyi en güzel bir şekilde gözler önüne seren ve Mutezile sistematiği ile ilgili bir çalışmanın olmazsa olmaz kaynakları arasında kabul edilen İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* adlı eseriyle, Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinin çalışmamız için fazla bir önem arz etmediğini söylemeliyiz.

Sistematikinde Olağanüstü Olaylar ve Keramete Genel Bakış” başlıklı ikinci kısımda münhasıran Mutezîlî ekollerin OO'lara bakışı hakkında genel bir bilgi verilmiş, temel ayrışma noktalarına işaret edilmiştir.

Pek tabii bu çalışmanın esas konusunu yukarıda belirttiğimiz üzere *Kâmil*'deki deliller oluşturmaktadır. Şüphesiz *Kâmil*'deki bu deliller çalışmanın alanını belirlediği için çalışmanın gövdesini oluşturan ikinci ve üçüncü bölümler de bu delillerin birtakım kriterler temelinde tasnifine bağlı olarak yapılandırılmıştır. Şüphesiz bu delillerin hepsinin amacı OO'ın peygamber dışında bir kimsede zuhûr edemeyeceğini kanıtlamaktır. Behşemîler delillerde bu amaca ulaşmak için farklı vasıtaları kullanmışlardır. Binaenaleyh bu delillerin farklı kriterler ekseninde farklı şekillerde tasnif edilmesi her zaman mümkündür ve yapılabilecek her tasnif de mantikî bir tutarlılık arz edebilir. Bu çalışmada ise inceleme konusu delillerin ikili bir tasnifine gidilmiştir. Bu tasnifte, delillerde amaca (OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edemeyeceğine, dolayısıyla da kerametın mümkün olmadığına) ulaşmak için temel alınan hareket noktası esas alınmıştır. Nitekim bu delillerden bir kısmı OO'ın kendi özünde taşıdığı özelliklerden hareket ederek bu amaca ulaşmaya çalışan; bir kısmı ise OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûru varsayıldığında yol açabileceği olumsuz sonuçlardan hareketle bu amaca ulaşmaya çalışan delillerdir. Bu sebeple delillerin incelenmesine tahsis edilen ve bu yönüyle de bu çalışmanın gövdesini teşkil eden bölümler “Olağanüstü Olayın Özü İtibariyle Kerametın İmkânı” ve “Olağanüstü Olayın Sonuçları İtibariyle Kerametın İmkânı” başlıkları altında iki ana bölüm olarak kurgulanmıştır. Nitekim bu deliller incelendiğinde ilk üç delilin Behşemîler'in OO'ın sadece peygamberde zuhûr edebileceğini kanıtlamak amacıyla kurguladıkları “OO *ibâne* ve *tahsîs* yoluyla delâlet eden bir delildir” şeklindeki meşhur delillerinin *ibâne*yle kastettikleri hususları içerdiği görülmektedir. Zaten Necrânî de bu üç delilin *ibânenin* farklı yorumları olduğunu belirtir⁷⁴ ve bunları *ibâne* kapsamında bir bütün olarak inceler. Ayrıca *ibânenin* amacının OO ile nübüvvet arasında bir şekilde zorunluluk ilişkisi kurmak olduğu göz önüne alınırsa –her ne kadar Necrânî dile getirmese de– aynı mantığı sergileyen IV. delil ile XII. delilin de *ibâne*yle bütünlük arz edecek şekilde tasnif edilmesi mantıklıdır. İşte bütün bu deliller (I, II, III, IV ve XII) nihayetinde OO'ın özünde nübüvvet delâlet fonksiyonu bulunduğu ilkesine dayandığı için aynı bölümde

⁷⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 8.

ele alınmıştır. OO'nın özünde nübüvvete delâlet fonksiyonu bulunduğu ilkesine dayanan, daha net bir ifadeyle OO ile nübüvvet arasındaki ilişkiden yola çıkarak kerametın varlığını tartışmaya açan bu delillerin dışında, OO'nın özündeki diğer vasıflardan hareket ederek sonuca ulaşmaya çalışan deliller de vardır. OO'nın özünde ifade ettiği birtakım anlamların, elinde OO zuhûr eden kimselerde bir karşılığı olması gerektiği ilkesini temel alan bu deliller, peygamberler dışında herhangi bir kimsede bu anlamların bulunup bulunamayacağını, bir insanın bu anlamlara sahip olup olamayacağını sorgulayarak kerametın varlığını bu açıdan tartışmayı hedefleyen delillerdir. İşte XVII, XVIII, XIX ve XX. deliller bu mahiyete sahip delillerdir. Bütün bu deliller hareket noktası olarak OO'nın kendisini belirledikleri için “Olağanüstü Olayın Özü İtibariyle Kerametın İmkânı” başlıklı ikinci bölümde ele alınmışlardır.

İnceleme konusu olan diğer deliller ise kerameti OO'nın ortaya koyduğu sonuçlar açısından tartışılır. Bu delillerin hepsi OO'nın peygamberler dışındaki kimselerde zuhûru mümkün kabul edildiğinde ortaya koyacağı sonuçların yol açacağı olumsuzlukları göstererek kerametın varlığını reddetmeyi amaçlayan delillerdir. Pek tabii bu bağlamda dile getirilen olumsuz sonuçların çoğunluğu peygamber ve nübüvvete alâkalıdır. Mucizenin nübüvvetin yegâne delili oluşunun kerametın tartışılmasını tetikleyen unsur olduğu göz önüne alındığında kerametın imkânının yoğunluklu olarak nübüvvet hakkında yol açabileceği olumsuz sonuçlar açısından tartışılmasının gayet doğal olduğu söylenebilir. Nitekim söz konusu delillerin çoğunluğu da (V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XIII ve XIV) bu mahiyettedir. Bu bağlamda Behşemîler kerametın zuhûrunun yol açtığı değişik olumsuz sonuçları gündeme getirirler. OO'nın sayısal artışı sebebiyle olağanüstülük vasfının yok olması, OO'nın ve dolayısıyla da peygamberin insanlar nezdinde değerinin düşmesi, OO'nın dinî açıdan tasvibi mümkün olmayan kimselerin elinde zuhûr etmesi gibi sonuçları kullanırlar ve bütün bu sonuçların nihayetinde OO'nın delâlet değerini ortadan kaldıracığı, buna bağlı olarak da nübüvvetin bilinmemesine yol açacağını vurgulamaya çalışırlar. Kezâ Behşemîler kerametın muhtemel varlığının peygamber ve nübüvvet dışındaki konularda/olgularda yol açabileceği olumsuz sonuçları da gündeme getirmişlerdir. XV ve XVI. deliller bu gündem üzerinden kerametın varlığını tartışan delillerdir. Bütün bu deliller de OO'nın sonuçlarından hareket ettikleri için “Olağanüstü Olayın Sonuçları İtibariyle Kerametın İmkânı” başlıklı üçüncü bölümde ele alınmıştır.

Deliller incelenirken genellikle –doğal olarak– *Kâmil*'de zikredilen formları esas alınmıştır. Nadir birkaç yerde tartışma konusu olan delilin daha açıklayıcı ve kuşatıcı bir formunun bulunduğu kaynak esas alınmıştır.⁷⁵ Delillerin çoğunlukla *Kâmil*'deki rivayetlerinin esas alınması aynı zamanda –tartışmaların detaylara kadar inmesi sebebiyle– konunun detaylarına dair bilgiler vermesi açısından da ayrı bir önem arz etmektedir. Ele alınan delillerin tespit edilebildiği kadarıyla Behşemî kaynaklardaki, özellikle de *Muğni*'deki izdüşümlerine işaret edilmiştir.⁷⁶ Böylelikle iki ekolün görüşleri arasında sağlıklı bir kıyaslama yapabilmeye imkânı hazırlanmaya çalışılmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, kesin olarak kanıtlama imkânı olmamakla beraber, kaynaklar incelendiğinde Hüseyinîler'in Behşemîler karşısında âdeta savunma pozisyonunda oldukları sezilmektedir. Nitekim Hüseyinîler'in keramet detaylarıyla ilgili görüşlerini daima delilleri cevaplarken zikrettikleri görülmektedir. Şüphesiz bunda, her ne kadar keramet konusu bunun istisnası olsa da, Behşemî ekolün daima baskın ekol olması ve Hüseyiniyye'nin de Behşemiyye içerisinden çıkmış olması hasebiyle psikolojik üstünlüğün daima Behşemîler'de olmasının yanında, Mutezile sistematüğinde aslî olan görüşün keramet imkânsızlığı olmasının payı da vardır. Diğer bir deyişle Mutezile içerisine keramet mümkün olduğu şeklinde bir görüş sonradan girmiştir. Bu yönüyle arızî olan görüş Hüseyinî görüş olduğu için Hüseyinîler öncelikli olarak savunma pozisyonunda kalmışlardır.

Öte yandan çalışmada kullanılan terminoloji hakkında bir noktayı aydınlatmakta fayda vardır. Bilindiği üzere kelâm sistematüğünde OO'ın kapsamına yönelik bakış açılarına bağlı olarak hârikulâde kavramının kullanımında mezhepler arasında farklılıklar görülmektedir. Özellikle Sünnî kelâmında ilke olarak OO'ların peygamber dışındaki kimselerdeki zuhûru mümkün kabul edildiğinden, mucize kavramı – peygamber dışındaki şahıslarda da zuhûr eden OO'lar hakkında kullanılmakla birlikte⁷⁷– daha ziyade peygamberlerde nübüvvetlerinin delili olarak zuhûr eden OO'lar

⁷⁵ Burada Himmasî'nin *Münkız*'ına dayandırılan III. delil ile Kâdî Abdülcebbar'ın *Muğni*'sine dayandırılan VII. delilin bu istisnai durumları teşkil ettiğini belirtmeliyiz.

⁷⁶ Pek tabii incelenen delillerin bir kısmının yanında tartışmalarda detaylara dair dile getirilen pek çok hususun Behşemî kaynaklarda birebir karşılığını bulmanın zor olduğunu da belirtmek gerekir.

⁷⁷ Msl. bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400, c. I, s. 111: 20-21; Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987, s. 176: 21-23; Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1981/1401, s. 198: 4.

hakkında kullanılmıştır. Bu sebeple Sünnîler peygamber olan ya da olmayan bütün şahıslarda zuhûr eden bütün OO'ları ifade etmek için daha genel ve kuşatıcı kavram olarak hârikulâde ve nâkızulâde kavramlarını kullanmışlardır. Onlar nezdinde hârikulâde ve nâkızulâde kavramı üst bir kavram olurken, mucize, keramet ve diğer olağanüstü olgular da kavramın alt dallarını oluşturmuştur.

Buna mukabil Mutezilîler ise –en azından belli bir döneme kadar– sadece peygamberin elinde OO'ın zuhûrunu kabul ettiğinden onların nezdinde mucize kavramı hârikulâde kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu sebeple Mutezile sistematüğinde özellikle Sünnî kelâmda görüldüğü gibi OO'ın sahibini tefrik eder bir şekilde kullanımı görülmez. Mutezilî metinlerde görülen mucize (ya da hârikulâde) kavramı hangi bağlamlarda ve hangi anlam yükleriyle (ister peygamberin elinde “mucize” olarak, ister sâlih kulların elinde “keramet” olarak, ister peygamber olacak şahsın elinde “irhâs” olarak, isterse yalancı peygamberin elinde “ihânet” olarak) kullanılırsa kullanılsın bütün OO'ları ifade eden genel bir kavram görünümü arz etmektedir. Onlar bir peygamberin elinde zuhûr eden OO'ı da, peygamber dışındaki şahısların elinde farklı amaçlarla zuhûr eden OO'ı da –nadir istisnalar da görülmekle birlikte– mucize olarak isimlendirirler. Behşemiyye'nin bu tür bir terminolojik kullanımının temelinde OO'ın sadece peygamberin elinde zuhûr edebileceği, diğer bir deyişle OO olarak gerçekte sadece mucizenin bulunduğu düşüncesinin yanında, söz konusu olgunun temel/ayırt edici özelliğinin olağanüstülük olması da yatmaktadır. Behşemiyye'nin görüşünü yansıtan bu terminolojik kullanım Mutezile literatüründe o denli baskındır ki OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edebileceğini kabul eden Hüseyniyye bile bu kullanımı tercih etmiştir. İşte Mutezile'nin bütün bu OO'ları eşitleyen terminolojisinden hareketle bu çalışmada da, özellikle delillerin tartışması esnasında ister mucize, ister keramet, isterse başka bir OO'ı kasteder tarzda kullanılsın söz konusu olgular çoğunlukla “olağanüstü olay” kavramıyla ifade edilmiştir.

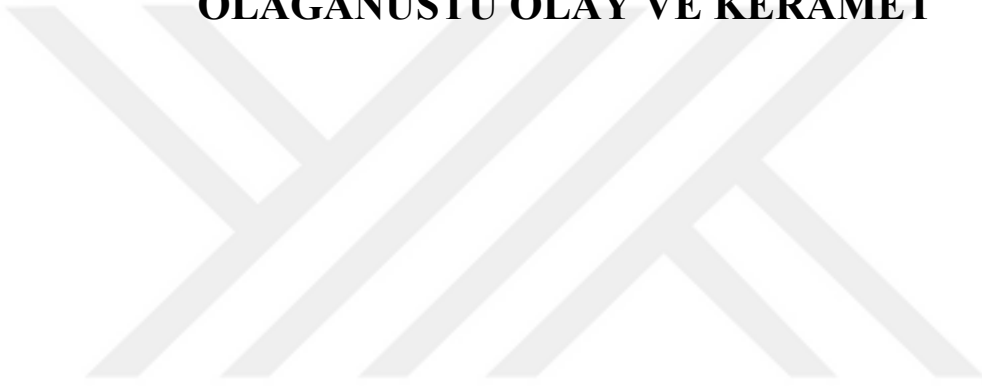
Terminoloji hususunda son bir hususu da hatırlatmalıyız. Bu çalışmada keramet Mutezile'nin iki temel ekolü arasında tartışma konusu olması hasebiyle ele alınmaktadır: Kerameti reddeden Behşemiyye ve kerameti kabul eden Hüseyniyye. Bu sebeple görüşler aktarılırken genellikle bu iki ekolün ismi üzerinden aktarılmıştır. Ancak gerek yukarıda belirttiğimiz üzere sonraki Behşemiyye içerisinde bu konuda kırılmalar yaşanması, gerekse bir Sünnî müellif olan keramet taraftarı Fahreddîn er-

Râzî'nin görüşlerine Hüseyniyye lehine sıklıkla atıfta bulunulması hasebiyle, bu çalışmada Behşemîler/Behşemiyye kullanımından hareketle bütün Behşemîler'in aynı düşündüğü yahut Hüseynîler/Hüseyniyye kullanımından hareketle de bu bağlamda görüşlerine atıf yapılan herkesin Hüseynî olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bu isimlerin kullanılması, en temelde söz konusu isimlerin tartışmanın iki ucunu oluşturan görüşlerle özdeşleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim zaman zaman tartışmalar "keramet taraftarları" ve "keramet karşıtları" vb. tabirler üzerinden de aktarılmıştır. Bu sebeple bu çalışmada "Behşemîler" tabiriyle bütün Behşemîler değil, Behşemîler'le özdeşleşmiş olan "keramet reddi" fikri, "Hüseynîler" tabiriyle de Hüseynîler'le özdeşleşmiş "keramet kabulü" fikri kastedilmiştir. Bu yönüyle Behşemîler/Behşemiyye ve Hüseynîler/Hüseyniyye kavramlarının zaman zaman genişlik ifade eder tarzda kullanıldığı hatırd tutulmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM SİSTEMATİĞİNDE

OLAĞANÜSTÜ OLAY VE KERAMET



1.1. Olağanüstü Olayın (*Hâriku'l-âde*) Tanımı, Mahiyeti ve Kapsamı

Giriş kısmında belirttiğimiz üzere kelâm sistematüğinde, kapsamı mezheplere göre değışmekle birlikte, bütün OO'ları ifade etmek için *hâriku'l-âde* kavramı kullanılmaktadır. Hârikulâde kavramının mahiyeti ve ayırt edici özelliğini ortaya koymada esas yük bu tamlamanın ikinci unsuru olan 'âdet kavramı üzerindedir. Âdet kavramına yönelik bakış doğal olarak hârikulâde olgusunun ne şekilde anlaşıldığını ortaya koyacaktır.¹ En genel anlamıyla "alışılagelmiş olan şey" şeklinde tanımlanan âdet kavramı öyle görünüyor ki felsefecilerin mutlak determinizme² dayalı âlem tasavvurlarının yaygınlık kazanmaya başlamasından sonra kelâmın gündemine gelen bir kavramdır. Nitekim felsefeciler tabiattaki olayların mutlak bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğı ve tabii düzenin bu zorunlu ilişki neticesinde oluştuğı düşüncesindedirler. Onlara göre gözlemler sonucunda anlaşılmıştır ki tabiatta olaylara tesir eden birtakım etkiler ve bu etkiler sonucunda oluşan durumlar yer almaktadır. Tabiatta meydana gelen olaylar bir iradenin sonucunda değıl, belirli bir sebepten dolayı gerçekleşmiştir. Her tesir edici unsurun/etkinin tabiatının gerektirdiğı ve kendine özgü bir özelliğı bulunmaktadır. Dolayısıyla maddelerin tabiatında bulunan özelliklerinin gereğı olan şeylerin meydana gelmesi zorunludur.³ Buna göre âlem bir sebepler zinciridir ve her şey sebebi tarafından zorunlu olarak ortaya konulmaktadır. Bu durumun aksine bir şeyin meydana gelmesi mümkün değıldir. İşte bu düşünce (nedensellik/determinizm) özellikle kelâmcılar tarafından Allah'ın iradesini sınırlandıran ve Allah'ın âlem üzerindeki müdahalesini ortadan kaldıran bir düşünce olarak algılanmıştır. Pek tabii felsefecilerin tabiattaki bütün olgularda bu tür bir zorunluluk kabul etmesi aynı zamanda, tabiatta olgular arasında var olan sebep-sonuç

¹ Nitekim "âdet teriminin hicri dördüncü asırdan sonra Müslümanlar'ın mucize olayını açıklama çabaları sonucunda 'tabiat kanunları' manasında kullanılmaya başlandığı" yönündeki yargılar (msl. bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik, 2015, s. 148-149) da hârikulâde kavramının âdet kavramıyla anlam kazandığını göstermektedir.

² "Evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağılı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış. Evrendeki her sonucun ya da her olayın gerçekte bir nedeni ya da nedenleri bulunduğu görüşü; doğanın nedensel yasalara tâbi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesi". Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 223.

³ Bk. Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956, s. 65.

ilişkisi çerçevesinde açıklanması mümkün olmayan mucizelerin imkânını da ortadan kaldıran bir bakış açısı olarak algılanmıştır.⁴ Bu sebeple kelâmcılar hem felsefecilerin Allah'ın âlem üzerinde kudretini sınırladığı şeklinde algıladıkları determinist âlem anlayışlarını reddetmek hem de mucize kavramını açıklayabilmek için âdet kavramını felsefecilerin determinizminin alternatifi olarak geliştirmişlerdir.

Âdet kavramını ele alan kelâmcılardan biri olan Bâkılânî'ye göre âdet, bir şeyin sürekli olarak sıfatının yenilenmesi ve tekrar etmesiyle aynı hâlde bulunmasıdır. “Bir kimsenin âdeti sesli selam vermektir” örneğinde olduğu gibi âdet olan bir şey sürekli aynı tarzda meydana geleni ya da bir varlığın kendisinden ayrılmayan sıfatını ifade eder.⁵ Âdet kavramı tabiattaki olayların her zaman aynı şekilde gerçekleştiği bilgisini vermekle birlikte, bu kavrama yüklenen anlam bu sürekliliğin olguların kendilerinden kaynaklanmadığını vurgular. Böylelikle bu kavrama yüklenen anlam sayesinde felsefecilerin tabiatta var olduğunu iddia ettiği, hatta tabiattaki olguların da işaret ettiği sebep-sonuç ilişkisi, onların anladığı anlamda olmayıp başka bir mahiyette olsa da, ispat edilmiş olmakta; aynı zamanda Allah'ın iradesini kısıtlayan söylemin önü de kesilmiş olmaktadır. Şöyle ki; belirli bir düzen içerisindeki olaylar, felsefecilerin iddia ettiği gibi nesnelerin kendi yapısında/tabiatında her zaman bulunan bir özellik sayesinde meydana gelmemiştir. Aksine olaylar nesnelere Allah'ın her an yarattığı özellikler sayesinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla tabiatta varlığı gözlenen sebeple sonucu Allah yaratmaktadır ve bu sayede tabiattaki olaylar Allah'ın belirlediği bir düzene göre meydana gelmektedir. Diğer bir deyişle, cisimlerden birinin sebep diğerinin sonuç olması nesnelerin kendileri değil, Allah'ın sayesinde. Şöyle ki iki cisim yan yana geldiğinde veya birbirine yaklaştığında, Allah onlar arasında etkileşimin olduğu bir fiil yaratmaktadır. Böylelikle cisimler Allah'ın yarattığı fiillere göre sebep ve sonuç vasfı taşımaktadır. Bu yönüyle âlemde var olan tabii düzen ve sebep-sonuç ilişkisi Allah'ın olayları sürekli aynı tarzda yaratmasıyla oluşmaktadır. Bu düşünceyi benimseyen kelâmcılar, meydana gelen olaylar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu inkâr etmemiş, ancak felsefecilerin sebepliliğin zorunlu olduğunu söylemelerine karşın, onlar

⁴ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927, s. 277: 2-278: 8.

⁵ Bk. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu'l-beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârancât* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958, s. 50: 5-13.

olayların birbiri ardınca gelmesini temel alarak bu işlevi Allah'a yüklemişlerdir.⁶ İşte tabiatta süregelen ve Allah'ın kudreti ve iradesi temelinde var olan bu düzeni ifade etmek için âdet kavramı kullanılmıştır.

Öte yandan âdet kavramıyla ifade edilen bu tabii düzen zorunlu olmadığı gibi değişmez de değildir. Tabiattaki bazı olaylarda sebep bulunup sonuç bulunmayabileceği gibi, herhangi bir sebep bulunmadan da bir sonucun meydana geldiği durumlar vakidir. Bu konu bağlamında Gazzâlî, “su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğuşu ile aydınlık, boynu kesmek ile ölmek” gibi örnekler getirmektedir. Bu örneklerde gözlenen sebeplilik ilişkisi zorunlu olmayıp, bunların birbiri ardınca yaratılmasından kaynaklandığı için, birbirlerinden ayrı olmaları da mümkündür.⁷ Nitekim ateşe dokunmaksızın pamuğun yanıp kül olması mümkün olduğu gibi, birbirine yaklaştırıldığı hâlde pamuğun yanmaması da mümkündür. Benzer şekilde, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildikten sonra hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde aynı şekildedir.⁸ İşte âdet kavramıyla ifade edilen olgular arasındaki bu indeterminist ilişki, hârikulâdenin/mucizenin meydana gelmesine imkân tanımış olmaktadır. Zira nesnelere ve olgular arasında bu ilişkiyi yaratan Allah olduğuna göre, Allah bir anlığına tabiattaki bu âdeti bozarak her zamankinden farklı olguları ortaya koyabilir. Söz gelimi ateşten yakma özelliğini kaldırarak ateşe atılan bir şeyin/bir kimsenin yanmaması sonucunu ortaya koyabilir.

⁶ Nitekim Gazzâlî'nin “Sebeple sonuç arasındaki ilişki, Allah'ın takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır” sözü (*Tehâfüt*, s. 278: 1-2) bu hususun özlü bir ifadesidir. Yine o, “Alışkanlık neticesinde sebep olduğuna inanılan şey ile alışkanlık neticesinde sonuç olduğuna inanılan şey arasındaki ilişki bizim açımızdan zorunlu değildir” diyerek (*Tehâfüt*, s. 277: 2-6) bu ilişkinin zorunlu olmadığını vurgular. Bu söylemin en klasik örneği Gazzâlî'nin de zikrettiği ateşle pamuk örneğidir. Ateşle pamuğun yan yana gelmesi mutlaka ateşin pamuğu yakması sonucunu doğurmaz. Zira ateş özünde yakma niteliğine sahip değildir, ateşte yakma fiilini yaratan ve pamuğun yanmasını sağlayan Allah'tır. Ateşe bir madde yaklaştığında Allah ateşte yakma özelliği yaratır, böylelikle ortaya çıkan yanmanın sebebi ateşin kendisi yahut kendisindeki bir özellik değil, Allah'ın o esnada yanma fiilini yaratmasıdır. Bu bağlamda ateş hiçbir etkinliğe sahip değildir. Ateşle pamuk temas ettiğinde bizim gözlemediğimiz yalnızca yanmanın gerçekleştiğidir. Yoksa pamuğu yakmanın ateş olduğunu görmemekteyiz. Dolayısıyla bu gözlem yanmanın ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Buna göre yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur. Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 278: 6-7. Öyle görünüyor ki bu örnek Gazzâlî'den çok önce ilmi çevrelerde kullanılmaktaydı. Nitekim Şeyh Müfid aynı örneği meşhur Mutezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfeder. Bk. Şeyh Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1993/1372, s. 63: 16-18.

⁷ Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 277: 2-278: 1.

⁸ Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 278: 6-8.

Âdet kavramı hakkında bütün bu söylenenler kelâm sistematüğinde ele alınan hârikulâdenin en temel vasfını ortaya koymaktadır. Hârikulâde, sıklıkla gerçekleşen âdete aykırı olarak nadir gerçekleşen, bu yönüyle de alışıldık olmayan bir olaydır. Zaten onu herhangi bir olgunun delili kılan özelliğı de budur.⁹ Ayrıca hârikulâdenin, tabiattaki âdeti ortadan kaldırarak varlığını mümkün kılanın Allah olması da, hârikulâdenin ikinci temel vasfını ortaya koymaktadır: Hârikulâde Allah'ın fiilidir.

OO'ın bu tanımı ve bu tanımın ortaya koyduğu mahiyeti açısından temel mezhepler arasında bir fark olmadığı söylenebilir. OO söz konusu olduğunda esas ihtilaf noktası bunun kapsamıdır. Özellikle Sünnî âlimler OO'ın kapsamını oldukça geniş tuttıkları için farklı kriterleri temel alarak OO'ların bir tasnifini yapmışlardır.¹⁰ Kelâm literatüründe OO'ların en bilinen tasnifi, OO'ların elinde zuhûr ettiği kişilerin kimliğini ve bu kişilerin elinde zuhûr etme amaçlarını gözeterek yapılan tasniftir. Bu her iki kriteri de aynı anda kuşatarak yapılan bu tasnife göre OO'lar mucize, keramet, irhâs, istidrâc, ihânet ve maûnet şeklinde en temelde altıya ayrılır.¹¹ Mucize ve kerametten

⁹ Hârikulâdenin bu vasfı aynı zamanda niçin sihir, tılsım, şa'beze, kehanet vb. olguların olağanüstü olmadığına sebebdir. Zira bu olaylar nadir gerçekleşen âdetlerdir. Diğer bir deyişle bunlar nâdir gerçekleşse de Allah'ın tabiatta icra ettiği herhangi bir âdetin zıddına gerçekleşmezler. Bunlar hakikatte tabii düzeni bozmadığından OO sayılmamaktadırlar. Bunların hepsi, az bilinen nedenlere sahip olaylardır. Nitekim “göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi” olarak tanımlanan sihir, başkasından öğrenilerek yapılabilen, insanları etkileme amaçlı belli aletler kullanılarak gerçekleştirilen bir nevi göz aldatmacasıdır. Bk. Bâkîllânî, *Beyân*, s. 77: 3-5. Astronomi olaylarının ve gök cisimlerinin özelliklerinin (semâvî güçler) yeryüzü olaylarıyla bağlantılarını inceleyen tılsım ise Allah'ın tabiatta terkip ettiği güçler vasıtasıyla vuku bulan tabii hâdiselerdir. Bk. İlyas Çelebi, “Tılsım”, *DİA*, c. XLI, s. 91. Kehanet ise fal açmak, yıldızlara bakmak vb. yöntemlerle gelecek hakkında haber verme iddiasında bulunmak şeklinde ifade edilir. Benzer şekilde el çabukluğuyla bir şeyi olduğundan farklı göstermek suretiyle yapılan şa'beze ve illüzyon da diğerleri gibi OO olarak kabul edilemez. Bk. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, c. XVI, s. 182. Bu tür olayların OO'lar olduğunu söylemek, gerçek anlamda değil yalnızca mecazi anlamdadır.

¹⁰ Belirtmek gerekir ki sonraki dönem Mutezile kelâmcıları, özellikle de Hüseyinler'in düşüncesinde istidrâc dışında, bu tasnifin bir karşılığı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹¹ Msl. bk. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, c. II, s. 110: 4-5: “mucize, keramet, maûnet, ihânet” şeklinde dört tür olarak; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 73: 13-14: “mucize, keramet, maûnet, ihânet” şeklinde dört tür olarak, Ebü'l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri [“el-Umde” Tercümesi]* başlığıyla nşr. ve Türkçe çev. Temel Yeşilyurt), Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000, s. 32: 6-7: “mucize, keramet, maûnet, istidrâc” şeklinde dört tür olarak; Muhammed Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996, c. I, s. 730: 29 (I. sütun)-15 (II. sütun): “maûnet, mucize, irhâs, keramet, istidrâc, ihânet” şeklinde altı tür olarak. Klasik kaynaklarda tasnifler kısmî farklılıklar göstermekle birlikte modern çalışmalarda çoğunlukla altı tür de tasnifte zikredilir. Msl. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları, 1959, s. 134-135; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 252-255; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, s. 58-59; Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı –ana esaslar–*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, s. 92-94.

ilerleyen satırlarda müstakil olarak bahsedileceği için diğerleri¹² hakkında kısaca bilgi verecek olursak;

İrhâs: Sözlükte tespit etmek, kurmak anlamlarına gelmekle birlikte, bir iddia olmaksızın peygamberlerde nübüvvet öncesi zuhûr eden OO'lardır. İrhâsın amacı nübüvvetin temelini oluşturmaktır.¹³ Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması¹⁴, Hz. Peygamber'i bir bulutun gölgelemesi¹⁵ ve ağaçların ona selam vermesi¹⁶ irhâsın örnekleridir.

İstidrâc: Sözlükte derece derece yükseltmek, aşama aşama sonuca ulaştırmak gibi anlamlarda olup kâfirlerde arzu ve isteklerine uygun olarak zuhûr eden OO'lardır. İstidrâc kâfirlerin tadrîcî olarak felakete yaklaştırılması amacıyla izhâr edilir. İstidrâc sahibi kişi kendisine verilen bu olayı başarı zanneder, fakat günaha ısrarcı olacağı için bu olay azabının daha çok artmasını sağlar.¹⁷ Ancak kelâmcılar istidrâcın nübüvvet iddiasında değil, ulûhiyyet iddiasında bulunan kişinin elinde zuhûr edebileceği düşüncesindedirler. Zira o kimsenin ilah olamayacağı kesin olduğu için iddiasında zaten yalancı olduğu açıktır. Dolayısıyla OO'm zuhûru onun yalancılığına delâlet edecektir.¹⁸ İstidrâca genellikle ilâhlık iddiasında bulunan Firavun'un gösterdiği OO'lar ile kıyametin öncesinde zuhûr edecek deccâlin göstereceği OO'lar örnek verilir.¹⁹

¹² Bu olgular içerisinde maûnetin diğerlerinden farklı olduğu söylenebilir. Sözlükte “yardım, destek” anlamına gelen bu kelime ile velilik derecesine ulaşmamış, sâlih amel ve güzel ahlâk sahibi olan bazı müminlerde, herhangi bir iddia olmaksızın, sıkıntılardan kurtarmak ve yardım etmek amacıyla zuhûr eden OO'lar kastedilir. Msl. bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-'Umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a el-müsemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd* (nşr. A. M. Abdullah İsmâil), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012, s. 275: 1-2. Ancak bu hâliyle maûnetin kerametten pek bir farkı yoktur. İkisi arasında birinin veli olan sâlih müminin elinde, diğerinin ise veli olmayan sâlih müminin elinde zuhûr etmesi şeklinde oldukça soyut ve fiiliyatta kanıtlanması neredeyse imkânsız bir kriter dışında bir fark yoktur. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin “Allah'ın dostları (*evliyâullâh*)” şeklinde vasıflandırılması (msl. bk. Yûnus 10/62) sâlih amel ve güzel ahlâk sahibi müminlerin bir kısmını veli olan, bir kısmını ise veli olmayan şekilde tasnif etmeye imkân tanımamaktadır. Diğer taraftan maûnet her ne kadar OO'lar arasında tasnif edilse de bununla kastedilenin aklen imkânsız olmamakla birlikte çok nadir gerçekleşen sıra dışı olaylar olarak anlaşılması mümkündür.

¹³ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 13: 3-4.

¹⁴ Bk. Meryem 19/30.

¹⁵ Bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 3.

¹⁶ Bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 5.

¹⁷ Bk. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, c. XVI, s. 181-182.

¹⁸ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 13: 6-8; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 238: 2-3; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-Fikr, 1981/1401, c. XXI, s. 86: 12-13.

¹⁹ Msl. bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXI, s. 86: 11-12. Fahreddîn er-Râzî Firavun'un gösterdiği OO'lardan bahsetse de bunlara spesifik olarak bir örnek vermez. Bu bağlamda popüler dinî kültürde en yaygın örnek Firavun'un Nil nehrini geriye akıtmasıdır. Kelâm literatüründe zaman zaman bu örnek zikredilse de (msl. bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* [nşr. Muhammed ez-Zebîdî], Beyrut: Dârü sebîli'r-reşâd – Dârü'n-nefâis, 2003/1424, s. 230: 7-9: “Allah'ın Nil nehrini Firavun'un

İhânet: Kâfir ve yalancı kimselerde onların isteklerinin aksine meydana gelen OO'lardır. Zira Allah'ın yalancı kimselerde isteklerine uygun olarak onları doğrulayacak biçimde OO izhâr etmesi imkânsızdır, fakat Allah böyle bir kimsenin iddiasını yalanlayacak biçimde bir olay izhâr edebilir. Nübüvvet iddiasında bulunan Müseylemetü'l-Kezzâb'ın iddiasına delil olarak tek gözü kör olan birinin gözünü iyileştirmesi için dua ettiğinde o kişinin diğer gözünün de kör olması, suyu azalmış bir kuyunun suyunun artması için kuyuya tükürdüğünde kuyunun suyunun tamamen çekilmesi buna verilen yaygın örneklerdir.²⁰

Görüldüğü üzere kelâm literatüründe, özellikle de Sünnî literatürde, tasnif edildiği şekliyle OO'ların mümin kullarda zuhûr edebildiği gibi, mümin olmayan kullarda da zuhûr edebildiğini; doğrulama (tasdik) amacıyla zuhûr edebildiği gibi yalanlama (tekzîb) amacıyla da zuhûr edebileceğini gösteren bu tasnif, Sünnî kelâmda yaygın bir biçimde kabul edildiği gibi, kısmen Mutezilî kelâmda da –özellikle Hüseyinîler'de– kabul görmüştür.

Bu aşamada çalışmanın konusunu teşkil eden keramet ve pek tabii kerametın gündeme gelmesine zemin hazırlaması açısından mucizeye özel olarak değinmek gerekir.

1.1.1. Mucize

Kelâm sitematiğinde OO denilince akla ilk gelen kavram olan mucize “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki “aciz” kökünden türemiş olup kelime olarak “âciz bırakan” anlamına gelir.²¹ Mucize kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte bu kavram, Kur'ân'da genellikle ayet kelimesiyle, bazen de beyyine, burhân, sultân, furkân ve hak kelimeleri ile ifade edilmektedir. Benzer şekilde hadislerde de mucize için ayet kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.²² Mucizenin, hadislerin tedvin edilmeye başlandığı üçüncü asrın başlarında henüz kullanılmamış olması, belli bir döneme kadar

gittiği yöne doğru akıtması” şeklinde) muteber tarih ve hadis kaynaklarında bu bilgiye rastlamadığımı belirtmeliyim.

²⁰ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 14-324: 2; Sedüdüddîn Mahmûd el-Himmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (nşr. Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî), 1412 h., c. I, s. 413: 4-7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 73: 11-12.

²¹ Bk. Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *DİA*, c. XXX, s. 350.

²² Bk. Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 24-43; Bulut, “Mücize”, *DİA*, c. XXX, s. 350.

bu kavramın ıstılahlaşmamış olduğunu göstermektedir.²³ Eş‘arî’nin “mu‘cizât”²⁴ ve Mâtürîdî’nin “el-â-yâtü’l-mu‘cizât”²⁵ şeklinde mucize kelimesini kullanmaları göz önünde bulundurulduğunda, mucizenin kelâm terimi olarak 4./10. yy.’dan itibaren literatüre girdiği söylenebilir.²⁶

Mucize bir terim olarak ise kelâm literatüründe genel olarak “nübüvvet iddia eden bir kimsenin elinde kâfirlere meydan okuduğu sırada, onları benzerini getirmekten âciz bırakacak şekilde, tabiat kanunlarına aykırı olan bir olayın zuhûr etmesi” şeklinde tanımlanır.²⁷ Bu tanımda yer alan unsurlar içerisinde, kavramın kök anlamına da işaret eden ve bu yönüyle de kavramın ayırt edici vasfı olan olağanüstülüğünü vurgulayan unsur olan mucizenin insanları benzerini yapmaktan âciz bırakan bir olgu olması öne çıkmaktadır. Nitekim kelâmcıların yaptığı tanımlarda da bu unsur daima kendini göstermektedir. Söz gelimi mucizeyi “peygamberin elinde meydana gelen, benzer konularda ihtisas sahibi olanların bile gücünü aşan ve öğrenme yoluyla benzerini meydana getirmenin imkânsız olduğu olay” şeklinde tanımlayan Mâtürîdî’nin,²⁸ “sadece Allah’ın kudreti dâhilinde olup mahlûkâtından insan, cin ve meleklerden herhangi birinin yapamayacağı bir fiil” şeklinde tanımlayan Bâkılânî’nin²⁹ ve “hakiki veya takdiri bir şekilde Allah tarafından yaratılan, gösterildiği toplum tarafından kabul edilmiş âdete aykırı bir biçimde zuhûr eden, diğer insanların hem cins hem de sıfat açısından benzerini getirmekten âciz oldukları ve nübüvvet iddiasında bulunan kişiyi tasdik eder biçimde ona mahsus olan olay” şeklindeki Kâdî Abdülcebbar’ın tanımlarında³⁰ diğerlerinin yanında bu unsur da görülmektedir.

Nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin bu iddiasında doğru olduğunu ortaya koyan ve onun yalancı peygamberden ayrılmasını sağlayan tek delilin mucize olduğu konusunda ittifak vardır.³¹ Zira sıradan bir olayın doğruluğa delâlet etmesi durumunda

²³ Bk. Bulut, *Kur‘ân Işığında Mucize ve Peygamber*, s. 22.

²⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 50: 14.

²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003/1422, s. 286: 2.

²⁶ Bk. Bulut, *Kur‘ân Işığında Mucize ve Peygamber*, s. 21-23.

²⁷ Tanımı Sâbûnî “mütekellimîn”e atfen yapar. Bk. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 46: 19-21.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 289: 10-290: 1.

²⁹ Bâkılânî, *Beyân*, s. 8: 4-6.

³⁰ Ebü’l-Hasan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, c. XV [et-Tenebbü’ât ve’l-mu‘cizât] (nşr. Mahmud el-Hudayrî – Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âimme li’t-te’lif ve’l-enbâ’ ve’n-neşr, 1965, s. 199: 1-4.

³¹ Bk. Bâkılânî, *Beyân*, s. 38: 9-11. Bâkılânî mucizenin bu amaçlara hizmet etmesinin kesinliğini vurgulamak için şu örneği verir: “Nasıl ki muhkem ve düzenli fiil, bir âlimin âlim olduğunu bilmeyi

söz konusu olayda iyi insanla kötü insan eşit durumda olacağı için, nübüvvet iddiasında bulunan kişilerden doğru sözlü olanla yalancı olan eşit olacaktır. Dolayısıyla sıradan bir olayın delil olması mümkün değildir. OO’ın doğruluğun delili olması halinde, bu olay nübüvvet iddiasında bulunan şahsın doğruluğuna delâlet edecektir. Bu da nübüvvetin mucize dışında başka bir delilinin olmadığına işaret eder.³² Buna binaen kelâm âlimleri “mucize olmaksızın bir peygamberin sözünü tasdik etmek vâcib değildir” hükmüne varmışlardır.³³ Her peygambere iddialarını ispatlamak üzere mucizeler verilmiştir. Nitekim Mutezililer’e göre de mucize olmaksızın peygamber gönderilmesi imkânsızdır.³⁴ Mucize bir peygamberi tasdik eden temel, hatta yegâne unsur olduğu için yalancı birinin elinde zuhûr edemez.³⁵

sağlayan tek delil ise mucize de nübüvvet iddiasında doğru olan ile yalancı olanın ayrılmasını sağlayan tek delildir.” Bk. *Beyân*, s. 38: 11-12. Mâtürîdî kelâm âlimi Pezdevî’nin “Peygamberleri tanımak insanlara vâciptir. Onları tanımanın yolu mucizeden başkası değildir” sözleri de bu genel kanaati desteklemektedir. Bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 102: 21-22.

Yine de belirtmek gerekir ki doktrinde farklı alternatiflere de işaret edilmiştir. Söz gelimi İbn Fûrek, Eş’arî’ye atfen, mucize dışında üç seçenek daha sayar: 1) Mucize sahibi bir kimsenin peygamberi tasdiki, 2) Allah’ın peygamber gönderdiği insanlarda peygamber olarak gönderdiği kişinin peygamber olduğuna dair zorunlu bilgi yaratması, 3) Daha önceki bir peygamberin müjdelemesi. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176: 16-20. Ancak bunların, özellikle de ikincisinin sadece teorik bir seçenek mi yoksa fiilen gerçekleşmesi mümkün bir seçenek mi olarak sunulduğu merak konusudur. Zira teklifin bütünüyle insanın hür seçimlerine bağlı olarak gerçekleştiği ortadadır. Allah’ın kişiyi seçimine bağlı bir olguya bir şekilde zorlamasının teklifin temel mantığıyla uyumlayacağı düşünülebilir. Ancak Eş’arîler’in insan fiillerinin zaten ıztırâf olduğunu söyledikleri göz önüne alınırsa, Eş’arîler nezdinde bu seçeneğin teorik bir seçenektan öte bir mahiyet arz ettiği düşünülebilir.

Öte yandan bu meseleyi tartışan Kâdî Abdülcebbar bu seçeneğin de ihtimal dahilinde olduğunu belirtir. Zira teorik açıdan, istidlâlî bir şekilde bilinen bir şeyin ıztırâfî olarak bilinmesi de mümkündür. Yani mucize vasıtasıyla (istidlâlî olarak) bilinen nübüvvet, Allah’ın bu yönde zorunlu bir bilgi yaratmasıyla (ıztırâfî olarak) da bilinebilir. Mamafih o, teklif esnasında peygamberi bilmenin tek yolunun mucize olduğunu, Allah’ın zorunlu bir bilgi yaratarak peygamberi bildirmesinin ise ancak teklifin kalkmasıyla mümkün olacağını söyler. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 148: 5-8. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar önceki bir peygamberin haber vermesinin de nübüvveti ortaya koyabileceği kanaatindedir. Ancak bunun geçerlilik kazanması son merhalede yine mucizeye bağlıdır. Zira bir peygamberin verdiği haberin –ki bu, nihayetinde Allah’ın verdiği bir haberdir– geçerlilik ifade edebilmesi için ya bu haberin kendisinin mucize olması ya da mucizeyle birlikte olması gerekir. Dolayısıyla burada da nübüvvetin varlığını ortaya koyan unsur, dolaylı da olsa, yine mucize olmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 150: 1-11; 151: 4-7. Krş. İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. III, s. 450: 8-11.

³² Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 331: 4-8.

³³ Bk. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 46: 15-16; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (nşr. Taha Abdürraûf Sa’d), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1421/2000, s. 123: 1.

³⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 64: 10. Bu tavır Hz. Peygamber’in “Hiçbir peygamber yoktur ki, kendisine insanların inanacağı kadar ayet (mucize) verilmemiş olsun” hadisiyle (Buhârî, “İ’tisâm”, 1) gayet uyumludur.

³⁵ Mutezililer buna özellikle vurgu yapmışlardır. Onlara göre mucizenin yalancının elinde zuhûr etmeyeceğini iki açıdan ortaya koymak mümkündür. Birincisi, Allah’ın yalancının elinde mucize izhâr etmesi imkânsızdır, çünkü yalancının tasdik edilmesi kabihtir. Allah ise kabih bir fiil işlemekten münezzehtir. İkincisi, şayet yalancının elinde mucizenin zuhûru mümkün olursa, bu durumda peygamberin nübüvvetini bilmek imkânsız olacağı için şer’î hükümleri ve maslahatları bilmemiz de mümkün olmayacaktır. Bk. Nâlık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buthânî,

Mucizenin bir OO olması hasebiyle üzerinde ittifak edilmiş iki temel şartının, yani Allah'ın fiili olması ve hârikulâde bir olay olmasının yanında³⁶ doktrinde birtakım şartlar daha sayılmıştır. Pek tabii bu şartlar peygamber dışındaki kimselerde OO'ların zuhûrunu kabul edenler nezdinde peygamberin elinde zuhûr eden OO'ı (=mucize), peygamber olmayan kimselerin elinde zuhûr eden OO'lardan ayıran şartlar iken, OO'ları sadece peygambere has kabul eden Behşemîler için mutlak manada OO'ın (=mucize) taşınması gereken şartlar olmaktadır. Ancak her kesim için mucizenin peygamberin nübüvvetini tasdik etmesi için taşınması gerektiği kabul edilen bu şartlar şu şekilde sıralanabilir:³⁷

1. Peygamberin elinde zuhûr etmesi; İster gerçek anlamda isterse mecazî anlamda olsun mucizenin peygamberin elinde gerçekleşmesi mucizenin temel şartlarından sayılmıştır. Peygamberin elinde gerçekleşmesinden maksat, ya gerçek manada mucizenin kendisinde zuhûr etmesi ya da OO'ın vukuunda peygamberin müdahalesinin bulunmasıdır. Nitekim hem bizzat peygamberde gerçekleşen mucizeler hem de inkârcılar üzerinde gerçekleşen –helak mucizeleri gibi– mucizeler olmuştur. Dolayısıyla bir kimsenin nübüvvet iddiasında bulunup inkârcılara meydan okuduğu

Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl (Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-usûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-usûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî (d. 424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang – Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Leiden – Boston; Brill, 2011, s. 148: 2-5. Pek tabii Sünnî kelâmcılar da mucizenin yalancının elinde zuhûr etmeyeceğini kabul ederler. Msl. bk. İbn Fûrek, Mücerred, s. 176: 21-22.

³⁶ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki mucizenin hârikulâdeliği sadece olgunun görünür bir şekilde gerçekleşmesine bağlı değildir. Diğer bir deyişle bir mucizenin varlığından söz edilebilmesi için kimsenin yapamayacağı olağanüstü bir fiilin meydana gelmesi şart değildir. Bunun yanında normalde insanlar tarafından yapılabilen ve sıradan olan bir fiilin yapılamaması da mucize sayılır. Doktrinde dile getirilen mucizenin fiilî ve men'î şeklinde iki şekildeki zuhûrundan kastedilen husus budur. Yani peygamberin hiçbir kimsenin yapamayacağı bir fiili ortaya koyması (fiilî) mucize olduğu gibi, insanların güç yetirebildiği şeyleri yapmasını engellemesi (men'î) de mucizedir. Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, c. II, s. 31: 6-8; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 219: 6-8; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, t.y., s. 207: 11-12. Örneğin bir peygamber “Benim delilim, dolaştığım sürece buradaki halkın ayağa kalkamaz hâle gelmesidir” derse ve bu da gerçekleşirse, burada mucize bir fiil değil, mutad bir fiilin engellenmesi olur. Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 309: 4-6. Krş. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâfî), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998/1419, c. VIII, s. 246: 12-247: 2. Kısaca bu iki durum arasında harikulade olma açısından hiçbir fark bulunmamaktadır. Önemli olan peygamber dışındaki insanların yapmaktan âciz kaldıkları bir durum olmasıdır.

³⁷ Msl. bk. Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, s. 133-134; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, s. 33-45; Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, s. 43-56; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, t.y., s. 176-177; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 256-257.

esnada zuhûr eden OO, onun kendi elinde gerçekleşmesi de peygamberin mucizesi olmaktadır.³⁸

2. Nübüvvet iddiasından sonra zuhûr etmesi: Mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delâlet edebilmesi için, inanmayanlara karşı iddiadan önce değil, iddianın akabinde meydana gelmesi gerekmektedir. Zira nübüvveti desteklemesi için, iddiada bulunulduğu vakit ile mucize arasında bir alaka kurulması gerekmekte ve iddiayla bağlantısını şüpheye sokacak kadar uzun bir zaman geçmemelidir.³⁹

3. İddiaya uygun bir biçimde meydana gelmesi; Peygamberi iddiasında tasdik etmesi için, mucizenin peygamberin söylediği şekilde zuhûr etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, mucize peygamberin iddia ettiğinden farklı bir şekilde meydana geldiğinde, onu tasdik etme fonksiyonunu gerçekleştiremez ve iddia sahibinin yalancı olduğunu ortaya koyar.⁴⁰ Söz gelimi nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin delil olarak ölüyü dirilteceğini söylemesi üzerine bu olay gerçekleşmeyip, bir ipin konuşması gibi, farklı bir OO zuhûr ettiğinde bu olay delil olarak kabul edilemez.⁴¹ Mucizenin “peygamberi yalanlamaması” şeklinde dile getirilen şartla⁴² kastedilen husus da budur.

4. Tehaddî ile birlikte zuhûr etmesi; Tehaddî, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin bu iddiasında doğruluğuna delil olmak üzere olağanüstü bir fiil getirdiğini söyleyerek inkârcılara meydan okuması demektir. Mucizenin peygamberin inkârcılara meydan okuması esnasında zuhûr etmesi gerekir.⁴³ Mucizenin tehaddî ile birlikte gerçekleşmesi, iddia ile OO arasında bir bağlantının kurulmasını sağlamaktadır. Nitekim bunu açıklamak üzere kaynaklarda şöyle bir örnek yer alır; Bir kimse – herhangi bir fiille kralın kendisini desteklemesini istemeksizin yani, bir delil öne sürmeksizin– kral tarafından insanlara gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia ettiğinde,

³⁸ Bk. Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, s. 40; Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, s. 53.

³⁹ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 314: 1-3; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 171: 8-9; Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî, *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse (Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü vehbe, 1965, s. 569: 15-16.

⁴⁰ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 171: 6-8; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 570: 9-10.

⁴¹ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VIII, s. 248: 5-7. Krş. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 570: 11-13.

⁴² Msl. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VIII, s. 248: 7-9.

⁴³ Bk. Bâkılânî, *Beyân*, s. 46: 3.

kral tam o esnada âdet edinmediği bir fiil yaparsa, bu durum elçinin iddiasında tasdik edildiği anlamına gelmez.⁴⁴ Kelâm âlimleri tehadînin şekli konusunda ihtilaf etseler de genel olarak çoğunluk bu şartı kabul etmiştir. Örneğin bazı âlimlere göre, tehadî için iddia sahibinin mutlaka açıkça “benden başkası bunun benzerini getiremez” demesi gerekmeyip “doğruluğumun delili Allah’ın şu ölüyü diriltmesidir” demesi de meydan okuma için yeterlidir.⁴⁵ Fakat İbn Hazm gibi bazı âlimler Kur’ân ve sünnet’te böyle bir hususun geçmediğini ifade ederek, mucizenin peygamberi tasdik etmesi için tehadînin şart olmadığını savunmuşlardır. Zira ona göre bunun şart olarak kabul edilmesi durumunda Hz. Peygamber’e ait mucizelerin çoğunluğunu geçersiz saymak gerekecektir.⁴⁶

Diğer taraftan doktrinde ittifak edilen bu şartların dışında özellikle Behşemîler’in mucizeye atfettikleri bir diğer şart ise onların keramete bakışlarını da belirleyen bir şarttır. Buna göre mucize, zuhûru hasen olduğunda, zuhûru vâcip olan bir delildir.⁴⁷ Bununla Behşemîler’in kastettiği şudur: Şayet mucizenin herhangi bir yerde zuhûrunun mümkün olduğu söyleniyorsa orada mutlaka zuhûr etmelidir. Dolayısıyla mucizenin medlûlünün varlığını ortaya koymak için zuhûrunun zorunlu olmadığı bir yerde zuhûru mümkün değildir. Birinci bölümde de ele alacağımız üzere Behşemîler’in meşhur *ibâne* delilinin alt yapısını hazırlayan bu şart, OO’ın zuhûrunun mutlak vâcip olmadığı yerlerde (söz gelimi; bir velinin elinde) zuhûrunu, yani kerametın varlığını imkânsız kılan bir şart olmaktadır.

Mucizenin nübüvvete delâlet etme şekli, kerametın imkânı konusunda bazı tartışmaların temelini oluşturmakta ve zıt görüşlerin oluşmasında önemli bir etken

⁴⁴ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 313: 8-12.

⁴⁵ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 313: 13-14; Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-keîâm*, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, t.y., s. 339: 16-18.

⁴⁶ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî el-Endelüsî, *İlmü’l-keîâm alâ mezhebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: el-Mektebü’s-Sekâfî, 1989, s. 78: 16-79: 6; İbn Hazm, *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1998, c. V, s. 105: 8-12, 21-22. Mucizede tehadî şartının bulunup bulunmadığının tartışılmasının sebebi, mucizenin peygamberlerde nübüvveti tasdik etme amacıyla zuhûr etmesinin yanında bazen bu amaç gözetilmeksizin de zuhûr etmiş olmasıdır. Esas anlamı itibarıyla mucizeler peygamberlerin nübüvvetlerini tasdik etmek için zuhûr eden OO’lardır. Ancak mucizelerin farklı amaçlar için zuhûr etmesinin örnekleri Kur’ân’da da görülmektedir. Nitekim bu yüzden her mucizenin nübüvvete delil teşkil edip etmediği hususunun ele alınması gerekmiş ve mucizelerin zuhûr etme amacına göre ayrımı (hidayet, nusret, ikram ve helak mucizeleri) gündeme gelmiştir. Bu sebeple İbn Hazm mucizede tehadî şartının gerekli olmadığını söyleyerek bu tarz mucizeleri açıklığa kavuşturmuş olmaktadır.

⁴⁷ Msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 214: 11-12.

olarak görünmektedir. Bu yüzden mucizenin medlûlüne nasıl delâlet ettiği hususu önem arz etmektedir. Kelâmcılara göre nübüvveti 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. İşte mucize ile medlûlü arasında bu tür bir ilişki kurmayı sağlayan yön, yani mucizenin nübüvveti 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.⁴⁸ Allah’ın kullarını yükümlü tuttuğu hususları doğrudan onlara sözlü olarak bildirmesi mümkün değildir, bu yüzden Allah insanlarla kendisi arasında aracılık yapmak üzere peygamberleri görevlendirmiştir. Peygamberlerin de insanlara kendisini kabul ettirmesi için Allah tarafından tasdik edilmesi gerekmektedir. Ancak Allah’ın peygamberlerini doğrudan sözlü olarak tasdik etmesi de mümkün değildir. İşte Allah’ın nübüvvet iddia eden bir kimsenin elinde izhâr ettiği mucize, sözlü tasdik yerine geçen bir fiilî tasdiktir. Mucizenin sözlü tasdik makamında bir unsur olduğunu açıklamak üzere kaynaklarda genel olarak şu örnek verilmektedir: Bir adam bir topluluğa gelip “Ben, hükümdarın size gönderdiği elçisiyim” dese ve sonra da hükümdara dönüp “Ey hükümdarım! Eğer ben iddiamda doğru isem, âdetine muhalefet et ve üç defa yerinden kalk” dese, hükümdar da bu isteği yerine getirirse, hükümdarın bu davranışı elçinin iddiasında doğru olduğunu gösterir. Orada bulunan insanlar hükümdarın elçiyi tasdik ettiğini ve hükümdarın bu fiilinin, elçisine “doğru söyledin” demesi gibi açıkça tasdiki ifade eden bir söz hükmünde olduğunu zorunlu olarak bilirler.⁴⁹ Bu yönüyle mucizenin nübüvveti

⁴⁸ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 324: 4-10.

⁴⁹ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 324: 13-325: 12. Ebü'l-Mu in en-Nesefî, *Tebşîra*, c. II, s. 31: 9-14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 123: 6-9; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 47: 1-6; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İ. Agâh

delâleti zaruri ve kat'îdir. Nitekim Allah nübüvvet iddiasında bulunan bir kimseyi ona mucize vererek tasdik etmektedir. Fakat Allah'ın iddiasında yalancı olan kimseyi mucizeyle tasdik etmesi kabih olacağı için nübüvvet iddiasında bulunan yalancı bir kimseyi, iddiasına uygun olarak onda mucize izhâr etmek suretiyle tasdik etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bir kimse nübüvvet iddia edip elinde mucize zuhûr ettiğinde, o kimsenin peygamber olduğu zaruri olarak bilinmiş olur.⁵⁰

Mucizenin böyle bir delâlet şekli Kâdî Abdülcebbar'ın "muvâzaa yolu" şeklinde isimlendirdiği yoldur. Nitekim 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 المواضع والمقاصد والاختيار), 3. Muvâzaa ve makâsîd yolu (طريق المواضع والمقاصد).⁵¹ 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 olmadığına fail olması, âlim olmadığına ise sağlam fiil yapabilmesi imkânsızdır. Bu sebeple fiilin failinin kâdir olduğuna, muhkem fiilin de failinin âlim olduğuna delâleti zorunludur.⁵² İkinci kısım deliller ise medlûle içerik açısından bağlantılı olmakla birlikte mutlaka medlûlü gerektirmeyen delillerdir. Burada verilen örnek Allah'ın kâdir oluşuyla O'nun kabihî yapması arasındaki bağlantıdır. Normalde Allah'ın kudreti kabihî de kuşatan bir kudrettir ve O'nun bu kudreti kabihî yapabileceğinin delili olarak kabul edilebilir. Her ne kadar Allah'ın kudreti buna yetse de, bizler Allah'ın kabihî yapmamaya sevk eden motivlere (*devâ'î*) sahip olduğunu ve bu yüzden kabihî asla seçmeyeceğini (*ihtiyâr*) biliriz. Diğer bir deyişle Allah'ın kabihîye yönelik *devâ'î* ve *ihtiyâr*ının olmaması onun kabihî yapmayacağını delili olmaktadır.⁵³

Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962, s. 198: 14-199: 9; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Umde*, s. 28: 5-11; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s. 208: 10-11; Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü me'âlimi usûli'd-dîn* (nşr Semih Dügaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 72: 11-15. Bu kaynaklarda hükümdardan ayağa kalkıp oturması, yerinden kalkması, tahtından inmesi gibi farklı istekler zikredilmektedir.

⁵⁰ Bk. Cüveynî, *İrsâd*, s. 327: 12-13.

⁵¹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 152: 9-11. Ayrıca sıhhat ve vücûp yolu hakkında detaylı tartışma için bk. c. XV, s. 152: 12-157: 11; devâ'î ve ihtiyâr yolu için bk. c. XV, s. 157: 12-160: 2; muvâzaa ve makâsîd yolu için bk. c. XV, s. 160: 3-163: 21.

⁵² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 152: 12-16.

⁵³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 157: 12-17.

Üçüncüsü ise yukarıda açıklandığı şekliyle muvâzaa yoludur. Mucizenin üzerinde bir olguyu tasdik ettiği hususunda muvâzaa olduğundan artık mucize söz yerine geçmiş olmaktadır.⁵⁴ 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.

1.1.2. Keramet

Keramet, sözlükte cimriliğin zıttı olan eli açıklık anlamındaki “krm”⁵⁵ kökünden bir mastar olup “iyi ve cömert olmak, cömertçe ihsan etmek” anlamlarına gelmekle birlikte isim olarak “şeref, saygınlık, cömertlik, yücelik”⁵⁶ manalarında kullanılır. Dinî literatürde bir kavram olarak ise “Nübüvvet iddiası ve meydan okuma olmaksızın Allah’ın zühd ve takva sahibi sâlih kullarında zuhûr eden olağanüstü olay” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de keramet kelimesi terim olarak kullanılmamış olsa da, peygamber olmadığı hâlde kendisinden OO zuhûr eden kişilerin kıssalarını içeren, bu yönüyle de keramet kavramına işaret eden ayetler bulunmaktadır. Kur’ân’da bu hâdiselerin anlatıldığı yerlerde keramet için de tıpkı mucizede olduğu gibi, ayet kelimesi geçmektedir.⁵⁸ Benzer şekilde hadislerde de keramet kelimesi geçmemekle birlikte örnekleri bulunmaktadır. Mağarada mahsur kalan üç kişinin ayrı ayrı dua etmeleri üzerine buradan kurtulması,⁵⁹ Cüreyc isimli bir velinin kendisine atılan iftirayı bertaraf etmek için beşikteki çocuğu konuşurması,⁶⁰ hadislerde geçen kerametlerden bir kaçıdır.

Keramet terim anlamıyla kullanılması ve keramet varlığına dair tartışmaların ne zaman ortaya çıktığını net bir şekilde belirlemek mümkün olmadığı gibi, doktrinde keramete yönelik bakış açılarından (keramet var olduğu mu yoksa mümkün olmadığı mı) hangisinin aslı/öncelikli görüş olduğunu da söylemek mümkün değildir. Mamafih İbrahim b. Edhem (ö. 161), Râbia el-Adeviyye (ö. 183) ve Fudayl b. İyaz (ö. 187) gibi

⁵⁴ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 161: 14.

⁵⁵ Bk. Cevherî, *Sihâh*, “krm” md.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “krm” md.

⁵⁷ Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 193: 6-7; Süleyman Uludağ, “Keramet”, *DİA*, c. XXV, s. 265.

⁵⁸ Kehf 18/16-17.

⁵⁹ Müslim, “Zikr”, 100.

⁶⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 48; Müslim, “Birr”, 8.

ilk sūfîler hakkında aktarılan rivayetler kerametın terim anlamının 2./8. yy.'da oluştuğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'inde geçen "Velilerin kerameti haktır"⁶¹ ifadesi de bu yargıyı teyit etmektedir. Ancak bu eserin bazı bölümlerinin, orijinaliği hakkında şüphe uyandıracak şekilde, esere sonradan dâhil edilmiş olabileceği kanaatinin var olması, bu ifadenin Ebû Hanîfe'ye ait olmayabileceği ihtimalini göstermektedir.⁶² Dolayısıyla keramet tartışmalarının o dönemde henüz başlamadığı ihtimalinin de kuvvetli bir seçenek olduğu söylenmelidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Dârimî (ö. 280) ve Buhârî (ö. 256) gibi selef âlimlerinin eserlerinde keramete inanma konusuna yönelik yargıların yer almaması bu konunun 3./9. yy.'ın ilk yarısında henüz itikâdî anlamda tartışılmadığının bir göstergesi kabul edilebilirse de, Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçen "Hadis ve sünnet ehli"nin kabul ettiği esaslar arasında zikrettiği "Allah'ın sâlih kimselere kendilerinde izhâr ettiği kerametleri (âyât) bahşetmesi câizdir"⁶³ şeklindeki esas Ehl-i sünnet kelâmının oluşumu öncesi dönemde kerametın doktrine girdiğini göstermektedir. Kezâ 3./9. yy.'ın ortalarında yaşayan Mutezilî kelâmcı Abbâd b. Süleyman'a "mucizenin her dönemde hüccetlerin elinde zuhûru câizdir" şeklinde kerametın varlığını kabul ettiğini gösteren rivayetlerin atfı⁶⁴ keramet konusunun bu dönemden itibaren doktrinde tartışıldığı seçeneğini güçlendirmektedir. Ancak Tahâvî'nin akidesinde "velilerden gelen kerametlerine iman ederiz"⁶⁵ ifadesiyle kerameti Ehl-i sünnet'in esasları arasında sayması 4./10. yy.'ın başlarından itibaren kerametın doktrinde kesin olarak yer aldığını göstermektedir.⁶⁶ Bu, aynı zamanda söz konusu dönemde keramet konusunun Ehl-i

⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 10: 2.

⁶² Ebû Hanîfe'ye ait *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserin bulunduğu şüphe olmasa da, bu eserde dile getirilen görüşlerin ona ait olmayıp sonraki dönemlerde metne eklendiği özellikle modern dönemlerde yüksek sesle dile getirilmiştir. Bk. Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *DİA*, c. XII, s. 542. Nitekim Muhammed Ebû Zehrâ da *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki, diğer bazı konuların yanında, kerametle alâkalı bu ifadenin de metne sonradan eklendiği kanaatindedir. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve asruhû – ârâühû ve fıkhuhû*, Kahire: Dârü'l-fıkri'l-Arabî, t.y., s. 188-189.

⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 296: 11.

⁶⁴ Msl. bk. İbnü'l-Murtezâ, *Kitâbü'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985, s. 114: 11; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-esâs li-akâidi'l-ekyâs* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü't-tali'a, 1980, s. 140: 10. Benzer bir görüş Kâdî Abdülcebbar tarafından da dile getirilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 257: 4-8. Bu konuya ileriki satırlarda ayrıca değinilecektir.

⁶⁵ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 31: 3-4.

⁶⁶ Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Keramet (Kelâm)", *DİA*, c. XXV, s. 268.

sünnet'in ilkelerinden biri olarak tescil edildiğini,⁶⁷ dolayısıyla keramet lehine olan açıklamaların genellikle Sünnî âlimler tarafından yapıldığını da göstermektedir.

Pek tabii kerametın doktrinin bir parçası hâline gelmesi, OO'ın nübüvvet delâletini zedelemesine asla bir imkân tanımayacak açıklamalar eşliğinde olmuştur. Bu nedenle kerametın, dinî açıdan yadırganabilecek herhangi bir davranışa sahip olması asla düşünölemeyen, dinî herhangi bir ilkeye halel gelmesine zemin hazırlayacak davranışlardan uzak duran kimselerde zuhûr edebileceği vurgulanmıştır. Kuvvetle muhtemeldir ki “yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde de zuhûr edebileceği” endişesinden kalkarak keramete yöneltilen “mucizenin nübüvvet delâletini ortadan kaldırması” şeklindeki en temel eleştirinin önünü kesmeyi amaçlayan bu açıklamalara göre keramet bir kimsenin doğruluğuna işaret etmekte ve onun Allah'a itaat eden, Hz. Peygamber'in getirdiği emir ve yasaklara uymakta hassasiyet gösteren takva sahibi bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla keramet fâsık bir kimse elinde zuhûr etmediği gibi yalancı kimselerin elinde de zuhûr etmez.⁶⁸ Keramet, elinde zuhûr ettiği şahsın sıdku salah sahibi olduğuna delâlet ettiği gibi dinî konulardaki sözlerine riayet edilmesi gerektiğini ve insanlar arasında değer verilmesi gereken bir kimse olduğunu da gösterir.⁶⁹ Keramet olarak zuhûr eden OO'larda şeriataın emirlerine aykırı ve dinî açıdan kabih olacak bir unsur bulunmaz.⁷⁰ Velilerin keramet göstermesi bu kerameti gören müminlerin ibadetlerinde karşılaştıkları zorluklara katlanabilme konusunda onlara yardım etmek ve takva sahibi olmalarına teşvik etmek içindir. Bunun dışında velilerin kerametlerle övünme ve kibirlenme amacıyla zuhûr etmesi câiz değildir.⁷¹ Keramet sahibinin Allah'a ve peygambere olan itaati ve bağlılığı sağlam

⁶⁷ Nitekim keramet inancı Ehl-i sünnet içerisinde o denli yaygınlaşmıştır ki, kerameti reddedenler bir elin parmaklarıyla sayılabilecek seviyede kalmıştır. Kaynaklarda sayılan isimler şunlardır: Ebû İshâk el-İsferâyîni, Halîmî, İbn Hazm ve bir Mâlikî fakihî olan Ebû Muhammed ibn Ebû Zeyd el-Kayrevânî. Msl. bk. Bâkılânî, *Beyân*, s. 5: 4-8; Cüveynî, *İrşâd*, s. 316: 4-5; İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât* (nşr. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân), Riyad: Mektebetü edvâi's-Selef, 2000, c. I, s. 129: 11-131: 2; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VIII, s. 314: 18-19. Ancak kaynaklarda bunların kerameti mutlak olarak reddettiği değil de, farklı açıklamalar getirdikleri, sınırlı bir düzlemde kabul ettikleri kaydedilir.

⁶⁸ Bu, ilerleyen bölümlerde de aktaracağımız üzere, zaten keramet karşıtlarıyla keramet taraftarları arasındaki en temel tartışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Keramet karşıtlarının sürekli bu endişeyi dile getirmelerine mukabil keramet taraftarları kerametın fâsık yahut yalancının elinde zuhûr etmesinin mümkün olmadığını ısrarla vurgularlar. Bu hususun tartışması için bk. aş. s. 180-197.

⁶⁹ Bk. Bulut, “Hârikulâde Olması Açısından Keramet ve Mûcize ile İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2001, s. 336.

⁷⁰ Mehmet Kubat, “İslâmî Öğretide Keramet”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, X, sy. 1, Ocak-Nisan 2013, s. 46.

⁷¹ Bk. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Umde*, s. 32: 3-5.

olmalıdır. Sahih itikatla Kur'ân ve sünnete tâbi olmayan, yalan iddialarda bulunan ve OO'nın kendi güç ve imkânlarıyla meydana gelebileceğini iddia eden kimselerde keramet zuhûr etmez. Böyle kimselerde OO veya buna benzer bazı olaylar zuhûr ederse bunlar ya istidrâc olarak meydana gelmiştir ya da sihir ve şa'beze türünden olaylardır.⁷²

Keramet taraftarları kerametın varlığını aklî ve naklî açıdan temellendirmeye çalışarak kerametın imkânına meşruiyet sağlamışlardır. Bu sebeple öncelikle kerametın zuhûrunun aklî açıdan imkânsız olmadığı vurgulanmıştır. Zira Allah tabii kanunları değiştirmek suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirebilir. OO Allah için imkânsız olmadığına göre bunun sâlih kimselerde zuhûr etmesi de mümkündür. Bu yönüyle kerametın aklen mümkün oluşu mucizenin aklen mümkün oluşuyla aynıdır. Keramet aklen mümkün olduğuna göre mümkün olan bir şeyin yaratılmasına da imkân açısından bir engel bulunmamaktadır.⁷³

Bilahare söz konusu olayların vuku bulup bulmadığı hususu gündeme gelmekte ve kerametın vuku bulduğu naklî delillerle ispatlanmaktadır. Zira akıl doğrudan bu olayların meydana geldiği hükmüne ulaşamaz, ancak nassa dayalı kesin bilgiler bulunduğu kerametın vuku bulduğuna hükmedebilir. Dolayısıyla bu konuda Kur'ân ayetleri ve hadisler ihtiyâç vardır. Keramet taraftarlarının kerametın varlığına dair naklî delilleri öncelikli olarak Kur'ân ayetleridir. Bilindiği üzere Kur'ân'da peygamber olmayan kişilerin elinde OO'ların zuhûr ettiğine dair pek çok kıssa mevcuttur. Peygamberin elinde zuhûr etmediği ve mucizenin şartlarını taşımadığı için bunların mucize olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu olayları kısaca şöyle sıralayabiliriz; Hz. Meryem'in hiç kimseyle görüşmezken hamile olması, kuru ağacı silkelediğinde yaş

⁷² Bk. Dilaver Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Keramet*, İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012, s. 206-207.

⁷³ Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, s. 200: 14-201: 2; Cüveynî, *İrşâd*, s. 319: 7-8, 16-17; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VIII, s. 314: 22-24. Hatta modern dönemlerde OO'ların sâlih kimselerde zuhûrunda birtakım hikmetlerin olduğunu söylemek suretiyle 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. Bk. Kubat, "İslâmî Öğretide Keramet", s. 43. Bunlara binaen ayrıca kerametın varlığı, insanların tabiattaki düzen içerisinde sebep sonuç ilişkisine odaklanıp var olan her şeyi determinizme bağlayarak bu düşüncüyü bir nevi tanrı yerine koymalarının önüne geçmektedir. Bk. M. Sait Şimşek, "Keramet", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1990, s. 108.

hurma düşmesi⁷⁴, ona Allah katından yiyecek gelmesi⁷⁵, Ashâb-ı Kehf'in, köpekleriyle birlikte uzun bir müddet mağarada uykuda kalmaları ve düşmanlarından korunmaları⁷⁶, Hz. Musa'nın annesine bebeğinin geri getirilmesi⁷⁷, Kur'ân'da adı zikredilmeyen kendisine ilim verilmiş bir kimsenin, Sebe melikesi Belkıs'ın tahtını uzak mesafeden göz açıp kapayıncaya kadar Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi⁷⁸, Hızır'ın gaybı bildiğine dair kıssaların yer alması⁷⁹. Bu kimselerin yaşadıkları olaylar olağanüstü hâdiselerdir ve bunları Kur'ân bizlere bildirdiği için inkârı mümkün değildir.

Kerametın varlığına dair hadislerden, Hz. Ebû Bekir'in misafirlerine ikram ettiği yemeğin birçok kişi yemesine rağmen bereketlenip artması⁸⁰, bir adamın ineğine yük yüklemesi üzerine ineğin konuşup "Ben bunun için yaratılmadım, tarla sürmek için yaratıldım" demesi⁸¹ ve sahabeden Üseyd b. Hudayr, Kur'ân okuduğu esnada meleklerin gelip onu dinlemesi⁸² örnek olarak getirilebilir. Kaynaklarda Hz. Ömer'in Nihavend'de savaşan Sâriye isimli komutanına Medine'den seslenerek dağdan gelecek

⁷⁴ 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 unutulup 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'".

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/37: "Rabbi onu güzel bir kabulle karşıladı, güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Onu Zekeriyâ'nın himayesine bıraktı. Zekeriyâ mabede her girişinde onun yanında bir rızık bulur ve 'Ey Meryem! Bu sana nereden (geliyor)?' dedi, o da 'Bu Allah katındandır' dedi. Şüphesiz Allah dilediğine sayısız rızık verir".

⁷⁶ Kehf 18/9-25: "(Resûlüm)! Yoksa sen, bizim ayetlerimizden Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm'in durumlarını şaşkıncı mı buldun? Hani o (yiğit) gençler mağaraya sığınmışlar ve 'Ey Rabbimiz, bize tarafından rahmet ver ve bize (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla' demişlerdi. Bunun üzerine biz de o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk (uykuya daldırdık). ... Onlar mağaralarında üç yüz yıl ve buna ilaveten dokuz yıl kaldılar".

⁷⁷ Kasas 28/7-13: "Musa'nın annesine 'Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde, onu denize (Nil nehrine) bırak, korkma, üzülme, Biz şüphesiz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye bildirdik. ... Biz daha önceden onun süt annelerini kabule müsaade etmedik. Bunun üzerine ablası 'Size onun bakımını üstlenecek, hem de ona iyi bakacak bir aile göstereyim mi?' dedi. Böylelikle biz onu, annesine gözü aydın olsun, gam çekmesin ve Allah'ın vaaadinin gerçek olduğunu bilsin diye geri verdik".

⁷⁸ Neml 27/38-40: "(Süleyman) dedi ki: 'Ey ileri gelenler! Onlar teslimiyet gösterip gelmeden önce hanginiz onun tahtını bana getirir? Cinlerden bir ifrit 'Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm, benim bunu yapabilecek gücüm ve güvenim var' dedi. Kitaptan ilmi olan kimse ise 'gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm' dedi. (Süleyman) onu (tahtı) yanına yerleşmiş olarak görünce 'Bu, şükür mü edeceğim yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin lütfundandır'".

⁷⁹ Kehf 18/78-82: "(Hızır) şöyle dedi: 'İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım. Gemi var ya, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı' ...".

⁸⁰ Buhârî, "Edeb", 88.

⁸¹ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 13.

⁸² Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 242.

olana dikkat etmelerini istemesi ve ordunun savaşı kazanması⁸³ da keramete delil olarak aktarılan hâdiselerdendir. Böylelikle kerametın hem aklî hem de naklî açıdan mümkün olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. Dolayısıyla bunların varlığını kabul etmek gerekmektedir.⁸⁴

Öte yandan özellikle Ehl-i sünnet düşüncesinde kerametın mahiyet açısından, yani hem Allah'ın fiili olması hem de olağanüstü bir olay olması açısından mucizeden hiçbir farkının olmaması⁸⁵ öyle görünüyor ki keramet taraftarlarını endişeye de sevk etmiştir. Özellikle Mutezile'nin mucizeyle karışacağı endişesiyle reddetmesinde bir haklılık payı olduğunu akla getirircesine bazı keramet taraftarları mucize ile keramet arasında olağanüstülük açısından, en azından söylem bazında, ayırım yapmaya çalışmışlardır. Söz gelimi Kuşeyrî ve Tâceddîn es-Sübkî gibi âlimler kerameti câiz görmekle birlikte mahiyet itibariyle mucizeyle arasında farkın bulunduğunu söylemişlerdir.⁸⁶ Bu âlimlere göre peygamberin mucizesi olarak zuhûr eden denizin yarılması, asânın yılana dönüşmesi, ölünün diriltilmesi gibi olayların keramet olarak sâlih kimselerin elinde zuhûr etmesi imkânsızdır.⁸⁷ Kezâ İbn Teymiyye de kerametlerin câiz olduğunu, fakat sâlih kimselerin peygamberlerin derecesine ulaşamadığı gibi kerametlerin de mucizelerin seviyesine ulaşamayacağını söylemiştir. Ona göre kerametlerin geneli, ihtiyaç sahiplerinin duaları sebebiyle Allah'ın onların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla izhâr ettiği yardımlar şeklindedir.⁸⁸ Bâkılânî de benzer şekilde kerametleri bir vakıa olarak kabul ettiğini söylemekle birlikte sâlih kimselerden peygamberlerin mucizelerine benzer OO'ların zuhûr etmesini doğru bulmaz.⁸⁹ Hatta kaynaklarda kerameti kabul etmeyen Sünnîler olarak zikredilen âlimlerin de aslında

⁸³ Bu olay kaynaklarda kerametın örneği olarak zikredilmesine rağmen (msl. bk. Kadı Ebü'l-Mehasin Yusuf b. İsmail b. Yusuf eş-Şâfî en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ* [nşr. İbrâhim 'Atve 'Avz], Gücerât: Merkezü Ehli's-sünne, 2001/1422, c. I, s. 157: 11-17) bu rivayetin sahih bir senede dayanmadığı dile getirilir. Bk. Uludağ, "Keramet", s. 266. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351, c. II, s. 380: 20-381: 1.

⁸⁴ Bununla birlikte kerametın varlığını kabul etmek Müslümanlar için inanılması zorunlu ilkelerden biri olarak görülmemiştir. Keramete iman etmek farz olmadığı gibi bunları kabul etmeyenlerin kâfir olduğu da söylenemez, yalnızca aklen mümkün olan ve nakille sabit olan bir şeyin reddedilmesi hatalı ve bidat olarak kabul edilmiştir. Bk. Murat Serdar, "Ehl-i Sünnet İncancında Kerametın İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimnâme*, 2010/2, c. VIII, sy. 19, s. 44-45.

⁸⁵ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 319: 15-16; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 174: 11.

⁸⁶ Bk. Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, s. 67.

⁸⁷ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 317: 3. Cüveynî bu farklılığa işaret ettikten sonra bu görüşün yanlış olduğunu ve tüm OO'ların keramet olarak zuhûr edebileceğini ifade etmiştir.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, c. I, s. 142: 6-7.

⁸⁹ Bâkılânî, *el-Beyân*, s. 5: 8-9.

doğrudan kerametın varlığını inkâr etmedikleri, sadece yukarıdakine benzer açıklamalara yöneldikleri görülmektedir. Nitekim İbn Hazm, peygamberlerin mucizelerle diğer insanlardan ayrıldıklarını, onlar dışındakilerde mucizenin zuhûrunun mümkün görülmesinin onu delil olmaktan çıkaracağını söylemektedir.⁹⁰ O, diğer âlimlerin keramet ile mucizenin farkı olarak zikrettikleri tehadîyi mucizenin şartları arasında kabul etmediği için tehadî olsun veya olmasın OO'ların peygamberlere ait olduğunu, sâlih kimseler ve sihirbazlar gibi peygamber dışındaki kişilerde bunların zuhûrunun mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁹¹ Bu sebeple İbn Hazm Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zamanda meydana gelmesi sebebiyle, sahabe elinde zuhûr eden OO'ların, hurma kütüğünün inlemesi ve kaptaki suyun artması gibi Hz. Peygamber'in mucizeleri mesabesinde olduğunu söylemiş ve bunların sahabe elinde ikram kabilinden zuhûr ettiğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra OO'ların meydana gelmesi mümkün değildir.⁹² İbn Hazm'ın bu ifadeleri kerametlerin varlığını peygamberlerin yaşadığı dönemle sınırlı tuttuğunu ve tamamen inkâr etmediğini göstermektedir. İsferyânî ise kerametler ile mucizelerin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymak amacıyla velilerin kerametlerinin mucizelerin seviyesine ulaşamayacağını söyler.⁹³ O, duaların kabul edilmesi şeklindeki kerametlerin varlığını kabul etmekle birlikte peygamberlerin mucizeleri nevinden bir olayın zuhûrunu kabul etmez.⁹⁴ Cüveynî ve Teftâzânî'nin, İsferyânî'nin Mutezile'ye yakın bir görüş benimsediğini ifade etmeleri de aslında mutlak anlamda kerameti reddetmediğini gösterir.⁹⁵ Benzer şekilde İbn Teymiyye de İsferyânî ve İbn Ebû Zeyd el-Mâlikî'nin

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'* (nşr. Âtıf el-İrâkî – Süheyr Fazlullah Ebû Vâfiye – İbrahim İbrahim Hilâl), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2004, s. 241: 6-8.

⁹¹ İbn Hazm, *Fasl*, s. 99: 13-14.

⁹² İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, s. 242: 1-6. Ayrıca bk. Ulvi Murat Kılavuz, "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, sy. 1 (2015), s. 12, dn. 37.

⁹³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004, c. IV, s. 59: 11-12. Benzer bir ifade için bk. Richard M. Frank, "Al-Ustâdh Abû Ishâq: An Akîda together with Selected Fragments", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 19, 1989, s. 172: 22-173: 2.

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Halil el-Mansûr) Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001, s. 378: 23-24. Benzer bir ifade de İsferyânî'nin keramet inkârcısı olarak gösterilmesinin yanlışlığı üzerinde duran Sübkî tarafından dile getirilir. O, İsferyânî'nin düşüncelerini "Peygamberlerin mucizesi olarak zuhûr eden bir şeyin benzerinin velinin kerameti olarak zuhûr etmesi imkânsızdır. Kerametlerin derecesi Allah'ın duayı kabul etmesi ve çölde bir yudum su bulmak gibi olağanüstü olmaktan daha düşük bir konumdur" sözleriyle dile getirmiştir. Bk. Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es- Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383, c. II, s. 315: 13-19.

⁹⁵ Cüveynî, *İrşâd*, s. 316: 4-5; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 73: 15-16.

kerameti reddettiğini nakledenlerin hataya düştüklerini belirtir ve onların amacının mucize ile diğer OO'lar arasındaki ayrımı ortaya koymak olduğunu ifade eder.⁹⁶ Gerek İbn Hazm'ın, kerameti peygamberlerin hayatta olduğu dönemlerle sınırlandırması gerekse İsferyânî'nin mucizeden ayırmak amacıyla kerametın mucizeler seviyesinde olamayacağını söylemesi, kerameti bütünüyle inkâr etmediklerini ve mucizeyi koruma kaygısı güttüklerini göstermektedir.

Şüphesiz ilkesel olarak olağanüstü kabul edilen olgular arasında bilahare olağanüstülük açısından derecelendirme yapmanın ne kadar mümkün ve doğru olacağı endişesi sebebiyle olsa gerek, keramet taraftarları arasında mucize ile keramet arasında olağanüstülük açısından tefrik yapma gayretleri fazla taraftar bulamamıştır.⁹⁷ Bu sebeple en azından sıradan insanın zihninde daha net bir bilgi oluşturmak için somut farklar zikredilmeye çalışılmıştır. Mucize ile kerametın birbirine karışmasını engellemeye matuf bu açıklamalara göre iki olgu arasındaki farkları şöyle sıralamak mümkündür;

1. Mucize nübüvvet iddiasının akabinde zuhûr eder. Ancak sâlih kimsede zuhûr eden OO'da nübüvvet iddiası yoktur. Sâlih kimse böyle bir iddiada bulunduğunda kâfir olur ve kesinlikle elinde OO zuhûr etmez, ayrıca zaten Allah'a düşman olacağı için kerameti de hak etmez. İki olguyu ayıran en önemli ve etkin farkın bu olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁸

2. Mucize peygamberin meydan okumasıyla birlikte, inkârcılara nübüvvetini ispatlamak amacıyla meydana gelir. Fakat keramette velinin nübüvvet iddiası ve inkârcıya veya herhangi bir kimseye karşı meydan okuması söz konusu değildir.⁹⁹

3. Bir peygamber mucizesini insanlardan gizlemek istemez, aksine izhâr etmek zorundadır. Mucize herkesin görebileceği şekilde zuhûr eder. Ancak sâlih kimse

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, c. I, s. 131: 1-132: 1.

⁹⁷ Nitekim Cüveynî bu tür bir anlayışın yanlış olduğunu ve tüm OO'ların keramet olarak zuhûr edebileceğini ifade etmiştir. Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 317: 3.

⁹⁸ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. V, s. 73: 23-24; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 133: 15-16; Nesefî, *Tefsira*, c. II, 109: 18-20.

⁹⁹ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 174: 14-16.

kerametini insanlardan gizlemeye gayret eder.¹⁰⁰ Zira sâlih kimse, elinde zuhûr eden bu OO'nun istidrâc olmasından korkar.¹⁰¹

4. Mucize zuhûr ettiğinde, mümin, kâfir ayırt etmeksizin bütün insanlar bu mucizeyi görür ve bilir. Ancak kerameti sadece elinde zuhûr eden sâlih kişi ve kendisi gibi sâlih olanlar görebilir.¹⁰²

5. Peygamber her an mucize talebinde bulunabilir ve bu talebi karşılık bulabilir, ancak kerametler sâlih kimsenin tercihi olmaksızın Allah'ın irade ettiği bazı özel zamanlarda izhâr edilir.¹⁰³ Peygamber mucize iddia ettiğinde bunun gerçekleşeceğini kesin olarak bilir, ancak sâlih kimsenin kendisinde keramet zuhûr edeceğinden emin olması mümkün değildir.¹⁰⁴

6. Bir peygamber kendisinde zuhûr eden mucizenin mucize olduğunu bilir ve kabul eder, ancak sâlih kimse bu olayın keramet olduğunu ikrar etmez, üstelik bunun başkasının kerameti olduğunu söyler.¹⁰⁵

Bütün bu farklara rağmen keramet taraftarları mucizenin ve peygamberin değerinin hiçbir şekilde zedelenmemesi için kerameti de peygambere bağlayan açıklamalara yönelmişlerdir. Kerametın varlığının mucizeye ve mucizenin delâletine zarar vermediğini farklı açıdan da dile getiren bu yaklaşıma göre veliler peygambere tâbi oldukları, onun getirdiği emir ve yasaklara uydukları ve bu hususlarda peygamberi ikrar ettikleri için onlarda zuhûr eden kerametler tâbi olduğu peygamberin mucizeleri kabul edilir.¹⁰⁶ Dolayısıyla bir velide zuhûr eden keramet peygamberin mucizesini zedelemeyecektir. Şöyle ki bir kimsede kerametın zuhûr etmesi onun veli olduğunu gösterir. Velinin peygamberin iddiasında doğru olduğunu kabul etmesi ve bu konuda peygambere tâbi olması hasebiyle, bir anlamda velinin kerameti peygamberin

¹⁰⁰ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 133: 17-18; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VIII, s. 34: 16-17.

¹⁰¹ Bk. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Temhîd*, s. 52: 3-4. Nitekim sâlih kimse amel ve imanını bırakırsa elinde zuhûr eden OO istidrâc olur. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 131: 8.

¹⁰² Bk. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-keâm*, s. 198: 12-14.

¹⁰³ Bk. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-keâm*, s. 198: 15-199: 1.

¹⁰⁴ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VIII, s. 34: 17-18.

¹⁰⁵ Bk. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-keâm*, s. 199: 3-6; Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşıra*, c. II, s. 109. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut: el-Mektebetü'l-asiyye, 1995/1416, s. 344: 17-18.

¹⁰⁶ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 237: 19-20 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V, s. 75: 5-6; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Temhîd*, s. 51: 18-19; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, s. 273: 7; İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân* (nşr. Abdurrahman b. Abdülkerim el-Yahyâ), Riyad: Dârü'l-fazîle, 1999/1420, s. 292: 5-6.

iddiasında doğru olduğunun da delili olmaktadır. Nitekim peygamberin nübüvvetini kabul etmiş ve onun getirdiklerini tasdik etmiş bir kimsede OO'nın zuhûr etmesi peygamberin iddiasında doğru olduğu anlamına gelir.¹⁰⁷ Zira peygamber iddiasında doğru olmasaydı Allah'ın bu peygambere tâbi olmuş bir kimsede rızasını gösteren bir OO izhâr etmesi mümkün değildir.

1.2. Mutezile Sistematüğinde Olağanüstü Olaylar ve Keramete Genel Bakış

Mutezile içerisinde mucizenin, yani peygamberde nübüvvetini tasdik amacıyla zuhûr eden OO'ların işlevi ve mahiyeti hakkında derin ayrılıklar olmasa da, OO'nın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edip edemeyeceğı konusu belli bir dönemden sonra mezhep içerisinde keskin bir ayrılığa yol açmıştır. Aslında Mutezile içerisinde bu ayrımın taraftarlarını oluşturan ekollerin bu konuda toptancı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle Mutezilîler'in keramete bakışlarıyla diğer mucize dışındaki OO'lara bakışlarının, istisnalar dışında, paralellik arz ettiği söylenebilir. OO'ların peygamber dışındaki kimselerde zuhûrünü kabul etmeyenler diğerleriyle birlikte kerameti de reddederken, peygamber dışında zuhûr edebileceğini kabul edenler diğerleriyle birlikte kerameti de kabul ederler.¹⁰⁸

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdülcebbâr dönemine kadar Mutezilî düşüncenin ana gövdesini teşkil eden Basra Mutezilesi içerisinde, Abbâd b. Süleyman'a atfedilen "mucizenin her dönemde hüccetlerin elinde zuhûru câizdir" şeklindeki görüşü istisna tutarsak¹⁰⁹ kerametın (ve hatta mucize dışında bütün OO'ların) reddi yönünde bir

¹⁰⁷ Bk. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Temhîd*, s. 51: 19-21.

¹⁰⁸ Msl. bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 4-10. Burada sırasıyla irhâs, ihânet ve keramet sayıldıktan sonra Behşemiyye'nin ("Ebû Hâşim ve Kâdî'l-kudât" kaydıyla) bütün bunları reddettiğı, akabinde ise Ehl-i adl'in çoğunun kabul ettiği belirtilir.

¹⁰⁹ Nitekim Abbâd b. Süleyman'a "mucizenin her dönemde hüccetlerin elinde zuhûru câizdir" şeklinde bir görüşün atfedildiğini aktarmıştık. Bk. bk. s. 43. Abbâd'ın bu görüşünü ele alan Kâdî Abdülcebbâr'ın açıklamalarına göre "hüccet" kavramıyla birtakım haberleri bizlere ulaştıran kimseler kastedilmektedir. Burada, söz konusu haberlerin neyle alâkalı olduğu hakkında net bir çerçeve çizilmez ama metinde en azından Hz. Peygamber'in nübüvveti örnek verilir. Buna göre Abbâd b. Süleyman (ve onun gibi düşünenler) Hz. Peygamber'in peygamber olduğunun bilinmesi için onun nübüvveti hakkında haber verenlerin doğruluğunun kesin sabit olması gerektiğı kanaatindedir. Bu da, söz konusu kimselerin ismet sahibi olduğu, dolayısıyla da hata yapmalarının câiz olmadığı anlamına gelecektir. Böylelikle bu kimseler verdikleri haberler konusunda "hüccet" kabul edilmişlerdir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 257: 4-8. Metinde zikredilmez ama pek tabii bu kimselerin hatasız olması nihayetinde kendilerinde OO'ların zuhûrünü mümkün kılacak derecede fazilet sahibi olmaları anlamına gelmektedir. Buna mukabil Kâdî Abdülcebbâr bir konuda kesin bilginin (zarûrî) oluşması için haber verenlerin ismet sahibi olması gerektiğini kabul etmez. Hatta ona göre haber

uzlaşma olduğu söylenebilir.¹¹⁰ Ebü'l-Hüzeyl'den başlayarak Ebû Ali el-Cübbâî'ye, oradan Basra Mutezilesi'yle özdeşleşmiş olan ve neredeyse bir asır boyunca ekolün tek resmî söylemi olarak kalan Behşemiyye'ye adını veren Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye uzanan, bilahare Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş ve Ebû Ali b. Hallâd gibi Behşemî üstadlar üzerinden Kâdî Abdülcebbâr'a ulaşan çizgi içerisinde, farklı yorumlanabilecek birkaç şahıs dışında,¹¹¹ kerametın kabul edildiğine dair bir kayıt yoktur.¹¹² Ayrışma Kâdî Abdülcebbâr sonrasında ekol içerisinde Hüseyniyye'nin kopmasıyla ortaya çıkmıştır. Mamafih bu ayrışma sadece Hüseyniyye'yle sınırlı kalmamış, Behşemiyye içerisinde de keramet konusunda ayrışmalar başlamıştır. Bunda ekolün Kâdî Abdülcebbâr sonrasında Şiî düşünceyle buluşması ve Kâdî Abdülcebbâr'ın

verenlerin Müslüman olması bile şart değildir. Haber kanalıyla zorunlu bilginin oluşması ancak haber verenlerin sayısıyla alâkalı bir durum olup, sayının ötesinde bir şart aranmaz. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 257: 12-16.

¹¹⁰ Mamafih Mutezile'nin tamamı göz önüne alınırsa bu durum kısmen geçerlidir. Nitekim kaynaklar Bağdat Mutezilesi'nin mucize dışında irhâsı kabul ettiğini de kaydederler. Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 15-16; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 23-412: 1. Hatta bazı müellifler daha da spesifik olarak Bağdat Mutezilesi'nin en büyük kelâmcısı Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin irhâsı (ya da mucizenin nübüvvet iddiasından önce olabileceğini) kabul ettiğini belirtirler. Bk. Mânkdm Şeşdiv, *Ta'lik*, s. 569: 17; İbnü'l-Murtezâ, *Kalâid*, s. 114: 6; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 140: 4.

¹¹¹ Bu aşamada sadece kerameti kabul ettiği şeklinde yorumlanabilecek görüşlere sahip belki de tek istisnanın Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olduğu söylenebilir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Abbâd b. Süleyman'a atfettiği görüşü Ebü'l-Hüzeyl'e de atfeder. Nitekim "Ebü'l-Hüzeyl'den ve Abbâd'dan aktarıldığı gibi, mucizenin haber verenlerin elinde zuhûru câiz değildir" şeklindeki konu başlığında da görüldüğü üzere Abbâd b. Süleyman ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı aynı kategoride değerlendirmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 257: 2-3. Mamafih Kâdî Abdülcebbâr her ne kadar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ismini başlıkta zikretse de, konunun tartışmasında hedef aldığı kişi sadece Abbâd b. Süleyman'dır ve bütün tartışma boyunca (s. 257: 1- 258: 6) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ismi hiç geçmez. Öte yandan Abbâd b. Süleyman'ın bu görüşü diğer kaynaklar tarafından da desteklenmesine karşın Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf hakkında diğer kaynaklarda buna yönelik bir işaret yoktur.

Öte yandan keramet konusunda Basra Mutezilesi içerisinde farklı bir tutuma sahip olduğu görülen bir diğer şahıs ise, bir Behşemî olmasa da, Ebû Ali el-Cübbâî'nin çizgisine bağlılığını taassup derecesinde izhâr eden Ebû Bekir İbnü'l-İhşid'dir. Ancak Ebû Bekir İbnü'l-İhşid kerametın varlığını hiçbir zaman kabul etmemiştir. O sadece aklen bunun mümkün olduğunu, akli düzlemde kerametın reddedilemeyeceğini, kerametın ancak şer'î hükümler temelinde reddedilebileceğini söylemiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 317: 17-318: 2; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 401: 8-9; Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 11-12. Bu yönüyle o, son merhalede Behşemîler'le aynı sonuca varsa da, nassı temel alması hasebiyle, kerametın (ve mucize dışında diğer OO'ların) varlığını esas itibariyle akli açıdan reddeden Behşemîler'den metot açısından ayrılmaktadır. Nitekim literatürde kerametın imkânsızlığına dair ileri sürülen delillerden bir tanesi doğrudan ona atfedilir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, Ebû Bekir İbnü'l-İhşid'in keramet yanında irhâs ve ihâneti de aklen câiz görmekle birlikte şer'î açıdan reddettiğini söylese de böyle bir ifadenin Ebû Bekir İbnü'l-İhşid'de bir karşılığının olmadığı ortadadır. Zira ona atfedilen delilde de görüleceği üzere onun özellikle ihâneti de bu kapsama alması onun reddediş mantığına aykırıdır. Nitekim Himmasî sadece "sâlih kimselerdeki zuhûru" kaydını koyarak onun bakışını daha doğru bir şekilde yansıtmıştır.

¹¹² Nitekim kaynaklar bu konuda mutabıktır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 317: 16-17 ("Ebû Ali, Ebû Hâşim ve ashabları" kaydıyla); Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 401: 4-7 ("Ebû Ali, Ebû Hâşim ve ashabları" kaydıyla); Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 7-8 ("Ebû Hâşim ve Kâdî'l-kudât" kaydıyla).

öğrencilerinin pek çoğunun öncelikle Şîî olmasının etkileri vardır.¹¹³ Ancak bu ayrışma sadece Şîî Mutezilîler’le sınırlı kalmamış, Kâdî Abdülcebbâr’ın Ebû Reşîd en-Nîsâbüri gibi Şîîliğe bulaşmamış öğrencilerine de sirayet etmiştir. Hatta durum o hâle gelmiştir ki, Kâdî Abdülcebbâr sonrası Behşemiyye içerisinde kerameti kabul eden tanınmış bir Mutezilî neredeyse kalmamıştır.

Behşemiyye’nin bu tutumunun temelinde peygamberin peygamber olduğunu bilmenin mucize dışında bir yolu olmadığı, yani nübüvvetin tek delilinin mucize olduğu düşüncesi¹¹⁴ yatmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr’ın “Bisetin gerçekleşmesi mucizenin bilinmesiyle mümkündür”¹¹⁵ şeklindeki mucizenin önemine vurgu yapan yargısında da kendisini gösteren bu tutum sebebiyle Behşemîler mucizeyi âdeta koruma altına almışlardır. Onların nezdinde, dinî açıdan vazgeçilmez bir müessese olan nübüvvet ancak mucize ile temellendirilebildiği için mucizenin bu dayanaklığına hâle getirecek hiçbir söyleme müsaade edilmemiştir. Zira, ilerleyen bölümlerde de sıklıkla görüleceği üzere, OO’ın peygamber dışındaki şahıslarda zuhûru OO’ın nübüvvetine delâletini yok edecektir. Bu sebeple Behşemîler’in keramet ve diğer OO’ların reddedilmesi yönündeki yaklaşımlarını mucizeye olan bakışları belirlemiş, onlar öncelikli olarak OO’ın sadece peygamberde zuhûr edebileceğini temellendirmeye çalışmışlardır. Zaten OO’ın sadece peygamberde zuhûr edebileceği ortaya konulduğunda başka hiçbir kimsenin elinde herhangi bir amaçla zuhûr edemeyeceği de ortaya konulmuş olacaktır.

¹¹³ İmâmiyye’nin, imamları kutsayan bakış açısı göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebbâr sonrasında Behşemî-Mutezilî öğretiyi kabul etmiş İmâmî Şîîler’in keramet yanlısı tutumu anlaşılabilir. Ancak Zeydiyye’nin tutumu biraz muğlaktır. Nitekim İbn Metteveyh ve Mânkdîm Şeşdîv gibi Kâdî Abdülcebbâr sonrası Behşemî-Mutezilî öğretiyi kabul etmiş önde gelen Zeydî Şîîler’in bu konuyu görüş belirtmeden geçiştirdiklerini belirtmiştik. Mamafih nispeten geç dönem Zeydî kaynaklarda bu konuda farklı rivayetler görülür. Söz gelimi Kâsım b. Muhammed “imamlarımız” kaydıyla Zeydîler’in tıpkı Behşemîler gibi peygamberin dışında bir kimsede OO’ın zuhûrunu mümkün görmediklerini kaydeder. Bk. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 140: 8. Diğer taraftan geç dönem Zeydî kaynaklarda sâlih kimselerde OO’ların zuhûrunun mümkün olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. Msl. bk. İbnü’l-Murtezâ, *Kalâid*, s. 114: 15. Bu yönüyle zâhiren bir çelişki varmış gibi gözükse de aslında bu bilgiler birbiriyle uzlaştırılabilir mahiyettedir. Zira sâlih kimselerde OO’ların zuhûr edebileceğini kabul edenler, bunları ancak peygamberlerin mucizeleri seviyesine çıkması şartıyla mümkün görürler. Söz gelimi İbnü’l-Murtezâ sâlih kimselerde zuhûr eden OO’ların denizin yarılması, asânın yılanı dönüşmesi gibi “apaçık mucizeler (el-havâriku’l-bâhire)” şeklinde olamayacağını söyler. Bk. İbnü’l-Murtezâ, *Kalâid*, s. 114: 15-16. Benzer bir görüş Kâsım b. Muhammed tarafından da dile getirilir. Nitekim o, “sâlih kimselerin kerametleri” bağlamında sâlih kimsenin duası neticesinde yağmurun yağdırılması, hastaya şifa verilmesi, zalimlerin ikâbının öne çekilmesi (ta’cîl) gibi örnekler verir. Her ne kadar o, bunları “sâlih kimselerin kerametleri” başlığı altında zikretse de bunların âciz bırakma şartı taşımamaları hasebiyle mucize olmadığını, sadece Allah’ın onların dualarına icâbeti olduğunu söyler. Bk. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 141: 4-7. Bu yönüyle onların, literatürde maûnet mahiyetinde olan olayları keramet olarak gördükleri söylenebilir.

¹¹⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 147: 12-13; 148: 3.

¹¹⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 147: 9-10.

Behşemiyye'nin görüşlerinin temelini Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan tevarüs edilen Mutezilî birikimin Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından yapılan yorumları oluşturduğu için bu konuya bakışta da Ebû Hâşim'in yaklaşımı temel teşkil etmektedir. Ebû Hâşim'in OO'ı nübüvvete özdeşleştiren ve peygamber dışında bir kimseye delâletinin asla mümkün olmadığını ortaya koyan bu yaklaşımının anahtar ifadesi, hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilen “mucize nübüvvete *ibâne* ve *tahsîs* yoluyla delâlet eder” ifadesidir.¹¹⁶ İleriki bölümlerde de tartışılacağı üzere bu ifade OO'nun delâletinin diğer delillerden farklı olduğunu ve bu farklılığın nihayetinde OO'nun sadece nübüvvete özgü olduğu anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁷ Behşemiyye'nin OO'nun sadece peygamberler elinde zuhûr edebileceğini ortaya koyma hususunda takip ettikleri iki temel yaklaşımı ifade eden bu kavramlar¹¹⁸ içerisinde özellikle *ibâne*, OO'nun nübüvvete özdeşleştirilmesi anlamına gelmekte, dolayısıyla tek medlûlünün de nübüvvet olduğunu

¹¹⁶ Meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 217: 16-17; Ebû Tâlib Nâtik-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 162: 3; Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü Ş-Şerh (A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being Probably the bâb 'alâ l-nubuwwah from the Ziyadat al-sharh by Abû Rashîd al-Nisâbüri (Died First Half of the Fifth Century A. H.) Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries* başlığıyla nşr. Richard C. Martin), New York University, Ph.D., 1977, s. 150: 10-11; Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtezâ, *ez-Zahîre fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411 h., s. 333: 3-4; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 546: 10; Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 7-8; Allâme Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tecridü'l-i'tikâd* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd* ile birlikte), Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1988, s. 329: 14-15; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Alevî, *Kitâbu't-temhîd fî şerhi meâlimi'l-adl ve't-tevhîd* (nşr. Hişam Hanefî Seyyid), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2008/1429, c. II, s. 450: 8-9.

¹¹⁷ Msl. bk. Ebû Tâlib Nâtik-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 162: 5-6: “وإذا كان يدل بطريق الإبانة”; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü Ş-Şerh*, s. 151: 4-5: “فلما كان دلالة بطريق الإبانة والتخصيص فيجب أن لا يشارك النبي صلى الله عليه وعلى آله في ظهور المعجز عليه إلا من يكون نبيا”.

¹¹⁸ Nitekim *ibâne* kavramı OO'nun özünde sadece nübüvvete delâlet etme şeklinde bir özellik olduğunu kanıtlamaya çalışırken, *tahsîs* kavramı OO'nun sayısal artışının onu delil olmaktan çıkaracağı fikrine odaklanmıştır. Diğer bir deyişle *ibâne* kavramı OO'nun niteliğinden hareketle delâlet değerini, *tahsîs* kavramı ise niceliğinden hareketle delâlet değerini gündeme getirir. Bu yönüyle *ibâne* ve *tahsîs* kavramlarının mucizenin delâleti konusundaki temel bütün tartışmaları, mucizenin delâlet değeriyle ilgili bütün yönleri kuşatan kavramlar olduğu söylenebilir. Ancak yeri gelmişken hatırlatalım ki, bunlardan özellikle *ibâne* üzerindeki yanlış anlamalar bir tarafa, Mutezilî kaynaklarda bu iki kavramın Ebû Hâşim'den tevarüs edildiği gibi sürekli birlikte kullanılması zaman zaman bu iki kavramın karıştırılmasına da yol açmıştır. Nitekim bu iki kavramın eş anlamlı olarak kullanılmasının bir örneği olarak bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 333: 9-10: “... أنها تدل من طريق الإبانة بأن المعجزات إذا كثرت خرجت من ... أن تكون أدلة على النبوة”. Burada Şerîf el-Murtezâ *ibâne* kavramı üzerinden bütünüyle *tahsîs* delilini anlatır. Benzer bir karışıklığa Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'de de rastlanır. O da *tahsîs* delilini bütünüyle *ibâne* delilinin bir parçası olarak algılar. Bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 318: 19-23.

vurgulamaktadır.¹¹⁹ Buradan hareketle Behşemîler OO'nın –muhaliflerince dile getirildiği üzere, söz gelimi sâlih bir kimsenin yüceliğine, sıdku salahına delâlet edebileceği gibi– nübüvvet dışında herhangi bir şeye delâlet edemeyeceğini özellikle vurgulamaya çalışmışlardır. Hatta onların nezdinde OO'nın, tayin edilebilecek başka bir medlûle delâleti de ancak nübüvvet üzerinden olabilecektir.

Muhaliflerinin OO'a farklı bağlamlarda farklı medlûller tayin ederek amaçlarına ulaşma çabasının bilincinde olan Kâdî Abdülcebbâr, böyle bir olgunun (OO'nın nübüvvet olmaksızın başka bir olguya delâlet amacıyla zuhûr etmesi) yol açacağı mantıksızlıkları göstermek için konuyu farklı seçenekler üzerinden tartışarak bunun mümkün olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre OO'nın söz gelimi elinde zuhûr ettiği kimsenin salahına delâlet ettiğinin söylenmesi mümkün değildir. O, –aşikârdır ki OO'nın (=delil) medlûlüyle içerik açısından mutabakat taşımamasından hareketle– OO'nın özünde sıdku salaha karşılık gelen bir özellik olmadığını, bu sebeple OO'nın bir kimsenin sıdku salahına delâlet ettiğini söylemekle taşıdığı başka herhangi bir özelliğine delâlet ettiğini söylemek arasında bir fark olmadığını belirtir. Pek tabii durum böyleyken OO'nın elinde zuhûr ettiği kimsenin sahip olduğu diğer özellikler arasında sadece sıdku salaha delâlet ettiğini söylemenin mantıklı bir açıklaması yoktur. İşte OO'nın kişinin taşıdığı diğer özellikler arasında sadece salahına delâlet ettiğini söylemenin mantıklı bir nedeninin olmaması OO'nın salaha delâlet ettiği görüşünün ileri sürülmesine engeldir.¹²⁰

Kâdî Abdülcebbâr benzer tavrını OO'nın kişiyi yüceltme amacıyla (على طريق) (الإعظام والكرامة) zuhûr ettiği iddiası karşısında da sergiler. Ona göre OO'nın içerik ve görünüş açısından buna delâleti olmadığından bir kişinin yüceltilmesine (*i'zâm*) delâlet ettiği de söylenemez. Zira böyle bir şey ancak OO'nın yücelikle (*kerâme*) ya muvâzaa ya da örfen bir bağlantısı olduğunda mümkün olabilecektir. Böylelikle o, OO'nın ne muvâzaa yoluyla ne de örfen yücelikle bir bağlantısı olmadığını, dolayısıyla da yüceliğe delâlet edemeyeceğini vurgulamaktadır.¹²¹ Hatta Kâdî Abdülcebbâr sadece bununla

¹¹⁹ Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin mucizenin *ibâne* yoluyla delâlet etmesinin elinde zuhûr ettiği kişiyi sadece peygamber olması yönüyle ayırdığı anlamına geldiği yargısı da bunun ifadesidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 218: 8-9: “وقال رحمه الله ... فما دلّ على أنه رسول وأبانه من هذا الوجه فقد أبانه من ”حيث كان نبيا”.

¹²⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 226: 19-21.

¹²¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 227: 10-12.

yetinmeyip OO'nun bir kişinin yüceliğine delâlet ettiği yönünde bir muvâzaanın oluşabileceğini öngören açıklamaları da reddeder. Söz gelimi "OO'ların peygamberlerde zuhûr ettiğinde bunların peygamberlerin yüceliğine de delâlet ettiği bilinecek, böylelikle OO'da yüceliğe delâlet etmek şeklinde bir fonksiyonun olduğu ortaya çıkacaktır. Bu da OO'nun sâlih kimselerde zuhûr ettiğinde onların yüceliğine delâlet ettiği düşüncesine imkân tanıyacaktır" iddiası bunların başında gelir. Buna göre OO'nun nübüvvete delâlet etmesi aynı zamanda elinde zuhûr eden kişinin yüceliğine de delâlet ettiğinin bilinmesini sağlar. Pek tabii insanlar, nübüvvet üzerinden olsa da, OO'nun yüceliğe delâlet etmek şeklinde bir fonksiyonu olduğunu bildiklerinde nübüvvet esnasında zuhûr etmeyen bir OO'nun kişinin yüceliğine delâlet ettiğini anlayacaklardır. Böylelikle muvâzaa oluşacaktır. İşte Kâdî Abdülcebâr bu tür bir muvâzaanın da imkânsız olduğu düşüncesindedir. Zira OO'nun yüceliğe delâlet etmesi ancak nübüvvete delâletine bağlı olarak (على سبيل التبع) gerçekleşebilir. Bu da OO'nun ancak bir kişinin nübüvvetine delâlet ettikten sonra onun yüceliğine (*rif'at*) delâlet edeceği; nübüvvete delâlet etmedikten sonra yüceliğe delâlet etmeyeceği sonucunu ortaya koyar. Dolayısıyla OO'nun salt yüceliğe delâlet etmek şeklinde bir fonksiyonu yoktur.¹²² Hatta Kâdî Abdülcebâr'a göre OO'nun, elinde zuhûr ettiği kişinin yüceliğine delâlet ettiği şeklindeki bir düşünce, bu fonksiyonun nübüvvete delâletine bağlı olarak ortaya çıktığı düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde oldukça tehlikeli bir sonuca da yol açacaktır: Madem OO peygamberin hem nübüvvetine hem de yüceliğine delâlet etmektedir, o hâlde nübüvvetin olmadığı yerde onun delâlet edeceği yücelik nübüvvetin yüceliği gibi olacaktır. Böylelikle elinde OO zuhûr eden bir kimse yücelikte peygambere eşit olacaktır.¹²³

Bu yönüyle Behşemîler OO'ya atfedilebilecek tüm delâlet fonksiyonlarının ancak nübüvvete geçerli olabileceğini, nübüvvetin bulunmadığı bir yerde herhangi bir delâlet fonksiyonu olamayacağını kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla nübüvvetin olmadığı yerde OO'nun zuhûrunu mümkün kılan bir sebep de olamayacağı için nübüvvetin bulunmadığı yerde OO'nun zuhûr edebileceği söylenemeyecektir.

¹²² Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 227: 13-18; s. 228: 2: "فإذا تدل على النبوة لم يصح كونها دالة على "الرفعة والكرامة".

¹²³ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 227: 21-22.

Behşemîler OO'ın nübüvvet olmaksızın herhangi bir şeye delâlet etmesinin imkânsız olduğunu vurgulamalarından hareketle, daha da ileri giderek OO'ın nübüvvet olmadan başka bir şeye delâlet ettiğinin ileri sürülmesinin aslında OO'ı bütünüyle delil olmaktan çıkaracağı endişesini de dile getirirler. Konuyu alternatifler üzerinden tartışan Kâdî Abdülcebbâr OO'ın sâlih kimselerde zuhûru mümkün kabul edildiğinde bunun o kişinin ya söz gelimi sıdku salahına delâlet ettiği yahut da herhangi bir şeye delâlet etmeksizin (على حد الإبتداء)¹²⁴ zuhûr ettiğinin söyleneceğini belirtir. Yukarıda da belirtildiği üzere, OO'ın özünde sıdku salaha karşılık gelen bir özellik olmadığı için OO'ın elinde zuhûr eden kimsenin taşıdığı diğer özelliklerden herhangi birini değil de sıdku salahına delâlet ettiği söylenemeyecektir. OO'ın kişinin sıdku salahına delâlet ettiği söylenemiyorsa bu, onun herhangi bir şeye delâlet etmeksizin vuku bulan bir olgu hükmünde (في حكم المبتدأ) olduğunu gösterir. OO'ın herhangi bir şeye delâlet etmeksizin gerçekleşmesi ise onun, tıpkı hastalık ve sıhhat gibi, elinde zuhûr ettiği kişiye maslahat olarak verildiğini gösterir. İşte Kâdî Abdülcebbâr OO'ın maslahat olmasının nihayetinde onu nübüvete delâlet etmekten çıkaracağını söyler. Zira ona göre bir olgunun maslahat olması, bu olgunun (maslahatın) gerçekleşme şekli ne olursa olsun, onu âdet hâline getirir.¹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr'ın vurgulamaya çalıştığı husus şudur: Kişiye verilen ve belirgin olarak herhangi bir şeye delâlet etmeyen her şey aslında bir maslahattır. Söz gelimi kişiye verilen sıhhat de bir maslahat, OO da bir maslahattır. Aralarında sadece şu fark vardır: Sıhhat pek çok kişiye verilen bir maslahat iken OO çok az kişiye verilen bir maslahattır. Bunlar sayısal açıdan farklı miktarlarda olsa da bunların ortak noktası maslahat olmalarıdır. Bir bütün olarak bunların tamamı maslahat olduğu için bunların hepsi, ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, artık âdet

¹²⁴ “على حد الإبتداء” ve ondan neşet eden “في حكم المبتدأ” kavramları sırasıyla OO'ın herhangi bir şeye delâlet etmeksizin ortaya çıktığını ve herhangi bir şeye delâlet etmeyen bir olgu olduğunu ifade eden kavramlardır. Her ikisi de nihayetinde aynı mefhumu ifade eden kavramların ortaya çıkışında OO'ın olağanüstülük vasfını kazanmasının nasıl gerçekleştiği açıklamalarının payı vardır. Burada da şüphesiz âdet kavramı önemlidir. Zira bir şeyin *hâriku'l-âde* olması ancak âdetin tayiniyle mümkün olacaktır. Bu konuyla alakalı tartışmalardan Mutezilîler'in iki olguyu âdet kapsamından çıkardıkları görülmektedir. İlk yaratma (yaratmanın başlaması) ve kıyamet (teklifin sonlanması). Bu iki aşamada gerçekleşen olaylar ancak olağanüstü olduklarında varlığa gelmeleri mümkün olduğu için, diğer bir deyişle bunlar zaten olağanüstü olduğu için bu olaylar herhangi bir şeyin delili sayılmaz. Böylelikle hiçbir şeye delâlet etmemesi açısından tıpkı âdet gibi olur. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 182: 9-11. Bu seçeneklerle dile getirilen örnekler ilk defa gerçekleşen olgular olduğu ve bunların ilk defa gerçekleşmesi onları herhangi bir şeyin delili olmaktan çıkardığı için, Mutezilîler herhangi bir şeye delâlet etmeyen OO'ları bu olgudan mülhem söz konusu kavramlarla ifade etmişlerdir.

¹²⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 226: 18-227: 2.

kapsamındadır.¹²⁶ Zira bir maslahatın çok sık rastlanan bir şekilde gerçekleşirken bir diğerinin az rastlanan bir şekilde gerçekleşmesi onları maslahat olmaktan çıkarmaz. Bunların temel özelliği maslahat olmaları olduğuna ve kişilere maslahatın verilmesi de âdet olduğuna göre maslahat kapsamındaki her şey ister az ister çok gerçekleşsin olağanüstü olmaktan çıkacaktır. Pek tabii OO'nun maslahat kapsamına girerek olağan hâle gelmesi onu olağanüstü olmaktan çıkaracağı için onun nübüvvete delâletini de engelleyecektir.¹²⁷ Böylelikle Behşemîler OO'nun peygamber dışındaki bir kimsedeki zuhûrunun onun nübüvvete delâletini engelleyeceğini vurgulamanın yanında, keramet taraftarlarının maslahat kavramı arkasına sığınarak OO'nun peygamber olmayan kişilerde onlara yönelik bir maslahat olarak zuhûr edebileceği düşüncesini de çürütmeye yönelmektedir.¹²⁸ Şüphesiz OO'nun maslahat olarak zuhûrunun imkânsız olması, ona nübüvvet dışında bir seçenek bırakmayacaktır.¹²⁹

Behşemîler'in, bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde zikredilecek olan diğer olumsuz sonuçların dışında, özellikle OO'nun delâlet değerinin ortadan kalkacağı endişesiyle OO'ı sadece peygambere has kılmaları doğal olarak keramet yanında irhâs

¹²⁶ “لأن هذه المصالح متفاوتة في الكثرة والقلة وهي مع ذلك متفقة في أنها عادة” Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 227: 6-7.

¹²⁷ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 227: 2-4.

¹²⁸ Ancak muhalif tarafta bulun, en azından ikinci yaklaşımın, sarsıcı bir etki yaptığını söylemek zordur. Nitekim ikinci yaklaşımı tartışan Ebû Reşîd en-Nisâbüri OO'nun bazı kimselere maslahat olarak verilmesinin, nübüvvete delâlet etmek amacıyla verilen OO ile maslahat olarak verilen OO arasında ayırım yapılamamasına, dolayısıyla da OO'nun nübüvvete delâlet etmesine engel olamayacağını belirtir. Zira elinde OO zuhûr eden kişi “Bende zuhûr eden OO maslahat olarak değil, nübüvvetin delili olarak zuhûr etmiştir” dediğinde ayırım gerçekleşecektir. Zaten nübüvvete delâlet etmek amacıyla zuhûr eden OO'nun sahibi daha en başından nübüvvetini iddia ettiği için ayırım en başından gerçekleşmiştir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 155: 15-156: 5.

¹²⁹ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki literatürde Behşemîler'in OO'nun maslahat olmasının onu nübüvvete delâlet etmekten çıkaracağı ilkelerine farklı bir yaklaşımı olduğu da görülmektedir. Şöyle ki; eğer OO'nun nübüvvet dışında bir olguya delâlet etmesi (diğer bir deyişle “nübüvvetin delili olmaması”) câiz olsaydı bu durumda OO'nun kişiye maslahat olarak verildiği kabul edilecektir. İşte bu da nübüvveti kanıtlamak amacıyla verilen OO ile maslahat olarak verilen OO arasında ayırım yapılamamasına, dolayısıyla da nübüvvetin bilinmemesine (OO'nun nübüvvetin delili olmaktan çıkmasına) yol açacaktır. Bu sebeple OO'nun maslahat olarak verilmemesi gerekir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 155: 12-15: “... لو جاز ان [لا] يكون المعجز علما للنبوة جاز ان يكون للمصلحة واللفظ

” (Anlamın doğru olması için köşeli parantez içerisindeki ifade tarafımızdan eklenmiştir –KB–).

Ancak muhalifler nezdinde bu bakış açısının, tıpkı yukarıda zikredilen ve OO'nun maslahat olarak verilmesinin onu âdet/olağan hâle getirerek delil olmaktan çıkaracağı yönündeki bakış açısı gibi, fazla sarsıcı bir etkisi olamayacağı ve kolaylıkla savuşturulabileceği söylenebilir. Zira aynı şekilde, elinde OO zuhûr eden kişi “Bende zuhûr eden OO maslahat olarak değil, nübüvvetin delili olarak zuhûr etmiştir” dediğinde ayırım gerçekleşecek ve OO'ı gören kişi için karışıklık ihtimali ortadan kalkacaktır.

ve ihânet¹³⁰ gibi peygamber(lik iddiası) dışında bütün OO'ları reddetmelerine yol açmıştır. Zira bunlardan herhangi birini kabul etmek keramet taraftarlarına en azından teorik düzlemde nübüvvetin olmadığı bir yerde OO'ın bulunabileceğini kanıtlama imkânı verecektir. Bu sebeple Behşemîler konuya girişte işaret ettiğimiz toptancı bakış açısına bağlı olarak bütün OO'ları aynı kategoride değerlendirmişlerdir.

Behşemîler'in bunlar içerisinde irhâsı reddetmelerine imkân tanıyan ana düşünceleri OO'ın mutlaka bir iddia (doğal olarak onların nezdinde; "nübüvvet iddiası") esnasında zuhûr etmesi gerekliliğidir.¹³¹ Onlara göre bir OO, ya bir iddiayı doğrulama amacıyla ya da muhaliflerin (Hüseynîler) kabul ettiği üzere birini yüceltmek amacıyla zuhûr eder. İşte irhâsta bunların ikisi de yoktur. Dolayısıyla böyle bir durumda OO'ın herhangi bir şeye delâlet etmeksizin zuhûr etmiş olması gerekir ki, böyle bir şey câiz değildir.¹³² Ancak onların mucizeyi sadece peygambere özgü bir olgu kabul edip, mucizenin de ancak nübüvvet iddiasıyla birlikte gerçekleşebileceğini dile getirmeleri, onları peygamber olmadığı kesin olan şahıslarda yahut peygamberlerin henüz peygamber olmadıkları dönemlerde kendilerinde zuhûr ettiği ayetlerle sabit olan OO'ları açıklama mecburiyetinde bırakmaktadır. Burada da özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf hakkında zikredilen OO'lar gündeme gelir.¹³³

Hüseynîler tarafından ister irhâs ister keramet, fakat mutlaka peygamber dışındaki kimselerde zuhûr eden OO'lar olarak kabul edilen bu örnekler, OO'ların peygamber olmayan şahıslarda da zuhûr edebileceğine yönelik olarak doktrinde en fazla dile getirilen örneklerdir ve bu yönüyle de doğal olarak üzerinde tartışmanın en fazla cereyan ettiği olgulardır. Her ne kadar bu tür olgulara karşı Behşemiyye'nin temel

¹³⁰ Bu aşamada şu hususu hatırlatalım ki, ilerleyen satırlarda da aktaracağımız üzere, özellikle ihânet konusunda Behşemî gelenekte bir yekparelikten söz edilememesi ihtimal dâhilindedir.

¹³¹ Nitekim Kâdî Abdülcebâr OO'ın mutlaka nübüvvet iddiasıyla birlikte olması gerektiğini, aksi durumda ortada bir iddia olmadığı için OO'ın herhangi bir şeye taallukunun bulunamayacağını söyler. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 213: 11-15.

¹³² Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 16-323: 1: "... بأن هذا المعجز لا يتعلق بتصديق دعوى أحد ولا بإكرام أحد "والمعجز إما أن يكون تصديقاً عندنا أو إكراماً عندكم فيصير نقض عادة مبتدأ وذلك لا يجوز". Krş. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 2-5. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Behşemîler'in irhâsa meşruiyet tanıyabilecek bütün yolları kapamaya çalışmasıdır. Onların nezdinde OO ancak iddiayla birlikte bulunabileceğinden, onların bakış açısına göre irhâs –bir iddiayla birlikte bulunmadığı için– zaten mümkün olmayacaktır. Ancak muhalif irhâsın kişiyi yücelttiğini söyleyerek bir meşruiyet kanalı açabilir. İşte Behşemîler irhâsta bunun da bulunmadığını söyleyerek muhaliflerin elinden bu kozu almaya çalışırlar. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 431: 8-11.

¹³³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 14-15; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 546: 4-5.

yaklaşımı bunların bir peygamberin mucizesi olduğu yönündeyse de,¹³⁴ Necrânî'nin aktardığı tartışmalar, Behşemîler'in cedelci bir mantığın sonucu olarak söz konusu olgular hakkında farklı alternatifleri de gündeme aldığını göstermektedir.¹³⁵ Nitekim buradaki tartışmalar esnasında Behşemîler'in Hz. Meryem'i bir peygamber statüsüne dahi çıkardıkları zikredilir. Söz gelimi Behşemîler'in Hüseyinîler'e karşı söz konusu olayların elinde zuhûr ettiği kimsenin mucizesi olduğu seçeneğini ileri sürdükleri, Hüseyinîler'in Hz. Meryem'in peygamber olmadığı şeklindeki görüşlerini reddettikleri, Hz. Meryem'in erkeklere yönelik olmasa da, kadınlara yahut mahremi olan erkeklere gönderilmiş bir peygamber olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir.¹³⁶ Bu yönüyle Behşemîler'in peygamber olmayan kimsede OO'nun zuhûruna imkân tanımamak için doktrinde tartışmalı olan kadının nübüvvetini bile kabul ettikleri görülmektedir.

Ancak her ne kadar Behşemîler'in kadının nübüvveti konusundaki görüşleri net olmasa da,¹³⁷ Behşemîler'in bu fikri temel almadıkları ve meseleyi bütünüyle söz konusu olayları başka bir peygamberin mucizesi şeklinde niteleyerek çözmeye çalıştıkları söylenebilir. Zira doktrinde de meşhur olan görüşleri bu yöndedir. Dolayısıyla Hz. Meryem hakkında zikredilen OO'lar aslında o dönemdeki peygamberin,

¹³⁴ Nitekim bu, Hz. Meryem'de zuhûr eden OO'lar hakkında dile getirildiği gibi, Ashâb-ı Kehf hakkındaki OO'lar için de dile getirilmiştir. Necrânî'deki tartışmalarda Behşemîler'in Ashâb-ı Kehf'in içerisinde birinin peygamber, diğerlerinin ise onun ümmeti olduğunu söyledikleri kaydedilir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 2-3.

¹³⁵ Hatta tartışmalar esnasında değil bir Behşemî'nin, bir Müslüman'ın bile dile getirmesinin asla düşünülemeyeceği seçenekler dahi Behşemîler'e atfedilir. Bunlardan biri de, Hz. Meryem'in başına gelen eden OO'lar içerisinde en başta geleni olan babasız çocuk doğurmasını reddetmek için bunun olağanüstü bir yoldan değil de biyolojik yoldan gerçekleştiğine dair görüştür. Hatta bu görüşün dayanağı olarak Hıristiyanlar'ın da böyle düşündüğü delil olarak dile getirilir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 16-18.

Pek tabii böyle bir görüşün nereden kaynaklandığı merak konusudur. Zira Hıristiyanlar da her ne kadar Hz. İsa doğduğunda Hz. Meryem'in Yusuf adlı bir kimseyle nişanlı olduğunu, resmî kayıtlara Yusuf'un oğlu olarak kaydedildiğini kabul etseler de, Yusuf'un Hz. İsa'nın biyolojik babası olmadığını ve Hz. İsa'nın mucizevî bir biçimde doğduğunu kabul etmektedirler. Bk. Ömer Faruk Harman, "İsâ", *DİA*, c. XXII, s. 466. Dolayısıyla bir Müslüman'ın bu görüşü dile getirmesinin saçmalığı bir tarafa, –şayet varsa– bu görüşü dile getirenlerin bunu hangi Hıristiyan kaynağından aldıkları da belirsizdir.

¹³⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 18-21.

¹³⁷ Behşemî düşüncede kadının nübüvveti meselesi açıkçası geçirtilen bir meseledir. Nitekim Behşemî kaynaklarda, peygamberlerin vasıflarıyla ilgili pasajlara bakıldığında (msl. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 14: 1-16: 23; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, s. 464: 1-472: 3; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 573: 4-576: 6) nübüvvetinde cinsiyet meselesine hiç değinilmediği görülmektedir. Buna mukabil Hüseyinîler'in nübüvvetinde erkek olma şartını aradıkları ve kadının nübüvvetini kabul etmedikleri rahatlıkla söylenebilir. Nitekim konuya kısaca değinen İbnü'l-Melâhimî'nin "imamet gerektirdiği şartlar kadınlıkla bir arada bulunamıyorken, nasıl olur da nübüvvet(in gerektirdiği şartlar bulunabilir)?" şeklindeki ifadesi peygamberin erkek olması gerektiği şartını kabul ettiğini göstermektedir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 305: 10-11.

yani Hz. Zekeriyâ'nın mucizesidir.¹³⁸ Benzer şekilde Ashâb-ı Kehf hakkındaki olayların da o dönemde yaşayan bir peygamberin mucizesi olması mümkündür.¹³⁹ Böylelikle Behşemîler söz konusu olgular hakkında buldukları çözüm yolunu bütün meselelere uygulamışlardır. Söz gelimi Âsaf b. Berhiyâ'nın Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayacak bir sürede uzak mekândan getirmesi Hz. Süleyman'ın mucizesi;¹⁴⁰ Hz. Peygamber'in nübüvveti öncesinde gerçekleşen bulutun gölgelendirmesi gibi olayların o dönemde yaşayan lokal bir peygamber olan Hâlid b. Sinan el-'Absî'nin mucizesi olduğunu söylerler.¹⁴¹

Bu örnekleri farklı alternatifler üzerinden cevaplamaya çalışsalar da –literatürde farklı rivayetlere rastlansa da¹⁴²– hiçbir zaman bunların irhâs olduğunu kabul etmezler. Zira bir OO'nun irhâs olduğunu söylemek basitçe onu bir iddia bağlamından çıkarmaktır. Şöyle ki; irhâsın vuku bulunduğunu söylemek nübüvvet iddiası olmayan bir yerde OO'nun gerçekleştiğini söylemek demektir. Mamafih OO iddia bağlamından çıkartılabiliyorsa bu, önceye doğru da olabilir, sonraya doğru da olabilir. Yani, irhâs olduğu söylenen OO'nun henüz gönderilmemiş bir peygambere ait olduğu da söylenebilir; daha önce gönderilmiş, nübüvvet görevini yerine getirmiş ve vefat etmiş bir peygambere ait olduğu da söylenebilir.¹⁴³ Pek tabii Behşemîler'e göre böyle bir durumda zuhûr eden OO'nun kimin nübüvvetine delâlet ettiğini söylemek mümkün olmayacaktır. Kısaca

¹³⁸ Msl. bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VIII, s. 33: 20-21 (“Ebû Ali el-Cübbâî”ye atfen); Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, t.y., c. XVI, s. 23: 20 (“Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî”ye atfen).

¹³⁹ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 355: 1-2.

¹⁴⁰ Msl. bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 328: 19-20.

¹⁴¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 215: 1-4. Nitekim bunu dile getiren Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in Hâlid b. Sinan'ın kız kardeşini gördüğünü ve Hâlid b. Sinan hakkında “kavminin zayıf ettiği bir nebîdir” dediğini aktarır. Hatta Kus b. Sâ'ide hakkında da bu tür rivayetlerin bulunduğunu kaydeder. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 11-12; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 20-22.

¹⁴² Burada şu noktayı hatırlatmakta fayda vardır ki, kimi Hüseyinî kaynaklarda Behşemîler'in söz konusu olguları irhâs olarak değerlendirdikleri belirtilmektedir. Söz gelimi Negrânî, Behşemîler'in Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf hakkındaki olayları yorumlarken bunların daha sonra gelecek bir peygamberin irhâsı olduğunu söylediklerini kaydeder. Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 355: 3-4 (st. 4: “أن يكون... معجزة... في ذلك الزمان إرصاصا لنبى شعيب من بعد” ifadesi [üç nokta ile ifade edilen kısım matbu metinde boş bırakılmıştır] “أن يكون معجزة له في ذلك الزمان ولكن لم لا يجوز أن يكون إرصاصا لنبى شعيب من بعد” şeklinde okunacak. Nitekim “ولكن لم لا يجوز أن يكون” ifadesi yazmada da böyledir. Mamafih “لنبى شعيب” ifadesi yazmada da matbu metindeki gibi olsa da tarafımızdan tadil edilmiştir –KB–). Kezâ Behşemîler'in Hz. Meryem'de zuhûr eden olayları Hz. İsa'nın irhâsı olarak gördükleri şeklindeki bir bilgi de İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından kaydedilir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 328: 19-20.

¹⁴³ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 213: 16-17: “إن ذلك لو جاز لم يوثق بأن معجز النبي المتأخر يدل على نبوته”. “دون أن يكون دالا على نبوة المتقدم”.

irhâsın bir delâlet değeri olmayacaktır. Böylelikle Behşemîler irhâsın zuhûrunu mümkün kılacak bir sebebin olmadığını vurgulamış olmaktadır. Onların temel tezi bu tür olguların şu veya bu şekilde mutlaka mucize olduğudur. Burada bir kişinin bilmesi gereken bu olayların bir peygamberin mucizesi olduğudur. Bunların spesifik olarak hangi peygamberin mucizesi olduğunu ilk etapta anlamasa da nihayetinde mucize olarak kabul etmelidir.¹⁴⁴

Böylelikle Behşemîler bu tür olguların ne irhâs ne de keramet olduğunu söyleyerek Hüseyinîler'in hedeflerine ulaşmasına engel olmaya çalışırlar. Onlar bu bağlamda öne çıkarılan örnekleri reddetmek yahut yorumlamak için mümkün tüm vasıtaları kullanırlar. Bunlar dile getirilen olgunun mahiyetine bağlı olarak ya bir peygambere bağlanır yahut tevil edilerek sıradan kategorisine indirilir, o da olmazsa en nihayetinde bunlar –şayet bunlar birtakım haberlere dayanıyorsa– basitçe âhâd haber olduğu söylenerek reddedilir. Söz gelimi kerametın varlığına delil olarak zikredilen Hâlid b. Velîd'in Bizans seferi sırasında zehirli yemeği yediği hâlde zehirlenmemesi,¹⁴⁵ İran'ın fethinde Müslüman askerlerin İranlılar'ın bıraktıkları zehirli yemekleri yemelerine rağmen zehirlenmemeleri¹⁴⁶ örneklerinde bu tutumların hepsi görülür. Nitekim bunların aslında Hz. Peygamber'in mucizesi olduğu belirtilir. Zira Hz. Peygamber Müslümanlar'ın bu durumla karşılaşacağını haber vermiştir.¹⁴⁷ Kezâ bu şahısların zehirlenmemesinin aslında olağan bir durum olduğu da söylenebilir. Çünkü

¹⁴⁴ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 215: 9-11: “إن الواجب على المكلفين لو شاهدوا انشقاق القمر أو رجوع الشمس أن يعلموا في الجملة أنه معجز لنبى وإن لم يعرفوه على التفصيل”.

¹⁴⁵ Bk. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Muhammed Revvas Kal'acî – Abdülber Abbas), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1406/1986, c. II, s. 445: 6-11; Ebül-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Bugyetü'r-râid fi tahkiki mecma'i'z-zevâid ve menba'i'l-fevâid* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1994/1414, c. IX, s. 582: 18-583: 2.

¹⁴⁶ Ebû Reşid en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 162: 15-19.

¹⁴⁷ Bk. Ebû Reşid en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 163: 3-4. Hz. Peygamber'in bunu haber vermesinin söz konusu olguyu nasıl olup da olağanüstü olmaktan çıkardığı merak konusudur. Şayet burada kastedilen, peygamberin haberi sayesinde kendilerini böyle bir olayın beklediğini bilen Müslümanlar'ın tedbirlerini alarak zehrin zararlarından kendilerini korumasıysa, hakikaten de bu, Hz. Peygamber'in gayptan haber vermek suretiyle gösterdiği bir mucize olur. Mamafih böyle bir durumda zehirlenme olayı olmadığı için kerametın de söz konusu edilmesi anlamsızdır. Şayet Hz. Peygamber'in haber vermesine rağmen gerçekten de Müslümanlar'ın tedbir almaksızın zehirli yemeği yemesi fakat zehirlenmemesi kastediliyorsa, belki burada Hz. Peygamber'in haberi yine gayptan haber vermek suretiyle gerçekleşen bir mucize olarak değerlendirilebilir ama zehirlenmeyen yine müslümanlardır. Muhtemelen keramet karşıtları Müslümanlar'ın yediği zehirli yemekten zehirlenmeme sebebinin Hz. Peygamber'in haberi olduğunu, diğer bir deyişle sırf Hz. Peygamber haber verdiği için zehirlenmediklerini düşündükleri için nihayetinde bu zehirlenmeme olayını da Hz. Peygamber'in haberinin devamı saymışlar, böylelikle de Hz. Peygamber'in mucizesine indirgemişlerdir.

zehrin tesiri kişinin mizacına göre değişebilir.¹⁴⁸ Nihayetinde zaten bütün bu rivayetler âhâd haberdır ve âhâd haber de ilim ifade etmez.¹⁴⁹ Diğer bir deyişle aslında böyle şeyler vuku bulmamıştır.

Behşemîler'in OO'lara bu toptancı yaklaşımının ihânet konusunda, irhâs ve kerametteki kadar yekpare olmasa da, kısmen devam ettirildiği görülmektedir. Kaynaklar ihânetin münhasıran Kâdî Abdülcebbâr tarafından reddedildiğini söyleyerek, Kâdî Abdülcebbâr dışındaki Behşemiyî'nin kabul ettiği şeklindeki bir izlenimin doğmasına olanak tanır. ¹⁵⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğni*'nin bu konuyla ilgili bölümünde¹⁵¹ hiçbir Behşemî üstadından bu görüşü destekleme sadedinde alıntıda bulunmaması bu yöndeki bir izlenimi de destekler.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ihâneti reddederken dayandığı unsur, Behşemîler'in tıpkı irhâsta dile getirdikleri gibi, ihânetin de iddiayla bir bağlantısı olmadığıdır. Ona göre ihânet, elinde zuhûr eden kimsenin iddiasının aksine gerçekleştiği için iddiayla bir bağlantısı yoktur. Pek tabii iddiayla bağlantısı olmayan bir bağlamda gerçekleşen OO'ın ise ne doğruluğa ne de yalancılığa delâlet etmesi mümkün olmayıp herhangi bir şeye delâlet etmeksizin zuhûr eden OO hükmündedir.¹⁵² Şüphesiz bu durum Mutezile'nin OO'ın herhangi bir şeye delâlet etmeksizin zuhûr etmesinin mümkün olmadığı ilkesiyle bir araya gelince ihânetin mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Zaten Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ'nın onun yalancılığını ortaya koymak için OO izhâr etmesine gerek yoktur. Çünkü yalancı kimsenin iddiasının akabinde ona OO'ın verilmemesi onun yalancılığını ortaya koymak için yeterlidir. OO'ın verilmemesi onun yalancılığını ortaya koyduktan sonra iddiasının aksine bir mucizenin verilmesi

¹⁴⁸ Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 163:2-3.

¹⁴⁹ Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 163: 1-2. Nitekim âhâd haberin itikadî konularda bağlayıcı bir delâlet değeri olmadığı yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Bk. Tevfik Yücedoğru, "Hadislerden İnanç Esası Tesbiti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, sy. 2, 2006, s. 100-101.

¹⁵⁰ Nitekim İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî ihâneti reddeden olarak sadece Kâdî Abdülcebbâr'ın ismini zikrederek diğerlerinin kabul ettiği izlenimini verirler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 13-14; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 413: 8. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise Kâdî Abdülcebbâr dışında bütün Mutezile'nin kabul ettiğini söyleyerek daha net bir yargı ortaya koyar. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 431: 15-17.

¹⁵¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 236: 1-240: 13.

¹⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 236: 16-19. Krş. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 324: 2-4; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 413: 9-10; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 431: 19-432: 1.

abestir.¹⁵³ Hatta Kâdî'ya göre yalancının iddiasında yalancı olduğunu kanıtlamak için iddiasının aksine bir OO'nun zuhûr edebileceğinin kabulü şöyle bir tehlikeli sonuca yol açabilir: İddiasında yalancı olan, fakat iddiası esnasında elinde ne iddiasına mutabık ne de iddiasının aksine bir OO zuhûr eden kimsenin bu iddiasında yalancı olduğu bilinemeyecektir. Zira ihâneti kabul edenler yalancılığı kanıtlayan unsurun aksi yöndeki bir OO olduğunu söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla aksi yönde bir OO bulunmadığında, bu kimsenin yalancılığının bilinmemesi gerekir. Bu da, yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan fakat elinde OO zuhûr etmeyen kimsenin doğru olmadığının bilinmemesi anlamına gelir.¹⁵⁴

Behşemîler'in OO'ı sadece peygambere hasreden bu tutumu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bir ekol önderi olarak ortaya çıkışıyla birlikte belirgin bir şekilde sarsılmış ve Mutezile içerisinde, tikel kabul edilecek sapmalar bir yana, sistemli bir biçimde OO'ları peygamber dışındaki şahıslara atfeden bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin niçin Behşemî üstadlarının bu konudaki görüşüne muhalefet ettiğinin net bir cevabı yoktur. Ancak kesin olan şudur ki, bu görüşün ortaya atılmasında nasların büyük rolü vardır. Nitekim Hüseyinîler'in bu konudaki esas dayanakları da nakildir. Onlar peygamber dışındaki kimselerde OO'ların zuhûrunun aklen câiz olduğunu, bunları reddetmeyi gerektiren herhangi bir aklî ve naklî delil olmadığını belirtmekle birlikte¹⁵⁵ bu olguları kanıtlamakta öncelikli olarak nakle dayanırlar.¹⁵⁶ Burada da doğal olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçmesi hasebiyle sıhhati hakkında şüphe duyulmayan Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf örnekleri gündeme getirilir. Hüseyinîler, Behşemîler'in bu örneklerle

¹⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 237: 17-18. Krş. Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 570: 18-571: 2; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 324: 7-8; Hımmasî, *Münkuz*, c. I, s. 413: 16-17; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 432: 5-6. Nitekim benzer bir düşünceyi "Behşemiyye" kaydıyla Kâsım b. Muhammed de zikreder. Bk. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 141: 10-12.

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 237: 6-13.

¹⁵⁵ Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 2-3 (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atfen); Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 12-13 (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Rükneddîn Mahmûd el-Hârezmî'ye [İbnü'l-Melâhimî] atfen).

Kezâ benzer bir tutum keramet taraftarı Behşemîler tarafından da dile getirilmiştir. Söz gelimi Şerîf el-Murtezâ OO'ların sâlih kimselerde zuhûrunu kabih yapan bir sebebin olmadığını, keramet karşıtlarının böyle bir olgunun mefsedet olduğu yönündeki iddialarının delilsiz bir iddia olduğunu belirtir ve hatta peygamber dışındaki bir kimsede OO'ların zuhûrunda bir maslahatın yahut faydanın olabileceğini söyler. Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 332: 14-20.

¹⁵⁶ Nitekim Necrânî "bu konuda hüccetimiz Kitâb'ın söylediğidir" diyerek temel dayanaklarını ortaya koyar. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 354: 13-14.

Bu, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî gibi kerameti kabul eden Behşemîler'in de tutumudur. O da peygamber dışındaki kimselerde OO'nun zuhûr ettiğine naklî verilerin (*ahbâr* ve *âsâr*) delâlet ettiğini, OO'ların peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun reddinin bu konudaki naklî verileri reddetmek anlamına geldiğini belirtir. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Serh*, s. 146: 5-9.

yönelik tutumlarını iyi bildiklerinden, öncelikle bunların zâhirlerinden alınıp tevil edilmesine karşı çıkarlar –ki, Behşemîler’in ayette doğrudan Hz. Meryem’e ve Ashâb-ı Kehf’e yönelik meydana gelen OO’ları bir peygamberin mucizesi olarak açıklamaları bunu tevil ettikleri anlamına gelmektedir– ve ümmetin bunların keramet olduğu yönündeki icmasını öne sürerler.¹⁵⁷

Hüseyinîler ilk aşamada ayette geçen OO’ların elinde gerçekleştiği kişinin mucizesi sayılmayacağını, ikinci aşamada ise başka bir peygamberin mucizesi olamayacağını kanıtlamaya çalışırlar. Öncelikle Hz. Meryem örneği üzerinden hareket eden Hüseyinîler, OO’ın onun mucizesi olamayacağını onun peygamber olamayacağı ilkesiyle açıklamaktadırlar. Bunu da kadınlardan peygamber gelmeyeceği yönündeki icmaya dayandırmaktadırlar. Onlar Behşemîler’in Hz. Meryem’in yalnızca kadınlara peygamber gönderilmesi şeklindeki çözümlerinin de bir anlam ifade etmediğini belirtirler. Nitekim söz konusu icma bir kadının erkeklere veya kadınlara peygamber olarak gönderilmesi arasında bir fark gözetilmeksizin her şekilde geçerlidir. Dolayısıyla bu hâdiselerin Hz. Meryem’in mucizesi olması imkânsızdır. Zaten söz konusu olguların Hz. Meryem’in mucizesi sayılmasının önünde daha büyük engeller de vardır. Zira söz konusu bu OO’lar Hz. Meryem’in nübüvvetine delâlet edecek şekilde gerçekleşmemiştir. O, ne nübüvvet iddiasında bulunmuş ne de bu olayları muarızlarına karşı nübüvvetinin delili olarak sunmuştur.¹⁵⁸

Bu olayların Hz. Meryem’in mucizesi olamayacağını vurgulayan Hüseyinîler, devamlı bu olguların başka bir peygamberin (doğal olarak o dönemde peygamber olarak bulunan Hz. Zekeriyâ’nın) mucizesi olamayacağını da dile getirirler. Burada onların üç temel cevabı vardır:

1. Bu olaylar gizli olarak zuhûr etmiştir. Oysa bir olgunun mucize olabilmesi için açıktan ve insanların muttali olabileceği bir şekilde zuhûr etmesi gerekir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 362: 4-6.

¹⁵⁸ Nitekim Hz. Meryem’in hamile kalması ve Cebrail’in ona sabır telkin etmesi hâdisesinde inkârcılara karşı açık bir delil getirme söz konusu değildir. Benzer şekilde, kuru ağaçtan yaş hurma düşmesinde de bu olaya şahit olan hiç kimse olmadığı için inkârcılara delil getirilecek bir durum yoktur. Zira mucizede amaç nübüvveti tasdik etmek olduğundan mucizeyi, elinde zuhûr eden kişi dışında diğer kişilerin de görmesi gerekir ki zuhûrundaki amaç maksadına ulaşabilsin. Hüseyinîler bu olayın gerçekleştiği anda Hz. Meryem’in yanında kimsenin olmadığına delil olarak ise şu ayeti getirirler: “Eğer insanlardan birini görürsen ona, ‘Ben Rahmân için (susma) oruc(u) adadım, artık bugün hiç kimseyle konuşmayacağım’ de” (Meryem 19/26). Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 362: 9-17.

¹⁵⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 362: 11-17. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 551: 10-552: 2.

Görüldüğü üzere Hüseyinîler'in söz konusu olayların Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi olamayacağına yönelik ilk cevapları, bu olayların Hz. Meryem'in mucizesi olamayacağına yönelik cevaplarıyla aynıdır.

2. Hz. Zekeriyâ bu mucizelerin farkında değildir.¹⁶⁰ Hz. Zekeriyâ'nın farkında olmadığı bir şeyin onun mucizesi olması imkânsızdır.¹⁶¹ Eğer bir peygamberin elinde haberdâr olmadığı mucizelerin zuhûr edebileceği kabul edilirse, bu durumda peygamberlerde zuhûr eden bütün mucizelerin aslında bu mucizelerden haberi olmayan diğer peygamberlerin mucizeleri olduğu da söylenebilecektir.¹⁶²

3. Bu OO'ların anlatıldığı ayetlerde ne Hz. Zekeriyâ'nın ne de başka birisinin ismi zikredilmiştir. Eğer bu olaylar bir peygamberin mucizesi olsaydı ismi mutlaka zikredilirdi.¹⁶³

Hüseyinîler benzer tutumu Ashâb-ı Kehf hakkındaki olaylarda da sürdürürler ve bu olayların ne içlerinden birinin ne de başka bir peygamberin mucizesi olabileceğini söylerler. Onlara göre bu olayın bir peygamberin nübüvvetine delâlet ettiği düşünüldüğünde ortaya iki ihtimal çıkar: Bu, ya Ashâb-ı Kehf içinden bir peygamberin mucizesi ya da onlar dışında başka bir peygamberin mucizesi olabilir.¹⁶⁴ Her iki seçeneğin de mümkün olamayacağını, bu hâdisenin bir kimsenin nübüvvetine delâlet edemeyeceğini açıklayarak ispatlamaya çalışırlar. Bunu iki aşamalı olarak yapmaktadırlar:

1. Bu olay mucizenin delâlet fonksiyonunu gerçekleştirme için taşıması gereken özellikleri taşımamaktadır. Nitekim “Sakın sizi(n bulunduğunuz yeri) kimseye sezdirmesin” (el-Kehf 18/19) ayetinden anlaşılmaktadır ki Ashâb-ı Kehf mağarada

¹⁶⁰ Nitekim Hüseyinîler'e göre “Zekeriyâ ne zaman onun bulunduğu mihraba girse, onun yanında yeni bir yiyecek bulurdu. ‘Meryem! Bu sana nereden geldi?’ deyince, o da: ‘Bu, Allah katındandır’ diye cevap verirdi. Şüphesiz Allah, dilediğine hesapsız rızık verir” (Âl-i İmrân 3/37) ayeti Hz. Zekeriyâ'nın bu olaylardan haberi olmadığını göstermektedir.

¹⁶¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 362: 18-363: 2. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 552: 3-7. Behşemîler'in ise Hz. Zekeriyâ'nın, bu mucizelerden şu veya bu şekilde haberdâr olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Hz. Zekeriyâ Hz. Meryem'e rızık ulaştırması için Allah'a genel bir dua etmiştir. Bazen Allah katından gelen yiyeceklerin ayrıntılarını bilemediği için Hz. Meryem'in yanına geldiğinde oradaki yiyeceklerin nereden olduğunu soruyordu. Allah katından geldiği cevabını aldığıda, Allah'ın, duası sebebiyle bu mucizeyi izhâr ettiğini anlıyordu. Ona göre Hz. Zekeriyâ'nın bunu sormasının bir diğer muhtemel sebebi de dışarıdan bir insanın ona yiyecek getirmiş olmasından kaygılanmasıdır. Hz. Zekeriyâ bunu sorarak Allah katından geldiğinden emin oluyordu. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VIII, s. 33: 21-26.

¹⁶² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 363: 2-5. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 552: 7-10.

¹⁶³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 363: 6-8. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 552: 11-13.

¹⁶⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 363: 9-11. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 552: 15-553: 1.

olduklarını insanlardan gizlemek istemişlerdir. Ancak bir olayın mucize olması için herkesin görebileceği şekilde açıktan zuhûr etmesi ve o dönemdeki insanlar arasında yayılması gerekir. Çünkü mucize bu şekilde gerçekleştiğinde nübüvveti kanıtlamaya yönelik bir delil olabilir. Onların insanlardan gizlenmeyi istemeleri başlarına gelen OO'dan habersiz olduklarını ve bu olayın insanların göremeyeceği bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu da söz konusu olayın nübüvveti delâlet eden bir mucize olmadığını gösterir.¹⁶⁵

2. Bu olayla bir kimsenin nübüvvetine istidlâlde bulunulması mümkün değildir. Zira bu olayı nübüvvetine yönelik bir delil olarak kullanacak kimse ya Ashâb-ı Kehf'le birlikte uzun süre uykuda kalmış bir kimsedir ya da onlarla birlikte bulunmayan bir kimsedir. Şayet onlarla birlikte uyuklayan bir kimseyse, onun da Ashâb-ı Kehf'le birlikte uzun bir süre boyunca uykuda kalması ve sağ olarak uyanması gerekmektedir. Ancak bu durumda aynı olayı diğerleri de yaşadıkları için bu olay olağanüstü olmayacak ve bunun mucize olduğu iddia edilemeyecektir. Şayet bu kimse onların dışında, yani Ashâb-ı Kehf ile uykuya dalmayan bir kimseyse de yine aynı durum geçerli olacaktır. Zira bu kimse, Ashâb-ı Kehf'in uzun bir süre uyuyup hayatta kalmaları konusunda doğru söylediklerini bilemeyecektir. Nitekim onların bu yaşadıklarının tek delili kendi sözleridir, bununla birlikte sözlerinde doğru oldukları da ancak doğruluklarını kanıtlayan başka bir delilleri olduğunda bilinebilir. Böyle bir şey olmadığına göre bu hâdisenin bir kimsenin nübüvvetine delil olarak ileri sürülmesi imkânsız olacaktır.¹⁶⁶

Hüseynîler bu olayların herhangi bir peygamberin mucizesi olmadığını kanıtlamaya çalıştıkları gibi aynı zamanda bunların bir peygamberin irhâsı olmadığını da kanıtlamaya çalışırlar. Özellikle Hz. Meryem'de zuhûr eden olaylar bağlamında dile getirilen bu açıklamalara¹⁶⁷ göre; bu olayların irhâs kabul edilmemesinin nedeni,

¹⁶⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 363: 11-13. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 553: 2-4.

¹⁶⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 363: 13-18. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 553: 5-11.

¹⁶⁷ Nitekim bu açıklamalar bağlamında Ashâb-ı Kehf'e sadece bir defa göndermede bulunulur. Konunun özellikle Hz. Meryem ekseninde tartışılmasının nedeni öyle görünüyor ki bu olayların cereyan ettiği bağlamda daha sonra bir peygamberin (=Hz. İsa) geleceğinin açık ve kesin olmasıdır. Oysa Ashâb-ı Kehf söz konusu olduğunda böyle bir peygamberin kimliğinden kesin bir şekilde söz edilemez. Mamafih bütün bu açıklamaları Ashâb-ı Kehf hakkındaki olaylara da uyarılmanın bir sakıncası yoktur.

bunların gizli olarak zuhûr etmesidir.¹⁶⁸ Gizli olarak zuhûr eden ve insanlar tarafından bilinmeyen olguların, insanlar bunlara muttali olmadıklarından bunlarla herhangi bir olguya delâlet etmeleri mümkün olmadığı için irhâs olduğunun söylenmesi mantıklı değildir.¹⁶⁹ Ancak onların söz konusu olayları irhâs kabul etmemesinin esas nedeni başkadır. Burada onların hareket noktası, peygamberle alâkalı olan bir şeyin, mutlaka peygamberde zuhûr etmesi gerekliliğidir. Onlara göre irhâs, peygamberde nübüvveti öncesinde zuhûr eden kerametlerdir.¹⁷⁰ Buna göre bir OO'nun bir peygamberin irhâsı olabilmesi için, nübüvvetinden önce olsa da, yine onda zuhûr etmesi gerekir. Oysa burada tartışılan olaylar Hz. Meryem'de zuhûr etmiştir. İşte Hüseyinîler'e göre Hz. Meryem'de zuhûr eden olayların başka bir peygamberin (doğal olarak; Hz. İsa'nın) irhâsı olması mümkün değildir. İrhâs, kimin irhâsı ise onda gerçekleşmelidir. Ancak Hüseyinîler için bir peygamberin irhâsının başka bir kişide zuhûr ettiği iddiasının doğuracağı esas problem, nübüvvetin bilinme imkânının ortadan kalkmasıdır. Zira Hz. Meryem'de zuhûr eden olayların Hz. İsa'nın irhâsı olarak kabul edilmesinin ortaya koyduğu esas sonuç şudur: Bir kimsede zuhûr eden OO'nun kendisiyle hiçbir bağlantısı olmayıp bunun zuhûru bütünüyle bir başkasıyla alâkalıdır. Buna göre Hz. Meryem'de zuhûr eden olayların Hz. Meryem'le hiçbir alâkası olmayıp, Hz. Meryem'le ilgili herhangi bir şeye delâlet etmemektedir. Eğer OO'nun, elinde zuhûr ettiği kimseyle hiçbir alâkası olmaması mümkünse, bu durumda bir peygamberde zuhûr eden mucizenin de onunla bir bağlantısı olmayabilir. Bu da doğal olarak o peygamberin nübüvvetinin bilinmemesine yol açar. Zira bu OO'ı gören kimse, OO'ların elinde zuhûr ettiği kimseyle alâkası olmayabileceğini düşündüğü için bu OO'nun da, elinde zuhûr ettiği kimsenin nübüvvetiyle alâkalı olmadığını, bunun başka bir peygamberin irhâsı olduğunu düşünebilir ve böylelikle OO delil olmaktan çıkar.¹⁷¹

Ancak şu noktayı hatırlatmakta fayda var ki, Necrânî'nin bu olayların irhâs olmadığını kanıtlamaya çalışmasının nedeni Hüseyinîler'in irhâsı kabul etmemesi değildir. Nitekim aşağıda da belirteceğimiz üzere Hüseyinîler irhâsı açıkça kabul etmektedirler. Zaten Behşemîler'in irhâsı kabul etmediği de göz önüne alınırsa bu çabanın ne kadar işlevsel olduğu da tartışılabilir. Zira bunların irhâs olmadığı yönünde

¹⁶⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 5-6. Necrânî burada, aynı nedenden dolayı Ashâb-ı Kehf'teki olayların da irhâs olamayacağını belirtir.

¹⁶⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 362: 17-18.

¹⁷⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 6-7. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 553: 13.

¹⁷¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 8-12. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 553: 13-554: 1.

bir kanıtlama çabasının Behşemîler'in işine geleceği, buna mukabil irhâs olduklarının kanıtlanmasının da Hüseyinîler'in amacına hizmet edeceği açıktır. Öyle görünüyor ki Necrânî kerametın varlığını ortaya koyan delâlet ve sübût yönünden bu denli açık ve kesin başka bir delil olmadığı için bu delillere kerametın varlığını kanıtlama açısından özel bir önem vermiş ve bunların ister mucize isterse irhâs şeklinde olsun bir peygambere bağlanmaması için özel bir gayret göstermiştir. Diğer bir deyişle bu olayların keramet dışında başka bir şeye hamledilerek "harcanmaması" için aşırı hassas davranmıştır. Öte yandan Necrânî'nin bu olguları açıklama sadedinde ileri sürülebilecek keramet (=peygamber dışındaki OO'lar) dışındaki bütün seçenekleri aynı kategoride (=peygamberde gerçekleşen OO'lar) değerlendirdiği ve bu sebeple de bunların hepsini reddetmeyi aynı amaca hizmet etmek şeklinde algıladığı da düşünülebilir. Yani onun nezdinde irhâs, nihayetinde bir peygambere ait olması hasebiyle artık şu veya bu şekilde mucize kapsamındadır. Bir olayın irhâs olduğunu söylemek, bu olayın henüz nübüvvet misyonunu yüklenmiş olmasa da nihayetinde peygamber olacak şahsa ait bir olgu kabul edilmesi, dolayısıyla da onun mucizesi şeklinde nitelenmesi anlamına gelir. Bir olay, son merhalede şu veya bu şekilde mucize oluyorsa, peygamberin dışında OO'ın zuhûr edebileceği ilkesi yine kanıtlanmamış olacaktır. Bu yönüyle âdetâ Necrânî'nin zihninde aslında iki kategori vardır: "Peygamber dışında gerçekleşen OO'lar" ve "Peygamberde gerçekleşen OO'lar". Bir Behşemî'nin nezdinde irhâs, elinde zuhûr eden kimse ileride peygamber olarak görevlendirilecek olsa bile, henüz nübüvvet misyonunu yüklenmediğinden peygamber sayılamayacağı için, bu kimsede gerçekleşen OO da nihayetinde peygamber dışında bir kimsede gerçekleşen OO kapsamındadır. Öyle görünüyor ki Necrânî, bu kimsenin henüz nübüvvet misyonunu yüklenmese bile nihayetinde peygamber olacağı için elinde zuhûr eden olayı da peygamberlerde zuhûr eden OO'lar kapsamında kabul etmiştir. Bu sebeple bir OO'ın irhâs olduğunun kanıtlanmasının OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edebileceği anlamına gelmeyeceğini ya da bunu kanıtlamaya yetmeyeceğini düşünmüştür. Bu yüzden de söz konusu olayların irhâs olmadığını da ayrıca kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁷² Ezcümle

¹⁷² Aslında bu durum sonraki dönem Behşemiyye içerisinde bir anlayış değişikliğinin gerçekleştiği ve irhâsın sisteme girdiği şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim Necrânî'deki tartışmalar bağlamında Behşemîler'de söz konusu olayların irhâs olduğu şeklinde yorumlar bulunduğunu belirtmiştik. Belki de sonraki Behşemîler, irhâsın da nihayetinde peygambere ait bir olgu olduğunu ve irhâsın varlığının kerametın zuhûruna meşruiyet sağlamayacağını düşünmüş olabilirler. Nitekim oldukça geç dönem bir müellif sayılabilecek Kâsım b. Muhammed OO'ların sadece peygamberde zuhûr edebileceğini ileri

Hüseyinler bu olayların şu veya bu şekilde bir peygambere atfedilmesinin önüne geçerek bunların keramet olarak tescil edilmesini sağlamaya çalışmışlardır.

Kerameti kabul eden Hüseyinler doğal olarak irhâsı da kabul ederler.¹⁷³ Pek tabii irhâsı kabul etmeleri, Behşemiler'in irhâsın nübüvvet iddiasıyla bir bağlantısı olmadığı, dolayısıyla irhâsın zuhûrunda bir amaç olmadığı şeklindeki bakışlarını da kabul etmediklerini göstermektedir. Aksine Hüseyinler irhâsın nübüvvetle bağlantısı olduğunu söylerler. Çünkü onlara göre ileride peygamber olacak kişide irhâs ancak daha önceki bir peygamberin onun geleceğini müjdelemesinden sonra zuhûr eder. Böyle bir tebşir yaygınlaşıp bilindiğinde, yani insanlar bir peygamberin geleceğini bildiklerinde gerçekleşen irhâs ileride zuhûr edecek bu peygamberin nübüvvet iddiasına bağlanmış olur. Çünkü insanlar bu şahsın ileride gerçekleşecek nübüvvet iddiası doğruluk içermeyecek olsaydı bu irhâsın da gerçekleşmeyeceğini anlayacaklardı. Yani bu irhâsın ancak onun ileride gerçekleşecek nübüvvet iddiası sebebiyle gerçekleştiğini bilirler.¹⁷⁴ Böylelikle irhâsın nübüvvet iddiasıyla bağlantısı kurulmuş olur. İrhâsın nübüvvet iddiasıyla bağlantısının kurulması aynı zamanda ona bir amaç atfetme imkânını da sağlar. Çünkü bu irhâs, peygamberin geliş zamanının yaklaştığını bildirecek ve peygamber olacak kişide nübüvveti esnasında zuhûr edecek mucizeler üzerinde düşünmeye sevk edecektir. Bir anlamda insanları peygamberin gelişine hazırlayacaktır.¹⁷⁵

Hüseyinler OO kategorisindeki bir diğer olgu olan ihânetin varlığını da OO'nun iddiaya taallukunun şekli üzerinden ispat ederler. Onlara göre OO ister bir iddiayı doğrulamak (tasdik) isterse yalanlamak (tekzip) amacıyla zuhûr etsin, bu amaçları ortaya koyarken daima aynı şekilde iddiaya taalluk etmelidir. Nitekim bir iddiayı doğrulama amacıyla zuhûr eden OO'nun bu iddiaya taalluku "vücûd" üzerindedir. Diğer

süren kişilerin (Behşemiler –?–) irhâs kapsamındaki OO'ların da elinde zuhûr ettiği (henüz nübüvvet görevini yüklenmemiş olsa da) peygamberin mucizesi olduğunu söylediklerini kaydeder. Onun verdiği bilgiye göre bunlar söz konusu olayları, OO'nun nübüvvet iddiasıyla yahut bu iddiadan sonra gerçekleşmesi gerektiği şartını kaldırmak suretiyle OO'nun peygamber olacak kişide nübüvvet görevini yüklenmeden önce de zuhûr edebileceğini söyleyerek mucize kapsamına alırlar. Bk. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 139: 18-19.

¹⁷³ Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 16; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 1.

¹⁷⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 1-4; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 6-9. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 431: 12-14.

¹⁷⁵ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 5-6; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 10-12. Hımmasî aynı zamanda irhâsta, peygamber olacak kişinin Allah katında yüce bir makamı olduğunu bildirmesi hasebiyle elinde zuhûr ettiği kişiyi yüceltme amacı bulunduğunu da ekler.

bir deyişle OO'nın zuhûr etmemesi değil zuhûr etmesi bu iddiayı doğrular. Bu sebeple OO'nın olmadığı bir yerde herhangi bir iddianın doğruluğu söylenemez. İşte aynı durum bir iddianın yalanlanması olgusunda da geçerlidir. Yani bir iddianın yalanlanması için OO'nın bulunmaması tek başına yetmeyebilir. Burada aksi yönde bir OO'nın varlığı gereklidir. Diğer bir deyişle, Allah iddiasında doğru olan kimsenin doğruluğunu ortaya koymak için OO'ı izhâr ediyorsa, benzer şekilde iddiasında yalancı olan kimsenin yalancılığını da ortaya koymak için OO izhâr etmelidir.¹⁷⁶ Keramet taraftarlarının endişeleri şudur: Nasıl ki bir iddia esnasında OO zuhûr etmediğinde “OO zuhûr etmediği için iddia sahibinin doğru olduğu ileri sürülemez” yargısı söylenebiliyorsa, benzer şekilde “OO zuhûr etmediği için iddia sahibinin yalancı olduğu ileri sürülemez” yargısı da söylenebilir. O hâlde nasıl ki bir iddiaya mutabık zuhûr eden OO'nın varlığı esnasında bu iddianın doğru olduğu kesin olarak söylenebilmektedir, aynı şekilde bir iddia esnasında iddianın aksine zuhûr eden OO'nın varlığı sayesinde iddia sahibinin yalancılığına hükmedilecektir.

Şüphesiz ancak bir OO'nın varlığını ortaya koyabileceği bir iddia esnasında OO'nın zuhûr etmemesinin bu iddianın gerçeklikten yoksun olduğunu ortaya koymasının yeterli olduğu ortadayken, sadece birbirinden farklı bağlamlardaki OO'ları birbiriyle kıyaslayarak sonuca gitmenin ne derece sağlıklı olduğu tartışılabilir. Muhtemelen söz konusu bağlamda zuhûr etmeyen OO'nın iddia sahibini yalanlamaya yetmeyeceği söyleminin zayıflığının farkında olan keramet taraftarları ihânete meşru bir temel sağlamak için söz konusu bağlamda OO'nın zuhûr etmemesinin iddia sahibini yalanlamak için yeterli olsa da, aksi yöndeki OO'nın bu yalanlamayı daha da etkili bir hale soktuğunu söylemişlerdir. İşte bazı durumlarda yalanlamanın daha da etkili olabilmesi için aksi yönde bir OO'nın zuhûru mümkün olabilir.¹⁷⁷ Himmasî'nin deyişiyle; “Bir delilin yeterli olması, aynı konuda ikinci bir delilin ortaya konulmasını

¹⁷⁶ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 324: 4-7; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 413: 12-15. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 432: 2-4.

¹⁷⁷ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 11-13; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 414: 1-2; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 432: 7. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 237: 19-21. Ayrıca bk. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, s. 141: 13-14. Kâsım b. Muhammed yalancının elinde onun iddiasının doğruluğunu ortaya koymayı sağlayacak OO'nın zuhûr etmemesinin, iddiasının doğru olmadığını göstermeye yettiği için aksi yönde bir OO'nın zuhûr etmesini vâcip görmez. Ancak onun iddiasını yalanlayacak olan aksi yöndeki bir OO'nın da hasen olduğunu ve zuhûruna engel bir sebebin olmadığını belirtir.

abes kılmaz”.¹⁷⁸ Yani, yalancıda OO’ın zuhûr etmemesi (1. delil) onun yalancılığını ortaya koymak için yeterli olması, iddiasının aksine gerçekleşen OO’ı (2. delil) abes yapmaz. Böylelikle Hüseyinîler, yalancının elinde iddiası esnasında OO’ın zuhûr etmemesinin onun yalancılığını ortaya koyma hususunda yeterli olduğunu söyleyerek ihâneti abes kategorisine çekmeye çalışan Behşemîler karşısında ihânetin varlığını meşru kılacak bir neden bulmuş olmaktadır. Nitekim Hüseyinîler ihânetin yalancının yalancılığını daha da tekit ettiğini söylemelerinin yanında, böyle bir olgunun gerçek peygamberin nübüvvet iddiası esnasında elinde zuhûr eden mucizelerinin, onun nübüvvetini tasdik ettiğini daha da belirgin bir şekilde ortaya koyduğunu savunmaktadır.¹⁷⁹

Görüldüğü üzere Hüseyinîler OO’ın farklı amaçlarla ve farklı kişilerde zuhûr edebileceğini kabul etmektedirler. Bu durum şunu göstermektedir ki, Behşemîler’in mucizenin nübüvvetin tek delili olmasından hareketle OO’ın sadece peygamberde zuhûr edebileceği sonucuna varmalarına karşın Hüseyinîler mucizenin nübüvvetin tek delili olmasının,¹⁸⁰ OO’ın sadece peygamberde zuhûr edebileceği anlamına gelmediğini düşünmüşlerdir.

¹⁷⁸ Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 413: 18-19.

¹⁷⁹ Bk. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 323: 9-10; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 412: 21-22.

¹⁸⁰ Aslında Hüseyinî kaynaklarda bir seçenek olarak nübüvvet mucize dışında deliller de tayin edilmiştir. Nitekim İbnü’l-Melâhimî’nin “... (peygamberin) doğruluğunun delili ancak kendisinde mucizenin zuhûr etmesi yahut nübüvveti mucizeyle sabit olan bir peygamberin haberidir” (Bk. *Fâik*, s. 305: 16-17) şeklindeki ifadesiyle Himmasî’nin “Peygamberlerin doğruluğunu bilmenin yolu ancak mucize yahut mucizeye dayanan bir şeydir” (Bk. *Münkız*, c. I, s. 383: 20-21) şeklindeki ifadesi ikinci bir seçeneğe işaret etmektedir. Ancak gerek İbnü’l-Melâhimî’nin bu yargısındaki “nübüvveti mucizeyle sabit olan bir peygamberin haberi” ifadesi, gerekse Himmasî’nin “mucizeye dayanan” şeyin ne olduğunu açıklamaya sadedinde dile getirdiği “ilk peygamberin [sonraki peygamber hakkındaki] haberi de, bu peygamberin nübüvveti mucizeye dayandığı için nihayetinde mucizeye dayanmaktadır” (Bk. *Münkız*, c. I, s. 385: 5-7) şeklindeki açıklamaları bu ikinci seçeneğin de nihayetinde mucizeye dayandığını ortaya koymaktadır. Nitekim benzer bir yargı Kâdî Abdülcebbar tarafından da dile getirilmişti. Bk. yk. s. 35, dn. 31. Dolayısıyla aslında her iki taraf da aynı şekilde düşünmektedir. Tek fark Behşemîler’in ikinci seçeneğin de (önceki peygamberin haberi) nihayetinde ilk seçeneğe (mucize) dayanması hasebiyle bunu ayrı bir seçenek olarak zikretme ihtiyacı hissetmemelerine karşın, Hüseyinîler’in, son merhalede her ikisi de aynı kapıya çıksalar da, ayrı bir seçenek olarak zikretmeleridir.

İKİNCİ BÖLÜM

OLAĞANÜSTÜ OLAYIN ÖZÜ İTİBARIYLA

KERAMETİN İMKÂNI



2.1. Olağanüstü Olay ile Nübüvvet Arasındaki Zorunluluk İlişkisi Açısından Kerametın İmkânı: *İbâne* [I., II. ve III. Deliller]

Mutezile'nin OO'ın nübüvvet dışında herhangi bir olguya delâlet edemeyeceği iddiasının temel delili birinci bölümde de aktarıldığı üzere “mucize medlûlüne *ibâne* yoluyla delâlet eder” şeklindedir.¹ Bu delilin temel amacı, OO'ın delâlet açısından diğer delillerden farklı bir mahiyete sahip olduğunu ve yalnızca peygambere has bir olgu olduğunu ortaya koymaktır. Bu da OO ile nübüvvet arasında bir şekilde bir zorunluluk ilişkisinin kurulmasıdır. OO'ın delâletinin diğer delillerden farklı olması ise, OO'ın medlûlüyle içerik açısından mutabakat taşımamasıdır. Diğer bir deyişle OO'ın içeriği delâlet ettiği olgunun içeriğiyle ayniyet göstermediği için diğer delillerden farklı olarak neye delâlet ettiği bilinmeyecektir. Bu sebeple Behşemîler OO'a en başından; “muvâzaa” yoluyla bir medlûl tayin ederek, yani OO'ın nübüvvetle aynı içeriği taşımaya bile, nübüvvetle delâlet ettiğini söyleyerek bu delâlet problemini aşmışlardır. Şüphesiz doktrinde de herkes OO'a nübüvvetle delâlet özelliği atfettiği için bu konuda bir ihtilaf çıkmamış, herkes OO'ı gördüğünde bunun, içeriği nübüvvetin içeriğiyle ayniyet taşımaya bile nübüvvetle delâlet ettiğini kabul etmiştir. İşte Behşemîler OO'a başka bir medlûl tayin edilmesinin OO'ın bu delâletine engel olacağını söylerler. Zira OO'a başka bir medlûl tayin edildiğinde ya da OO'ın nübüvvet dışında başka bir şeye delâlet ettiği söylendiğinde, OO bu olguların hiçbirisiyle içerik açısından ayniyet taşımadığı için hangisine delâlet ettiği bilinemeyecek, böylelikle delâlet değeri ortadan kalkacaktır. Hatta bu, OO'ın nübüvvetle delâletini de yok edecektir.² Nitekim Ebû Hâşim'in, mucizenin peygamberden başka birinin elinde zuhûr etmesinin, onun *ibâne* yoluyla delâlet etmesiyle çelişeceğini belirtmesi de bu amacı destekler.³ İşte nübüvvetin

¹ Msl. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 217: 16-17. Burada *ibâne* kavramıyla birlikte *tahsîs* kavramı da zikredilir.

² Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 146: 11-147: 1: “لو جاز ظهور المعجز على غير الأنبياء لقدح ذلك في” “دلالة النبوة لان حصول ما هو دليل على امر في موضع من المواضع ثم لا يدل يخرج الدليل من ان يكون دليلا في الموضع الذي يدل” ifadesiyle bütün bu hususlar kastedilmektedir.

³ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 217: 19-218: 1: “و هذا يبين مفارقتها، في دلالتها على النبوة، لدلالة سائر الأدلة” “على مدلولاتها. و إذا ثبت أنها تدل من جهة الإبانة، فيجب ألا يصح ظهورها على غير النبي؛ لأن ذلك ينقض كونها إبانة”. Burada mucizenin diğer delillerden farklı olmasının, medlûlüne delâlet etmesi açısından olduğu da belirtilerek bu husus vurgulanmaktadır. Medlûlüne delâlet etmesiyle ileriki satırlarda da görüleceği üzere diğer delillerden farklı olarak zuhûrunun vâcip olması, dolayısıyla kendisiyle medlûlü arasında zorunluluk ilişkisinin bulunması kastedilmektedir. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 150: 11-13: “فلا يجوز ظهوره على من ليس بنبي لان ذلك يوجب خروجه من ان يكون دلالة بطريق الابانة والتخصيص”.

tek delili olan mucizenin nübüvvete delâletinin zedelenmemesi için onun sadece nübüvvete delâlet ettiği yönündeki bu açıklamalar OO ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisinin kurulması anlamına gelir. OO ile nübüvvet arasında özdeşlik kurulduğu için, peygamber dışında herhangi bir kimsenin elinde OO gerçekleşmeyecek, peygamber, elinde OO zuhûr etme konusunda ancak nübüvvette kendisine denk bir kimseyle, yani bir peygamberle ortak olabilecektir.⁴ Böylelikle peygamber dışında herhangi bir kimsenin, söz gelimi bir velinin elinde keramet gerçekleşmeyecektir. İşte *ibâne* delili daima OO ile nübüvvet arasındaki bu karşılıklı zorunluluk ilişkisi etrafında şekillenen delil(ler)dir.

Delilin temelini oluşturan *ibâne* kavramı oldukça kapalı olup, kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bizzat Behşemîler'in bile delili farklı şekillerde yorumladıkları ve farklı açıklamalar getirdikleri görülmektedir.⁵ Nitekim muhtemelen bu farklı açıklamalar sebebiyle olsa gerek bir Hüseyinî olan Negrânî, diğer kaynaklardan farklı olarak delilin üç farklı versiyonunu zikreder.⁶ Onun aktarımında birinci versiyon olarak görülen delil, aslında Behşemî kaynaklarda *ibâne*ye verilen temel anlamdır. İkinci ve üçüncü versiyonlar ise, öyle görünüyor ki birinci versiyonun kapalılıklarını ve eksikliklerini gidermek amacıyla Behşemîler'in *ibânenin* içeriğini daha da belirgin hâle

⁴ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 218: 3-4: “... فلذلك لا يجوز أن يشارك النبي في ظهور العلم الذي به بان إلا ”. “من يساويه في النبوة”.

⁵ Hatta zaman zaman müelliflerin delili eksik (ve belki de yanlış) anladıklarını gösteren ifadelere de rastlanmaktadır. Söz gelimi Ebû Tâlib Nâtik-bilhak'ın “*ibânenin* anlamı; Allah'ın bir peygamberi ancak mucizeyle birlikte göndermesidir” şeklinde Ebû Ali b. Hallâd'dan aktardığı *ibâne* tanımı bu kabildendir. Bk. Ebû Tâlib Nâtik-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 162: 4. Zira açıkça görüldüğü üzere bu tanım, peygamberde mutlaka mucizenin olacağını göstermekte, fakat onun dışındaki kimselerde asla bulunmayacağını göstermemektedir. Oysa klasik *ibâne* delili mucizenin mutlaka peygamberde bulunmasını, onun dışındaki kimselerde asla bulunamayacağını bir basamağı olarak kullanır.

⁶ Giriş kısmında belirttiğimiz üzere Negrânî ile aynı kaynağa dayanan Fahreddîn er-Râzî, Negrânî'nin zikrettiği üç versiyondan sadece ilk ikisini zikreder. Ancak o, delilleri *ibânenin* üç farklı versiyonu olarak tasnif eden Negrânî'den farklı olarak sadece I. delili (Negrânî'nin tasnifinde; *ibâne*'nin birinci versiyonu) mutlak olarak *ibâne* delili olarak zikreder. II. delili (Negrânî'nin tasnifinde; *ibânenin* ikinci versiyonu) ise başlangıçta *ibânenin* bir versiyonu olarak zikretmese de, delilin takririnde onun da *ibâne* yoluyla delâlet ettiğini belirtir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 547: 8-9. Diğer taraftan Fahreddîn er-Râzî, Negrânî'nin tasnifindeki III. delili ayrı bir delil olarak zikretmese de, delilden haberdârdır. Zira II. delilin cevabında kullandığı bazı unsurlar, Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyinîler'in delilin üçüncü versiyonuna verdiği cevabın bazı unsurlarını içermektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 554: 9-11. Öyle görünüyor ki Fahreddîn er-Râzî II. ve III. delili temelde aynı mahiyette gördüğü için bunları ayrı olarak zikretmemiştir. Nitekim literatürdeki tartışmalarda *ibânenin* versiyonları arasında geçişlilikler görülmesi bu ihtimali desteklemektedir.

getirmek için yaptığı açıklamalardır.⁷ *İbânenin* bu üç versiyonu hakkındaki tartışmaları en detaylı ve en sistematik şekilde ele alan müellif Necrânî olduğu için bu delil hakkındaki tartışmaları da Necrânî temelinde aktarmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

2.1.1. Birinci versiyon: Mucizenin zuhûru vâcip olan bir delil olması

Kaynaklarda çoğunlukla *ibânenin* mutlak formu olarak zikredilen birinci versiyon Necrânî'nin aktarımına göre şu şekildedir: Mucizenin zuhûru herhangi bir probleme yol açmayıp (hasen ise) medlûlü de, yani nübüvvet ortaya çıkıyorsa mucizenin zuhûru vâciptir, bu özelliği ile mucize diğer delillerden ayrılmış olur.⁸ Buna göre tıpkı Kâdî Abdülcebbar'ın zikrettiği gibi mucize, medlûlü olan nübüvvetin varlığını ortaya koymak için zuhûr etmesi vâcip olan bir delildir.⁹ Aslında *ibânenin* ikinci ve üçüncü versiyonlarında da anlatılmak istenen hususlara dayanıklık eden ve söz konusu versiyonların temelini (çıkış noktasını) oluşturan bu ifade, birinci versiyonda başka herhangi bir iddiayla bağlantı kurulmaksızın yalın bir şekilde zikredilmektedir. Bu yönüyle bu versiyonu aslında *ibânenin* nüvesi şeklinde düşünmek mümkündür.

İbânenin bu versiyonunda, tıpkı Behşemî kaynaklarda olduğu gibi Necrânî'de de delilin (mucize) iki temel özelliği –zuhûrunun vâcip oluşu ve medlûlünün nübüvvet oluşu– belirtilmiş olsa da özellikle zuhûrunun vâcip oluşu vurgulanmıştır.¹⁰ Nitekim kâdirliğe (kâdiriyyet) delâlet eden “bir fiil meydana getirmek” (hudûs) ya da bilmeye (âlimiyyet) delâlet eden “muhkem fiil yapmak” (ihkâm) gibi diğer deliller, ortaya çıkması zorunlu olmayan delillerdir. Bir insandan herhangi bir fiil sâdir olmasa bile onun kâdir olduğu, muhkem bir fiil sâdir olmasa bile onun âlim olduğu söylenebilir. Burada Behşemîler'in kastettiği husus şudur: Mucize dışındaki deliller delâlet ettikleri medlûllerin varlığını ortaya koymak için mutlaka zuhûr etmesi gereken deliller değildir. Kaynaklarda verilen örneklerden hareket edersek söz gelimi fiil ortaya koyabilmek

⁷ Bununla birlikte bazı kaynaklarda *ibâne* delili olarak, *ibânenin* diğer versiyonlarından hiç bahsedilmeksizin sadece bu birinci versiyonu zikredilir. Msl. bk. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 7-451: 3.

⁸ Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 8-10. Müellifler bu delili çoğunlukla “(mucize) peygamberde zuhûru vâcip olan delildir, bu yönüyle de diğer delillerden ayrılır” şeklinde oldukça kısa bir biçimde zikrederler. Msl. bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 333: 4-5; Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 318: 19-20; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 546: 11; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 9-10.

⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 217: 19: “...لأنها يجب ان تحصل و تدل على نبوته”.

¹⁰ Nitekim Necrânî “diğer delillerin, medlûlünün varlığını ortaya koymak için zuhûru vâcip değildir” diyerek mucizeyi diğer delillerden ayıran hususun da bu olduğunun altını çizmektedir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 355:10.

(hudûs) bu fiili ortaya koyanın kâdir olduğuna kesin bir şekilde delâlet etse de, bir fiil olmadığında o kişinin kâdir olmadığına hükmedilemez. Benzer şekilde muhkem fiil onu yapanın âlim olduğuna kesin bir şekilde delâlet etse de muhkem bir fiil olmadığında o kişinin âlim olmadığına hükmedilemez.¹¹ Oysa OO, zuhûr ettiğinde medlûlünü ortaya koyan, zuhûr etmediğinde ise söz konusu medlûlün var olmadığını ortaya koyan bir delildir.¹² Dolayısıyla mucize medlûlü için mutlaka zuhûr etmesi gereken bir delildir. Behşemî kaynaklarda konuyla ilgili tartışmalar bağlamında zaman zaman dile getirilen “mucizenin delâleti diğer delillerin delâletinden farklıdır”¹³ ifadeleriyle kastedilen husus da, mucizenin diğer delillerden farklı olarak taşıdığı bu özelliğe, yani “medlûlünün varlığını ortaya koymak için zuhûrunun vâcip oluşu”na işaret eder. Diğer bir deyişle bu iki önerme iç içe geçmiş, hatta özdeşleşmiş önermelerdir.¹⁴ Mucizenin zuhûrunun vâcip olması, Negrânî'nin cevabından da anlaşılacağı üzere, aynı zamanda şu anlama gelmektedir: Şayet mucize bir yerde zuhûr etmişse, mucizenin orada zuhûru vâciptir.

Delilin birinci versiyonunun ağırlık noktasını oluşturan “mucizenin, medlûlünün varlığı için zuhûrunun vâcip olması” iddiası mucizenin medlûlünün varlığına (nübüvvet) delâlet etmesinin yanında esas itibarıyla onun varlığını zorunlu kılması anlamına gelmektedir. Bu, delil (mucize) ile medlûl (nübüvvet) arasında karşılıklı bir zorunluluk ilişkisi olduğunu göstermektedir. Yani mucize var olduğunda zorunlu olarak nübüvvet var olmakta, nübüvvetin var olması da zorunlu olarak mucizenin varlığını gerektirmektedir. Behşemîler'in nezdinde, delil ile medlûl arasında karşılıklı zorunluluk ilişkisinin kurulduğu durumlarda, bu delil ile medlûl birbirlerinin tek delili ve medlûlü olur. Buna göre mucizenin tek medlûlü nübüvvet ve hatta nübüvvetin de tek delili mucize olmaktadır. Konumuz açısından düşünersek burada esas husus mucizenin tek medlûlünün nübüvvet olduğudur. Nitekim Behşemîler'in mucize ile nübüvvet

¹¹ Msl. bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 355: 10-13. St. 12: “لا يجوز” yerine “يجوز” okunacak. Burada “fiil-kâdirlik” ve “muhkem fiil-âlimlik” ilişkilerinin her ikisi de örnek olarak verilir; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 9-10. Burada örnek olarak sadece “muhkem fiil-âlimlik” ilişkisi zikredilir; Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 333: 6-8. Burada ise örnek olarak sadece “fiil-kâdirlik” ilişkisi zikredilir; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 150: 16-151: 1

¹² Aslında delilin bu versiyonunda bu husus doğrudan zikredilmeyip üstü kapalı bir şekilde ihsas ettirilir. İleriki satırlarda görüleceği üzere bu, aslında ikinci versiyonun dayandığı temel fikirdir.

¹³ Msl. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 222: 6: “إن دلالة العلم بخلاف دلالة سائر الأدلة”.

¹⁴ Nitekim delili eleştiren Negrânî'nin bu eleştirisine “mucizenin zuhûru vâcip olan bir delil olması” önermesini temel almasıyla, bir Behşemî olarak delili eleştiren Ebû Abdullah el-Basrî'nin “mucizenin medlûlüne delâleti diğer delillerin delâletinden farklıdır” önermesini temel alması arasında tartışmanın özü açısından hiçbir fark yoktur. Zira her iki eleştiride de aynı içeriğin çürütülmesi hedeflenmektedir.

arasındaki ilişkiyi bu şekilde, yani karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdikleri yönünde anladıklarını, verdikleri şu örnek de teyit etmektedir: Tasarım (sağlam fiil yapabilme potansiyeli/yetisi: *sıhhatü ihkâmi'l-fi'l*) bunu yapabilecek kimsenin âlim olduğuna delâlet edip bu ikisinin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi (*mülâzemet*) zorunlu olduğunda, her âlim olanda tasarım özelliği, her tasarım özelliğine sahip kişide âlimlik bulunacaktır.¹⁵ Örnekle kastedilen şudur: Tasarım âlimliğe delâlet etmesinin yanında âlimliği gerektirmektedir, bu sebeple tasarım âlimliğe delâlet edip onu gerektirdiği için bu ikisi arasında karşılıklı bir gereklilik doğmakta ve bu ikisi ancak birbiriyle bulunabilmektedir. Dolayısıyla benzer şekilde, mucize nübüvvete delâlet edip aynı zamanda onun varlığını zorunlu kıldığında sadece bu ikisi birlikte bulunabilir. Bu yüzden de mucize nübüvvet dışında herhangi bir olguda bulunmaz.¹⁶

Öte yandan bu delil her ne kadar Necrânî tarafından *ibânenin* birinci versiyonu olarak Behşemiyye'ye atfedilse ve Behşemî kaynaklarda da bu yönde ifadeler bulunsa da, bu hâliyle oldukça muğlak olan delilin bu versiyonunun, Behşemîler'in tamamının *ibâne* ile anlatmak istedikleri hususları tam olarak ortaya koyduğunu, diğer bir deyişle içeriğinin sadece bunlarla sınırlı olduğunu söylemek zordur. Zira bu hâliyle, yani sadece mucizenin medlûlüne delâleti açısından diğer delillerden farklı bir delil olup, zuhûrunun vâcip olan bir delil olması şeklindeki bir açıklamanın, ulaşılmaya çalışılan ana fikri (mucize sadece nübüvvete delâlet eder) ortaya koymakta yeterli olup olmadığı bizzat Behşemî gelenek içerisinde tartışma konusu olmuştur. Öyle görünüyor ki bu versiyon *ibâne* ile kastedilen hususların tamamını içermeyip sadece delilin amaçladığı ana fikre ulaştıran yolun başlangıcını oluşturmaktadır. Daha net bir ifadeyle; bu versiyon sadece *ibânenin* özünü teşkil etmektedir. Nitekim delilin salt bu hâli, yani mucizenin medlûlüne delâletinin diğer delillerin medlûllerine delâletinden farklı olduğu iddiası özellikle Ebû Abdullah el-Basrî tarafından eleştirilmiştir. Hatta *Muğnî*'deki pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdülcebbar'ın da salt bu iddianın mucizenin medlûlünün sadece nübüvvet olduğunu kanıtlamaya yetmeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilerleyen satırlarda da görüleceği üzere Necrânî'nin özellikle *ibânenin* üçüncü versiyonu bağlamında verdiği bilgiler de bu hususu teyit etmektedir.

¹⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 356:2-4.

¹⁶ Aynı husus aynı örnekler üzerinden Kâdî Abdülcebbar tarafından da özlü bir şekilde dile getirilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 231: 20-21. Ebû Reşid en-Nisâbüri ise aynı hususu Kâdî Abdülcebbar'a atfen "fiil yapabilme potansiyeli (*sıhhatü'l-fi'l*)-kâdirlik" örneği üzerinden aktarır. Bk. Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 157: 13-17.

Her şeyden önce Ebû Abdullah el-Basrî bu versiyonun dayandığı temel fikir olan mucizenin medlûlüne delâletinin diğer delillerin delâletinden farklı olduğu iddiasını reddeder. Ona göre mucize de tıpkı diğer deliller gibi tasdik yoluyla delâlet eden¹⁷ bir delildir.¹⁸ Yani, mucize herhangi bir olgu yahut iddia esnasında gerçekleştiğinde o olgu yahut iddianın varlığını tasdik etmektedir. Şüphesiz mucizenin delâlet keyfiyetinin diğer deliller gibi olduğu söylendiğinde, onun zuhûru vâcip bir delil olması artık mümkün olmayacak, böylelikle Behşemîler'in buna dayalı olarak ortaya koymaya çalıştıkları mucizenin münhasıran nübüvvete delâlet eden bir delil olduğu iddiası kanıtlanamayacaktır. Böylelikle Ebû Abdullah el-Basrî *ibâne* delilini temelinden reddederek delili işlevsiz kabul etmiş olmaktadır.¹⁹

Delile yönelik Behşemî gelenek içerisindeki bu rezervler bir yana, Behşemîler'e atfedilen bu açıklama, aslında onların mucizenin zuhûru söz konusu olduğunda *cevâz* ile *vücûp* kavramları arasında ilişki kurarak bunları eşitlediklerini göstermektedir. Nitekim aşağıda zikredilecek olan Hüseyinîler'in cevabından da net bir biçimde anlaşıldığı üzere, Behşemîler'e göre OO ile nübüvvet arasında bir zorunluluk ilişkisinin kurulması, mucizenin zuhûr edebileceği bir yerde aslında zuhûrunu vâcip olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, OO'nun herhangi bir olgu için gerçekleşebilmesi (*cevâz*), aslında o olgu için gerçekleşmesinin zorunlu olduğu (*vücûp*) anlamına gelmektedir. Behşemîler'in OO'nun zuhûru söz konusu olduğunda *cevâz* ile *vücûp* arasında ayniyet görmeleri, OO'nun diğer olgular için gerçekleşemeyeceğinin de alt yapısını oluşturacaktır. Zira OO'nun bir olgu için zuhûr edebileceği, o olgu için mutlaka zuhûr etmesi gerektiği anlamına geliyorsa, bu durumda söz gelimi sıdku salâhı kanıtlamak için mucizenin gerçekleşebileceğini söylemek de, sıdku salâhı kanıtlamak için OO'nun gerçekleşmesinin zorunlu olduğu sonucuna çıkacaktır. Diğer bir deyişle “OO

¹⁷ “دلالة التصديق”. Burada terminolojik bir farkı mutlaka zikretmeliyiz. “Tasdik yoluyla delâlet eden delil” ile “zuhûru vâcip olan delil” kaynaklarda birbirlerinin zıddını ifade eden bir bağlamda kullanılmaktadırlar. Bir delilin zuhûrunun vâcip olması onunla bir medlûl arasında zorunlu bir ilişki kurarak tek medlûlünün o olduğu anlamına gelir. Bir delilin tasdik yoluyla delâlet eden bir delil olması ise farklı olgulara delâlet edebileceği anlamına gelir.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 222: 6-7.

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 222: 21-223: 2. Burada hemen belirtmek gerekir ki Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu eleştirisi, OO'nun peygamber olmayan kişilerin elinde de zuhûr edebileceğini kabul ettiği anlamına gelmez. O, sadece delilin bu hâlinin (hatta belki de delilin bütün versiyonlarının) bunu kanıtlamaya yetmeyeceğini söylemektedir. OO'yu zuhûru vâcip olan delil kategorisinde kabul etmemesi dikkate alındığında, Ebû Abdullah el-Basrî açısından bir diğer problem ise mucizenin nübüvvete için zuhûrunun niçin vâcip olduğunun cevabıdır. İlerleyen satırlarda da görüleceği üzere Ebû Abdullah el-Basrî bu problemi tıpkı Hüseyinîler'in yaptığı gibi çözmeye çalışacaktır.

kişinin sıdku salahını kanıtlamak için ortaya çıkabilir (câizdir)” önermesi “OO kişinin sıdku salahını kanıtlamak için mutlaka ortaya çıkmalıdır (vâciptir)” önermesiyle aynıdır, ya da; ilk önerme zorunlu olarak ikinci önermeyi doğurur. O hâlde OO’ın zuhûrunun câiz olmasının vâcip olması anlamına gelmesine bağlı olarak; vâcip olmamasının da câiz olmaması anlamına gelmesi gerekir. Dolayısıyla bir kimsenin, söz gelimi bir velinin sıdku salahını kanıtlamak için onda OO’ın zuhûrunun vâcip olmadığı söyleniyorsa, bu, OO’ın onun hakkında zuhûrunun câiz olmadığı anlamına gelir.²⁰ Netice itibariyle bu durum OO’ın peygamber dışında bir kimsede herhangi bir olguyu, söz gelimi bir velide onun sıdku salahını kanıtlamak için gerçekleşebileceği iddiasının önünü kapayacaktır.

İbânenin birinci versiyonunun temelinde Behşemîler’in OO’ın zuhûru söz konusu olduğunda cevâz ile vücûp kavramlarını eşit kılmaları bulunduğundan, doğal olarak Hüseyinîler’in delile yönelik eleştirilerinin temelini de bu eşitliğin reddi oluşturmaktadır. Onlara göre OO’ın nübüvvet söz konusu olduğunda zuhûrunun zorunlu olması (vücûp), onun diğer olgularda gerçekleşebilmesine (cevâz) engel değildir. Dolayısıyla OO’ın nübüvvete delâlet etmek için zuhûrunun vâcip olmasından hareketle bir velinin sıdku salahına delâlet etmek için zuhûrunun imkânsızlığına ulaşmak mantıklı değildir. Zira bunlar (nübüvvet ve sıdku salah) birbirinden farklı olgulardır ve Behşemîler’in bu iki olgunun aynı mahiyette olduğunu söylemeleri sadece bir iddiadan ibaret olmaktadır, yani geçerli bir delile dayanmamaktadır.²¹ Oysa bu olgular farklı mahiyettedir. Hüseyinîler’e göre peygamberlerin getirdikleri hususlar insanların maslahatlarına yönelik olduğu için insanlar peygamberleri bilmek zorundadır. Bu sebeple insanların peygamberi bilebilmesi için nübüvvetin delili olan OO’ın (mucize) zuhûr etmesi zorunludur. Oysa insanlar herhangi bir velinin sıdku salahını bilmekle yükümlü olmadıklarından bu velinin sıdku salahını ortaya koyan OO’ın (keramet) zuhûru vâcip değildir. Dolayısıyla olgular farklı olduğundan OO’ın zuhûru bir yerde vâcip olurken başka bir yerde câiz olabilmektedir. Böylelikle Hüseyinîler mucizedeki

²⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 18-356: 2: “... واجب ألا يجوز ظهوره على الصالحين، لأنه لو جاز ظهوره عليهم، (لوجب) ... ظهوره عليهم)، كما أنه لما جاز ظهوره على الأنبياء وجب ظهوره عليهم، و لما لم يجب ظهوره عليهم علمنا أنه لا يجوز ظهوره عليهم” ifadesiyle bu husus dile getirilmektedir. (Parantezler matbu metinde bulunduğu için buraya da alınmıştır. –KB–). Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 547: 1-4. Aynı ifade burada da zikredilir. Ayrıca bk. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 7-8.

²¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 13-15; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 554: 2-4; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 15-17.

vücûbiyetin bizzat OO'ın kendisinden (delil) değil medlûlden kaynaklandığını söylemiş olmaktadırlar. Nübüvveti bilmek insan için vâcip olduğundan bu durum mucizenin zuhûrunu zorunlu kılmakta, buna mukabil bir kimsenin sıdku salahını bilmek insan için vâcip olmadığından bu durum OO'ı zorunlu kılmamaktadır.²²

Hüseyinler'in OO ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisinde vücûbiyetin kaynağının delil değil de medlûl olduğu yönündeki düşünceleri, Behşemiler'in delilin doğruluğunu kanıtlamak için dile getirdikleri örneğe yönelik cevapta da kendini göstermektedir. Nitekim OO ile nübüvvet arasındaki karşılıklı zorunluluk ilişkisini açıklamak için tasarım (sağlam fiil yapabilme) ile âlimlik arasındaki ilişkiyi örnek getiren Behşemiler, tıpkı tasarımın (sağlam fiil yapabilme) âlimliğe delâlet etmesinin yanında âlimliğin varlığını zorunlu kıldığı, dolayısıyla her iki olgu arasında zorunluluk ilişkisi olup birbirlerini gerektirdiği gibi, aynı durumun OO ile nübüvvet arasında da bulunduğunu belirtmişlerdi. Yani tasarım (sağlam fiil yapabilme) ile âlimliğin birbirlerini gerektirmeleri ve ancak birbirleriyle bulunabilmeleri gibi mucize ile nübüvvet de birbirlerini gerektirmekte ve ancak birbirleriyle bulunabilmektedir. Aslında

²² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 15-19. Krş. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 318: 23-319: 2; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 554: 4-8; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 450: 18-451: 3. Benzer bakış açısı Ebû Abdullah el-Basrî tarafından da sergilenir. O da nübüvvetin bilinmesinin maslahat olmasından hareketle nübüvvet söz konusu olduğunda mucizenin mutlaka zuhûr etmesi gerektiğini söyler. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 222: 8-9. Böylelikle o, mucizenin zuhûrunun şu veya bu şekilde vâcip olmasının onu tasdik yoluyla delâlet eden bir delil kapsamından çıkarmayacağını ve tıpkı Behşemiler'in yaptığı gibi mucizeye "zuhûru vâcip olan bir delil" özelliği atfederek sadece nübüvvetle delâlet edebilecek bir delil kapsamına çıkarmaya yetmeyeceğini vurgulamaya çalışır. Aslında onun hedefi bu hususu tüm delillere yaymaktır. Yani bir delilin şu veya bu şekilde zuhûrunun vâcip olmasının onu hiçbir zaman tasdik yoluyla delâlet eden bir delil olmaktan çıkarmaya yetmeyeceğini söylemeye çalışır. Nitekim Ebu Abdullah'a göre tasdik yoluyla delâlet etse de zuhûru vâcip olan başka deliller de vardır. O, bu hususu kanıtlamak için şu örnekleri verir: Şayet cevherin tehayyüz dışında arazları taşımaması mümkün kılan başka bir hâli olsaydı, buna yönelik bir delilin olması gerekirdi; şayet altıncı bir namaz farz olsaydı, ona delâlet eden bir delilin mutlaka bulunması gerekirdi. Buna göre cevherin tehayyüz dışında başka bir hâli bulunduğuna yönelik delil zuhûru vâcip olan bir delildir. Keza altıncı namaza (medlûl) yönelik delil mutlaka zuhûru vâcip olan bir delildir. Fakat zuhûrunun vâcip olması onu tasdik yoluyla delâlet eden delil kapsamından çıkarmaz. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 222: 11-14. Ancak belirtmek gerekir ki Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu örneği eleştiriye hayli açıktır. Zira bilfiil mevcut bir delilden değil kurgusal bir delilden bahsetmektedir. Dolayısıyla bir Behşemî zaten olmayan şeyin delili olmayacağı için olmayan bir delilin zuhûrunun vâcip olup olmamakla nitelendirilmesinin mucize-nübüvvet ilişkisini karşılamayacağı şeklinde itiraz edebilir. Öyle görünüyor ki Ebû Abdullah el-Basrî'nin altıncı namazı örnek vermesinin nedeni diğer beş vakit namaza delâlet eden delillerin zuhûru vâcip olan deliller olduğunu göstermektir. Benzer bakış açısı için ayrıca bk. Şerif el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 333: 13-334: 1. Kerametinin varlığını kabul eden bir İmâmî-Behşemî olarak Şerif el-Murtezâ da nübüvvetle delâlet eden mucizenin nübüvvetin maslahat olması hasebiyle zuhûrunun vâcip olduğunu söyler ve -pek tabii eseri *Muğni*'nin bir özeti olduğu için- tıpkı Ebû Abdullah el-Basrî'nin verdiği örnekleri kullanarak aynı yargıları dile getirir. Ayrıca bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 319: 2-4. Burada sadece cevher örneği verilir.

Hüseyinler'in bu iddiaya verdikleri ilk cevap delil ile medlûl arasındaki ilişkilerde delâlet ilişkisi dışında her zaman zorunluluk ilişkisinin bulunmayacağıdır. Söz gelimi sağlam fiil ile tasarım (sağlam fiil yapabilme) arasındaki ilişki böyledir. Sağlam fiilin varlığı tasarıma delâlet eder fakat her tasarım özelliğine sahip kişinin sağlam fiil ortaya koyması gerekmez. Böylelikle sağlam fiil ile tasarım arasında delâlet ilişkisi olmasına karşın vücûbiyet ilişkisi bulunmamaktadır.²³ Nocrânî'nin bu örneği vermesinin ardındaki saik, bir olguda medlûl ile zorunluluk ilişkisi içerisine giren delilin, başka bir olguda medlûl ile bu zorunluluk ilişkisine girmeyeceğini göstermektir. Dolayısıyla mucize bir durumda medlûle delâlet etmesinin yanında onu zorunlu da kılarken, başka bir yerde zorunlu kılmadan sadece delâlet edebilir. Kısaca mucizenin nübüvvet delâleti aynı zamanda zorunluluğu da içerse de, sıdku salaha delâleti zorunluluk içermez.²⁴ Diğer bir deyişle sıdku salah her zaman mucizeyi gerektirmez.²⁵

²³ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 365: 1-4. Nocrânî her ne kadar Behşemiler'in kullandığı kavramları kullanarak onların görüşünü çürütmeye çalışsa da bu kavramları Behşemiler'in kullandığı konularda kullanmadığı göze çarpmaktadır. Diğer bir deyişle Nocrânî'nin tasarım kavramını farklı bir konumda kullanarak delili deforme ettiği söylenebilir. Zira Behşemiler tasarımı (sağlam fiil yapabilme) delil, âlimliği ise medlûl olarak zikredip mucizeyi tasarıma (delil), nübüvveti ise âlimliğe (medlûl) kıyas etmişler ve netice olarak mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu ortaya koymuşlardır. Fakat Nocrânî, Behşemiler'in bu örneğinde delil yerinde olan tasarımı kendi örneğinde medlûl yerinde kullanarak görüşüne dayanak oluşturmaya çalışmaktadır. Şöyle ki sağlam fiil, tasarıma (sağlam fiil yapabilme) delâlet etmekte iken, her tasarım (sağlam fiil yapabilme) özelliğine sahip kimsenin bu sağlam fiili ortaya koyması gerekmemektedir. Dolayısıyla sağlam fiil ile tasarım arasında bir zorunluluk ilişkisi bulunmamaktadır. Örnek, mucize ile sıdku salaha uyarlandığında ise, mucize sıdku salaha delâlet etmekte iken, sıdku salah özelliğine sahip olan herkesin mucize göstermesi gerekmemektedir, şeklinde bir sonuca ulaşılacaktır. Fakat bu durum Behşemiler'in itiraz edebilecekleri bir noktadır. Zira Behşemiler'nin kıyaslarında delil yerine kullandıkları olguyu (tasarım), Nocrânî kendi kıyasında medlûl yerine kullanarak sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Nocrânî, Behşemiler'in kendi örneğinde delil konumunda kullandıkları tasarımı, kendisi de yine delil konumunda kullanarak bir örnek getirebilseydi, o zaman Behşemiler karşısında haklı görünerek ortaya koymak istediği hususu sağlam bir şekilde savunmuş olacaktı. Bu yönüyle Nocrânî'nin bu açıklamalarının amacına tam hizmet ettiği söylenemez. Şüphesiz konunun çok detaya ve ince akıl yürütmeye muhtaç bir konu olması hasebiyle Nocrânî'nin kavramların yerini hakkıyla tayin edemediği düşünülebilir. Bir diğer ihtimal ise bunu kasıtlı olarak yapmış olabileceğidir.

²⁴ Vurgulamak gerekir ki Nocrânî'nin burada mucize ile nübüvvet arasında var olduğunu söylediği zorunluluk ilişkisi Behşemiler'in iki olgu arasında varsaydıkları zorunluluk ilişkisi değildir. Behşemiler nezdinde bu zorunluluk ilişkisi bütün diğer unsurları devre dışı bırakarak mucize ile nübüvvetin ancak birbirleriyle bulunabileceklerini öngören zorunluluk ilişkisi iken, Nocrânî'nin kastettiği zorunluluk ilişkisi mucizenin nübüvvet delâlet etmesinin mahiyetinin diğer olgulara delâlet etmesinden farklı olduğunu ortaya koyan bir zorunluluk ilişkisidir. Yani, mucize nübüvvet delâlet ettiğinde “varsa, medlûl de var; yoksa, medlûl de yok” ilişkisiyle delâlet ederken diğer olgulara “varsa, medlûl de var; yoksa, medlûl var olabilir” ilkesiyle delâlet ettiği kastedilmektedir. İşte onun nezdinde ilk ilkedeki delâlet şekli zorunluluktur. Diğer bir deyişle o, zorunluluk ilişkisiyle diğer olguları medlûl olmaktan çıkaran bir bakış açısını dile getirmemektedir.

²⁵ Behşemiler'in örnekler üzerinden hareketle mucize ile nübüvvet arasında kurmaya çalıştıkları bu zorunluluk ilişkisini eleştiren bir diğer kelâmcı da Ebû Reşîd en-Nîsâbüri'dir. Konuyu “fiil yapabilme potansiyeli (*sıhhatü'l-fi'l*)-kâdirlik” örneği üzerinden aktaran Ebû Reşîd en-Nîsâbüri'nin bu örneğe eleştirileri Nocrânî'nin eleştirileriyle son merhalede aynı noktaya varır: Kullanılan örnekler ile

Bu aşamadan sonra Negrânî delil ile medlûl arasındaki zorunluluk ilişkisini irdeleyen ikinci cevaba geçer. Hüseyinîler'in bu cevabı olgular arasındaki zorunluluk ilişkisinin her olguda aynı olmadığı esasına dayanır. Nitekim Negrânî Behşemîler'in bu iddiasına cevap verirken zorunluluğun kaynağının her zaman delil değil medlûl de olabileceğini belirtir. Diğer bir deyişle, aralarında zorunluluk ilişkisi olan delil ve medlûllerin, aralarındaki zorunluluk bağı her zaman aynı şekilde gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla tasarım (sağlam fiil yapabilme) ile âlimlik arasında kurulan ilişki, Behşemîler'in temel tezini (mucize ile nübüvvetin karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmeleri ve birlikte bulunmaları) kanıtlamaya yarayan araç olduğu için, doğal olarak Hüseyinîler öncelikle bu kavramlar (tasarım ve âlimlik) arasındaki zorunluluk ilişkisinin mucizeyle nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisi gibi olmadığını kanıtlamaya çalışırlar. Negrânî'ye göre delille medlûl arasındaki vücûbiyet ilişkisinde vücûbiyetin kaynağı olguya bağlı olarak delil ya da medlûl olabilir. Söz gelimi idrake delâlet eden canlı olmak/canlılık örneğinde olduğu gibi bazen delil (canlı olmak/canlılık) medlûlü (idrak) gerektirebilir. Nitekim bir mahalde bulunan canlılık o mahalde idrakin varlığına delâlet ettiği gibi o mahalde idrakin varlığını zorunlu da kılmaktadır. Böylelikle delil (canlı olmak/canlılık) medlûle (idrak) delâlet etmesinin yanında aynı zamanda onun gerektiricisi (*mûcib*) de olmaktadır. Böylelikle bu olguda vücûbiyetin kaynağı delil olmaktadır. Ancak tasarım (sağlam fiil yapabilme)-âlimlik örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda delil ile medlûl arasındaki vücûbiyetin kaynağı medlûl olabilmektedir. Nitekim tasarım/sağlam fiil yapabilme (delil) âlimliğe delâlet etmekte fakat âlimlik (medlûl) tasarımı/sağlam fiil yapabilmeyi (delil) zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla âlimliğin olduğu yerde mutlaka tasarım (sağlam fiil yapabilme)

mucize-nübüvvet ilişkisi birbirinin karşılığı değildir. O da fiil yapabilme potansiyeli (*sıhhatü'l-fi'l*) ile kâdirlik arasındaki ilişkinin, mucize-nübüvvet ilişkisi gibi olmadığı kanaatindedir. Zira fiil yapabilme ile kâdirlik birbiri olmadan asla düşünülemezler. Oysa nübüvvet ile mucize birbiri olmaksızın da düşünülebilir. Pek tabii mucize ile nübüvvetin nasıl olur da birbiri olmaksızın düşünülebileceği merak konusudur. Ebû Reşîd en-Nîsâbüri mucize olmadan da nübüvvetin olabileceğine şu örnekleri verir: Mucizesi olmayan bir peygamberin nübüvvetinin, mucizesi olan başka bir peygamberin haber vermesiyle sübût bulması ve Allah'ın insanları mucizesi olmayan peygamberin peygamber olduğunu bilmeye zorlaması. Ona göre bu örnekler nihayetinde mucizenin olmadığı yerde nübüvvetin olduğunu göstermeye yeterlidir. Fakat bir peygamber bir kimsenin kâdir olduğunu haber verdiğinde bile biz onun fiil yapabileceğine inanmadan kâdir olduğuna inanmayız. Ya da kâdir olduğuna inanmamız, zorunlu olarak fiil yapabileceğine inanmamızı da içerir. Benzer durum Allah'ın bizleri bir kimsenin kâdir olduğuna inanmaya zorlamasında da geçerlidir. Dolayısıyla fiil yapabilmek ile kâdirlik hiçbir şekilde birbirinden ayıramıyorsa, bu ilişkinin birbirlerinden bağımsız varlıkları düşünülebilen mucize-nübüvvet ilişkisinin örneği olarak verilmesi mümkün değildir. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 157: 17-159: 2.

da bulunacaktır. Fakat bunun nedeni âlimliğin varlığı esnasında tasarımın bulunması değil, bilakis âlimliğin tasarım hükmünü gerektirmesidir. Yani âlimliğin, zımında barındırdığı hükmünü zorunlu olarak ortaya koymasındır.²⁶ Âlimliğin tasarımıyla (sağlam fiil yapabilme) bulunmasının nedeni kendisine delâlet eden delilin (tasarım) var olması değildir, diğer bir deyişle âlimlik kendisine delâlet eden delil (tasarım) var olduğu için mutlaka var olmamaktadır, âlimlik tasarımı zımında barındırdığı, bu hükmü gerektirdiği için aslında âlimlik tasarımı zorunlu kılmaktadır. Buna göre mucize de nübüvvetle birlikte bulunmakta ve nübüvvetle delâlet etmekte, fakat nübüvveti zorunlu kılmamaktadır; aksine medlûl olan nübüvvet mucizeyi zorunlu kılmaktadır.

Necrânî delil ile medlûl arasındaki zorunluluk ilişkisinin kaynağını irdelediği bu açıklamalarından sonra Behşemiyye'nin bütün bu tartışılan hususları daha net bir şekilde ifade ettiklerini belirttiği “Peygamberin tasdiki için mucizenin varlığı zorunlu olduğunda, mucize nübüvvetin *lâzımı*²⁷ olur ve böylelikle başkasında zuhûr etmesi câiz olmaz” iddiasının²⁸ eleştirisine geçer. Necrânî Behşemiyye'den “bazılarına” atfettiği mucizenin bir yerde zuhûrunun vâcip oluşundan hareketle onun başka bir yerde zuhûrunun câiz olmadığına ulaşan bu iddiayı temelsiz bulur. Ona göre OO'ın peygamber hakkında vâcip olması bir başkasında zuhûrunun câiz olmasına engel değildir. Zira mucizenin peygamber hakkında vâcip olmasının peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunu imkânsız kılması Behşemîler açısından “tehlikeli” bir sonuca yol açabilmektedir. Bu da söz konusu önermenin “aks”inin, Behşemîler'in cevaplayamayacağı bir sonucu mümkün kılmasıdır. Şöyle ki “mucize nübüvveti gerektirir (lüzûm)” önermesinin aksi “mucizenin olmadığı yerde nübüvvet yoktur” şeklinde olacaktır. Dolayısıyla mucizenin sadece nübüvveti gerektirmesi, mucizenin olmadığı yerde nübüvvetin bulunamayacağı anlamına gelir²⁹

²⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 4-9. St. 8-9: “... لا لأجل وجود الدليل عند وجود المدلول بل لأجب أن الموجب إذا حصل... ” cümlesindeki “لأجب” ifadesi “لأجل” şeklinde okunacaktır.

²⁷ *Lâzım* kavramıyla burada sadece bir sonucu zorunlu olarak ortaya koyan şey değil, aynı zamanda bu sonucun sadece kendisine özgü olduğunu ifade eden şey kastedilmektedir. Yani bir şeyin başka bir şeyin lâzımı olması o şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirmesi yanında o şeyin yalnızca kendisiyle birlikte bulunabileceğini ifade etmektedir.

²⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 13-14.

²⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 15-18. Aslında bu “mucizenin olmadığı yerde nübüvvetin bulunamayacağı ilkesi” Behşemîler'in kabul ettiği bir ilkedir. Onlara göre nübüvvetin tek delili mucizedir ve mucizenin olmadığı yerde nübüvvet bulunamaz. Dolayısıyla aslında bu sonuç Behşemîler'i herhangi bir çıkmaza sürüklemeyiz, zaten Behşemîler'in hedefledikleri sonuç budur. Öyle görünüyor ki Necrânî'nin zihninde Hz. Harun gibi nübüvvetinin delili mucize olmayıp bir başka peygamberin

Bu yönüyle Necrânî özellikle Behşemîler'in mucizenin nübüvvet için zorunlu olmasından hareketle diğer durumlarda zuhûrunu imkânsız kılmalarını hedef alır. Nitekim ona göre mucizenin nübüvvet için zuhûrunun vâcip olmasından hareketle başka bir yerde, başka bir olgu için zuhûrunun imkânsızlığına ulaşılamaz. Ya da mucizenin bir yerde zuhûrunun vâcip oluşu başka bir yerde zuhûrunu imkânsız kılmaz. Nitekim o, bu hususu birtakım örneklerle kanıtlamaya çalışır. Söz gelimi, cismin yaratılmış olmasının gerekliliği yaratılmamış bir şeyin cisim olmadığı sonucunu doğurur, fakat buradan hareketle cisim olmayan bir şeyin mutlaka yaratılmamış olduğu sonucuna ulaşılamaz.³⁰ Necrânî'nin verdiği bu örneği önerme formlarında şöyle ifade edebiliriz: Burada temel önerme "cisim hâdis olmak zorundadır" önermesidir. Bu önermenin zorunlu olarak ortaya koyduğu sonuç ise "hâdis olmayan şey cisim değildir" önermesidir. Fakat bu temel önerme "cisim olmayan her şey hâdis değildir" önermesini doğurmaz. Burada Necrânî, cismi nübüvvet, hudûsü ise mucize yerinde kullanmaktadır. Dolayısıyla cisim ve hudûs kavramları yerine peygamber ve mucize kavramlarını kullandığımızda temel önerme "peygamber mucize göstermek zorundadır" şeklinde olacaktır, bu temel önerme "mucize göstermeyen peygamber değildir" önermesini zorunlu olarak ortaya koyacaktır, fakat bu önermeden hareketle "peygamber olmayan hiç kimse (her peygamber olmayan) mucize gösteremez" önermesine ulaşılamayacaktır.³¹ Bu tür örneklerin sayılamayacak

haberi olan peygamberler bulunmaktadır. Bu örnekle o, bir Behşemî'yi mucizenin olmadığı yerde de nübüvvetin olabileceğini kabul etmeye zorlamaktadır. Pek tabii bunu kabul etmek zorunda kalan bir Behşemî de bu sonuca yol açan temel önermeyi yani "mucizenin nübüvveti gerektirdiği" ilkesini terk edecektir. Şüphesiz ilk etapta bu durum bağlayıcı görünse de bir Behşemî Hz. Harun'un nübüvvetinin Hz. Musa'nın nübüvvetine bağlı olduğunu, Hz. Musa'nın nübüvvetinin ise mucizeyle sabit olduğunu, dolayısıyla nihayetinde Hz. Harun'un nübüvvetinin Hz. Musa'nın mucizesiyle sübût bulunduğunu söyleyerek bu tür nübüvvet örneklerini de mucizeye bağlayabilir. Nitekim Behşemîler'in nübüvvetin sübût yollarından biri olarak gösterdikleri "önceki peygamberlerin haber vermesi" şeklindeki yol (msl. bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 335: 9-14) bunu ifade etmektedir.

³⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 18-20. St. 19: "...كما أن حدوث لزوم الحدوث للجسم..." ibaresi "كما أن لزوم الحدوث للجسم" şeklinde okunacaktır.

³¹ Benzer bir düşüncüyü Ebû Abdullah el-Basrî de zımnen vurgulamaktadır. Nitekim ona atfedilen "...Ancak ve ancak, mucize göstermeyen kimsenin peygamber olması câiz değildir (وإنما لم يجز أن يكون) (رسولا نبيا ولا يظهر عليه علم)" ifadesi (Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 222: 7-8) bu hususa işaret eder. Buna göre mucizenin fonksiyonu sadece elinde gerçekleşmeyen kimsenin peygamber olmadığını ortaya koymaktır. Yani mucizenin olmadığı yerde kesinlikle nübüvvetin de bulunmadığı söylenebilir. Fakat mucizenin olmadığı yerde nübüvvetin olmamasından hareketle, mucizenin olduğu yerde mutlaka nübüvvetin bulunduğu ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla mucize başka şahıslarda başka olgulara delâlet etmek için zuhûr edebilir.

kadar çok olduğunu söyleyen Necrânî³², böylelikle mantıksal çözümler yoluyla Behşemîler'in düşüncesinin tutarsız olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Nihayetinde Necrânî nübüvvetle mucize arasındaki zorunluluk ilişkisinin mucizenin başka bir yerde zuhûruna engel olamayacağını ortaya koyar, hatta bu durumu bir örnekle de açar; Bir peygamber bir bölgeye kendi elçisini gönderip insanları bu elçisinin dediklerini yapmakla ve söylediklerine inanmakla yükümlü tuttuğunda, bu elçinin kendi elçisi olduğuna yönelik bir delil ortaya koymak zorundadır. Söz gelimi peygamber kendisinin gönderdiği ve kendi elçisi olduğunu iddia eden bu kişiyi “doğrusun” diyerek tasdik etmek zorundadır. Fakat peygamberin kendi elçisini tasdik etmek zorunda olması, kendi elçisi olmayan ve böyle bir iddiada bulunmayan bir başka kişinin vereceği herhangi bir haberi tasdik etmesine engel değildir. Benzer şekilde Allah Teâlâ'nın kendi peygamberlerini tasdik etmesinin zorunlu olması da peygamber olmayan başka şahısları da yüceltmek amacıyla tasdik etmesine mâni değildir.³³ Kısaca bir şeyin bir olguda vâcip olması başka bir olguda câiz olmasına engel değildir.³⁴

Ezcümle Behşemîler “mucizenin nübüvvet için zuhûru zorunlu bir delil olduğu” iddiasına dayanan ve oldukça veciz bir şekilde dile getirilen *ibânenin* bu versiyonuyla (Necrânî'nin tasnifiyle birinci versiyon), OO ile nübüvvet arasındaki bu zorunluluk ilişkisinden hareketle mucizenin başka olgular için zuhûr edemeyeceğine ulaşmaya çalışmışlardır. Buna mukabil Necrânî başta olmak üzere Hüseyinîler OO ile nübüvvet arasında bu zorunluluk ilişkisini kabul etmekle birlikte, bu iki olgu arasındaki zorunluluk ilişkisinin OO'nun başka bir olgu için zuhûruna engel olamayacağını ileri sürmüşler, Behşemîler'in söz konusu iddiasının yol açabileceği tutarsızlıkları ve çıkmazları mantıksal çözümlerle ortaya koyarak bu hedefe ulaşmaya çalışmışlardır.

³² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366:1-2. Verilen bir diğer örnek de peygamber ve sevabı hak etme arasında kurulan delillendirmedir. Buna göre peygamberin sevabı hak etmesinin zorunluluğu, sevabı hak etmeyen kimsenin peygamber olmamasını gerektirirken, peygamber olmayan herkesin sevabı hak etmemesini gerektirmemektedir. Örneği yine önerme formunda dile getirecek olursak; temel önerme, “Peygamberin sevabı hak etmesi zorunludur” önermesidir, bu önerme “Sevabı hak etmeyen kişi peygamber değildir” önermesini zorunlu olarak ortaya koyacaktır, fakat bu temel önermeden “Peygamber olmayan hiç kimse sevabı hak edemez” önermesine ulaşamaz. Bk: Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 20-366: 1.

³³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 2-7. St. 6: “لا يمنع” yerine “لا يصح” okunacaktır.

³⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 8-9; “ان وجوب الشيء في موضع لا يمنع من حسنه في موضع آخر” Burada ilginç olan husus şudur ki hasen kavramı Necrânî'de de görüldüğü üzere genel olarak etik anlamda probleme yol açmayan bütün fiilleri (vâcip, câiz vs.) kuşatacak şekilde kullanılsa da (msl bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 355: 9) bu ifadede cevaz anlamında kullanılmaktadır. Bu, onun terminolojisinde zaman zaman görülen bir husustur. Msl. bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 365: 15.

Öyle görünüyor ki Behşemîler'in bu delilindeki en zayıf nokta OO ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisinin temelidir. Delil, OO ile nübüvvet arasında bir zorunluluk ilişkisi olduğu iddiasını dile getirirse de bu ilişkinin nedenini, diğer bir deyişle bu zorunluluk ilişkisinin nereden kaynaklandığını açıklayamamaktadır. En azından delille ilgili tartışmaların bağlamından anlaşıldığı üzere muhaliflerin şu şekilde bir eleştiri getirebilecekleri görülmektedir: Herhangi bir medlûl için zuhûru vâcib olan bir delilin, başka bir medlûl için niçin zuhûru câiz olmasın? Yani OO'nun nübüvvet delâlet etmek için zuhûrunun vâcib olduğu fakat bunun yanında başka bir medlûle delâlet etmek için de zuhûr edebileceği söylenebilir. Öyle görünüyor ki Behşemîler'in bir kısmı birinci versiyonun OO ile nübüvvet arasında bir zorunluluk ilişkisini ortaya koymakla birlikte bu zorunluluğun nübüvvet dışındaki diğer olguları dışlamaya yetmediğini fark ettiklerinden, OO ile nübüvvet arasında diğer olguları dışlayan karşılıklı zorunluluğun altyapısını oluşturmayı hedefleyen ikinci ve üçüncü versiyonları gündeme getirmişlerdir. Diğer bir deyişle Behşemîler ikinci ve üçüncü versiyonlar ile mucizeyle nübüvvet arasındaki karşılıklı zorunluluk ilişkisinin nedenini daha net bir şekilde açıklamaya gayret etmişlerdir.

2.1.2. İkinci versiyon: Mucizenin, yokluğu medlûlün yokluğunu gerektiren bir delil olması

İbânenin birinci versiyonunun temelini oluşturan ve anlaşıldığı üzere muğlak bir şekilde dile getirilen zorunluluk özelliğinin OO'nun nübüvvet dışındaki herhangi bir hususta zuhûruna engel olamaması, diğer bir deyişle "peygamber için OO'nun zuhûrunun vâcib olması niçin nübüvvet dışındaki zuhûruna engel olsun?" sorusunun sağlam bir cevabının olmaması Behşemîler'i zorunluluk kavramına daha sağlam epistemolojik temeller kazandırmayı hedefleyen arayışlara yöneltmiştir. *İbânenin*, zorunluluk kavramının içeriğini daha detaylı bir şekilde belirleyen –çoğunlukla birinci versiyonuyla geçişlilikler taşısa da– ikinci versiyonu öyle görünüyor ki bu arayışların sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Necrânî'nin isim vermeksizin Ebû Hâşim'in takipçilerinden (Behşemiyye) bazılarının attığı ikinci versiyon onun aktarımıyla şöyledir: OO'nun zuhûru nübüvvet iddiasında bulunanın doğruluğunu ortaya koyar. OO zuhûr etmediğinde ise bu iddiada bulunanın yalancılığı ortaya çıkar. Eğer mucizenin yokluğu bu kişinin yalancılığına

delâlet etmeseydi herhangi bir şahsın peygamber olmadığına hükmedilemezdi.³⁵ Buna göre mucizenin varlığı nübüvvetin varlığını ortaya koyarken mucizenin yokluğu da nübüvvetin yokluğunu ortaya koymaktadır.³⁶ *İbânenin* birinci versiyonunda temel iddia mucizenin nübüvvetin varlığı için zuhûrunun vâcib olması ve böylelikle nübüvveti zorunlu kılması şeklindeydi. Dolayısıyla birinci versiyon bütünüyle mucizenin vücûdunu temel alıp mucizenin yokluğu, yokluğunun sonuçları vs. şeklindeki mefhumları dile getirmemekteydi. İşte ikinci versiyon mucizenin yokluğunun da neyi ifade ettiğini vurgulayarak zorunluluk kavramına daha sağlam epistemolojik bir temel kazandırmayı amaçlamaktadır. Buna göre mucize ancak kendisi var olduğunda var olan, kendisi bulunmadığında da asla var olamayan bir olguya delâlet edebilir. Dolayısıyla mucize için tayin edilebilecek herhangi bir medlûl bu ilkeyi karşıladığı müddetçe mucizenin medlûlü olabilir. Nitekim nübüvvet mucize var olduğunda var; mucize ortada olmadığına ise kendisi de olmadığı için mucizenin medlûlü olur. Buna mukabil mucize için tayin edilebilecek herhangi bir medlûl, söz gelimi sıdku salah mucize var olduğunda var olduğu söylenip mucize var olmadığına bulunmadığı söylenemiyorsa mucizenin medlûlü olamaz. Buna göre mucizenin medlûlü ancak kendisi hakkında “mucize varsa, kendisi de var; mucize yoksa, kendisi de yok” denilebilecek olgu olabilir. İşte mucize söz konusu olduğunda bu sonuç sadece nübüvvet hakkında geçerli olduğu için mucizenin medlûlü sadece nübüvvetdir. Dolayısıyla mucizenin herhangi bir kimsenin sıdku salahını kanıtlamak için ortaya çıkabileceği söylendiğinde, mucizenin yokluğunda sıdku salahın da olmadığı sonucu doğacaktır. Öyle ki bu durum herhangi bir şey hakkında haber veren fakat mucize izhâr etmeyen bir kimsenin yalancı olduğuna hükmetmeyi gerektirecektir. Böyle bir sonucun da yanlışlığı ortada olduğu için mucizenin medlûlü ancak nübüvvet olur.³⁷ Böylelikle mucize peygamber dışında hiçbir şahısta zuhûr etmez.³⁸

³⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s 356:5-7. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü 'l-ukûl*, c. III, s. 547: 5-7.

³⁶ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü 'l-ukûl*, c. III, s. 547: 8-9.

³⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 356: 9-11. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü 'l-ukûl*, c. III, s. 547: 10-12. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 218: 9-12. Aynı düşünce burada doğrudan Ebû Hâşim'e atfedilerek dile getirilir; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 152: 13-15.

³⁸ Behşemîler'in, mucizeye medlûl tayin ederken temel aldıkları “(mucize) var olduğunda (kendisi de) var olan, (mucize) var olmadığına ise (kendisi de) var olmayan bir olguya delâlet eder” ilkesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan “OO'ın bulunmadığı yerde sıdku salahın da bulunmaması gerekir” önermesinden hareketle OO'ın sıdku salahı kanıtlamak için zuhûr edemeyeceği sonucuna varmaları, aynı zamanda keramet taraftarlarının “OO bir kimsenin sıdku salahını kanıtlamak amacıyla zuhûr edebilir” iddiasının yol açacağı sakıncalı sonuçları göstermek suretiyle bu iddianın reddini amaçlayan bir cevap da kabul edilebilir. OO'ın sıdku salahı kanıtlamak için zuhûr edebileceği

Necrânî bu delile, OO'nun varlığının nübüvvetin varlığını, yokluğunun da nübüvvet iddiasında yalancılığı zorunlu kıldığı iddiasının nübüvvet dışındaki olgulara da teşmil edilemeyeceğini söyleyerek cevap verir. Ona göre farklı olgular hakkında aynı hüküm uygulanamaz.³⁹ OO'nun, zuhûr ettiğinde varlığını gösterip zuhûr etmediğinde ise yokluğunu ortaya koyduğu olgular (medlûller) olabileceği gibi, zuhûr ettiğinde varlığını gösterip zuhûr etmediğinde ise yokluğunu göstermediği olgular olabilir. Bu sonuçlar olguların mahiyetine göre ortaya çıkar. Behşemîler'in iddia ettiği "mucize varsa kendisi de var; yoksa kendisi de yok" şeklindeki önerme ancak nübüvvet söz konusu olduğunda geçerlidir. Zira nübüvvet bütün insanları bağlayıcı bir husustur. Yani Allah insanlara peygamber gönderdiğinde insanları bu peygamberi kabul etmekle (tasdik) ve getirdikleri hususlarda ona uymakla yükümlü tutmuştur. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın kullarını uymakla yükümlü tuttuğu bu şahsı OO'la desteklemesi vâciptir. İnsanların üzerindeki vücûbiyet ancak mucizeyle gerçekleştiği için de mucize olmadığında nübüvvetin yokluğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz nübüvvetin dinî açıdan kendisine özgü bu konumu sebebiyle OO'nun yokluğu nübüvvetin yokluğunu gerektirmektedir. Şayet nübüvvet söz konusu olduğunda OO'nun yokluğu nübüvvetin yokluğunu zorunlu kılmasaydı, Allah Teâlâ mükelleflere üzerlerine vâcip olan şeyleri göstermemiş ve böylelikle kendi üzerine vâcip olanı ihlal etmiş olurdu.⁴⁰ Oysa OO'nun nübüvvet dışında delâlet edebileceği diğer olgular, insanlar bunları bilmekle yükümlü olmadıkları için aynı mahiyete sahip değildir. Söz gelimi insanlar bir velinin veli olduğunu (velâyet) bilmekle yükümlü olmadıkları için, Allah Teâlâ bu kişinin veli olduğunu insanlara bildirmek zorunda değildir. Bu sebeple OO olmadığında bir kişinin veli olmadığı ileri sürülemez.⁴¹ Dolayısıyla OO bir kimsenin sıdku salahını göstermek

ilkesinin Behşemîler açısından literatürde sıklıkla zikredilen bu olumsuz sonucu dışında bir başka olumsuz sonucu daha vardır. Çok fazla rastlanmayan bu sonuç, keramet taraftarlarının söz konusu iddiasının delillerin belirli bir vakitle sınırlandırılmasıdır. Burada Behşemîler'in çıkış noktasını mucizenin, tıpkı peygamberde olduğu gibi, elinde zuhûr eden kişinin mutlak doğru olduğuna delâlet ettiği ilkesi oluşturur. Onlara göre (ismet sıfatına sadece peygamberin sahip olduğu göz önüne alınırsa) OO'nun peygamber dışında bir kimsede zuhûr etmesi aslında yalan söyleyebilen bir kimsede zuhûr etmesi anlamına gelir. İmdi, böyle bir kimsede sıdku salahını kanıtlamak için OO'nun zuhûr ettiği söylenirse ve bu kimsenin aynı zamanda yalan söyleyebilecek bir kişi de olduğu dikkate alınırsa zuhûr eden OO'nun diğer vakitlerde değil, sadece zuhûr ettiği vakitte o kişinin sıdku salahına delâlet ettiği söylenebilir. Bu da OO'nun delâletinin belirli bir vakte hasredilmesi demektir. Oysa deliller belirli vakitle sınırlandırılmaz. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 152: 15-153: 3. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 219: 4-19.

³⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 10-12.

⁴⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 12-15.

⁴¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 15-16.

için zuhûr edebilir, fakat bu durum mucizenin olmadığı yerde sıdku salahın olmadığı anlamına gelmez.⁴² Buna göre Necrânî mükellefîn yükümlülükleri açısından olguların birbirinden farklı olduğunu dile getirerek bu farklılığın nübüvvet söz konusu iken “mucize varsa nübüvvet var; mucize yoksa nübüvvet yok” sonucunu ortaya koyar iken, söz gelimi sıdku salah söz konusu olduğunda “mucize varsa sıdku salah var; mucize yoksa sıdku salah olabilir” sonucunu ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Onun anlayışına göre nübüvvet dışında mucizenin delâlet edip insanların da bilmekle yükümlü olduğu başka olgular da olsaydı aynı sonuç o olgular hakkında da geçerli olacaktı. Ancak böyle bir mahiyete sahip olgu sadece nübüvvet olduğu için Behşemîler’in dile getirdiği husus sadece nübüvvette geçerlidir. Böylelikle Necrânî olgular arasındaki mahiyet farkının Behşemîler’in mucize hakkında varsaydıkları genel hükme engel olduğunu vurgulamış olmaktadır.⁴³

Öte yandan Behşemîler’in *ibânenin* ikinci versiyonunda mucizenin varlığının nübüvvetin varlığına delâlet ederken yokluğunun da nübüvvetin yokluğuna delâlet ettiğini ileri sürmeleri, bu versiyonun esas itibariyle mucizenin yokluğunun da bir

⁴² Benzer bir bakış açısı için bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 334: 19-20. Ancak onun bu yargısını *tahsîs* delili olarak bilinen farklı mahiyetteki delile karşı dile getirdiği not edilmelidir.

⁴³ Fahreddîn er-Râzî de esas itibariyle Necrânî gibi düşünmektedir. Ancak Fahreddîn er-Râzî’nin bu delile verdiği cevap, yukarıda da belirttiğimiz (bk. yk. s. 75, dn. 6) üzere *ibânenin* üçüncü versiyonuna yönelik unsurlar içermesinin yanında, farklı bir iddiayı da içermesi açısından ilginçlikler taşır. Fahreddîn er-Râzî bu delilin cevabına “OO’ın medlûlü, şayet bir iddiayla beraber bulunuyorsa, bu iddiayı tasdiktir. Eğer bir iddia yoksa elinde zuhûr ettiği kimsenin yüceliğine delâlet eder” ifadesiyle başlar. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 554: 9-10. Onun bu cevabıyla vurgulamaya çalıştığı husus şudur: OO herhangi bir iddianın doğruluğunu gösterdiği için, ancak bir iddianın olduğu yerde OO’ın bu iddianın varlığını göstermesine benzer şekilde, OO’ın yokluğu da bu iddianın yokluğunu gösterir. Dolayısıyla herhangi bir iddianın olmadığı durumlarda, doğrulanacak bir iddia olmadığı için OO, elinde zuhûr ettiği kişinin yüceliği gibi genel bir olguya delâlet eder. Pek tabii burada iddia söz konusu olmadığı için OO’ın yokluğu da herhangi bir şeyin yokluğuna delâlet edemeyecektir. O yüzden Fahreddîn er-Râzî söz gelimi herhangi bir zamanda ortaya çıktığında bir şeyin varlığına delâlet eden delilin daha sonra bulunmadığı bir anda o medlûlün yokluğuna delâlet etmeyeceğini söyler (ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول). Yani zuhûr ettiği bir anda bir kimsenin yüceliğine delâlet eden OO, daha sonra zuhûr etmediği anda o medlûlün yokluğuna delâlet edemeyecektir. Burada ilk göze çarpan husus Fahreddîn er-Râzî’nin OO’ın delâletini iddiaya bağlamış olmasıdır ki, ileriki satırlarda göreceğimiz üzere bu, üçüncü versiyonun cevabında Hımmasî ve İbnü’l-Melâhimî’nin dayandığı bir unsurdur. Bu yönüyle Fahreddîn er-Râzî üçüncü versiyonu da ikinci versiyon kapsamına almış görünmektedir.

Fahreddîn er-Râzî bu aşamadan sonra OO’ın niçin varlığı nübüvvetin varlığına delâlet ederken, yokluğunun nübüvvetin yokluğuna delâlet ettiğinin cevabına geçer ki, *ibânenin* ikinci versiyonunun ana teması da budur. Burada o, tıpkı Necrânî gibi, nübüvveti bilmenin insanlara vâcip olmasından hareketle bu ilkenin (mucize varsa nübüvvet de var; mucize yoksa nübüvvet de yok) geçerli olduğunu belirtir. Oysa bir velinin velâyetini bilmek insanlara vâcip olmadığı için, OO’ın varlığı velâyetin varlığını (velinin sıdku salah sahibi kimse olduğunu) gösterirken, yokluğu bunun yokluğunu göstermez. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 554: 13-16. Dolayısıyla o da tıpkı Necrânî gibi olgular arasında ayırım yaparak sonuca gitmeye çalışır.

delâlet değeri taşıdığı iddiasına dayandığını ve Behşemîler'in bundan hareketle sonuca ulaşmaya çalıştıklarını göstermektedir. İşte bu sebeple Hüseyinîler, diğer açıklamalarının yanında bu ilkeyi de çürütmeye çalışmışlar ve mucizenin yokluğunun da bir delâlet değeri taşıdığı iddiasını mutlak olarak reddetmeye çalışmışlardır. Nitekim Necrânî "Elimizde, günümüzde nübüvvetini iddia eden kimsede nübüvvetin olmadığına dair başka bir delil varken nasıl olur da [mucizenin olmamasının onun peygamber olmadığına delili olduğu iddia edilebilir?] Bu (delil) da Hz. Peygamber'den tevâtüren gelen onun peygamberlerin sonuncusu olduğu ve ondan sonra peygamber olmadığına yönelik haberdir"⁴⁴ diyerek, nübüvvetin yokluğunun delilinin mucizenin yokluğu değil, artık peygamber gelmeyeceğine yönelik haber olduğunu belirtir. Böylelikle o, mucizenin yokluğuna bir delâlet değeri atfedilmesini engellemeye çalışır. Kezâ benzer tutum Fahreddîn er-Râzî'de de görülür. O da "Biz, nübüvvet iddia eden kimsenin elinde mucizenin zuhûr etmemesini, onda nübüvvetin bulunmadığına delil getirmiyoruz. Aksine Hz. Peygamber'in getirdiği dinin ortaya koyduğu ilkelerden zorunlu olarak bildiğimiz 'Hz. Peygamber'den sonra peygamber olmadığı' ilkesini, nübüvvetini iddia eden kimsede nübüvvetin bulunmadığına delil getiriyoruz"⁴⁵ diyerek aynı hususu dile getirir. Ancak iki müellif arasında şöyle bir fark görülmektedir. Necrânî'nin bu açıklamayı ikincil derecede bir açıklama görmesine karşın, bu açıklamayı konunun tartışmasının sonunda zikretmekle birlikte "Esas dayanılacak cevap (والجواب المعتمد)" şeklinde niteleyen Fahreddîn er-Râzî sanki temel açıklama olarak sunmaktadır. Fakat

⁴⁴ Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 17-18. "كيف وإن لنا دليلاً آخر في انتفاء نبوة من يدعي اليوم ذلك، وهو ما ثبت بالتواتر عن نبينا عليه "السلام أنه خاتم الأنبياء، ولا نبي بعده بخلاف الأولياء فإنه يجوز أن يكون بعده ولي" ifadesini ekler. Bu ifadenin gelmesi sanki onun nübüvvet söz konusu olduğunda artık bir daha peygamber gelmeyeceğine yönelik haber olduğu için mucizenin yokluğunun bir değer ifade etmemesine mukabil, velâyet söz konusu olduğunda artık veli olmadığına dair bir haber olmadığı için velâyetin olup-olmadığında mucizenin bir değer taşıdığını kabul ettiğini akla getirmektedir. Oysa diğer tüm Hüseyinîler gibi Necrânî de nübüvvet dışındaki olgular söz konusu olduğunda OO'ın yokluğunun hiçbir şeye delâlet etmeyeceğini söyleyerek daha en başından OO'ın delâlet değerini reddetmiştir. Bu yönüyle bu ifade onların genel düşünceleriyle çelişir gözükmektedir. Öyle görünüyor ki onun söylemeye çalıştığı şey, velâyet meselesi söz konusu olduğunda OO'ın yokluğunun mutlak olarak delâlet değeri ifade edeceği değil, OO'ın yokluğunun delâlet değeri taşıdığına olsa olsa ancak burada ileri sürülebileceğidir. Yani bir anlamda o, "OO'ın yokluğu delâlet değeri taşıyıcı burda taşırdı, burada taşımadığına göre nübüvvet konusunda taşıması zaten imkânsızdır" demektedir.

⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 555: 1-3: "أنا لا نستدلّ بعدم ظهور المعجز على المدعي على عدم نبوته، "بل نستدلّ بما علمنا بالضرورة- من دين نبينا محمد صلى الله عليه أنه لا نبي بعده على عدم نبوة من ادعى ذلك".

her hâlükârda onlar bu açıklamayla mucizenin yokluğunu delâlet değeri taşımaktan çıkarmış olmaktadır.⁴⁶

2.1.3. Üçüncü versiyon: *Temyîz*: Mucizenin Peygamberi Ayıran Bir Delil Olması

İbânenin üçüncü versiyonu literatürde Necrânî tarafından Kâdî Abdülcebbâr'a atfedilen versiyondur. Hatta Necrânî'nin, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den aktardığı "Ebû Hâşim'in *ibâne* delilinin maksadına en yakın şeklinin, *ibânenin* Kâdî Abdülcebbâr tarafından kurgulanan bu şekli olduğu"⁴⁷ yönündeki yargısını düşünürsek *ibânenin* en önemli versiyonunun, hatta gerçek hâlinin bu olduğu söylenebilir.⁴⁸ Nitekim *Muğnî*'deki ilgili pasajlar da bu hususu doğrulamaktadır. İlgili pasajlarda özellikle Ebû Abdullah el-Basrî'nin *ibâne*ye yönelik eleştirilerini ele alan Kâdî Abdülcebbâr, *ibânenin* Ebû Abdullah el-Basrî'nin anladığı şekliyle (ya da Necrânî'nin tasnifindeki sırayla belirtirsek; salt birinci versiyondaki hâliyle) kabul edilmesi durumunda, amaca hizmet etmeyeceğini belirterek ilk etapta onu haklı görmektedir.⁴⁹ Mamafih *ibâne* ile gerçekte kastedilen hususun, onun anladığı husus olmadığını söyleyerek delille neyin kastedildiğini açıklamaya yönelir. Onun açıklamaları neticesinde delilin evirildiği formun hâlihazırda aktaracağımız Necrânî'nin tasnifindeki üçüncü versiyonla örtüşmesi, bu versiyonun Kâdî Abdülcebbâr'a atfedilmesini teyit etmektedir.⁵⁰ Şu farkla ki, Necrânî olguyu *temyîz* kavramı üzerinden aktarırken, Kâdî Abdülcebbâr aynı olguyu *mufârat* kavramı üzerinden aktarmaktadır.⁵¹ Öyle görünüyor ki *ibânenin* bu versiyonu

⁴⁶ Yine de bu açıklamaların amaca ne derece hizmet ettiği tartışılabilir. Zira böyle bir cevap sadece Hz. Peygamber'den sonrası için geçerli olabilir. Bu yönüyle delil konunun bütününe kuşatan teorik bir açıklamadan ziyade konjonktürel bir açıklama gibi görünmektedir. Bu açıdan konuya daha ilkesel yaklaşan Behşemîler karşısında bu cevabın zayıf kaldığı söylenebilir. Belki de muhtemelen bu zorluğun farkında olarak Necrânî açıklamasına "günümüzde (اليوم)" ifadesini eklemiştir. Öyle görünüyor ki Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî burada, tipik bir kelâmcı zihniyetin yansıması olarak, Behşemîler'in mucize ile nübüvvet arasında varlık yokluk açısından kurdukları zorunlu ilişkiyi bir şekilde parçalamayı hedeflemişlerdir. Zira bu zorunlu ilişki bir şekilde parçalanabildiğinde, genel düşünce de çökecektir.

⁴⁷ Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 6-7.

⁴⁸ Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'in *ibâne* deliliyle kastettiği hususun bu olduğunu ortaya koyan "Ebû Hâşim'in [*ibâne* hakkında] söylediklerinin en güçlü ifadesi budur" biçimindeki yargısı ("وهذا الوجه أقوى مما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله"). Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 17) da bu değerlendirmeye uyumludur.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 11-12.

⁵⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 3-12.

⁵¹ Nitekim Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Kâdî Abdülcebbâr'a atfettiği "Mucize *ibâne* ve *tahsîs* yoluyla delâlet eder sözüyle kastımız *mufârat* yoluyla delâlet eder demektir" sözü terminolojik açıdan *ibâne*

literatürde mutlak anlamda *ibâne* delili denilince anlaşılan delildir. *Muğnî*'deki tartışmalar ve açıklamalar bunu gösterdiği gibi, Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyinîler'in *ibânenin* Nocrânî tarafından zikredilen diğcr versiyonlarına hiç değinmeden sadece bu versiyonu mutlak *ibâne* delili olarak zikretmeleri de bunu ortaya koymaktadır. Hatta bu versiyonu gerek Kâdî Abdülcebbâr'ın "Ebû Hâşim'in söylediklerinin en güçlü ifadesi", gerekse Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin "Ebû Hâşim'in maksadına en yakın şekli" olarak kabul etmesi de bu hususla uyumludur.

Mucizenin elinde zuhûr ettiği kişiyi kendisi dışındaki kimselerden ayırdığı (*temyîz* ettiği) esasına dayanan, bu yönüyle de *temyîz* kavramının anahtar bir rol oynadığı bu delil Hüseyinî gelenekte farklı şekillerde algılanmıştır. Aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere Nocrânî'nin delili *ibânenin* diğcr versiyonlarına, özellikle de ikinci versiyonuna indirgeme çabası, delili yanlış anladığı ihtimaline işaret etmektedir. Bu sebeple delil hakkındaki tartışmaları, delili doğru bir şekilde anladığı kanaatinde olduğumuz Hımmasî üzerinden aktarmak daha faydalı olacaktır.

Hımmasî'nin aktarımına göre Kâdî Abdülcebbâr'ın *ibâne* delili şu şekildedir: İbâne yoluyla delâlet eden bir delil her yerde aynı olguya delâlet eder. Yani onun, kimde zuhûr ederse etsin, daima tek bir medlûlü vardır. OO, elinde zuhûr ettiği kimseyi bir şeye delâlet ederek onu diğcr kimselerden ayırır.⁵² Dolayısıyla OO'ın temel fonksiyonu elinde zuhûr ettiği kimseyi diğcr insanlardan ayırmaktır. *Temyîz* de budur. Burada cevaplanması gereken husus, OO'ın elinde zuhûr ettiği kimseyi o kişinin hangi özelliği sebebiyle diğcr insanlardan ayırdığıdır (*temyîz* ettiği)dir). *Temyîz* kişiyi ayırmak olduğuna göre, bu ayırım söz konusu özelliğın sadece o kimsede bulunup bir başkasında bulunmadığını söylemekle mümkün olacaktır. Peki, OO elinde zuhûr ettiği kimseyi hangi özelliği sebebiyle diğcr insanlardan ayırmaktadır? Burada muhtemel seçenekler şu şekilde sıralanabilir:

- a) Doğru bir kimse olmak,
- b) Sâlih bir kimse olmak,
- c) Peygamber olmak.

ile *mufâratın* aynı anlama geldiğini göstermektedir. Bk. Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 152: 2-3.

⁵² Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 15-18. Krş. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 8-10; Nocrânî, *Kâmil*, s. 356: 12-15.

Buna göre OO elinde zuhûr ettiği kimseyi ya doğru bir kimse ya sâlih bir kimse yahut da peygamber olması açısından diğer kimselerden ayırmaktadır. Bu seçeneklerden hangisinin geçerli olduğunu söyleyebilmek, *ibânenin* temel karakteristiğini göz önüne alarak mümkün olacaktır. İbânenin temel özelliği, delâlet ettiği şeyin sadece kişinin kendisinde olup kendisi dışında bir başkasında olmadığını ortaya koymak olduğuna göre, bu hükmün geçerli olduğu seçenek cevap olacaktır. Şöyle ki, OO'ın medlûlünün doğruluk olduğunu varsaydığımızda, doğruluğun sadece elinde OO zuhûr eden kimsede bulunup onun dışında hiçbir kimsede bulunmadığını söylemek gerekir. Elinde OO zuhûr etmeyen bir kimsenin de doğruluk sahibi bir kimse olduğu söylenebildiğine göre, bu mümkün değildir. Aynı şey, sâlih bir kimse olmak hakkında da geçerlidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre böyle bir şey ancak nübüvvet hakkında söylenebilir. Yani, elinde OO zuhûr eden bir kimsenin kendisinin peygamber olduğu, kendisi dışındaki hiçbir kimsenin ise peygamber olmadığı söylenebildiği için OO'ın o kişiyi peygamber olma özelliğiyle ayırdığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla OO kişiyi ancak peygamber olmak açısından ayırdığına (*temyîz* ettiğine) göre OO'ın medlûlü nübüvvet olacak ve OO'ın elinde zuhûr ettiği herkesin de peygamber olması gerekecektir.⁵³

Aslında bütün bu düşünceler Kâdî Abdülcebbâr tarafından “Peygamberin, elinde mucize zuhûr etmesi açısından, peygamber olmayanla müşterek olması câiz değildir” cümlesiyle⁵⁴ dile getirilmiştir. O, bu cümleyle Hüseyinîler'in kendisine atfen detaylı sayılabilecek bir biçimde anlattığı bu düşünceleri kısaca ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın şöyle bir akıl yürütme yaptığını söyleyebiliriz:

- Mucizenin medlûlü; elinde zuhûr ettiği kimsede var olduğu, onun dışındaki kimselerde ise var olmadığı söylenen şeydir, bu da nübüvettir.

⁵³ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 18-22. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 13-14: “وقد علمنا بقوله: “أنا رسول الله تعالى إليكم و يلزمكم القبول مني” [و هذا] الكلام يتضمن مفارقة حاله فيما ادعاه. فالعلم لا بد من أن يبينه في هذا الوجه”. Bu ifadede peygamberin nübüvvetini iddia etmesinin onun nübüvvet iddiasıyla diğer insanlardan ayrılmasını içerdiği vurgulanır. Peygamber bu iddiasındaki içerik sebebiyle, yani peygamber olmakla diğer insanlardan ayrıldığını iddia ediyorsa, o hâlde mucize de bu iddianın içeriği yönünden onu ayırmalıdır. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 10-13; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 15-17. Burada “فسره قاضي القضاة بأن المعجزة تدل على تميز النبي (ع) عن غيره إذ أفراد الأمة” ifadesiyle bütün bu hususlar özlü bir şekilde dile getirilir.

⁵⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 15.

- O hâlde mucize elinde zuhûr ettiği kişinin peygamber olduğunu, zuhûr etmediği kimsenin ise peygamber olmadığını gösterir.
- O hâlde mucize sadece peygamberde bulunur ve peygamber olmayan bir kimsenin elinde mucize zuhûr edemez.
- Mucize sadece peygambere has bir özellik olduğuna göre, ancak peygamber olanlar bu özellikte müşterek olabilirler.

Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr'ın bu ifadesi Necrânî tarafından dile getirilen düşüncelerin ulaşacağı sonucu ifade etmesi hasebiyle, bütün bu düşünceleri de içermektedir.

Kâdî Abdülcebâr mucize izhâr etme hususunda ancak peygamberlerin müşterek olabileceği ve buna bağlı olarak mucizenin ancak peygamberde zuhûr edebileceği düşüncesini daha anlaşılır kılmak için fiil-kudret ilişkisini örnek verir. Ona göre bir fiil de failinin kâdir olduğuna *mufârakat* yoluyla delâlet eder. Şöyle ki kendisinden fiil sâdır olabilen kimse, diğer özelliklerde ortak olduğu kimseler bu fiili yapamazken, kendisinden bu fiil sâdır olabilmektedir. Dolayısıyla kendisinden fiil sâdır olabilen kişinin bu fiili yapamayan kimse ile ortak olmadığı bir özelliğe sahip olması gerekir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr'ın bu örneğinde tıpkı yukarıda mucize ile nübüvvet arasında kurduğu ilişkinin benzerini görmekteyiz. Şöyle ki:

- Fiilin medlûlü; fiilin sâdır olduğu kimsede var olduğu, onun dışındaki kimselerde ise var olmadığı söylenen şeydir, bu da kudrettir.
- O hâlde fiil, kendisinden sâdır olduğu kişinin kâdir olup, sâdır olmayan kimsenin kâdir olmadığını gösterir.
- O hâlde fiil sadece kâdirde bulunur ve kâdir olmayan bir kimseden fiil sâdır olamaz.
- Fiil sadece kâdir olanlara has bir özellik olduğuna göre, ancak kâdir olanlar bu özellikte müşterek olabilirler.

Buna göre fiil elinde gerçekleştiği kişinin kâdir olup, bu fiili yapamayan kimsenin kâdir olmadığını gösteriyorsa, fiil, elinde gerçekleştiği kişiyi kâdirlik açısından *temyîz* etmiş olmaktadır. Fiilin kişiyi kâdir olmak açısından ayırmasına bağlı

⁵⁵ ...لأن دلالة الفعل على أن فاعله قادر لا تكون إلا بطريقة المفارقة. لأننا نقول: إنه قد صح منه الفعل، مع تعذره على غيره، ممن... "يشاركة في سائر أحواله، فيجب أن يختص بما لا يشاركه من تعذر الفعل عليه". Bk. Kâdî Abdülcebâr *Muğni*, c. XV, s. 223: 5-8.

olarak fiil elinde gerçekleştiği herkesin kâdir olduğuna delâlet edecek ve kâdirlik ancak fiil yapabilen kimselerde bulunacaktır. İşte bu örneğin de⁵⁶ vurguladığı gibi mucizenin varlığı peygamberin varlığıyla özdeş olduğu için mucize elinde gerçekleştiği kişinin nübüvvetini ortaya koyarak onu peygamber olması açısından ayıracaktır. Zira böyle bir sonuç olmadığında, mucizenin *temyîz (mufâarakat)* yoluyla delâlet etmesi söz konusu olamayacaktır.⁵⁷ Bu da mucizenin delâlet değerinin ortadan kalkması demektir.

Kâdî Abdülcebbâr, görüldüğü üzere bütün bu açıklamalarına ayrımı (*temyîz, mufâarakat*) gerçekleştiren unsurun mucize olduğu ilkesiyle başlamaktadır. Bilahare o, bu unsura bir medlûl tayin etmekte, diğer bir deyişle hangi hususta ayrımı sağladığını belirlemektedir. Nihâyetinde mucize ile bu unsur arasında zorunluluk ilişkisi kurmaktadır. Bu unsuru nübüvvet olarak belirleyen Kâdî Abdülcebbâr, buradan hareketle de mucizenin ancak nübüvvetin bulunduğu yerde zuhûr edip, nübüvvetin bulunmadığı yerlerde zuhûr edemeyeceği sonucuna varmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *temyîz* kavramına dayalı bu *ibâne* delili yukarıda da belirttiğimiz üzere Hüseyinîler tarafından farklı şekillerde algılanmıştır. Zira delili eleştiren Negrânî ve Hımmasî gibi Hüseyinîler bu eleştirilerini farklı açılardan hareketle yaparlar. Bunlar içerisinde öyle görünüyor ki Negrânî delili formülasyonundan itibaren yanlış bir şekilde algılamış ve bu algılamasına bağlı olarak farklı bir temelde eleştirisini getirmiştir. Şöyle ki; o, Kâdî Abdülcebbâr'ın iddia ettiği üzere, mucizenin kişiyi herhangi bir özelliğe diğer insanlardan ayırdığını belirtmiştir. Ancak bu özelliğin ne olduğunun ne şekilde belirleneceği hususunda Kâdî Abdülcebbâr'ı yanlış anlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr bu özelliğin, mucize esnasında sadece elinde mucize zuhûr eden kimsede bulunup onun dışındaki kimselerde asla bulunmadığını söyleyebileceğimiz bir özellik olabileceğini belirtir. Dikkat edilirse Kâdî Abdülcebbâr mucizenin iki yönlü bir etkiyi; hem elinde zuhûr eden kimse, hem de onun dışındakiler hakkında bir yargıya varmayı mümkün kılan bir özelliğe ayırabileceğini söylemektedir. Oysa Negrânî

⁵⁶ Belirtmek gerekir ki Kâdî Abdülcebbâr fiil-kudret ilişkisi örneğini kullansa da onun düşüncelerini aktaran Negrânî bu bağlamda tasarımlık ilişkiyi örnek olarak verir. Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 356: 16-357: 1. Daha ilginç olan tartışmayı doğrudan Kâdî'ya atfetmeksizin aktaran Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyinîler ise bu bağlamda fiil-âlimlik ilişkisini örnek verirler. Bütün bu tartışmalarda zaman zaman konunun örnekler üzerinden yürütmesi, müelliflerin örnekleri farklı şekilde yorumlayarak birbirlerini çürütmeye çalışmaları hasebiyle, örneklerin kullanımının çok önemli olduğu göz önüne alınırsa, bu bağlamda kullanılan örneğin müellifler tarafından bu denli farklı zikredilmesi dikkat çekicidir.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 223: 15-16.

mucizenin *temyîz* ettiği özelliği *ibânenin* ikinci versiyonunun temel fikrini oluşturan “mucize zuhûr ettiğinde varlığı kabul edilen, zuhûr etmediğinde ise var olduğu kabul edilmeyen” şey olduğu şeklinde anlamış gözükmektedir. Kısaca Kâdî Abdülcebbâr delili mucizenin varlığının iki farklı kişideki (1. Elinde mucize zuhûr eden, 2. Onun dışındakiler) etkileri üzerine kurgularken, Necrânî mucizenin varlığının ve yokluğunun tek bir kişideki etkisi üzerine bina etmiştir. Yani mucizenin bir kimsede zuhûr ettiğinde onun peygamber olduğunu, zuhûr etmediğinde ise peygamber olmadığını gösterdiğini, onun dışındakiler üzerinde bir hüküm vermeyi sağlamadığını söylemiştir. Nitekim onun “Kâdî’l-Kudât’ın (Kâdî Abdülcebbâr) ‘Mucizenin kişiyi sahip olduğu bir meziyet sebebiyle [diğer insanlardan] ayırması [şeklindeki görüşü], kişide mucize zuhûr ettiğinde onun peygamber olmayandan peygamber olmakla ayrıldığına, mucize zuhûr etmediğinde ise yalancı olduğuna delâlet etmesine yetmez’ görüşüne gelince” şeklindeki ifadeleri⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşünü mucizenin varlığı ve yokluğunun tek bir kişi hakkındaki sonucu şeklinde anladığını göstermektedir.

İşte Necrânî Kâdî Abdülcebbâr’ın açıklamalarını yanlış anlayarak delilini “mucize varsa medlûlü var, yoksa medlûlü yok” ilkesini temel alan *ibâne*’nin ikinci versiyonuna evirdiği için doğal olarak cevabını da tıpkı ikinci versiyonun cevabında olduğu gibi bu esasın reddine dayandırır. Şüphesiz bu anladığı şekliyle delilin ulaştığı sonuç mucizenin, varlığında medlûlünün varlığını; yokluğunda ise medlûlünün yokluğunu kesin olarak ortaya koyan bir delil olup, yokluğunun medlûlünün yokluğuna kesin delâlet etmediği yerlerde (söz gelimi kişinin sıdku salahı) gerçekleşmeyeceği iddiası olduğu için Necrânî tıpkı ilk iki versiyonda yaptığı gibi bu olguların arasını ayırarak cevap verir. Ona göre mucizenin bir yerde gerçekleştiğinde medlûlünün varlığını, gerçekleşmediğinde ise medlûlünün yokluğunu ortaya koyarken; başka bir yerde varlığının delâlet ettiği medlûlün varlığını ortaya koyup, yokluğunun bu medlûlün yokluğunu göstermemesi olgunun mahiyetiyle alâkalıdır. İlkinde yani nübüvvette çift taraflı zorunluluk ilişkisinin olmasının nedeni, nübüvveti bilmenin kişiye vâcib olmasıdır. İkincisinde yani kişinin sıdku salahına delâlet etmesinde bu tür bir çift taraflı zorunluluk ilişkisinin bulunmamasının nedeni, bir kimsenin sıdku salahını bilmenin

⁵⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 20-21: “و أما قول قاضي القضاة أن المعجز متميز للثواب غني عن أنه يدل على تميزه بالنبوة: “ممن ليس بنبي إذا ظهر عليه و إذا لم يظهر عليه فإنه يدل على كذبه”.

kişiyeye vâcip olmamasıdır. Bu sebeple Necrânî bu delilin eleştirisini fazla uzatmaz ve meseleyi ilk delile havale eder.⁵⁹

Necrânî'nin aksine Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyinler Kâdî Abdülcebâr'ı doğru anladıklarından eleştirilerini farklı temellerden hareketle yaparlar. Onların bu eleştirileri, Kâdî Abdülcebâr'ın mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk kurmayı (mucize=nübüvvet) amaçlayan delilinin temelinde “mucizenin, elinde zuhûr ettiği kimseyi diğer insanlardan ayırdığı” iddiası bulunduğu için doğrudan bu temel iddiaya yöneliktir. Hımmasî'ye göre peygamber diğer insanlardan mucize gösterdiği için değil, peygamber olduğu için ayrılır. Bir peygamber nübüvvetini iddia edip bu iddiasına uygun bir biçimde elinde mucize zuhûr ettiğinde mucize onun nübüvvet iddiasının doğruluğuna delâlet eder. Mucize onun iddiasının doğruluğuna delâlet etmek sûretiyle ona nübüvvet özelliği kazandırır.⁶⁰ Buna göre bizzat mucizenin özünde, Kâdî Abdülcebâr'ın düşündüğünün aksine, herhangi bir medlûl yoktur. Mucize sadece beraberinde gerçekleştiği iddianın doğruluğunu ortaya koymak gibi bir özelliğe sahiptir.⁶¹ Mucizenin özünde herhangi bir özelliği taşımaması ve buna bağlı olarak bu özelliği zorunlu olarak ortaya koymaması nihayetinde onun özünde ayırım sağlayan bir unsur olmadığı anlamına gelir.⁶²

Görüldüğü üzere Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî peygamberi ayıran unsurun bizzat nübüvvet iddiası olduğunu söyleyerek mucizenin ayırt edici (*temyîz* edici) unsur olduğunu reddetmektedirler. Pek tabii mucizenin özü itibariyle ayırt edici bir unsur olmaması onun özünde herhangi bir medlûle (söz gelimi nübüvvet) delâlet değeri olmadığı anlamına gelir. Mucizenin nübüvvet dışında bir olguya da (söz gelimi sıdku

⁵⁹ Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 21-367: 1. Ayrıca bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 15-19. Necrânî her ne kadar cevabını birinci versiyonun cevabına havale etse de ikinci versiyona verdiği cevap da aynı mahiyettedir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 366: 12-16.

⁶⁰ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 405: 2-4.

⁶¹ Mucizenin değerini iddiaya bağlayan bu bakış açısı aslında Hüseyinî geleneğe bağlı olan ismi meçhul bir İmâmî-Mutezilî müellif tarafından da mucizenin peygamber dışındaki kimselerin elinde gerçekleşebileceğine yönelik yargısının temeli kılınmıştır. Bu müellife göre mucize doğru bir iddiayı yalan bir iddiadan ayırmak için izhâr edilir. Dolayısıyla bu iddia imâmet de olabilir, nübüvvet de olabilir, sıdku salah da olabilir. O hâlde mucize bu iddialardan herhangi birinin doğruluğunu ortaya koyarak bu iddiayı yalan olanından ayırmak için zuhûr edebilir. Bk. Anonim, *Hulâsatü'n-nazar*, s. 139: 8-9.

⁶² Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 405: 2-3: “النبي إنما بان و تميز عن غيره بالنبوة لا بالمعجز”; 5-6: “فليست النبوة والبيئونة”; 5-6: “النبي إنما بان و تميز عن غيره بالنبوة لا بالمعجز”; 5-6: “فليست النبوة والبيئونة” ifadeleri Behşemîler'in mucize ile nübüvvet arasında kurdukları zorunluluk ilişkisini ortadan kaldırmaya yönelik ifadelerdir. Benzer vurgu “ولسنا نسلّم أن أقوى ما يميّز به هو المعجز، بل باختصاصه بالرسالة و أداء الوحي ومخاطبة الملائكة” ifadeleriyle İbnü'l-Melâhimî tarafından da yapılır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 1-2.

salah veya yücelik) delâlet edebileceğinin yolunu hazırlayan bu açıklamalar bir başka yönüyle aslında onların nezdinde genel anlamda delillerin delâlet yoluyla alâkalı bir husustur. Şöyle ki, tartışmalar bağlamında Behşemîler'in mucizenin nübüvvete delâlet etmesiyle tasarımın⁶³ âlimliğe delâlet etmesini aynı mahiyette gördüklerini belirtmiştik. Onlara göre tasarım âlimliği gerektiren ve varlığını mümkün kılan bir unsur olarak onun varlığına delâlet etmektedir. Yani tasarım olmasaydı âlimlikten söz etmemiz mümkün olmayacaktı. Nitekim tartışmalar bağlamında “tasarım şayet var olmasaydı, kendisi de var olmayacak bir şeyin varlığına delâlet eder”⁶⁴ ifadesi bunu göstermektedir. İşte Behşemîler aynı ilişkinin mucize ile nübüvvet arasında da geçerli olduğunu, mucizenin nübüvveti gerektiren ve onun varlığını mümkün kılan unsur olarak nübüvvete delâlet ettiğini belirtmişlerdir. Kısaca onlara göre tıpkı tasarım ile âlimlik arasında zorunlu bir birlikteliğin olması gibi mucize ile nübüvvetin arasında da bu tür bir zorunlu birliktelik bulunmaktadır.

Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî söz konusu olgular arasındaki ilişkilerin (tasarım ile âlimlik, mucize ile nübüvvet) farklı olduğunu belirtmektedirler.⁶⁵ Onlar tasarım ile âlimlik arasında söz konusu ilişkiyi kabul etmekle birlikte aynı hususun mucize ile nübüvvet arasında geçerli olmadığını ifade etmektedirler. Yani mucize nübüvveti gerektirmeksizin nübüvvetin varlığına delâlet eder. Hüseyinîler'in “ihtiyâr yoluyla delâlet”⁶⁶ olarak isimlendirdikleri bu delâlet şekline göre mucize “şayet olmasaydı kendisi de olmayacak bir şeye” delâlet etmez. Aksine “şayet olmasaydı Allah Teâlâ'nın seçmeyeceği bir şeye” delâlet eder.⁶⁷ Burada kastedilen, mucizenin

⁶³ Tasarım: *sıhhatü ihkâmi'l-fi'l* (صحة إحكام الفعل). Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî, tartışmalar bağlamında açık ve net bir şekilde bunu sağlam fiil yapabilmek olarak zikrederken İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî doğrudan sağlam fiil (الفعل المحكم) şeklinde zikrederler. Özü itibariyle bir fiili tasarlayabilmek ile fiilin mevcudiyeti farklı şeyler olduğundan bu iki kavramın tam olarak birbirinin aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Tartışmalar göz önüne alındığında doğru kullanımın tasarım olması daha makuldür. Nitekim İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî de kavramı ve kavramla ilgili tartışmaları tıpkı Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'de olduğu gibi aynı bağlamda kullanırlar. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî'nin tasarım (صحة إحكام الفعل) kavramını kullanımda kolaylık amacıyla kısaltarak muhkem fiil şeklinde zikretmiş olmaları makul görünmektedir.

⁶⁴ Msl. bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 10: “أن الفعل المحكم يدل على ما لولاه لما صحَّ”

⁶⁵ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 13-14; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 4-9.

⁶⁶ “دلالة بطريقة الاختيار”. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 16; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 7-8.

⁶⁷ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 8-9: “لولا صدقه فيه دعواه لما اختار الحكيم خرق عاداته في افعاله”, Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 10-12: “والمعجز لا يدل على ما لولاه لما صحَّ ولما امكن، بل يدل على ما لولاه لما اختاره الفاعل “ ifadeleri bu hususları ortaya koymaktadır. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 16-17.

medlûlünü zorunlu olarak kendisiyle taşımadığı, bu medlûlün Allah'ın seçimiyle belirlendiğidir. Buna göre Allah mucizeyi kendi tercih ettiği bir olguya delâlet etmek için yaratır. Dolayısıyla Allah mucizenin izhârını bir peygamberin nübüvvet iddiasındaki doğruluğuna delâlet etmesi için seçebileceği gibi bir başka kimsenin doğruluğuna, sıdku salahına, yüceliğine (*keramet*) vs. delâlet etmesi için de seçebilir.⁶⁸

Buna göre OO'nun delâlet yolu hakkında iki temel teori ortaya çıkmaktadır. Birincisi vüçûp yolu⁶⁹ yahut sıhhat yolu⁷⁰ şeklinde adlandırılan ve delil ile medlûl arasında zorunluluk ilişkisi kurulan delâlet şeklidir. Diğeri ise böyle bir zorunluluk ilişkisinin kurulmadığı ihtiyâr yoludur. Her ikisi de aynı anlamı ifade etmek için kullanılan vüçûp ve sıhhat yolu⁷¹ mucize-nübüvvet ilişkisi bağlamında, tartışmalardan anlaşıldığı üzere Hüseyinîler tarafından Behşemîler'e atfedilmektedir. Bu yönüyle Behşemîler mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisi gördüklerinden mucizenin nübüvvet dışında herhangi bir olguda zuhûr edemeyeceğini söylemektedirler. Buna mukabil Hüseyinîler mucize-nübüvvet ilişkisinde ihtiyâr yolunu tercih etmektedirler. Bu iki delâlet yolu arasındaki temel fark birinde mucizenin failinin mucizenin delâlet ettiği olgu üzerinde hiçbir tercihi bulunmazken, diğesinde bulunmasıdır. Yani vüçûp yolunda mucize zorunlu olarak nübüvveti ortaya koyduğu için mucizenin failinin mucizenin neye delâlet edeceği yönünde bir tercihi yoktur.⁷² Oysa ihtiyâr yolunda mucizenin medlûlü mucizenin failinin tercihine göre oluşmaktadır. Allah mucizeyi hangi olguya delâlet etmesi için seçerse mucize o olguya delâlet edecektir. Dolayısıyla mucizenin nübüvvet dışında bir olguya delâlet etmesine bir engel yoktur.⁷³

Burada "لولا صدقة في دعواه لما اختار الحكيم نقض عادته في افعاله" ifadesiyle aynı husus daha kısa bir biçimde ifade edilmektedir.

⁶⁸ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 17-18; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 12-15.

⁶⁹ "طريقة الایجاب". Zaman zaman aynı hususu ifade etmek için "طريقة الایجاب" kavramı da kullanılır. Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 14.

⁷⁰ "طريقة التصحيح". Zaman zaman aynı hususu ifade etmek için "طريقة التصحيح" kavramı da kullanılır. Msl. bk. Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 5.

⁷¹ Nitekim Kâdî Abdülcebâr bu iki kavramı birleştirerek "طريقة الصحة والوجوب" kavramını kullanır. Msl. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 152: 9.

⁷² Bk. Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 6: "لا مجال للاختیار فيه".

⁷³ Aslında Hüseyinîler'in Behşemîler'e OO'nun vüçûp yoluyla delâlet ettiği şeklinde bir atfının teknik anlamda doğru olmadığını söylemeliyiz. Nitekim birinci bölümde Behşemîler'in delilleri delâlet şekli ekseninde "sıhhat ve vüçûp", "devâ'î ve ihtiyâr" ve "muvâzaa ve makâsıd" şeklinde üç ana gruba ayırdığını, OO'ı da medlûlüyle içerik açısından mutabakat sağlamadığı için muvâzaa yoluyla delâlet eden deliller kategorisine aldıklarını belirtmiştik. Onlara göre vüçûp yoluyla delâlet eden delillerin medlûlleriyle aralarında bir zorunluluk bağı vardır. Şöyle ki; bu kapsamdaki bir delil, kendisi

Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî bütün bu açıklamalarıyla mucizenin, elinde zuhûr ettiği kimseye bir ayırım sağlamadığı, dolayısıyla özünde herhangi spesifik bir medlûle delâlet etmediğini dile getirmelerinin yanında esas itibariyle mucizenin beraberinde zuhûr ettiği iddiaya doğruluk özelliğini kazandırdığını söyleyerek ağırlık noktasını bizzat iddiaya taşımış olmaktadır.⁷⁴ Böylelikle onlar mucizenin delâlet edeceği hususun beraberindeki iddiaya göre değişeceğini; kendisinde mucize zuhûr eden bir kimse sâlih bir kimse olduğunu iddia ediyorsa mucizenin onun salahına; peygamber olduğunu iddia ediyorsa nübüvvetine delâlet edeceğini söylemiş olmaktadır. Kısaca mucizenin medlûlü beraberinde gerçekleştiği iddiadır. İddia neyse mucize ona delâlet edecektir. Mucizeye değer katan unsur iddia olduğuna göre, bu durum nübüvvet meselesine aktarıldığında nübüvvette de esas olan unsur iddianın kendisi olacaktır. Mucize bu iddiayı doğrulamak suretiyle nübüvmete delâlet edecek, yani delâlet değeri kazanacaktır. O hâlde peygamber diğer insanlardan mucize gösterdiği için değil, nübüvvet iddiasıyla ayrılmış olmaktadır.⁷⁵

Ezcümle mucizenin ihtiyâr yoluyla delâlet etmesi, diğer bir deyişle mucizenin kendi özünde spesifik bir medlûle delâlet etme özelliği taşımayıp, medlûlünün ancak beraberindeki iddiaya göre ortaya çıkması, doğal olarak mucizenin farklı iddiaları doğrulamak için zuhûr edebileceğine imkân tanıyacaktı: Mucize nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin elinde zuhûr edip onun iddiasını doğrulayarak nübüvvetine delâlet

olmaksızın medlûlü de olamayacağı için medlûlünün varlığının ortaya çıkması için kendisinin varlığı da zorunludur. Yani delil ile medlûl arasında bir zorunluluk ilişkisi vardır. İmdî, Behşemîler OO ile nübüvvet arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmaktadır. Bu yönüyle hem vücûp yoluyla delâlet eden delillerin medlûlleriyle hem de OO'nun nübüvvetle bir zorunluluk ilişkisi vardır. Ancak medlûlleriyle aralarında bir zorunluluk ilişkisi taşımasına karşın aralarında bir fark vardır: Vücûp yoluyla delâlet eden deliller içerik açısından medlûlleriyle mutabakat taşırken, OO'nun nübüvvetle içerik açısından bir mutabakatı yoktur. Zaten OO'nun muvâzaa yoluyla delâlet eden delil kategorisine alınmasının nedeni de budur. Öyle görünüyor ki Hüseyinîler OO ile nübüvvet arasında, farklı bir açıdan olsa da, zorunluluk (vücûbiyet) ilişkisi taşıması sebebiyle, OO'nun delâletini vücûp yoluyla delâlet şeklinde anlamış ve OO'yu vücûp yoluyla delâlet eden delil olarak nitelendirmiştir. Aslında Hüseyinîler'in bu atfî, ifade edilen mefhum açısından doğru olsa da, kavramın teknik kullanımı açısından hatalıdır.

⁷⁴ *Temyîzin* ancak OO'nun beraberindeki iddiaya göre şekillendiği düşüncesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından da dile getirilir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 17-19.

⁷⁵ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 405: 9-13: “... أن مدلوله إنما هو صدق الدعوى التي يطابقها، و أنه إنما دل على النبوة و التميز بها من حيث دل على صدق النبي فيما ادعاه و كان دعوى النبي النبوة و البيئونة بها، فتضمن صدقه في تلك الدعوى نبوته و ”بيئونته، لا أنه كان دليلا على النبوة و البيئونة بها من دون دلالاته على الصدق، حتى يجب على أن يدل عليها في كل موضع. ifadelerinde bu hususlar özlü bir biçimde dile getirilmektedir.

edebileceği gibi, farklı bir iddiada bulunan bir kimsenin elinde de zuhûr ederek onun bu iddiasını doğrulayabilir.⁷⁶

Öyle görünüyor ki başta Himmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyînîler olmak üzere keramet taraftarlarının Behşemîler'in mucize ile peygamberi özdeşleştiren, mucizeyi peygamberi ayırt eden bir unsur olarak gören anlayışlarını çürütmek için peygamberi ayırt eden unsurun bizzat nübüvvet iddiası, yani basitçe peygamberin peygamber olması şeklinde kabul etmeleri yeni tartışmaları tetiklemiştir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin Hüseyniyye'nin bu tutumunu yansıtan “peygamberi ayırt eden şey mucize değil, risâlet, vahyi uygulama ve meleklerle konuşma özelliklerinin kendisine mahsus olmasıdır”⁷⁷ şeklindeki yargısı söz konusu tartışmaların odak noktasını oluşturur. Bu yargısıyla İbnü'l-Melâhimî peygamberin risâlet görevinin ana ekseninin insanlara şeriatı öğretmek olduğunu, yani nübüvvetin insanlara şeriatı öğretmek anlamına geldiğini belirtmek suretiyle bu işlevi peygamberlerin ayırt edici özelliği olarak sunmaktadır. İşte bu sebeple Behşemîler de Hüseyînîler'in bu yargısı üzerine yürümüşlerdir. Hatta Necrânî'nin (ve onunla birlikte Fahreddîn er-Râzî'nin) keramet taraftarlarına atfettiği deliller içerisinde, başlı başına bir delil olarak sunduğu XII. delilin (Fahreddîn er-Râzî'de VIII. delil)⁷⁸ esas itibarıyla Behşemîler'in Hüseyînîler'in bu yargısını çürütmeye yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre bir insanın “Allah'ın elçisi (*resûlullâh*)” olarak nitelendirilmesinin anlamı Allah'ın ona elçilik (*risâlet*) görevini yüklemiş olması değildir. Zira Allah peygamber olmadıkları hâlde âlimlere de ibadetlerin ve şer'î hükümlerin uygulamasını öğretme görevini yüklemiştir.⁷⁹ Böylelikle Behşemîler, İbnü'l-Melâhimî'nin ifadesinde de görüldüğü gibi, risâlet görevini bir

⁷⁶ Keramet taraftarlarının OO'ın delâlet değerini beraberindeki iddiaya göre şekillendirmeleri aynı zamanda Behşemîler'in daha en başından dile getirdikleri “OO'ın nübüvvet dışında bir medlûlünün de olması OO'ın nübüvvet delâletini de ortadan kaldıracaktır” şeklindeki endişelerini de gidermiş olacaktır. Zira OO herhangi bir olguyla (medlûlle) içerik açısından ayniyet taşımasa bile nübüvvet iddiasının olduğu yerde delâlet değeri bu iddia ekseninde şekilleneceğinden OO'ın nübüvvet delâleti hiçbir zaman yok olmayacaktır. Nitekim bir Behşemî olmakla birlikte keramet varlığını kabul eden Ebû Reşîd en-Nisâbüri'nin “OO'ın delâlet değerinin iddiaya bağlı olarak şekillendiği” yönündeki yargıları keramet aleyhtarı Behşemîler'in bu endişelerinin hemen akabinde zikretmesi de bunu göstermektedir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 147: 2-6.

⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 1-2.

⁷⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 5-10; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 15-549: 6.

⁷⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 5-7: “أن معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس هو أن الله حملة أداء الرسالة إلى الناس لأنه “تعالى حمل الأنبياء أداء العبادات والشرائع إلى الناس وليسوا رسل الله تعالى”. St. 6: “الأنبياء” yerine “العلماء” okunacak. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 15-549: 1: “أن معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس هو أن “الله تعالى حملة أداء الرسالة إلى الناس لأنه تعالى حملة العلماء أداء العبادات إلى الناس وليسوا رسلا لله تعالى”.

anlamda “vahyi alıp insanlara getirmek ve insanlara uygulamasını öğretmek” şeklinde tanımlayan Hüseyinîler’i çıkmaza sürüklemeye çalışırlar. Şayet peygamberi ayırt eden şey, risâlet görevini deruhte etmesi; risâlet görevini deruhte etmesi de aldığı vahyi insanlara uygulayarak öğretmesi ise aynı işlev âlimlere de yüklenmiştir. Dolayısıyla âlimler peygamber olmadıkları hâlde bu görevi yüklenmiş olduklarına göre peygamberlerin ayırt edici vasfı bu olamayacaktır. Bu aşamada Hüseyinîler peygamberlerin bu görevi, âlimler gibi bir vasıta aracılığıyla değil, doğrudan aldıkları bu görevi yüklenişin mahiyeti farklı olduğu için de âlimlerden farklı olduklarını ileri sürebilirler. Hakikaten de âlimler toplum içerisinde böyle bir görevi yerine getiriyor olsalar da, onlar bu görevi peygamberden almışlardır.⁸⁰ Oysa peygamberler bu görevi doğrudan Allah’tan almışlardır. İşte bu görevi yüklenişteki farklılık âlimleri peygamberin sahip olduğu özel vasıftan ayırmaktadır. Behşemîler’e göre eğer ayırım bu görevin vasıtalı yahut vasıtasız olduğuna göre belirlenecekse, bu da sonuç vermeyecektir. Zira peygamberler de şeriatı doğrudan değil, melek aracılığıyla almıştır. Son merhalede şeriat ancak melek sayesinde bilinmektedir. Zira melekler Allah’ın elçileridirler (*rûsulullâh*).⁸¹ Dolayısıyla aslında her iki kesim de şeriatı bir aracı vasıtasıyla almıştır: Âlimler peygamberler vasıtasıyla öğrenirken, peygamberler melek vasıtasıyla öğrenmiştir. Bütün bunlar Hüseyinîler’in iddia ettikleri hususlarda peygamberlerin diğer insanlardan ayrıldığını göstermektedir. O hâlde peygamberi peygamber yapan, yani onu ayırt eden unsur olması açısından geriye tek seçenek olarak onun mucize göstermesi kalmaktadır.⁸²

Buna mukabil Necrânî Behşemîler’in bu eleştirisine tamamen lügavî bazda karşı çıkar. Ona göre peygamberin elçi yani “resûl” olması ayırt edici vasfın da bununla alâkalı olmasını gerektirir. Yani peygambere başka hiçbir şey değil de “resûl”

⁸⁰ Burada “âlimler peygamberlerin vârisleridir” hadisini (Ebû Dâvûd, “İlm”, 1; Tirmizî, “İlm”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17) hatırlamakta fayda vardır.

⁸¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 7-8: “وليس هو أن الله تعالى كلفه ذلك بلا واسطة لأن الملك واسطة وليس هو أيضا أن الشرع لا يعرفه إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله وليس أيضا هو أن الله تعالى كلفه بلا واسطة لأن الملك واسطة. وليس أيضا هو أن الشرع لا يعرف إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله تعالى وليسوا كذلك”.

⁸² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 8-9; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 5. Pek tabii bu ayırt edici unsurda başkasının peygambere ortak olması söz konusu olamayacağına göre peygamber dışındaki kimselerde mucize zuhûr edemeyecektir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 9-10; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 5-6. Böylelikle bu son cümleyle ana tartışmaya bağlı olan bu açıklamalar müstakil bir delil hâline getirilmiştir.

deniliyorsa, onun ayırt edici vasfının da resûl kelimesinin türediği risâlet olması gerekir. Öyle ki risâlet görevini yüklenmemiş bir kimse mucize gösterse bile “Allah’ın elçisi (*resûlullâh*)” olarak vasıflandırılmaz. O hâlde dilsel kullanım açısından “resûl” lafzı mucize gösteren için değil Allah’ın risâlet görevini, yani şeriatı insanlara öğretme görevini yüklediği şahıslar için konulmuştur.

Ancak mucizenin ihtiyâr yoluyla delâlet eden bir delil olması, diğer bir deyişle medlûlünün iddiaya bağlı olarak belirlendiği ilkesi çevresinde dönen bu açıklamaların, Hüseyinîler açısından birtakım eleştirilere ve problemlere yol açtığını da belirtmek gerekir. Bunlardan bir tanesi OO’ın medlûlünün iddiaya bağlı olarak ortaya çıkmasının mantıksal çıkmazlara yol açacağı yönündeki eleştiridir. Hüseyinî kaynaklarda rastlanmayan, hatta Behşemî kaynaklarda bile neredeyse görülmeyen, bu yönüyle de literatürde çok fazla tartışılmayan bu eleştiri şöyle özetlenebilir: OO’ın medlûlünün iddiaya bağlı olarak ortaya çıkması, OO’ın bir medlûle delâletinin ancak o medlûlün varlığıyla mümkün olabileceği sonucuna götürür. Burada Behşemîler’in kastettiği husus şudur: OO’ın delâlet ettiği iddia aslında medlûldür. Söz gelimi sıdku salah iddiasının bulunduğu bir yerde zuhûr eden OO’ın sıdku salaha; nübüvvet iddiasının bulunduğu bir yerde zuhûr eden OO’ın ise nübüvvet delâlet ettiği söylenecektir. Dolayısıyla OO’ın bir şeye delâlet etmesi için önce delâlet ettiği olgunun bulunması gerekmektedir. Böylelikle OO’ın bir medlûle delâlet edebilmesi için o medlûlün bulunması şart olmaktadır.⁸³ Pek tabii Behşemîler bununla medlûl ortadayken artık delile ihtiyaç duyulmasının bir mantığının bulunmadığını, dolayısıyla OO’a zaten gerek olmadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar. Behşemîler’in bu eleştirisini bir Behşemî olmakla birlikte keramet taraftarları adına iktibas eden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî Behşemîler’in eleştirisinin geçersiz olduğunu söyler. O bu eleştiriye keramet taraftarlarının medlûlün sırf iddia olduğunu söylemedikleri, diğer bir deyişle “OO’ın medlûlü iddiaya göre şekillenir” yargısının “OO’ın medlûlü iddianın kendisidir” anlamına gelmediği şeklinde cevaplandırır. Zira keramet taraftarlarına göre OO’ın medlûlü aslında iddianın doğruluğudur. Yani OO herhangi bir iddia esnasında zuhûr ettiğinde doğrudan bu iddiada dile getirilen olgunun varlığını ortaya koymaz. Söz gelimi nübüvvet iddiasının olduğu bir yerde zuhûr eden OO aslında doğrudan nübüvvet delâlet etmez. Bu, OO’ın delâlet ettiği bütün iddialar için geçerlidir. Hiçbirinde OO doğrudan bu iddiada dile

⁸³ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, s. 147: 7-8.

getirilen olgunun varlığını ortaya koymaz. Aslında OO sadece doğruluğa delâlet eder. Yani OO var olduğu yerde bir şeyin doğruluğunu gösterir. Bir şeyin doğruluğunun bulunup bulunmadığını söylemek ise bu bir şeyin iddia edilmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla OO nübüvveti delâlet ederken doğrudan nübüvvetin varlığını ortaya koymamakta; önce nübüvvet iddiasının doğru olduğunu ortaya koymakta, akabinde nübüvvetin varlığını ortaya koymaktadır. Yani çok ince düşünüldüğünde medlûllerin hiçbir zaman iddianın kendisi olmadığı, daima iddiada dile getirilen olgunun doğruluğu olduğu görülecektir.⁸⁴ O hâlde Behşemîler'in iddia ettiği şekliyle OO'nun delâlet fonksiyonunun gerçekleşebilmesi için önce medlûlünün bulunması gerektiği iddiası geçersiz kalmaktadır.

Literatürde fazla görülmeyen bu eleştiriyi bir tarafa bırakırsak Hüseyinîler'in "OO'nun medlûlü iddiaya bağlı olarak şekillenir" iddiasına yönelik en önemli eleştirilerin başında niçin mucizenin her doğruluk iddiasında gerçekleşmediği eleştirisi gelmektedir. Nitekim mucizenin medlûlü iddiaya bağlı olarak değişebiliyor ve mucize sıdku salaha delâlet etmek için zuhûr edebiliyorsa, o hâlde niçin her sıdku salah sahibi kimsede mucize zuhûr etmemektedir? Nitekim Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî'nin "Bununla (mucizenin ihtiyâr yoluyla delâlet ettiğini söyleyerek) onların (Behşemîler'in); 'şayet mucizenin peygamber dışında sâlih yahut sâdik bir kimsede zuhûru câiz olsaydı, bu durumda söz gelimi 'kalktım' veya 'yattım' diyen her sâdik kimsede de zuhûr etmesi gerekirdi' yönündeki delillendirmelerine de cevap vermiş olduk"⁸⁵ şeklindeki ifadeleri de onların böyle bir itirazı gündeme getirdiklerini göstermektedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki aslında böyle bir itiraz Behşemîler'in "vücûp yoluyla delâlet" şeklinde mucizeye atfettikleri delâlet değerinden kaynaklanmaktadır. Onlar mucizeyi bu tür bir delil kabul ettikleri için, mucizeye tayin edilecek bir medlûlün her zaman mucizeyle birlikte bulunması gerektiğini düşünmüşler, şayet mucizenin delâlet ettiği bir olgu için bir yerde zuhûr ederken, başka bir yerde zuhûr etmiyorsa (ve o medlûlün var olabileceği söyleniyorsa), mucizenin medlûlünün bu olamayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla mucizenin doğruluğa delâlet ettiğini söylemek her doğruluk iddiasında bulunması gerektiği anlamına gelir. Eğer mucizenin

⁸⁴ "... لأن نفس المدلول ليس الدعوى بمجردها وإنما هو صدق الدعوى وصحتها" ifadesiyle bütün bu hususlar kastedilmektedir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 147: 9-10.

⁸⁵ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 18-20; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 20-321: 2.

bulunmadığı yerde doğruluğun varlığı söylenebiliyorsa ya da tam tersine doğruluğun olduğu yerde mucizenin bulunmadığı söyleniyorsa bu durum mucizenin medlûlünün doğruluk olmadığı anlamına gelir. Böyle bir durumda da mucizenin niçin bazı doğruluk iddialarında zuhûr ederken, bazılarında zuhûr etmediğinin cevabı verilemeyecektir. Şüphesiz onlara göre bu çıkmaz, mucizeye doğruluk şeklinde genel bir medlûlün tayin edilmesine engeldir.

Hüseynîler ise mucizeye “ihtiyâr yoluyla delâlet” özelliği atfetmeleri hasebiyle zaten konunun temelinde Behşemîler’den ayrıldıkları için aslında onların nezdinde bu itirazın bir geçerliliği yoktur. Zira ihtiyâr yoluyla delâlet etmek en temelde herhangi bir iddiayla aralarında zorunluluk ilişkisi kurmamaktır. Dolayısıyla mucize duruma bağlı olarak bir yerde bir olguya delâlet ederken, başka bir yerde başka bir olguya delâlet edebileceği gibi; bir yerde zuhûr ettiğinde varlığını gösterdiği medlûl, başka bir yerde mucize zuhûr etmediğinde de var olabilir. Onlar buradan hareketle, doğal olarak mucizenin bir yerde doğruluğa delâlet edebileceğini, fakat bunun, doğruluğun olduğu her yerde mucizenin olmasını gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Peki bunun cevabı nedir? İşte burada İbnü’l-Melâhimî ve Hımmasî Hüseynîler’in genel tavrına uygun olarak mucizenin doğruluk olgusunun mevcut olduğu bazı durumlarda zuhûr ederken bazı durumlarda zuhûr etmemesinin ortaya koyduğu zâhirî çelişkiyi dinî maslahat kavramıyla aşmaya çalışırlar. Onlara göre mucizenin bazı yerlerde zuhûr etmesinin nedeni orada kişiler için dinî bir maslahat ve büyük bir amaç olmasıdır. Peygamberin nübüvvetini bilmede insanlara yönelik dinî bir maslahat bulunması sebebiyle Allah bu nübüvveti doğrulamak için mucizeyi izhâr etmektedir. İşte benzeri husus doğruluk olgusunun mevcut olduğu diğer durumlarda da geçerli olabilir. Şayet peygamber olmayan bir kimsenin doğruluğunu bilmede insanlara yönelik dinî bir maslahat veya büyük bir amaç bulunursa Allah Teâlâ mucize göstermek suretiyle bu doğruluğu ortaya koyabilir.⁸⁶ Aslında bu tutum Necrânî’nin benzer iddiaya “nübüvveti bilmek insanlar için vâcib olup, diğer insanların doğruluğunu bilmek vâcib olmadığından nübüvvet söz konusu olduğunda mucize mutlaka zuhûr eder, fakat diğer olgularda zuhûr etmeyebilir” şeklindeki cevabıyla⁸⁷ aynıdır. Fakat Hımmasî ve İbnü’l-Melâhimî’nin özgün tarafı bu cevabı ihtiyâr yoluyla birleştirmiş olmalarıdır. Buna göre Allah Teâlâ bir doğruluğu

⁸⁶ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 407: 20-408: 4; İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 321:2- 6.

⁸⁷ Bk. Msl. bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 364: 15-19.

ortaya koymak için onu mucizeyle desteklemeyi tercih ederken bazısında tercih etmeyebilir. Böylelikle mucizenin bütün doğruluk iddialarında zuhûr etmeyip bazılarında zuhûr etmesinin nedeni de ortaya çıkar: Allah'ın tercihi/seçimi (*ihdiyâr*).

Şüphesiz Hımmasî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyinîler'in peygamberi diğer insanlardan ayıran unsuru iddianın kendisi olarak belirleyerek mucizeye iddianın doğruluğunu ortaya koyan bir unsur olmasından fazla bir "değer" atfetmemeleri Behşemîler'in kurmaya çalıştıkları mucize ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisini yok ederek kendi görüşlerine alan açmış gözükse de, bu yaklaşımın kendileri açısından bazı problemlere yol açtığı da muhakkaktır. Bunların başında mucizenin ancak bir iddiayla birlikte bulunması gerekliliği gelir. Hüseyinîler'in mantığına göre mucizenin delâlet değeri ancak beraberindeki iddiayla ortaya çıktığı için herhangi bir iddianın olmadığı yerlerde mucizenin zuhûr etmemesi gerekecektir. Daha net bir ifadeyle, bir iddiayla birlikte bulunmayan mucizenin zuhûrunun imkânsız olması gerekir. Oysa Hüseyinîler herhangi bir iddiada bulunmayan sâlih kimselerin elinde mucizenin zuhûr edebileceğini söylemişlerdir. İşte onlar karşılaştıkları bu ilk problemi çözmek için "mucizenin ancak bir iddianın doğruluğuna delâlet edebileceği" ilkesinden sapmak zorunda kalırlar. Onlara göre mucizenin en temelde bir iddianın doğruluğuna delâlet etmesi, mucizenin herhangi bir iddia olmaksızın zuhûruna engel olmayacaktır. Onlar herhangi bir iddia esnasında zuhûr eden mucizenin şüphesiz o iddianın doğruluğuna delâlet ederken, herhangi bir iddianın bulunmadığı durumda zuhûr eden mucizenin ise zuhûr ettiği kişinin saygınlığına, yüceliğine ve Allah Teâlâ katındaki değerine delâlet edeceğini belirtirler. Ancak, mucizenin iddia bulunmaksızın da zuhûr edebileceği yönündeki bu açıklamaların onların "mucize ancak iddianın doğruluğuna delâlet eder" ilkesine aykırı olup, bunun da "peygamber diğer şahıslardan nübüvvet iddiasıyla ayrılır" şeklindeki en temel ilkeyi çürütebileceğinin farkında olan Hımmasî, "iddia" kavramına farklı bir boyut kazandırarak meseleye yeni bir açılım getirir. O, sözle iddiada bulunulabileceği gibi hâl ile de iddiada bulunulabileceğini söyleyerek söz konusu problemi aşmaya çalışır. Yani bir kişi kendisinin sıdku salah sahibi bir kimse olduğunu söylemese bile, aslında sâlih kimse olmanın belirtilerini göstermesi, zalim, hain ve fâsık kimselerden ayrılması ve sâlih kimse olmakla meşhur/tanınır olması sebebiyle hâl olarak bu makamda bulunduğunu ve diğer insanlardan ayrıldığını iddia etmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle böyle bir kimsenin durumu, tavrı ve davranışları sıdku

salah sahibi olma iddiasını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla mucize bir kişinin davranış ve hâlleriyle ortaya koyduğu iddiasının doğruluğuna delâlet etmiş olur.⁸⁸

Karşılaşılan ikinci problem ise, “mucize kimin peygamber olmadığını da gösterir” şeklinde Kâdî Abdülcebbar’ın mucizeye yüklediği ikinci fonksiyon dikkate alındığında, peygamber olmayan kimsenin nasıl belirleneceğidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar’ın *temyîz* ilkesine dayalı *ibâne* delilini kurgularken mucizeye sadece kimin peygamber olduğunu göstermek şeklinde bir fonksiyon değil, aynı zamanda kimin peygamber olmadığını göstermek şeklinde bir fonksiyon da yüklediğini, zaten onun nezdinde gerçek anlamda *temyîz*in bu olduğunu belirtmiştik. Oysa Behşemîler’in mucizeye bu tür bir ikili fonksiyon atfetmelerine karşın Hımmasî ve İbnü’l-Melâhimî sadece kimin peygamber olduğunu bildirmek şeklinde tek bir fonksiyon atfederler. Onlara göre sadece mucizede değil, bütün delillerde de sadece medlûlüne delâlet etmek şeklinde bir fonksiyon olup, başka bir yerde bu medlûlün bulunmadığına delâlet etmek şeklinde bir fonksiyon yoktur.⁸⁹ İşte burada karşımıza Hüseyinîler açısından ikinci

⁸⁸ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 405: 14-23. OO’ın zuhûr ettiği yerde şu veya bu şekilde mutlaka bir iddianın bulunması gerektiği hususu keramet taraftarları tarafından sürekli dile getirilir. Onlara göre bir iddianın var olduğunun söylenebilmesi için mutlaka bu iddianın açık bir şekilde dile getirilmesi gerekmez. Hımmasî’nin dediğine benzer şekilde olgunun ya da bağlamın bütününden de böyle bir iddianın varlığına ulaşılabilir. Nitekim Şerîf el-Murtezâ “[OO’ın zuhûru esnasında] mutlaka açık yahut bağlamın bütününden çıkarılan bir iddia (دعوى صريحة أو مستفاداة في الجملة) olmalıdır” sözüyle bu hususa işaret eder. Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 332: 12-13.

⁸⁹ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 406: 10-12: “والدليل إنما يدل في الموضوع الذي ثبت على ثبوت مدلوله وأنه على ما دلّ “؛ عليه ولا يدلّ على نفي مدلوله في الموضوع الذي لا يثبت فيه ذلك الدليل والدليل “؛ 6-7: İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 6-7: “إنما يدلّ على أنّ المدلول على ما يدلّ عليه، لا على نفي مدلوله من غيره”. Öte yandan Hımmasî’nin bu cevabın sonuna eklediği “ولهذا لم يجب الانعكاس في الدليل” ifadesi meselenin mantıktaki “delillerin tard ve aks”i tartışmasına kadar uzandığını göstermektedir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 406: 12-13. (Nitekim yine aynı sayfada Hımmasî “ويجب على هذه العناية أن يدلّ المعجز في كل موضع ثبت مطابقاً لدعوى المدعي للنسبة على صدقه “ في دعواه النبوة إيجاباً، لطرده الدلالة 406: 6-8. Hımmasî’nin tard ve aks kavramlarını bütün bu tartışmalar bağlamında bu şekilde, diğer bir deyişle Kâdî Abdülcebbar’ın fikirlerini red sadedinde kullanması kavramları hem kendisinin hem de – onun aktarımına göre– Kâdî Abdülcebbar’ın nasıl anladığına işaret etmektedir. Buna göre Kâdî Abdülcebbar’ın mucizeye yüklediği “elinde zuhûr ettiği kimsenin nübüvvetine delâlet ettiği gibi, onun dışındaki kimselerin de peygamber olmadığına delâlet eder” şeklindeki fonksiyonda mucizenin elinde zuhûr ettiği kimsenin nübüvvetine delâlet etmesi “tard”, onun dışındaki kimselerin peygamber olmadığına delâlet etmesi “aks” olmaktadır. Aslında Hımmasî de kavramları tıpkı Kâdî Abdülcebbar gibi anlamaktadır. Fark şudur: Kâdî Abdülcebbar bir delilin delâlet değeri kazanabilmesi için tard ve aksini şart koşarken, Hımmasî sadece tardın yeterli olduğu aksin gerekli olmadığı görüşündedir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar mucizeye çift taraflı bir fonksiyon atfederken, Hımmasî tıpkı diğer tüm delillerde olduğu gibi, tek taraflı bir fonksiyonu yeterli görmüştür.

Öte yandan bu tartışmalar bağlamında tard ve aks kavramlarının müellifler tarafından doğru anlaşılıp anlaşılmadığı yahut yerli yerinde kullanılıp kullanılmadığı tartışılabilir. Aslında tard ve aks kavramlarının daha yerli yerinde kullanımı şu şekildedir: Delilin olduğu her yerde medlûlün olması

problem çıkmaktadır: Mucize sadece elinde zuhûr ettiği kimse hakkında bir yargıya delâlet ettiğine göre, diğer bir deyişle sadece kimin peygamber olduğunu bildirdiğine göre, peygamberler dışındaki kimselerin peygamber olmadığı nasıl bilinecektir?

Onlar bu zorluğu peygamber olmayan kişilerin elinde mucizenin zuhûr etmemesiyle aşmışlardır. Yani bizzat bir kimsenin kendi elinde mucize zuhûr etmemesi onun peygamber olmadığını gösterir.⁹⁰ Böylelikle son merhalede peygamber olmayan kişiyi ayırt eden unsurun mucize olduğunu kabul etmekle birlikte bu mucizenin bir peygamberin gösterdiği mucize değil peygamber olmayanın gösteremediği mucize olduğunu ortaya koymuşlardır. Hatta onlar, Behşemîler'in iddia ettiği gibi, bir peygamberin gösterdiği mucize onun dışındakilerin peygamber olmadığını da gösterseydi, bu durumda bir peygamberin gösterdiği mucizenin onun dışındaki peygamberlerin de peygamber olmadığına delâlet etmesi gibi bir mantıksızlığa yol açacağını belirtirler.⁹¹ Bunun yanında Hımmasî Behşemîler'in bu düşüncesinin nihayetinde mucizenin yokluğunun kanıtladığı şey ile mucizenin varlığının kanıtladığı şeyin aynı olduğu, diğer bir deyişle birbirine taban tabana zıt iki delilin aynı olguya delâlet etmesi şeklinde başka bir mantıksızlığa yol açacağını da ekler. Şöyle ki Behşemîler'e göre nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin gösterdiği mucize onun peygamber olduğunu ortaya koyduğu gibi onun dışındakilerin peygamber olmadığını da ortaya koymaktadır. Fakat aynı zamanda nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin peygamber olmadığını delili o kişinin mucize gösterememesidir. Dolayısıyla nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin peygamber olmadığını (medlûl) kanıtlayan şey bir peygamberin mucize göstermesi (1. delil) ve kendisinde mucizenin bulunmaması (2. delil) olmaktadır. Bu da birbirine zıt iki olgunun yani mucizenin varlığının ve mucizenin yokluğunun aynı medlûle işaret etmesi demektir. İşte Hımmasî, "birbirine zıt iki olgunun (delil) aynı medlûlü ortaya koyması" şeklindeki bu mantıkî tutarsızlıktan

tard, delilin bulunmadığı her yerde de medlûlün bulunmaması akstir. Söz gelimi mucize ve nübüvvet kavramları üzerinden ifade edilirse "mucizenin olduğu her yerde nübüvvetin bulunması" tard, "mucizenin olmadığı yerlerde nübüvvetin olmaması" ise akstir. Bu yönüyle tard ve aks salt delilin bulunduğu ve bulunmadığı yerlere göre belirlenmektedir. Bu yönüyle tard ve aks kavramlarının delilin bu versiyonundan ziyâde "mucize varsa medlûlü var; mucize yoksa medlûlü yok" önermesini temel alan ikinci versiyonla daha alâkalı olduğu söylenmelidir. Oysa buradaki tartışma bir yerde bulunan delilin başka yere sirayet etmesiyle alâkalıdır. Diğer bir deyişle bu versiyonda salt delilin olmamasından hareket edilmemekte, bir yerde bulunan bir delilin başka bir mahaldeki sonucundan bahsedilmektedir. Bu yönüyle tard ve aks kavramlarının bu delilde normal kullanımından daha farklı bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

⁹⁰ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 406: 18-19; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 9-10.

⁹¹ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 406: 20-21; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 320: 10-11.

kurtulmanın ancak söz konusu delillerin medlûllerinin de farklı kabul edilmesiyle mümkün olacağı sonucuna varır. Yani mucizenin varlığı (1. delil) sadece elinde gerçekleştiği kişinin nübüvvetini ortaya koyup, bir başka kişinin peygamber olmadığını (söz konusu medlûl) delili olamazken bunun delili o kişinin mucize gösterememesi (2. delil) olmaktadır. Böylelikle Hımmasî iki ayrı delile iki ayrı medlûl tayin etmiştir. Bu da sonuçta Kâdî Abdülcebâr'ın mucizeye atfederek *temyîz* esasına dayalı *ibâne* deliline geçerlilik kazandırmayı hedeflediği “bir başkasının peygamber olmadığına delâlet etmek” şeklindeki fonksiyonun reddedilmesi anlamına gelir.⁹²

Öte yandan Hüseyinîler'in *ibâne* deliline yönelttikleri bir diğer eleştiri de, Behşemîler'in mucize-nübüvvet ilişkisi hakkındaki görüşlerinin zaten *ibâne*ye gerek bırakmayacağıdır. Zira delillerin tardı ilkesi bu sonucu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; Behşemîler zaten meselenin en başından itibaren mucizeye nübüvvetin delili şeklinde bir fonksiyon atfederek görüşlerini oluşturmaya başlamışlardır. Mucize nübüvvetin delili olduğuna göre, tard ilkesi devreye girdiğinde zaten mucizenin olduğu her yerde nübüvvetin olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Buna bağlı olarak da mucizenin peygamber olmayan kimsede zuhûr etmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla “mucize nübüvvetin delilidir” ilkesinden hareketle tard ilkesi gereği mucize *ibâne* yoluyla delâlet etsin ya da etmesin daima mucizenin olduğu yerde nübüvvetin bulunduğu sonucuna ulaşılacaktır. İşte sonuç daima bu şekilde olduğuna göre, mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisi kuran açıklamalara, yani *ibâne*ye gerek olmayacaktır.⁹³

Aslında Hüseyinîler'in bu eleştirisinin ne derece işlevsel olduğu tartışılabilir. Zira onların bu eleştirisi, zaten mucizenin nübüvvetin delili olduğu ilkesinin geçerliliğine dayanmaktadır. Şüphesiz Behşemîler'in bu ilkesi kabul edildiğinde *ibâne*ye gerek duyulmayabilir, fakat bu durumda mucizenin nübüvvetin delili olduğu ikrar edilerek zaten Behşemîler'in nihâî amaçları kabul edilmiş olunmaktadır. Bu yönüyle Hüseyinîler'in bu eleştirisi öncelikle kendi pozisyonlarını zayıflatmış görünmektedir. Ancak öyle görünüyor ki Hüseyinîler'in bu eleştiriyi getirmelerindeki temel amaç, ilk etapta biraz da kelâmın cedelci zihniyetinin yansımaları olarak Behşemîler'in akıl yürütmesindeki boşlukları ve tutarsızlıkları göstererek Behşemî görüşü gözden düşürmek olsa da, esas itibarıyla onlar *ibânenin* epistemolojik bir alt yapısı olmadığını,

⁹² Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 406: 21-407: 1.

⁹³ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 409: 13-17.

bir anlamda *ibâne* görüşünün imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Zira “mucize nübüvvetin delilidir” ilkesi zaten her hâlükârda mucizenin nübüvvet dışında bir olguda zuhûr edemeyeceğini gösteriyorsa, *ibâne*ye gerek kalmayacaktır. *İbâne*ye gerek olmaması ise bir sonraki aşamada mucize ile nübüvvet arasında *ibâne* ilişkisinin olmadığı anlamına gelir.⁹⁴ İki unsur arasında *ibâne* ilişkisinin kurulamaması nihayetinde *ibânenin*, kendisine geçerlilik kazandıracak epistemolojik ve mantıksal temellerden yoksun olduğu anlamına gelir.⁹⁵ Böylelikle Hüseyinîler bizzat Behşemîler’in ilkesinden hareketle onları ilzâm ederek *ibânenin* gereksizliğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Şüphesiz *ibânenin* ortadan kalkması nihayetinde mucize ile nübüvvet arasında kurulan zorunluluk ilişkisinin yok olması anlamına gelecek ve geriye tek seçenek olarak mucizenin medlûlünün beraberindeki iddiayı tasdik olduğu şeklindeki görüşleri kalacaktır. Nitekim onlar zaten en başında mucizenin mutlak anlamda nübüvvetin delili olduğu ilkesini kabul etmemişler, mucizenin beraberindeki iddiayı tasdik ettiğini,⁹⁶ dolayısıyla medlûlünün iddiayla dile getirilen unsur olduğunu söyleyerek Behşemîler’den ayrılmışlardır.⁹⁷ Böylelikle Hüseyinîler birbirine karşıt konumda bulunan görüşlerden, muhaliflerininkini reddederek mucizenin delâletinin ancak iddiaya göre ortaya çıkacağını vurgulayarak kendi görüşlerini tahkim etmeye çalışmışlardır.⁹⁸

⁹⁴ Özellikle “[kisi] ara[sın]da *ibâne* ilişkisi geçersiz ve yoktur (طريق الابانة لغو ضائع في البين) ” cümlesi bu hususun ifadesidir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 409: 18.

⁹⁵ Aslında *ibâne*yi taşıdığı mantıksal çelişkileri göz önüne sererek işlevsizleştirmeye çalışmak Hüseyinîler’in zaman zaman başvurduğu bir yoldur. Gerçi bu bağlamda Hımmasî tarafından dile getirilmez ama bunun en klasik örneği keramet taraftarlarının XII. delilin tartışmasında zikrettikleri OO ile nübüvveti özdeşleştiren bakış açısının delil ile medlûlü aynı kabul etmek anlamına geldiği, bunun da “bir şeyin kendisinin delili olması” şeklinde bir mantıksızlığa yol açtığıdır. Bk. aş. s. 125-126. Hımmasî’nin buradaki değerlendirmelerinde böyle bir iddia açıkça geçerse de onun “*ibâne*ye gerek kalmayacaktır” görüşüyle böyle bir hususu kastetmiş olması her zaman ihtimal dâhilindedir.

⁹⁶ Bu bağlamdaki tartışmalar esnasında kullanılan “tasdik” ve “*ibâne*” kavramlarının terminolojik açıdan birbirine zıt görüşleri ifade eden anahtar kavramlar olduğunu belirtmek gerekir. “*İbâne*” Behşemîler’in mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisini öngören anlayışını yansıtırken, “tasdik” Hüseyinîler’in mucizenin beraberindeki iddiayı doğrulayan bir fonksiyon taşıdığını, dolayısıyla mucizenin medlûlünün beraberindeki iddiaya göre şekillendiğini öngören anlayışını yansıtmaktadır. Kavramların bu yöndeki kullanımının bir örneği olarak msl. bk. Anonim, *Hulâsatü’n-nazar*, s. 138: 12.

⁹⁷ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 409: 20-410: 2.

⁹⁸ Nitekim özellikle Hımmasî tarafından dile getirilen bu eleştirinin bir benzeri, biraz farklı bir yoldan olsa da, Hüseyinî görüşleri savunan ismi bilinmeyen İmâmî-Mutezilî bir kelâmcı tarafından da dile getirilir. Bu müellif Allah’ın mucizeyi tasdik için değil de *ibâne* (yoluyla delâlet etmek) için yaptığı iddiasına karşı, *ibâne* görüşünde bir fayda olmadığını söyleyerek cevap verir. Zira *ibâne* nihayetinde peygamber olanın peygamber olmayandan ayrılması demektir. Dolayısıyla *ibânenin* kabul edilmesi, Allah’ın mucizeyi iddiasında doğru olan kimseyi iddiasında yalancı olan kimseden ayırmak amacıyla yarattığının kabul edilmesi demektir. Bu da en sonunda Allah’ın mucizeyi nübüvvet iddiasını tasdik için yarattığı anlamına gelir. Pek tabii buradan varılacak sonuç mucizenin herhangi bir iddiayı tasdik için zuhûr ettiğiidir. Bk. Anonim, *Hulâsatü’n-nazar*, s. 138: 12-15.

Şüphesiz onların nihayetinde mucizenin delâlet değerinin beraberindeki iddiaya göre şekillendiği sonucuna ulaşmaları, peygamberin diğer insanlardan mucize gösterdiği için değil de nübüvvet iddiasıyla ayrıldığı şeklindeki genel tutumlarıyla da uyumlu olmaktadır.

2.2. İlet-Malûl İlişkisi Açısından Kerametın İmkânı [IV. Delil]

Behşemîler'in mucize ile nübüvvet arasında karşılıklı zorunluluk ilişkisinin bulunduğunu ve buradan hareketle mucizenin nübüvvet dışında bir olguya yönelik olarak zuhûr edemeyeceğini kanıtlamak için dayandıkları bir husus da delil ile medlûl arasında bulunan illet-malûl ilişkisidir. İlet-malûl ilişkisi çoğunlukla sebep-müsebbep ilişkisi olarak görülse de, aslında delil ile medlûl arasında sebep-müsebbep ilişkisinin ifade ettiğinden çok daha kuvvetli bir bağı ifade eder. Nitekim “sebeb” kavramı, birbirine bağlı nedenler zinciri içerisinde, ilk nedeni işaret etmek için kullanılır. Yani ilk nedenle nihayette ortaya çıkan sonuç (müsebbep) arasında birden çok aracı sebep bulunmaktadır. Ayrıca sebep ile sonucun mahalleri ayrıdır. Yani sebebin oluştuğu mahal ile sonucun gerçekleştiği mahal birbirinden farklıdır. Bütün bunların yanısıra katı teknik anlamda kullanılan sebep kavramı, mutlak anlamda sonucu kaçınılmaz olarak ortaya koymaz. Yani sebebin, mutlaka müsebbebi doğuracağına hükmedilmez. Kelâmcıların kullandıkları sebep kavramı hakkında bilinmesi gereken son nokta ise, tek bir sebebin birden çok müsebbep ortaya koymasının mümkün olduğudur. Buna mukabil illet kavramı, sebep kavramından farklı olarak, nedenle sonuç arasında (illet ile malûl) zorunlu, kaçınılmaz ve fasılasız bir ilişkiyi ifade eder. Yani illet gerçekleştiğinde malûl de kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Kezâ illet ile malûl kesintisiz bir şekilde birbirine bağlı olup, ikisi arasında başka herhangi bir aracı sebep yoktur. Bunun yanında illetin tek bir malûlü bulunur. Yani bir illet, ancak tek bir malûlü ortaya koyabilir.⁹⁹ Buna göre herhangi iki olgu arasında illet-malûl ilişkisinin kurulması iki olgu arasında karşılıklı zorunluluk olduğunun bir ifadesidir. Kabaca “illiyet” olarak adlandırılan bu ilişki basit bir sebep-sonuç ilişkisini ifade etmenin ötesinde sebep ile sonucun ayrılmaz derecede birlikteliğini, birbirlerini zorunlu olarak gerektirmelerini ifade eder. İşte Behşemîler'in

⁹⁹ Bk. Richard M. Frank, “Al-Ma‘na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu‘ammar”, *Journal of the American Oriental Society*, c. LXXXVII, sy. 3 (1967), s. 251.

mucizenin sadece nübüvvete has bir olgu olduğunu kanıtlamak için kullandıkları bir olgu da mucize ile nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisinin bulunduğudur.

Behşemîler'e göre delil ile medlûl arasında zorunlu bir bağlantı olmalıdır.¹⁰⁰ Bu zorunluluk bağı ya illiyet ya da malûliyyet şeklindedir. Her iki şekilde de nihayetinde delil ile medlûlün birbirlerinden ayrılmaları imkânsızdır.¹⁰¹ Buna göre mucize (delil) ile nübüvvet (medlûl) arasında bir zorunluluk ilişkisi vardır. Bu zorunluluk ilişkisi ya illiyet şeklindedir ki, bununla kastedilen delilin medlûlü zorunlu kılmasıdır. Bu olguyu mucize-nübüvvet ilişkisine aktardığımızda mucizenin nübüvveti gerektirmesi kastedilmektedir. Bu durum mucizenin bulunduğu her yerde nübüvvetin bulunması anlamına gelir. Delilden medlûle sirayet eden zorunluluğu ifade eden bu ilişkinin ters çevrilmiş hâli ise malûliyyet ilişkisidir. Burada ise ilkinin aksine medlûlün delili zorunlu kılması kastedilmektedir. Mucize-nübüvvet ilişkisi söz konusu olduğunda nübüvvetin mucizeyi zorunlu kıldığı ifade edilmektedir. Mucize ile nübüvvet arasındaki bu bağlantı ne şekilde (ister illiyet ister malûliyyet) oluşursa oluşsun nihayetinde bu iki olgu arasında birbirlerini zorunlu kılan bir bağ olduğu anlamına gelir. Aslında Behşemîler'in bu delille ulaşmaya çalıştıkları husus delille medlûl arasında kurulan bu ilişkinin delil ve medlûl hangi olgulardan müteşekkil olursa olsun her hâlükârda geçerli olduğudur. Dolayısıyla mucizeye nübüvvet dışında bir medlûl tayin edildiğinde mucize ile nübüvvet arasındaki bu ilişkinin benzeri, mucize ile kendisine tayin edilen bu medlûl

¹⁰⁰ “علاقة حاجة”. Nocrânî'de “علامة حاجة” şeklindedir. Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 357: 8. Ancak ifade Râzî'de “علاقة وحاجة” şeklindedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 547: 13-14. Burada kullanılan kavram daha doğru olsa da araya atıf harfinin girmesine gerek yoktur. Nitekim Nocrânî delili cevaplandırma esnasında “علاقة خاصة” ifadesini kullanarak (bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 367: 8) kavramın doğru kullanımını sergiler. Ancak burada da “zorunluluk (حاجة)” değil, “özel (خاصة)” ifadesini kullanır.

¹⁰¹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 547: 13-15: “أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى وجود شيءٍ، فلا بدَّ و أن يكون بينه و ”; Nocrânî, *Kâmil*, s. 357: 7-9. “علاقة وحاجة إما بالعلية أو بالمعلوية. وعلى التقديرين فإنه يستحيل انفكاك المدلول عن الدليل أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى وجود شيءٍ، فلا بدَّ أن يكون عن بينه و بين المدلول علامة حاجة إما بالعلمية أو بالمعلومية، وعلى ”. Burada “illiyet” ve “malûliyyet” kavramları yerine “ilmiyye” ve “malûmiyye” kavramları geçmektedir. Ancak illiyet ve malûliyyet kavramları ifade edilmek istenen hususları anlatan temel kavramlar olduğu için Râzî'deki kullanım daha doğrudur. Nitekim delile verilen cevap esnasında Nocrânî'nin illiyet ve malûliyyet kavramlarını kullanması (bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 367: 8) da bunu teyit etmektedir. Bu yönüyle Nocrânî'de delil esnasında bu kavramların kullanılması neşir yanlışı gibi görülse de yazma nüshada da delilin serdedildiği yerde aynı kavramların kullanılması bunun bir istinsah hatası olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bk. Nocrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ*, Leiden, Universiteitsbibliotheek Leiden, no. Or.487, vr. 269. Burada ilmiyye kelimesinin yazımı kapalı olup illiyet şeklinde okunması mümkün olsa da malûmiyye kavramı açık bir biçimde okunmaktadır.

arasında bulunmalıdır. Buna göre şayet mucize sıdku salaha delâlet etmiş olsaydı – delille medlûl arasındaki illiyet yahut malûliyyet şeklinde gelişen zorunluluk ilişkisinin bir sonucu olarak– mucizesiz sıdku salahın varlığı imkânsız olurdu. Mucizesiz sıdku salahın varlığı imkânsız olmadığına, yani mucizenin bulunmadığı yerlerde de sıdku salahın bulunduğu söylenebildiğine göre mucize ile sıdku salah arasında delil-medlûl ilişkisi kurulamaz. Yani mucize sıdku salaha delâlet edemez.¹⁰²

Aslında delil bu hâliyle *ibânenin* birinci ve ikinci versiyonlarıyla yoğun benzerlikler arz etmektedir. Delilin illet-malûl ilişkisinin ortaya koyduğu zorunluluktan hareket ederek mucize ile nübüvvet arasında şu ya da bu şekilde bir zorunluluk bağı kurması *ibânenin* birinci versiyonunun ana fikridir. Öte yandan delilin son kısmını oluşturan “mucizenin sıdku salaha delâlet etmesi mümkün olsaydı, mucizenin bulunmadığı yerlerde sıdku salahın bulunması imkânsız olurdu” varsayımı *ibânenin* ikinci versiyonunda mucizeye biçilen “mucize varsa medlûlü de var; mucize yoksa medlûlü de yoktur” şeklindeki fonksiyona işaret etmektedir. Bu yönüyle delilin, mucize ile nübüvvet arasında zorunluluk ilişkisi bulunduğu esasını çeşitli açılardan temellendirmeye çalışan *ibâne* deliliyle bu denli benzerlikler göstermesine rağmen, niçin *ibâne* kapsamında zikredilmeyip *ibâneden* bağımsız ayrı bir delil olarak tasnif edildiği sorgulanabilir. Ancak bu delil ile *ibâne* delili zorunluluk ilişkisini dile getirmek açısından ilk etapta benzerlik arz etse de bu zorunluluğun kaynağı açısından aralarında büyük bir fark vardır. *İbâne* delili mucize kavramını temel alıp mucizenin özünde nübüvveti gerektiren bir zorunluluk özelliği taşıdığı ilkesine dayanır. Yani *ibânedede* hâssaten mucizeden yola çıkılır. Oysa bu delil genel olarak delil ile medlûl arasındaki ilişkinin çözümlenmesini temel alır. Delil ile medlûl arasında illiyet yahut malûliyyet şeklinde bir zorunluluk ilişkisi bulunduğunu ortaya koyarak, tümel bazda delil ile medlûl arasındaki bu ilişkiyi tikel bazda mucize ile delâlet ettiği varsayılan medlûl (nübüvvet, sıdku salah vb.) arasındaki ilişkiye aktarır. Bu yönüyle *ibâne* tümevarım şeklinde kurgulanan bir delil iken, bu delil tümdengelim şeklinde kurgulanan bir delil olduğundan ayrı kategorilerde ele alınmıştır.

Hüseynîler’in cevabı ise delil medlûl ilişkisinin mutlak anlamda illet-malûl ilişkisini gerektirmeyeceği esasına dayanır. Buna göre her delil-medlûl ilişkisinde illet-malûl ilişkisi bulunmayabilir. Bir şeye delâlet eden delilin, medlûlünün illeti yahut

¹⁰² Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 547: 15-17; Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 9-11.

malûlü olması gerekmez.¹⁰³ Gerek Negrânî gerekse Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarları bunu ortaya koymak için aralarında illet-malûl ilişkisi bulunmayan delil-medlûl ilişkilerini örnek verirler. Söz gelimi, ilim hayata delâlet eder, fakat ilim hayatın ne illeti ne de malûlüdür. Şöyle ki ilmin olduğu bir yerde mutlaka hayatın da bulunduğu sonucuna ulaşılır. Fakat buradan hareketle ilmin hayatı zorunlu kılan unsur olduğu (illet) veya hayatın olduğu yerde mutlaka ilmin bulunduğu (malûl) sonucuna varılamaz.¹⁰⁴ Nitekim illet-malûl ilişkisinde bulunması gereken birtakım hususiyetler, her delil-medlûl ilişkisinin aynı zamanda bir illet-malûl ilişkisi olmadığını gösterir. Yukarıda da aktardığımız üzere illet-malûl ilişkisi illet ile malûl arasında fasılasız bir ilişkiyi gerektirdiği gibi, illetle malûl arasında diğer unsurları dışlayıcı bir ilişkiyi gerektirmektedir. Buna göre illet ile malûl arasına herhangi bir unsur giremeyeceği gibi, illet ile malûl arasında sadece kendilerini kuşatan bir delil-medlûl ilişkisi olmalıdır. Yani iki şey arasında illet-malûl ilişkisi kurulduğunda sadece bunların birbirlerinin delili ve medlûlü olduğu söylenmelidir. Oysa aralarında delil-medlûl ilişkisi bulunan bütün olguların illet-malûl ilişkisinin gerektirdiği bu hususiyetleri taşıdıkları söylenemez.

Nitekim bir keramet taraftarı olarak Fahreddîn er-Râzî birtakım örnekler vererek bu kanaldan yürümek suretiyle Behşemîler'i çürütmeye çalışır. O, bilme potansiyelinin (*sıhhatü'l-ilm*) hayatın delili ve aynı zamanda malûlü olduğunu ileri süren, dolayısıyla bilme potansiyeliyle hayat arasında delil-medlûl ilişkisinin yanında illet-malûl ilişkisi de kuran muhaliflere (pek tabii bu durumda Behşemîler) karşı çıkar. Onun itirazının ana noktası bir olguya delâlet edebilecek farklı olguların bulunabileceğidir. Söz gelimi, bilme potansiyeli hayata delâlet edebilir, fakat aynı zamanda bilgi de hayata delâlet edebilir. Hatta bu üç unsur arasında zincirleme bir delil-medlûl ilişkisi de olabilir. Şöyle ki, bilgi bilme potansiyeline, bilme potansiyeli de hayata delâlet edebilir (bilgi→ bilme potansiyeli→ hayat). Dolayısıyla şayet muhaliflerin iddia ettiği gibi bilme potansiyeli ile hayat arasında delil-medlûl ilişkisinin yanında illet-malûl ilişkisi de olsaydı hayatın

¹⁰³ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 555: 4-5: “أنه ليس كل ما دلّ عليه شيء فلا بد وأن يكون علّة له أو وأما قولهم: فإن ما دل على وجود الشيء فلا بد وأن يكون بينه وبين المدلول علاقة”. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 7-8. “معلولا له”; Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 7-8. “خاصة إما بالعلية أو بالمعلولية، قلنا: لا نسلم أن جميع الأدلة كذلك”. St. 7: “عليه” yerine “على” okunacak. Nitekim yazmada da bu şekildedir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, vr. 279.

¹⁰⁴ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 555: 5. Krş. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 9. Burada ek olarak ilmin bilme potansiyeline delâlet etmesi örneği de verilir.

tek delilinin bilme potansiyeli olması gerekirdi. Oysa bilginin de hayata delâlet etmesi hayatın tek delilinin bilme potansiyeli olmadığını, buna bağlı olarak da bilme potansiyeli ile hayat arasında illet-malûl ilişkisinin bulunmadığını gösterir. Yine bu üç unsur arasında zincirleme bir delil-medlûl ilişkisinin kurulabilmesi illet ile malûl arasında bulunması gereken fasılasız ilişkiye engeldir. Bütün bunlar delil-medlûl ilişkisinin bulunduğu her yerde illet-malûl ilişkisinin de bulunması gerektiğini gösterir.¹⁰⁵

Aslında bütün bunlar mucize ile nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisinin bulunmadığı sonucuna ulaştıran yolu hazırlayan açıklamalardır. Yukarıda da belirtildiği üzere Fahreddîn er-Râzî açıklamalarında illet-malûl ilişkisinin delil ile medlûl arasında diğer unsurları dışlayıcı bir delâlet ilişkisini gerektirdiğine odaklanmaktaydı. İşte benzer durumun muhaliflerin aralarında illet-malûl ilişkisi bulunduğunu iddia ettikleri mucize-nübüvvet ilişkisinde de olması gerekir. Yani nübüvvetin mucize dışında hiçbir delilinin olmaması gerekirdi. Nitekim hem Fahreddîn er-Râzî hem de tartışmanın bu boyutunu zikretmeyen Necrânî'nin açıklamaları bunu göstermektedir. Onlara göre mucize dışında peygamberlerin doğruluğuna delâlet eden delillerin olması mucize ile nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisinin olmadığını, mucizenin böyle bir ilişki bulunmaksızın nübüvmete delâlet ettiğini gösterir.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 555: 7-12. Bu açıklamalar Fahreddîn er-Râzî ile aynı kaynağa dayanan Necrânî'de bulunmaz. Ancak Necrânî'nin "bilgi, hayata yahut bilme potansiyeline, onun illeti ya da malûlü olmaksızın delâlet eder" şeklindeki ifadesinde (bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 9) Fahreddîn er-Râzî'deki tartışmanın etrafında döndüğü unsurları zikretmesi, aslında onun tartışmanın tamamından haberdar olduğu, fakat tartışmayı özetlediğini göstermektedir. Ancak bu özletmenin aşırıya kaçtığını belirtmek gerekir. Zira Fahreddîn er-Râzî'nin açıklamaları olmaksızın meseleye sadece bu ifadeyle –ve onun ulaşmaya çalıştığı hedefe ulaşma gayesiyle– değişen Necrânî'den hareketle meselenin bu boyutunun anlaşılması pek de imkân dâhilinde görünmemektedir.

¹⁰⁶ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 555: 12-14; Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 9-12. Fahreddîn er-Râzî'nin "Peygamberlerin doğruluğu bazen mucizeler olmaksızın, bir başka mucize sahibinin şahitliğiyle bilinir" şeklindeki ifadesiyle, Necrânî'nin "Bir peygamberin doğruluğunun, tıpkı Hz. Hârun'un (as) doğruluğunun Hz. Musa'nın (as) şahitliğiyle bilinmesinde olduğu gibi, mucize olmaksızın bir başka peygamberin şahitliğiyle bilinmesi mümkündür" şeklindeki ifadesi bir başka peygamberin şahitliğinin de nübüvmete delâlet edebileceğini kabul ettiklerini gösterir. Şüphesiz bu, nübüvvetin delilini mucizeden başka bir olguya atfetmek anlamına geldiği için nübüvvetin tek delili mucize olmaktan çıkmıştır.

Ancak bu durumun Behşemîler tarafından itiraz edilebilir bir husus olduğunu belirtmeliyiz. Zira Hz. Musa (as) ve Hz. Harun (as) örneğinde görüldüğü üzere, Hz. Harun'un nübüvvetinin Hz. Musa'nın (as) şahitliğine dayanması, Hz. Musa'nın (as) nübüvvetinin ise kendi mucizeleriyle sabit olması nihayetinde Hz. Harun'un (as) nübüvvetinin de şu ya da bu şekilde mucizeye dayalı olarak sabit olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Mucize ile nübüvvet arasında Behşemîler'in öngördüğü illet-malûl ilişkisinin reddi, bu iki unsur arasındaki ilişkiyi sadece delil-medlûl ilişkisine hasretmek anlamına geleceği için artık Hüseyinîler'in hedeflediği gibi mucizenin başka bir olguya delâlet edebilmesinin önü açılmıştır. Mucize nübüvvete delâlet edebileceği gibi, sıdku salaha yahut başka bir olguya delâlet edebilir.

2.3. Mucizenin Nübüvvetle Özdeş Olması Açısından Kerametın İmkânı

[XII. Delil]

Kerametın imkânıyla ilgili bir delil de peygamber olmanın mahiyetiyle alâkalıdır. Bu delil basitçe “peygamber olmanın anlamı nedir?” sorusundan yola çıkmaktadır. Yani, peygamber kavramını duyduğunda insanın zihninde nasıl bir imaj oluşmaktadır? Bir kimsenin peygamber kavramını duyduğunda zihninde oluşan imaj yahut bu imaj çerçevesinde peygambere atfettiği özellik(ler) peygamber kavramıyla özdeşleşerek peygamberin ne olduğunu göstermektedir. İşte peygamber olmanın neyi ifade ettiği, diğer bir deyişle peygamberi peygamber yapan özelliğın ne olduğu hususuna verilecek cevap bu delilin özünü oluşturmaktadır. Çünkü herhangi bir unsura bu tür bir mahiyet atfedilmesi, bu unsurun peygamberle özdeşleşeceği anlamına geleceği için doğal olarak peygamber dışındaki kimselerde bu unsurun nefyedilmesini gerektirecektir.

Bu düşünce temelinde yükselen ve Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarları tarafından Behşemîler'e atfedilen delil şöyledir:

“Bir insanı ‘Allah’ın elçisi (*resûlullâh*)’ olarak vasıflandırmamızın anlamı, Allah’ın ona elçilik (*risâlet*) görevini yüklemesi değildir. Zira Allah âlimlere de, Allah’ın elçileri (*rûsul*) olmadıkları hâlde, insanlara ibadetlerin ve şer‘î hükümlerin yerine getirilmesini [öğretme] görevi yüklemiştir. (Bir insanı Allah’ın elçisi olarak vasıflandırmamızın anlamı) Allah’ın bu görevi ona vasıtasız olarak yüklemesi de değildir. Zira melek bir vasıtaadır. (Bir insanı Allah’ın elçisi olarak vasıflandırmamızın anlamı) şer‘î hükümlerin ancak onun aracılığıyla bilinebilmesi de değildir, zira melekler de Allah’ın elçileridir (*rûsulullâh*). O hâlde şu ortaya çıkmıştır ki, bir

insanın *resûl* olmasının anlamı kendisinde mucizenin zuhûr etmesidir. Durum böyle olduğuna göre, mucizenin peygamber olmayan bir kimsede zuhûru çelişki olur”.¹⁰⁷

İlerleyen satırlarda detaylı bir şekilde analiz edeceğimiz bu delilde hem Behşemîler’in hem de Hüseyinîler’in peygamber olmanın ne anlama geldiğine yönelik bakışları resmedilmektedir. Hatta delilin kurgusu itibariyle Hüseyinîler’in bu konudaki görüşüne yönelik itiraz olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır. Ancak delilde ilk göze çarpan husus, Behşemîler’in “bir insanın *resûl* olmasının anlamı kendisinde mucizenin zuhûr etmesidir” yargılarından da anlaşılacağı üzere mucize ile nübüvvet arasında özdeşlik kurmuş olmalarıdır. İşte Behşemîler’in pek çok delilinde vurgulamaya çalıştıkları bu ana fikir (mucize-nübüvvet özdeşliği) en bariz biçimde *ibâne* delilinde görülmektedir. *İbâne* delilinin farklı versiyonlarının hepsi nihayetinde bu özdeşliği farklı açılardan ortaya koymaya çalışmaktaydı. Bunların üçüncüsü de mucizenin peygamberi diğer insanlardan hangi açıdan ayırdığı (*temyîz, mufârakat*) sorusundan hareket etmekte, ayırım noktasının nübüvvet olduğunu söyleyerek mucize ile nübüvvet arasında özdeşlik kurmaktaydı. Böylelikle Behşemîler bir anlamda peygamberi peygamber yapan şeyin mucize göstermesi olduğunu söylemiş olmaktadır. İşte *ibânenin* üçüncü versiyonunun bu sonucu hâlihazırdaki delille örtüştüğünden, aslında bu delilin *ibânenin* üçüncü versiyonuyla bağlantılı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta *ibânenin* üçüncü versiyonu bağlamındaki tartışmalar, bu delilin aslında bu tartışmalar sonucunda üretilmiş bir delil olduğunu göstermektedir. Nitekim *ibânenin* üçüncü versiyonunda Hımmasî ve İbnü’l-Melâhimî gibi Hüseyinîler’in, Behşemîler’in mucize ile peygamberi özdeşleştiren, mucizeyi peygamberi ayırt eden bir unsur olarak gören anlayışlarına karşı peygamberi peygamber yapan şeyin bizzat peygamber olması, nübüvvet iddiasında bulunması olduğunu söylediklerini aktarmıştık. Kısaca bu delil,

¹⁰⁷ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 359: 5-10: “أن معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس هو أن الله حملة أداء الرسالة إلى الناس لأنه “تعالى حمل الأنبياء أداء العبادات والشرائع إلى الناس وليسوا رسل الله تعالى، وليس هو أن الله تعالى كلفه ذلك بلا واسطة لأن الملك واسطة، وليس هو أيضا أن الشرع لا يعرفه إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله، فثبت أن معنى كون الإنسان رسولا هو أن ظهر عليه “معجز”. وإذا كان كذلك كان ظهورها على من ليس بنبي مناقضة معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس هو أن الله “حملة أداء الرسالة إلى الناس لأنه تعالى حمل العلماء أداء العبادات إلى الناس وليسوا رسلا الله تعالى. وليس أيضا هو أن الله تعالى كلفه ذلك بلا واسطة لأن الملائكة واسطة. وليس أيضا هو أن الشرع لا يُعرفه إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله تعالى وليسوا كذلك”. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, s. 159: 14-160; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 1-4.

ibânenin üçüncü versiyonunda mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayırdığı hususun peygamber olması, dolayısıyla mucizenin peygamberi peygamber yapan unsur olduğunu dile getiren Behşemîler'e, mucizenin peygamberi diğer şahıslardan ayıran bir yönü olmadığını, peygamberi diğer insanlardan ayıran hususun nübüvvet iddiası olduğunu, dolayısıyla peygamberi peygamber yapan unsurun insanlara ibadet ve şer'î hükümleri öğretmek gibi nübüvvet kapsamındaki görevler olduğu şeklinde mukabelede bulunan Hüseyinîler'in bu görüşüne Behşemîler'in itirazından oluşmaktadır. Dolayısıyla bu delil esas itibariyle *ibânenin* üçüncü versiyonu bağlamındaki tartışmalardan neşet etmiş bir yan delildir.¹⁰⁸ Bu aşamada akla şöyle bir soru gelmektedir: Bu delil esas itibariyle *ibânenin* üçüncü versiyonuna bağlı olarak ortaya çıkmış ise, niçin bu versiyonun tartışmaları esnasında ele alınmayarak –ki böyle bir şey gayet mantıklı olurdu– müstakil bir delil olarak sunulmuştur?

Öyle görünüyor ki bunun nedeni *ibânenin* üçüncü versiyonunun yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî tarafından zikredilmeyen bu delil, sadece Negrânî ve Fahreddîn er-Râzî tarafından Behşemîler'e atfedilir. Yukarıda peygamberi peygamber yapan unsurun ne olduğuna yönelik Hüseyinî açıklamanın da İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî tarafından *ibânenin* üçüncü versiyonu bağlamında yapıldığını belirtmiştik. Bunun nedeni ise bunların *ibânenin* üçüncü versiyonunu ve bu versiyonun hedefini tam olarak anlayarak delile doğru açıdan yaklaşmış olmalarıydı. Buna mukabil Negrânî'nin bu delili, şüphesiz kaynağının da etkisiyle olsa gerek, yanlış anladığını ve üçüncü versiyonu ikinci versiyona evirdiğini belirtmiştik. İşte problem buradan kaynaklanmaktadır. Negrânî üçüncü versiyonu zaten anlamadığı için üçüncü versiyonun tartışmaları bağlamında üretilen bu itirazın üçüncü versiyonla bağlantısını fark edememiş ve delili müstakil bir delil olarak düşünmüş olmalıdır. Nitekim Behşemîler'in bu itirazına giden yolu oluşturan açıklamaların da *ibânenin* üçüncü versiyonunu anlayan İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî tarafından yapılmıştı. Bu yüzden İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî bu delilin esas itibariyle üçüncü versiyonun detaylarındaki bir tartışma olduğunun bilinciyle bu delili müstakil olarak ele almamışlardır. Delili zikreden bir diğer müellif Fahreddîn er-Râzî'nin, tıpkı Negrânî gibi *ibânenin* üçüncü versiyonunu yanlış anladığı için bu delili

¹⁰⁸ Nitekim literatürde Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî gibi bu delili bütünüyle *ibâne* deliline ait tartışmalar bağlamında ele alan müellifler de bulunmaktadır.

müstakil olarak zikrettiğini söylemek ise zordur. Zira Fahreddîn er-Râzî zaten üçüncü versiyonu delil olarak zikretmemiştir. Öyle görünüyor ki Necrânî ile aynı kaynağa dayanan Fahreddîn er-Râzî, *ibânenin* üçüncü versiyonuyla bu delilin ifade ettiği hususların nihayetinde birleştiğini, bu delillerin son merhalede aynı ana fikri dile getirdiklerini gördüğü için her iki delili dile getirmeyi zâit addetmiş, *ibânenin* üçüncü versiyonunu eleyerek bu delili zikretmiştir.

Ancak bütün bunlara rağmen iki delil arasında şöyle bir fark olduğunu belirtmeliyiz: *İbânenin* üçüncü versiyonu “mucize peygamberi hangi yönden ayırır?” sorusundan yola çıkar. Dolayısıyla burada hareket noktası mucize olup, mucizeden nübüvvete ulaşılır. Buna mukabil bu delilde istidlâl tersine döndürülmüştür. “Peygamber olmanın anlamı nedir?” sorusundan hareket edilmesi hareket noktasının peygamber olduğunu, nübüvvetten hareketle mucizeye ulaşılmaktadır. Şüphesiz her iki delil son merhalede mucize ile nübüvvet arasında bir ilişki kurmaları hasebiyle aynı mantığa dayansalar da, sırf istidlâllerin hareket noktasındaki bu farklılık sebebiyle bu delilin ayrı olarak ele alınmayı hak ettiği söylenebilir. Kezâ özü itibariyle zaten karmaşık bir delil olan *ibâne* esnasında bu delilin zikredilmesinin konuyu daha da karmaşıktırarak bir bütün olarak konuyu anlaşılabilir hale getirme tehlikesinin bulunması hasebiyle de delilin başlı başına ele alınması faydalı olacaktır.

Bu aşamadan sonra delilin analizine geçebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu delilin (ya da itirazın) oluşumunu başta Hımmasî ve İbnü’l-Melâhimî gibi Hüseyinîler olmak üzere keramet taraftarlarının Behşemîler’in mucize ile peygamberi özdeşleştiren, mucizeyi peygamberi ayırt eden bir unsur olarak gören anlayışlarını çürütmek için peygamberi ayırt eden unsurun bizzat nübüvvet iddiası, yani basitçe peygamberin peygamber olması şeklinde kabul etmeleri yeni tartışmaları tetiklemiştir. Nitekim İbnü’l-Melâhimî ve Hımmasî’nin Hüseyniyye’nin bu tutumunu yansıtan “peygamberi ayırt eden şey mucize değil, risâlet, vahyi uygulama ve meleklerle konuşma özelliklerinin kendisine mahsus olmasıdır”¹⁰⁹ şeklindeki yargıları söz konusu tartışmaların odak noktasını oluşturur. Bu yargılarıyla onlar peygamberin risâlet görevinin ana ekseninin insanlara şeriatı öğretmek olduğunu, yani nübüvvetin insanlara

¹⁰⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 1-2. Aynı husus aynı kelimelerle Hımmasî tarafından da dile getirilir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 7-8. Her iki kaynakta da ifade “اختصاصه بالرسالة و أداء الوحي ومخاطبة” şeklindedir.

şeriatı öğretmek anlamına geldiğini belirtmek suretiyle bu işlevi peygamberlerin ayırt edici özelliği olarak sunmaktadırlar. İşte bu sebeple Behşemîler de Hüseyinîler'in bu yargısı üzerine yürümüşlerdir. Onlara göre bir insanın "Allah'ın elçisi (*resûlullâh*)" olarak nitelendirilmesinin anlamı Allah'ın ona elçilik (*risâlet*) görevini yüklemiş olması değildir. Zira Allah peygamber olmadıkları hâlde âlimlere de ibadetlerin ve şer'î hükümlerin uygulamasını öğretme görevini yüklemiştir.¹¹⁰ Böylelikle Behşemîler, İbnü'l-Melâhimî'nin ifadesinde de görüldüğü gibi, risâlet görevini bir anlamda "vahyi alıp insanlara getirmek ve insanlara uygulamasını öğretmek" şeklinde tanımlayan Hüseyinîler'i çıkmaza sürüklemeye çalışırlar. Şayet peygamberi ayırt eden şey, risâlet görevini deruhte etmesi; risâlet görevini deruhte etmesi de aldığı vahyi insanlara uygulayarak öğretmesi, yani son merhalede insanlara dinî hakikatleri öğretmesi ise, aynı işlev âlimlere de yüklenmiştir. Dolayısıyla âlimler peygamber olmadıkları hâlde bu görevi yüklenmiş olduklarına göre peygamberlerin ayırt edici vasfı bu olamayacaktır. Bu aşamada Hüseyinîler peygamberlerin bu görevi, âlimler gibi bir vasıta aracılığıyla değil, doğrudan aldıkları için âlimlerden farklı olduklarını, bu görevi yüklenişin mahiyeti farklı olduğu için de âlimlerden farklı olduklarını ileri sürebilirler. Hakikaten de âlimler toplum içerisinde böyle bir görevi yerine getiriyor olsalar da, onlar bu görevi peygamberden almışlardır.¹¹¹ Oysa peygamberler bu görevi doğrudan Allah'tan almışlardır. İşte bu görevi yüklenişteki farklılık âlimleri peygamberin sahip olduğu özel vasıftan ayırmaktadır. Behşemîler'e göre eğer ayırım bu görevin vasıtalı yahut vasıtasız olduğuna göre belirlenecekse, bu da sonuç vermeyecektir. Zira peygamberler de şeriatı doğrudan değil, melek aracılığıyla almıştır. Son merhalede şeriat ancak melek sayesinde bilinmektedir. Zira melekler Allah'ın elçileridirler (*rûsulullâh*).¹¹² Dolayısıyla aslında her iki kesim de şeriatı bir aracı vasıtasıyla almıştır: Âlimler peygamberler vasıtasıyla öğrenirken, peygamberler melek vasıtasıyla öğrenmiştir. Bütün bunlar Hüseyinîler'in iddia ettikleri hususlarda peygamberlerin diğer insanlardan ayrılmadığını göstermektedir. O hâlde peygamberi peygamber yapan, yani onu ayırt eden unsur olması açısından geriye tek seçenek olarak onun mucize göstermesi kalmaktadır.¹¹³

¹¹⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 5-7; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 15-549: 1.

¹¹¹ Burada "âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisini (Ebû Dâvûd, "İlm", 1; Tirmizî, "İlm", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17) hatırlamakta fayda vardır.

¹¹² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 7-8; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 2-4.

¹¹³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 8-9; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 5. Pek tabii bu ayırt edici unsurda başkasının peygambere ortak olması söz konusu olamayacağına göre peygamber

İmdi, bu delilde Behşemîler Hüseyinîler'in peygamberi peygamber yapan unsurun insanlara ibadetleri ve şer'î hükümleri öğretmesi olduğunu ortaya koyan "peygamber şeriatı öğreten kimsedir" tanımından hareketle onları ilzâma sürüklemeye çalışırlar. Behşemîler'e göre peygamber şeriatı öğreten kimse şeklinde tanımlanırsa, bu durumda aynı misyonu taşıyan âlimlerin de peygamber olarak tanımlanması gerekir. Âlim bu şekilde tanımlanamayacağına göre, "peygamber şeriatı öğreten kimsedir" tanımının terk edilmesi, diğer bir deyişle peygamberi peygamber yapan hususun şeriatı öğretmesi olduğu fikri reddedilmelidir. Dolayısıyla onlar Hüseyinîler'e iki seçenek sunmuşlardır:

1. Ya peygamberi peygamber yapan unsurun şeriatı öğretmek olduğu şeklindeki genel ilke terk edilecektir.
2. Ya da âlimler de peygamber olarak kabul edilecektir.

Şüphesiz beklenti dinî açıdan sakınca taşıyan ikinci görüşün reddedilmesidir. Yani âlimler insanlara şeriatı öğretme misyonunu taşıyalar bile peygamber olarak vasıflandırılmayacaktır. İşte muhatabından bu beyânı alacak olan Behşemî doğal olarak şu sonucu onun önüne koyacaktır: Madem şeriatı öğretme misyonunu taşıyan bir kimse peygamber vasfı taşıyor, o hâlde şeriatı öğretme misyonunun peygamberi peygamber yapan unsur olduğu savı geçersizdir. Dolayısıyla birinci seçenek de, yani temel ilke de geçersizdir. Ancak bu beklenti içerisinde olan Behşemîler beklenmedik bir tepkiyle karşılaşacaklardır

Behşemîler'in bu deliline zemin hazırlayan açıklamalar İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî'ye (ya da onların dayandığı kaynağa) dayanmakla birlikte, onların cevap vermediği bu delile cevap doğal olarak bunu müstakil bir delil olarak algılayan Necrânî'den (ve Fahreddîn er-Râzî'den) gelir. Onlar Behşemîler'in bu eleştirisine tamamen lügavî bazda karşı çıkar. Onlara göre peygamberin elçi yani "resûl" olması ayırt edici vasfın da bununla alâkalı olmasını gerektirir. Yani peygambere başka hiçbir şey değil de "resûl" deniliyorsa, onun ayırt edici vasfının da resûl kelimesinin türediği risâlet olması gerekir. Öyle ki risâlet görevini yüklenmemiş bir kimse mucize gösterse bile "Allah'ın elçisi (*resûlullâh*)" olarak vasıflandırılmaz. O hâlde dilsel kullanım

dışındaki kimselerde mucize zuhûr edemeyecektir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 9-10; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 5-6. Böylelikle bu son cümleyle ana tartışmaya bağlı olan bu açıklamalar müstakil bir delil hâline getirilmiştir.

açısından “resûl” lafzı mucize gösteren için değil Allah’ın risâlet görevini, yani şeriatı insanlara öğretme görevini yüklediği şahıslar için konulmuştur. Yani, âlimler de resûl olarak vasıflandırılabilir.¹¹⁴ Böylelikle onlar Behşemîler’in beklediği cevabı vermez.

Ancak onlar bu vasıflandırmanın dinî açıdan doğuracağı tehlikeli sonuçları gördüklerinden “resûl” lafzının üzerinde lügavî ve ıstılâhî bir ayrımaya işaret eden açıklamalara yönelirler. Âlimleri “resûl” olarak vasıflandırmak sadece lügavî bir vasıflandırmadır. Nihayetinde âlimler peygamberlerin şeriatını insanlara öğretmek, âdeta peygamberle insanlar arasında aracılık yaparak bir anlamda elçilik (*risâlet*) görevini yerine getirmektedirler. Mamafih resûl lafzının gerçek hâli ıstılâhî boyutudur. Bu ıstılâhî oluşumunda da örfün katkısı vardır. Örf resûl kavramının dildeki kullanımının üzerine yeni unsurlar ekleyerek ona özel bir anlam kazandırmış, diğer bir deyişle ıstılâhî boyutunu oluşturmuştur. Buna göre resûl kelimesinin dildeki anlamı şeriatı öğretme misyonunu yüklenen kişiyi ifade etse de zamanla örfte bu lafız, melekler ve peygamberler gibi herhangi beşerî bir vasıta olmaksızın bu görevi yüklenenler için kullanılmaya başlanmış buna bağlı olarak da âlimler bu kapsamdan çıkarılmıştır.¹¹⁵ Böylelikle Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî örfün arkasına sığınarak Behşemîler’in kendilerini sürüklemeye çalıştıkları sonuçtan kurtulmaya çalışmışlardır.

Böylelikle bu cevabın resûl lafzının farklı boyutları temelinde yükseldiği görülmektedir. Diğer bir deyişle keramet taraftarları Behşemîler’in kendilerini sürüklemeye çalıştıkları sonuçtan kurtulmak için kavramın bir boyutunu (lügavî yönü) temel alırken, bunun yol açacağı tehlikeden kurtulmak için farklı bir boyutunu (ıstılâhî yönü) temel almaktadırlar. Şüphesiz bu da cevabı eleştiriye açık hâle getirmektedir. Zira tartışmaların sonuca ulaşması için kavramların ortak bir düzlemde kullanılması şarttır. Nihayetinde bu tartışmalar bağlamında da resûl lafzı ıstılâhî düzlemde kullanılmaktadır. Dolayısıyla resûl lafzı bir ıstılâhî olarak âlimler hakkında kullanılamıyorsa bunun en başından kabul edilmesi gerekir. Fakat Behşemîler’in ıstılâhî düzlemde kullandıkları bir kavramı Hüseyinîler’in bir anlamda “işlerine öyle geldiği için” lügavî boyuta indirgeyerek kullanmaları, sonra tekrar ıstılâhî düzleme çekmelerinin pek de etki

¹¹⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 14-17; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 557: 10-16; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 5-8.

¹¹⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 17-19; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 557: 16-17; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 8-9.

sağlamayacağı ortadadır. Bu yönüyle keramet taraftarlarının bu cevabının yetersiz olduğu söylenmelidir.

Bu aşamada Behşemîler'in bu deliline zemin hazırlayan açıklamaların sahipleri olan İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî'nin bu delile niçin cevap vermedikleri akla gelmektedir. Belki de onlar Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin dile getirdikleri cevabın bu delil karşısında yetersiz olduğunu fark ettiklerinden suskun kalmayı tercih etmiş olabilirler. Ya da delili cevap vermeye değer bulmamış da olabilirler. Bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak onların Behşemîler'in bu itirazından haberdâr oldukları açıktır. Nitekim onların peygamber olmanın ne anlama geldiği yahut peygamberi peygamber yapan unsurun ne olduğuna yönelik açıklamalarının Behşemîler'in bu itirazının önünü kapamaya yönelik olduğu söylenebilir. Şöyle ki; dikkat edilirse Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin cevaplarının daima “elçilik/aracılık (*risâlet*) yapmak ve şeriati öğretmek” etrafında şekillendiği görülecektir. İşte onları sıkıntıya sokan da peygamberi peygamber yapan unsur olarak sadece bunu kabul etmeleridir. Zira bu unsur Behşemîler'in yaptığı gibi rahatlıkla âlimlere de atfedilebilmektedir. İşte bu yüzden olsa gerek İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî peygamberi peygamber yapan bu unsurlara “meleklerle konuşmak” şeklinde yeni bir unsur ilave etmişlerdir. Dolayısıyla “resûl” lafzı bütün bu unsurları kendisinde toplayan kimse için kullanılabilir. Bir kimsenin bu unsurlardan birini taşıması onun resûl olarak vasıflandırılmasına imkân tanımayacaktır. O hâlde bir âlim şeriati öğretmek gibi, peygamberle aynı misyonu taşısa da, meleklerle konuşabilme özelliğine sahip olmadığı için asla resûl olarak nitelendirilemeyecektir. Böylelikle peygamberlerin konumunu başkalarına aktarmak şeklindeki tehlikeli bir sonucun önünü kapamaya çalışmışlardır. Peygamberi peygamber yapan unsurun mucizenin dışında söz konusu unsurlar olması dinî açıdan artık bir tehlike taşımıyorsa, doğal olarak bu soruya “mucize” cevabının verilmesine de gerek yoktur. Peygamber olmanın anlamı ya da peygamberi peygamber yapan unsur mucize olmadığına göre OO doğal olarak peygamber dışındaki şahıslarda zuhûr edebilecektir. Kısaca Behşemîler'in bu delilden hareketle sâlih kimselerin elinde kerametın zuhûrunun imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaları mümkün değildir.

İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî için sonuca ulaşmak, bu zâit unsur sebebiyle biraz daha kolay olsa da, yukarıda belirttiğimiz üzere bu zâit unsurun farkını kullanmadıkları için Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin cevabının yetersiz ya da en azından kuvvetli

eleştirilere açık olduğunu belirtmiştik. Muhtemelen onlar da bunun farkında oldukları için Behşemîler'in peygamber olmayı mucizeyle özdeşleştiren bu deliline farklı cevaplar da verirler. Bunlardan biri Fahreddîn er-Râzî'nin dile getirdiği bir kimsenin mucize göstermese bile peygamber olabileceği iddiasıdır. Ona göre bazı peygamberler bir kimsenin nübüvvetine şahitlik ederlerse, o kimse mucize göstermese bile “Allah'ın elçisi (*resûlullâh*)” olarak nitelendirilebilir.¹¹⁶ Buna göre, peygamber olmak için mucize göstermek şart değilse, peygamberi peygamber yapan unsurun mucize olduğu ileri sürülemeyecektir. Pek tabii bu itirazın Behşemîler tarafından rahatlıkla savuşturulabileceği ortadadır. Zira bir Behşemî'nin şahitlik eden peygamberin nübüvvetinin de mucizeyle sâbit olduğu için nihayetinde ikinci peygamberin nübüvvetinin de bu mucizeye bağlı olarak sübût bulunduğunu, dolayısıyla son merhalede ikinci peygamberin nübüvvetinin de bir şekilde mucizeye dayandığını söylemesinin mümkün olduğunu belirtmiştik. Belki Fahreddîn er-Râzî bu itirazıyla nihayetinde ikinci peygamberin nübüvvetinin, nübüvveti mucizeyle sübût bulunduğu için birinci peygamberin mucizesine dayalı olarak sübût bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak onun vurgulamaya çalıştığı husus nihayetinde elinde mucize zuhûr etmeyen kişinin peygamber olarak kabul edilmesidir. Ancak cedel mantığı içerisinde bir Behşemî her ne kadar ikinci peygamberin nübüvveti, mucizesi bilinen birinci peygamberin şahitliğiyle sübût bulsa da, bunun ikinci peygamberin hiçbir mucizesi olmadığı anlamına gelmediğini, biz bilmesek de mutlaka onun elinde mucize gerçekleştiğini söyleyerek buna da cevap verebilir.

Behşemîler'in peygamberi mucizeyle özdeşleştirmelerini çürütmeye yönelik bir diğer itirazları ise mantık temellidir. Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin delilin tartışması esnasında sona bıraktıkları, bu yönüyle de tâli bir önem verdikleri söylenebilecek bu itiraz, bir diğer keramet taraftarı müellif Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin delile yönelik esas, hatta tek itirazıdır. Buna göre şayet peygamber olmanın anlamı mucize göstermek olursa, bu durumda bir şeyin kendisinin delili olması gibi bir mantıksızlık ortaya çıkacaktır. Zira mucize peygamberi peygamber yapan şey değil, onun peygamber olduğunun, diğer bir deyişle elinde mucize zuhûr eden kimsenin peygamberi peygamber yapan hususları taşıdığıнын delilidir. Şayet peygamberi peygamber yapan şeyin mucize olduğu söylenirse, yani mucize=rîsâlet oluyorsa bu durumda mucizenin rîsâletin delili

¹¹⁶ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 557: 12-13.

olması mucizenin bizzat kendisinin delili olması anlamına gelecektir.¹¹⁷ İşte bu mantıksızlıktan kurtulmak için yapılacak şey peygamberi peygamber yapan şeyin mucize olmadığını söylemektir. Pek tabii mucize peygamberi peygamber yapan şey olmadığına göre, peygamber dışındaki kimselerde zuhûr etmesi mümkün olacaktır.

2.4. Bir Kimsenin Mutlak Doğruluğa Sahip Olmasının İmkânsızlığı Açısından Kerametın İmkânı [XVII., XVIII. ve XIX. Deliller]

Kerametın imkânsızlığını kanıtlamaya yönelik dile getirilen bir diğer iddia ise Mutezile tarihinde önemli bir yer tutan Ebû Bekir İbnü'l-İhşîd tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-İhşîd'in temel düşüncesi şudur: Keramet aklî açıdan imkânsız olmamakla birlikte şer'î açıdan imkânsızdır.¹¹⁸ Bu yönüyle o, kerametın varlığının aklen değil ancak şer'î ilkelere dayalı olarak reddedilebileceğini söylemektedir. Aslında o bu sonuca ulaşırken aklî bir ilkeden yola çıkmaktadır. Bu ilke de kerametın, kendisinde zuhûr ettiği kimsenin mutlak doğru olduğuna delâlet ettiğidir. Yani bir kimsede OO zuhûr ettiğinde onun mutlak doğru bir kimse olduğu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bir kimsede OO'ın zuhûr etmeyeceğini söylemek onun mutlak doğru olmadığını söylemek anlamına gelecektir. İşte İbnü'l-İhşîd'e göre bir kimsenin mutlak doğru olmadığını aklî açıdan kanıtlamanın bir yolu yoktur. Bunun yolu sadece şer'dir. Dolayısıyla kerametın imkânsızlığını ancak şer' ortaya koyabilir. Bu yönüyle İbnü'l-İhşîd'in kerametın varlığını daima aklî ilkelere hareketle reddetmeye çalışan Behşemîler'den farklı bir temele dayalı olarak reddettiği görülmektedir.¹¹⁹

İbnü'l-İhşîd'in burada hareket noktası “kerametın, elinde zuhûr ettiği kimsenin mutlak doğru olduğunu göstereceği” ilkesi olduğu için, “doğruluk” kriterinin arandığı yerlerde keramet sahibi bir kimsenin tek başına yeterli olması gerektiği düşüncesidir. İşte İbnü'l-İhşîd şeriatın koyduğu muamelata dair birtakım hükümlerin buna engel olduğu düşüncesindedir ve bu ilke de şahitlik ilkesidir. Zira şeriatın hukukî olgularda

¹¹⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 20-371: 1; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 558: 1-2; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdatü's-Şerh*, s. 160: 10-17.

¹¹⁸ Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 17-18.

¹¹⁹ İbnü'l-İhşîd'in ağırlık noktasını “nass” a kaydırmasının, onun şahsiyeti etrafında şekillenen İhşîdiyye ekolünün “Sünnî eğilimli” bir ekol olduğu şeklindeki yargıları (msl. bk. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural revival During the Buyid Age*, Leiden – New York – Köln, 1992, s. 73) destekler nitelikte olduğu söylenebilir.

ancak iki kişinin şahitliğini yeterli görmesi¹²⁰ tek bir kişinin tek başına doğruluk kriterine sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Şeriatın bu hükmü de doğal olarak tek bir kişinin mutlak anlamda doğru olduğunu ortaya koyan kerametın mümkün olmadığını göstermektedir. İbnü'l-İhşîd bu temel fikir etrafında üç farklı delil kurgular. Nihayetinde her biri tek bir kişinin asla kerametın ifade ettiği doğruluğa sahip olamayacağı fikrini dile getirdiği için aynı olgunun farklı açılardan ifade edilmiş hâli olarak kabul edebileceğimiz bu deliller şöyledir:

1. Şayet keramet câiz olsaydı şahitlik eden bir kimsenin şahitliğinin doğruluğuna kesin olarak hükmetmek gerekirdi. Zira bu (keramet), karakterinin doğruluk üzere/bütünüyle dosdoğru olduğuna delâlet eder. Mamafih şeriat şahitlerin [her birinin tek tek] şahitliklerine kesin olarak inanılmasını yasaklamıştır. Dolayısıyla sâlih kimselerde OO'ın zuhûrunun imkânsız olması gerekir.¹²¹

2. Şayet sâlih kimsede OO'ın zuhûru câiz olsaydı sadece onun şahitliğinin gereğine göre amel etmek gerekirdi. Fakat şeriat bunu yasaklamıştır. Dolayısıyla iddia ettikleri hususun (kerametın) gerçekleşebileceği şeklindeki görüşün yanlışlığı ortaya çıkar.¹²²

3. Şayet sâlih kimsede OO'ın zuhûru câiz olsaydı (bu durumda bu sâlih kimse) bir kişi önünde bir iddiada bulunup sonrasında da: 'Ey Rabbim, şayet iddia ettiğim şeyde doğru isem benim için bir mucize yarat!' derse, akabinde de Allah onun için mucize izhâr ederse başka herhangi bir şahit aranmaksızın onun şahitliğiyle hükmetmek gerekirdi. Şer'î açıdan şahitler olmaksızın bir hüküm vermek câiz olmadığına göre

¹²⁰ Bir konuda aranan asgari şahit sayısı konunun mahiyetine göre değişiklik arz etmekle birlikte, söz gelimi zina suçunun ispatında en az dört erkek şahit aranır, en az sayıda şahide ihtiyaç duyulan konularda bile iki erkek şahit yahut bir erkek ile iki kadın şahit gerekli görülmüştür. Bu şart nakil ile sabittir. Bk. Bakara 2/282: "Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki kadın (olsun)". Ayrıca bk. Buhâri, "Şehâdât", 20; H. Yunus Apaydın, "Şahit", *DİA*, c. XXXVIII, s. 279-280.

¹²¹ Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 18-20: "ثم إن " لو جاز ذلك لوجب القطع بصدق شهادة من يشهد، لأن ذلك يدل على سلامة باطنه. ثم إن " فوجب امتناع ظهور المعجز على الصالحين "؛ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 550: 7-9.

¹²² Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 1-2: " لو ظهر المعجز على صالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحده، لكن الشريعة منعت من ذلك "؛ فبطل القول بجواز ما ذكرتموه "؛ Bu delile yer veren Fahreddîn er-Râzî bunu birinci delilin farklı bir ifadesi olarak kabul eder. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 550: 9-11.

OO'n iddia ettikleri şekilde (peygamber dışında sâlih kimselerde)
ortaya çıkmasının da imkânsız olduğunu biliriz.¹²³

Görüldüğü üzere delillerin tamamı ancak iki kişinin şahitliğinin geçerli olabileceği, yani tek bir kişinin şahitliğinin geçerli olamayacağı şeklindeki şer'î hükmün bireyler hakkında “mutlak doğru bir insandır” yargısını imkânsız kıldığı fikrini temel almakta, fiilî uygulamaların/pratik durumun da teorik olarak vazedilen bu fikrin geçerliliğini ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Nitekim birinci delil aslında bütün tartışmanın teorik temelini oluşturmaktadır. Buna göre şeriatın tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemesi bir kimsenin doğru olmadığı anlamına gelir. Bir kimsenin doğru olmaması ise onda kerametın zuhûr etmemesi anlamına gelir. Zira o kimse kendisinde kerametın zuhûr etmesini hak edecek derecede doğru bir insan değildir. Buna göre birinci delilin ana fikri şu şekilde özetlenebilir: Şeriatın tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemesi onda kerametın zuhûr edemeyeceği anlamına gelir. İşte teorik bir şekilde ifade edilen bu düşüncenin geçerliliği aslında fiilî uygulamadan da takip edilebilir. Diğer bir deyişle şahitlik konusundaki fiilî uygulamalar da bu teorik temelin geçerliliğini ortaya koymaktadır: Hiç kimse keramet sahibi olduğu iddia edilen bir kişinin tek başına şahitliğini kabul etmemektedir. Gündeme fiilî uygulamanın getirilmesiyle artık ikinci ve üçüncü delile geçiş yapılmış olmaktadır. Gerçekte ikinci ve üçüncü deliller, kerameti kabul edenlere birinci delille ortaya konulan bu teorik ilkeyi ikrar ettirme amacıyla kurgulanmış, esas delile bağlı yan deliller kabul edilebilir. Zira bu deliller, keramet sahibi olduğu iddia edilen şahısların tek başına şahitliğinin kabul edilmemesinin nihayetinde onların doğru kişiler olamayacağını kabul edildiği anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Yani, keramet sahibi olduğu iddia edilen bir kimse, gerçekten de keramet sahibi olsaydı onun farklı bağlamlarda (bir başkası hakkında şahitlik etmesi yahut bizzat kendisi hakkında şahitlik etmesi/bir iddiayı ileri sürmesi) olsa da şahitliğinin kabul edilmesi gerekirdi. Oysa hiç kimse (kerameti kabul edenler de) onların tek başına şahitliğini kabul etmemektedir. O hâlde herkes bunların, kendilerinde kerametın zuhûrunu mümkün kılacak derecede doğru olamayacağını, böylelikle bunlarda keramet zuhûr etmediğini kabul etmektedir. Dolayısıyla keramet

¹²³ Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 3-6: “لو جاز ظهور المعجز على الصالح ينبغي إذا ادعى على إنسان شيئاً ثم قال إلهي! إن كنت صادقاً “ فيما ادعيته أظهر عليّ معجزة فأظهرها عليه أن يجب الحكم عليه بذلك من غير شاهد. فلما لم يجر الحكم في الشرع من غير الشهود علمنا امتناع جواز ظهورها على ما ادعيتموه”; Fahreddin er-Râzi, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 550: 12-15.

sahibi olduğu iddia edilen şahısların tek başına şahitliğini kabul etmeyen Hüseyinler de bu kimselerde kerametın zuhûr etmediğini kabul etmiş olmaktadırlar. En azından Hüseyinler'in bu kimselerin şahitliğini kabul etmemeleri, bu kimselerin, kendilerinde kerametın zuhûr etmesini mümkün kılacak derecede doğru kimseler olmadıklarını kabul ettiklerini göstermektedir. Hiç kimsenin –kendisinde kerametın zuhûr etmesini mümkün kılacak derecede– doğru olmadığını kabul etmek ise nihayetinde onda kerametın zuhûr etmeyeceğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Hüseyinler'in düşünceleriyle fiilî uygulamalarının birbiriyle çelişen hususlar olduğu görülmektedir. Onlar bir taraftan kerametın varlığını kabul ederek bir kişinin kendisinde kerametın zuhûr etmesine imkân sağlayacak şekilde doğru olduğunu söylerken, diğer taraftan aynı zamanda bu kişinin tek başına şahitliğini kabul etmeyerek onun kendisinde kerametın zuhûr etmesine imkân sağlayacak şekilde doğru olmadığını söylemiş olmaktadırlar. Şüphesiz İbnü'l-İhşîd keramet taraftarlarına çelişki içerisinde olduklarını söylememektedir. Onun vurgulamaya çalıştığı husus nihayetinde keramet taraftarlarının fiilî uygulamalarının kerameti kabul etmedikleri anlamına geldiğini göstermektedir. İşte ona atfedilen ikinci ve üçüncü deliller muhaliflere fiilî olarak kabul ettikleri bu hususu ikrar ettirme, ikrar olmasa da zaten teorik olarak kabul ettiklerini söyledikleri kerameti fiilen kabul etmedikleri gerçeğini hatırlatma amacını güden delillerdir.

İbnü'l-İhşîd'in delili “şahitliklerde ancak iki kişinin şahitliğinin geçerli olacağı” şeklindeki şer'î hükmün bir insanın, kendisinde OO'ın zuhûrunu hak etmesini sağlayacak derecede mutlak doğru olamayacağını ortaya koyduğu fikrine dayandığı için tabiatıyla keramet taraftarlarının cevabı da söz konusu şer'î ilkenin bu anlama gelmeyeceğini kanıtlamaya yöneliktir. Nitekim Necrânî'nin “Ebû Bekir İbnü'l-İhşîd'in 'şeriat şahitlerin [her birinin tek tek] şahitliklerinin doğruluğuna kesin olarak inanmayı yasaklamıştır' iddiasını kabul etmiyoruz”¹²⁴ ifadesi bunu, yani şahitlik yapan bireylerin mutlak doğru olamayacağı düşüncesini reddettiğini göstermektedir. Hatta Necrânî söz konusu şer'î hükmün dayandığı nassın bu sonucu gerektirmese bile, başka bir şer'î hükmün, yani icmanın bunu ortaya koyduğu şeklindeki ikincil bir iddiaya da karşı çıkar. Ona göre insanların bu konuda (tek bir kişinin mutlak doğru olamayacağı hususunda) icma ettikleri, dolayısıyla bir kişinin mutlak doğru olamayacağı ilkesinin nas

¹²⁴ Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 11-12.

seviyesinde olmasa da nihayetinde şer'î bir delile dayandığı yönündeki iddiaya da bu konuda icmanın bulunmadığıyla mukabele eder.¹²⁵

Necrânî'nin bu delile yönelik ilk aşamadaki cevaplarını oluşturan “tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi onun doğru olmadığı anlamına gelmez” ve “bu konuda icma yoktur” yargıları diğer keramet taraftarı müellifler tarafından da farklı kapsamlarda dile getirilmiştir. Ancak her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki metinlerde, özellikle de keramet taraftarlarına ait olanlarda, söz konusu edilen icmanın neye yönelik bir icma olduğu muğlaktır. Burada sözü edilen icmanın “tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesine” mi yoksa “tek bir kişinin doğru olamayacağına” mı yönelik olduğu belirgin değildir. Dolayısıyla keramet taraftarı müelliflerden “bu konudaki” icmayı reddedenlerin hangisini reddettiği de ilk bakışta belirgin değildir. Filhakika aşağıda da belirteceğimiz üzere metinlerde her ikisine de yönelik işaretler görülmektedir. Şüphesiz İbnü'l-İhşîd delilinde tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini tek bir kişinin doğru olamayacağıyla özdeşleştirdiği için, diğer bir deyişle bunları eşanlamlı gördüğü için onun nezdinde bunların herhangi birine yönelik icmanın diğerine yönelik de bir icma olduğu şeklinde anlaşılabilir. Hatta böyle bir anlayış bunların herhangi birine yönelik icmanın reddedilmesinin diğerinin de reddedilmesi anlamına geldiği, böylelikle keramet taraftarlarının “bu konuda” icmayı reddetmesinin söz konusu her iki ilkeyi de (“tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği” ve “tek bir kişinin doğru olamayacağı”) reddetmek anlamına geldiği düşüncesine yol açacaktır. Ancak İbnü'l-İhşîd'in bu iki hususu özdeşleştirmesi icmanın bu her ikisine de yönelik olduğu fikrini doğurmaz. Zira icma nas ile sabit olmayan hususlarda geçerlidir. Nas ile sabit olan hususlarda icmaya gerek olmadığı için sarih bir nassın olduğu konuda icmanın bulunduğunu söylemeye gerek yoktur.¹²⁶ Dolayısıyla şahitliklerde ancak iki kişinin şahitliğinin geçerli olabileceği, dolayısıyla tek kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği hususu nassın ortaya koyduğu bir husus olduğu için bu konuda icma aranmasına gerek yoktur. Oysa tek bir kişinin doğru olamayacağına yönelik bir nas yoktur. Bu ilke şahitlik hakkındaki söz konusu naslardan çıkarılan bir ilkedir. Pek tabii

¹²⁵ Nitekim o, Şîa'nın büyük bir kısmının birtakım insanların ismet sahibi olduğunu söylediklerini örnek vererek bu hususta icmanın bulunmadığını vurgulamaya çalışır. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 12-13.

¹²⁶ Burada kastettiğimiz husus nasla temellendirilen konularda icmanın olamayacağı değildir. Nassın, özellikle de delâleti ve sübûtu kat'î nasların, ortaya koyduğu konularda icma doğal olarak oluşacaktır. Ancak buralarda icma ikincil konumdadır. Nas hükmün varlığını ortaya koyduğu için, artık bu hükmün sübûtunu ortaya koyma amacıyla icma aramaya gerek yoktur.

bu ilke nassın zahirinin ötesinde bir anlam olduğu için herkes bu sonuca ulaşamayabilir ya da ulaşmak zorunda değildir. İşte söz konusu ilkenin (tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi) aynı zamanda bu anlama (tek kişinin doğru olamayacağı) da gelmesi ancak üzerinde icma bulunmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla keramet karşıtlarının dile getirdiği icmanın sadece tek bir kişinin doğru olamayacağı hususuna yönelik bir icma olması, buna bağlı olarak da keramet taraftarlarının reddettiği icmanın da bu icma olması gerekir. Nitekim Necrânî'nin, bütün tartışma boyunca tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin tek bir kişinin doğru olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtmekle birlikte, niçin tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmeyip iki kişinin şahitliğinin arandığının sebeplerini ortaya koyma çabası içinde olması onun reddettiği icmanın tek bir kişinin doğru olamayacağı yönündeki icma olduğunu göstermektedir.¹²⁷ Aynı şekilde icmayı gündemine alan İbnü'l-Melâhimî'nin “(Müslümanlar), tek bir kişinin, doğru olduğuna kesin olarak hükmedilse bile, şahitliğinin kabul edilmeyeceği hususunda şer‘î hükme (مورد الشرع) tâbi oldukları için icma etmişlerdir”¹²⁸ ifadesi onun varlığını kabul ettiği icmanın sadece, nassın da ortaya koyduğu, tek bir kişinin şahitliğinin geçerli olamayacağı yönündeki icma olduğunu göstermektedir. Kezâ onun “tek kişinin doğru olduğuna hükmedilse bile” ifadesi tek bir kişinin doğru olabileceğini kabul ettiğini göstermektedir. Şüphesiz onun tek bir kişinin doğru olduğunun kabul edilebileceğini belirtmesi de reddettiği icmanın, İbnü'l-İhşîd'in varlığını ortaya koymaya çalıştığı tek bir kişinin doğru olamayacağı yönündeki icma olduğunu ortaya koymaktadır.

Keramet taraftarları içerisinde icmanın objesi söz konusu olduğunda farklı görüş Hımmasî'den gelmektedir. Onun “Ümmetin, tek bir kişinin şahitliğiyle –bu kişi kim olursa olsun– hükmedilemeyeceği üzerine icması müselleme değildir”¹²⁹ şeklindeki

¹²⁷ Burada bu hususun aleyhine yorumlanabilecek belki de tek istisnanın, ilerleyen satırlarda da aktaracağımız üzere onun, “Keramet sahibi olduğu iddia edilen kişinin tek başına şahitliğinin niçin kabul edilmediği” sorusuna verdiği “Zira keramet sahibinin kim olduğunu bilmiyoruz” (aş. bk.) cevabı olduğu söylenebilir. Bu cevaptan Necrânî'nin sanki bir kimsenin keramet sahibi olduğu bilindiğinde onun tek başına şahitliğinin kabul edileceğini düşündüğü sonucu çıkarılabilir. Mamafih Necrânî'nin tartışmanın çeşitli aşamalarında bir insanın keramet sahibi olduğu bilirse bile hata yapmasının mümkün olduğunu belirtmesi onun, keramet sahibi kimsenin asla tek başına şahitliğinin kabul edilemeyeceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Necrânî'nin mülâhazalarının bir bütün olarak göz önüne alındığında bu ifadeyle bir kimsenin keramet sahibi olduğu bilindiğinde tek başına şahitliğiyle hükmedilebileceğini kastetmiş olması kendisiyle çelişmesi anlamına gelecektir.

¹²⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 3-4.

¹²⁹ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 3-4.

yargısı onun tek bir kişinin şahitliğiyle hükmedilemeyeceği yargısını da icmanın dışında bıraktığını, dolayısıyla Necrânî ve İbnü'l-Melâhimî gibi keramet taraftarlarının kabul ettiği icmayı da reddettiğini göstermektedir. Ona göre böyle bir icma söz konusu şahit, zâhirî açıdan âdil olarak görülen (*ta'dil* edilen) ya da tüm yönleriyle (bâtınî olarak da) âdil olduğu ortaya konulamayan (tüm yönleriyle *ta'dil* edilmeyen) bir şahit olduğunda geçerlidir. Fakat bu şahit bir peygamber yahut günahsız (*ma'sûm*) ya da Allah'ın mucizeyle tasdik ettiği bir kimse olduğunda bunların tek başına şahitliğiyle hükmedilemeyeceği yönünde icma yoktur.¹³⁰ “Zira” der Hımmasî: “Ashabımız İmâmiyye’ye göre bunların şahitliğiyle hükmetmek gerekir”.¹³¹ Buna göre Hımmasî, bir İmâmî-Mutezilî oluşunun gereği olarak, günahsızlığına inandığı imamların sistemdeki konumunu korumak amacıyla tek kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği ilkesinin sadece sıradan insanlar söz konusu olduğunda geçerli olduğunu, peygamber veya günahsız “imâmlar” ya da elinde keramet zuhûr eden veliler söz konusu olduğunda bunun geçerli olmadığını söyleyerek daha en başından tek kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği yönündeki icmaya karşı çıkmıştır.¹³² Nitekim onun varlığını reddettiği icmanın bu yöndeki bir icma olduğunu müteakip düşünceleri daha da net ortaya koyar. “Şayet” der, “tartışmanın sonunda bu konuda mutlak bir icmanın olduğunu kabul etsek ve tartışmayı sonlandırsak bile, (Müslümanlar), tek bir kişinin, doğru olduğuna kesin olarak hükmetmeler bile, şahitliğinin kabul edilemeyeceği hususunda icma etmişlerdir. Zira onlar bu konuda şer’î hükme (مورد الشرع) tâbi olmuşlardır’ deme hakkımız vardır.”¹³³ Böylelikle Hımmasî de, tıpkı İbnü'l-Melâhimî'nin pozisyonuna gelir: Tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği ilkesinde icma olsa bile bu, onun doğru olmadığı anlamına gelmez. Kısaca tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi

¹³⁰ Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 4-7: “بل هذا الإجماع إنما انعقد في شهادة واحد إذا كان الواحد من المعدلين في”.
“الظاهر أو ممن لم يعدل جملة فأما إذا فرضنا ذلك الواحد نبيا أو معصوما أو غيره أو من صدقه الله بإظهار المعجز عليه فلا إجماع فيه”.

¹³¹ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 7.

¹³² Hımmasî şahitlikler sonucu ortaya çıkan bilginin derecesinden hareketle bu görüşe varmıştır. Ona göre sıradan (*ta'dil* edilmiş) kişilerin şahitliğinin nihayetinde “zan” ifade ettiğini, oysa peygamber, masum imam, keramet sahibi veli gibi doğruluğu kesin insanların şahitliğinin “bilgi” ifade ettiğini, bilgiyle amel etmenin de zan ile amel etmekten evlâdır. Bu yönüyle o şunu ifade etmeye çalışmaktadır: Doğruluğu kesin kimselerin şahitliği kesin bilgi oluşturduğuna, şahitliklerde de kesin bilgi arandığına göre bu kimselerin şahitliğiyle amel edilemeyeceğini kimse söyleyemez. Oysa sıradan insanların şahitliğiyle kesin bilgiye ulaşmak mümkün olmadığı için şeriat sıradan insanların şahitlik yaptığı durumlarda zanna göre (zâhirî olarak *ta'dil* edilmiş iki kişinin şahitliğiyle) amel etmeyi bize farz kılmıştır. Dolayısıyla mutlak olarak tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği yönündeki icmanın varlığı asla ileri sürülemez. Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 7-10.

¹³³ Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 11-13.

üzerindeki icma, tek bir kişinin doğru olamayacağı icmasına yol açmaz.¹³⁴ Böylelikle Hımmasî ilk etapta, mezhebî taassubun etkisiyle, tek kişinin şahitliği üzerindeki icmayı reddetmekte, fakat açık bir nassın olduğu bu konuda bir icmanın olmadığını ileri sürmenin pek de savunulabilir bir tavır olmadığını farkında olarak ikinci aşamada tek kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği yönünde icma olsa bile bunun nihayetinde tek kişinin doğru olamayacağı yönündeki bir icmaya yol açmayacağını belirterek, en azından buradaki icmayı sabit ve geçerli görmemektedir.

Ezcümle keramet taraftarlarının tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin tek bir kişinin doğru olmadığı anlamına gelmeyeceği ve bu yönde bir icmanın ileri sürülemeyeceği hususunda ortak oldukları açıktır. Hatta Necrânî bir kişinin mutlak doğru olamayacağı ilkesinin şer'î bir temeli olmadığını vurguladıktan sonra muhaliflerini ilzâma sürüklemeye çalışır. Zira bir kişinin mutlak doğru olamayacağı ilkesinin kabul edilmesi hiç kimsede, hatta peygamberlerde bile OO'ın zuhûr etmemesini gerektirir. Dolayısıyla sâlih kimselerde (*ashâbu'l-kerâmât*) OO'ın zuhûr etmemesi peygamberlerin şahitliğine de inanmamak için yeterlidir.¹³⁵ Görüldüğü üzere Necrânî şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: Bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi onun mutlak doğru bir kimse olmadığı anlamına; mutlak doğru bir kimse olmaması da onda OO'ın zuhûr etmemesi anlamına geliyorsa bunun varacağı sonuç şudur: Peygamber de birey olduğuna göre onda da mucizenin zuhûr etmemesi gerekir. İlk aşamada şahitlikten yola çıkarak mucizeye ulaşan Necrânî, şahitliğin kabul edilmesinin âdeta mucize göstermek anlamına geldiğini söyleyerek şahitlikle mucizeyi özdeşleştirmektedir. Bu iki kavramı özdeşleştiren Necrânî ikinci aşamada mucizeden hareketle şahitliğe ulaşmaktadır. Şöyle ki, tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi OO gösteremeyeceği anlamına geliyorsa, mucize gösteremeyen bir şahsın da tek başına şahitliğinin geçerli olmaması gerekir. Tek bir kişinin şahitliğinin geçerli olmaması hiçbir kimsenin mucize gösterememesi anlamına geldiğine göre peygamberin de mucize

¹³⁴ Nitekim hem Hımmasî'nin hem de onunla aynı düşünceleri paylaşan İbnü'l-Melâhimî'nin, şeriatın bu hükmünün “bilemeyeceğimiz bir maslahata” dayalı olduğunu söylemesi, şeriatın bu hükmünün nedeninin doğruluk kriteriyle alakalı olmadığını kabul ettikleri anlamına gelir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 13-14; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 4-5.

¹³⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 13-16: “ولئن سلمنا ذلك، ولكن هذا [الذي] يقتضي ألا يظهر المعجز عليهم أمر يقتضي ألا . بيانه وهو أن عدم ظهورها على أصحاب الكرامات يكفي لانتفاء القطع على ما ظهروا به . يظهر على أحد من أمثالهم (ع م).” (Köşeli parantez içerisindeki ifade anlamın doğru olması için tarafımızdan eklenmiştir –KB–); parantezler matbu metinde bulunmaktadır; st. 16: “ظهروا” ifadesi “شهدوا” okunacaktır. Nitekim yazmada da böyledir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, vr. 286.

gösterememesi gerekir. Peygamber mucize gösteremediğine göre onun tek başına şahitliğinin de kabul edilmemesi gerekir.

Böylelikle Necrânî İbnü'l-İhşîd'in görüşünün peygamberlerde mucizenin zuhûr etmemesinden başlayarak onların tek başına şahitliklerinin kabul edilmemesine varacak derecede saçma sonuçlara yol açacağını göstermeye çalışmak suretiyle bu görüşü çıkmaza sürüklemeyi amaçlamıştır.

Diğer taraftan söz konusu şer'î hükümden hareketle hiç kimsenin mutlak doğru olamayacağı, yani herkeste hilaf-ı hakikat olguların zuhûr edebileceği sonucuna varan İbnü'l-İhşîd, bu görüşüyle aslında muhaliflerinin çelişki içerisinde olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Zira bu sonuç herkes için geçerli olduğundan kendisinde kerametın zuhûr ettiği şahıslar hakkında da geçerli olacaktır. Dolayısıyla onun mantığına göre muhaliflerin düşüncesiyle (kerametın varlığı → mutlak doğru insanların bulunduğu) şeriattın ilkesi (mutlak doğru kimse yoktur) birbiriyle çeliştiğinden kerameti kabul edenler çelişki içerisine düşecektir. İşte Necrânî –tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin onun doğru olmadığı anlamına gelmediğini söylemenin rahatlığıyla– elinde OO zuhûr eden kimsede mutlaka bu OO'ın ifade ettiği anlamlara (doğruluk) aykırı mefhumlara (yalancılık gibi) işaret eden olguların gerçekleşeceğini de reddeder. Ona göre elinde OO zuhûr eden kimsede bu OO'yla çelişecek olguların mutlaka zuhûr edeceği söylenemez.¹³⁶ Zira tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi onda doğruluğun bulunmadığı anlamına gelmediği için İbnü'l-İhşîd'in görüşüne geçerlilik kazandıracak altyapı da ortadan kalkmış olmaktadır. Hatta Necrânî ikinci aşamada tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini onun doğru bir kimse olduğu ilkesiyle çelişmeyecek açıklamalara yönelir. Bir kimsede OO'ın ifade ettiği mefhum (doğruluk) aykırı olgular gerçekleşse bile bunların, söz konusu kimseler karakterleri doğruluk üzere olan (سلامة) insanlar olmakla birlikte, hata ve unutkanlık sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla insanların hata ve unutkanlıkla doğruluğa aykırı, diğer bir deyişle tek başına şahitliklerinin kabul edilmemesine yol açan şeyleri yapabilmesi mümkün olduğuna göre bu kimselerin mutlak doğru olamayacağı söylenemez.¹³⁷ Böylelikle Necrânî konuyu büyük günah-küçük günah ayırımına çekmiştir. Onun anlayışına göre bir kişinin tek

¹³⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 16.

¹³⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 16-18.

başına şahitliğinin kabul edilmemesini gerektiren hususlar büyük günah kapsamında olabileceği gibi küçük günah kapsamında da olabilir. Oysa OO'ın varlığıyla çelişen hususlar büyük günah kapsamındadır. Dolayısıyla OO'ın zuhûr ettiği kimse kasıtlı olarak gerçeğin hilafına şahitlik etmek gibi büyük gûnahtan mutlak bir şekilde uzak olduğu hâlde hata yahut unutkanlık sonucu gerçeğin hilafına şahitlikte bulunmak gibi küçük günah işleyebilir. Şüphesiz bu, kendisinde OO'ın zuhûr etmesine engel olacak derecede doğruluğu dışlayan büyük bir günah olmasa da şahitliğinin kabul edilmemesini gerektirecek derecede küçük bir günah olabilir. İşte keramet sahibi kimsenin tek başına şahitliğinin kabul edilmemesinin nedeni kendisinde kerametın zuhûr etmesine engel olacak derecede doğruluğa aykırı şeylerin bulunabilmesi değil, hata ve unutkanlık sonucu yanlış yapabilme ihtimalidir.¹³⁸

Necrânî tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşün bir kimsenin mutlak anlamda doğru olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirttiikten sonra ikinci ve üçüncü delilleri yani, keramet sahibi olduğu iddia edilen kimsenin tek başına şahitliğinin niçin kabul edilmediğini açıklamaya yönelir. Necrânî bu bağlamda çeşitli açıklamalar yapar. Bunların başında keramet sahibinin kim olduğunun bilinmemesi gelir.¹³⁹ Buna göre Necrânî aslında keramet sahibi olduğu kesin olarak bilinen bir insanın şahitliğinin tek başına da olsa kabul edileceğini ima etmektedir. Ancak bir kimsede kerametın zuhûr ettiğinin kesin olarak bilinmesi mümkün olmadığı için şeriat bu bilinemezlikten hareketle tek kişinin şahitliğinin geçerliliğini ortadan kaldırmıştır.

¹³⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 18-375: 1. Aynı düşünceler diğer keramet taraftarları tarafından da paylaşılır. Nitekim onlar da tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin bu kimsenin mutlak anlamda büyük günah işleyebileceğine delâlet etmeyeceğini, olsa olsa hata ve unutkanlık sonucu yanlışlıklar yapacağına delâlet ettiğini söylerler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 322: 6-8; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 15-17. Bu yönüyle Hüseyinler keramet sahibi kimsenin mutlak anlamda doğruluğunu kurtarma adına, onun hata yahut unutkanlık sonucu yalan söyleyebileceği, yani ondan küçük günah kapsamında sayılacak olguların sâdir olabileceği hükmünün kapısını aralamışlardır. Ancak bu düşünce Behşemiler'e yeni hareket alanı sağlamıştır. Onlar keramet sahibinin hata sonucu yalan söyleyebileceğinin kabul edilmesini, yalan yere nübüvvet iddiasıyla birleştirerek Hüseyinler'in bu düşüncesinin yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde OO'ın zuhûruna imkân tanıyacağı sonucuna varmışlardır. Nitekim onların bu düşüncesi bu delilin tartışması bağlamında, ana delile bağlı olarak gelişen bir iddia olarak İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî tarafından aktarılmaktadır. İddia şu şekildedir: "Şayet (keramet sahibi kişinin) yalan söylemesi câiz olsaydı ve bu yalanı da küçük günah olsaydı, bu durumda onun yalancı olarak nübüvvet iddiasında bulunması da câiz olurdu ve bu iddia da küçük günah olurdu. Böylelikle yalan yere yapılan nübüvvet iddiasında mucize zuhûr etmiş olurdu". Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 1-3; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 410: 22-411: 2. İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî'nin tek kişinin şahitliği meselesine bağlı tâli bir iddia olarak ele aldıkları bu husus, Necrânî tarafından "XVI. delil" başlığıyla müstakil bir delil olarak zikredilir. Bu sebeple söz konusu iddiayı Necrânî'nin tasnifine bağlı olarak ilerleyen satırlarda müstakil olarak ele alacağız. Bk. aş. s. 222-228.

¹³⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 375: 3-4. Krş. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 559: 5-6.

Dolayısıyla keramet sahibi olduğu iddia edilen bir kişinin tek başına şahitliğiyle amel etmememizin nedeni o kimsenin aslında doğru bir kimse olmayabileceğini yahut ondan doğruluğa aykırı olguların sâdir olabileceğini kabul etmemiz değil, onun keramet sahibi olduğunu kesin olarak bilememizden kaynaklanmamaktadır.¹⁴⁰

Keramet sahibi olduğu iddia edilen kişinin tek başına şahitliğiyle niçin amel edilmediğine dair bir diğer açıklama ise onlardan doğruluğa aykırı olguların sâdir olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunların kişiyi “doğru insan” kategorisinden çıkarmayacak mahiyette olduğu yönündedir. Buna göre, tıpkı birinci delile verilen cevaplarda görüldüğü gibi, keramet sahibi bir kimseden doğruluğa aykırı beyanlar unutkanlık sonucu sâdir olabilir. Şüphesiz bu beyanlar şahitliğin kabul edilmemesi için yeterli bir zemin teşkil etse de, kasıt ürünü olmadığı için kişide kerametın zuhûruna engel olmayacak seviyede küçük günah kapsamında olabilir. Dolayısıyla söz konusu kimsenin şahitliğini kabul etmememizin nedeni onun, kendisinde kerametın zuhûruna engel olacak derecede doğruluktan yoksun bir kimse olması değil, kendisindeki doğruluk karakterini yok etmeyecek ya da zedelemeyecek ölçüde hata yapabilme ihtimalidir.¹⁴¹

¹⁴⁰ Keramet taraftarlarının cedel mantığına bağlı olarak, muhaliflerine şu veya bu şekilde yöneltilebilecek bütün eleştirileri sıralama ihtiyacının sonucu olan bu düşünce aslında keramet karşıtlarının görüşleri bir bütün olarak göz önüne alındığında bir tutarsızlık olarak görülebilir. Zira bu görüşten keramet taraftarlarının sanki keramet sahibi kişinin kim olduğunun asla bilinemeyeceğini kabul ettikleri çıkmaktadır. Oysa ilerleyen aşamalarda keramet sahibi olduğu bilinse bile şu veya bu sebepten niçin tek başına şahitliğinin kabul edilmediğine yönelik açıklamalarda bulunmaları, keramet sahibi kişinin bilinebileceğini kabul ettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu görüş, bütün konuyu temel alan bir görüş değil de, savuşturulabildiğinde arkası gelecek, muhaliflere “öylesine” söylenmiş bir görüş olarak durmaktadır.

¹⁴¹ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 375: 4-6. Aslında Negrânî bizim burada bir bütün olarak aktardığımız hususu “(Keramet sahibi olduğu iddia edilen kişinin tek başına şahitliğini kabul etmememizin) ikinci nedeni bunun unutkanlık sonucu [hata yaparak] yalan söylemesidir. Üçüncü nedeni ise şahitliğinde yalan söylemesidir ve onun bu yalanı onun için büyük (günah) değil küçük (günah) olur” şeklinde iki ayrı madde şeklinde ifade eder. Bu ifadeyle Negrânî ilk bakışta kişinin unutkanlık sonucu yalan söylemesi ile kasıtlı olarak yalan söylemesini iki ayrı sebep olarak kabul etmiş görünmektedir. Bu ifadeden onun kasıtlı söylenen yalanı kişinin doğruluğuna engel olmayacak derecede küçük günah kabul ettiği izlenimi doğmaktadır. Oysa Mutezile’nin tamamının yalanı kabih yani, büyük günah gördüğü gerçeği (msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. VI/1 [*et-Ta’dil ve’t-tecvîr*] (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-âmme li’t-te’lif ve’t-terceme ve’t-tibâ’a ve’n-neşr, 1962, s. 61: 6-10; İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 121: 7-8) göz önüne alınırsa Negrânî’nin Mutezile’nin temel ilkeleriyle çelişecek böyle bir açıklama yapması asla düşünülemez. Bu yönüyle onun farklı maddeler hâlinde verdiği bu açıklamaları birbirini tamamlayan açıklamalar olarak görmek daha mantıklıdır. Nitekim Negrânî ile aynı düşünceyi paylaşan Fahreddîn er-Râzî bütün bunları “Keramet sahibi kimsede kerametlerin zuhûr etmesi onun, şahitliğinde küçük günah sayılabilecek bir yalan söyleyebilme ihtimali bulunduğu için, şahitliğinde doğru olmasını gerektirmez” cümlesiyle ifade eder. Yani Fahreddîn er-Râzî keramet sahibi bir insanın büyük günah seviyesinde olmayan bir yalan söyleyebileceğini, diğer bir deyişle unutkanlık yahut hata sebebiyle hilaf-ı hakikat bir beyanda

Keramet sahibi bir kimseden tek başına şahitliğinin kabul edilmemesini gerektirmekle birlikte onun doğru bir kimse olduğu gerçeğini kaldırmayacak beyanların sâdır olabileceğini dile getiren Necrânî bu hususu daha da ileri noktaya götürür ve şahitliğinin kabul edilmemesini gerektiren bu beyanın kasıtlı olabileceğini de söyler. Ona göre Allah'ın, bizlerin değil de, sadece kendisinin bildiği bir maslahat nedeniyle keramet sahibi olduğu iddia edilen şahsa kasıtlı olarak yalan söyletmiş olması mümkündür. Şüphesiz Allah'ın herhangi bir maslahatı gözeterek o kimseye kasıtlı olarak yalan söyletmiş olması o kimseyi “doğru insan” olmaktan çıkarmayacaktır. Zira Allah burada –muhtemelen şahitliğin yapıldığı davanın dışında başka bir konuya yönelik– bir maslahatı gözettiği için bu maslahat sebebiyle söylenen yalan daha büyük bir faydaya yol açacağı için bu yalanı söyleyen kişi gerçek anlamda yalancı sayılmaz. Fakat ortada bir yalan olduğu için onun tek başına şahitliği kabul edilmeyecektir.¹⁴²

İşte bütün bunlar keramet sahibi olduğu iddia edilen şahsın tek başına şahitliğinin kabul edilmemesi için yeterli nedenlerdir. Bütün bu nedenler aklen geçerli olabildiğine göre tek başına şahitliğinin kabul edilmemesinin mutlak olarak onun doğruluktan uzak bir insan olduğu anlamına geldiği kesin olarak söylenemeyecektir.

Aslında tek tek doğruluktan yoksun kişilerin bir araya gelmesiyle doğruluğun nasıl oluşacağı sorusu düşünüldüğünde Necrânî'nin bu yargısı ilk bakışta haklı gözükmektedir. Muhtemelen “tek başına şahitliği kesin bilgi oluşturmayan kişilerin bir araya gelmesinin nasıl kesin bilgi oluşturacağı” şeklindeki bir itiraza karşı muhalifler iki kişinin şahitliğini bizlerde zann-ı gâlib oluşturduğu için bu ikisinin şahitliğiyle hükmetmek gerektiğini söylemişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus İbnü'l-İhşîd'in nezdinde verilecek hükümlerin daima zann-ı gâlibe göre verileceğidir. Zira onun anlayışına göre tek bir kişinin şahitliği kesin bilgi verseydi şüphesiz onun şahitliğiyle hüküm vermek gerekirdi. Ancak tek bir kişi hiçbir zaman kesin doğru olamayacağı için, kesin doğru olamayacak kişilerin bir araya gelmesiyle oluşacak bütün de kesin doğru olmayacaktır. Pek tabii böyle bir durumda tek çıkar yol hükmün zann-ı gâlibe göre verilmesidir.¹⁴³

bulunabileceğini ve bunun da onun tek başına şahitliğine mâni olduğunu söylemektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 559: 7-8.

¹⁴² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 375: 6-7.

¹⁴³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 375: 8-10. St. 9'daki “شهادتهما” kelimelerinden satır sonundaki “شهادته” okunacaktır. Nitekim yazmada da böyledir. Bk. *Kâmil*, vr. 286.

İlkesel olarak Negrânî de iki kişinin şahitliğinin zann-ı gâlib oluşturabileceğini ve hükümlerin de bu zann-ı gâlibe göre verilebileceğini kabul etmektedir. Ancak o, iki kişinin şahitliğinin kesin bilgi oluşturabileceğini de düşünmektedir. İşte böyle bir durumda yani iki kişinin şahitliğinin kesin bilgi oluşturduğu durumlarda aslında tek bir kişinin şahitliğiyle hükmetmek öncelikli olarak gerekirdi.¹⁴⁴ Zira iki kişinin şahitliğinin kesin bilgi oluşturması demek bunların her birinin tek tek doğru olması demektir. Bir şahidin tek başına doğru olduğu kabul ediliyorsa şüphesiz onun tek başına şahitliğiyle hükmetmek de öncelikli olacaktır. Böylelikle tek bir kişinin doğru olabileceğini kabul eden Negrânî ikinci aşamada tek bir kişinin kesin doğru olmasının aklen mümkün olmakla birlikte şeriatın niçin iki kişinin şahitliğini aradığını sorgular. Ona göre, her ne kadar tek bir kişinin şahitliğiyle kesin bilgi oluşsa da, şeriat bizim bilemeyeceğimiz dünyevî bir maslahat sebebiyle kesin bilgi vermeyip ancak zann-ı gâlib oluşturan iki kişinin şahitliğinin geçerli olduğunu söyler.¹⁴⁵ Bu yönüyle o, şeriatın niçin iki kişinin şahitliğini aradığının makul bir sebebini ortaya koyamasa da, tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin nedeninin doğrulukla alakası olmadığını söylemiş olmaktadır.¹⁴⁶

İşte ikinci versiyonda zikredilen olgunun yani, keramet sahibi bir kimsenin tek başına şahitliğinin kabul edilmemesinin yanında, üçüncü versiyonda zikredilen olgunun da yani, keramet sahibi olduğu iddia edilen bir kişinin herhangi bir konudaki iddiasının şahit olmaksızın kabul edilmemesinin nedeni de budur. Zira şeriat hüküm vermek için bizim bilemediğimiz bir maslahat nedeniyle mutlaka iki şahidin gerektiğini ortaya koymuştur. Şeriatın bu hükmünün doğrulukla bir alakası yoktur. Bu hükmün doğrulukla bir alakası olmadığı için söz konusu kimsenin şahitliğini kabul etmememiz onun doğru bir kimse olmadığı anlamına gelmez. Nitekim şeriatın hangi maslahata yönelik

¹⁴⁴ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 375: 10-11.

¹⁴⁵ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 375: 11-14.

¹⁴⁶ Nitekim Negrânî şeriatın bizim bilemeyeceğimiz, anlayamayacağımız birtakım maslahatları gözeterek hüküm verebileceğini birtakım örneklerle kanıtlamaya çalışır. Örneğin şeriat haram olan bir şeye sevk etmesi sebebiyle hür bir kadına bakmayı yasaklamıştır. Ancak şeriat, harama sevk etme ihtimali olduğu hâlde cariyeye bakmayı yasaklamamıştır. Hatta harama sevk etme ihtimali olmadığı hâlde yaşlı hür bir kadın ve düşkün hür bir kadına bakmayı da yasaklamıştır. İşte bütün bunlar sadece Allah'ın bildiği, bizim bilemediğimiz bir maslahata dayanmaktadır. Şeriatın şahitlik hususunda iki şahit şartını getirmesi de bu örnekler kabilindedir. Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 375: 14-18. Şeriatın iki kişinin şahitliğini şart kılmasının doğrulukla alakası olmayıp bizim bilemeyeceğimiz bir nedene dayandığı keramet taraftarı diğer müellifler tarafından da dile getirilir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 5; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 13-14. Hatta Fahreddîn er-Râzî ikinci şahide ihtiyaç duyulmasa bile, yani bir anlamda tek bir kişinin şahitliği kesin bilgi ortaya koysa bile yine de şeriatın taabbüdî konuların çoğunda olduğu gibi aklımızla bilemeyeceğimiz bir nedenden dolayı bize farz kıldığını belirtir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 559: 9-11.

olduğunu bilemediğimiz bu hüküm olmasaydı söz konusu bağlamda (iddia esnasında iddiasının doğruluğu için OO zuhûr etmesi) OO'ın ortaya çıkmasıyla birlikte iddia edilen şeyin doğruluğu da ortaya çıkardı.¹⁴⁷ Ancak şeriatın bu hükmü geçerli olduğu için, normalde keramet sahibi kişinin iddiasında doğru olduğunu bildiğimiz hâlde sadece onun beyanına dayanarak hüküm vermeyiz.

Ezcümle keramet taraftarları şeriatın burada tartışılan ilkesinin İbnü'l-İhşîd'in hedeflediği sonucu ortaya koymayacağını belirtirler. Pek tabii onlar için tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin doğrulukla bir alakası olmadığı söylendiğinde, bunun varsayılan diğer “mantıklı” sebebinin ne olduğunu açıklama yükümlülükleri ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla keramet taraftarları, keramet sahibinin bilinemezliğinden başlayarak hata yapabilme ihtimaline kadar varan çeşitli sebepler sıralamakta ve nihayetinde son kaleye; şeriattaki “taabbüdîlik” esasına sığınarak konuyu bilinemezliğe göndermektedirler. Ancak bu delil bağlamında belki de dikkat edilmesi gereken husus, keramet taraftarlarının İbnü'l-İhşîd'in vurgulamaya çalıştığı hususu kısmen kabul etmeleridir. Aslında Hüseyinîler de şeriatın söz konusu ilkesinden çıkarılmaya çalışılan kimsenin mutlak doğru olamayacağı sonucunun keramet sahibi olduğu iddia edilen kişilerde de bir karşılığı olabileceğini, onlardan da doğrulukla çelişen olguların sâdır olabileceğini kabul etmektedirler. Bu yönüyle onların İbnü'l-İhşîd'in kendilerini çekmeye çalıştığı noktaya kısmen de olsa geldikleri söylenebilir. İki grup arasında fark sadece şudur: İbnü'l-İhşîd'e (ve Behşemîler'e) göre doğruluğun hilafına olan bu olgular keramet varlığını mutlak bir şekilde nefyederken, Hüseyinîler'e göre mutlak olarak nefyetmez. Bununla aslında her iki tarafın zihnindeki “OO sahibi şahıs profili” de aydınlanmaktadır. Behşemîler ve –en azından bu bağlamdaki düşünceleriyle– İbnü'l-İhşîd, daha en başından OO'ı mucizeyle, OO sahibi kimseyi de mucizenin sahibi peygamberle özdeşleştirdiği için, elinde OO zuhûr ettiği iddia edilen şahsın da tıpkı peygamber gibi hatadan ve günahattan korunmuş olması gerektiği fikrine ulaşmışlardır. Buna mukabil Hüseyinîler, OO sahibi kimsenin mutlaka bu seviyede olması gerekmediğini kabul etmişlerdir. Onlara göre bir insanın hata işleyebilmesi onun OO'lardan mahrum bırakılmasına yetecek bir sebep olamaz. Pek tabii burada onların yardımına büyük günah-küçük günah ayrımı yetişir. Hüseyinîler keramet sahibi bir kimseden sâdır olan hilaf-ı hakikat olguların, bu olguların onu “doğru olmaktan”

¹⁴⁷ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 376: 1-2: “... أنه لا يجوز الحكم بدون الشاهد أصلاً وإذا لظهر المدعى لكمال المعجز عند دعواه”.

çıkarmak özelliklerden (“kasıt” vb.) uzak olduğunu; onu “doğru olmaktan” çıkarmayacak bir mahiyette (“hata”, “unutkanlık” vb.) gerçekleştiğini söylemek suretiyle bir anlamda bu hilaf-ı hakikat olguları kişinin “adl”ine engel olmayacak küçük günah seviyesine indirmektedirler. Bu yönüyle onlar şahitliğin kabul edilmemesine yol açan nedeni, diğer bir deyişle meselenin başlangıcını dikkate almaktadırlar. Bu neden küçük günah seviyesinde ise söz konusu kişinin doğru bir kimse olmasına hâlel gelmeyecektir. Böylelikle Hüseyinler hem şeriatın koyduğu tek kişinin şahitliğinin geçerli olamayacağı ilkesini hem de keramet sahibi kişinin doğruluğunu kurtarmaktadırlar. Oysa Behşemîler nezdinde öyle görünüyor ki şahitliğe engel olacak herhangi bir şeyi büyük günah-küçük günah şeklinde ayırmak mümkün değildir. Onlar için meselenin sonucu önemlidir. Bir insanın tek başına şahitliği kabul edilmiyorsa artık onun doğru bir kimse olduğunu söylemek mümkün değildir ve doğruluğa engel olan her şey kişiyi kendisinde OO’ın zuhûr etmesini sağlayacak mahiyetten çıkarmaktadır.

2.5. Fiilî Gerçeklik Açısından Kerametın İmkânı [XX. Delil]

Behşemîler’in kerametın varlığını reddetmek için kullandıkları bir olgu da tarihî gerçeklerdir. Bu delilin ana fikri şudur: Müslümanlar’ın en faziletli nesli kabul edilen¹⁴⁸ sahabede OO’ın zuhûr etmemesi onlardan daha az faziletli olduğu bilinen diğer kimselerde de zuhûr etmediği anlamına gelir. Bu yönüyle delil kerametın zuhûr ettiği kişinin faziletli olduğuna delâlet edeceği esasına dayanmaktadır. Diğer bir deyişle OO’ın fazilet kavramını içerdiğini dile getirmektedir.

Buna göre şayet OO Cüneyd-i Bağdâdî, Fudayl b. İyaz, Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilerde ve onlardan sonra gelen kimselerde zuhûr etmiş olsaydı Hulefâ-i Râşidîn ve Aşere-i Mübeşşere gibi sahâbîlerde zuhûr etmesi daha da öncelikli olurdu. Zira naslar bize ilk nesli oluşturan sahabenin kendilerinden sonra gelen ikinci nesil (tâbi’în),

¹⁴⁸ Sahabenin faziletine dair delil olarak getirilen ayetlerin başında “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz...” (Âl-i İmrân 3/110) ve “(İslâm’ı kabulde) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzelliğe tâbi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır...” (Tevbe 9/100) ayetleri gelir. Ayrıca Hz. Peygamber’in “Ümmetimin en hayırlısı, benim içinde bulunduğum neslin insanlarıdır, sonra ikinci, sonra üçüncü neslin insanlarıdır” (Buhârî, “Fedâilü ashâbi’n-nebi”, 1) hadisiyle, “Ashâbıma dil uzatmayın. Sizden biriniz Uhud dağı kadar altın tasadduk etseniz, yine de onlardan birinin bir müd (yaklaşık 510g’a denk gelen eski bir ağırlık ölçüsü birimi –KB–) harcamasına sevapça ulaşamazsınız” (Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe”, 221) hadisi de sahabenin faziletini dile getiren hadislerin başında gelir.

üçüncü nesil (tebe'ü't-tâbi'în) ve bu sûfilerden daha yüksek derecelere sahip olduğu bilgisini vermektedir. Şayet sahabede de OO'lar zuhûr etmiş olsaydı, tıpkı OO izhâr etmekten daha küçük faziletlerinin yayılıp bilindiği gibi, bunlar da yayılır ve bilinirdi. Bunlar bilinmediğine göre onlarda zuhûr etmediğini biliriz. Dolayısıyla sahabede OO'lar zuhûr etmediğine göre onlardan daha düşük seviyedeki insanlarda da zuhûr etmemesi evlâdır.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere Behşemîler “fazilet” kavramını temel alarak, OO'ların en faziletli nesil olduğu kabul edilen sahabede zuhûr etmemesinden hareketle başka kimselerde de zuhûr etmeyeceği sonucuna ulaşırlar. Böylelikle onlar sahabenin en faziletli nesil olduğu ilkesini delilin temelinde yerleştirirler. Pek tabii ikinci aşamada ise sahabede OO'ların zuhûr etmediğini kanıtlamak gerekmektedir. Bu aşamada da Behşemîler “yaygınlık” kriterini öne çıkarırlar: Bu tür olaylar zuhûr etmiş olsaydı mutlaka yaygınlık kazanırdı ve bilinirdi. Böyle bir şey olmadığına göre OO'ların sahabede zuhûr etmediği kesindir. Bütün bunlar doğal olarak fazilet açısından sahabeden daha düşük seviyede bulunan insanlarda da zuhûr etmediğini ortaya koymaktadır.

Behşemîler OO'nın en faziletli kimsede zuhûr etmemesinin daha az faziletli kimsede zuhûr etmemesini gerektirdiği ilkesinin sonraki dönemler için kerametın zuhûrunu zaten bütünüyle imkânsız kıldığını belirtirler. Onlara göre “zamanımızda” elinde OO zuhûr ettiği iddia edilen kimseler dinî bilgiler açısından cahil, hatta dinin temel prensiplerinde bile taklitçi kimselerdir. Onların itikatları kendilerine söylenenleri ve içinde buldukları toplumun değer yargılarını taklit ederek oluşmakta, şer'î konularda hiçbir bilgiye sahip olmadıkları gibi, aksine bu konularda ümmetin icma ettiği hususlara aykırı bir yol izlemektedirler. Oysa OO'nın öncelikli olarak ilmî açıdan yetkin kişilerde zuhûr etmesi gerekir. İlmî açıdan yetkin kimselerde zuhûr etmediğine göre böyle cahil kimselerde zuhûr etmemesi daha da önceliklidir.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 6-13. Aynı delili Fahreddîn er-Râzî “Şayet kerametlerin ‘el-Hasan’ (muhtemelen; Hasan-ı Basrî), ‘eş-Şibli’ ve bu ikisinin dışındaki velilerde zuhûru câiz olsaydı ‘es-Siddîk’, ‘el-Fârûk’, ‘Zü'n-nûreyn’, ‘el-Murtezâ’, ‘el-Hasan’ ve ‘el-Hüseyn’ gibi sahabenin önde gelenlerinde de zuhûr etmesi daha da öncelikli olurdu” şeklinde nispeten farklı örneklerle zikreder. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 551: 1-6. Krş. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 241: 4-6.

¹⁵⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 361: 13-18.

Böylelikle Behşemîler söz konusu ilkenin (keramet kişinin faziletine delâlet eder), sahabe kadar olmasa da, faziletli olduğu bilinen kimselerde bile OO'ın zuhûrunu imkânsız kılarken, “zamanımızda” faziletten yoksunluğu apaçık olan kimselerde imkânsız kılmasının daha da öncelikli olduğunu söylerler. Bir anlamda “mevcut durumun” kerameti zaten imkânsız kıldığını vurgularlar.

Behşemîler'in bu delildeki hareket noktası “sahabenin efdaliyeti” olduğu için Necrânî'nin cevabının ilk aşamasını da bu efdaliyetin reddi oluşturur. Nitekim o, böyle bir efdaliyetin kesin olarak ileri sürülemeyeceğini, zira Hz. Peygamber'e onu görmeden iman eden kimsenin inanmasının onu görerek iman eden kimsenin (sahabe) inanmasından daha üstün olduğunu, nitekim buna yönelik haberlerin de vârit olduğunu söyler.¹⁵¹

İkinci aşamada Necrânî, muhtemelen sahabeden sonraki nesillerin sahabeden daha faziletli olduğu fikrinin muhatapta fazla etki yapmayacağını bilinciyle, sahabenin en faziletli olduğu kabul edilse bile, bu en faziletli neslin elinde OO'ın zuhûr etmemesinin sahabeden sonraki nesillerde OO'ın zuhûr etmesine engel olamayacağını belirtir. Zira burada sonraki nesillerin elinde OO'ın zuhûr etmesini mümkün kılacak sebepler vardır. Nitekim OO'ın sonraki nesillerdeki sâlih kimselerde zuhûru, o kişilerin hâl ve gidişatını teyit edip insanları onların yoluna teşvik etme açısından tıpkı Hz. Peygamber'in (sav) sahabe hakkında onların yüceliğine işaret eden güzel sözler söylemesi ve insanları sahabenin yaşantısına teşvik etmesi yerine geçer.¹⁵² Şöyle ki Hz. Peygamber'in (sav) sahabe hakkında onların üstünlüğünden bahsetmesinin sebebi yüceliklerini anlatarak doğru kimseler olduklarını teyit etmek ve böylelikle insanları

¹⁵¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 376: 4-6. Necrânî Hz. Peygamber'i görmeden inanan kimsenin (sonraki nesiller) onu görerek inanan kimseden (sahabî) hangi açıdan veya ne şekilde üstün olduğunu açıklamaz. Sadece bu konuda detaylı bilgi arayanların Nazzâm'ın kitaplarına bakmasının yeterli olacağını belirtir. Nitekim Nazzâm'ın sahabeye keskin ve sert eleştiriler yönelttiği bilinmektedir. O, sahabenin fikhî konularda birbiriyle çelişkili ifadelerinden hareketle sahabenin icmasının genellikle yanlış olduğunu, sahabenin fetvasının aklî çıkarımlara dayanmayıp subjektif argümanlara dayandığını söyler. Hatta Nazzâm'a göre onlar kişisel olarak saygınlık elde etmek için yoldan sapabilir ve bütün toplumu bir yanlışa sürükleyebilirler. Bk. Josef van Ess, “Abū Eshāq Nazzām”, *Elr*, c. I, s. 279. Benzer şekilde Hayyât, İbnü'r-Râvendî'den naklen Nazzâm'ın sahabenin dinî konularda kendi görüşüne dayanarak haramı helal, helali de haram kıldığını, bunu yapanın da imandan çıktığını söylediğini aktarır. Bk. Hayyât, *İntisâr*, s. 98: 16-18. Klasik kaynaklarda Nazzâm'ın sahabe hakkındaki görüşlerinden yapılan iktibasların derlenmiş hâli için bk. Josef van Ess, *Das Kitāb an Nakl des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūā des Ğāhiz*, s. 111-118.

¹⁵² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 376: 7-9: “ولئن سلمنا أنه أفضل ولكن لما لا يجوز أن يكون إظهار ذلك في التابعين أولى ليقوم ذلك” St. 7: “لما” yerine “في زيادة الثبوت والترغيب مقام ما كان يقوله النبي عليه السلام في حق الصحابة من أنواع الاكرام والترغيب “لم” okunacaktır.

onların yoluna teşvik etmektir. Fakat Hz. Peygamber sahabeden sonraki nesiller için böyle bir şey söylememiştir ve artık söylemesi de mümkün değildir. Dolayısıyla sahabeden sonraki nesillerde bulunan sâlih kimselerde OO'ların zuhûru, onları teyit etmeyi ve insanları bu kimselere teşvik etmeyi sağlayacaktır. Yani kerametlerin sonraki nesillerde zuhûru tıpkı Hz. Peygamber'in sahabe hakkında söylediği olumlu kanaatler yerine geçmekte ve insanlar da onların üstünlüğünü anlayıp onları örnek almaktadırlar. OO'ın, sahabeden daha az fazilete sahip olduğu kesin olan sonraki nesiller elinde zuhûrunu, en faziletli nesil olduğu bilinen sahabenin elinde zuhûrundan evlâ kılan husus da budur. Zira sahabenin faziletli olduğunu Hz. Peygamber söylediği için biliyor iken, sonraki nesillerde bulunan kişilerin faziletli olduğunu bu konu hakkında bir delil olmadığı için bilememekteyiz. İşte keramet sonraki nesiller arasında faziletli olan kişiyi tespit etmektedir. Bu yüzden keramet bu kimselerde zuhûru evladır. Diğer bir deyişle sahabenin en faziletli nesil olduğunu bilmemiz için onların elinde OO'ın zuhûr etmesine gerek yoktur, zira Hz. Peygamber onların faziletli olduğunu apaçık beyan etmiştir. Oysa sonraki nesillerin fazilete sahip olduğunu, Hz. Peygamber'in bu yönde bir beyanı olmadığı için bilmemizin tek yolu onlarda OO'ın zuhûr etmesidir. Dolayısıyla sonraki nesillerde OO'ın zuhûr etmesi onların sahabeden daha faziletli olduğunu göstermez. Yani OO'ın zuhûrunun mutlak anlamda faziletle bir alakası yoktur.

Üçüncü aşamada ise Negrânî Behşemîler'in delildeki bütün iddialarına geçerlilik kazandıracak esas unsuru hedef alır: Sahabede OO'ın zuhûr etmemiş olması. Çünkü sahabenin en faziletli olduğu ilkesi ancak onlarda OO'ın zuhûr etmediği iddiasıyla birleştiğinde Behşemîler'in amaçlarına ulaşması mümkün olacaktır. Bu sebeple Negrânî sahabenin elinde OO'ların zuhûr ettiğini kanıtlamaya yönelir. Pek tabii Behşemîler'in, sahabenin elinde OO'ların zuhûr etmediği iddialarının temelinde “şayet zuhûr etseydi yaygınlık kazanırdı ve bilinirdi” iddiası olduğu için öncelikle bunların yaygınlık kazanmasını gerektiren bir nedenin olmadığını söyler. Ona göre sahabenin elinde zuhûr eden OO'ların sonraki nesillere rivayet edilmesini ve insanlar arasında yaygınlık kazanmasını gerektiren bir sebep olsaydı bu olaylar mutlaka yayılırdı. Ancak bunların sonraki nesillere rivayet edilmesini gerektiren bir sebep olmadığında bunların mutlaka

yaygınlık kazanması ve sonraki nesiller tarafından bilinmesi gerektiği söylenemez.¹⁵³ Kısaca sahabede zuhûr eden OO'ların yayılmaması mutlak olarak bunların gerçekleşmediği anlamına gelmez. Nocrânî bunu söylemekle birlikte aslında sahabede zuhûr eden OO'ların nakledildiğini, yani bizler tarafından bilindiğini de ekler ve buna örnek verir.¹⁵⁴

Böylelikle OO'ların sonraki nesiller tarafından yaygın bir biçimde bilinmemesinin bunların zuhûr etmediği anlamına gelmediğini teorik bir ilke olarak ortaya koymakla birlikte pratikte zaten böyle bir şeyin olmadığını, sahabede zuhûr eden olayların bilindiğini söyler.

Ezcümle Nocrânî aşamalı, yani kabul edilmediğinde veya çürütüldüğünde ardından bir başkasının devreye girdiği bir önermeler silsilesi ile Behşemîler'e cevap verir.

1. aşama: Sahabe efdal değildir.

Şayet sahabenin efdal olmadığı düşüncesi reddedilirse;

2. aşama: OO'ın efdalde zuhûr etmemesi mefdûlde zuhûr etmemesini gerektirmez.

Şayet bu reddedilirse;

3. aşama: OO'ın mefdûlde zuhûr etmesini efdaldeki zuhûrundan öncelikli kılan sebepler olabilir.

Şayet bunun mümkün olmadığı söylenirse;

4. aşama: OO'ın efdalde zuhûr ettiğinin bilinmemesi bunların zuhûr etmediği anlamına gelmez.

Şayet bunda ısrar edilirse;

5. aşama: Zaten OO'ın efdalde zuhûr ettiği bilinmektedir.

¹⁵³ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 376: 11-13: “متى إذا كان في نشر ذلك وروايته وإظهاره للناس من الداعي ما يوجب ذلك أم إذا لم يكن فلم يلقم بأنه كان في ذلك ما يوجب نقله وروايته”.

¹⁵⁴ Nocrânî'nin bu bağlamda spesifik olarak verdiği tek örnek Hz. Ömer'in Medine'deyken Nihavend'de savaşta bulunan komutan Sâriye'yi “Ey Sâriye! Dağa!.. Dağa!..” şeklinde uyararak ordunun dağdan gelecek olana dikkat etmelerini istemesidir. Bunun dışında sahabenin önde gelenleri, özellikle de Hz. Ali hakkında bu tür olayların nakledildiğini belirtir, fakat örnek vermez. Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 376: 13-17.

Pek tabii “Sahabe efdal değildir” önermesi ile “Efdalde (sahabe) OO zuhûr etmiştir” önermesinin birlikte bulunduğu bir söylemin ortak bir ana fikre sahip olduğunu söylemek zordur. Nitekim her ne kadar delilleri bu kadar detaylı tartışmasa da, muhtemelen bu önermelerin hepsinin bir cevabın parçaları olarak bir arada bulunmasının söylemi zayıflatacağının farkında olarak Fahreddîn er-Râzî doğrudan delilin ana fikri üzerine gider: Sahabede OO zuhûr etmiştir.¹⁵⁵ Dolayısıyla sahabede OO zuhûr ettiğine göre, sahabede OO’ın zuhûr etmediği düşüncesi etrafında şekillenen Behşemîler’in delili de çökecektir. Öyle görünüyor ki Negrânî, amacı şu veya bu şekilde kerametın zuhûruna kapı aralamak olduğu için elindeki bütün önermeleri aşama aşama gündeme getirmektedir. Ancak onun kerametın zuhûrunu kabul etmesi, Behşemîler’in eline kerametın değerini düşürecek bir koz verecek derecede, herkeste zuhûr edebileceğini kabul ettiği anlamına gelmez. Nitekim o, Behşemîler’in, belki de o dönemde keramet sahibi olduğu iddia edilen kimselerden hareketle, dile getirdikleri son iddiayı da bu düşünce temelinde reddetmektedir. Yani, OO’ın zuhûrunun kabul edilmesi Behşemîler’in iddia ettiği gibi cahil kimselerde zuhûrunun da kabul edildiği anlamına gelmez. Keramet ancak ilim ve amel sahibi kimselerde zuhûr eder.¹⁵⁶ Dolayısıyla Behşemîler’in “zamanımızda” keramet sahibi olduğu iddia edilen, fakat gerçekte böyle olmayan kişilerden hareketle kendilerini ilzâm etmesinin bir karşılığı olmadığını vurgular.

Aslında tartışmaya bakıldığında Negrânî’nin ilk aşamada dile getirdiği “sahabe efdal değildir” görüşünde, “Nazzâm’ın kitapları” gibi mevhum bir dayanaktan öte bu görüşü destekleyecek bir unsur bulamadığından, fazla ısrarcı olmadığı görülmektedir. Belki de onun cevabının en sağlam unsuru kerametlerin fiilen gerçekleşmesini mümkün kılan zemini ortaya koyarak bunların fiilen gerçekleştiğini vurgulamak, hatta fiilen gerçekleşen örneklerini vermek olacaktır. Gerçi bu tartışma bağlamında “sahabenin büyüklerinde gerçekleştiği rivayet edilen kerametler” dışında spesifik olarak verilen örnek sadece bir tanedir. Ancak onun zihninde bu tek örnek zaten toplumsal hafızada saklanmış olan ve nesiller boyu rivayet edilen pek çok kerametın sadece bir sembolüdür ve bir tek bu örnek bile teorik olarak onun elini güçlendirmeye yetmektedir. Bu sebeple

¹⁵⁵ Burada örnek tıpkı Negrânî’deki gibi Hz. Ömer’in Sâriye’ye seslenmesidir. Ayrıca açıkça zikretmese de sahabenin önde gelenlerinden de bu tür olguların rivayet edildiğini ekler. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 559: 12-15.

¹⁵⁶ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 376: 18-20.

Behşemîler'in görüşlerine geçerlilik kazandırması için keramet taraftarlarının bu tartışmalar bağlamında kendi pozisyonlarını desteklemek maksadıyla dile getirdikleri örneklerin fiilî varlığını reddetmeleri gereklidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da eserinde "OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr ettiği nakil ve tevatürle sabit olmasının yanında, İmâmiyye de sâlih kimselerin çoğunda kerametın zuhûr ettiğini iddia etmekte ve keramet hakkındaki haberler yaygın bir şekilde insanlar tarafından bilinmektedir. Bütün bunlar ortadayken OO'ın peygamberlerden başka kimsede zuhûr etmeyeceği nasıl söylenebilir ve buna nasıl delil getirilebilir?"¹⁵⁷ şeklinde dile getirilen bir itiraz bağlamında bu konuyu tartışır. Ona göre bütün bu haberler kişide ya zorunlu bir bilgi oluşturacak şekilde tevâtür seviyesine ulaşmıştır ya da tevâtür seviyesine ulaşmasa da, yani zorunlu bilgiyi gerektirmese de sayılarının çokluğu itibariyle kerametın varlığını ortaya koyacak seviyededir. Diğer bir deyişle bu haberler tek tek tevâtür seviyesine ulaşmasa da bunların bir bütün olarak ulaştıkları sayı (*kesret*) bu haberlerin bir bütün olarak tevâtür kapsamına alınmasını mümkün kılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr bu haberlerin kişide aksi mümkün olmayacak derecede zorunlu bir bilgiyi oluşturmasının zaten söz konusu olmadığını, zira böyle bir durumda herkesin kerametın varlığını kabul etmesi gerekeceğini, oysa fiilî durumun bunun hilafına olduğunu belirtir.¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr diğer seçeneğin de yanlış olduğunu yani, bu haberlerin mütevâtir haberin ifade ettiği bilgiyi ifade edecek bir kesrete sahip olmadığını belirtir. Bunu da bu haberleri rivayet eden kişilerin özelliklerinden hareketle dile getirir. Ona göre bu haberleri rivayet edenler ve sahih olduğunu iddia edenlerin çok azı (*şâz*)¹⁵⁹ müstesna tamamına yakını anlattıkları hususlarda "mukallid" seviyesindedirler. Yani rivayet ettikleri haberlerin üzerinde araştırma yapmaksızın duydukları şekilde aktarmaktadırlar, hatta daha da ileri giderek neredeyse rivayet ettikleri haberlerde geçen kerametleri gördüklerini anlatacaklardır.¹⁶⁰ Hatta bu durum bazen öyle seviyeye gelmektedir ki

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 225:10-12.

¹⁵⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 225: 12-14.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr'ın burada "şâz" kavramını terim anlamında değil de kelime anlamında kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim cümlenin gelişinden de bu haberleri rivayet edenlerden bahsettiği için bunlar içerisindeki az sayıda kimseyi kastetmiş olması öncelikli bir seçenektir. Mamafih "şâz haber"i kastedecek şekilde terim olarak kullandığı varsayılsa bile bu, Kâdî Abdülcebbâr'ın maksadına uygun bir kullanım olacaktır. Nitekim şâz haber, sika (güvenilir) bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivayet ettiği haber anlamına gelir. Şâz haber zayıf olarak kabul edildiği için dinî konularda delil kabul edilmemektedir. Bk. Abdullah Aydın, "Şâz", *DİA*, c. XXXVIII, s. 385.

¹⁶⁰ Bir haberin mütevâtir olması için taşınması gerektiği şartlar arasında bulunan istinad şartını göz önüne aldığımızda Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirilerinin yerinde olduğu söylenebilir. İstinad şartı haberi

kendisinde kerametın gerekleştđđını kabul etmeyen sâlih kimselere bile atfedilmekte, cahillere, “teşbih” ve “cebir” gibi küfür olan inançları kabul edenlere nispet edilmektedir.¹⁶¹ Ona göre, sâlih kimseler arasında kendisinde OO’ın (kerametın) zuhûr ettiđđini inkâr edenler vardır. Ancak söz konusu haberleri rivayet edenler bu kimselerde dahi kerameti müşahede ettiklerini ifade etmektedirler. Hatta rivayette bulunanlar harikuladenin cahiller için veya teşbihe ve cebre inanması sebebiyle küfre düşen insanlar için bile zuhûr ettiđđini söylemişlerdir.¹⁶² İşte bütün bunlar söz konusu haberlerin Kâdî Abdülcebbâr’ın daha tartışmanın başında muhaliflerin iki seçeneğinin dışında belirlediđđi diğer seçeneğin varlıđđını ortaya koyar: Âhâd haber.¹⁶³ Muhaliflerin kerametın varlıđđını kanıtlamak amacıyla ileri sürdükleri haberlerin tamamı âhâd haber olduğu için bunlardan hareketle kerametın varlıđđını ortaya koymak mümkün olmayacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr keramet konusunda âhâd haberlere dayalı olarak hüküm vermenin aslında dinî açıdan daha problemlı sonuçlara yol açabileceđđini de vurgulamaya çalışır. Ona göre Hallâc’ın¹⁶⁴ mucizeleri (OO’lar), Hallâc dışındaki hileci ve illüzyonistlerin gösterdiđđi OO’ların sayıları sâlih kimselerin elinde keramet zuhûr ettiđđine dair rivayetlerden daha az sayıda değildir. Aynı şekilde kendilerinin peygamber olduđđunu iddia eden yalancı peygamberler hakkındaki rivayetler de keramet hakkındaki rivayetlerden daha az değildir. Dolayısıyla keramet hakkındaki haberler kabul edildiđđinde, bahsedilen kimseler hakkında gelen OO haberlerinin de tasdik edilmesi gerekir. Keramet taraftarları sâlih kimselerde zuhûr eden OO’lar hakkındaki rivayetlerin çok sayıda olması sebebiyle tevatür derecesine ulaştđđını ve bu yüzden kabul edilmesi gerektiđđini iddia etmektedirler. Ancak illüzyonistler veya sihirbazların OO

nakledenlerin haberin içeriđđini duylara dayalı olarak bilmelerinin gerekli olmasıdır. Buna göre zanna dayalı olarak veya akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilginin haber verilmesiyle ilim oluşmamaktadır. Haberleri nakledenlerin görmedikleri bir olayı zanna dayalı olarak aktarmaları o haberlerin mütevâtir olmasına engeldir. Bk. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *DİA*, c. XXXII, s. 209.

¹⁶¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 225: 18-226: 2.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 225:22-226:1.

¹⁶³ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 225: 13-14.

¹⁶⁴ Hallâc-ı Mansûr. Meşhur bir sûfi ve tartışmalı bir kişilik. Ancak Mutezilî literatürde Hallâc daima dine aykırı görüşleri dile getiren mezmûm bir kişilik olarak yer almıştır. Bu yönüyle özellikle sûfiler tarafından Hallâc’a nispet edilen kerametler, Mutezile nazarında Hallâc gayri makbul bir kişilik olduğu için, Mutezile açısından kerametın varlıđđını reddetmeyi temin eden bir örnek olarak işlev görmüştür. Zira Mutezile nazarında, Hallâc gibi bir kimsede OO’ın zuhûr edebileceđđine imkân tanıyan bir düşünce asla geçerli olamaz. Bu yüzden olsa gerek, Kâdî Abdülcebbâr “Hallâc (ve onun gibi kimseler)den rivayet edilen ‘hilelere (*hiyel*)’ hakkında” özel açıklamalar yapar. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 370: 1-378: 17.

gösterdiklerine dair haberlerin sayısı da sâlih kimselerin keramet gösterdiğine dair haberlerin sayısı kadar vardır. Dolayısıyla bunların da tevatür derecesine ulaştığını ve illüzyonist ve sihirbazlarda da OO'ların zuhûr ettiğini söylemek gerekir. Fakat bu olaylar doğrulanıp kabul edildiğinde ise kişinin dinden çıkması icap eder.¹⁶⁵

Böylelikle Behşemîler, Necrânî'nin cevabında dayandığı ve bu delil bağlamındaki tartışmalarda kendilerine üstünlük sağlamasını sağlayacak ana unsurlardan biri olan kerametlerin fiilen gerçekleştiği iddiasını da bu yöndeki haberlerin itikadî konularda delil hüviyetine sahip olmayan âhâd haberler olduğu düşüncesiyle reddetmiş olmaktadır. Bu yönüyle onların, Hüseyinîler'in bu delilin tartışmaları bağlamında keramete teorik ve pratik açılardan geçerlilik kazandırma amacıyla dile getirdikleri ilkelerden esas itibariyle pratik olan üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Bunda Hüseyinîler'in teorik ilkeler (özellikle "sahabe efdal değildir" ilkesi) üzerinde fazla ısrarcı olmamasının etkisi olabileceği gibi, fiilen gerçekleşmediği ortaya konulan bir olgunun teorik temelinin artık önemli olmadığı yahut amaca ulaştırmaya yetmeyeceği bilinci de etki etmiş olabilir.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 226: 6-8.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OLAĞANÜSTÜ OLAYIN SONUÇLARI İTİBARIYLA

KERAMETİN İMKÂNI



3.1. Olağanüstü Olayın Sayısal Artışına Yol Açması Açısından Kerametın İmkânı: *Tahsîs* [V. ve VI. Deliller]

Behşemiyye'nin OO'nın peygamber dışındaki kimselerin elinde zuhûr edemeyeceğine yönelik temel bakış açısını özetleyen “mucize *ibâne* ve *tahsîs* yoluyla delâlet eder” ifadesinin ikinci kısmını oluşturan *tahsîs* kavramı, Behşemîler'in konuya yaklaşımlarındaki takip ettikleri ikinci ana yoldur. OO'ı kemiyet açısından ele alan bu yaklaşım OO'nın sayısının artmasının onu delil olmaktan çıkaracağı temeline dayanır.¹ Bu ikinci yaklaşım her ne kadar Behşemî gelenek içerisinde *ibânenin* gölgesinde kalmış gibi gözükse de, *ibâne* yöntemini kullanan kelâmcılar tarafından da *ibâne*ye destek sadedinde ikincil derecede kullanıldığı gibi, *ibâne*yi işlevsiz kabul edenler tarafından temel yöntem olarak kullanılmıştır. Nitekim bizzat Behşemî gelenek içerisinde de yer alan Ebû Abdullah el-Basrî gibi *ibâne* yöntemini eleştiren kelâmcılar esas itibarıyla *tahsîs* yöntemini kullanmışlardır.² *Tahsîs* yöntemi OO'nın delâlet değerini onun gerçekleşme sıklığıyla bağlantılı olarak ele alan temel delildir. Bu yönüyle *tahsîs* delili, OO'nın delâlet keyfiyetini temel alan *ibânenin* farklı olarak, vukû kemiyetini temel alan bir delildir.

Necrânî'nin Behşemîler'e atfen verdiği *tahsîs* kavramı hakkındaki kısa açıklama bu delilin neyi ifade ettiğini, temel özelliğini, hatta bu özelliğin onu diğer delillerden ayıran yönünü de göstererek *tahsîs* kavramını derli toplu bir şekilde ifade eder. Şöyle ki:

(Behşemîler) *tahsîsi* (OO'nın) çok sayıda gerçekleştiğinde delil olmaktan çıkması şeklinde açıklamışlardır. Bu özellik (çok sayıda

¹ Msl. bk. Ebû Tâlib Nâtik-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 161: 4-5: “... ويريد بالتخصيص إذا استمر وكثر خرج “من أن يكون دليلاً ومعنى التخصيص هو انه لا يجوز ان “; Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 150: 15-16: “يكثر المعجز ويستمر” cümlesiyle bu husus özlü bir şekilde ifade edilir.

² Ebû Abdullah el-Basrî için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. XV, s. 222: 5-223: 2. Buradaki pasaj Ebû Abdullah'ın *ibâne* deliline yönelik eleştirilerini içermektedir. Ancak özellikle ona atfedilen “وإذا خرج “ (s. 222: 21-22) ifadesi onun *tahsîs* delilini de kabul etmediğine işaret eder gözükse de, mucizenin olağana aykırı olması hasebiyle delâlet değeri kazanacağına, sayısının çoğaldığında delil olmaktan çıkacağına yönelik ifadeleri (s. 222: 15-16) *tahsîs* delilinin mantığını kabul ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle yukarıdaki ifadeyi kullanımdaki bir genişlik olarak görmek gerekir. Şöyle ki Behşemî kaynaklarda *ibâne* ve *tahsîs* kavramları o denli birlikte kullanılmış ve tanımları o denli iç içe girmiştir ki çoğu zaman bu iki delil aralarında hiçbir fark gözetilmeksizin tek bir delil olarak algılanmıştır. Bu sebeple bunlardan herhangi birine yönelik eleştiri bütününe reddi olarak algılanabilmiştir.

gerçekleştğinde delil olmaktan çıkmak) özel olarak sadece OO’ya aittir. Dolayısıyla böyle bir durumda (çok sayıda gerçekleştiğinde) olağanüstü olmaktan ve diğer delillerden farklı olarak (delil olmaktan) çıkar. Nitekim fiilin varlığı yahut fiilin muhkemliği olguları ne kadar çok sayıda gerçekleşirse gerçekleşsin, (fiilin varlığının, failinin) kâdir ve (fiilin muhkemliğinin, failinin) âlim olduğuna delâlet etme vasfı değişmez.³

Buna göre *tahsîs* esas itibariyle OO’ın, delâlet değeri taşıyabilmesi için az sayıda olması gerektiği düşüncesini temel alır. Zira OO’ın delâlet değeri ifade edebilmesi onun olağana aykırı olmasıyla mümkündür. Bu olaylar olağanüstülük vasfını kaybedip “sıradan (*mu’tâd*)” hâle geldiklerinde artık delâlet değeri taşımazlar. Bu husus OO’ın delâlet değeri açısından diğer delillerden farkını da ortaya koyar. Diğer delillerin gerçekleşme sıklığının delâlet değerleriyle bir alâkası yoktur.⁴ Nitekim deliller ile medlûlleri arasındaki içerik ilişkisi düşünüldüğünde bu yargının mantıklı olduğu söylenebilir. Zira diğer deliller ile medlûlleri arasında içerik açısından aynîlik ilişkisi bulunmaktadır. Yani delilin ifade ettiği içerik ile medlûlün ifade ettiği içerik aynı olguları içermeleri açısından birbirini karşılamaktadır. Söz gelimi fiilin varlığı ile kudret aynı olguyu taşımaktadır. Şöyle ki fiil bir kudretin eseri olarak meydana geldiği için, fiil olgusu daima kudret kavramını da içermektedir. Bunun medlûlü de zaten doğrudan kudretin varlığı olduğu için delil ile medlûl arasında içerik açısından mutabakat vardır. Benzer durum muhkem fiil ile failinin âlim olmasında da görülür. Dolayısıyla normal şartlarda deliller ile medlûlleri arasındaki bu mutabakat ilişkisi sebebiyle bir delil ne kadar sıklıkla gerçekleşirse gerçekleşsin daima medlûlüne delâlet edecektir. Buna

³ Nocrânî, *Kâmil*, s. 355: 12-16: “وفسروا التخصيص على أنه متى كثر خرج من أن يكون دليلاً، وهذا المعنى للمعجز على الخصوص، فإنه حيثئذ يخرج من أن يكون ناقضاً للعادة بخلاف سائر الأدلة، فإن حدوث الفعل أو حصول الإحكام، وإن كثر لا تتغير النبوات عن طريق الإبانة والتخصيص لا على الوجه الذي تدل سائر الأدلة؛ ... ولأنها لو كثرت لخرجت من أن تكون دلالة. وليس كذلك حال سائر الأدلة. وهذا يبين مفارقتها في دلالتها على النبوة، لدلالة سائر الأدلة على مدلولاتها”. Ayrıca bk. Şerif el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 333: 9-12; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-yakîn*, s. 430: 7-8.

⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 222: 15-20: “وإنما وجب متى كثر العلم أن يخرج من أن يكون دلالة لأن وجه كونه دلالة يتغير بكثرته؛ لأنه إنما يدل من حيث كان ناقضاً للعادة. وذلك لا يتأتى فيه إذا كثر وصار معتاداً. وهذا واجب في كل الأدلة، أنها إنما تدل، متى لم تتغير حالها في الوجه الذي تدل على المدلول. يبين ذلك أن الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً متى بلغ حداً؛ فلا يوجب ذلك أن تكون دلالة مخالفة لدلالة سائر الأدلة ولا يستوى حال الكثير”. Bütün bu hususlar bu pasajda ifade edilmektedir. Ayrıca bk. Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, s. 151: 3-4: “واليسير في المعجز”.

mukabil mucize ile medlûlü arasında içerik açısından böyle bir karşılık bulunmamaktadır. Bir peygamber kimsenin görmediği ve göremeyeceği bir varlıktan haber getirdiğini iddia etmekte, buna delil olarak da söz gelimi ayı ikiye yarmakta veya ölüyü diriltmektedir. Oysa normal şartlarda haber veren bir kimsenin bu haberin doğruluğunu kanıtlamak için getireceği delil, haberin içeriğiyle alâkalı olan bir delil olmak zorundadır. Hâlbuki peygamberin getirdiği delilin içeriği verdiği haberin içeriğiyle doğrudan alâkalı değildir. Peygamberin deliline geçerlilik kazandıran unsur onun olağana aykırı (*nâkızu'l-âde*) olmasıdır. Peygamberin doğru olup olmadığı üzerinde düşünen kimseler, bu delilin ortaya koyduğu medlûl ile iddiası arasında bir içerik benzerliği olmasa da, böyle olağanüstü bir şeyi gerçekleştiren kimsenin verdiği haberin de doğru olduğu sonucuna varır. O hâlde mucizeye, diğer delillerden farklı olarak, delâlet değeri kazandıran özellik onun içeriği veya ortaya koyduğu somut olgu değil, olağanüstü olmasıdır. Olağanüstü olmak ise ancak nadir gerçekleşmekle kazanılabilecek bir özelliktir. Dolayısıyla delâlet değerini nadir gerçekleşmekle kazanan bir delilin, bu değerini devam ettirebilmesi için hâlâ nadir şeklinde vasıflandırılması gerekmektedir. İşte *tahsîs* yöntemi olağanüstü bir olayın nadir kalabilmesi için hangi olgular hakkında (nübüvvet, sıdku salah vs.) gerçekleşmesi gerektiğine odaklanan ve bunun için OO'ı olabildiğince az olguya hasreden bakış açısını ifade etmektedir. Pek tabii OO'm olabildiğince sınırlandırılabilmesi onun ancak nübüvvetle hasredilebilmesiyle mümkün olacaktır.

İşte OO'm delâlet değerini onun gerçekleşme sıklığına bağlayan ve buna bağlı olarak OO'ı nübüvvet dışındaki olgulardan kaldıran bu bakış açısı Behşemî gelenekte aynı temel fikir etrafında şekillenen, bu yönüyle de *tahsîs* düşüncesi kapsamında değerlendirilebilecek olan birbirine benzer delillerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlar içerisinde ilk sırada, yukarıda Necrânî'den aktardığımız *tahsîs* tanımı ve açıklamasına en uygun karşılığa sahip olan ve bu yönüyle de klasik *tahsîs* delili yahut temel *tahsîs* delili olarak kabul edebileceğimiz şu delil gelir:

Şayet OO'm sâlih kimseler elinde zuhûru câiz olsaydı Allah'ın bunu tekrarlaması (tekrar tekrar izhâr etmesi) câiz olurdu. Zira cevâz açısından bir sayı diğer bir sayıdan evlâ değildir. Böyle bir durumda da

OO nübüvvete delâlet etmekten çıkar.”⁵ Delil şu şekilde de formüle edilebilir: “Şayet OO’ın sâlih kimsenin elinde onu yüceltmek için izhâr edilmesi câiz olsaydı, bu durumda her sâlih kimsenin elinde onları yüceltmek amacıyla izhâr edilmesi câiz olurdu, tâ ki (OO) olağanüstü olmaktan çıkardı.”⁶

Birbirine sıkı sıkıya bağlı olan bu ifadelerin vurguladığı ortak husus OO’ın sayısının artmasının onu olağanüstü olmaktan çıkararak sıradan bir hâle getireceğidir. Oysa OO’ı delil seviyesine çıkaran özelliği olağanüstü olmasıdır. OO sıradan bir olay seviyesine indiğinde herhangi bir medlûle delâlet etme vasfını kaybedecek ve böylelikle nübüvvete de delâlet edemeyecektir. OO’ın nübüvvete delâlet fonksiyonunu devam ettirebilmesi doğal olarak onun olabildiğince sınırlı kimsede ve az sayıda gerçekleşmesiyle mümkündür. OO’ı olabildiğince sınırlandırabilmek ise onun ancak peygamber elinde nübüvvetine delâlet etmek için zuhûr edebileceğini ve peygamber dışında herhangi bir şahıs elinde herhangi bir başka maksat için zuhûr etmesinin imkânsız olduğunu söylemekle mümkündür. Kısaca bu delil OO’ın, kendisine delâlet değeri kazandıran vasfının (*nâkızu’l-âde* olması) devamının ancak az sayıda gerçekleşmesiyle mümkün olduğu ilkesine dayanmaktadır. Her ne kadar delil ve tartışması bağlamında söz konusu “az sayı”nın belirli bir miktarı verilmemişse de “cevâz açısından bir sayı diğer bir sayıdan evlâ değildir” ifadesinden anlaşıldığı üzere bu miktar da tartışmaya girmiştir. Zira muhalif bu delile karşı “OO’ın peygamber dışında çok az sayıda kimsenin elinde zuhûr ettiği, dolayısıyla çok az sayıda kimsenin elinde zuhûr etmek suretiyle kendisine delâlet vasfını kazandıran ‘az sayıda gerçekleşmek’ özelliğini hâlâ taşıdığı” şeklinde itiraz edebilir. Şüphesiz “az sayı” kavramı oldukça belirsiz bir ifade olup bunun çerçevesini tam olarak çizmek mümkün değildir. Dolayısıyla keramet taraftarlarının OO’ın az sayıda kaldığını ortaya

⁵ Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 17-19: “لو جاز إظهارها على الصالحين لجاز من الله تعالى أن يكون يكررها إذ ليس عدد أولى ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر. وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة”. Bu cümledeki “ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر. وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة” ifadesi metinde basım hatası olarak tekrar etmiştir. Nitekim yazma nüshada böyle bir ifade yoktur. Bk. *Kâmil*, vr. 270. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 548: 6-7.

⁶ Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 1-2: “لو جاز إظهارها على صالح إكراما له لجاز إظهارها على كل صالح إكراما لهم حتى تخرج عن كونها ناقصة للعادات”. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 548: 8-9. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, s. 156: 6-9. Burada delil “yüceltme” unsuru olmaksızın mutlak bir şekilde ve Kâdî Abdülcebbâr’a atfen zikredilir.

koyabilmesi için bunun içeriğini net bir şekilde ortaya koymaları gerekir. Söz gelimi, OO'nın peygamber dışında 5 kişinin elinde mi yoksa 5000 kişinin elinde mi zuhûr etmesinin onu hâlâ OO kapsamında tutmaya yettiğini belirtmeleri gerekir. Pek tabii pratik açıdan zaten imkânsız olan böyle bir şeyin teorik açıdan da tespit ve tayininin zorluğu ortadadır. Zaten ister 5 olsun ister 5000 olsun, bunun için tayin edilebilecek her rakam tartışmaya açıktır. İşte Behşemîler “cevâz açısından bir sayı diğer bir sayıdan evlâ değildir” ifadesiyle belirli bir rakam tayin etmenin zorluğunu vurgulamışlardır. Onların nezdinde tayin edilebilecek her rakam tartışmayı sonlandırmaya yetmeyeceği için burada belirli bir rakamı gerekli kılmayacak genel bir ilkenin ortaya konulması gerekir. Böylelikle spesifik bir rakam zikredilmemiş olsa da OO'nın “az sayıda” olduğu kabul edilmiş olacaktır. İşte bu da, OO'nın sadece peygamberin elinde zuhûr edebileceğini söylemekle mümkündür. OO'nın sadece peygamberin elinde zuhûr edebileceği söylendiğinde, pratikte ne kadar gerçekleşmiş olursa olsun nihayetinde az sayıda gerçekleşmiş olma vasfına sahip olacaktır. Buna mukabil peygamberin dışında bir kimsenin elinde gerçekleşmiş olduğu söylene bile bu genel ilkenin dışına çıkıldığı için artık az sayıda gerçekleşmiş olma vasfını kaybedecektir. O yüzden OO'nın tek bir kişi dahi olsa peygamber dışında hiçbir kimsenin elinde zuhûr edemeyeceği söylenmelidir.

Bu delili Behşemîler adına zikreden Negrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarları doğrudan bu delilin eleştirisini yapmazlar. Buna yönelik eleştirilerini yine bunun gibi *tahsîs* kavramı ekseninde şekillenen bir başka delil kapsamında dile getirirler. Muhtemelen temel *tahsîs* deliline, bu delilin içerdiği “az sayıda olmak” vasfı ekseninde yapılan itirazlar neticesinde kurgulanan ve Negrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi kaynaklarda esas tartışılan delil, onların aktarımıyla, şudur:⁷

Şayet OO'ların sâlih kimselerin elinde zuhûru câiz olsaydı, bu durumda onların elinde gizli bir biçimde zuhûr etmesi mümkün olurdu. Zira [OO'ların onlarda zuhûr etmesindeki] amaç onları sevindirmek ve yüceltmektir. [Bu amacın hâsıl olması için] (OO'ların) gizli

⁷ Aslında bu delil mahiyeti itibarıyla ilk delile (temel *tahsîs* delili) bağlı olarak kurgulanan bir delil olsa da tartışmalar bu delil bağlamında yürütüldüğü için hem Negrânî'de hem de Fahreddîn er-Râzî'de bu delil temel *tahsîs* delilinden önce gelir. Nitekim Negrânî'de bu delil beşinci, temel *tahsîs* delili altıncı sırada zikredilirken, Fahreddîn er-Râzî'de bu delil dördüncü, temel *tahsîs* delili ise beşinci sırada zikredilir. Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 357: 12-358: 2; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 1-9.

gerçekleşmesi ile açık gerçekleşmesi arasında hiçbir fark yoktur. Şayet bu (gizli gerçekleşmesi) câiz olsaydı, OO'ların zuhûru esnasında peygamberlerin doğruluğunu bilmek mümkün olmazdı. Çünkü OO'ların gizli bir biçimde zuhûrunu câiz gördüğümüz takdirde, onların zuhûru olağana aykırı (*hâriku'l-'âde*) olmaz. Bu da OO'ların tamamının delâletine engeldir.⁸

Fahreddîn er-Râzî ve Necrânî gibi keramet taraftarlarının Behşemîler'e atfettiği bu delilin izdüşümünü Behşemî kaynaklarda takip etmek mümkündür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da benzer şekilde sâlih kimselerde zuhûr eden OO'ların mutlaka açık bir biçimde gerçekleşmesi gerekmeyeceğini dile getirir. Zira ona göre peygamberlerin mucizelerinden farklı olarak sâlih kimselerin kerametlerine dinî açıdan yüklenen işlev de bunu mümkün kılmaktadır. Şöyle ki; her şeyden önce peygamberlerin nübüvvetini bilmek dinî açıdan vâcip bir husustur. Dolayısıyla doğrudan teklif müessesesiyle alâkalı olan ve hatta teklif müessesesine geçerlilik kazandıran bir işlev taşımaktadır. Bu sebeple peygamberlerin nübüvvetini bilmeyi mümkün kılan bir vasıta olması hasebiyle peygamberlerin mucizelerinin açıktan zuhûr etmesi şarttır. Kişi açık bir biçimde gerçekleşen mucize üzerinde düşünerek, ondan hareketle peygamberin peygamber olduğunu bilecektir. Bu yönüyle hiçbir peygamberin mucizesinin gizli bir biçimde gerçekleştiği söylenemez. İşte Kâdî Abdülcebbâr sâlih kimselerin elinde zuhûr eden OO'ları, mucizenin bu özellik ve fonksiyonlarıyla kıyaslayarak sonuca ulaşmaya çalışır. Ona göre sâlih bir kimsenin sıdku salahını bilmek bizlere vâcip değildir. Onların sıdku salahını bilmek vâcip olmadığı için sıdku salahlarını gösteren delilleri görmek, bu deliller üzerinde düşünmek de vâcip değildir. Bu sebeple bu tür olayların mutlaka açık bir biçimde zuhûr etmesi gerekmez. Dolayısıyla sâlih kimselerin elinde zuhûr eden OO'ların dinî açıdan bir kişi üzerinde zorunluluk ifade eden bir işlevi ve bunun sonucu

⁸ Necrânî, *Kâmil*, s. 357: 12-16: “لو جاز ظهور المعجزات على الصالحين/لجاز ظهورها في السر لأن الغرض هو السرور والإكرام، لا يختلف من أن يكون في السر ومن أن يكون في العلانية، ولو جاز ذلك، لما أمكن معرفة صدق الأنبياء عند ظهورها عليهم، لأننا إذا جوزنا حصول ذلك في السر فهذا التقدير لم يكن حصوله خارقاً للعادة، وذلك يقدر في دلالة المعجرات بالكلية”. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 1-5. Ayrıca bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 12-13. Burada delile cevabına başlarken de Necrânî “... لو جاز ظهورها على الصالحين لجاز ظهورها على البشر حتى بكثرت” ifadesiyle delilin ana fikrini kısaca zikreder. Ancak bu ifadede gerek istinsah gerekse neşirden kaynaklı yanlış okumalar bulunmaktadır. Anlamın daha doğru olması için st. 12'deki “البشر” kelimesi “السر”; st. 13'teki “بكثرت” kelimesi “يكثر” okunmalıdır. Ayrıca delil için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 1-4; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 4-7.

olarak bir bağlayıcılığı olmadığından, doğal olarak bunların açıktan zuhûr ettiği gibi diğer insanların göremeyeceği şekilde gizli olarak da yahut çok az insanın görebileceği şekilde de zuhûr etmesi mümkündür. Yahut bu tür olaylarda insanların tamamına yönelik dinî bir maslahat olmadığı için, söz konusu OO'ların sadece maslahat olduğu kişilerin bilebileceği şekilde zuhûr edebileceği söylenebilir. Söz gelimi bu tür olayları sadece sâlih kimsenin yaşadığı ev ya da bölge halkının müşahede etmesi yeterli olup, bu mekânlar dışındaki insanların bu OO'lardan haberdar olması gerekmeyebilir. Bu durumda OO'lar da sadece –sâlih kimsenin yaşadığı ev yahut bölge gibi– sınırlı bir mekânda gerçekleşebilir. Böylelikle Kâdî Abdülcebbar sâlih kimselerdeki OO'ların herkesin bilebilmesinin gerekmediği bir şekilde, hatta hiç kimsenin bilemeyeceği bir şekilde zuhûr etmesinin gayet mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu da, bizim olağanüstü sandığımız şeyin aslında olağan sayılabilecek derecede sık gerçekleştiği bilgisine yol açacağı için nihayetinde mucizenin olağanüstü olma vasfını zedeleyecektir.⁹

Açıktır ki bu delil sâlih kimseler elinde gerçekleşen OO'ların zaten OO'ın taşınması gerektiği “az sayıda olmak” vasfını zedelemeyecek derecede az gerçekleştiği yönündeki itirazlara karşı kurgulanmış bir delildir. Hakikaten de OO'ların sâlih kimseler elinde zuhûr edebileceği söylene de gündelik hayatta, çevremizde sıklıkla karşılaşılan bir olgu değildir. Bu sebeple keramet taraftarları OO'ların peygamberler dışındaki kimselerin elinde nadiren gerçekleşmesinin nihayetinde bu tür olayların az sayıda olmasına engel olmayacağını vurgulamış olmaktadır. İşte keramet karşıtları bu delili bu iddiaya karşı dile getirmektedirler. Onların bu delildeki başlangıç noktaları sâlih kimselerde OO'ların nedenidir. Allah'ın bu tür olayları sâlih kimselerde izhâr etmesinin nedeni onları yüceltmek olduğuna göre bu amacı, OO'ı bu kimselerde aleni biçimde izhâr etmesinin yanında gizli bir biçimde izhâr ederek de gerçekleştirebilir. İşte delilin dayandığı esas vurucu nokta burasıdır. OO'ın gizli bir biçimde de gerçekleşebileceği kabul edildiğinde artık aleni olarak gerçekleşen, bizlerin farkına

⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 230: 18-23: “... لو ظهرت على الصالحين والمعلوم من حالنا أنا لا يلزمنا أن نعرف صلاح الصالحين لكأنت في ظهورها، لا يجب أن تكون معلومة لنا ولا ظاهرة، لأنها إنما تجب أن تظهر إذا أُرْمِنَا النظر فيها أو تعلقت بالتكليف. فأما إذا لم تكن الحال هذه فلا وجه يوجب ظهورها. وهذا يقتضي تجويز ظهور الكثير منها في الدور والمنازل إذا كان فيها صالحون، ويكون الصلاح أن يظهر لأهل الدار والمنزل دون غيرهم أو لأهل البقعة دون من سواهم. وتجويز ذلك يقدح في المعرفة بأن المعجزات ناقضة للعادات”

vardığı, müşahede ettiğimiz OO'ların aslında bütün OO'ların küçük bir bölümünü oluşturduğu, OO'ların bizler tarafından müşahede edilenin çok ötesinde bir sayıda olduğu fark edilecektir. OO'ların aslında bizlerin müşahede ettiğinden kat kat fazla olduğunun fark edilmesi doğal olarak insanlarda, bunların sadece sınırlı sayıda müşahede edilen sıradan olgular olduğu yargısını oluşturacaktır. Buna bağlı olarak bir peygamberin mucizesini gören bir kimse bunun aslında tabiatta sıklıkla gerçekleşmekle birlikte nadiren müşahede edilebilen sıradan bir olgu olduğunu düşünecek ve bu mucizeyi herhangi bir olguya delâlet etmesi açısından düşünmeyecektir. Böylelikle de mucizenin nübüvvetine delâlet etme imkânı ortadan kalkacağı gibi, peygamber dışında kimselerin elinde gerçekleşen OO'ların da herhangi bir olguya delalet imkânı da ortadan kalkacaktır. İlginç olan keramet karşıtlarının bu delille OO'nun peygamber dışında kimselerin elinde gerçekleşmesinin, OO'nun delil vasfını kaybetmesine de yol açacağını dile getirmeleridir.¹⁰ Yani keramet taraftarlarının tutumu aslında OO'nun bütünüyle değersizleşmesine yol açmaktadır. Keramet karşıtları bir anlamda muhaliflerine OO'nun değer ifade edebilmesinin ancak kendi anlayışları çerçevesinde mümkün olabildiğini, aksi durumda muhaliflerin işine de yaramayacağını vurgulamış olmaktadırlar.

Behşemîler'in OO'nun şu veya bu şekilde peygamber olmayan kişilerin elinde zuhurunun, sayısının artmasına yol açacağını ve buna bağlı olarak onu olağanüstü olmaktan ve dolayısıyla delil olma vasfını taşımaktan çıkaracağını dile getiren bu delile, keramet taraftarları OO'nun peygamber dışındaki kimselerin elinde ne kadar gerçekleşirse gerçekleşsin asla olağanüstülük vasfını kaybetmesine yol açacak sınıra ulaşamayacağı cevabıyla mukabele eder. Onlara göre OO'nun velilerin elinde zuhûr etmesi, hiçbir zaman olağanüstünün olağan olmasına yol açacak seviyeye ulaşmayacaktır.¹¹ Hatta keramet

¹⁰ Delilleri aktaran temel müelliflerden biri olan Fahreddîn er-Râzî'nin “وذلك يقدح في دلالة المعجزات على” “صدق الرسل” ifadesi (bk. *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 4-5) ilk hususu vurgularken, bir diğer müellif Necrânî'nin “وذلك يقدح في دلالة المعجزات بالكلية” ifadesi (bk. *Kâmil*, s. 357: 15-16) ise ikinci hususu vurgulamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ise bütün bunları özlü bir biçimde bir bütün olarak ifade eder. O sadece “mucizenin olağana aykırılık vasfı zedelenir” (bk. *Muğni*, c. XV, s. 230: 23) demekle yetinir. Şüphesiz mucizeyi delil yapan vasfı olağanüstülüğü olduğundan, mucizenin olağanüstülüğünün kalkması neticede delâlet vasfının da ortadan kalkması ve hiçbir şeye delâlet edememesi anlamına gelir.

¹¹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 556: 1-2: “أنا وإن جوزنا ظهور الخوارق على الأولياء إلا أنا [لا]” “نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يصير انخراق العادة عادة” (Köşeli parantez içerisindeki ifade neşredilen matbu nüshada bulunmamaktadır. Ancak anlamın doğru olması için tarafımızdan eklenmiştir. Nitekim çalışmamızda matbu nüshanın yanında karşılaştırma amacıyla kullandığımız eserin yazma nüshasında (bk.

tarafkarları OO'ların sâlih kimselerin elinde insanların şahit oldukları ya da haberdar olduklarının ötesinde gizli bir biçimde sürekli gerçekleştiği şeklindeki bir yargının nihayetinde insanların zihninde bu tür olayların artık sıradan olgular olduğu yönündeki bir yargıya zemin hazırladığının bilincinde olarak, bu tür olayların insanların asla haberdar olamayacakları derecede gizli gerçekleşmesinin mümkün olmadığını da iddia ederler. Onlara göre bu tür olayların hiçbir şekilde gizli kalması mümkün değildir. Zira bu tür olayların yayılmaması ve insanlar tarafından bilinmemesi bunların tabiatına aykırıdır. Bunlar hakkında doğal süreç daima şu veya bu şekilde bilinmeleridir. Dolayısıyla insan bu tür OO'lardan haberdar olduğunda, bunların sadece bildiklerinden ibaret olduğunun, bunların ötesinde hiçbir OO'nın gerçekleşmediğinin bilincinde olacak

Nihâyetü'l-ukûl, c. III, vr. 343b) ifade bu hâliyledir –KB–). Krş. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 13-14: “إنا وإن جاوزنا ذلك على الأولياء لكننا لا نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يجتمع عن كونها ناقضة للعادة”. Burada ifade, Fahreddîn er-Râzî'dekine oranla ilk etapta biraz kapalılık içerse de “OO'ların peygamber dışında kimselerde zuhûr etmesinin, bunları olağanüstü olma vasfında toplayan sınırı aşacak dereceye varmasını câiz görmüyoruz” şeklinde bir anlam kastedilmektedir. Nihayetinde amaçlanan anlam Fahreddîn er-Râzî'dekiyle mutabıktır. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 15-16; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 9-10.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî bir başka eserinde OO'mın asla olağan bir hâle gelecek şekilde çok sayıda zuhûr etmeyeceğini farklı bir bakış açısıyla dile getirir. Ona göre OO'mın olağanüstülük vasfından çıkması onu kabih yapan bir unsurdur (*vehçü kubh*). Oysa OO bütün kabihlik yönlerinden ârî olduğunda zuhûr edebilir. Dolayısıyla OO ancak kendisini olağanüstülük vasfından çıkarmayacak bir sayıda zuhûr edebilir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 4-7.

Burada Behşemî düşüncüyü benimsemekle birlikte kerameti kabul eden Şerîf el-Murtezâ'nın aynı delile yönelik mülahazalarını (bk. s. 334: 2-20) hatırlatmakta fayda vardır. Şerîf el-Murtezâ klasik *tahsîs* delilini iktibas eder ve cevaplandırır. Bu cevabın özü şudur: OO herhangi bir olguya yönelik iddiada bulunan kimsenin bu iddiasındaki doğruluğuna delâlet eder. Aynı olguyu iddia eden kimsede OO zuhûr etmezse bu da onun iddiasında yalancı olduğunu ortaya koyar. Buradan hareketle Şerîf el-Murtezâ şu sonuca ulaşır: Herhangi bir olguya yönelik iddiada (söz gelimi salah) bulunan kimsede zuhûr eden OO o kimsenin sıdku salah sahibi olduğuna delâlet etse de böyle bir iddiada bulunmayan kimsenin elinde OO'mın zuhûr etmemesi onun sıdku salahtan yoksun olduğu anlamına gelmeyecektir. Bu cevap *tahsîs* olarak bilinen delile karşı verilmiş bir cevap olsa da aslında *ibâne* deliline verilen cevaplarda görülen unsurları (söz gelimi “OO'mın delâlet değerinin beraberindeki iddiaya göre şekillenmesi”, “OO'mın, iddianın bulunmadığı yerlerde medlûlün yokluğuna delâlet etmemesi” vb.) taşıdığı görülmektedir. Bu yönüyle Şerîf el-Murtezâ'nın iki delil arasındaki ayrımı fark edemediği ve her iki delili tek bir delil olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim onun her iki kavramı aynı olguya işaret eder şekilde kullandığını belirtmiştik. Bununla birlikte, her ne kadar düşük ihtimali olsa da, Şerîf el-Murtezâ'nın bu cevabıyla Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarlarının *tahsîs* deliline yönelik cevaplarında vurguladıkları hususu vurgulamaya çalıştığının söylenmesi de mümkündür. Şöyle ki; o, OO'mın varlığının kişinin sıdku salahına delâlet etmekle birlikte böyle bir iddiada bulunmayan kimsede zuhûr etmemesinin onun sıdku salahtan yoksun olduğu anlamına gelmediğini söylemek suretiyle OO'mın her sıdku salah sahibi kimsede zuhûr etmesi gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır. O, OO'mın her sıdku salah sahibi kimsede zuhûr etmeyeceğini ortaya koyarak bir anlamda OO'mın olağanüstülük vasfından çıkmasını gerektirecek derecede çok vukû bulmayacağını vurgulamış, böylelikle de Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarlarıyla aynı konuma gelmiş olmaktadır. En azından böyle bir yorum uzak bir ihtimal olsa da dile getirilebilir.

ve böylelikle hiçbir zaman zihninde OO'ların âdeta sıradan olaylarmış gibi sıklıkla gerçekleştiği tasavvuru oluşmayacaktır.¹²

Diğer taraftan keramet taraftarları OO'ın olağanlaşması şeklindeki bu kaygının şayet bir haklılık payı varsa, bu kaygının OO'ın zuhûrunun sadece peygamberlerle sınırlandırılması durumunda da izale olmayacağını söylerler. Öyle görünüyor ki onlar, OO'ın sayısının çok olmasının onu olağanüstü olmaktan çıkarmasına yol açacaksa, bu durumda insanlık tarihi boyunca gönderilen tüm peygamberlerde mucizenin zuhûr etmesinin bile zaten buna yeteceği görüşündedirler. Dolayısıyla insanlığa gönderilen tüm peygamberlerde mucizenin zuhûr edeceği kabul edilip bunun OO'ı olağanüstülükten çıkarmayacağı söylenebiliyorsa, aynı husus OO'ın peygamberler dışındaki sâlih kimselerde zuhûr etmesi durumunda da söylenebilir. Yani keramet karşıtlarının bu delili bir yönüyle kendilerini de zor duruma sokacaktır.¹³

Böylelikle keramet taraftarları peygamberler dışında veliler gibi sınırlı sayıda kimsenin elinde OO'ın zuhûrunun onu olağanüstü olmaktan çıkaracak sınıra hiçbir zaman erişemeyeceğini belirtirler. Pek tabii bu, aynı kaygıyı dile getiren temel *tahsîs* delilinin de cevabıdır.¹⁴

¹² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 231: 1-2. Kâdî Abdülcebbar'ın muhaliflerinden aktardığı ve "tabiatta doğal olan bunların gizli kalmamasıdır" şeklinde oldukça kırılğan bir iddiadan öte dayanağı olmayan bu itirazın, dayandığı temel iddianın kanıtlanabilirlikten yoksun olması hasebiyle ne derece güçlü ve geçerli olduğu sorgulanabilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bunların gizli kalmasının mümkün olduğuyla mukabele eder. Zira bu tür olaylar tıpkı zenginlik, hastalık vb. olgular gibi sayısı çok olduğunda bir kısmının gizli kalması mümkün olan olgular gibidir. Nasıl ki bu durum ve hâllerin hemen hemen her insanda vaki olduğu için bunlar dışındaki insanlara gizli kalması mümkün ise söz konusu OO'ların da gizli kalması, herkes tarafından bilinmemesi mümkündür. Hatta Kâdî Abdülcebbar bu olayların özellikle gizli kalmasına yönelik birtakım motifler sebebiyle bunların gizli kalmasının daha da öncelikli olduğunu belirtir. Zira sâlih kimselerin yaşantılarından, hâl ve hareketlerinden, sahip oldukları vasıflardan, istikamet üzere olduklarını ve sâlih kimseler olduklarını insanlardan gizlemek istedikleri anlaşılmaktadır. Sâlih kimseler kendilerinde bulunan sıdku salâhı gizlemek istediklerine göre, bu özelliğe delâlet edecek olan kerametın zuhûrunu da gizlemek istemektedirler. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda söz konusu olayların insanlar tarafından bilinmesinden ziyâde insanların bilemeyeceği şekilde gizli kalması daha da mümkün olmaktadır. Zaten toplumda bu olayların hem açıktan hem de gizliden zuhûr edebileceğini söyleyenlerin bulunması da bunların insanlara gizli kalabileceğini desteklemektedir. Zira bu kimseler söz konusu olayların sadece açıktan gerçekleşeceğini değil, her iki şekilde de –aleni ve gizli bir biçimde (على طريق الاستخراج والاستسار)– vuku bulacağı konusunda müttefiktirler. İşte bütün bunlar söz konusu OO'ların gizli kalabileceğini destekleyen hususlardır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 231: 3-8.

¹³ Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 14-15; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 556: 3-5; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 11-12; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 162: 8-12.

¹⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 15-16. St. 16: "الثانية" kelimesi yazmada da böyle geçse de (bk. *Kâmil*, vr. 279) "السادسة" okunacaktır. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 556: 5.

Ancak bu tartışmalar bağlamında asla bir sayının zikredilememesi –ki söylenebilecek her sayının nihayetinde üzerinde uzlaşamayacak derecede tartışmaya açık olduğu düşünülürse böyle bir şey neredeyse imkânsızdır– konunun tartışmayı sonlandıracak bir şekilde sonuca bağlanamamasına yol açmıştır. Yine de burada Behşemîler’in OO’ı nübüvvete hasretmek suretiyle şu veya bu şekilde konuya bir sınır çizebildiklerini, “az sayı”nın ölçüsünü verdiklerini söyleyebiliriz. Zaten mucizenin nihayetinde nübüvvetin temel, hatta tek delili olmasının herkes tarafından kabul edilmesinin onların pozisyonunu güçlendirdiği de açıktır. Zira insanlık tarihi boyunca gönderilen peygamberlerin sayısı ne olursa olsun; bunların elinde ne kadar mucize zuhûr ederse etsin –mucizenin medlûlüne delâleti hususunda alternatifsizliği sebebiyle– bu mucizelerin nübüvvete delâleti herkes tarafından kabul edilmek zorundadır. Aksi takdirde dinin en temel müesseselerinden biri dayanaksız kalacaktır. Dolayısıyla hiç kimse mucizeden vazgeçemeyeceği ve sayısı ne olursa olsun bu mucizelerin delâletini kabul edeceği için, keramet taraftarlarının iddia ettiği şekliyle mucizenin olağanüstülük vasfını kaybederek delâlet değerini yitirmesi gibi bir sonucun doğması mantıklı ve mümkün değildir. Oysa Behşemîler en azından dinin temel müesseseleri açısından sakınca doğurmayacak bir alanda sınırlandırma yapmak suretiyle mucizenin temel vasfını koruyarak delâlet değerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Bu yönüyle Behşemîler’in bakış açısının Hüseyinîler’inkine oranla eleştiriler karşısında daha korunaklı olduğu söylenebilir.

3.2. Peygamberin ve Olağanüstü Olayın Değerini Düşürmesi Açısından

Kerametın İmkânı: *Tenfîr* [VII. ve VIII. Deliller]

OO’ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun mümkün görülmesinin doğal olarak bu olguların sayısının artmasına, bunun da nihayetinde OO’ın nübüvvete delâletine engel olacağına yönelik delillerden biri de doktrinde, özellikle de Behşemî kaynaklarda, esas itibarıyla Ebû İshâk b. Ayyâş’a atfedilen ve onunla birlikte Ebû Abdullah el-Basrî’nin de dayandığı belirtilen¹⁵ *tenfîr* kavramını temel alan delildir. Delilin anahtar kavramı olan ve kelime anlamı olarak “nefret ettirmek, kötü göstermek, ürkütme, ürkütüp kaçırmak” gibi anlamlara gelen *tenfîr* kavramı, bu tartışmalar

¹⁵ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 17-19. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 335: 22. Burada ise delil en temelde Ebû Hâşim’e atfedilir ve “ashabının da buna dayandığı” belirtilir.

bağlamında OO'nun peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun bu olgulara muttali olan kişide oluşturacağı bilinci ya da o kişi üzerinde bırakacağı tesiri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Buna göre OO'nun peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edebileceği yönündeki bir algı kişide ya peygamberin konumu ya da OO'nun işlevi gibi farklı olgulara yönelik olumsuz bir yargının oluşmasına sebep olur. İşte doktrinde bu olumsuz yargı, bilinç yahut tesiri ifade etmek için kullanılan *tenfir* kavramı, OO'nun peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun imkânsızlığını gösteren delillerden bir tanesinin temel unsuru olarak karşımıza çıkar.

Ancak yukarıda işaret ettiğimiz üzere kişide oluşan bu olumsuz yargının objesinin ne olduğuna yönelik literatürde farklı algılar bulunmaktadır. Özellikle Behşemî kaynaklarda kişideki bu olumsuz yargının objesi en temelde OO'nun işlevi olarak resmedilirken, başta Hüseyinîler olmak üzere keramet taraftarı kaynaklarda bizzat peygamberin kendisi olarak belirlenmiştir. Bu yönüyle tartışmanın kutuplarında yer alan taraflarda delilin farklı şekilde kurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla taraflar arasında delilin dayandığı temel kavram ve delille ulaşılmayı hedeflenen sonuç dışında neredeyse hiçbir ortak nokta bulunmadığı için delilin iki farklı versiyonu olduğu söylenebilir.¹⁶ Mamafih bunlar içerisinde özellikle *Muğni* başta olmak üzere Behşemî kaynaklarda zikredilen versiyon en temelde bizzat OO'nun kendisini tartışma ortamına çektiği için tartışmanın ruhunu daha iyi yansıtan bir delil olarak görülebilir. Diğer taraftan keramet konusunda daima tartışmanın boyutunu belirleyen, hatta muarızlarını da determine eden aktif unsurun Behşemîler olduğunu göz önüne alırsak Behşemî kaynaklarda zikredilen versiyonun en orijinal versiyon olarak kabul edilmesinin uygun olacağı da açıktır. Bu sebeple, her ne kadar bu çalışmada ele alınan delillerin tartışmasında esas itibarıyla Necrânî'nin aktarımları ve tasnifleri temel alınmış olsa da, *tenfir* delilini, bu çalışmada takip edilen genel sistematiğin bir istisnası olarak Necrânî'ye değil de, öncelikli olarak *Muğni*'ye dayalı olarak aktarmak daha uygundur.

Kâdî Abdülcebbar'ın aktarımına göre Ebû İshâk b. Ayyâs'ın delili şöyledir:

Mucizenin peygamber dışında bir kimsede zuhûru, elinde mucize zuhûr eden kişinin (peygamberin) nübüvvetine delâletini zedelemese de, böyle

¹⁶ Hatta Necrânî'nin VII. delil olarak zikrettiği *tenfir* kavramını temel alan delilin yanında, sekizinci sırada zikrettiği delil de *tenfir* deliliyle (bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 3-6), kuvvetli benzerlikler göstermektedir. Bu yönüyle onun tasnifindeki VIII. delilin de *tenfir* delilinin farklı bir versiyonu olarak algılanmaya müsait olması hasebiyle delilin üçüncü bir versiyonundan da söz edilebilir.

bir şey mefsedettir. Çünkü bu (OO'ın peygamber dışında bir kimsede zuhûru), peygamberlerin mucizeleri üzerinde düşünmekten (*nazar*) uzaklaştırır. Çünkü mucizeler üzerinde düşünmeye sevk eden şey, bunlar üzerinde düşünmeyi vâcip kılan şeydir. ... [ki bu da peygamberin insanların maslahatına yönelik hükümleri getirmesidir] Zira mucizenin izhârı ancak üzerinde düşünmek şart olduğunda hasen olur. Ayrıca şeriatı olmayan bir peygamberin var olmasının mümkün olmadığını açıkladık. Bu (peygamberin şeriatsız gelmeyeceği), sabit olduğuna göre, mucize konusunda düşünmeye sevk eden şey bizim zikrettiğimiz husustur (insanların maslahatına yönelik olan şeriatın insanlar tarafından bilinmesinin gerekliliği). Eğer mucize üzerinde düşünmek şart olmaksızın mucizenin zuhûru mümkün görülürse, böyle bir şey, [mükellefin] kötülüğünü (fesadını) istemiş olmaya (*istifsâd*), *tenfir* (mucize hakkında düşünmekten uzaklaşmaya) ve mucize üzerinde düşünmeye sevk eden motivin/etkenin (*dâ'î*) ortadan kalkmasına götürür. Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın peygamberlerini koruması/sakinmesi gereken şeylerdendir. Çünkü Allah Teâlâ peygamberleri kabalıktan, haşinlikten ve *tenfir* (peygamberin peygamber olduğunu bilmekten uzaklaştırma) açısından bunların seviyesine ulaşmayan şeylerden bile korumuştur. Dolayısıyla peygamberleri [OO'ın peygamber dışında başka bir kimsenin elinde zuhûr etmesi gibi] onların nübüvvetine delâletten (akıl yürüterek peygamber olduklarına ulaşmaktan) uzaklaştırmayı (*tenfir*) gerektirecek şeylerden koruması daha da önceliklidir. Yine peygamberler hakkında gizli olmak, bilinmemek ve bunun gibi *tenfiri* gerektiren şeyler câiz olmadığına ve (mucize) ancak tek bir hüküm üzerinde etkili olduğuna (tek bir şey hakkında bilgi verdiğine) göre, Allah Teâlâ'nın onların nübüvvetlerini ispat etmekten uzaklaştıracak şeyleri yapmasının câiz olmaması daha da önceliklidir.¹⁷

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 223: 19-224: 7: “إن ظهور المعجز على غير النبي، وإن لم يكن قادحاً في دلالة “ على نبوة من ظهر عليه، فإنه مفسدة؛ لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء؛ لأن الداعي إلى النظر في أعلامهم هو ما أوجب النظر فيها على ما قدمناه ذكره. لأننا قد بينا أن إظهار المعجز لا يحسن إلا إذا لزم النظر فيه. وبيننا بذلك أنه لا يجوز إثبات نبي لا شريعة معه. فإذا ثبت ذلك وكان الداعي إلى النظر فيه ما ذكرناه، فمتى جَوَزَ أن يظهر ولا يلزم النظر فيه أدى إلى الاستفساد وإلى التنفير وزوال الداعي. وهذا مما لا بد من أن يجتنبه تعالى أنبيائه؛ لأنه تعالى بين أن يجتنبهم الفظاظة والغلظة وغير ذلك مما لا يبلغ في التنفير هذا المبلغ، فبأن

Görüldüğü üzere Ebû İshâk Mutezile'nin adalet ilkesi bağlamında sıklıkla rastlayabileceğimiz kavramları kullanarak sonuca ulaşmaya çalışır. O, bir taraftan *dâ'î*, *mefsedet* gibi temelde kulların fiilleriyle alâkalı kavramları kullanarak insanların maslahatına vurgu yaparken, diğer taraftan –daha da önemlisi– “Allah'ın OO'ı peygamber dışındaki kimselerde izhâr etmesinin *hasen* olmadığı” yargısıyla konuyu doğrudan Allah'ın fiillerindeki ahlâkîlik tartışmasıyla ilişkilendirmektedir. Aslında onun açıklamalarında ilk göze çarpan husus, onun Behşemî gelenekte baskın olan kanaatin aksine, OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunu, mucizenin nübüvvetine delâletine engel bir durum görmemesidir. Ona göre ilkesel olarak mucizenin gerek peygamberler gerekse peygamber olmayan şahısların elinde gerçekleşmesi mümkündür ve böyle bir şey bir peygamberin elinde zuhûr eden mucizenin onun nübüvvetine delâletine asla engel değildir. Peygamberlerin elinde gerçekleşen mucize, iddialarına mutabık olarak onların nübüvvetlerine delâlet ederken, peygamber dışındaki şahısların elinde gerçekleşen OO'lar farklı olgulara delâlet edebilir. Peygamber olmayan bir şahsın elinde gerçekleşen OO'ın herhangi bir olguya delâleti, peygamber elinde gerçekleşen mucizenin onun nübüvvetine delâlet etmesine engel değildir. Dolayısıyla peygamber olmayan şahısların elinde zuhûr eden OO'ların peygamberlerin mucizesinin delâletine engel olacağı hususunu bir ilke olarak en başta zikretmeye alışmış çoğu Behşemî yoldaşından farklı olarak o, sonuca farklı bir kanaldan yürümei tercih etmiştir. Onun bu tercihindeki çıkış noktasını ise mefsedet kavramı oluşturur.

Bilindiği üzere mefsedet kavramı Mutezilî kelâmında lütuf kavramının tam karşısında yer alır. Nitekim Mutezilî kelâmında lütuf, en genel hâliyle mükellefin yapmak zorunda olduğu hususları ifade eden bir kavram olup, mükellefin, sayesinde taati seçtiği yahut taati seçmeye yaklaştığı şeydir.¹⁸ Buna mukabil mefsedet ise mükellefin, sayesinde kabihî seçtiği veya vâcipten kaçındığı yahut bu durumlara yaklaştığı, diğer bir deyişle mükellefin bunları yapmasına veya bu fiilleri yapmaya yaklaşmasına sebep olan şeydir. Lütuf kavramıyla zıtlık içerisinde olması açısından, mefsedet kavramı, mecazî

يجنب ما يقتضي التنفير عن دلالة نبوتهم أولى. وإذا لم يجز عليهم التعمية والإلغاز وغير ذلك مما ينفر وإنما يؤثر في شرع واحد، فبأن لا يجوز أن يفعل تعالى ما ينفر عن طريق إثبات نبوتهم أولى. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 335: 22-336: 3; Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdû'l-usûl*, s. 320: 4-8; Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 161: 4-9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 9-10; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 7-9.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XIII [*el-Lutf*] (nşr. Ebü'l-'Alâ el-Afifî), Kahire: Matbaatü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962, s. 9: 3-4.

olarak “kabihe yönelik lütuf” (*lutf fi’l-kabîh*) şeklinde de isimlendirilmiştir. Bu türden bir olgu mükellefin dinî konularda zararına yönelik olduğu için kabihtir ve Allah’ın kabihi işlemesi câiz olmadığından mefseleti yapması da câiz değildir.¹⁹ İşte Ebû İshâk OO’ın peygamber olmayan kimselerde zuhûrunun nihayetinde mükellefin kötülüğünü istemiş olmayı (*istifsâd*) ifade edeceğini söyleyerek, daha net bir ifadeyle bunu mefselete indirgeyerek buna engel olmaya çalışır. Şöyle ki; her şeyden önce nübüvvet müessesesi insanların maslahatına yönelik bir müessesedir.²⁰ Her peygamber insanların hayrına yönelik belli ilkeler ve hükümler, kısaca bir şeriat getirir. Bu yönüyle Allah’ın insanlara peygamber göndermesi, onların maslahatını temin etmesi anlamına gelmektedir. Şüphesiz bu maslahatın tamamlanması için insanlara kimin peygamber olduğunun gösterilmesi de gerekir. Burada mucize devreye girmektedir. İnsanlar mucizeyi gördüklerinde onun üzerinde düşünerek bu mucizeyi izhâr eden kimsenin peygamber olduğu sonucuna ulaşırlar. Dolayısıyla insanlar için temin edilen maslahatın tamamlanması için insanların mucize üzerinde düşünmeleri gerekir. Bu yönüyle mucize üzerinde bir sonuca ulaşmak gayesiyle düşünmek insanlar üzerine vâciptir. Şüphesiz insanın da kendi maslahatına yönelik olması hasebiyle üzerindeki bu vücûbiyetin bilincinde olması gerekir. Yani, insan bir mucize gördüğünde bunun kendisinin maslahatına yönelik bir olgu olduğunu ve bunun üzerinde düşünmesinin vâcip olduğunu bilmesi gerekir. Diğer taraftan peygamber olmayan şahıslar elinde zuhûr eden OO’lar, insanların mükellefiyetiyle bağlantılı olmadığı ve buna bağlı olarak insanların tamamına yönelik bir maslahat içermediğinden, bunlar üzerinde düşünmek insanlara vâcip değildir. Böylelikle OO’ın, mükellef için üzerinde düşünmesinin vâcip olduğu ve vâcip olmadığı durumlarda gerçekleşmesi teorik olarak mümkündür. İşte Ebu İshâk’a göre problem bu aşamada ortaya çıkmaktadır. OO’ın üzerine düşünülmesinin vâcip olmadığı bir durumda da gerçekleşebileceğini bilen mükellef, bu durumu üzerinde düşünmenin vâcip olduğu durumlarla karıştırabilir ve üzerinde düşünmenin kendisine vâcip olduğu bir durumda gerçekleşen OO hakkında düşünmeyebilir. Şöyle ki, bir peygamberin gösterdiği mucize, onun nübüvvetine delâlet ettiği için mükellefe bunun üzerinde düşünmek vâcip olsa da, mükellef peygamber olmayan kişilerin de mucize

¹⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 23: 4-10. Ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 394.

²⁰ Msl. bk. İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. III, s. 425: 2-3, 442: 2; İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 300: 1-3; Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, s. 108: 19-109: 1.

gösterebileceği bilgisine sahip olduğu için, ortaya çıkan bir OO'a "bu, nübüvvete delâlet etmeyebilir" yahut "bu, benim üzerinde düşünmemin zorunlu olmadığı bir olgu olabilir" diyerek bunun üzerinde düşünmekten kaçınabilir (*tenfir*).²¹ Zira mükellef hangi OO hakkında düşünmenin kendisine vâcip olmadığını bilmeyebilir ve bu sebeple peygamberin gösterdiği OO'ı da diğer OO'lar, yani üzerinde düşünülmesi vâcip olmayan OO'lar kapsamında sayabilir. Böylelikle mükellef, üzerine vâcip olan bir şeyi ihlâl etmiş olur. Mükellefin üzerine vâcip olan bir şeyi ihlâl etmesinin nedeni ise hiç şüphesiz kendisinde bulunan, OO'ın peygamber olmayan şahıslarda da gerçekleşebileceği (üzerinde düşünmenin kendi üzerine vâcip olmadığı durumlarda) bilgisidir. O hâlde OO'ın peygamber dışında bir şahsın elinde gerçekleşebileceği iddiası, esas itibariyle mükellefin üzerine vâcip olan bir şeyi ihlâl etmesine yol açtığı, teknik tabirle "mefsedet" olduğu için imkânsızdır.²² Pek tabii böyle bir bağlamda gerçekleşen olay mefsetet olması hasebiyle artık "kabihi" vasfını taşımaktadır. OO'ın faili ise Allah'tır. Bütün bunlar nihayetinde Allah'ın kabihi işlediği anlamına gelecektir. Bu tür bir sonuç ise Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu²³ ve O'nun asla kabihi işlemeyeceği²⁴ ilkesini temel alan Mutezile'nin adl ilkesinin çökmesi demektir. Dolayısıyla Ebû İshâk'a göre OO'ın peygamber dışında bir kimsenin elinde gerçekleşmesi özü itibariyle peygamberin elinde zuhûr eden mucizenin onun nübüvvetine delâletini zedelemese de, "mefsedet" olması hasebiyle Allah'ın kabihi işlediği gibi asla kabul edilemeyecek bir sonuca yol açtığı için imkânsızdır.²⁵ Böylelikle

²¹ Öyle görünüyor ki *tenfir* düşüncesi sadece Ebû İshâk'a özgü kalmayıp sonraki Behşemî gelenek içerisinde de makes bulmuştur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar Allah'ın mucizeyi ancak nübüvvete delâlet için ortaya çıkarmak şeklinde bir âdet icra ettiğinde ve bu âdetine bağlı olarak mucizeyi peygamberlerde izhâr ettiğinde, mucizenin peygamber olmayan kimselerin elinde zuhûrunun bu âdet üzerinde şüphelerin oluşmasına yol açacağını belirtir. Buna bağlı olarak bir mucize zuhûr ettiğinde kişide ortaya çıkan bu mucizenin peygamberi tasdik amacıyla değil de, başka şeyleri tasdik amacıyla ortaya çıktığı zannı oluşabilecektir. Dolayısıyla böyle bir düşünceye kapılan kişi, peygamberi tasdik amacıyla zuhûr eden mucize üzerinde düşünmeyecektir. Bu durum, yani mucizenin peygamber olmayan kişilerin elinde de zuhûr edebileceği düşüncesi özü itibariyle mucizenin nübüvvete delâlet değerini yok etmese de, kişinin mucizenin peygamberin nübüvvetine delâlet edip etmediği hususunda düşünmesine engel olacaktır. Bk. Muğni, c. XV, s. 225:1-5.

²² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 223: 17-21.

²³ Msl. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VI/1, s. 3: 5-6; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 262: 2-3; Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 301: 17.

²⁴ Msl. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VI/1, s. 177: 2. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, s. 89: 18; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 257: 2-3; Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 301: 16.

²⁵ *Tenfir* kavramını temel alan bu delil kaynaklarda genellikle Ebû İshâk b. Ayyaş'a atfedilse de, Şerîf el-Murtezâ benzer bir delili Ebû Hâşim'e de atfeder. Şerîf el-Murtezâ, Ebû Hâşim'in OO'ların peygamber olmayan kişilerde zuhûrunun imkânsızlığını kanıtlamaya çalıştığı delillerin başında *ibâne* ve *tahsîs* delilini zikretmekle beraber, "bir başka yolla da (بطريقة أخرى)" kanıtlamaya çalıştığını söyler

Behşemîler OO'ın üzerinde düşünülmesi vâcip olmayan bir bağlamda zuhûr etmesinden²⁶ yola çıkarak nihayetinde onu kabih yaptığı sonucuna ulaşırlar.

İleriki satırlarda da aktaracağımız üzere özellikle Hüseyinîler'e ait kaynaklarda *tenfir* delilinin farklı bir versiyonu zikredildiği için onların bu delile nasıl reaksiyon gösterdiklerini söylemek mümkün değildir. Ancak *Muğni*'deki tartışmalar esnasında görülen bazı unsurlar en azından delilin literatürde maruz kaldığı birtakım eleştirilere işaret etmektedir. Burada zikredilmeye değer en önemli eleştiri böyle bir iddianın fiilî durumla çeliştiği yönündeki itirazdır. Şöyle ki pek çok insan peygamber dışındaki kimselerde de OO'ların zuhûr ettiğine inanmakta, fakat bu onları peygamberden uzaklaştırmamaktadır.²⁷ Nitekim Behşemî gelenek içerisinde yer alan Şerîf el-Murtezâ'nın değerlendirmeleri de bu yöndedir. Ona göre OO'ların peygamber dışındaki kimselerde zuhûr etmesi mükellefi peygamberler elinde zuhûr eden mucizeler üzerinde düşünmekten alıkoymayacaktır. Zira mükellefi peygamberin elinde zuhûr eden mucize üzerinde düşünmeye sevk eden unsur kendisine yönelik maslahata ulaşamama korkusudur. Zaten bu korku peygamberlerin eline zuhûr eden mucize üzerinde düşünmenin mükellefe vâcip olmasının da sebebidir. İşte Şerîf el-Murtezâ OO'ların peygamberler dışındaki kimselerde zuhûr etme ihtimalinin hiçbir zaman bu korkuyu yok etmeyeceği kanaatindedir. Çünkü mükellef, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin kendisine yönelik bir maslahat taşıma ihtimalini bildiği için böyle bir bağlamda zuhûr eden mucize üzerinde düşünmeye yönelecektir. Zira düşünmezse onun peygamber

ve "ashâbının da dayandığını" söylediği bu delili zikreder. Buna göre peygamber dışındaki şahısların elinde OO'ın zuhûr etmesi, peygamberlerin mucizeleri üzerinde düşünmekten uzaklaştırmayı gerektirir (يقضي النور عن النظر في معجزات الأنبياء). Zira mucize üzerinde düşünmek kişi üzerine, peygamberler vasıtasıyla bize ulaşan maslahatı kaçırma korkusuyla vâcip olmaktadır. Şayet insanlar için herhangi bir maslahat taşımayan bir kimsenin elinde OO'ın zuhûr edebileceği câiz görülürse, o zaman bu korku yok olur ve mucize üzerinde düşünmenin vücûbiyeti ortadan kalkar. Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 335: 22-336: 3. Bu rivayet, Ebû Hâşim'in *tenfir* kavramını da kullandığını göstermektedir. Ancak onun bu kavramı kullanmasından hareketle tıpkı Ebû İshâk gibi OO'ın peygamber dışındaki kimselerin elinde gerçekleşmesinin, peygamberin elindeki mucizenin onun nübüvvetine delâletine engel olmadığı yargısını kabul ettiği düşünülmemelidir. Ebû Hâşim *ibâne* ve *tahsîs* (özellikle de *ibâne*) delilleriyle zaten bunu ortaya koymuştur. O, *tenfir* delilini bir anlamda destek kuvvet mahiyetinde kullanır. Oysa Ebû İshâk *ibâne*'nin temel esprisine karşı çıktığı için bu delili ana delil olarak kullanmıştır.

²⁶ Aslında OO'ın üzerinde düşünülmesi vâcip olmayan bir bağlamda zuhûr etmesi bu delilin temelini oluşturmakla birlikte yol açtığı olumsuzlukların sadece *tenfir*den ibaret olduğu söylenemez. İleriki bölümlerde de dile getirileceği üzere (bk. aş. s. 184, dn. 58) Kâdî Abdülcebâr böyle bir olgunun aynı zamanda OO'ın kâfir ve fâsık gibi dinî açıdan tasvip edilemeyecek kimselerde de zuhûruna zemin hazırladığını söyleyerek bir diğer olumsuz sonuca işaret eder. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 228: 15-20.

²⁷ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 224: 14-15.

olduğunu bilememe ve dolayısıyla da maslahata ulaşamama ihtimalinin var olduğunu bilmektedir. Oysa peygamber dışındaki kimseler, nübüvvet iddiasında bulunmadıkları için mükellef bunların kendisine yönelik bir maslahat taşımadığını ve dolayısıyla da bunlar üzerinde düşünmediğinde kendisine yönelik maslahata ulaşamama tehlikesinin olmadığını bilmektedir. Kısaca mükellef iki durumun birbirinden farklı olduğunu bildiği için OO'ların peygamber dışındaki kimselerde zuhûr etmesi hiçbir zaman onu nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhûr eden OO'ın üzerinde düşünmekten alıkoymayacaktır.²⁸

Kâdî Abdülcebbar ise, Şerîf el-Murtezâ'nın bu yargılarında doğruluk payının bulunabileceğini ihsas ettirme pahasına, yani mükelleflerin çoğunluğunda bu bilincin oluşabileceğini kabul etmekle birlikte, burada çoğunluğun temel alınamayacağını söyler. Zira böyle bir olgunun bir kişide bile *tenfîre* yol açması onun câiz olmadığını göstermesi için yeterlidir. Zaten Behşemîler'in olguyu "mefsedet" kapsamında ele almaları onların bu bakışıyla da uygundur. Burada söz konusu olgunun mükellefi mutlak anlamda peygamberi tasdikten uzaklaştırması gerekmez. Bu olgunun peygamberi tasdik için gerekli şartlara aykırı bir mahiyet taşıması, yani *sârif* (zıt yönde motiv) olması yeterlidir. Bu *sârif*in mükellefi mutlaka kendisinden istenen şeyden uzaklaştırması gerekmez. Kendisinden istenen şeyi yerine getirmesini zorlaştırması Allah'ın onu yapmasının imkânsız olduğunu göstermesi için yeterlidir. O hâlde böyle bir şey tek bir kişi için bile *sârif* olma ihtimali taşıyorsa artık Allah onu yapmayacaktır. Dolayısıyla peygamber olmayan kimselerde OO'ın zuhûru imkânsızdır.²⁹ Pek tabii burada önemli olan husus Behşemîler'in peygamber dışındaki kimselerde OO'ın zuhûrunu ne derece ciddiye aldıklarıdır. Nitekim "peygamberler dışındaki kimselerde OO'ın zuhûru *tenfîre* yol açmadığı durumlarda bunun câiz olması" gerektiği şeklindeki bir itirazı Behşemîler ilk etapta kabul eder gibi gözükseler de böyle bir şeyin *tenfîre* yol açmamasının imkânsız olduğunu söylerler. Hatta onlar bu tür bir iddianın "şayet büyük günah işlemek insanları peygamberlerden uzaklaştırmasaydı, peygamberlerin büyük günah işlemesi câiz olurdu" iddiasıyla aynı mesabede kabul ederler. Nasıl peygamberin büyük günah işlemesinin insanları peygamberden uzaklaştırmama ihtimali yoksa, benzer şekilde sâlih kimselerde zuhûr eden OO'ların da insanları peygamberden

²⁸ Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 336: 4-16. Ayrıca bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 320: 8-12. Burada bu hususlar daha özlü bir biçimde ifade edilir.

²⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 224: 14-23.

uzaklaştırmama ihtimali yoktur. Kısaca büyük günah insanları peygamberden mutlaka uzaklaştıracacağı gibi, sâlih kimselerdeki kerametler de mutlaka uzaklaştıracaktır.³⁰ Burada önemli olan husus Behşemîler'in sâlih kimselerde kerametlerin zuhûrunu, tıpkı peygamberin büyük günah işlemesi gibi, nübüvvetin sıhhati açısından son derece tehlikeli bir olgu kabul etmeleridir. Bu da, sâlih kimselerde zuhûr eden olayların onların sistemi açısından mutlaka önlem alınması gereken derecede ciddi bir olgu kabul edildiğini göstermektedir.

*Tenfîr*in objesini bizzat mucizenin işlevi olarak belirleyen Behşemîler'in versiyonundan farklı olarak, Hüseyinîler'in versiyonunda bu *tenfîr*in objesi peygamberin kendisi olarak belirlenmiştir. Buna göre OO'nın sâlih kimseler elinde zuhûru insanların peygamberlerden uzaklaşmasını gerektirir. Zira OO'ların peygamber olmayan kişilerin elinde de zuhûr etmesi hâlinde peygamberler OO izhâr etme hususunda kendisine itaat edilmesi vâcib olmayan kimselerle ortak konuma gelmiş olur. Bu da peygamberlerin konumunu alçaltır. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre peygamber olmayan kişilerin elinde OO'ların zuhûru imkânsızdır.³¹

Görüldüğü üzere *tenfîr* delilinin Hüseyinî versiyonunda OO izhâr etmek bir ayrıcalık ve üstünlük vasıtası olarak resmedilmiştir. Mucize peygamberin kendisine itaat edilmesi vâcib olan bir insan olduğunu göstererek peygamberi insanlar nezdinde üstün konuma taşımakta ve onun özel bir insan olduğu bilincini insanlara yerleştirmektedir. İşte peygamberin insanlar nezdindeki bu özel konumunu devam ettirebilmesi söz konusu özelliğin sadece kendisinde bulunmasıyla mümkündür. Bu özellik peygamber dışındaki kimselere de aktarıldığında kendilerine itaat edilmesi vâcib olmayan diğer insanların konumuna inecek ve insanlar nezdindeki ayrıcalıklı konumunu kaybedecektir. İşte yol açacağı bu tehlikeli sonuçtan dolayı OO'nın peygamber dışındaki kimseler elinde zuhûru imkânsızdır. Nitekim keramet karşıtları bu hususu şahid âlemden bir örnekle desteklemeye çalışırlar: Nasıl ki bir sultan, kendisi için ayağa

³⁰ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 224: 8-13.

³¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 3-5: “ظهورها على الصالحين يقتضي التنفير عن الأنبياء وذلك محال، بيانه وهو أنه حينئذ ... أن ظهوره على غير نبي ينفر عن النبي، لأن المعجز هو الذي يقودهم به إلى طاعته، فمتى ظهر على من لا يجب طاعته هان ... إن ظهور الكرامات على الأولياء ...”. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 13-14: “موقعه ...”. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 147: 11-17.

kalkılmayı hak etsin veya etmesin herkes için ayağa kalktığında, saygıdan dolayı yapılan bu ayağa kalkma fiili değerini yitiriyorsa, Allah Teâlâ'nın insanların itaat etmesi vâcib olan ya da olmayan her kişide OO izhâr etmesi de aynı şekilde bu olgunun değerini ortadan kaldıracaktır.³² Nitekim bir sultanın, huzuruna gelen her şahıs için ayağa kalkması düşünülemez. Sultanın yalnızca sahip olduğu konum nedeniyle saygı gösterilmesi gereken şahıs veya şahıslar için ayağa kalkması beklenir. Ancak sultan huzuruna gelen herkes için ayağa kalktığında, bu fiili gerçekten ayrıcalıklı bir konumda bulunan ve kendisi için ayağa kalkılmasını hak eden bir kimse için yapması artık bir anlam ifade etmeyecektir. İşte benzeri durum OO hakkında da geçerlidir. Allah'ın kendisine itaat edilmesi vâcib olmayan sâlih kimselerde OO izhâr etmesi, bu olgunun değerini düşürüp onu sıradanlaştıracaktır. Dolayısıyla peygamberlerde mucizelerin zuhûr etmesinin de bir anlamı kalmayacağı için onların insanlar nezdinde sahip oldukları konuma zarar gelecektir.

Keramet taraftarları doğal olarak peygamber olmayan şahıslarda, yani kendilerine itaat edilmesi vâcib olmayan kimselerde zuhûr eden OO'ların bu kimseleri, kendisine itaat edilmesi vâcib olan peygamber ile eşit bir konuma getirerek onun değerini düşüreceği ve insanları ona itaatten uzaklaştıracağı fikrine karşı çıkar. Ancak bu itirazların farklı şekillerde geliştiği görülmektedir. Söz gelimi bir Behşemî olan keramet taraftarı Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin bunu kanıtlamaya yönelik açıklamasıyla Hüseyinîler'in açıklaması farklıdır. Peygamberlerle peygamber olmayan şahısların OO'nun zuhûru konusunda iştiraklerinin OO'nun ve sahibinin değerini düşüreceği iddiasına, doğrudan bunun OO'nun ve sahibinin değerini düşürmeyeceği şeklinde mukabele eden Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, bunu örnek üzerinden kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki, peygamberin diğer varlıklarla ortak olduğu diğer unsurlar da bulunmaktadır. Söz gelimi Allah peygamberleri, melekleri ve sâlih kimseleri övmüştür. Dolayısıyla bunların hepsi Allah'ın övgüsüne (*medh*) mazhar olma hususunda ortaktır. Buna rağmen hiç kimse bu övgünün ve övülen varlıkların değerinin düştüğünü söylememektedir. Buradan çıkan sonuç herhangi bir olguda iştirakin mutlak anlamda bu olgunun değerini düşürmeyeceğidir. İşte bu durum mucize konusunda da geçerlidir: Peygamber OO

³² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 5-6; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 9-10; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 11-12; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 403: 17-18; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 15; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 148: 3-5.

gösterme hususunda peygamber olamayan kimselerle müşterek olsa da, bu, OO'nun değerini düşürmeyecektir.³³

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin bu örneğinin hakikaten de Behşemîler'in iddiasına uygun bir örnek olup olmadığı tartışmalı olsa da³⁴ aslında burada Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin esas amacı Behşemîler'in görüşünü çıkmaza sürüklemektir. Zira onun nezdinde Behşemîler'in "OO'nun sayısının artması OO'nun ve OO'nun sahibinin değerini düşürür" şeklindeki temel tezleri nihayetinde OO'nun değerinin sayısal kritere bağlanmış olması anlamına gelir: OO'nun sayısı azaldıkça değeri artar; sayısı arttıkça değeri azalır. İşte Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî bu unsuru kullanarak Behşemîler'i çıkmaza sürüklemeye çalışır: Madem ki OO'nun sayısının azalması onun değerini arttırmaktadır, o hâlde OO'nun olabildiğince az peygamberde, hatta tek bir peygamberde zuhûr etmesi gerekir. Pek tabii OO'nun az sayıda peygamberde gerçekleşmesinin gerekliliği Allah'ın çok sayıda peygamber göndermesinin câiz olmadığı anlamına gelecektir.³⁵

Aslında ilk aşamada Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin bu yargıları mantıklı gözükse de Behşemîler'in OO'nun değerini –ilk bakışta öyle gözükse de– sadece sayısal kritere bağladığını söylemek zordur. Gerçekte Behşemîler OO'nun değerini bunların zuhûrunu

³³ Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 148: 8-12.

³⁴ Nitekim bu örneğin kendi ilkelerini karşılamadığı Behşemîler tarafından dile getirilir. Zira Behşemîler'e göre Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin bu iddiası kendilerinin bir kimsenin yüceliğini ortaya koyan herhangi bir unsurdaki işbirlikçi bu unsurun değerini düşürdüğü fikrini kabul ettiklerini ima ettirmektedir. Oysa onlar böyle bir şeyi kabul etmemektedirler. Dolayısıyla peygamberlerin, meleklerin ve sâlih kimselerin övülmesi övgünün ve övülen şahısların değerini düşürmez, çünkü bunların hepsi övgüyü hak etmektedir. Oysa peygamberler ve peygamber olmayan şahıslarda OO'ların zuhûru bunun gibi değildir. Zira peygamberler OO'ları hak ederken, peygamber olmayan şahıslar hak etmemektedirler. Çünkü OO'nun zuhûrunu hak ettiren şey nübüvvettir. Dolayısıyla peygamber dışındaki şahıslar OO'nun zuhûrunu hak ettiren nübüvvat vasfını taşımadıkları için onlarda OO'nun zuhûr etmesi kendilerine hak etmedikleri bir şeyin verilmesi anlamına gelir. Bu da aynı olgunun hak eden kimsedeki değerini düşürür. Bu yönüyle Behşemîler, en azından kendi anlayışlarına göre, hak eden ve hak etmeyen şahısların bir araya gelmesinden hareketle sonuca ulaşmaya çalışırlar. Oysa Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî hak edenleri bir araya getirerek Behşemîler'i sıkıştırmaya çalışmaktadır. Aslında Behşemîler'in dile getirdiği hususun örneği övgüyü hak eden şahıslarla hak etmeyen şahısların övülmesi olmalıdır. Şayet Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî Behşemîler'e karşı "Allah övülmeyi hak eden kimselerle hak etmeyen kimseleri övmüştür, fakat bu, övgünün ve övülenin değerini düşürmez" deseydi, bu örnek Behşemîler'in düşüncesinin karşılığı olacaktı. Pek tabii böyle bir yargı da imkânsız olduğu, yani övülmeyi hak eden kimselerle hak etmeyen kimselerin övülmesinin övgünün değerini düşürmediği söylenemeyeceği için Behşemîler çıkmaza sürüklenemeyecektir. Aslında Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin verdiği örneğin karşılığı bir peygamberle diğer peygamberlerin elinde OO'nun zuhûr etmesidir. Yani, şayet Behşemîler bir peygamberde zuhûr eden OO diğer peygamberlerde zuhûr eden OO'nun değerini düşürür demiş olsalardı, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin bu örneği amaca uygun olurdu. Oysa Behşemîler zaten böyle bir iddiada bulunmamaktadırlar. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 148: 12-149: 5.

³⁵ Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü 'ş-Şerh*, s. 149: 15-150: 6.

onların tâbi olduğu peygamberlerin değerini yüceltmektir. Hatta bu kimselere sırf peygambere tâbi oldukları için OO'ların bahşedilmesi, âdeta peygamberin yüceltilmesinin zirve noktasıdır. Diğer bir deyişle peygamberin yüceltilmesi söz konusu olduğunda bundan daha etkili bir vasıta olmadığı bile söylenebilir. Çünkü bu kimselere OO'lar sırf peygambere tâbi oldukları için bahşedilmiştir. Dolayısıyla bu olaylara şahit olan kimseler, bu olayların sâlih kimsede sırf peygambere tâbi olduğu için zuhûr ettiğinin farkına varacak, bu da doğal olarak insanlar nezdinde bu peygamberin değerini daha da yüceltecektir. O hâlde nihâî aşamada peygamberin değerini yüceltmek için bahşedilen bu olguların, insanlar nezdinde peygamberin değerini düşürmesi asla mümkün değildir.³⁸

Peygamber dışındaki kimselere verilen OO'ların, OO'ın ve peygamberin değerini düşürmek bir yana, bilakis OO'ın ve peygamberin değerini yüceltmek anlamına geldiğine odaklanan bu cevap, farklı itirazlara zemin hazırlamakla birlikte,³⁹ İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî gibi Hüseyinîler tarafından da ikincil derecede olsa da benimsenmiştir. Nitekim onlar da Necrânî gibi OO'ın sâlih kimsede sırf peygambere

yazma nüshada da açık olmamakla birlikte, anlamın daha doğru olması için “التنفير” olarak yazılmıştır. Kelime yazma nüshada açık olmamakla birlikte anlamın doğru olması için “التنفير” şeklinde okunacaktır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî ve Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza'nın cevapları da bunu teyit etmektedir. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 16-17. Burada Hillî itirazını “peygamberin değerinin düşmesi” değil de “OO'ın değerinin düşmesi” kavramı üzerinden dile getirir.

³⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 19-20: “فثبت أن إكرام الأولياء لأصل كونهم تحت طاعة الأنبياء من أبلغ ما يكون في الإكرام”؛ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 556: 10-11; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 18-19. Nitekim bu bağlamda müellifler bu hususu şu örneklerle desteklerler: Bir sultan vezirinin hizmetçilerine sırf vezirinin hizmetçileri olduğu için saygı gösterdiğinde, onun bu davranışı veziri, sultanın doğrudan kendisine gösterdiği saygının kendisini yücelttiğinden daha fazla yüceltir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 556: 9-10; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 451: 17-18; Necrânî, *Kâmil*, s. 367: 17-19. Ancak örneğin Necrânî'deki versiyonu diğer kaynaklardakinden biraz farklıdır.

³⁹ Nitekim şayet OO'ın peygamber dışında bir kimsede zuhûru onu yüceltmek anlamına geliyorsa, sadece peygamberde zuhûr etmesinin onu daha da yüceltmek olduğu söylenebilir. “Mucizenin sayısının olabildiğince az olmasının onun değerini daha da yücelttiği” iddiasına dayalı bu itiraz, pek tabii cedel mantığının da devreye girmesiyle karşı itirazlara yol açacaktır. Hüseyinîler bu iddiaya, bu durumda sadece bir peygamberde ve onda da yalnızca bir mucizenin zuhûr etmesinin –zira bundan daha yüceltici bir şey yoktur– gerektiği şeklinde mukabelede bulunurlar. Şüphesiz Hüseyinîler bu cevaplarıyla muarızlarını ilzâm etmeye çalışırlar. Zira böyle bir şeyin kabul edilemeyeceği açıktır, çünkü başka peygamberlerde de mucizeler gerçekleşmiştir. O hâlde muhaliflerin mucizenin sayısının az olmasının onu daha da değerli kılan bir unsur olduğu iddiasından vazgeçmeleri gerekir. Bu iddialardan vazgeçildiğinde, yani mucizenin sayısının az olmasının onu daha da değerli yapan bir unsur olduğu kabul edilmediğinde, mucizenin peygamber olmasa da peygamberin dinine çağırın başka kimselerde zuhûr etmesinin onun değerini düşürmeyeceği kabul edilecektir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 10-11; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 11-14.

tâbi olduğu için zuhûr ettiğini kabul ederler. Hatta şayet peygamber dışında bir kimsede mucizenin zuhûrunun mucizenin değerini düşürmek gibi bir sonucu olsaydı, başka bir peygamberde zuhûrunun da imkânsız olması gerektiğini belirtirler. Böyle bir olgu var olduğuna göre mucizenin, kim olursa olsun, peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun mümkün olduğunu belirtirler.⁴⁰ Pek tabii mucizenin bir peygamber dışında başka bir peygamberde zuhûr etmesiyle, peygamber olmayan sâlih bir kimsede zuhûr etmesinin aynı olgular olup olmadığı sorgulanabilir. Nitekim peygamber kendisine itaatin vâcip olduğu kimsedir. Oysa sâlih kimse böyle değildir. Dolayısıyla kendisine itaatin vâcip olduğu kimselerde OO'ın zuhûr etmesiyle, itaat edilmesi vâcip olmayan kimsede zuhûr etmesinin aynı şey olmadığı söylenebilir. İşte bu tür bir itirazın farkında olan İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî daha da ileri giderek Behşemîler'in "mucizenin peygamber dışındaki kimselerde zuhûr etmesi kendisine itaat edilmesi vâcip olan kimseyle itaat edilmesi vâcip olmayan kimsenin eşitlenmesi anlamına gelir" şeklindeki endişelerinde dile getirdikleri ve sakınmaya çalıştıkları sonucu da kabul ederler: Sâlih kimselere de tıpkı peygamberlere olduğu gibi itaat etmek vâcip olabilir. Çünkü sâlih kimse insanları peygamberin dinine çağırmakta ve peygamberin misyonunu desteklemektedir. Bu sebeple âdeta peygamberin dininin tebliğcisi olduğu için kendisine itaatin vâcip olduğu bir kimsede mucizenin zuhûr etmesi son merhalede peygamberi yüceltmek, onun getirdiği dini desteklemek demektir. Böyle bir şeyin de mucizenin ve buna bağlı olarak peygamberin değerini düşürmesi mümkün değildir.⁴¹ O hâlde bunların her ikisi de kendisine itaat edilmesi vâcip olan kimse olduğuna göre her ikisinde de OO'ın zuhûr etmesi mümkündür. Ancak onların sâlih kimseye itaatin nedeninin, onun insanları peygamberin dinine çağırması ve peygamberin misyonunu desteklemesi olduğunu söylemelerine dikkat edilmelidir. Böylelikle onlar, sâlih kimseye itaatin vücûbiyetinin de neticede bizzat peygamberden kaynaklandığını belirterek esas üstünlüğün nihayetinde peygamberde olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu yönüyle onların cevabında yeni bir unsur görülmekle birlikte, temel mantığın "sâlih kimseye OO verilmesinin nedeni peygambere tâbi olmasıdır" açıklamasındaki mantıkla aynı olduğu söylenmelidir. Yani peygamber ile sâlih kimseler birtakım vasıflarda ortak olsalar bile,

⁴⁰ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 4-7; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 403: 19-20.

⁴¹ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 11-14; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 403: 21-404: 2. Aksine OO'ın peygambere düşman olan kimsede zuhûru mucizenin ve peygamberin değerini düşürür. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 2-3; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 8-9.

bu vasıfların nihâî kaynağı her zaman peygamber olduğu için daima üstün kişi de peygamber olacaktır.

Öte yandan Hüseyinler Behşemiler'in kendi görüşlerini desteklemek için getirdikleri örneğin de amaca uygun olmadığını belirtirler. Nitekim söz konusu örnekte sultanın herkes için ayağa kalkıyor olmasının yapılan fiili değersizleştirdiği, böylelikle gerçekten kendisi için ayağa kalkılmayı hak eden kimseyle hak etmeyen kimse arasında farkın ortadan kalktığı belirtilmekteydi. Hüseyinler'e göre bu örnekte zikredilen durum, Allah'ın OO'ı izhâr etmesiyle aynı mesabede değildir. Yani sultan herkes için ayağa kalksa da, Allah'ın OO'ı herkes için izhâr etmesi şeklinde bir durum fiilî olarak söz konusu değildir. Fakat Behşemiler nezdinde OO'ın peygamber dışında bir kimseye verilmesi –bu kimselerin sayısı ne olursa olsun– nihayetinde teorik olarak herkese verilebilmesi anlamına gelir. İşte onlar buradan hareketle peygamber dışındaki kimselere verilen OO'ın, mucizenin ve peygamberin değerini düşüreceğini göstermeye çalışmaktaydılar.

Filhakika Hüseyinler de sultanın herkes için ayağa kalkmasının, ayağa kalkmanın dolayısıyla da karşısında ayağa kalkılmak sûretiyle saygı gösterilmeyi hak eden kimsenin değerini düşürdüğü kanaatindedirler. Fakat onlara göre sultan, sayısı ne olursa olsun, sadece yüceltmeyi hak eden kimseler için ayağa kalktığında bu ne ayağa kalkmanın –ve buna bağlı olarak– ne de bu kimseler içerisinde yüceltmeyi hak eden belirli kimsenin değerini düşürür.⁴² Şöyle ki; söz gelimi bir sultan veziri için ayağa kalktığı gibi, veziri dışında yirmi kişi için de ayağa kalkabilir. Sultanın bu yirmi kişi için ayağa kalkması veziri için ayağa kalkmasının değerini, dolayısıyla vezirin değerini düşürmeyecektir. Zira bu yirmi kişi de yüceltmeyi hak etmektedir. Böylelikle Hüseyinler keramet hakkında şunu söylemiş olmaktadır: Allah'ın peygambere verdiği mucize dışında başka bazı kimselere de OO'lar bahşetmesi ne peygamberin mucizesinin değerini, ne de peygamberin değerini düşürür. Çünkü bu kimseler de kendilerine OO'ların verilmesini hak etmektedir.

⁴² Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 1-2. İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî örneğin eleştirisinde sadece bu kadarıyla yetinirler. Onlar da sultanın hak etsin ya da etmesin herkes için ayağa kalkmasının kesinlikle ayağa kalkmanın değerini düşüreceğini söylerler. Böylelikle hak eden kimseye verilen OO örneğiyle, sultanın herkes için ayağa kalkmasının karşılaştırılmayacağını vurgularlar. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 318: 14-15; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 2-3.

Fakat örnek hakkında farazî tartışmalar ikinci aşamaya geçebilir. Şöyle ki; sultanın bu yirmi kişi için ayağa kalkmasının, artık vezir sadece kendisine özel bir muameleye tâbi tutulmadığı için, veziri için ayağa kalkmasının ve buna bağlı olarak onun değerini düşürdüğü ileri sürülebilir. İşte Hüseyinîler'e göre böyle bir şeyin geçerliliği kabul edilse bile bu, kerametın kıyaslanacağı bir örnek olamaz. Zira bu olgular aslında birbirinden farklı olgulardır. Nitekim Allah veli kullarına kerametleri, bu kulları peygambere tâbi oldukları için vermektedir. Yani velilere kerametlerin verilmesinin nedeni peygamberin kendisidir. Oysa sultan bu yirmi kişi karşısında, onlar sırf vezirin maiyetinde çalıştıkları yahut ona hizmet ettikleri gibi gerekçeler sebebiyle ayağa kalkmamaktadır. Onun bu kişiler karşısında ayağa kalkmasının vezirle hiçbir bağlantısı yoktur. İşte bu sebeple sultanın bu yirmi kişi için ayağa kalkmasının, veziri karşısında ayağa kalkmasının değerini düşürdüğü ileri sürülebilir. Fakat Allah velilere kerameti sırf peygambere tâbi olmaları hasebiyle verdiği için bunun, peygamberin değerini düşürdüğü söylenemez. Bilakis böyle bir şey peygamberin değerini yüceltmek demektir. Şayet sultan bu yirmi kişi karşısında onlar sırf vezirin hizmetinde buldukları için ayağa kalkmış olsaydı, doğal olarak bu, vezirin değerini düşüren bir şey değil, aksine daha da yücelten bir durum olurdu.⁴³ Behşemîler'in bu örneği ancak Allah'ın velilere kerameti, onların peygambere tâbi olmalarını dikkate almadan, hatta peygambere tâbi olmasalar bile vermesi durumunda geçerlilik kazanabilirdi. Hâlbuki keramette hiçbir zaman böyle bir durum söz konusu olmadığı için Behşemîler'in bu örneği kerametın karşılığı değildir. Bu sebeple de geçerli değildir. Böylelikle Hüseyinîler meseleyi yeniden kerametlerin velilere verilmesinin nedeninin zaten peygamber olduğu ilkesine bağlayarak, kerametın veliyi yüceltmesinin ötesinde esas itibarıyla peygamberi yüceltmek olduğu sonucuna ulaşırlar.

Görüldüğü üzere peygamber dışındaki kimselerde OO'ların zuhûr etmesinin kişi üzerinde bıraktığı, mucizenin ya da peygamberin değerinin düşmesi gibi olumsuz tesirleri gündeme taşıyan *tenfir* delilinde bu olumsuz tesirler mükellefin kendisi açısından ele alınmıştır. Yani *tenfir*ın objesi mucize veya peygamber iken, süjesi mükelleftir. Fakat bu delili ayrıcalıklı kılan husus *tenfir* kavramının da ifade ettiği olumsuz yargıdır. Literatürde bu olumsuz yargıdan hareketle kerameti reddetmeyi amaçlayan farklı bir delil de Nocrânî tarafından keramet karşıtlarına atfedilen ilginç bir

⁴³ Bk. Nocrânî, *Kâmil*, s. 368: 2-5.

delildir. Başta Behşemî kaynaklar da olmak üzere Necrânî dışında hiçbir kaynakta izine rastlayamadığımız bu delil aslında başlı başına tasnif edilmeyi hak etse de, gerek *tenfir* delilinin hareket noktasını oluşturan bireydeki olumsuz yargıyı temel alması gerekse bu delilin tartışmasını yapan Necrânî'nin klasik *tenfir* deliline verdiği cevabı bu delile de atfetmesi sebebiyle bu delil de *tenfir* kapsamında ele alınabilir. Bu delil peygamber dışındaki kimselerde OO'ların zuhûr etmesinin kişi üzerinde bıraktığı olumsuz yargıyı gündeme getirmek açısından klasik *tenfir* deliliyle ortak olsa da insanlardaki bu yargının peygamber üzerinde bıraktığı etkiyi, diğer bir deyişle nihâi sùje olarak peygamberi tayin etmesi hasebiyle klasik *tenfir* delilinden ayrılmaktadır. Bu yönüyle hayli orijinal olduğunu söyleyebileceğimiz bu delil mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayıran bir unsur olmasından hareket eder. Buna göre mucize peygambere özgü özelliklerin en başta gelenidir. Şayet peygamber olmayan bir kişi bu hususta peygambere ortak olursa, peygamberin insanlar nezdinde konumu düşecek ve bu da peygambere âdeta kaldıramayacağı bir yük gibi ağır gelecektir.⁴⁴

Görüldüğü üzere delil sâlih kimselerde zuhûr eden OO'ların son merhalede bizzat peygamberin kendisinde yaratacağı olumsuz sonucu engellemek için, bu tür olguların zuhûrunun imkânsız olduğunu ortaya koyma çabası içindedir. Pek tabii bunun için şahid âlemden bir örnek de verilir: Bir sultan tebaasından uzaktayken vezirini kendi yüzüğüyle (mührüyle) onlara gönderir ve vezire itaat etmelerini emreder. Vezire itaati gerekli kılan şey hükümdarın yüzüğünü taşıyor olmasıdır. Yani vezir hükümdarın yüzüğünü taşıdığı müddetçe insanlar ona itaat ederler. Ancak vezir hükümdarın yüzüğünü başka bir kimsede gördüğünde, hükümdar halkın o kimseye itaatini emretmese ve onun kendi elçisi olduğunu halkına haber vermese bile, bu durum vezire ağır gelecektir. Zira vezir hükümdarın yalnızca vezirine mahsus olarak verdiği yüzük konusunda başka bir kimseyle ortak olacaktır.⁴⁵ İşte bu örneğe kıyasla, Allah'ın peygamberine mahsus kıldığı bir unsuru, herhangi bir elçilik iddiasında bulunmasa ve insanların kendisine itaat etmeleri vâcib olmasa bile başka bir kimseye vermesi peygambere ağır gelecektir.

⁴⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 6-8: “أن أقوى ما يختص به النبي هو المعجز لأنه هو الدال على نوبته، ولو شاركه فيه من ليس أن أقوى “أن أقوى “بنبي لهان موقعه في النفوس بحيث يشق ذلك عليه، لأنه قد شاركه فيه غيره “نوبته” “نوبته” ifadesi yazmadan eklenmiştir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, vr. 270. Ayrıca st. 7'de “نوبته” ifadesi “نوبته” şeklinde okunacaktır.

⁴⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 8-11.

Şüphesiz delilde peygamberdeki olumsuz yargının sebebi olarak sâlih kimselerde OO'ların zuhûru gösterildiği için Necrânî doğal olarak öncelikle böyle bir olayın bahsedilen olumsuz yargıya sebep olmayacağını vurgular. Zira sâlih kimselere verilen OO'lar peygamberin değerini düşürmediğinde, artık peygambere ağır gelecek bir yük de bulunmayacaktır. İşte bu nedenle Necrânî'nin klasik *tenfir* deliline verdiği cevabın bu delilin cevabı da olduğunu söylemesi gayet doğaldır. Zira sâlih kimselere bu olgular sırf peygambere tâbi olduğu, ona itaat ettiği için verilmiştir. Peygamber OO'ların sırf kendisi nedeniyle bu kimselere bahşedildiğini bilir ve bunu kendi üstünlüğünün bir tezahürü olarak görür. Yani, bütün bu olgular aslında peygamberin üstünlüğünü gösteren olgular iken, bunların peygamberin değerini düşürterek ona ağır geleceğini söylemek mümkün değildir.⁴⁶

Hatta Necrânî'ye göre peygamberin, mucize gösterme hususunda kendisiyle müşterek bir kimseyi görmesi kendisine ağır gelseydi, başka bir peygamberin varlığı da ona ağır gelirdi ve aynı anda iki peygamber gönderilmesi câiz olmazdı. Hâlbuki aynı anda iki peygamber gönderilmiştir. Dolayısıyla aynı anda iki peygamber gönderildiğine göre bir peygamberin mucize izhâr etme açısından kendisine ortak bir kimseyi görmesi ona ağır gelmemektedir. Hatta bir peygambere, başka bir peygamber gibi dinî açıdan kendisiyle tamamen eşit olan bir kişinin mucize göstermesi ağır gelmiyorsa, dinî açıdan kendisinden daha aşağıda olan bir kişi olan velinin mucize göstermesi zaten ağır gelmez. Üstelik bu kimseye verilen mucizenin, sırf peygambere tâbi olduğu için verildiğini ve bunun aynı zamanda kendisini yüceltmek anlamına geldiğini bildiğinde ağır gelmeyeceği daha da aşikârdır.⁴⁷

Hatta Necrânî, diyalektik mantığın yansıması olarak, böyle bir şeyin peygambere ağır gelse bile bunun kerametini varlığını reddetmek için yeterli olmadığını da ifade eder. Zira Allah'ın peygambere, nübüvvet göreviyle bağlantılı olarak ağır gelen şeyleri yapması mümkündür. Nitekim peygamber kendisine ağır gelse bile had ve tazir cezalarını uygular. Bu da nübüvvet görevinin gerektirdiği birtakım zorlukları gidermenin Allah'a vâcip olmadığını gösterir. İşte bu yüzden Allah'ın aynı anda birden çok peygamber göndermesi câizdir. Dolayısıyla nasıl ki bir peygambere kendisiyle

⁴⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 5-7: “ وهو الجواب عن قولهم بأن ذلك يشق على النبي لأنه تعالى إذا لم يظهر ذلك عليه إلا “
”لكونه متبعاً للنبي بكونه تحت طاعته فإنه يحتج بذلك فكيف يشق عليه ذلك

⁴⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 7-10.

birlikte başka bir peygamberin gönderilmesinin ağır gelmesi bu ikinci peygamberin varlığını ve meşruiyetini reddetmenin gerekçesi olamıyorsa, kendisiyle birlikte başka bir kimsenin, söz gelimi bir velinin mucize göstermesinin ağır gelmesi de bu mucizenin/kerametinin varlığını ve meşruiyetini reddetmenin gerekçesi olamaz.⁴⁸

Bu delilin, birtakım hususların peygambere ağır gelmesi temasını öne çıkarması hasebiyle, muhatapta âdeta peygamberin depresif bir psikolojije kapılabilecek birey olduğu izlenimine yol açabilme özelliği taşıması bu delili ilk bakışta ikna edici olmaktan uzaklaştırmaktadır. Muhtemelen delilin bu nahifliği fark edildiği için, delile daha güçlü bir alt yapı kazandırmak amacıyla söz konusu “ağır gelme” özelliğinin, peygamberin değerinin düşmesinden kaynaklandığı söylenmek suretiyle delil *tenfir* deliline bağlanmıştır.

Bütün bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki, gerek Behşemî kaynaklarda Ebû İshâk b. Ayyâş’a atfedilen şekliyle olsun, gerekse Necrânî tarafından kurgulanan farklı versiyonlarıyla olsun Behşemîler’e atfedilen *tenfir* kavramına dayanan bütün delillerin ortak noktası şudur: Mucize peygamberi diğer insanlardan ayıran temel unsurdur. Peygamberi diğer insanlardan ayıran bu unsorda peygambere ortak çıkması, diğer bir deyişle âdeta başkalarının peygamberle eşit seviyeye gelmesi, şu veya bu şekilde insanlar nezdinde mucizenin ve dolayısıyla peygamberin değerinin düşmesine, onların peygambere itaatten uzaklaşmasına sebebiyet vermekte, hatta kendini diğer insanlardan ayıran bu olgudaki ortaklık peygamber üzerinde bile olumsuz sonuçlara yol açmaktadır.⁴⁹ Bu yönüyle *tenfir* delilinde, özellikle *ibâne*’nin üçüncü versiyonunda da belirgin bir şekilde görüldüğü üzere, mucizenin peygamberi peygamber yapan unsur olarak belirlendiği ortadadır. Nitekim mucizenin bu tartışmalar bağlamında “en Behşemî” delil sayılabilecek Ebû İshâk’ın versiyonunda doğrudan *tenfir*’in objesi olarak tayin edilmesi, Behşemîler’in mucizeye verdikleri bu önemin bir ifadesidir. Bu yönüyle keramet taraftarlarının bu delile yönelik en kestirme cevabının aslında doğrudan delilin ana fikrini oluşturan bu iddiayı reddetmek olması beklenebilir. İşte Fahreddîn er-Râzî,

⁴⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 10-13. St. 11-12’de “أليس يساق الحد والعذر” ifadesi “أليس يشق الحد والتعذير” şeklinde okunacaktır.

⁴⁹ Nitekim Fahreddîn er-Râzî “لا يقال: الله تعالى إنما أكرم الأنبياء بإظهار الخوارق عليهم، فلو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى” şeklindeki ifadesi mucizenin ve delilin bu boyutlarını ortaya koymaktadır. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, c. III, s. 556: 12-14.

İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî gibi keramet taraftarları da bunu yaparlar. Onlar, Necrânî ile ortak olan delile yönelik eleştirilerinin yanında, onda görülmeyen bu temayı ana unsur olarak kullanırlar. Onlar, aynı zamanda Hüseyinîler'in *ibâne* delilinin üçüncü versiyonuna yönelik cevabının temelini de oluşturan iddiaları bu delilin cevabı olarak zikrederler. Onlara göre velilere OO'ların verilmesi asla peygamberlerle velileri eşit konuma getirmeyecektir. Zira Allah'ın peygamberlere has kıldığı, dolayısıyla da onları diğer insanlardan ayıran özellik mucize göstermesi değil, Allah'ın ona melek göndermesi, onu vahye muhatap kılması, kendisi dışındaki insanlara ona itaat etmeyi vâcip kılması gibi şer'î unsurları ona has kılmasıdır.⁵⁰ Yani peygamber mucize gösterdiği için değil, bu tür şer'î unsurları taşıması sebebiyle diğer insanlardan üstündür. Dolayısıyla mucize peygamberi ayrıcalıklı bir konuma yükseltmediği için, mucizede ortaklık da onun konumu üzerinde herhangi olumsuz bir etki yapmayacaktır.

Bütün bu tartışmalardan keramet taraftarlarının Behşemîler'e verdiği cevapların iki temel düşünce ekseninde şekillendiğini söyleyebiliriz:

1. Peygamber dışındaki kimselere OO'lar, bu kişiler peygambere tâbi oldukları için verilmiştir. Dolayısıyla bunlara OO'ların bahşedilmesi onları yüceltmek olduğu gibi, bunların verilmesinde nihâî sebep peygamber olduğu için esas itibariyle peygamberin yüceltilmesidir. Bu, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî gibi keramet taraftarlarında bir yan unsur olarak işlev görmekle birlikte, esas itibariyle Necrânî tarafından dile getirilen cevaptır.

2. Mucize peygamberi diğer insanlardan ayıran, onu ayrıcalıklı kılan, âdeta peygamberi peygamber yapan bir unsur değildir. Dolayısıyla mucize göstermede ortaklık hiçbir zaman peygamberle sâlih kimselerin eşitlenmesine yol açmaz. Necrânî'de neredeyse görünmeyen bu cevap, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî'nin esas dayandıkları cevaptır.

Keramet taraftarlarının Behşemî iddialara cevaplarına dikkat edilirse Necrânî'nin mucizede ortaklığın sanki muhatapta olumsuz yargılara yol açabileceği fikrine meylettği, fakat hemen velilere verilen kerametın esas sebebinin onların

⁵⁰ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 557: 1-3: “ لا نسلّم أنه تعالى لو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى أنه تعالى سوى بين الأنبياء والأولياء فإن الله تعالى خصص الأنبياء بأنواع من التشريعات مثل إرسال الملائكة وتبليغ الوحي وإيجاب طاعتهم على من عداهم وكل ذلك يزيل التسوية”. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 319: 1-2; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 404: 6-8.

peygambere bağıllığı olduğunu söyleyerek bunu tevil cihetine gittiği görülmektedir. Bu yönüyle onun Behşemîler'in mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayıran ana unsur olduğu yönündeki vizyonlarına yaklaştığı bile söylenebilir ki bu, aslında Hüseyinî çizgiden bir sapmadır. Nitekim gerek Fahreddin er-Râzî, gerekse İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî gibi Hüseyinîler bu temayı kullanmakla birlikte esas itibariyle Hüseyinî görüşün temelini oluşturan mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayıran ana unsur olmadığı iddiasına dayanmışlardır. Zaten *ibânenin* üçüncü versiyonundaki tartışmalar da bu farklılığın habercisiydi. Nitekim *temyîz* kavramına dayalı *ibânenin* bu versiyonu hakkındaki tartışmalarda Necrânî'nin özellikle Behşemîler tarafından mucizeye biçilen misyonu tam olarak algılayamadığı için delili tam olarak anlamadığını ve farklı bir noktaya evirdiğini belirtmiştik. Oysa İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî *ibânenin*den başlayarak Behşemîler'in mucizeye biçtikleri misyonun farkına vardıkları için delile doğrudan temel iddiasını hedef alan daha net bir cevap verebilmişlerdir.⁵¹

3.3. Peygamberlere Olan Güveni Zedelemeye Yol Açması Açısından Kerametın İmkânı [IX., X. ve XI. Deliller]

Bilindiği üzere Behşemî düşüncede mucize peygamberin nübüvvetini tasdik eden yegâne unsurdur. Ancak mucize sadece peygamberin peygamber olduğunu kanıtlamakta, aynı zamanda onun peygamberin taşıması gerektiği özellikleri taşıdığını da ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere peygamberlerin taşıması gereken vasıflar içerisinde en önde gelenlerden biri de ismet sıfatıdır. Kelâm sistematğinde ismet sıfatının kapsamı üzerinde gerek mezhepler arasında gerekse aynı mezhebe bağlı şahıslar arasında ihtilaflar bulunmakla birlikte, peygamberlerin bisseten itibaren büyük günah işlemeyeceği hususunda ittifak olduğu söylenebilir.⁵² Nitekim bu ilkeyi kabul eden Mutezilîler de bunu Ebû Hâşim'e dayalı olarak iki temel ilke üzerinden kanıtlamaya çalışırlar:

⁵¹ Kerametın Ehl-i sünnet tarafından bir ilke olarak kabul edilmesi, keramet karşıtı bu delile verilen cevabın özünü oluşturan “mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayıran ana unsur olmadığı” ilkesinin de, tıpkı Fahreddin er-Râzî örneğinde olduğu gibi, Ehl-i sünnet'te makes bulunduğu yönündeki bir beklentiye tetikleyebilir. Bu husus çalışmamızın sınırlarını aşması hasebiyle ayrı bir tetkike muhtaç olmakla birlikte, Ehl-i sünnet anlayışında böyle bir algının yer edebilmesinin, özellikle Ehl-i hadis anlayışına yakın olan Beyhakî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi âlimlerin delâilü'n-nübüvve tarzı eserlerinde Hz. Peygamber'in mucizelerini olabildiğince arttırmak suretiyle mucizeyi âdeta bir üstünlük vasıtası olarak belirleyen bakış açısıyla çeliştiği söylenmelidir.

⁵² Bu konuda bk. Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, c. XXIII, s. 136.

1. Mucize peygamberlerin büyük günah işlememesini gerektirir,
2. Büyük günah işlemekte iticilik (*tenfir*) olduğu için peygamberlerin büyük günah işlemesi câiz değildir.⁵³

Her ne kadar Mutezilîler bu iki unsuru ayrı unsurlar olarak zikretseler de, peygamberlerin günahsızlığını kanıtlamaya yönelik söylemde bunların iç içe geçtiği söylenebilir. Nihayetinde büyük günah *tenfiri* gerektirdiğinden büyük günah işleyen kimseden uzaklaşılacaktır. Dolayısıyla bu kimsede zuhûr eden OO'nun zuhûrunun, böyle bir olgu *tenfire* yol açtığından nihayetinde mefsedet olacağı için, bir anlamı kalmayacaktır. İşte bu yüzden büyük günah işleyen kimsede OO'nun zuhûr etmemesi gerekir. Pek tabii buradan da OO'nun olduğu yerde büyük günahın olamayacağı sonucuna varılacaktır. Şüphesiz burada dikkat edilmesi gereken ilk husus Mutezilîler'in peygamberin büyük günah işlemeyeceği ilkesini, yani onun "günahsız" oluşunu öncelikle mucizeye dayandırmış olmaları, bunu mucizenin bir "medlûl"ü tayin etmeleridir: Mucize gösteren biri büyük günah işleyemez. Buna göre mucizeyi gören bir kişi, bu mucizeyi gösteren kişinin peygamber olması yanında onun günahsız olduğunu da anlayacaktır.⁵⁴ Günahsız olduğunu anlaması demek, peygamberin *tenfire* yol açan hususlardan uzak olduğunu da bilmesi anlamına gelir. Zira *tenfire* yol açan şeyler ismet sıfatına aykırı hususlardır. Peygamberlerin ismetini zedeleyen şeyler onlar hakkında

⁵³ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 300: 4-6. Ayrıca bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 459.

⁵⁴ Nitekim Mutezilîler'e göre Allah peygamberi maslahatları bildirmek için gönderdiğine ve onun kabul edilmesini zorunlu kılmak için elinde mucize izhâr ettiğine göre, bu durumda peygamberin kesinlikle yüksek mertebeleri hak eden ve kalplerde yüceltilen bir kimse olması gerekir. Aksi durumda, hikmet açısından peygamberlerin gönderilmesi hasen olmazdı. Dolayısıyla peygamberin elinde mucize zuhûr ettiğinde onun tazim ve hürmeti (*tebcil*) hak etmiş olması, istihfaf ve alçaltılmadan (ihânet) münezzeh olması gerekir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 300: 10-16. Yani, peygamberin elinde mucizenin zuhûr etmesi demek onun saygıyı hak eden bir kişi olması demektir. Hâlbuki onun büyük günah işlemesi saygıyı hak etmek bir yana, bilakis istihfafi hak ettiğini gösterir. Öte yandan mucizenin izhâr edilmesinden maksat, peygamberin yerine getirdiği risâlet görevinde doğru olduğunu kanıtlamaktır. Her ne kadar mucize ilk aşamada onun nübüvvet iddiasında doğru olduğuna delâlet etse de, aynı zamanda yerine getirdiği görevlerde de doğru olduğuna delâlet eder. Şayet peygamberin büyük günah işlemesi câiz görülürse, bu durumda yerine getirdikleri işlerde yalan söylemeleri, bunları değiştirmeleri de câiz görülür. İşte bu durum mucizenin delâlet ettiği şey üzerindeki delâletini zedeler, geçersiz kılar. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 300: 17-19. Mucizenin medlûlleri üzerinde dolaşan bu açıklamalardan konumuz açısından çıkarılacak esas sonuç şudur: Mucizenin bu fonksiyonunu ortadan kaldıracak bir söyleme izin verilirse, yani mucizenin yalan söyleyebilecek, hile yapabilecek vs. kısaca büyük günah işleyebilecek bir kimsede zuhûr edebileceği söylenirse, peygamberin de yalan söyleyebileceği, kendisine vahyedilenleri değiştirebileceği gibi ihtimaller imkân dâhiline çıkar. Pek tabii bu da peygambere güveni zedeler. Bu da mucizenin delâletinin ortadan kalkması anlamına gelir. Bu sebeple mucizenin, delâletini ortadan kaldırmaya yol açan, bu tür kimseler elinde zuhûr etmesi ihtimalinin reddedilmesi gerekir.

tenfire yol açacaktır. Bu yönüyle büyük günah işlemek ile *tenfire* yol açan şeyler kategorik olarak aynıdır. İşte peygamberin ismet sıfatına sahip olduğunu söylemek onun büyük günah işlemeyeceğini söylemek olduğu gibi, *tenfire* yol açan şeylerden uzak olduğunu da söylemektir. Dolayısıyla mucizenin peygamberin büyük günah işlemeyeceğini ortaya koyması, aynı zamanda *tenfire* yol açan şeylerden uzak olduğunu da ortaya koymaktadır. O hâlde *tenfire* yol açan şeylerden uzak olmak da mucizenin medlûlü olmaktadır. İşte Behşemîler'e göre Allah'ın mucizenin bu delâlet fonksiyonunu ortadan kalkmasına yol açacak herhangi bir şeye mahal vermemesi gerekir. Mucize, bunu taşıyan kimsenin büyük günah işlemediği ve *tenfirî* gerektiren şeylerden uzak olduğu anlamına geliyorsa, mucizenin asla büyük günah işleyen ya da işleyebilecek, *tenfirî* gerektirecek şeyleri yapabilecek kimsenin elinde gerçekleşmemesi gerekir.⁵⁵ Zira mucize böyle bir kimsenin elinde gerçekleşirse muhatapta mucize gösteren kişinin de büyük günah işleyebileceği fikri oluşacak ve o kimseden uzaklaşacaktır. Dolayısıyla mucize gösteren bir peygamber hakkında da bu fikirlere kapılacaktır. Bütün bunlar da mucizenin peygamberin ismet sıfatına delâletinin ortadan kalkması anlamına gelecektir.⁵⁶

⁵⁵ *Tenfir* kavramı bu başlık altında ele alacağımız delillerde kullanılan bir kavram olmakla birlikte, önceki satırlarda da aktardığımız üzere *tenfir* kavramının kullanıldığı esas delil, hatta bütünüyle *tenfir* kavramını temel alan delil, Ebû İshâk b. Ayyâş tarafından kurgulanan delildir. Ancak *tenfir* kavramının ilk delildekine aksine, burada delilin omurgasını oluşturan bir kavram olarak kullanılmaması bir yana, bu delillerde farklı çıkış noktaları temelinde, farklı bağlamlarda ve *tenfir*in mahiyeti açısından farklı sonuçları ifade eder bir şekilde kullanıldığını belirtmeliyiz. Nitekim burada OO hiçbir şekilde sayısal bağlamda ele alınmamakta, OO'ın kemiyet itibarıyla artışının onu delil olmaktan çıkaracağından bahsedilmemektedir. OO'ın peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edebilmesinin, mucizenin normalde delâlet ettiği şeylere delâlet etmesine engel olacağından, diğer bir deyişle mucizenin delâlet ettiği medlûllerin ortadan kalkacağından hareketle *tenfire* ulaşılmaktadır. Bu yönüyle *tenfir* kavramı en temelde mucizenin delâlet keyfiyetiyle ilişkilendirilmektedir. Oysa esas *tenfir* delili doğrudan OO'ın sayısının artmasından yola çıkarak kemiyet açısından artışın OO'ı delil olmaktan çıkaracağı fikrini vurgulamaktadır. Diğer taraftan delillerde *tenfire* yol açan bağlamlar da farklıdır. Esas *tenfir* delilinde *tenfir* OO'ın peygamber dışındaki ikinci şahısında zuhûr etmesiyle gerçekleşirken (peygamber→ sâlih kimse), bu delilde *tenfir* OO'ın üçüncü şahısların elinde zuhûr etmesinin (peygamber→ sâlih kimse→ sâlih olmayan kimse) bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca *tenfire* yüklenen mahiyetler de farklıdır. Esas *tenfir* delilinde *tenfir* "peygamberin üzerinde düşünmeme, dolayısıyla peygamberi bilememe" şeklinde bir sonucu ifade ederken, burada "peygamber olduğu bilinen bir şahsa güvenmeme" şeklinde bir sonucu ifade etmektedir.

⁵⁶ Delilin tartışması bağlamında ismet kavramı geçerse de delildeki tartışmaların mahiyetinden delille hedeflenen hususun peygamberin ismet sıfatının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir deyişle keramet karşıtlarının keramet varlığının ismet sıfatına halel getireceğini kanıtlamaya çalıştıkları ortadadır. Nitekim delili iktibas eden Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin bu delili cevaplarken keramet karşıtlarının ana iddiasına yani, OO'ın dinî açıdan sakıncalı kişilerde zuhûr etme ihtimaline yönelttiği eleştiriler de bu hususu doğrulamaktadır. O, böyle bir şeyin imkânsızlığını yani, OO'ın keramet karşıtlarının zikrettiği kimselerde zuhûr edemeyeceğini "OO imamların ismetine delâlet ederken böyle bir şey mümkün değildir" yargısına dayandırması –her ne kadar o, peygamberlerin değil de imamların

İşte Behşemîler'in kerameti reddederken dayandıkları bir husus da kerametın varlığının bütün bunlara imkân tanıyacağıdır. Kerametın imkân dâhilinde olması peygamberlerin büyük günah işleyebilecekleri düşüncesine yol açarak insanlarda peygamberlere yönelik tiksinti, soğukluk vs. olumsuz duygulara yol açacaktır. Dolayısıyla mucize gerçekte peygamberin günahsız olduğunu, insanların ondan uzaklaşmasına yol açacak özelliklerden uzak olduğunu kanıtlayan bir olguyken, bu olgunun peygamber dışındaki şahıslara da atfedilmesi bunların tam tersini doğuracak sonuçlara yol açabilmekte ve böylelikle mucizenin delâletini ortadan kaldırmaktadır. Kısaca onlar mucizenin peygamber dışındaki kimselerde zuhûr etmesinin mucizeyi, elinde zuhûr ettiği kimsenin aynı zamanda günahsızlığına delâlet etmekten çıkaracağı düşüncesindedirler. Nitekim özellikle Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarı kaynaklarda bu amaca yönelik olarak Behşemîler'e atfedilen birtakım deliller bulunmaktadır. Bu delillerin vurgulamaya çalıştıkları mezkûr ana fikrin, diğer bir deyişle ulaşmaya çalıştıkları sonucun benzerlik taşıması bunları –her ne kadar ayrı ayrı tasnif edilseler de– tek bir delil olarak düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Hatta bu delillerin tartışması esnasında bunlara cevap vermeye çalışan Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin bu delillere verdikleri cevapların çoğunlukla birbirleriyle geçişlilik taşıması, hatta daha da belirgin bir şekilde bu müelliflerin bu kapsamdaki bir delilin cevabını doğrudan diğer delilin cevabına atfetmesi de bu hususu teyit etmektedir.

Bütün hepsi OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun, “sâlih olmayan kimselerde” de zuhûruna imkân tanıyacağı fikrine odaklanan bu deliller kapsamında, sıralaması farklı olmakla birlikte, hem Necrânî hem de Fahreddîn er-Râzî üç delil zikretmektedir.⁵⁷ Bu delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Esas fonksiyonu nübüvvet iddiasını tasdik etmek olan OO'ın sâlih bir kimsede başka bir amaç için zuhûru câiz olursa, bu amaç bizim bilemeyeceğimiz bir amaç olabileceği gibi, sâlih kimseyi ödüllendirmek (veya bir iyiliği ona ulaştırmak), sevindirmek yahut onun sıdku salahını ortaya koymak amacıyla bunu izhâr edebilir. Pek

ismetinden bahsetmiş olsa da– temel kavramın ismet olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhidü'l-usûl*, s. 320: 18-20.

⁵⁷ Necrânî'nin tasnifindeki IX. (bk. *Kâmil*, s. 358: 12-17), X. (bk. *Kâmil*, s. 358: 18-20) ve XI. (bk. *Kâmil*, s. 359: 1-4) ile Fahreddîn er-Râzî'nin tasnifindeki VII. (bk. *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 13-14), IX. (bk. *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 7-9) ve X. (bk. *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 10-14) deliller bu amaca matuf delillerdir. Necrânî'nin IX. delili Fahreddîn er-Râzî'de X.; Necrânî'nin X. delili Fahreddîn er-Râzî'de VII.; Necrânî'nin XI. delili Fahreddîn er-Râzî'de IX. deliller olarak zikredilir.

tabii OO'nin bu amaçlar için zuhûr edebileceği kabul edildiğinde aynı amaçlara yönelik olarak sıdku salah vasfını taşımayan şahıslarda da zuhûr edebileceği söylenebilecektir. Söz gelimi bir çocukta onu boğulmaktan, yanmaktan, açlıktan, susuzluktan kurtarmak için izhâr edebilir. Hatta aynı amaçlar için fâsık ve kâfir olan kimselerde de izhâr edebilir.⁵⁸

2. Eğer OO'nin sırf bir şeyi tasdik etmek amacıyla yahut elinde zuhûr eden kimsenin sıdku salahını ortaya koymak ya da onu sevindirmek amacıyla zuhûr etmesi mümkün olsaydı, bu durumda yemesinden, içmesinden, oturup kalkması gibi çok sıradan şeylerden haber veren kimselerin elinde bu haberini tasdik etmek için ya da az da olsa ufak bir iyilik yapan kimsede, bu iyiliğinden dolayı ödülü hak etmiş olması hasebiyle onu ödüllendirmek için de zuhûr edebilir.⁵⁹

⁵⁸ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 358: 12-16: “أنه لو جاز ظهورها على الصالح لغرض آخر غير التصديق في دعوى النبوة، إما غير معلوم لنا أو معلوم لنا بجواز أن يكون الغرض حصول السرور وإيصال الجزاء إليه أو الدلالة على صدقه وصلاحه لجواز إظهاره على الصبي لغرض إنقاذه من الغرق أو الحرق أو الجوع أو العطش، ولو جاز ذلك لجواز أيضا إظهاره على الفاسق أو الكافر لبعض هذه الأغراض (Negrânî'deki IX. delil). Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 10-14: “لا شك أن المعجز يظهر على النبي ليدل على نبوته فلو جاز ظهوره على الصالح لغرض آخر إما غير معلوم لنا أو معلوم لنا نحو أن يكون الغرض حصول السرور في قلبه أو إيصال الجزاء إليه أو الدلالة على الصبي وصلاحه لجواز إظهاره على الصبي أو الفاسق أو البهيمه (Fahreddîn er-Râzî'deki X. delil). St. 12: “الصدقة” yerine “الصبي” delil). St. 12: “الصدقة” okunacak, nitekim yazma nüshada da bu şekildedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 596, c. III, vr. 342a. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 228: 15-20. Kâdî Abdülcebbâr burada aynı sonuca farklı bir kavram üzerinden ulaşır. Delilin Hüseyinî kaynaklardaki kurgusunda çıkış noktasını oluşturan “amaç birlikteliği” yerine Kâdî Abdülcebbâr “üzerinde düşünülmesi vâcip olmayan bir bağlamda zuhûr etmesini” çıkış noktası olarak kullanır. Ona göre, tıpkı sâlih kimselerdeki zuhûrunda olduğu gibi, OO'nin üzerinde düşünülmesi vâcip olmayan bir yerde zuhûr edebilmesi OO'nin zuhûrunu belli kimselere hasretmeyi imkânsız kılar. Böyle bir durumda OO'nin sâlih kimselerin tamamında değil de bir kısmında zuhûr ettiği söylenemez. Hatta ona göre böyle bir durumda OO'nin kâfir ve fâsıklarda zuhûr edemeyeceği de söylenemez. Çünkü pratik açıdan bütün bunların hepsi kendilerinde zuhûr eden OO'nin üzerinde düşünülmesi vâcip olamayan kimseler olduğuna göre teorik açıdan OO'nin bunlarda zuhûru eşittir. Böylelikle Kâdî Abdülcebbâr farklı bir temaya dayanmakla birlikte nihayetinde OO'nin sâlih kimsedeki zuhûrunun kâfir ve fâsıktaki zuhûruna zemin hazırlayacağını dile getirerek Hüseyinîler'in kurgusundaki aynı ana fikri dile getirmiştir. Delilin aynı mantığa dayalı olmakla birlikte farklı unsurları da içine alan bir ifadesi Ebû Tâlib Nâtık-bilhak tarafından Ebû Ali b. Hallâd'a atfedilir. Buna göre OO'nin sırf maslahat amacıyla yapılması kâfirin elinde de zuhûrunu mümkün kılacaktır. Ancak bu unsur delilin çıkış noktası olsa da delil buradan farklı bir noktaya ulaşır: Şayet OO'nin kâfirlerde zuhûru mümkün olsaydı, o zaman sâlih vasfı taşıyan herkeste zuhûru mümkün olurdu. Pek tabii OO'nin bu denli yaygınlaşması onu mutâd hâle getirip olağanüstü olmaktan çıkaracaktır. Bk. Ebû Tâlib Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*, s. 161: 21-162: 2. Böylelikle delil çıkış noktası farklı olmakla birlikte sonucu itibariyle klasik *tahsîs* deliline evrilmiştir.

⁵⁹ Bk. Negrânî, *Kâmil*, s. 358: 18-20: “لو حسن ظهورها لمجرد التصديق أو لمجرد الدلالة على الصلاح أو لمجرد حصول السرور لحسن إظهاره على الإنسان في تصديقه في اخباره عن أكله وشربه ووفائه، وفيمن فعل أدنى شيء من الحسنات إذ هو مستحق للجزاء وإن قتل”. St. 20: “قتل” yerine “قتل” okunacak (Negrânî'deki X. delil). Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 548: 13-14: “لو حسن ظهور المعجز لمجرد التصديق لحسن إظهاره على الإنسان في إخباره عن”

3. Eğer OO'nın peygamber olmayan bir kimsenin doğruluğuna delâlet etmek için zuhûr etmesi mümkün olsaydı, bu durumda OO yalancı olan (yalancılığıyla meşhur olmuş) birinin verdiği bir haberindeki doğruluğunu kanıtlamak için yahut Allah'ın ilerde yalan söyleyeceğini hatta küfre gireceğini bildiği bir kimsenin hâlihazırda doğru söyleyen biri olduğunu ortaya koymak için zuhûr edebilir.⁶⁰

Buna göre mucizenin peygamberin nübüvvet iddiasını tasdik etme dışında, peygamber olmayan kimselerde herhangi bir amaç için zuhûr edebileceği kabul edildiğinde;

1. Başta kâfir ve fâsıklar olmak üzere çocuklar ve hayvanlar gibi dinî açıdan asla tasvip edilemeyecek kişi ve mahallerde de zuhûr etmesinin (1. delil),
2. Hiçbir önem arz etmeyen çok sıradan bir şeyler için zuhûr etmesinin (2. delil),
3. Normalde yalancı olarak bilinen yahut ileride küfre düşecek olan, bu yönüyle de dinî açıdan makbul olmayan kimselerde de zuhûr etmesinin (3. delil) önü açılmış olacaktır.

Peki, bütün bu seçeneklerin önünün açılması neyi ifade etmektedir? Zira bütün bu seçenekler salt bu hâlleriyle kerametlerin reddedilmesi için yeterli zemin oluşturmamaktadır. OO'nın kâfir ve fâsık gibi dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişilerde yahut sıradan olaylar için zuhûr etmesinin yol açacağı olumsuz bir sonuç olmalıdır ki bu deliller geçerlilik kazanabilsin. Nihayetinde bütün bu delillerin kurgulanmasını gerektiren bu sebep sadece iki delilin sonunda kısaca zikredilir: “Peygambere ayrıcalık kazandıran ve ona özgü olan bir şeyin kâfir ve fâsıkta zuhûr etmesi peygamberden

ووقاعه ”أكله وشربه ووقاعه” (Fahreddîn er-Râzî'deki VII. delil). Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 330: 4-6.

⁶⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 1-4: “لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق وإن لم يكن نبيا لحسن ظهوره ليدل على صدق خبره في بعض المخبرين، وإن كان كاذبا في خبره، ولجاز إظهاره على من يكون صادقا في الحال وإن كان الله تعالى يعلم منه أنه يكفر غدا” (Necrânî'deki XI. delil). Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 7-9: “لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق - وإن لم يكن نبيا - لحسن ظهوره على صدق خبر بعض المخبرين وإن كان كاذبا ولحسن إظهاره على من يكون صادقا في الحال وإن كان الله تعالى يعلم أنه يكفر غدا” (Fahreddîn er-Râzî'deki IX. delil). Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 228: 11-12. Kâdî burada delilin ana temasını daha özlü bir şekilde ifade eder: “OO kişinin hâlihazırdaki salahına delâlet etmek için zuhûr etseydi, bu durumda ilerde irtidât edecek ve küfre girecek olsalar bile şu anda salah vasfına sahip kimselerde zuhûr etmesi mümkün olurdu”; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 160: 18-161: 2. Burada da delil oldukça özlü bir şekilde aktarılır. OO'nın peygamber dışındaki kimselerde zuhûrunun mefseted olduğu, zira bunun OO'nın yalancı kimsede de zuhûrunu mümkün kıldığı belirtilir; Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 337: 1-2; Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 320: 17-18.

uzaklaştıran şeylerin en büyüğüdür”⁶¹ ve böyle bir şey “peygamberlere güveni yok eder”.⁶² Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere Behşemîler’e göre OO’ın fonksiyonu sadece elinde zuhûr ettiği kişinin peygamber olduğunu ortaya koymak değil, aynı zamanda onun büyük günah işlemekten ve *tenfire* yol açan şeylerden uzak olduğunu da ortaya koymaktır. Peygamberlerin bu tür şeylerden uzak olması onları insanlar nezdinde üstün bir konuma getirmekte, insanlar nezdinde güvenilirliklerini temin etmekteydi. İşte OO’ın dinî açıdan tasvip edilmeyecek kimselerde zuhûr etmesi, insanlar nezdinde peygamberin değerini düşürecek ve mucizenin bu delâletini ortadan kaldıracaktır. Zira günah işleyen bir kimsenin mucize gösterdiğine şahit olan bir kimse mucize göstermenin kişinin büyük günah işlemeyeceğini göstermeye yetmediğinin farkına varacaktır. Buna bağlı olarak peygamberde mucize görse bile, onun da günah işleyebileceğini düşünecek ve hiçbir söz ve eyleminde ona güvenmeyecek, ondan uzaklaşacaktır.⁶³

Öte yandan bu deliller içerisinde özellikle “OO’ın yalancı kimselerin elinde zuhûru” endişesini dile getiren üçüncü delille, Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî tarafından dile getirilmese de hedeflenen başka bir olgu daha vardır. Nitekim Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî bu delili bütünüyle peygambere olan güveni zedelemesi bağlamında ele almış olsa da, bazı kaynaklarda söz konusu olgu yalancı nübüvvet ekseninde ele alınmıştır. Buna göre OO’ın yalancı bir kimsenin elinde zuhûr etmesi bilinçli olarak yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde de zuhûr etmesine yol açabilir ve bu da nihayetinde gerçek peygamberi sahte peygamberden (mütenebbi) ayırmayı imkânsız kılar. Nitekim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin keramet karşıtlarına atfen zikrettiği bir delil ve bu delile yönelik cevabı söz konusu olgunun yalancı nübüvvet konusuyla alakalı

⁶¹ Necrânî, *Kâmil*, s. 358: 16-17: “... وذلك من أعظم مما ينفي عن الأنبياء إذا أمكن أن يظهر ما يدعي به الإختصاص والتميز”. St. 16: “ينفى” yerine “ينفى” okunacak.

⁶² Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 4: “... وذلك يطل الثقة بالأنبياء”.

⁶³ Burada özellikle 1. delilin vurguladığı hususla, 3. delilin vurguladığı husus bu düşünceyle tamamen örtüşmektedir. Ancak 2. delille vurgulanan hususun (OO’ın sıradan olgular için gerçekleşmesi) bu amacı sağlayıp sağlamadığı tartışılabilir. Öyle görünüyor ki Behşemîler mucizenin sıradan olaylar için gerçekleşmesinin de insanlarda *tenfire* yol açarak peygamberin değerini düşüreceği kanaatindedirler. Zira sıradan bir olgu için bile OO’ı gören bir kimse, OO peygamberde zuhûr ettiğinde “zaten bu tür olaylar her yerde gerçekleşiyor, bunu gerçekleştiren kimsenin ayrıcalıklı bir insan olması gerekmez, dolayısıyla bunun üzerinde düşünmeye değmez” şeklinde bir düşünceye kapılarak peygamberden uzaklaşacaktır. Dolayısıyla bu delili peygamberden uzaklaşmaya yol açan olguların başında gelen günah işleyebileceği fikrinden ziyade, diğer başka olguları gündeme getiren bir delil olarak görmek daha uygundur.

olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Benzer şekilde Kâdî Abdülcebâr'ın da "OO'nun yalancılardan elinde zuhûr edebileceği" görüşüne yönelik eleştirilerinde böyle bir olgunun gerçek peygamber ile sahte peygamber arasındaki farkın bilinmemesine yol açacağını söylemesi⁶⁵ keramet karşıtlarının OO'nun yalancı kimsedeki zuhûrunu bu amaçla tartıştığını göstermektedir.

Öyle görünüyor ki sınırlı kaynakta görülen keramet karşıtı bu delil, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin cevabında da görüldüğü üzere, Allah'ın zaten böyle bir olguya asla imkân vermeyeceği varsayıldığından en azından Mutezili kaynaklarda çok fazla tartışılmamıştır. Bu yönüyle de Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî tarafından büyük bir tehdit olarak algılanmamış gözükmektedir. Onlar özellikle bu delillerin kendi formülasyonlarında görülen hedeflerini daha büyük bir tehdit olarak algıladıklarından, tartışmayı OO'nun yalancı da dâhil olmak üzere dinî açıdan tasvip edilmeyen kişilerin elinde zuhûrunu peygambere olan güveni zedelemesi ekseninde ele almışlardır.

Ezcümle Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin aktarımlarında temel alınan husus OO'nun sâlih kimselerde zuhûr edebilmesinin, OO'nun dinî açıdan asla kabul edilemeyecek kişilerde ve sıradan olgularda zuhûr etmesinin önünü açacağı, bunun da son merhalede peygamber hakkında olumsuz düşüncelere yol açarak mucizenin delâletini zedeleyeceğidir.⁶⁶ Pek tabii Behşemîler'in bütün bu delillerinin temelini

⁶⁴ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin iktibas ettiği delil şu şekildedir: "(OO'nun peygamber dışındaki kimselerde zuhûru câiz olsaydı) OO'nun nübüvveti delâleti ortadan kalkardı. Zira bir kimse sâlih olduğu için kendisinde OO zuhûr edebilecek bir kimsenin kendisinde OO zuhûr ettiğinde peygamber olmadığı hâlde nübüvvetini iddia edebileceğini câiz görüyoruz". Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 11-12. Burada "yalancı" kavramı kullanılmasa da tartışılan olgu peygamber olmayan kimsenin nübüvvet iddiası, diğer bir deyişle yalan yere nübüvvet iddiası olduğu için konunun nihayetinde OO'nun yalancıda zuhûruyla alakalı olduğu ortadadır. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin buna cevabı ise sâlih bir kimsenin elinde OO'nun sıdku salah vasfını devam ettirdiği müddetçe zuhûr edebileceği, bu kimsenin yalan yere nübüvvet iddiasında bulunduğu anda artık bu vasıftan çıkacağı için onun elinde OO'nun zuhûrunun mümkün olmadığı şeklindedir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 17-431: 2. Kısaca OO'nun yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhûru imkânsız olduğundan gerçek peygamberle sahte peygamberin karışma ihtimali olmayacaktır.

⁶⁵ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XV, s. 236: 2-5.

⁶⁶ Doğal olarak bu da mefsetettir. Her ne kadar Hüseyinîler delilin tartışması esnasında bu kavramı görünür bir şekilde temel almasalar da Behşemîler'in esas hedefinin böyle bir olguya (OO'nun nübüvveti delâletini zedelemeye) yol açan şeyin mefsetet vasfını taşıdığını göz önüne sermek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira bir şeyin mefsetet olması onun ve ona yol açan (her) şeyin reddedilmesi için yeterlidir. Bu yönüyle sâlih kimselerde zuhûr eden OO'nun mefsetet kapsamına çekilmesi bu OO'nun reddedilmesi sürecinde Behşemîler'in elini oldukça güçlendirecektir. Nitekim Behşemîler'in bu delilin kurgusunda odaklandıkları kavramın mefsetet olduğu, delili tartışan Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin delile yönelik eleştirilerinden de anlaşılacaktır. İleriki satırlarda da görüleceği üzere Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî bu delili bütünüyle mefsetet kavramı ekseninde tartışır.

OO'nin sâlih kimseler elinde zuhûrunun, kâfir, fâsık, çocuk gibi dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişilerin elinde zuhûruna imkân tanıyacağı düşüncesi oluşturmaktadır. Zira OO'nin sadece sâlih kimselerde zuhûrundan hareketle, özellikle "evliyâ"nın Müslümanların gözündeki olumlu imajı düşünüldüğünde, mutlaka olumsuz sonuçlar doğuracağı söylenemeyecektir. Böyle bir sonuç OO'ların dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişilerde zuhûr edebileceği söylendiğinde kesinlik arz edecektir. Behşemîler de bunun bilincinde olduğu için OO'nin sâlih kimselerdeki zuhûrundan, kâfir, fâsık vb.lerinde zuhûruna geçiş yaparlar. Dolayısıyla delilin eksenini bu geçiş oluşturmaktadır. İşte bu yüzden keramet taraftarlarının cevabı da doğal olarak bu iki olgunun birbirlerinden farklı olduğu ve birinden diğerine geçiş yapılamayacağı düşüncesine dayanacaktır.

Öncelikle, Fahreddîn er-Râzî ve Necrânî gibi Behşemiyye'nin karşısında yer alan keramet taraftarları en temelde bu düşüncüyü taşımakla birlikte, özellikle Necrânî'nin cevaplarında Fahreddîn er-Râzî'de görülmeyen unsurların da bulunduğunu ve bu yönüyle delilleri daha detaylı tartıştığını belirtmeliyiz. Bu bağlamda Necrânî öncelikle dokuzuncu delili, yani OO'nin sâlih kimselerde zuhûrunun, bu olayların kâfir, fâsık, çocuk, hayvan gibi dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişi ve yerlerde de zuhûrunu gerektireceği iddiasını ele alır. Nitekim Behşemîler bu sonuçtan hareketle nihayetinde OO'nin sâlih kimselerde de zuhûr etmeyeceği sonucuna ulaşmaktaydılar. Daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse, Behşemîler'in bu delili aslında iki temel önermeyi içermektedir:

1. OO'nin sâlih kimselerdeki zuhûru, dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişi ve yerlerde de zuhûrunu gerektirir.

Pek tabii OO'nin dinî açıdan tasvip edilemeyecek (ve böylelikle mucizenin "ismet"e yönelik delâletini yok ederek peygambere olan güvenin zedelenmesine ve nihayetinde OO'nin nübüvvete yönelik delâletinin ortadan kalkmasına yol açacak) kişi ve yerlerde zuhûru mümkün olmadığına göre;

2. OO'nin sâlih kimselerdeki zuhûru da imkânsızdır.

İşte Necrânî'ye göre bu önermelerin her ikisi de temelsizdir ve bir delilden yoksun iddialardır.⁶⁷ Bütün bu istidlâlin doğru olabilmesi ancak söz konusu olan iki olgunun aynı mahiyette olduğunun, ikisi arasında birinden diğerine geçişi mümkün kılan bir ortak noktanın bulunduğu ispat edilmesiyle mümkündür. Bu ortak nokta ispat edilmediği müddetçe delil “boş bir iddianın” ötesine geçemeyecektir.⁶⁸ Necrânî, özellikle dokuzuncu delile yönelik cevabını oluşturan bu mülâhazalarıyla söz konusu olguların birbirinden farklı olduğunu, birinden diğerine –amaçlanan hedefe (OO’ın sâlih kimsede zuhûru imkânsızdır) ulaşmayı sağlayacak– bir geçiş yapmanın mümkün olmadığını belirtir. Peki, neden bu iki durumdan diğerine geçiş mümkün değildir?

Yukarıda da aktarıldığı üzere Behşemîler bu delilde Allah’ın kâfir, fâsık vb.lerine lütuf olarak yaptığı fiillerden hareket etmekte, bu kimselere lütfu hangi amaç için yaptıysa benzer amaçla sâlih kimselerin elinde de OO’ı izhâr edebileceğini söylemekteydiler. Böylelikle fiillerdeki amaç birlikteliğinin fiilin de aynı olmasının önünü açacağını iddia etmekteydiler. Onlara göre Allah sâlih kimseleri yüceltir gibi gözükün OO’ları sırf onlara menfaat sağlamak amacıyla izhâr ettiğine göre, kâfir ve fâsığa da menfaat temin etmek için yapabilir. Dolayısıyla bu açıklama aslında yukarıda Behşemîler’den istenen iki olgu arasındaki benzerliğin ne olduğunun da cevabıdır. Behşemîler’e göre her iki olguda da menfaat temini bulunmaktadır. Bir yerde (sâlih kimsede) bu menfaat temini OO’ın izhâr edilmesiyle gerçekleştiriliyorsa, diğerinde (kâfir, fâsık vb.lerinde) de aynı fiille gerçekleştirilebilir. Zira bu her iki durumda da OO’ın zuhûrunu mümkün kılan illet (menfaat temini) ortaktır. Bu illet ortak olduğuna göre OO’ın birinde (sâlih kimse) gerçekleşip birinde (kâfir, fâsık vb.lerinde) gerçekleşemeyeceği söylenemez. Zira illetin ortaklığı OO’ın zuhûru açısından birinin diğerine önceliğini kaldırmıştır.⁶⁹

⁶⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 14-17: “وأما قولهم لو جاز ظهوره على الصالح لغير النبوة لجاز ظهوره على الصبي [أو الكافر]... ولبعض الأغراض. قلنا المقدمتان ممنوعتان. الأول أنه إذا جاز ذلك وجب أن يجوز هذا. والثاني أن هذا محل النزاع ولا يدلکم من إقامة الدلالة على كل واحدة من كل هاتين المقدمتين (Köşeli parantez içerisindeki ifade tarafımızdan eklenmiştir – KB-).

⁶⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 368: 17-18: “ثم لا يخلوا إما أن تثبتوا معنى جامعا في التسوية بين صورتين [أو] أن تكتفوا بمجرد... القول أن هذا ليس أولى من ذلك (Köşeli parantez içerisindeki ifade yazmadan eklenmiştir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, vr. 280.

⁶⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 369: 2-4: “... إذا جاز إظهاره في صورة إكرام للصالحين لغرض المنفعة مطلقا فإذا كان ظهوره في... حق الصبي والبهيمة والكافر منفعة فقد حصل الاشتراك في علة الجواز فلم يكن أحدهما أولى بالجواز دون الآخر.

İşte Necrânî sadece menfaat temini şeklinde amaç ortaklığının iki olgu arasında ayniyet sağlamayacağını söyler. OO'nun gerçekleşebilmesi için her şeyden önce onu kabih yapabilecek bütün sebeplerden ârî olması gerekir. OO, elinde gerçekleştiği kişi yahut bazı mükellefler için mefsedet olmak suretiyle kabihlik yönü (sebebi) taşıyorsa artık böyle bir durumda hangi amacı taşıyorsa taşısın gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu yönüyle Necrânî, OO'nun kâfir ve fâsıklarda gerçekleşmesinin mefsedet olması itibariyle zaten kabih iken, amaç birlikteliği taşıdığı söylenerek bu kimselerde zuhûr edebileceğinin iddia edilemeyeceğini belirtir. Bu, aynı zamanda niçin bu iki durumun farklı olup, birinden diğerine geçiş yapılamayacağını açıklamasıdır: OO bunlardan birinde mefsedet olması hasebiyle kabih iken, diğerinde bu değerden ârîdir. Böylelikle Necrânî, niçin bu durumlardan birinde OO gerçekleşebilirken, diğerinde gerçekleşemeyeceğini ortaya koymuş olur.⁷⁰ Dolayısıyla Behşemîler'in iddia ettiği husus ancak kâfir, fâsık vb.lerinde OO'nun zuhûrunun menfaat temini amacını taşımasının yanında kabihlik sebeplerinden ârî olduğu kanıtlandığında mümkün olacaktır. Bu kanıtlanmadığında ise hiçbir zaman OO'nun sâlih kimselerde zuhûrundan, kâfir, fâsık vb.lerinde de zuhûr edeceği sonucuna ulaşılamayacaktır.⁷¹

Böylelikle Necrânî iki durum arasında bir kıyaslamanın mümkün olmadığını vurgular. O, aynı durumun onuncu delilde dile getirilen durum için de söz konusu olduğunu belirtir. Yani OO'nun sâlih kimselerde onu doğrulamak yahut sevindirmek amacıyla zuhûr etmesinin sıradan, önemsiz iddiaları doğrulamak için bunları dile getiren kimselerin elinde zuhûruna imkân tanımayacağını söyler.⁷² Necrânî dokuzuncu delilin cevabında yaptığının aksine, burada bunun nedenini açıklamaz, fakat bunları birbirine kıyaslamanın mümkün olmadığını belirttiğine göre, OO'nun sıradan, önemsiz iddiaları dile getiren kimselerin elinde zuhûr etmesi durumunda bunlarda kendilerini

⁷⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 369: 4-7. Hatta Necrânî OO'nun zuhûru söz konusu olduğunda kabihlik yönlerinden mutlak ârî olmasına o denli vurgu yapar ki, aynı şartın peygamberin elindeki mucizenin zuhûrunda da geçerli olduğunu söyler. Ona göre salt peygamberi tasdik için bile mucizenin zuhûru câiz değildir. Bir mucize peygamberi tasdik amacına hizmet etse bile, şayet onda kendisini kabih yapan bir sebep bulunursa o mucizenin zuhûrunun mümkün olmadığını söyler. Nitekim “*Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişler de, 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı*” (en-Nisâ 4/153) ayetinden hareketle münkirlerin istemesine rağmen verilmeyen pek çok mucize olduğunu belirtir. Yani bir mucize peygamberin nübüvvetini tasdik amacıyla izhâr edilmiş olsa da, bazı durumlarda münkirlerin helâkına yol açacaksa bu, o mucizeyi kabih yapabilir. Allah bu durumlarda mucizeyi izhâr etmeyebilir. Bk. *Kâmil*, s. 369: 7-10.

⁷¹ Necrânî, *Kâmil*, s. 369: 10-12.

⁷² Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 3-5.

kabih yapan sebepler bulunacağını zımnen dile getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla OO'nın sâlih kimselerde zuhûrundan hareketle, sıradan, önemsiz olgular için de zuhûr edebileceği sonucuna ulaşamaz.

Buraya kadar Necrânî en temelde iki durumun değerlendirmesini yapmıştır:

1. OO'nın kâfir, fâsık, çocuk, hayvan gibi dinî açıdan asla tasvip edilemeyecek kimselerde zuhûru,

2. Hiçbir önem arz etmeyen çok sıradan şeylerde zuhûru.

Necrânî bu her iki durumda da cevabını bunların OO'nın sâlih kimselerde zuhûrundan farklı durumlar olduğu ve bunlar arasında kıyas yapılamayacağını, böylelikle OO'nın sâlih kimsede zuhûrundan hareketle bu sonuçlara ulaşamayacağını vurgulamış olmaktadır. O, benzer tavrı Behşemîler'in dile getirdiği üçüncü problemde (sâlih kimselerde OO'nın zuhûru, normalde yalancı olarak bilinen yahut ileride küfre düşecek olan, bu yönüyle de dinî açıdan makbul olmayan kimselerde de zuhûr etmesinin önünü açacaktır) de temel almakla birlikte ilke olarak böyle bir olgunun mutlak anlamda kabihliğinin ileri sürülemeyeceği düşüncesindedir. İlerleyen satırlarda da aktaracağımız üzere aynı ihtimali değerlendiren Fahreddîn er-Râzî'de görülmeyen bu açıklama, Necrânî'nin cevabında görülen orijinal bir unsurdur. Nitekim Necrânî cevabına⁷³ böyle bir durumda mucizenin zuhûrunu kabih yapan bir yön olmadığına zuhûrunun imkânsız olmadığı cevabıyla başlar. Aslında onun vurgulamaya çalıştığı husus OO'nın zuhûrunun ancak bunu kabih yapan bir sebep olduğunda reddedilebileceğidir. Nitekim burada dile getirilen problem yalancılığıyla tanınsa da doğru olduğu iddiası mucizeyle desteklenen kişidir. Yani mucize hakikaten doğru olan bir iddiayı tasdik etmektedir. Dolayısıyla doğru olan bir iddiayı tasdik ettikten sonra mucizenin zuhûrunu imkânsız görmenin mantıklı bir temeli olmadığını vurgulamaya çalışır. Nitekim o böyle bir durumda, yani yalancılığıyla bilinse de doğru olduğu bir iddiasının tasdik edilmesinde mucizenin zuhûrunu kabih yapan bir sebep olduğunda,

⁷³ Necrânî'nin cevabını oluşturan metin kısmen yazmadaki muğlaklıkların etkisiyle biraz kapalıdır. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 6-13: “ إن لم يكن في ذلك وجه قبيح فلم لا يجوز ذلك، وإن كان فيه وجه قبيح قلنا إنما منعنا عن ذلك: “ دون هذا لما علمنا به من وجوه القبح ويجوز أن يختص وجه القبح في بعض العادة لأجل تصديق ما لا يعتد به. ألا ترى أنه لا يحسن من الملك العظيم الشأن إذا ادعى أحد عبده أنني تغذيت أو اشتريت لحما وطلب منه تصديقه في أن يخلع عليه خلعة ناقضة للعادة لأجل تصديق ما لا يعتد به وإن كان يحسن منه ذلك فيما يعتد به، وهو الجواب عن قولهم: لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق لحسن في غيره وإن كان كاذباً أو يكذب من بعد أو يكفر، وقد بينا تقرير ذلك في الجواب عن السؤالين المتقدمين

mucizenin zuhûrunun artık kabih olduğunu söyler.⁷⁴ Böylelikle Necrânî aynı olgunun (bir kimse yalancılığıyla bilinse de doğru olduğu bir iddiasının mucizeyle tasdik edilmesi) kabih olduğu ve kabih olmadığı iki ayrı bağlamın olabileceğini belirtir. Söz konusu olgunun kabih olmadığı bağlamda gerçekleşmesi câiz iken, kabih olduğu bağlamda gerçekleşmesi câiz değildir. Dolayısıyla yalancılığıyla meşhur olan bir kimsenin doğru olduğu bir iddiası için mucizenin zuhûr etmesi kabihlik sebeplerinden ârî ise bunun gerçekleşmesinde sakınca yoktur. Bunun gerçekleşmesinde sakınca olmadığı için de bundan hareketle sâlih kimselerin elinde mucizenin zuhûrunun imkânsız olduğu söylenemez. Eğer bu olgu kabih ise zaten bunun gerçekleşmesi imkânsızdır.

Ancak burada şöyle bir problem vardır: Aynı olgu nasıl bir yerde kabih olurken başka bir yerde kabih olmamaktadır? Necrânî bunu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Normal, garipsenmeyen bir hususu tasdik etmek için gerçekleştiğinde kabih olmayan bir olgunun, yadsınabilecek yahut garipsenebilecek hususları doğrulama amacıyla gerçekleştiğinde kabihlik değeri kazanabileceğini, böylelikle aynı olgunun gerçekleştiği bağlama göre değerinin değişebileceğini göstermeyi amaçlayan bu örnek şöyledir: Bir sultanın alışlageldik yahut garipsenmeyecek bir hususta tasdik amacıyla, kaftanını tasdik ettiği kimseye giydirmesi⁷⁵ hasen olurken, söz gelimi bir kölesinin basit bir iddiasını tasdik amacıyla aynı şeyi yapması kabih olmaktadır.⁷⁶ Görüldüğü üzere sultan aynı davranışı aynı amaçla yaptığı hâlde bu davranış bir yerde hasen, başka bir yerde kabih olabilmektedir. İşte tartışma konusu olan yalancılığıyla meşhur bir kimsenin doğru olduğu bir iddiasının mucizeyle desteklenmesi olgusu da böyledir. Aynı olgu, bağlamına göre hasen de olabilir, kabih de olabilir. Hasen olduğunda bunun zaten OO'nın sâlih kimsede zuhûruna engel teşkil etmeyeceğini belirtmiştik. Şayet kabih oluyorsa burada ilk iki iddiaya⁷⁷ verilen cevap devreye girer: Böyle bir durumda OO'nın

⁷⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 6-7.

⁷⁵ Necrânî buna bir örnek vermez fakat söz gelimi sultanın bir icraatını desteklediği bir vezirine yaptığı icraatı onaylama amacıyla kaftanını giydirmesini örnek verebiliriz.

⁷⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 7-11.

⁷⁷ “السؤالين المتقدمين”. “İki sual”in ne olduğu belirgin değildir. Kanaatimizce bu ifadeyi iki farklı şekilde açıklamak mümkündür:

I. İki sual: 1. OO'nın kâfir ve fâsıklarda zuhûru, 2. OO'nın sıradan olgular için zuhûru. Necrânî bu her iki durumu, bunların OO'nın sâlih kimselerde zuhûrundan farklı olduğu için, sâlih kimselerdeki zuhûrunun bunlara cevâz vermeyeceği şeklinde açıklamıştı. Buna göre üçüncü durumun cevabı da bu cevap olduğuna göre Necrânî, OO'nın bu durumdaki zuhûru ile sâlih kimsedeki zuhûrunun farklı

zuhûru kabih olduğu için, OO'ın bu durumdaki zuhûru ile sâlih kimsedeki zuhûru kıyaslanamaz ve birinden diğerine geçiş yapılamaz.⁷⁸ Böylelikle Necrânî üçüncü problemi de diğer iki probleme verilen cevap ekseninde cevaplamış olur.

Necrânî'nin dile getirdiği bu fikir, delilleri daha kısa bir şekilde tartışan Fahreddîn er-Râzî'nin cevabının da eksenini oluşturur. Ancak Fahreddîn er-Râzî bu bağlamda zikredilen üç delili de aynı düzlemde düşünüp hepsine tek bir cevap vermiştir. O, bizim ikinci sırada zikrettiğimiz delilin (Fahreddîn er-Râzî'de VII., Necrânî'de X. delil) tartışması esnasında bütün bu delillere cevap verir. Onun bu bağlamdaki ikinci delile verdiği cevap söz konusu durumun (OO'ın hiçbir önem arz etmeyen çok sıradan bir şeyler için zuhûr etmesi) OO'ın sâlih kimsedeki zuhûruyla ortak bir yönü olmadığı, dolayısıyla buradaki zuhûrunun imkânsızlığından sâlih kimselerdeki zuhûrunun imkânsızlığına geçiş yapılamayacağı şeklindedir.⁷⁹ Ona göre Behşemîler'in sadece "hiçbir amaç diğer bir amaçtan öncelikli değildir" şeklindeki bir iddiaya dayalı olarak söz konusu olgular arasında bunların zuhûrunu gerektiren amaç yönünden bir ortaklık olduğunu ve bu ortaklığın da birinden diğerine geçişi sağladığını iddia etmeleri mümkün değildir.⁸⁰ Fahreddîn er-Râzî iki olgu arasında kıyaslama yapmanın imkânsız olduğunu söylediği bu cevabın Behşemîler'in birinci (Fahreddîn er-Râzî'de X., Necrânî'de IX. delil; "OO'ın kâfir, fâsık vb.lerinde gerçekleşmesi") ve üçüncü (Fahreddîn er-Râzî'de IX., Necrânî'de XI. delil; "OO'ın yalancılığıyla bilinen bir kimsenin doğru olduğu bir iddiasının tasdiki amacıyla zuhûr etmesi") delillerinin de cevabı olduğunu belirtir.

olduğunu, dolayısıyla sâlih kimsedeki zuhûrundan hareketle bu sonuca ulaşamayacağını vurgulamış olmaktadır.

II. Daha zayıf bir ihtimal olarak Necrânî burada tartışmaya temel olan iki önermeyi (1. OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun, dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişi ve yerlerde de zuhûrunu gerektirmesi, 2. OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun imkânsız olması) kastetmektedir. Birinci durumdaki problemle alâkalı olan bu önermelere karşı Necrânî, OO'ın sâlih kimsede zuhûru ile dinî açıdan tasvip edilemeyecek kimselerdeki zuhûrunun farklı olduğunu, dolayısıyla birinden diğerine geçiş yapılamayacağını, böylelikle de OO'ın sâlih kimsede zuhûrunun imkânsızlığına ulaşamayacağını söylemişti. Dolayısıyla burada da benzer şekilde OO'ın bu durumdaki zuhûru (normalde yalancı olarak bilinen yahut ileride küfre düşecek olan, bu yönüyle de dinî açıdan makbul olmayan kimselerde de zuhûr etmesi) ile sâlih kimsedeki zuhûrunun farklı olduğunu, böylelikle sâlih kimsedeki zuhûrundan hareketle bu sonuca ulaşamayacağını vurgulamış olmaktadır.

Görüldüğü üzere "iki suâl" ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın yani ister bu delil bağlamında şimdiye kadar dile getirilmiş problemler kastedilsin, ister sadece birinci problemde probleme temel teşkil eden önermeler kastedilsin sonuç değişmeyecektir. Her durumda Necrânî olgular arasında kıyasın mümkün olmadığını vurgulamış olmaktadır.

⁷⁸ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 370: 11-13.

⁷⁹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 557: 4-6.

⁸⁰ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 557: 7-9.

Böylelikle hem Necrânî hem de Fahreddîn er-Râzî OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun asla OO'ın dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişilerin elinde zuhûruna imkân tanıma tehlikesi taşımadığını vurgularlar. Diğer bir deyişle mucize, yalancı, kâfir, fâsık vb. kişilerin elinde de gerçekleşebileceği, böylelikle de elinde mucizenin gerçekleştiği kişiye güvenmemeye ve ondan uzaklaşmaya yol açacak bir bağlamda hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir.

Mamafih bu aşamada gerek Necrânî'nin gerekse Fahreddîn er-Râzî'nin bu delillere yönelik cevabının eksenini oluşturan “söz konusu olguların birbirinden farklı olduğu ve birinden diğerine geçiş yapılamayacağı” iddiasının yeterli bir cevap olup olmadığı tartışılabilir. Zira bu aşamada “niçin geçiş yapılamayacağı” sorusu akla gelmektedir. Aslında, bu delilleri nispeten daha detaylı tartışan Necrânî'nin buna kabihlik temelinde bir açıklama getirdiğini belirtmiştik. Ancak bunun da yeterliliği tartışılabilir. Zira bunun niçin kabih olduğu sorulabilir. Burada Necrânî'nin “mefsedet” kavramını kullanarak Behşemîler'in ilzâm etmeye çalıştıkları durumların mefsedet olması hasebiyle kabih olduğunu vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak mefsedet kavramının kullanılması, nihayetinde bu tür kavramların çok çeşitli olguları içine alabilecek derecede elastik bir kullanıma açık olduğu düşünülürse, Behşemîler'in eline de koz verebileceği (nitekim onlar aynı kavramın arkasına sığınarak kerameti reddetmekteydiler) görülecektir. Bu yönüyle Necrânî'nin, en azından bu delillerin tartışması bağlamında Behşemîler'e yeterli bir cevap vermediği düşünülebilir. Mamafih belki de bu iki olgu arasında benzerlik kurulamayacağı ve birinden diğerine geçiş yapılamayacağını bu cevaba oranla daha kesin kanıtlayabilecek bir cevap, benzer mantığa dayanmakla birlikte farklı bir sonucu hedefleyen XV. delil bağlamında zikredilmiştir. İlerleyen satırlarda da göreceğimiz üzere XV. delilde Behşemîler OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun dinî açıdan tasvip edilemeyecek kimselerdeki zuhûrunu mümkün kılacağını, bunun da nihayetinde kerametın varlığına engel olacağını dile getirmişlerdir. OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrundan dinî açıdan tasvip edilmeyen kişilerdeki zuhûruna geçiş yapmak sûretiyle buradaki delillerle aynı mantığa dayanan bu delile karşı Necrânî, söz konusu olguların birbirinden farklı mahiyetlere sahip olduğu dolayısıyla birinden diğerine geçiş yapılamayacağını söyleyerek tıpkı buradaki delillere verdiği cevapla mukabele eder. Ancak niçin birinden diğerine geçiş yapılamayacağını, yani Allah'ın sâlih kimselerde OO'ı izhâr ederken diğerlerinde izhâr etmeyeceğinin

nispeten daha mantıklı nedenini ekler: OO, elinde zuhûr ettiği kişinin yüceltilmesi anlamına gelir. Sâlih kimseler yüceltmeyi hak ettiği için OO onların elinde zuhûr eder. Hâlbuki diğerleri yüceltmeyi hak etmediği için OO onlarda zuhûr etmez.⁸¹

Necrânî'nin (ve hatta Fahreddîn er-Râzî'nin) daha etkileyici olan bu cevabı niçin bu bağlamda dile getirmediği hakikaten de merak konusudur. Belki de Necrânî XV. delil bağlamında aynı mahiyetteki problemi tartışacağı ve bu cevabı vereceği için burada zikretmeye ihtiyaç duymamıştır. İşte Necrânî'nin buradaki deliller bağlamında zikretmediği cevabı, daha sınırlı seçenekler bağlamında (verdiği bir haberde doğruluğunu iddia eden kâfir ile fâsıkın elinde) tartışan keramet taraftarı bir Behşemî kimliğine sahip Şerîf el-Murtezâ verir. O, OO'ın mutabık olduğu beraberindeki iddianın doğruluğuna delâlet etmesinin yanında aynı zamanda elinde zuhûr eden kişinin saygı gösterilmeyi (*ta'zîm*) hak eden, dinî açıdan yüce ve üstün mertebede bir kimse olmasını gerektirdiğini belirtir. Oysa kâfirin dinî açıdan böyle bir konumu yoktur, yani yüceltmeyi hak etmemektedir. O hâlde OO'ın, delâlet ettiği vasıflara sahip olmayan bir kimsenin elinde zuhûr etmesi mümkün değildir.⁸² Böylelikle Şerîf el-Murtezâ, Necrânî'nin aynı mantığa dayanan başka bir delil esnasında zikrettiği cevabı, aslında bu mantığı esas temsil eden delil esnasında vererek keramet karşıtlarını susturmaya çalışır. Nitekim o, aynı cevabı OO'ın niçin fâsıkta zuhûr etmeyeceğinin de açıklaması yapar. Gerçi o başlangıçta, OO'ın fâsıkta zuhûr etmesini engelleyecek, mefsedet olmak gibi herhangi kabihlik yönü bulunmadığında bunun aklen câiz olduğunu söyler. Mamafih fâsık gibi çekinmeden günah işleyen, günaha dadanmış bir kimse sırf imanını olduğu için dinî açıdan üstün bir mertebeye konulamaz ve yüceltilemez. Dolayısıyla, tıpkı kâfirde olduğu gibi, bunlar da yüceltmeyi hak etmediği için OO bunlarda da zuhûr edemez.⁸³ Nitekim aynı mantığı bu bağlamdaki ikinci delili iktibas eden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin bu delile cevabında da görürüz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî OO'ın peygamberlere ve sâlih kimselere yüceltmek (*ikrâm* ve *ta'zîm*) amacıyla verildiğini, oysa sıradan

⁸¹ Bk. aş. s. 219-220.

⁸² Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 337: 3-6: “... لأن المعجز وان دلَّ على صدق الدعوى التي يطابقها فلا بد من اقتضائه” “تَعْظِيمٍ مِنْ ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ وَمِنْ أَجَلِهِ عَلُوُّ مَنْزِلَتِهِ فِي الدِّينِ وَبِرَفْعَتِهِ وَإِذَا كَانَ الْكَافِرَ لَاحِظًا لَهُ فِي الدِّينِ وَلَا ثَوَابَ لَمْ يَجِزْ أَنْ يَظْهَرَ عَلَى يَدِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَلَى صِفَةٍ وَلَيْسَ عَلَيْهَا”. Ayrıca benzer bir yargı için bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 320: 18-20.

⁸³ Bk. Şerîf el-Murtezâ, *Zahîre*, s. 337: 7-17. St. 11: “استفاد” yerine “استفساد” okunacaktır. Ayrıca bk. Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, s. 320: 20-23.

olgulardan haber veren doğru kimselerin bu haberlerinde doğru olsalar bile yüceltilmeyi hak etmedikleri için kendilerinde OO'ın zuhûrunun mümkün olmadığını söyler.⁸⁴

Bu yönüyle, nihayetinde bütün keramet taraftarlarının söz konusu olgular arasında geçiş yapılamayacağı ilkesinden hareketle Behşemîler'e karşı çıktığı söylenebilir. Mamafih niçin geçiş yapılamayacağının daha makul ve tatmin edici bir açıklamasının da bir Behşemî olan Şerîf el-Murtezâ tarafından dile getirildiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Keramet taraftarı literatürde bu delillerin eleştirisinin ana gövdesini olgular arasında geçiş yapılamayacağı fikri oluşturmakla birlikte farklı bir temele dayalı eleştiri keramet taraftarı bir Behşemî olan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî tarafından dile getirilmiştir. Nitekim eserinde bu delillerden sadece "OO'ın yalancı kimsedeki zuhûrunu" dile getiren delili ele alan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, bu delili "bu konuda (kerameti reddeden deliller içerisinde) söylenen en zayıf şey" olarak nitelendirir. Zira bunun "Allah'ın mefsedete yol açsa bile kulları için lütuf ve maslahat olan bir şeyi yapmasının câiz olmadığını" söylemekle eşdeğer olduğunu belirtir. Zira maslahat olan her bir şeyde bir başkası için mefsedet olabilir.⁸⁵

Bu yargısından anlaşılmaktadır ki Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî OO'ın sâlih kimsedeki zuhûrunun bir mefsedet olma ihtimali taşıyan yalancı kimsenin elindeki zuhûruna zemin hazırlayabileceğini kabul etmektedir. Bu yönüyle o, OO'ın sâlih kimsenin elindeki zuhûrunun yalancıdaki zuhûruna asla zemin hazırlamayacağını söyleyen Negrânî, Fahreddîn er-Râzî, Şerîf el-Murtezâ gibi diğer keramet taraftarlarından ayrılmaktadır. Mamafih o, böyle bir olgu vaki olsa bile bunun OO'ın sâlih kimsedeki zuhûrunu engellemeyeceği kanaatindedir. Diğer bir deyişle, OO'ın sâlih kimsedeki zuhûru bir mefsedete yol açabilir, fakat bu, özü itibariyle bir maslahat olan OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunu reddetmek için yeterli bir sebep değildir. Zira maslahat olan her şeyin, özünde zorunlu olarak mefsedete yol açma özelliği olmasa da, mefsedete yol açma ihtimali her zaman vardır. Diğer bir deyişle bir kimse için maslahat olan bir şey,

⁸⁴ Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 330: 6-9.

⁸⁵ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 161: 2-6: "... ان هذا من ارك ما يقال في هذا الباب لان ذلك بمنزلة ان ... يقال ان الله تعالى لا يجوز ان يفغل ما هو لطف وصلاح للعباد لان ذلك يؤدي الى المفسدة من حيث انه ما من مصلحة الا ويتعلق به". "مبطل فيكون ذلك سبيلا ضلالة".

bir başkası için mefsedet olabilir.⁸⁶ Maslahat olan bir şey, sırf mefsedete yol açma ihtimali taşıdığı için reddedilecekse Allah'ın hiçbir maslahatı yapmaması gerekir.⁸⁷ Nitekim Allah'ın kulları için lütuf ve maslahat olarak yaptığı şeylerin kulların tamamı için istenen sonucu doğurması gerekmez.⁸⁸ Zira lütuf ve maslahat hiçbir zaman cebr noktasına varamaz. O hâlde lütuf ve maslahat olarak yapılan bir şeyin istenen sonucu doğurmaması, hatta aksine yol açması onun reddedilmesini gerektirmez. Pek tabii bu cevap, sadece bu bağlamdaki üçüncü delile yönelik olarak zikredilmiş bir cevap olsa da, aynı mantığa dayalı olan diğer iki delilin cevabı da kabul edilebilir.

3.4. Olağanüstü Olayın Medlûlünde Karışıklığa Yol Açması Açısından

Kerametın İmkânı [XIII. Delil]

Mucizenin delâlet keyfiyeti ekseninde kerametın imkânsızlığını kanıtlamaya yönelik bir diğer delil ise kerametın kabulünün, OO'ın neye delâlet ettiği hususunda bir karışıklığa yol açarak nihayetinde mucizenin peygamberin nübüvvetine delâletini de imkânsız kılacağı fikrine dayanır. Özellikle keramet taraftarlarınca Behşemîler'e atfedilen delil şu şekildedir:

⁸⁶ Bir olgunun mefsedete yol açabilmesi, mutlaka onun mefsedete yol açtığı anlamına gelmez. Konumuzu oluşturan örnekten hareket edersek: Keramet karşıtlarına göre OO'ın sâlih kimsedeki zuhûru, OO'ın yalancı bir kimsede de zuhûrunu mümkün kılmakta bu da yalancı kimsede zuhûr eden OO'ı gören bir mükellefin peygambere güvenini zedelemektedir; yani o mükellef için mefsedet olmaktadır. İşte Behşemîler'in dile getirdiği bu sonuç sadece bir ihtimaldir. Zira söz konusu olgunun mutlaka bu sonucu doğuracağı söylenirse, bu durumda yalancı bir kimsenin elinde zuhûr eden OO'ı gören her mükellefin mutlaka peygambere güveninin zedeleneyeceği, zedelenmeme ihtimalinin asla bulunmadığı söylenmiş olmaktadır. Bu da mükellefin önünde sadece tek bir seçeneğin bulunduğu anlamına gelir. Pek tabii bu da mükellefin cebir altına alınması demektir. Şüphesiz mükellefin cebir altına alınması Mutezile'nin asla kabul edemeyeceği bir ilke olduğu için, buna yol açan söylemin Mutezili sistemde yeri yoktur. Bu sebeple Behşemîler'in dile getirdikleri OO'ın zuhûrunun mefsedet olması sadece bir ihtimali ifade etmektedir. İşte Ebû Reşîd en-Nisâbüri de bu noktadan hareket eder. Yalancı bir kimsenin elinde zuhûr eden OO herkeste peygambere güveni zedelemeyecekse, bunun bazı kimselerde bu sonucu doğurma ihtimali onun mutlak olarak reddinin, dolayısıyla da bunun zuhûruna zemin teşkil eden OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunu reddetmenin gerekçesi olamaz.

⁸⁷ Nitekim Ebû Reşîd en-Nisâbüri maslahat olan bir şeyin sırf mefsedete yol açma yahut mefsedet hâline gelme ihtimali olduğu için reddedilmesinin ne kadar saçma olduğunu örnekler üzerinden açıklar. Onun bu bağlamda verdiği örneklerin zaman zaman “ilginç” boyutlara ulaştığını söylemek gerekir. Onun verdiği örneklerden bir tanesi âlemin yaratılmasıdır: Mülhidler âlemin varlığından hareketle âlemin kadim olduğuna ve yaratıcısının bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu yönüyle âlemin varlığı onları inançsızlığa götürdüğü için onlara yönelik bir mefsedettir. Ancak âlemin varlığının onlar için mefsedet olması özü itibarıyla maslahat olan âlemin yaratılmaması olmasını gerektirmez. Bir diğer örnek müteşâbih ayetlerdir. Müteşâbih ayetler olmasaydı muhaliflerin dayanacağı deliller olmayacaktı. Söz gelimi “Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parılayacaktır. Rableri'ne bakacaklardır” (el-Kıyâme 75/22-23) ayeti olmasaydı muhalifin Allah'ın görüleceği hususunda tutunacağı bir delil olmayacaktı. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 161: 6-15.

⁸⁸ Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü'ş-Şerh*, s. 161: 15-162: 1.

Mucizenin peygamber dışında bir kimsede zuhûru câiz olsaydı, bu durumda mucizenin nübüvveti tasdik amacı olmaksızın zuhûr edebileceğini de bilmiş olurduk. (Mucizenin nübüvveti tasdik amacı olmaksızın zuhûr edebilmesi) durumunda, mucizenin peygamberde zuhûru esnasında onun amacının peygamberi tasdik olduğunu kesin olarak bilemezdik. Bu da mucizeyle (peygamberin) doğruluğ(una) istidlâl etmenin yolunu kapatır.⁸⁹

Aslında Behşemîler'in bu delilinin temelinde daha önce de sıklıkla vurguladığımız üzere OO'nun medlûlü ile içerik açısından mutabakat taşımadığı fikri bulunmaktadır. Normalde bir delil, yönelik olduğu medlûlle aynı içeriğe sahiptir. Bu içerik nedeniyle de delilin neye delâlet ettiği anlaşılır. Oysa OO medlûlüyle aynı içeriğe sahip olmadığından doğrudan hiçbir olguya delâlet etmeyecektir. İşte bu yüzden Behşemîler bu zorluğu aşmak için OO'yu en başından nübüvvetle özdeşleştirerek OO'nun olduğu her yerde nübüvvetin bulunduğunu söylemişler ve böylelikle OO'nun medlûlü konusunda muhtemel kafa karışıklığını önlemeye çalışmışlardır. Onların nezdinde şayet OO'nun birden fazla medlûlü olabileceği söylenirse, OO bu medlûllerin hiçbirisiyle aynı içeriği taşımadığı için nihayetinde OO'nun nübüvvetle delâleti de ortadan kalkacaktır. Bu yönüyle Behşemîler'in bu delili ileri sürmelerinin nedeni Hüseyinîler'in mucizeye farklı kişilerde farklı delâlet fonksiyonları biçmesidir. Nitekim Hüseyinîler sâlih kimselerde OO'yu sıdku salahın delili, peygamberlerde ise nübüvvetin delili olarak belirlemişlerdir. Buna göre sâlih kimsede zuhûr eden mucize onun sıdku salahına delâlet ediyorsa insanların zihninde artık mucizenin elinde zuhûr ettiği kimsenin sıdku salahına delâlet ettiği şeklinde bir bilinç yahut yargı oluşacaktır. Buna bağlı olarak mucize nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsede de zuhûr ettiğinde, kişi daha öncesinde kendisinde var olan bu bilinç yahut yargı sebebiyle peygamberde zuhûr eden mucizenin de onun nübüvvetine değil de sıdku salahına delâlet ettiği şeklinde bir sonuca varabilecektir.

⁸⁹ Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 11-13: “لو جاز ظهورها على غير النبي لعرفنا أنه [لا] يجوز ظهوره لا لغرض التصديق في الرسالة، “ولو جوزنا ذلك لم يمكننا أن نقطع عند ظهوره على النبي أن الغرض منه تصديقه، وذلك يسد طريق الاستدلال بالمعجز على الصدق”. St. 10: Köşeli parantez içerisindeki ifade metinde bulunmakla birlikte anlamın doğru olması için okunmaması gerekir. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 549: 15-550: 2: “لو جاز ظهوره على غير النبي لتيقناً أنه يجوز إظهاره لا لغرض التصديق في الرسالة، ولو جوزنا ذلك لما كنا نقطع عند ظهوره على النبي أن الغرض منه هو تصديقه، وذلك يسد باب الاستدلال بالمعجز على الصدق”. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 321: 7-8; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 410: 6-8; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 430: 13-14; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 20-23. Krş. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XV, s. 229: 13-18.

Aslında böyle bir yargı daha genel bir yargının tikel yansımasıdır. Behşemîler'in burada vurguladıkları husus, kişide oluşan "OO'ın nübüvvet dışındaki olgulara da delâlet ettiği" fikridir. Bir kimsede OO'ın kendisinin de bilemeyeceği diğer pek çok olguyu tasdik amacıyla zuhûr edebileceği fikri oluştuğunda, doğal olarak bunun sonucunda o kimse, yukarıda belirttiğimiz üzere, peygamber elinde zuhûr eden mucizenin onun nübüvvetine delâlet edip etmediği hususunda kafa karışıklığı yaşayacak ve bu mucizenin onun nübüvvetinin delili olduğunun farkına varamayacaktır. Böylelikle mucizenin nübüvvetle olan bağı kopacak ve mucize nübüvvetle delâlet etmekten çıkacaktır.

Aslında delilde bulunan "risâleti tasdik amacı olmaksızın" ifadesi normalde risâleti dışlayıp başka bir şeyi tasdik amacının olduğu yargısını vurgulamakla birlikte, daha zayıf olarak mucizenin mutlak olarak tasdik unsurundan bağımsız, yani herhangi bir şeyi tasdik etmeksizin gerçekleşebileceği şeklinde anlaşılmalı da müsaittir. Hatta delilin bu şekilde olmasının delili daha güçlü ve işlevsel kılacağı da söylenebilir. Bu yönüyle delilin, mucizenin nübüvveti tasdik fonksiyonunun ortadan kalkmasına zemin hazırlayan iki farklı iddia temelinde iki farklı şekilde okunması ya da anlaşılması mümkündür:

1. Mucizenin peygamber olmayan kişide nübüvveti tasdik amacı olmaksızın zuhûr etmesi.

Buna göre mucizenin bir kimsede nübüvveti tasdik amacı olmaksızın zuhûr etmesi, mucizenin peygamberde onun nübüvvetini tasdik amacıyla zuhûr ettiğinde onun nübüvvetini tasdik amacıyla zuhûr ettiğini anlamaya engel olur, böylelikle de mucizenin nübüvvetle delâlet fonksiyonu ortadan kalkmış olur. Ancak bu seçenekte nübüvvetle tasdik amacı dışında bir amaç söz konusu olduğundan OO'ın başka bir şeyi (söz gelimi sıdku salah) tasdik ettiği söylenebilir. Yani OO'da, nübüvvet dışında bir olguya yönelik olsa da, bir tasdik fonksiyonu bulunmaktadır.

2. Mucizenin peygamber olmayan kişide herhangi bir şeyi tasdik amacı olmaksızın zuhûr etmesi.

İkinci seçeneğe göre ise mucizenin tasdik amacı olmaksızın zuhûr edebilmesi, tasdik amacıyla zuhûr ettiği yerde de (nübüvvet) bu amacı taşımadığı fikrine yol açabilir, böylelikle de mucizenin nübüvvetle delâlet fonksiyonu ortadan kalkmış olur.

Ancak bu seçenekte tasdik bütünüyle devre dışı bırakılmakta, OO'nun tasdik amacı dışında başka bir amaçla da zuhûr edebileceği kabul edilmektedir.

Filhakika ilk bakışta bu seçeneklerden ikincisinin Behşemîler'in amacına daha uygun olduğu gözükmemektedir. Nitekim OO'nun herhangi bir tasdik amacı olmaksızın zuhûr edebileceği şeklinde bir bilginin karışıklığa ve OO'nun gerçekten de tasdik amacıyla zuhûr ettiği yerlerde de tasdik amacı olmaksızın zuhûr ettiği zannına yol açabilmesi daha kuvvetli bir ihtimaldir. Öte yandan birinci seçenekte olduğu gibi OO'nun, nübüvveti tasdik olmasa da, başka bir şeyi tasdik amacıyla zuhûr etmesi, yani tasdik fonksiyonunun devam etmesi mutlak anlamda OO'nun fonksiyonunun ortadan kalkmasına yol açmadığı için OO nübüvvetini iddia eden bir kimsede zuhûr ettiğinde, onun iddiasını tasdik ettiği şeklinde bir sonuca varılması her zaman imkân dâhilinde olacaktır. Zira OO'ı gören kimse neticede bu olgunun bir şeyi tasdik amacı taşıdığını bilmektedir. Bu yönüyle Behşemîler'in bu delilinin daha işlevsel olabilmesi için ikinci seçeneği kastetmiş olmaları beklenebilir. Nitekim *Muğni*'de de tartışma bütünüyle bu seçenek üzerinden yürür. OO'nun sadece nübüvmete delâlet edeceğini kanıtlama amacıyla dile getirilen söylemler içerisinde görülen "OO'nun nübüvvet iddiasındaki doğruluğa delâletinin 'iddiaya taalluku' olduğunun"⁹⁰ söylenmesi, "OO'nun 'iddiaya taallukunun' daha kuvvetli bir seçenek olduğunun"⁹¹ belirtilmesi gibi unsurlar ikinci seçeneğe yani, Hüseyinîler'in OO'ı iddiadan yoksun bir şekilde gerçekleştirebileceğini kabul ettiklerine işaret etmektedir. En azından Kâdî Abdülcebâr nezdinde durum bu şekilde anlaşılmaktadır. Ancak Behşemîler'in bu iddiasının muhaliflerinde karşılığı olduğu, diğer bir deyişle Hüseyinîler'in OO'nun herhangi bir iddiayı tasdik amacı olmaksızın zuhûr edebileceğini kabul ettikleri kesin olarak söylenemez. Şüphesiz tartışmalar esnasında görülen "OO sâlih kimseyi yüceltme amacıyla verilir" gibi ifadeler ilk bakışta Hüseyinîler'in OO'ı, herhangi bir şeyi tasdik etmeksizin zuhûr edebileceği şeklinde algıladıkları izlenimine yol açsa da, onların bu ifadeleri OO'nun tasdikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Zira bir kimseyi yüceltme amacıyla verilen şey nihayetinde onun doğru ve sâlih bir kimse olduğuna delâlet etmekte, diğer bir deyişle sıdku salahını tasdik etmektedir. Burada Hüseyinîler için en fazla OO'ı açık bir iddia olmaksızın zımnî bir iddia esnasında zuhûrünü kabul ettikleri söylenebilir. Bu da nihayetinde şu veya bu

⁹⁰ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 229: 15-16.

⁹¹ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 229: 20.

şekilde bir iddianın (ve pek tabii buna bağlı olarak tasdik) bulunduğu anlamına gelir. Bu sebeple Behşemîler daha işlevsel olan ikinci seçeneği kastetmiş olsalar da bunun muhaliflerde karşılığı yoktur. Ezcümle Behşemîler'e göre OO'nın nübüvvet dışında bir yerde zuhûr etmesi herhangi bir olguyla bağlantı kurulamamasına yol açacaktır. İşte OO'nın herhangi bir olguyla bağlantısı kurulamayacak şekilde zuhûr edebilmesi nihayetinde onun nübüvvetle bağlantısının kurulmasına da engel olacaktır. Zira nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin elinde mucizeyi gören bir kimse, OO'nın neyi tasdik ettiği bilinmeden (ister Behşemîler'in algıladığı şekliyle: "herhangi bir iddia olmaksızın", isterse Hüseyinîler'in kabul ettiği şekliyle: "açık ya da zımnî nübüvvet dışındaki bir iddia esnasında") zuhûr edebileceği şeklinde bir yargı taşıdığı için, bu OO'nın da nübüvveti tasdik ettiğini bilemeyecektir.

Behşemîler'in delilinde hareket noktasını OO'nın neyi tasdik ettiği bilinmeden zuhûr edebileceği fikri olduğu için, Hüseyinîler'in cevabı da öncelikle bu bilinemezliği kaldırmaya yönelik olacaktır. Her ne kadar Kâdî Abdülcebbar Hüseyinîler'e OO'ı herhangi bir iddia olmaksızın zuhûr edebileceği şeklinde bir düşünce atfetmiş olsa da aslında Hüseyinîler'in OO'nın zuhûru esnasında açık ya da zımnî bir iddianın bulunduğunu kabul ettiklerini belirtmiştik. İşte onların bu kabulü kendilerine Behşemîler'e yönelik cevaplarında hareket imkânı sağlamıştır. Burada da onların dayandığı temel kavram "iddia"dır. Buna göre OO'da öncelikli ilke şudur: OO bir iddiayla birlikte gerçekleşiyorsa o iddiayı tasdik etmektedir. Dolayısıyla OO'nın iddianın olmadığı (aslında "bilinmediği") yerde neyi tasdik ettiğinin bilinmemesi, iddianın olduğu yerde neyi tasdik ettiğinin bilinmesine engel değildir. O hâlde, nübüvvetle delâleti açısından ele alırsak; OO'nın nübüvvet iddiasının olmadığı bir yerde (velilerde) nübüvvetle delâlet etmemesi, nübüvvet iddiasının olduğu bir yerde nübüvvetle delâlet etmesine engel olmayacaktır.⁹²

Hüseyinîler'in bu cevabının temelinde pek tabii onların Behşemîler'den farklı olarak OO'da doğrudan belirli bir olguyu tasdik şeklinde bir fonksiyon görmemeleri yatmaktadır. Buna göre OO'nın doğrudan nübüvvetle delâlet etme şeklinde bir fonksiyonu yoktur. OO'nın delâlet fonksiyonu iddiayı tasdik üzerinden gerçekleşir.⁹³ OO hangi iddia üzerine gerçekleşmişse artık bu iddiayı doğrular. Dolayısıyla bir kimse

⁹² Necrânî, *Kâmil*, s. 371: 5-6.

⁹³ Necrânî, *Kâmil*, s. 371: 7-8.

nübüvvetini iddia ettiğinde onda zuhûr eden mucize bu iddiasının doğru olduğunu tasdik etmekte ve böylece nübüvvetine delâlet etmektedir.⁹⁴ Kısaca peygamber olmayan kişilerin elinde OO'nın zuhûr etmesi nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhûr eden mucizenin onun nübüvvetine delâlet etmesine, yani mucizenin nübüvvetine delâlet etmesine engel değildir. Fahreddîn er-Râzî'nin deyişiyle OO'nın, söz gelimi sıdku salâhı tasdik gibi bir amaç için zuhûr edebilmesi onun nübüvveti tasdik şeklinde özel bir amaç için zuhûr edebilmesine engel değildir.⁹⁵

Böylelikle Hüseyinîler, daha önce *ibânenin* üçüncü versiyonunun tartışması esnasında da aktardığımız üzere, OO'nın delâlet fonksiyonunu iddia üzerine aktarmış olmaktadır. Bu iddia sayesinde insanların özellikle peygamberin elinde zuhûr eden mucizenin neye delâlet ettiğini bilememelerinin önü de kapanmış olmaktadır. Nitekim onların OO'nın nübüvvetine delâletini nübüvvet iddiasına bağlamaları da bunu sağlamlaştırmaya yönelik bir adımdır. Zira mucizenin beraberindeki iddiayı tasdik edeceğini ve nübüvvetine delâlet edecek mucizenin de ancak nübüvvet iddiası esnasında zuhûr edebileceğini bilen bir kimsenin, nübüvvet iddiasında bulunan kişide zuhûr eden mucizenin neye delâlet ettiği üzerinde kafa karışıklığı yaşamaması yahut delâlet ettiği

⁹⁴ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 558: 5-6: “أنه لا نزاع في أن ظهور الخوارق عقيب دعوى النبوة لا “ يكون إلا لأجل تصديق تلك الدعوى”. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 431: 2-4; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 329: 24-330: 4.

⁹⁵ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 558: 6-8: “ولا يلزم من احتمال ظهور الخوارق لأجل غرض “ احتمال أن يكون ظهور الخوارق على الوجه المخصوص لأجل غرض آخر”. Kullandığımız yazmada (Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, vr. 344a) da bu şekilde olan bu ifadenin literal tercümesi “OO'ların [herhangi] bir amaç nedeniyle zuhûr etme ihtimali, OO'ların başka bir amaç nedeniyle belirli/özel bir şekilde ortaya çıkma ihtimalini gerektirmez” şeklindedir ve açıkçası bu hâliyle OO'nın sâlih kimsedeki zuhûrunun (=herhangi bir amaç için zuhûru) peygamber elinde zuhûruna (=başka bir amaç nedeniyle özel bir şekilde zuhûru) engel olduğu sonucuna götürdüğü için Behşemîler'in fikrine hizmet etmektedir. Hâlbuki bir keramet taraftarı olarak Fahreddîn er-Râzî'nin “OO'nın sâlih kimsedeki zuhûrunun peygamber elinde zuhûruna engel olamayacağı” şeklinde tam tersi bir düşüncüyü vurgulaması gerekirdi. Bu sebeple cümlenin Fahreddîn er-Râzî'nin düşüncesini desteklemesi için “ يكون” kelimesinin başına bir olumsuzluk lâ'sı (*lâ-i nâfiyye*) eklenmesi gerekir. Böylelikle “ولا يلزم من “ احتمال ظهور الخوارق لأجل غرض احتمال أن [لا] يكون ظهور الخوارق على الوجه المخصوص لأجل غرض آخر” şeklini alacak cümle “OO'ların [herhangi] bir amaç nedeniyle zuhûr etme ihtimali, OO'ların başka bir amaç nedeniyle belirli/özel bir şekilde ortaya çıkmama ihtimalini gerektirmez” anlamına geleceği için keramet taraftarlarının fikriyle uyumlu bir mahiyet arz edecektir. Bu yönüyle ifadede eserin yazma nüshalarından kaynaklandığı söylenebilecek bir neşir yanlışı bulunmaktadır. Hatta nâşirin dipnotta (c. III, s. 548, dn. 4) verdiği bilgiye göre bir yazma nüshada ifade sadece “ احتمال ظهور الخوارق “ ولا يلزم من احتمال ظهور الخوارق لأجل غرض آخر” şeklindedir. Bu şekildeki bir cümle bile “mucizelerin bir başka amaca (=“nübüvvet iddiasını tasdik” olmayan amaç) yönelik ortaya çıkması ihtimali [“OO peygamberin elinde gerçekleştiğinde nübüvveti tasdik amacı olamayacağı” ihtimalini] gerektirmez” şeklinde anlaşılmaya müsait olduğu için hedeflenen amaca hizmet edebilir, fakat neşirdeki cümlenin mutlaka tadil edilmesi gerekir.

olguyu bilememesi mümkün olamayacaktır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhûr eden mucizenin mutlaka onun peygamber olduğunu göstermesi gerektiğine o denli vurgu yapar ki, aksi bir durumun bu kişinin yalancı olmasını gerektireceğini söyler. Şöyle ki, şayet nübüvvet iddiası esnasında elinde mucize zuhûr eden kişinin bu mucizesinin onun nübüvvetini tasdik etmediği söylenirse, bu durumda onun yalancı olması gerekir. Bu da sonuçta yalancı bir kimsenin mucize verilmek suretiyle tasdik edildiği ve yüceltildiği anlamına gelir. Oysa bir yalancının tasdik edilmesi ya da yüceltilmesi câiz değildir. O hâlde nübüvvet iddiası esnasında elinde mucize zuhûr eden kimsenin peygamber dışında bir kimse olması mümkün değildir.⁹⁶ Böylelikle onlar mucizenin delâlet fonksiyonunun mutlaka iddia ekseninde şekillendiğini belirtirler.

Öte yandan Hüseyinîler'in iddia kavramını bu denli öne çıkarmaları, farklı yerlerde farklı amaçlarla zuhûr eden mucizenin de nübüvvet delâlet edip etmediği yönünde bir kafa karışıklığına yol açmasının önünü kapayacaktır. Nitekim Necrânî'nin "veliler elinde mucizenin zuhûrunu nübüvvet iddiası olmadığına câiz görüyoruz, nübüvvet delil olarak da nübüvvet iddiası esnasında mucize zuhûr ettiğinde kabul ediyoruz"⁹⁷ ifadesi buna işaret etmektedir. Böylelikle Necrânî aslında Behşemîler'in delilinde dile getirilmese de farklı bir itirazı da cevaplamakta ve meseleye yeni bir boyut katmaktadır: Mucize nübüvvet delâlet ettiğine göre peygamber olmayan kimselerin elinde zuhûr eden mucizenin nübüvvet delâlet etmediği nasıl bilinecektir? Diğer bir deyişle Behşemîler'in, peygamber olmayan kişilerin elinde zuhûr eden mucizenin o kişilerin nübüvvetine delâlet ettiği şeklinde bir karışıklığa yol açabileceği

⁹⁶ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 321: 9-11: "... لأننا نشترط في دلالته على النبوة دعوى النبوة، فإذا ظهر عليه علمنا أنه لا ..."; Himmasî, *Münkız*, c. I, s. 410: 9-12: "إذا ادعى النبي النبوة فأظهر الله تعالى عليه المعجز، علمنا بذلك أنه صادق في دعواه، فلا نجوز أن يكون غير نبي، لأنه لو لم يكن نبيا لكان كاذبا في دعواه، والقديم لا يصدق الكاذب ولأن المعجز يقتضي كرامته، والكاذب لا يكرمه تعالى عقيب كذبه". Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî ve Himmasî, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin elinde zuhûr eden mucizenin mutlaka onun nübüvvetine delâlet etmesi gerektiği fikrine, aksi bir durumun nihayetinde iki saçma sonuca varacağı düşüncesinden hareketle ulaşır: 1. Yalancı kimsenin tasdik edilmesi. Zira nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde zuhûr eden mucizenin, onun nübüvvetine delâlet etmediği söylenirse yalancı bir kişinin kendisine mucize verilmek suretiyle tasdik edildiği sonucuna çıkar. 2. Yalancının yüceltilmesi. Nihayetinde OO bir kişiye onu yüceltmek amacıyla verildiği için iddiasında doğrulanmayan, yani yalancı olan bir kişiye OO'ın verilmesi yalancının yüceltilmesi anlamına gelir.

⁹⁷ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 371: 4-5: "... أنا إنما نجوز ظهور ذلك على الأولياء بدون دعوى النبوة وإنما نجعله دليلا على النبوة ... عند دعوى النبوة"

yönündeki endişeleri de giderilmiş olmaktadır. Zira nübüvvete delâlet edecek mucize ancak nübüvvet iddiası esnasında zuhûr eden mucize olduğuna, peygamber olmayan şahıslar elinde de mucize ancak nübüvvet iddiası olmadığına zuhûr edeceğine göre muhatap hiçbir zaman peygamber olmayan kişilerin elinde zuhûr eden mucizeyi onların nübüvvetinin delili olarak düşünmeyecektir. Çünkü bu kimselerde zaten nübüvvet iddiası yoktur. Kısaca mucizenin nübüvvet iddiası esnasında bu iddiada bulunan kimsede zuhûr ederek onun nübüvvet iddiasında doğruluğuna delâlet etmesi, mucizenin nübüvvet iddiasının olmadığı yerde zuhûr ettiğinde de nübüvvete delâlet edeceği anlamına gelmez.⁹⁸ Nitekim Necrânî bunu bir örnek üzerinden aktarır. Buna göre bir insan “Allah görülmeyecektir” dediği esnada peygamber ona “doğru söyledin” derse, peygamberin bu sözü o kişinin bu sözünde doğru olduğuna delâlet eder. Oysa peygamberin bir başkasına “doğru söyledin” sözü doğrudan Allah’ın görülmeyeceğine delâlet etmez. Eğer bu kimse başka bir şey iddia eder ve peygamber de bu iddiasının üzerine ona “doğru söyledin” derse bu, söz konusu iddiasında doğru olduğu anlamına gelir.⁹⁹

Böylelikle Hüseyinler OO’nun delâlet fonksiyonunun iddiaya bağlı olarak belirleneceğini vurgulayarak Behşemîler’in itirazını iddia kavramıyla aşmış olmaktadır. Pek tabii onların bu söyleminin geçerlilik kazanabilmesi OO’nun her halükârda mutlaka bir iddia ile birlikte zuhûr etmesiyle mümkündür. Zira OO’nun bir iddiadan yoksun olarak zuhûr edebileceği kabul edilirse OO’nun mutlaka bir iddiayı tasdik fonksiyonu taşıması gerekmediği sonucuna varılacaktır. OO’nun bir iddiayı tasdik fonksiyonu taşıması mümkün olduğunda da, nübüvvet iddiası esnasında gerçekleşen OO’nun nübüvveti tasdik ettiği sonucuna varılması kesin olarak mümkün olmayacaktır. O hâlde Hüseyinler’in bu görüşünün doğruluk taşıması için her OO’nun bir iddiayla birlikte zuhûr ettiğini kabul etmeleri gerekmektedir. İşte Behşemîler bu noktadan hareketle Hüseyinler’i ilzâm etmeye çalışırlar. Nitekim kendilerinde OO’nun zuhûr ettiği sâlih kimselerin pek çoğunun görünür bir iddiada bulunmadıkları bilinmektedir.

⁹⁸ Nitekim İbnü’l-Melâhimî ve Himması’nin “OO’nun peygamber ile sâlih kimsede zuhûrunu ne ile ayırt ediyorsunuz?” sorusuna “nübüvvet iddiası ile” şeklinde verdikleri cevap da ayırım noktası olarak iddiayı belirlediklerini göstermektedir. Peygamber olmayan sâlih kimse nübüvvetini iddia etmez, oysa peygamber nübüvvetini iddia eden kimsedir. Dolayısıyla bunlarda mucize zuhûr ettiğinde mucize bunların doğru olduklarına delâlet eder. Şu kadar var ki bunlardan bir tanesinin doğruluğu nübüvvetini de içerirken, diğerininki nübüvvetini içermez. Böylelikle birbirlerinden ayrılmış olurlar. Bk. Himması, *Münkız*, c. I, s. 410: 15-18. Krş. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 321: 12-14.

⁹⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 371: 9-11.

Dolayısıyla Hüseyinler'in OO'nun bir iddiadan yoksun olarak zuhûr edebileceğini kabul etmeleri gerekmektedir. Pek tabii bunu kabul ettiklerinde OO'nun mutlaka bir iddiayı tasdik fonksiyonu taşıdığı ilkesi de terk edilecek ve buna bağlı olarak nübüvvet iddiası esnasında zuhûr eden mucizenin nübüvvet iddiasını tasdik fonksiyonu taşıdığı sonucu da ortadan kalkacaktır. Muhtemelen böyle bir itiraz sebebiyle olsa gerek Necrânî görünür, yani sözlü bir iddia olmasa bile elinde OO zuhûr eden sâlih kimsenin yaşantısının ve Hz. Peygamber'e bağlılığının zaten doğruluk ve salah üzere bulunduğu iddiası anlamına geldiğini söyler. Böylelikle o, zuhûr eden OO esnasında açıkça olmasa da şu veya bu şekilde mutlaka zımnî bir iddianın bulunduğunu söyleyerek Behşemîler'in itirazını savuşturur.¹⁰⁰

Ezcümle Hüseyinler peygamber olmayan şahıslar elinde zuhûr eden OO'ların, hiçbir şekilde mucizenin nübüvvetine delâletine engel olamayacağını vurgulamış olmaktadır. Onların dayandıkları temel kavram ise iddiadır. OO'nun beraberindeki iddianın onun medlûlünü belirlediğini, bu iddia sayesinde de OO'ı gören kimsede bunun medlûlünün ne olduğu yönündeki kafa karışıklığının ortadan kalkacağını belirtmişlerdir. Öyle görünüyor ki Behşemîler bir iddianın bile bu karışıklığı kaldırmaya yetmeyeceği düşüncesindedirler. Bu yönüyle onların nezdinde OO'nun nübüvvet dışındaki olgularda gerçekleşme ihtimali, OO belirli bir iddia (nübüvvet) esnasında gerçekleşse bile bu iddiayla bağlantı kurulmasını engelleme potansiyelini her zaman taşımaktadır.

3.5. Tabii Kanun ('*Âdet*') Fikrini Ortadan Kaldırmaya Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı [XIV. Delil]

Behşemîler'in OO'nun kemiyeti temelinde kerametın mümkün olmadığını kanıtlamaya yönelik dile getirdikleri bir diğer delil ise OO'nun sayısal artışının tabii kanun ('*âdet*') fikrini ortadan kaldıracağı endişesini gündeme getiren bir delildir. Bu yönüyle söz konusu delil "tabii kanun ('*âdet*')" kavramı etrafında şekillenir. Buna göre kerametın kabul edilmesi tabiatıta cari olan doğal kanunların devamlılığı fikrine engel olacaktır. Nitekim Behşemîler'e göre veliler elinde OO'nun zuhûr etmesi demek

¹⁰⁰ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 371: 14-15. Nitekim benzeri bir tartışma *ibânenin* üçüncü versiyonu bağlamında da geçmişti. Bk. yk. s. 107-108.

olağanüstü kabul ettiğimiz olguların sıklıkla meydana gelmesi demektir. Böylelikle tabiatta var olduğuna inandığımız kanunların zıddının da tıpkı bu kanunlar gibi vuku bulabileceği beklentisi doğar. Bu da doğal olarak tabiatta cari olan kanunların devamlılığı fikrinin ortadan kalkmasına götürür. Tabiat kanunu fikrinin oluşumunda sebep-sonuç ilişkisinin devamlılığı esas olduğu için bu devamlılık fikrinin kalkması nihayetinde tabii kanun fikrinin ortadan kalkması anlamına gelir. Tabii kanun fikrini yitiren bir insan ise bunun sonucunda dağların her zaman yerli yerinde, yıldızların yörüngesinde, bir nehrin suyunun her zamanki aslı hâlinde bulunmamasının gayet sıradan olduğunu varsayarak dağların hallaç pamuğu gibi yerinden oynamasının, yıldızların yörüngesinden saparak âdeta gökten düşmesinin, bir nehrin suyunun kana dönüşmesinin her an gerçekleşebilecek olgular olduğu düşüncesine sahip olabilir. Behşemîler'e göre işte bütün bunlar birer safsatadır. Bu safsatanın oluşmasının nedeni ise tabiatta doğal kanunların devamlılığının olmadığı, yani aslında tabii kanunun bulunmadığı düşüncesidir. İşte bu düşünceye yol açan unsur ise OO'ların sıklıkla, yani peygamber olmayan şahısların elinde de vuku bulabileceği düşüncesi olduğundan bu safsatayı engellemek için buna zemin hazırlayan unsurun, yani peygamber olmayan kimseler elinde de OO'ların zuhûr edebileceği düşüncesinin reddedilmesi gerekir.¹⁰¹

Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi keramet taraftarlarının bu delile cevabı doğrudan delilin gündeme getirdiği iddiayı reddetmek şeklinde değil de, bu problemin

¹⁰¹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 550: 3-6: “أنه لو جاز ذلك لما كان يمكننا أن نقطع باستمرار شيء من العادات لاحتمال انقلابها عن مجاريها لكرامة ولي فيلزم أن لا نقطع بعدم تعلق الجبال وعدم انقلاب ماء جيحون دما عبيطاً وعدم لو “; Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 10-14: “أن انتشار الكواكب وذلك دخول في السفسة جاز ظهور الكرامات على الأولياء لما أمكننا أن نقطع باستمرار شيء من العادات لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة للأولياء فيلزم ألا نقطع بعدم كون الجبال ذهباً وانقلاب الأنهار دما عبيطاً وعدم انتشار الكواكب وهذا يجر إلى السفسة ويترك الشك في الأمور Necrânî'nin versiyonu Fahreddîn er-Râzî ve Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza ile aynı fikri taşımakla, hatta Behşemîler'in niyetini daha net bir şekilde vurgulamakla birlikte, özel isim olup olmadığı belirgin olmayan ve yazmadan da açığa kavuşturulamayan kelimeler içermektedir. Bu yönüyle delilin ana fikri net bir şekilde belirgin olsa da kısmî detaylarında tercüme zorluğu söz konusu olmaktadır. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 359: 14-19: “لو جاز ظهور الخوارق على الأولياء جاز ظهوره كل وقت، وذلك يقتضي ألا ينقطع باستمرار شيء من العبارات لاحتمال انقلابها على مجاريها لكرامة ولي من الأولياء، فيلزم ألا ينقطع باستمرار ثبوت الجبال في أمكنتها وبقاء المياه في الجياحين وتكون السماء باقية في جهة فوق مع كواكبها، بل يلزم حين ما نغمض عين أن يكون قد إنقلب ماء جيحون وماء غيظ تحول عند فتح العين ماء وكذلك سائر ما “شکلده” العبارات“: St. 15: “ذکرناه لما استحال [استحال] ما يؤدي إلى جوازه وهو الكرامات “مجارياها” kelimesi “مجارياها” şeklinde okunacaktır. Ayrıca anlamın doğru olması için köşeli parantez içerisindeki ifade tarafımızdan eklenmiştir (–KB–). Aynı delil Cüveynî tarafından da keramet karşıtlarına atfen dile getirilir. Bk. Cüveynî, *İrşâd*, 318: 7-10.

herkes için geçerli olabileceğini vurgulama ekseninde gelişmiştir. Gerçekten de onlar ilk etapta OO'nun vukuu beklentisinin kâinattaki tabii kanunların sürekliliği fikrini ortadan kaldırmayacağını doğrudan ve net bir şekilde söylemezler. Aksine muhaliflerinin de aynı problemle karşı karşıya olduğunu, söz konusu sonucun onları da bağladığını söylerler.¹⁰² Bu sebeple Hüseyinîler ilk aşamada söz konusu sonucun niçin Behşemîler'i de ilzâm ettiğini açıklarlar. Onların bu amaçla ileri sürdükleri ilk fikir kerametinin yokluğu kanıtlanıncaya kadar söz konusu sonucun herkes için geçerli olduğudur. Zira Behşemîler'e göre tabii kanunların sürekliliğini bilmek ancak kerametlerin imkânsızlığını bilmekle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bir kimsenin tabii kanunların sürekli olduğu fikrine ulaşması için öncelikle kerametinin imkânsız olduğu fikrine ulaşması gerekir. Mamafih kerametlerin imkânsızlığı da ancak akıl yürütme (istidlâl) yoluyla elde edilen bir bilgidir. Dolayısıyla kerametinin imkânsızlığını gösteren delilleri bilmeyen bir kimsenin tabii kanunların sürekliliğini bilememesi gerekir. Bu yönüyle keramet taraftarları, bir insanın kerametinin imkânsızlığını kanıtlayana kadar tabii kanunların sürekliliği fikrinden yoksun olması gerektiğini vurgularlar.¹⁰³ Diğer bir deyişle onlara göre kerameti kabul etmeyenler de kerametinin imkânsızlığını ortaya koyuncaya kadar kerametinin varlığını kabul etmek zorunda kalacaklar ve bu yüzden de tabii kanunların sürekliliği fikrinden uzak olacaklardır.¹⁰⁴

Keramet taraftarlarının sonucun herkes için bağlayıcı olduğunu göstermek için ileri sürdükleri bir diğer fikir ise şudur: Şayet OO beklentisi tabii kanunların sürekliliği fikrine engel oluyorsa, bu durumda sadece peygamber beklentisi bile aynı sonuca yol açar. Dolayısıyla önceki peygamberler zamanında yaşayan insanlar da dâhil olmak

¹⁰² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 372: 4; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 558: 9.

¹⁰³ Mesela bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 558: 9-12: “... لأن العلم باستمرار العاديات إذا كان أيضا “ متوقفا على العلم بامتناع الكرامات ثم إن العلم بامتناع الكرامات علم لا يحصل إلا بالاستدلال فيلزم أن كل من لم يعلم تلك الأدلة ألا ” يعلم استمرار هذه العاديات ”. Ayrıca bk. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 14-17.

¹⁰⁴ Bk. Necrânî'nin “Biz kerametleri delilden sonra câiz görüyor olsak da siz de delilden önce onu câiz görüyorsunuz, dolayısıyla bu durumda sizin de tabii kanunların altüst olabileceğini câiz görmüş olmanız gerekir. (إنا وإن جوزنا الكرامات بعد الدليل فأنتم أيضا جوزتموهما قبل الدليل فيلزمكم أن تجوزوا نقض العبادات في) تلك الحالة ” ifadesiyle (bk. *Kâmil*, s. 372: 4-5. St. 5: “جوزتموها” yerine “جوزتموهما”) yerine “العبادات” yerine “العبادات” okunacak) kastettiği husus budur. Yani eğer kerametlerin varlığı tabii kanunların sürekliliği fikrini ortadan kaldırıyor ise bu herkes için geçerli olacaktır. Sadece fark şudur: Hüseyinîler kerametinin varlığına yönelik delil buldukları yahut kerametinin varlığına istidlâl ettikleri için tabii kanunlarda sürekliliğin olmadığı fikri onlar için her zaman geçerliyken, Behşemîler için ise bu durum kerametinin imkânsızlığını ortaya koyan delillerin varlığına kadar devam etmektedir. Kısaca hiç kimse tabii kanunların sürekli olmadığı fikrinden mutlak olarak uzak olamayacaktır.

üzere Hz. Peygamber'in (sav) biseti öncesinde yaşayan insanların da mucize beklentisi içerisinde olmaları hasebiyle tabii kanunların sürekliliği fikrinden uzak olmaları gerekmektedir.¹⁰⁵ Keramet taraftarları şunu vurgulamaktadır: Önceki peygamberler zamanında yahut Hz. Peygamber'in (sav) bisetinin öncesinde yaşayan insanlar peygamber beklentisi içindeydiler. Pek tabii peygamber mucize sahibi bir insan olduğu için bu beklenti onların nübüvvetinin delilini oluşturacak mucizelerin de beklentisini içermektedir. Dolayısıyla insanlar sürekli tabii kanunlara aykırı olguların her an gerçekleşebileceği düşüncesini taşımaktaydılar. İşte bu düşünce insanlarda tabii kanunların süreklilik arz etmediği düşüncesini oluşturmaktaydı. Kısaca OO olarak sadece mucizenin beklentisi bile tabii kanunların süreklilik arz etmediği düşüncesini oluşturmaya yetmiş olmaktadır.

Pek tabii Hüseyinîler'in bu düşüncesinin, son peygamberin de geldiği göz önüne alınırsa Behşemîler'i mutlak anlamda bağlamayacağı düşünülebilir. Zira artık son peygamber geldiğine göre kimse peygamber beklentisi, dolayısıyla mucize beklentisi içerisinde olmayacak, böylelikle de tabii kanunların sürekliliği fikrinden yoksun olmayacaktır. Bu yönüyle özellikle günümüz açısından tabii kanunların sürekli olamayacağı fikri sadece kerameti kabul edenler için geçerli olacaktır. İşte son peygamberin gelmiş olması Behşemîler'in elini güçlendiren bir husustur. Muhtemelen Behşemîler'den böyle bir itiraza maruz kalan Hüseyinîler son peygamberin gelmiş olmasının da mutlak olarak tabii kanunların süreklilik arz ettiği fikrini oluşturmaya yetmeyeceğini kanıtlamaya yönelirler. Pek tabii bu aşamada tartışma oldukça zorlama argümanlar etrafında döner. Söz gelimi Hz. Peygamber'in (sav) son peygamber olduğunu bildiren haberin,¹⁰⁶ –ya kendisine ulaşmaması ya ulaşsa da sübûtunu

¹⁰⁵ Bk. Nechrânî, *Kâmil*, s. 372: 6-7: “... أنكم جوزتم ظهور المعجزات دلالة على النبوة فيلزمكم فيمن كان في زمان ظهور ... ويلزم أيضا قبل مبعث ...”. Ayrıca bk. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, c. II, s. 452: 17-20. Benzer şekilde Cüveynî de fetret döneminde, yani Hz. İsa'nın göğe yükselişinden sonra Hz. Peygamber'in bisetine kadar olan dönemde aynı hususun keramet karşıtları için de geçerli olacağını ifade eder. Nitekim onların kerameti reddetmek için öne sürdükleri tabii kanunun sürekli olamayacağı fikri, o dönemde peygamber beklentisi içinde olan insanlar için de geçerlidir. Bk. Cüveynî, *İrşâd*, 318: 11-14.

¹⁰⁶ Burada “Risâlet ve nübüvvet kesilmiştir. Benden sonra artık resul ve nebi yoktur” (Müslim, “Mesâcid”, 64; Tirmizî, “Rüya”, 2), “Benimle benden önce geçen peygamberlerin durumu aynen şuna benzer: Adamın biri bir ev yaptırmış, süsleyip donatmış, ancak bir ‘köşe taşı’ yerini eksik bırakmıştır. O şahane evi görmeye gelenler, binanın içinde gezip dolaşırken, gözleri bu eksik kalan yere ilişince: ‘Bina çok güzel olmuş, ama ah bir de şu köşe taşının yeri boş bırakılmış olmasaydı’ demekten kendilerini alamazlar. İşte ben, yeri boş bırakılan köşe taşı gibiyim” (Buhârî, “Menâkıb”, 18; Müslim,

başka yerindeki benzer bir tartışmayı farklı bir bağlamda yapan Fahreddîn er-Râzî'nin bu tartışma esnasındaki açıklamaları ışık tutacak mahiyettedir. Söz konusu tartışma Hz. Peygamber'in peygamber olduğunun kanıtlanması konusunun detaylarıyla alâkalı bir mesele olan mucizelerin imkânı üzerindeki bir tartışmadır. Fahreddîn er-Râzî konuya girişte Hz. Peygamber'in mucizelerinin onun nübüvvetinin delili olduğunu belirttiikten sonra bu mucizeleri temelde üçe ayırır: 1). Kur'ân-ı Kerîm,¹¹⁰ 2) Gayptan verdiği haberler,¹¹¹ 3) Diğer mucizeleri.¹¹² Akabinde bu üç grubun her birine yönelik itirazları detaylı bir şekilde tartışır. Özellikle üçüncü grup mucizelerle alâkalı bir itiraz ise mucizelerin tabii kanunların ortadan kalkmasına yol açacağı iddiasını dile getiren "OO'ın câiz görülmesi safsataya götürür"¹¹³ şeklindeki bir itirazdır. Mucizeleri imkânsız görerek reddetmeyi amaçlayan bu itiraza Fahreddîn er-Râzî, şayet OO'ın câiz görülmesi safsataya götürseydi bunun herkes için geçerli olacağı, nitekim insanlar içerisinde OO'ların olabileceği (تجوز انخراق العادة) fikrinden en uzak kesim olan felsefecilerin (felâsife) bile beş durumda bunu câiz kıldıkları şeklinde cevap verir.¹¹⁴ Akabinde Fahreddîn er-Râzî, problemin herkes için geçerli olduğunu göstermek için, felsefecilerin OO'ın varlığını kabul ettikleri beş durumu sayar.¹¹⁵ Felsefecilerin kabul ettiği beş durumdan birisi ise şöyledir: "Maddî unsurlar gök küresel hareketlere tâbidir. Dolayısıyla gözlerimizi kapadığımız herhangi bir anda Ceyhun nehrinin suyunun kana dönüşmesini gerektiren gök küresel bir teşekkülün (gök kürelerinin yol açtığı bir oluşum) gerçekleşmiş olduğunu, sonra bu teşekkülün hâlihazırda (gözlerimizi açığımız anda) sona erip Ceyhun nehrinin daha önceki durumuna dönmüş olduğunu söylemek mümkündür".¹¹⁶ Böylelikle Fahreddîn er-Râzî problemin ister mucizeleri kabul etsin isterse etmesin herkes için geçerli olduğunu ortaya koyar. İlginç olan, Fahreddîn er-Râzî'nin mucizeyi reddeden gruplardan biri olan felsefeciler adına zikrettiği bu örneğin,

¹¹⁰ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 345: 9.

¹¹¹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 348: 9.

¹¹² Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 349: 3.

¹¹³ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 502: 9.

¹¹⁴ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 502: 10-11.

¹¹⁵ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 502: 12-506: 2.

¹¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 505: 9-11: "أن المواد العنصرية مطيعة للحركات الفلكية فنحن إذا غمضنا العين فمن الجائز أن يقال: إنه حدث تشكل فلكي يقتضي انقلاب ماء جيحون دما ثم زال ذلك الشكل في الحال حتى صار جيحون مرة أخرى ماء كما كان".

Behşemîler'in kerameti reddetme amacıyla ileri sürdükleri delilinde kullandıkları örnekler aynı olmasıdır.¹¹⁷

Görüldüğü üzere bu tartışma Behşemîler ile Hüseyinîler arasındaki keramet tartışmasının bir benzeridir. Tek fark, keramet tartışması bağlamında mucizeyi kabul eden Behşemîler'in mucizenin yanında kerameti de kabul eden Hüseyinîler'e yönelttiği eleştirinin aynısı, burada mucizeyi kabul etmeyenler tarafından mucizeyi kabul edenlere yöneltmiştir. Hatta mucizeyi kabul edenlerin mucize karşıtlarına verdikleri cevap da, tıpkı Hüseyinîler'in Behşemîler'e verdiği cevabın aynısıdır: Böyle bir şey varsa herkes için geçerlidir. Dolayısıyla mucize taraftarı olan Fahreddîn er-Râzî'nin mucize karşıtlarına verdiği cevap, ana keramet tartışmasında rahatlıkla keramet taraftarlarına atfedilebilecektir. Nitekim az sonra da aktaracağımız üzere, tıpkı delilinde kullanılan örneklerin aynı olması gibi, Fahreddîn er-Râzî'nin mucize karşıtlarına verdiği cevap ile Necrânî'nin keramet karşıtlarına verdiği cevap neredeyse motamot aynıdır.

İşte Fahreddîn er-Râzî bu itiraza karşı cevap olarak “mucizelerin tabii kanunlardaki devamlılığa engel olmadığını zorunlu olarak bildiği hâlde, bu itirazı kesin bir delille reddetmenin mümkün olmadığını” söyler.¹¹⁸ Buna göre aslında teorik düzeyde OO'ların tabii kanunlardaki devamlılık fikrini kaldırabileceği söylenebilir ve mucizenin varlığının tabii kanunlardaki devamlılığa engel olmayacağını kesin olarak kanıtlayan bir delil (*burhân-ı kâti*) de yoktur. Bununla birlikte pratikte hiç kimse tabii kanunlarda devamlılığın bulunmadığı düşüncesine sahip değildir. Herkes tabiatı doğal kanunlarda bir devamlılık olduğunu bilmekte ve buna göre yaşamaktadır. İşte bu aşamada şu soru gündeme gelmektedir: Madem OO'ların tabii kanunlardaki devamlılığı yok etmediğini kanıtlamanın kesin bir delili yoktur, o hâlde insanlar nasıl olur da böyle durumlarda da tabii kanunların devamlılığı fikrine inanmaktadır? Diğer bir deyişle, kişi OO'ların tabii kanunlardaki devamlılığı ortadan kaldırabileceğini kabul ettiği hâlde nasıl olur da tabii kanunların devamlılık arz ettiğine kesin bir şekilde inanmaktadır?

¹¹⁷ Şüphesiz burada kullanılan örneklerle de Hz. Musa'nın Kıptiler'in su içtiği nehrin suyunu kana çevirmesi mucizesine (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk = Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. M. J. De Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1879-1881, c. I, s. 475: 14-17; İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003, c. I, s. 143: 7-10) göndermede bulunmaktadır.

¹¹⁸ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 505: 12-13.

Fahreddîn er-Râzî bunun yolunun Allah'ın bizde yarattığı "OO'ların gerçekleşmesinin tabii kanunlardaki devamlılığı kaldırmayacağı" şeklindeki zorunlu bilgi olduğunu söyler.¹¹⁹ Buna göre Allah insanda böyle bir bilgi yarattığında, kişi OO'ların gerçekleşmesinin tabii kanunlardaki devamlılığa engel olmadığını kesin olarak kanıtlamasa da, bu bilgi sayesinde tabii kanunların her hâlükârda devamlılığına inanacaktır. İşte Necrânî'nin cevabındaki "Allah'ın bizde bu iki seçenekten birinin varlığına dair bir bilgi yaratması câizdir" ifadesiyle anlatmaya çalıştığı husus da budur. Yani, bir OO'ı gören bir kimsenin tabii kanunlarda devamlılığın bulunmadığına inanması mümkün olduğu gibi tabii kanunlarda devamlılığın bulunduğuna da inanması mümkündür. Zira bir yandan bizzat OO'ların varlığı tabii kanunların devamlılığı fikrini kaldırmaya yeterli iken (aklî imkân/cevâz), diğer taraftan Allah'ın bu esnada kişide tabii kanunların devamlılığı fikrini (zorunlu bilgi) yaratması da mümkündür. Bu yönüyle bunlar iki mümkün (câiz) seçenektir. Ya da "mümkün"ün iki tarafıdır. İşte OO esnasında Allah'ın kişide tabii kanunların devamlılığı fikrini yaratması, mümkünlerden birinin varlığına/var olduğuna yönelik bilgi yaratmasıdır. Dolayısıyla Allah OO esnasında kişide tabii kanunların devam ettiği yönünde zorunlu bir bilgi yaratarak kişide tabii kanunların devam etmeyeceği bilgisinin oluşmasına engel olur. Aslında bu açıklama bir meseledeki aklî imkânın aynı meselede zıt yöndeki zorunlu bilgiye engel olup olamayacağıyla alâkalıdır. Nitekim bu husus Fahreddîn er-Râzî'nin mucizeyle alâkalı bir diğer tartışmasından anlaşılmaktadır. Mucizenin peygamberi tasdik amacıyla yaratılıp yaratılmadığı hususuna yönelik bir itiraz çevresinde gerçekleşen bu tartışma esnasında mucize karşıtı muhaliflerin gündeme getirdiği problem şudur: Allah'ın, mucizeyi niçin yarattığına yönelik pek çok seçenek mümkün iken niçin doğruluğa delâlet (iddiayı tasdik) için yarattığı söylenmektedir?¹²⁰ Fahreddîn er-Râzî buna cevap olarak mucizenin varlığına geliş sebebi olarak ileri sürülebilecek diğer pek çok başka nedenin aklî cevâz kategorisinde olduğunu söyler. Yani, aklî açıdan bütün bu seçeneklerin mucizenin yaratılmasındaki sebep olduğu söylenebilir. Fakat kişide bu mucizelerin ancak bir iddiayı tasdik amacıyla yaratıldığına dair zorunlu bir bilgi de vardır. Dolayısıyla diğer seçenekler için, bunların mucizenin sebebi olarak ileri

¹¹⁹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 506: 4.

¹²⁰ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 508: 1-2.

sürülebilmesine imkân tanıyan aklî cevâz kişideki bu zorunlu bilgiye engel olmaz.¹²¹ Böylelikle Fahreddîn er-Râzî bir meselede bir seçeneğin aklen mümkün olmasına rağmen bunun zıddı yönünde zorunlu bir bilginin de olabileceğini ve kişinin kendisinde oluşan bu zorunlu bilgiye tâbi olacağını vurgular. Bunun akabinde Fahreddîn er-Râzî söz konusu durumun herkes için geçerli olduğunu örnekler üzerinden açıklamaya çalışır. Onun bu bağlamda verdiği örneklerden biri gayet tanıdıktır:

... Biz Zeyd'i uzun zaman görmedikten sonra tekrar gördüğümüzde (bu gördüğümüz kişi hakkında) 'Allah Zeyd'in suretinde, beden ölçülerinde ve şeklinde Zeyd ile arasında asla hiçbir fark olmayacak şekilde başka bir insan yaratmıştır' dememiz aklen imkânsız değildir.¹²²

Bunu söyleyebilmemizin nedeni iki insanın her yönden birbirine benzemesinin aklen mümkün olmasıdır. Ancak bunu söylememekteyiz, zira bu aklî açıdan mümkün olsa da, biz zorunlu olarak hâlihazırda gördüğümüz Zeyd'in daha önce gördüğümüz Zeyd olduğunu biliriz. İşte Necrânî'nin de yukarıda zikrettiğimiz açıklamasındaki "Allah'ın [daha önceden tanıdığımız] Zeyd'in benzerini yaratmaya kâdir olduğunu bildiğimiz hâlde, [daha sonra gördüğümüz] Zeyd'in babam[ız] yahut kardeşim[iz] ya da arkadaşım[ız] olan Zeyd olduğunu asla şüphe duymayacak bir biçimde zorunlu olarak bilmemize benzer" ifadeleriyle dile getirdiği husus da budur. Pek tabii bu hususun dile getirilmesinin nedenini de Fahreddîn er-Râzî açıklar:

... Aklî imkân, mümkünün iki tarafından birinin gerçekleştiği şeklinde bir zorunlu bilginin oluşmasına engel değildir.¹²³

Böylelikle Necrânî'nin örneğiyle neyi kastettiği açığa çıkmaktadır: OO esnasında tabii kanunlarda devamlılığın kalktığı inancı aklen mümkündür. Hatta aynı esnada tabii kanunlarda devamlılığın olduğu inancı da aklen mümkündür. İşte bu esnada kişide söz konusu imkânın iki tarafından biri için, yani tabii kanunların devamlılık arz ettiği yönünde zorunlu bir bilgi oluşabilir. Böylelikle imkânın diğer seçeneği (tabii kanunlarda devamlılığın olmadığı) hâlâ varlığını devam ettiriyorken bunun zıddına yönelik zorunlu bilgi de oluşabilir. Zira bunlar birbiriyle çelişen hususlar değildir. Buna

¹²¹ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 508: 3-5.

¹²² Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 509: 13-510: 2.

¹²³ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 510: 7-8: " ... أن الإيمان العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري بأن ...
"الواقع هو احد طرفي الممكن دون الآخر".

göre Necrânî şunu kastetmiş olmaktadır: Keramet esnasında kişide tabii kanunların kalktığı yönünde bir bilgi oluşması aklen mümkün olsa da Allah bunların devam ettiğine dair zorunlu bir bilgi yaratabilir ve kişi tabii kanunların devamlılığı fikrine inanabilir.

Buraya kadar olan bütün açıklamalar ister sadece mucize olsun ister mucizenin yanında keramet de olsun OO'ların varlığının tabii kanunlardaki devamlılığına engel olmadığını göstermektedir. Nitekim keramet tartışmaları bağlamında Behşemîler'e atfedilen delildeki ana fikir de sadece tabii kanunların devamlılığının ortadan kalkacağı yönündeydi. Bu yönüyle Behşemîler'in tartışmayı sadece tabii kanunların devamlılığı fikriyle sınırlandırdıkları izlenimi doğmaktadır. Ancak, her ne kadar delilde "tabii kanunların devamlılığının yok olacağı" fikri dışında herhangi bir fikir açıkça zikredilirse de, öyle anlaşılıyor ki Behşemîler'in bu fikri dile getirmesinin başka bir temel nedeni vardır. Keramet tartışmaları bağlamında Behşemîler'in delilini zikreden iki temel müellif Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin keramet tartışmaları esnasında dile getirmediikleri bu temel neden Fahreddîn er-Râzî'nin mucize bağlamındaki tartışmalarında zikrettiği "Eğer Allah'ın mucizeleri bir iddiada bulunan kimseyi (nübüvvet bağlamında peygamberi) tasdik amacıyla yarattığı yönünde zorunlu bir bilgi olmasaydı tabii kanunlar devamlılık arz etmezdi"¹²⁴ cümlesinde saklıdır. Buna göre kişide önce OO'ların bir iddiayı (nübüvvet söz konusu olduğunda peygamberi) tasdik amacıyla yaratıldığı şeklinde zorunlu bir bilgi oluşmakta, kişi bu bilgi sayesinde mucizenin nübüvveti tasdik amacıyla zuhûr ettiğini bilmektedir. Pek tabii mucizenin bir iddiayı tasdik (yani, bir medlûle delâlet) edebilmesi için onun olağanüstü olması gerekir. Bunun için de kişide tabii kanunların devamlılığı şeklinde zorunlu bir bilgi oluşur. Şayet kişide OO'ın bir iddiayı tasdik amacıyla zuhûr ettiği bilgisi olmasaydı, kişi OO üzerinde bunun bir olguyu tasdik edip etmediği şeklinde bir düşünceye yönelmeyecek, buna bağlı olarak onun olağanüstü olup olmadığıyla ilgilenmeyecek hatta onun sıradan bir olgu olduğunu düşünecektir. Doğal olarak bu olgunun sıradanlığı ise tabiatta tabii kanunlarda devamlılığın olmadığı düşüncesini de beraberinde getirecektir. Zira tabii kanunlarda devamlılık yoksa OO'ın olağanüstülük vasfı kalmayacak, olağanüstülük vasfı kalmayan olgunun da bir iddiayı tasdiki söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla tabii kanunlarda devamlılık fikrinin oluşmasında OO'ın bir

¹²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 508: 12-13.

olguyu tasdik amacıyla yaratıldığı bilgisinin etkisi vardır. Bu yönüyle tabii kanunlardaki devamlılık fikriyle OO'nun bir iddiayı/olguyu tasdiki fikri iç içe geçmiştir. İşte bu nokta tabii kanunlarda devamlılık fikrinin niçin gündeme getirildiği fikrini ortaya koymaktadır: Şayet tabii kanunlarda devamlılık fikri olmasa –bu durumda OO'a olağanüstülük vasfı atfedilemeyeceği, olağanüstülük vasfı olmayan bir olayın da herhangi bir olguya delâleti mümkün olamayacağı için– nübüvvet bilinemeyecektir.

İşte keramet tartışmaları bağlamında Behşemîler'in delilini zikreden Necrânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin buradaki tartışmalar esnasında dile getirmediikleri temel neden budur: Tabii kanunların devamlılık arz etmediği düşüncesi nihayetinde nübüvvetin bilinmemesine götürecektir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî mucize tartışmaları esnasında bu hususu açıkça zikreder. O, Allah'ın OO esnasında kişide tabii kanunların devamlılığı yönünde zorunlu bir bilgi yarattığını belirttikten sonra şunu ekler: “Bu bilgi Allah'ın kullarına, nebîlerinin ve resullerinin doğruluğunu, iyi ile kötü (doğru ile yalancı), [nübüvveti] hak eden ve etmeyen arasındaki farkı bilmeleri için (verdiği) bir hüccet olur”.¹²⁵

Böylece tartışma esas hedefe bağlanır. Keramet tartışmaları bağlamında zikredilen delilde açıkça dile getirilmese de Behşemîler'in ana kaygısı tabii kanunlarda devamlılığın olmadığı şeklinde bir bilginin OO'nun nübüvvetine tasdikine engel olacaktır. Keramet taraftarlarının cevabı ise kişide OO'lar esnasında Allah tarafından tabii kanunların devamlılık arz ettiği yönünde bir bilginin yaratılacağı şeklindedir. Pek tabii kişide böyle bir bilgi yaratıldığı için kişi ortaya çıkan OO'nun olağanüstü olduğunu, olağanüstü olan şeyin de beraberindeki iddiayı tasdik ettiğini, böylelikle de peygamberi bilecektir.

¹²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 506: 4-6. Hatta Fahreddîn er-Râzî Allah'ın kişide mucizelerin peygamberi tasdik amacıyla zuhûr ettiği şeklinde zorunlu bir bilgi yaratmasının da, tıpkı tabii kanunlarda devamlılık olduğu şeklinde yarattığı zorunlu bir bilgi gibi, Allah'ın peygamberlerinin doğruluğunu bilmeleri, gerçek peygamber ile yalancıyı, nübüvveti hak edenle hak etmeyeni ayırabilmeleri için kullarına yönelik bir hücceti olduğunu kaydeder. Bk. *Nihâyetü'l-ukûl*, c. III, s. 510: 9-11. Bu, tabii kanunlarda devamlılık olduğu bilgisi ile mucizenin bir iddiayı tasdik amacıyla yaratıldığı bilgisinin aynı mahiyeti ifade eder şekilde iç içe geçtiğini ve birbirlerine bağlı olduğunu göstermektedir.

3.6. Kerametın İmkânsızlığına Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı [XV. Delil]

Behşemîler'in, Necdânî'nin tasnifinde dokuz, on ve on birinci sıralarda yer alan delillerinde görüldüğü gibi, kerameti dinî açıdan yol açacağı olumsuz durumlardan (kerametın kabul edilmesi OO'ların dinî açıdan tasvip edilmeyecek kişilerde zuhûr edebileceği anlamına gelir→ OO'ların bu tür kimselerde zuhûr etmesi, elinde OO zuhûr eden kimseye güveni zedeler→ Bu da elinde mucize zuhûr eden peygambere yönelik güveni yok eder→ Böylelikle nübüvvet bilinmez) hareketle reddetmeleri (=bütün bu olumsuzluklara kerametın varlığı yol açtığına göre kerametın varlığı mümkün değildir) sıklıkla başvurdukları bir yoldur. Yine bu endişeyi gündeme getiren bir diğer delil ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından Behşemîler'e atfen kurgulanan bir delildir. Bu delil, aynı unsuru gündeme getirmesi itibariyle özellikle dokuzuncu delille büyük oranda örtüşmekteyse de,¹²⁶ Necdânî bütün benzerliklerine rağmen bunu ayrı bir delil olarak zikreder. Şüphesiz delilin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından kurgulanmış olması¹²⁷ bu delilin ayrı bir şekilde ele alınması için yeterli bir sebep olarak görülebilirse de aslında bunun daha yapısal bir temeli vardır. Bu delil, başta dokuzuncu delil olmak üzere aynı unsuru gündeme getiren diğer delillerden amaç yönüyle ayrılmaktadır. Zira bu delil, OO'ın peygamberleri tasdik amacı dışında herhangi bir amaç için başkasında zuhûr etmesinin, aynı zamanda velilerin elindeki kerametleri de ortadan kaldıracağı fikrine odaklanır. Nitekim başta IX. delil olmak üzere bu bağlamda zikredilen delillerin tamamı son merhalede mucizenin nübüvvete delâletinin ortadan kalkacağı tehlikesine odaklanırken, bu delil söz konusu durumun velilerin kerametlerinin değerini de düşüreceğini dile getirmesi açısından diğer delillerden ayrılır. Buna göre Behşemîler bu delillerinde kerametlerin yol açtığı sakıncalı durumların dinî ilkeler açısından yol açabileceği olumsuzlukların ötesinde, bu durumun (OO'ın sâlih kimselerdeki zuhûrunun kâfir, fâsık vb. lerindeki zuhûruna imkân tanınması) aynı zamanda OO'ın sâlih kimselerde zuhûrunu mümkün kılan mantıklı bir sebebin olmadığını da gösterdiğini, dolayısıyla OO'ın sâlih kimselerde zuhûruna da engel olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Bu yönüyle velilerin kerametlerini kabul edenler karşısında, OO'ın

¹²⁶ Nitekim Fahreddîn er-Râzî, bu benzerlik nedeniyle olsa gerek bu delili zikretmez.

¹²⁷ Nitekim Necdânî'nin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfen "onların [Behşemîler] bununla delil getirmeleri mümkündür (... ما ذكره الشيخ أبو الحسين وقال يمكن أن يحتج لهم بهذا ...)" ifadesi delilin Behşemîler'in mantığına uygun olarak onun tarafından kurgulandığını göstermektedir. Bk. Necdânî, *Kâmil*, s. 360: 1.

peygamber dışındaki kimselerde zuhûr edebileceği düşüncesinin şu veya bu şekilde velilerde OO'ların zuhûr edebileceği düşüncesine engel olduğunu, yani muhalifin kabul ettiği bir olgunun nihayetinde kendi ilkesiyle çelişeceğini vurgulaması açısından “ilzâm”¹²⁸ tarzı bir delil sayılabilir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî aslında uzun uzadıya tartışılabileceğini belirttiği bu delili kısaca aktarmak için öncelikle OO'ın kimlerde zuhûr edebileceği seçeneklerini tasnif ederek delile başlar. Buna göre OO;

I. Ya sadece peygamberde zuhûr edebilir,

II. Ya da peygamber dışında bir kimsede de zuhûr edebilir.

Eğer peygamber dışında bir kimsede zuhûr etmesi mümkün olursa, bu durumda da;

II.1. Bir başka kimsede peygamberin nübüvvetini tasdik amacı yanında bir başka amaç için zuhûr edebilir,

II.2. Bir başka kimsede peygamberin nübüvvetini tasdik amacı olmaksızın başka bir amaç için zuhûr edebilir.¹²⁹

Dolayısıyla OO'ın zuhûru konusunda temelde üç seçenek ortaya çıkmaktadır: 1. Sadece peygamberde zuhûr eder (I), 2. Peygamberi tasdik amacıyla başkasında zuhûr eder (II.1), 3. Peygamberi tasdik amacı olmaksızın başka kimsede zuhûr eder (II.2).

İmdî, bunlardan ilk ikisi (I ve II.1) zaten Behşemîler'in amaçladığı sonuçtur. Nitekim ikinci seçenekte bahsedilen durum da neticede OO'ın peygamberin mucizesi olduğu anlamına gelir.¹³⁰ Burada tartışma konusu olan seçenek üçüncü seçenektir (II.2). İşte Behşemîler'e göre bu seçenek de imkânsızdır. Zira OO'ın nübüvveti tasdik amacı dışında başka bir amaç için gerçekleşebileceği söylendiğinde bu amacın

¹²⁸ İlzâm delili özellikle kelâmın cedelci yapısına uygun olması hasebiyle kelâm ilminde en sık kullanılan bir delil türüdür. Esas itibarıyla muarızın düşüncelerinin mantıksal olarak ya anlamsızlığa, ya da küfre götüren bir sonuca indirgenebileceğini göstermeye çalışan bir metottur. Muhalifi bizzat kendi görüşü temelinde çıkmaza sürüklediği için kitleler üzerinde en fazla tesir bırakan bir delil türü olarak kabul edilebilir. Bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1984 (Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye), s. 138-139.

¹²⁹ Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 1-4.

¹³⁰ Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 5. Burada özellikle ikinci seçenekte kastedilen durum, söz gelimi Hz. İsa'nın alaca hastalarını iyileştirmesi örneğinde olduğu gibi, peygamberlerin dışında bir kimsede gerçekleşen fakat peygamberin nübüvvetini doğrulayan mucizelerdir. Bu örnekte olduğu gibi mucize peygamberin şahsında değil başka bir kişinin üzerinde gerçekleşmiştir. Hatta o kişinin iyileşmesi mucizenin ona yönelik bir faydayı da taşıdığını diğer bir deyişle ona fayda sağlama amacını taşıdığını da göstermektedir. Ancak bütün bunlara rağmen nihayetinde bu mucize Hz. İsa'nın nübüvvetini tasdik eden bir mucizedir ve bu yönüyle de Hz. İsa'nın mucizesidir.

kapsamına her şey girebilir. Şöyle ki Allah kâfirlere, fâsiklara, çocuklara ve hayvanlara yönelik çeşitli lütuflarda bulunmaktadır. Onlar için lütuf olan bu fiillerini hangi amaçları gözeterek yapmışsa Allah'ın aynı amaçlar için OO izhâr etmesi de mümkündür. Buna göre sâlih kimselerde de OO'ı aynı amacı gözeterek yapmış olabilir. Dolayısıyla Allah'ın fiili yapma hususunda gözettiği amaç aynı olabiliyorsa, bu amacı sağlayan fiil de aynı olabilir. Yani Allah sâlih kimsede izhâr ettiği OO'ı kâfir ve fâsik kimselerde de izhâr edebilir. Buradan hareketle, Allah'ın kâfir, fâsik vb.lerinde izhâr ettiği OO'ların onları yüceltme gibi bir amacı olmadığına göre, sâlih kimselerde zuhûr eden OO'ların da onları yücelttiği söylenemez. Böylece kerametlerin sâlih kimselerde zuhûrunu mümkün kılan altyapı ortadan kalkmış olur. Şüphesiz bu kimselerde kerametlerin ortaya çıkmasını mümkün kılacak sebep artık ortadan kalktığında keramet varlığı da imkânsız hâle gelecektir.¹³¹

Behşemîler'in bu sonuca ulaşırken dayandıkları ana unsur kerameti ortaya koyan amacın kâfir, fâsik vs.ye yönelik fiillerle aynı amacı taşıdığıdır. Dolayısıyla bu delili çürütmek için yapılabilecek ilk hamle sâlih kimselerdeki OO'lar ile diğer kişilere lütuf olarak yapılan fiillerin farklı amaçlar gözetilerek yapıldığını iddia etmek olacaktır. Yani Allah'ın kâfir ve fâsiklar için lütuf olan fiillerini onları yüceltmek için değil de, söz gelimi ihtiyacını gidermek, ihsanda bulunmak vs. gibi amaçlarla yaparken sâlih kimselerdeki OO'ları onları yüceltmek amacıyla yaptığı söylenebilir. Böylelikle fiillerdeki amaç birliği ortadan kalkacağı için bundan sonra ulaşılmaması hedeflenen sonuçların (fiillerdeki amaç birliği→ fiillerin aynı olması→ kâfire yönelik fiil onu yüceltme amacı taşımaz→ OO veliyi yüceltmez) da önü kapanacaktır. Ancak Behşemîler'e göre böyle bir itiraz ileri sürülemez. Zira bir amaç başka bir amaçtan öncelikli değildir. Yani OO'ın nübüvvet dışında bir amaç için gerçekleşebileceği kabul edildiğinde artık bu aşamadan sonra sâlih kimselerin elinde farklı bir amaca yönelik gerçekleşirken kâfir vb.nin elinde ise daha farklı bir amaca yönelik olarak gerçekleştiğini söylemeyi mümkün kılan mantıklı bir sebep yoktur.

¹³¹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 6-12: “... لأنه لو جاز ظهور المعجز لغرض غير غرض التصديق في النبوة لم يكن غرض أولى من غرض، فيلزم أن تجوز إظهاره لبعض الأغراض التي يجوز أن يفعل تعالى سائر الأفعال التي يتفضل الله تعالى بها على الفساق والكفار والبهائم والصبان وعند ذلك لزم جواز أن يكون ظهور ما يظهر على ما يزعمونه من الأولياء ظهوراً على الكفار والفساق. وإذا لزم ذلك لزم أن يبطل كونه إكراماً للأولياء، لأن عند ذلك يمكن فيه جواز أن يكون قد فعله للغرض الذي قد فعله في حق الكفار والفساق”

Böylelikle Behşemîler, kendi adlarına Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından kurgulanan bu delilde, muhaliflerini kerametın imkânını da ortadan kaldıracak bir sonuca sürüklemiş olmaktadır. Pek tabii bu sonuca sürüklerken, kerametın kâfir ve fâsık kimselerde zuhûr edebileceği düşüncesinden hareket ettiklerinden bu delilin, tıpkı farklı olgular arasında benzerlik kurarak birinden hareketle diğeri hakkında hüküm vermeyi amaçlayan dokuzuncu delil ile yapısal olarak aynı mahiyete sahip olduğu görülecektir.

Behşemîler'in bu delilde dayandıkları temel iddia sâlih kimseler ile kâfir, fâsık vb.lerine yönelik fiillerin aynı amacı gözeterek ortaya çıkabileceği iddiası olduğu için Hüseyinîler doğal olarak bu iki gruba yönelik fiillerin aynı amaca matuf olarak yapılamayacağını kanıtlamaya çalışırlar. Hüseyinîler bu maksatla öncelikle OO'ın zuhûr ettiği bağlamları taksim ederek işe koyulurlar. Buna göre OO;

1. Ya nübüvvet iddiasının aksine zuhûr eder,
2. Ya nübüvvet iddiasına uygun olarak zuhûr eder,
3. Ya da herhangi bir iddia olmaksızın zuhûr eder.

Şayet OO, tıpkı Müseylemetü'l-Kezzâb'ın başına gelen kuyu suyunun çekilmesi örneğinde olduğu gibi, elinde gerçekleştiği kişinin nübüvvet iddiasının aksine zuhûr ederse, OO'ın zuhûru yalanlama ve küçük düşürme anlamına gelir. Eğer nübüvvet iddiasına mutabık bir şekilde gerçekleşirse bu, OO'ın elinde zuhûr eden kişiyi yüceltmesinin yanında, onu iddiasında da doğruladığı anlamına gelir. Eğer elinde OO zuhûr eden kişinin herhangi bir iddiası söz konusu değilse, bu durumda OO onu sadece yüceltmektedir. Dolayısıyla ister iddia olsun isterse olmasın, iki durumda (2 ve 3) yüceltme gerçekleşmektedir. Yüceltme bu durumlarda gerçekleştiğine göre artık OO'ın kâfir ve fâsiklarda zuhûr edebileceği fikri de ortadan kalkmış olur. Çünkü bunlar küçük düşürülmeyi ve alçaltılmayı hak etmektedirler. Pek tabii bunu hak eden bir kimsede de yüceltmeyi ifade eden, hatta yüceltmenin en üst aşaması olan bir olayın gerçekleşmesi asla mümkün olmaz. Aynı durum çocuklar ve hayvanlar hakkında da geçerlidir, zira bunlar da yüceltilmeyi (*ikrâm* ve *ta'zîm*) hak etmemektedirler.¹³²

Bu açıklama Hüseyinîler'in ulaştığı birtakım temel ilkeleri ortaya koymaktadır. Buna göre;

¹³² Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 372: 18-373: 7.

1. OO peygamber ve sâlih kimselerde onları yüceltme amacıyla zuhûr eder.
2. Kâfir ve fâsıklar küçük düşürülmeyi hak ettiği için onların yüceltilmesi asla câiz değildir.
3. Çocuklar ve hayvanlar –küçük düşürülmeyi hak etmeseler bile– yüceltilmeyi hak etmedikleri için onların yüceltilmesi asla câiz değildir.

Bu temel ilkeler, Hüseyinîler’e Behşemîler’in amaçlarına ulaşmak için delilde dayandıkları temel unsur olan amaç birlikteliğini reddetmenin altyapısını sağlayacak ilkelerdir.

İmdî, Hüseyinîler bu açıklamalarıyla sâlih kimselerdeki OO’ların onları yüceltme amacıyla izhâr edildiğini net bir şekilde vurgulamaktadırlar. OO yüceltme amacıyla verildiğine göre, kâfir, fâsık, çocuk ve hayvanlar gibi yüceltilmeyi hak etmeyen kimselere verilmesi bu bağlamlardaki OO’ı kabih yapacaktır. Nitekim Necrânî, Allah’ın OO’ı, OO’mın zuhûr ettiği kimselerde (sâlih kimseler vb.), kâfir, fâsık, çocuklar ve hayvanlar için lütuf olan şeyleri yapma amaçlarıyla yapmasının imkânsız olduğunu söyleyerek kâfir, fâsık vb. kişilerde zuhûr edecek OO’ın sâlih kimselerde zuhûr eden OO’ları ortaya koyan amaçları taşıyamayacağını belirtir.¹³³ Zira yukarıda da belirtildiği üzere bu amacın (yüceltme) kâfir, fâsık vb.lerinde bulunması kabihtir. Buna göre;

1. Kâfir, fâsık vb.lerinde OO’ın yüceltme amacıyla verilmesi imkânsızdır,
2. Kâfir, fâsık vb.lerine OO’ın yüceltme amacıyla verilmesi OO’ı kabih yapmaktadır, yani onun kabihlik yönüdür.

İşte bu iki husus kâfir ve fâsık gibi ikâbı hak eden kimselerde,¹³⁴ çocuk ve hayvan gibi yüceltilmeyi hak etmeyen kimselerde OO’ın zuhûrunu kabih, dolayısıyla da imkânsız kılar.¹³⁵

¹³³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 373: 7-9: “... إمتنع جواز أن يظهر في حق من ظهر عليه لبعض الأغراض للنبي ويفعل الله تعالى ما “... يتفضل به في حق الكفار والفساق، وفيما ذكر من البهائم والصبيا... لبعض الأغراض للنبي ويفعل... لبعض الأغراض التي يفعل الله تعالى...” okunması daha uygun olacaktır. Nitekim delilde de ana iddia bunu kanıtlamaya yöneliktir.

¹³⁴ Kişinin ikâbı hak etmesi onun alçaltılmayı hak eden bir kimse olduğunun ifadesidir. Zira Mutezile’ye göre ikâb kişiye alçaltma (küçük düşürme) yoluyla (*istihfâf* ve *ihânet* yoluyla) verilen bir karşılıktır. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XIV [*el-Aslah, İstihkâku’z-zem, et-Tevbe*], (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1965, s. 305: 13-14 (st. 14: “الاستحقاق” yerine “الاستخفاف” okunacak).

¹³⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 373: 10-12.

Buna mukabil OO'nun gerek bir iddianın tasdik edildiği durumlarda gerekse herhangi bir iddianın olmadığı durumlarda verilmesindeki amaç yüceltme olduğuna göre sâlih kimselerde zuhûr eden OO'nun yüceltme amacı taşıdığı açıktır. Pek tabii sâlih kimseler yüceltmeyi hak eden kimseler oldukları için OO'nun onlarda zuhûr etmesinde herhangi bir kabihlik yönü yoktur. Böylelikle Necrânî OO'nun sâlih kimselerdeki zuhûruyla kâfir, fâsık vb. kimselerdeki zuhûrunun hem amaç hem de kabihlik yönü bulunup bulunmaması açısından farklılık arz ettiğini söyler. Nitekim o, OO'nun sâlih kimselerdeki zuhûrunun ancak yüceltme amacı taşıması ve kabihlik yönlerinden ârî olması şartıyla mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla OO'nun sâlih kimsedeki zuhûrunda hem yüceltme amacının bulunması hem de buna bağlı olarak kabihlik yönünün bulunmaması hasebiyle zuhûrunu imkânsız kılacak bir unsur yoktur. O hâlde OO'nun kâfirler, fâsıklar, çocuklar ve hayvanlar gibi zuhûrunun kabih olduğu yerlerde zuhûru imkânsız olduğuna göre, buradan hareketle zuhûrunun kabihlik yönü taşımadığı sâlih kimselerdeki zuhûrunun imkânsızlığına ulaşamaz.¹³⁶ Nitekim Behşemîler'in sâlih kimsede zuhûr eden OO'nun kabihlik yönü olarak "sâlih kimsede OO'nun zuhûr etmesi kâfirden de zuhûrunu mümkün kılar, bu da nihayetinde peygamberler hakkında *tenfirî* gerektirir"¹³⁷ şeklindeki iddialarından da açıkça anlaşıldığı üzere OO'nun sâlih kimsedeki zuhûruyla kâfir, fâsık vb. lerindeki zuhûru arasında bağlantı kurmalarının aksine Hüseyinîler bunun asla mümkün olmadığını söylerler. Zira sâlih kimsedeki zuhûrundan kâfir, fâsık vb.indeki zuhûruna ulaşabilmek için sâlih kimsedeki zuhûrunu hasen yapan şartlarda ortak olmaları gerektiğini söylerler. Bu da sâlih kimsede zuhûr eden OO'nun kabihlik yönlerinden ârî bir şekilde *sahîh* bir amaç için yapılmış olmasıdır. Oysa yukarıda da belirtildiği üzere, kâfir, fâsık vb. lerinde OO'nun sâlih kimselerde zuhûr ettiği amaç (yüceltme) için zuhûr etmesi imkânsızdır. Zira bu amacı taşıyarak zuhûr etmesi bizzat bu şahıslardaki OO'yu kabih yapmaktadır. Pek tabii bu da sonuçta söz konusu kimselerde OO'nun zuhûr edemeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla kâfir, fâsık vb. lerindeki OO yüceltme amacı taşıyamayacağına, OO da bir iddianın olmadığı yahut bir iddiaya muvafık olduğu yerlerde daima yüceltme amacı taşıdığı için bu kimselerde zuhûr ettiği varsayıldığında, kabih olacağına göre OO'nun sâlih kimselerdeki zuhûru ile kâfir, fâsık vb. lerindeki zuhûru hem amaç hem de kabihlik yönü taşıyıp taşıyama

¹³⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 373: 12-14.

¹³⁷ Necrânî, *Kâmil*, s. 373: 16-17. St. 17: "تنغير" yerine "تنفير" okunacak.

açısından birbirinden farklıdır.¹³⁸ Bunlar birbirinden farklı olduğuna göre OO'ın sâlih kimsedeki zuhûru hiçbir zaman kabih olamaz ve sâlih kimsedeki zuhûrundan kâfir, fâsık vb.lerinde zuhûr edeceği sonucuna ulaşamaz.¹³⁹

Ezcümle, Behşemîler'in "OO'ın sâlih kimsedeki zuhûru kâfir vb.inde zuhûruna yol açar→ OO'ın kâfir vb.inde zuhûru kabihtir→ Bu kabihe OO'ın sâlih kimsedeki zuhûru yol açmaktadır→ Kabihe yol açan da kabihtir→ O hâlde sâlih kimsede OO'ın zuhûru da kabihtir" şeklindeki akıl yürütmesine Hüseyinîler "OO'ın sâlih kimsedeki zuhûrunun amacı yüceltmektir→ Kâfir vb.nin yüceltilmesi imkânsız olduğundan kâfir vb.nde OO'ın zuhûru imkânsızdır→ Dolayısıyla bu iki unsur birbirinden farklıdır→ Birbirinden farklı olduğuna göre kâfir vb.ndeki zuhûrunun kabih oluşundan sâlih kimsedeki zuhûrunun kabih oluşuna ulaşamaz→ Dolayısıyla sâlih kimsedeki zuhûruna bir engel yoktur" şeklinde bir akıl yürütmeyle cevap verirler. Böylelikle tıpkı, farklı sonucu hedefleseler de, çıkış noktası itibariyle aynı mantığa dayanan dokuzuncu delile verdikleri cevabın benzerini burada da dile getirirler. Yani özü itibariyle birbirinden farklı olan olguların birinden hareketle diğeri hakkında hüküm verilemeyeceğini söylerler.

3.7. Hatalı Nübüvvet İddiasına Zemin Hazırlaması Açısından Kerametın İmkânı [XVI. Delil]

Daha önceki bölümlerde görüldüğü üzere Hüseyinîler Behşemîler'in kerametın kabul edilmesinin yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kişilerin elinde de zuhûr

¹³⁸ Burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Necrânî'nin OO'ın elinde zuhûr ettiği kimseyi yüceltmesinden hareketle bu tür olguların kâfir, fâsık vb.lerinde zuhûrunun imkânsız olduğunu söylemesi, ilk etapta OO'ların bu kişilerde hiçbir şekilde zuhûr edemeyeceğini kastettiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak bu durumda metinde verilen Müseylemetü'l-Kezzâb örneği problem teşkil edecektir. Zira yalancı bir peygamberde OO'ın zuhûr etmesi ile Necrânî'nin bu düşüncesinin birbiriyle çeliştiği söylenebilir. Mamafih çelişik gibi duran bu olguların birbiriyle çelişmediğini belirtmeliyiz. Çünkü onun kişiyi yücelttiğini söylediği OO, bir iddiayı tasdik eden yahut herhangi bir iddiadan yoksun olarak zuhûr eden OO'dır. Buna mukabil, Müseyleme örneğinde olduğu gibi, iddianın hilafına gerçekleşen OO kişiyi yüceltmemekte, aksine küçük düşürmektedir. Dolayısıyla kâfir, fâsık vb.lerinde OO'ların iddialarının hilafına olarak zuhûr etmesinde –bu onları küçük düşürdüğü için– bir sakınca yoktur. Onun OO'ı mutlak anlamda nefyettiği bağlam bir iddiaya muvafık yahut iddiadan yoksun olduğu durumlarıdır. Bu tür durumlarda zuhûr eden OO'lar yüceltme amacını taşıdığı için kâfir, fâsık vb.lerinde bu şekilde gerçekleşemez. Ezcümle Necrânî'nin OO'ın bu amaçla kâfir, fâsık vb.lerinde zuhûrunu imkânsız görmesi, bu kimselerde bunun hilafına bir amaçla zuhûr etmesine engel değildir. Yani OO kâfir, fâsık vb.lerinde onları küçük düşürme amacıyla zuhûr edebilir.

¹³⁹ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 373: 18-374: 2.

edebilmesine zemin teşkil edeceği şeklindeki *ilzâmlarını*, Allah'ın yalancı kimsenin elinde OO'ı izhâr etmeyeceği şeklinde genel bir ilke temelinde cevaplandırmışlardır. Böylelikle Behşemîler'in insanların gerçek peygamber ile yalancı peygamberi karıştırabileceği yönündeki temel endişelerini söylem bazında da gidermişlerdir. Hüseyinîler'in "Allah'ın yalancının elinde mucize izhâr etmesi imkânsızdır" fikrine dayalı olarak yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde mucizenin zuhûr etme imkânının önünü kapaması Behşemîler'i yeni arayışlara itmiştir. Şüphesiz Behşemîler'in amacı Hüseyinîler'i, kerameti kabul etmelerinin hak nübüvvet iddiasıyla hak olmayan nübüvvet iddiasının karıştırılmasına yol açacağı yönünde ilzâm etmek olduğu için, Hüseyinîler'in görüşünü şu veya bu şekilde mutlaka gerçeklik taşımayan nübüvvet iddiasında OO'ın bulunmasına zemin hazırlayacak bir konuma çekmeye çalışırlar. Dolayısıyla Hüseyinîler'in "bir yalancının nübüvvet iddiasında bulunması" gibi bilinçli bir şekilde ortaya çıkan gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiasının önünü kapaması üzerine, Behşemîler bu iddianın bilinçsiz yahut kasıtsız (yani, nübüvvet iddia eden kişinin bu iddiasının gerçeklikten yoksun olduğunu bilmeksizin), fakat her hâlükârda iyi niyete dayalı (yani, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin kendisini hakikaten de peygamber sanması) olarak zuhûr edebileceği durumları gündeme getirirler. İşte bu amaca matuf oldukça kurgusal sayılabilecek bir delil şudur:

Şayet OO'ın peygamber olmayan bir kişide zuhûru câiz olsaydı bu durumda küçük sayılabilecek bir hatayı işlemek suretiyle 'hatalı' kabul edilebilecek bir kişide zuhûr etmesi de câiz olurdu. Bu durumda da OO'ın, 'mucizenin ancak Allah'ın nübüvvet için seçtiği kimsede zuhûr edebileceğine' inanan bir kimsede zuhûr edebileceğinin de kabul edilmesi gerekir. Nitekim böyle (mucizenin ancak Allah'ın nübüvvet için seçtiği kimsede zuhûr edebileceği) bir inanç küçük bir hatadır. Ve bütün bunlardan da mucizenin, her ne kadar iddiasında yanlış/hatalı olsa da peygamber olduğunu iddia eden kimsede zuhûr edebileceği sonucu çıkar.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Necrânî, *Kâmil*, s. 360: 13-16: "لو جاز ظهور المعجز على رجل غير نبي لجاز ظهوره على رجل كان مخطئاً خطأ هو صغير، ويلزم من ذلك جواز ظهوره على رجل يعتقد أن المعجز لا يظهر إلا على رجل نصبه الله للنبوّة، فيكون هذا الاعتقاد صغيراً وفي ذلك "جواز ظهور المعجز على من يدعي أنه نبي وإن كان مبطلاً في دعواه".

Aslında bu delile önceki bölümlerde Hüseyinîler'in şeriatın tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi ilkesine yönelik cevaplarının zemin hazırladığını, bu iddiayı zikreden¹⁴¹ İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî gibi müelliflerin konuyu söz konusu delil bağlamında gündeme getirdiklerini belirtmiştik.¹⁴² Nitekim Behşemîler “tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği” şeklindeki şer'î ilkenin bir kimsenin yalan söyleyebileceği anlamına geldiğini, bunun da o kimseyi “doğru olmaktan” çıkardığını, “doğru olmakla” vasıflandırılmayan kimsede de OO'ın zuhûr edemeyeceğini belirtmişler, böylelikle kerametın zuhûrunun imkânsızlığına ulaşmışlardı. Buna mukabil, delile sâlih kimselerde OO'ın zuhûr ettiği ön kabulüyle yaklaşan Hüseyinîler ise, sâlih kimselerde OO'ın zuhûr etmesinin zaten bu kişilerin mutlak bir şekilde (yani, kendilerinde OO'ın zuhûrunu imkânsız kılacak derecede) doğruluktan uzak olmadıklarını gösterdiğini söylemişlerdir. Fakat aynı zamanda şer'î ilke de onların tek başına şahitliklerinin kabul edilmesine engel olan olguların bulunabileceğini göstermektedir. Şahitliğe engel olan şey ise yalandır. Dolayısıyla şer'î ilke onlardan yalan sâdir olabileceğini göstermektedir. O hâlde Hüseyinîler'in yapması gereken şey keramet sahibi kişilerde zuhûr edebilecek yalanı (tek başına şahitliğe engel olacak olguyu) kendilerinde OO'ın zuhûr etmesini imkânsız kılmayacak (onları mutlak doğruluktan çıkarmayacak) bir seviyeye çekmeleridir. Bu da söz konusu yalanın kasıtlı değil de, hata sonucu ortaya çıktığını söylemekle mümkündür. Dolayısıyla onlara göre keramet sahibi bir kimse hata sonucu yalan söyleyebilir. Ancak şu noktaya dikkat edilmelidir: Vurgu yalanın kendisine değil, ortaya çıkış sebebidir. Diğer bir deyişle dikkate alınması gereken husus keramet sahibi kimsenin yalan söylemesi değil, bu yalanın hata sonucu olmasıdır.

İşte Behşemîler tam da bu noktadan hareket ederek Hüseyinîler'i ilzâm etmeye çalışırlar: Madem keramet sahibi bir kimse hata sonucu yalan söyleyebilmekte ve kendilerinde OO'ın zuhûruna engel olmayan bu yalanın ne hakkında olduğunun bir önemi olmamakta, o hâlde bu kişi hata sonucu yalan yere nübüvvetini iddia ederse ne olacaktır? Pek tabii bu aşamada bir kimsenin hata sonucu nasıl yalan yere nübüvvet iddiasında bulunabileceği akla gelmektedir. Bu noktada Hüseyinîler'in “OO'ın peygamber dışındaki kişilerde zuhûr edebileceği” fikriyle Behşemîler'in “OO'ın

¹⁴¹ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 321: 17-322: 3; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 410: 22-411: 2.

¹⁴² Bk. yk. s. 135, dn. 138.

peygamber olmayan kişilerde zuhûr etmeyeceği” fikri bir araya gelmektedir. Zira bu iki fikrin bir araya gelmesi ilk bakışta biraz uç olsa da, aslında mantıklı olan bir duruma yol açabilecektir. Şöyle ki, söz gelimi bir insan (Behşemî düşüncüyü kabul etmiş olarak) OO’ın ancak peygamberde zuhûr edebileceğine inanmaktadır. Hüseyinî düşünceye göre OO peygamber dışındaki kişilerde zuhûr edebileceğine göre OO’ın, bu tür olguların ancak peygamberde zuhûr edebileceğine inanan bu kişide de zuhûr etmesi mümkündür. Yani, basitçe ifade etmek gerekirse bir Behşemî’de Hüseyinî düşüncenin cevaz verdiği olgu gerçekleşmektedir. İmdi, bu kişi OO’ın sadece peygamberde zuhûr edeceğine inandığı için kendisinde zuhûr eden bu OO’ın kendisinin nübüvvetinin bir delili olduğunu düşünür ve peygamber olduğunu iddia eder. Böylelikle bu kişi her ne kadar iddiasında yanlış/hatalı olsa da nübüvvet iddiasında bulunmuş olur. Böylece nihayetinde gerçeklikten yoksun bir nübüvvet iddiasında OO ortaya çıkmış olur. İşte bu olumsuz sonuca yol açan sürecin başında peygamber dışındaki şahıslarda OO’ın zuhûr edebileceği fikri yer aldığından, bu olumsuz durumdan kurtulmak için yapılması gereken şey de peygamber dışındaki şahıslarda OO’ın zuhûrunu reddetmektir.

Bu yönüyle Behşemîler diğer pek çok delillerinde olduğu gibi bu delillerinde de OO’ın sâlih kimsedeki zuhûrunun, OO’ın dinî ilkeler açısından kabul edilemeyecek yahut olumsuz sonuçlar doğurabilecek kimselerdeki zuhûruna zemin hazırlayacağı endişesini gündeme taşımaktadırlar. Ancak bu tür olguların (OO’ın dinî açıdan mahzurlu kimselerde zuhûr etmesi) bilinçli failer tarafından ortaya konulmuş olarak resmedildiği diğer deliller Hüseyinîler tarafından özellikle failin bilinçli bir fail olmasından hareketle şu veya bu şekilde bunların gerçekleşmeyeceği söylenerek reddedilmiştir. Diğer bir deyişle Hüseyinîler failin bilinçli bir şekilde yalan söyleyerek nübüvvet iddia ettiği durumlar söz konusu olduğunda, Allah’ın böyle bir kimsede OO’ı izhâr etmeyeceğini vurgulamışlardır. Öyle görünüyor ki Behşemîler bu tür olguları failin bilinçli ve kasıtlı bir şekilde ortaya koymasının Hüseyinîler’in hareket imkânını genişlettiğinin farkına vardıklarından bu delilde olguyu bilinç ve kasıt taşımayan faile atfederek hatalı nübüvvet iddiasını örnek vermişlerdir.

Behşemîler’in olguların çıkış noktasını temel alarak failerin bilinçleri arasında ayırım yapmasına rağmen, fail ister bilinçli ve kasıtlı bir yalancı olsun isterse kasıtsız bir hatalı kimse olsun, nihayetinde olguların hedeflediği sonuç bu ana fikri (OO’ın sâlih kimsedeki zuhûrunun, OO’ın dinî ilkeler açısından kabul edilemeyecek yahut olumsuz

sonuçlar doğurabilecek kimselerdeki zuhûruna zemin hazırlaması) taşıyan bütün delillerde aynıdır: Gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiası. İşte Hüseyinîler'in cevabı da bu sonuç üzerinden şekillenir. Onların nezdinde fail kasıtsız bir hatanın sonucunda nübüvvet iddia etmiş olsa da nihayetinde nübüvvet iddiası, tıpkı kasıtlı olarak yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kişinin nübüvvet iddiası gibi gerçeklikten yoksun bir iddiadır. Nitekim Behşemîler'in delilinde “iddiasında hatalı (مبطلا في دعواه)” ifadesinin yer almasına karşın Necrânî'nin cevabında “yalancı olarak nübüvvet iddia eden (من يدعي) (النبوّة كاذبا)” ifadesinin yer alması –Behşemîler'e verilen cevabı daha da kolaylaştırmak için delilde yapılan bilinçli bir tahrif değilse– Hüseyinîler'in bütün bu olguları aynı kategoride düşündüğünü göstermektedir. İşte bu yüzden Necrânî XV. delile yönelik cevabın bu delil için de geçerli olduğunu söyler.¹⁴³ Hatırlanacağı üzere XV. delilde Behşemîler OO'ın sâlih kimsedeki zuhûrunun kâfir, fâsık vb.lerindeki zuhûrunu mümkün kılacağını iddia etmelerine karşın, Hüseyinîler bunların farklı olgular olduğunu, sâlih kimsedeki zuhûrunun kâfir, fâsık vb.lerinde zuhûruna imkân tanımayacağını söylemişlerdi. Dolayısıyla Hüseyinîler'in bu delile karşı cevabı da iki olgunun farklı olduğu, birinden diğerine, yani OO'ın sâlih kimsedeki zuhûrundan yalan yere nübüvvet iddia eden kimsedeki (Behşemîler'de: “hatalı bir şekilde nübüvvet iddia eden kimse”) zuhûruna geçilemeyeceğini vurgulama yönünde olacaktır.

İşte bu noktadan hareketle Necrânî söz konusu kimsede, yani –Behşemîler'e göre hatalı nübüvvet iddiasında bulunan kimse olsa da– yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan kimsede OO'ın zuhûrunun kabih olup olmadığını sorgular. Burada Necrânî Behşemîler adına mümkün iki seçeneği gündeme getirir: Böyle bir olgu ya kabihtir ya da kabih değildir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Behşemîler'in amacı bu tür kimselerde (gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiasında bulunan kimse) OO'ın zuhûruna engel olmaktır. Pek tabii herhangi bir yerde OO'ın zuhûr edemeyeceğini söylemek onun bu bağlamdaki zuhûrunun kabih olduğunu söylemektir. Dolayısıyla Behşemî mantıkta söz konusu kimselerde OO'ın zuhûru kabih olmaktadır. Aslında Necrânî'nin Behşemîler'i sürüklemek istediği sonuç da budur. Zira Behşemîler'e bu bağlamdaki bir OO'ın kabih olduğunu ikrar ettirdiğinde, doğal olarak onlara sâlih kimseler ile bu kimseler arasında fark olduğu, bu fark sebebiyle OO'ın bir yerde zuhûr edebilirken diğer yerde zuhûr

¹⁴³ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 3.

edemeyeceği şeklinde mukabele edecektir. Diğer bir deyişle sâlih kimsedeki zuhûrundan, gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiasında bulunan kimsedeki zuhûruna geçiş yapılamayacağını söyleyecektir.

Öyle görünüyor ki söz konusu bağlamda OO'ın zuhûrunun kabih olarak nitelenmesinin sonraki aşamada kendileri için yaratacağı problemin farkında olan Behşemîler, problemin önünü kesmek için bu bağlamdaki OO'ın zuhûrunun kabih olmadığını söylemişlerdir. Ya da en azından bu cevap Necrânî tarafından Behşemîler'e atfedilir. Ancak bu durumda da şöyle bir problem ortaya çıkacaktır: Nasıl olur da kabih olmadığı söylenen bir şeyin varlığı reddedilebilir? Şöyle ki; Behşemîler temel bir ilke olarak en başından söz konusu bağlamda (gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiası esnasında) OO'ın zuhûrunu imkânsız görerek aslında dolaylı olarak onun kabih olduğunu söylemiş olmaktadır. Fakat sonraki aşamada bu şekilde kabul ettikleri bir OO'ın kabih olmadığını da söylemektedirler. Böylelikle onlar en başında kabih kabul ettikleri bir olguyu daha sonra kabihlik kapsamından çıkarmaktadırlar. İşte onlar için problem bu aşamada ortaya çıkmaktadır: Bir olgunun (gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiası esnasında OO'ın zuhûru) aynı anda hem kabih olmadığını hem de zuhûrunun imkânsız olduğunu belirterek kabih olduğunu söylemiş olmaktadır. Bunun da onlar için yol açacağı zorluk ortadadır: Kabih olmadığı söylenen bir olgunun kabih olduğunu (=zuhûr etmeyeceğini) açıklamaları mümkün değildir. Daha net bir ifadeyle belirtilirse: Kabih olmayan bir şey niçin kabih olsun, yani zuhûru imkânsız olsun? Behşemîler'in içine düştükleri çıkmazı gözler önüne sermeyi amaçlayan bu soruyu gündeme getirmek suretiyle Necrânî, Behşemîler'in kendileri için doğacak problemi engellemek için giriştikleri ön alma faaliyetinin nihayetinde kendilerini çelişkiye sürükleyeceğini göstermiş olmaktadır. Böylelikle Behşemîler'in önündeki iki seçeneğin onlar için bir çıkış yolu sağlamayacağını gösteren Necrânî onları diğer seçeneği kabule sürükler. Yani Behşemîler'in tek seçeneği bu bağlamdaki OO'ın zuhûrunun kabih olduğunu kabul etmektir ki bu da Necrânî'nin işine gelen sonuçtur. Zira söz konusu bağlamda OO'ın zuhûrunun kabih olduğunu söylemek, bunun sâlih kimsedeki zuhûrundan farklı olduğunu söylemek anlamına gelir.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 4-6: “وذلك لأننا نقول فهل في ظهوره على الكاذب وجه قبح أم ليس فيه؟ فإن قلت ليس فيه [لم] “ويمكنكم بيان قبحه مع اعترافكم بانتفاء وجهه وإن قلت فيه [وجه قبح فقد فارق ظهوره على الصالح]”. Köşeli parantez içerisindeki ifadeler yazmada bulunmakla birlikte matbu metinde yoktur–KB–.

Bu aşamadan sonra Necrânî OO'nun niçin bir yerde (gerçeklikten yoksun nübüvvet iddiası esnasında) zuhûrunun kabih olurken diğer bir yerde (sâlih kimsede) kabih olmadığını açıklar. Buna göre bir iddianın akabinde mucizenin zuhûru o iddianın tasdik edilmesi anlamına gelir. Oysa yalancı bir kimsenin tasdiki kabihtir. Buna mukabil herhangi bir şey iddia etmeyen kimsede OO'nun zuhûru onu tasdik olmasa da yüceltme anlamına gelmektedir. Şayet böyle bir şey tasdik olursa bu, o kimsenin hak bir peygambere tâbi olduğu iddiasının tasdiki anlamına gelir. Pek tabii böyle bir kimsenin de tasdiki kabih değildir.¹⁴⁵

Sonuç olarak Hüseyinler Behşemîler'in dile getirdiği örneği (kasıtsız olarak ileri sürülen gerçeklik temelinden yoksun nübüvvet iddiası) daha önce tartışılan ve reddedilen olgulara (yalancı bir kimsenin nübüvvet iddiasında bulunması) indirgeyerek cevaplamış olmaktadır. Onların temel tezi ister kasıtlı ister kasıtsız olsun gerçeklik temelinden yoksun nübüvvet iddiası esnasında OO'nun zuhûrunun kabih olduğu ve Allah'ın da kabih olan bir OO'a izin vermeyeceğidir.¹⁴⁶ Dolayısıyla sâlih kimsede OO'nun zuhûru bütün bunlardan farklı olarak kabih olmadığı için Behşemîler'in OO'nun sâlih kimsedeki zuhûrundan hareketle söz konusu kimselerdeki zuhûruna ulaşmaları mümkün olmayacaktır. Yine de Hüseyinler'in bu delili cevaplarken odaklandıkları düşüncenin, Behşemîler'in delilde dayandıkları temel düşünceyi tam karşılamadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁴⁵ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 374: 6-10.

¹⁴⁶ Nitekim bu delili farklı bir bağlamda ele alan İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî de bu düşünceyi net bir şekilde dile getirirler. Onlara göre bir kimsenin yalan yere Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini iddia etmesi "küçük" sayılamayacak derecede bir "hata"dır. Diğer bir deyişle Allah'a yalan isnat etmek kişide OO'nun zuhûruna engel olacak mahiyette bir olgu olup Allah'ın bu tür kimselerde OO'ı izhâr etmesi mümkün değildir. Bu kimselerde OO zuhûr edemeyeceğine göre Behşemîler'in dile getirdiği tehlikenin gerçeğe dönüşme ihtimali de bulunmayacaktır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 322: 11-13; Hımmasî, *Münkız*, c. I, s. 411: 20-22.

SONUÇ



Keramet konusunda son dönem Mutezilî gelenekte sanılanın aksine iki farklı anlayışın olduğu ve bu anlayışların her ikisinin de sistem içerisinde eşit derecede temsil edildiği görülmektedir. Son dönem Mutezilesi'nin resmî söylemi olan Behşemiyye, Mutezile'nin aslî düşüncesi olan kerametın reddi fikrini devam ettirirken, Behşemiyye içerisinde çıkan Hüseyiniyye kerameti mümkün kabul etmiştir. İki ekolün farklı düşünceleri kabul etmesinde onların metodolojik açıdan konuya farklı noktalardan yaklaşmasının büyük etkisi vardır. Behşemîler konuyu akıl ekseninde değerlendirirken, Hüseyinîler nakil eksenli değerlendirmişlerdir.

Behşemîler'in konuya bakışını mucizenin nübüvvetin tek delili olması şekillendirmektedir. Onlar, OO'nın peygamber dışındaki bir kimsede zuhûrunun OO'nın nübüvvet delâletini ortadan kaldıracığı endişesiyle "mucize"yi âdetâ koruma altına almışlar ve peygamber dışındaki hiçbir kimsede zuhûruna imkân tanımamışlardır. Bu sebeple öncelikle onlar OO ile nübüvvet arasında bir zorunluluk ve özdeşlik ilişkisi kurmuşlardır. Literatürde *ibâne* adıyla meşhur olan ve Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından formüle edilen bu delil özellikle OO'nın, nübüvvetin varlığını ortaya koymak için zuhûrunun vâcip olmasından hareket eder. Behşemîler buradan hareketle de OO'nın özünde nübüvvet delâlet özelliği olduğunu vurgularlar ve bu özelliği sağlam temellere oturtmak için çeşitli açıklamalar yaparlar. OO'nın medlûlünün, ancak kendisi var olduğunda var olabilen; kendisi olmadığında ise varlığı hiçbir şekilde mümkün olmayan bir olgu olabileceğini, bunun da sadece nübüvvet olduğunu belirtirler. Kezâ OO'nın, elinde zuhûr ettiği kimseyi diğer insanlardan ayıran bir olgu olması hasebiyle de, ancak elinde zuhûr eden kimsede bulunduğu; zuhûr etmeyen kimsede ise kesinlikle bulunmadığı söylenen bir olguya delâlet edebileceğini, bunun da ancak nübüvvet olduğunu söylerler. Böylelikle Behşemîler OO ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisini temellendirmeye çalışmışlar ve nihayetinde OO ile nübüvveti özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre mucize göstermek demek peygamber olmak, peygamber demek mucize gösteren kişi olmaktır.

OO'nın delil değerini yitirmesi de Behşemîler'in keramete karşı çıkarken dile getirdikleri önemli hususlardan biridir. Bu bağlamda da onlar *âdet* kavramını gündeme getirerek OO'nın olağanüstülük vasfını korumaya çalışırlar. Nitekim delâlet ettiği (ya da

ettiği iddia edilen) hiçbir olguyla içerik açısından mutabakat taşımayan OO'nın delil değerini kazanması ancak olağanüstülük vasfı sayesinde, yani *hâriku'l-âde* olmasıyla mümkün olmaktadır. Onlara göre OO'nın peygamber dışındaki kimselerdeki zuhûru şüphesiz onun sayısal artışına sebep olacaktır. Sayısal olarak artan bir şeyin ise olağanüstülük vasfı kalkacak ve o şey *âdet* haline gelecektir. *Âdet* olan bir şeyin ise nübüvvet delâleti mümkün olmayacaktır.

OO'nın peygamber dışında bir kimsede zuhûru Behşemîler nezdinde peygamberde zuhûr eden OO'nın onun nübüvvetini tasdik amacıyla zuhûr ettiğinin bilinmemesine yol açar. Zira OO'nın farklı amaçlar için zuhûr edebileceği kabul edildiğinde, OO'nın medlûlüyle içerik açısından mutabakat taşımadığı da göz önünde bulundurulursa, hangi bağlamda hangi olguya delâlet ettiğinin bilinmesi mümkün olamayacaktır. Behşemîler'e göre OO'nın peygamber dışında bir kimsede zuhûr edebileceğinin kabul edilmesinin ortaya koyacağı tehlikeli bir sonuç da, OO'nın böyle bir durumda belirli kişilere hasredilmesinin mümkün olamayacağı ve dinî açıdan tasvip edilemeyecek kişilerde OO'nın zuhûr etmesinin teorik olarak mümkün olacağıdır. Böyle bir sonuç ise OO'nın zuhûr ettiği kimseye güvenilmemesi sonucunu doğurur. Böylelikle insanların nezdinde peygamberler de, tıpkı kâfir ve fâsıklar gibi güvenilmeyen insanlar konumuna inmiş olacaktır. Behşemîler bütün bu olumsuz sonuçların ancak OO'a en başından tek bir medlûl tayin etmekle giderilebileceğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple daima OO ile nübüvveti özdeşleştirmişlerdir.

Behşemîler'in OO'nın nübüvvet delâletini yok edeceği endişesine dayanan bu bakış açısı Hüseyinîler tarafından kabul edilmemiştir. Hüseyinîler bu konudaki görüşlerini ve temel tezlerini Behşemîler'in eleştirilerini savuşturmak amacıyla yaptığı açıklamalarla oluşturmuşlardır. Bir anlamda onların görüşleri savunmadan kaynaklanan görüşlerdir. Onlar özellikle naslarda geçen ve OO'nın peygamber olmayan kimselerde zuhûr ettiğini açıkça ortaya koyan örneklerden hareketle öncelikle keramet varlığını kabul etmişler, akabinde Behşemîler'in dile getirdiği endişelerin yersizliğini dile getirmişler, diğer bir deyişle aklî itirazları reddetmişlerdir. Bu amaçla onlar önemli bir hamle yaparak iddia kavramını öne çıkarmışlardır. Onlar öncelikle mucize ile nübüvvet arasında kurulan karşılıklı zorunluluk ve özdeşlik ilişkisini ortadan kaldırarak, mucizenin delâlet fonksiyonunu beraberindeki iddiaya atfetmişler, böylelikle mucizenin

özünde herhangi bir olguya delâlet etme özelliği olmadığını söyleyerek, nübüvvet dışındaki olgulara da delâlet edebilmesinin önünü açmışlardır.

OO söz konusu olduğunda iddia kavramının gündeme gelmesi Hüseyinîler'i Behşemîler'in dile getirdiği pek çok tehlikeli sonuçtan kurtarmış görünmektedir. Özellikle nübüvvet iddiası esnasında zuhûr eden OO'ın mutlaka nübüvvet delâlet edeceği şeklindeki görüşleriyle, Behşemîler'in kerametinin mümkün kabul edilmesi durumunda OO'ın neye delâlet ettiğinin bilinemeyeceği iddiasını geçersiz kılmışlardır.

Diğer taraftan Hüseyinîler özellikle, açık ya da gizli olsun herhangi bir iddiayı tasdik eden OO'a kişiyi yüceltme fonksiyonu atfederek Behşemîler'in dile getirdiği pek çok endişenin ise yersizliğini vurgulamışlardır. Onlara göre OO kişiyi yücelten ve bir anlamda onu ödüllendiren bir olgu olduğundan, bir şeyin hak etmeyen kimseye verilmesi Allah'ın fırsat vermeyeceği bir durumdur. Böylelikle OO'ın sâlih kulların elinde zuhûrunun dinî açıdan tasvip edilmeyecek kimselerdeki zuhûruna imkân tanıyacağı yönündeki endişeleri de gidermiş olmaktadır. Hüseyinîler'in OO'a böyle bir fonksiyon atfetmeleri kerametinin zuhûrunun aklî açıdan temellendirilmesine de katkı yapar. Zira OO nihayetinde bir ödül ise, Allah'ın kendi rızasını gözetken bir yaşam sürdüren sâlih kullarını ödüllendirmesi de mümkündür.

Hüseyinîler OO'ın peygamber dışında kimselerde zuhûrunun peygamberin değerini düşüreceği endişelerini ise OO'ın tasdik bağlamında zuhûrunu nihâî olarak peygambere bağlayarak gidermeye çalışırlar. Zira kerametinin bir kimseye verilme nedeni, peygambere tâbi olması, onun direktiflerine uygun bir yaşam sürdürmesidir. Bu sebeple sâlih kimselerde zuhûr eden OO'ın peygamberin değerini düşürmesi bir yana, bilakis bunlar o kimseye sırf peygambere tâbi olduğu için verildiğinden aslında peygamberin değerini daha da yükseltir.

Belki bütün tartışma içerisinde Hüseyinîler'in yetersiz kaldığı tek hususun OO'ın olağanüstülük vasfının nasıl mümkün olacağına yönelik eleştiri olduğu söylenmelidir. Hakikaten de OO'ın sayısal artışının onu olağanüstü olmaktan çıkaracağı iddiasına karşı Hüseyinîler'in, aynı tehlikenin OO'ın zuhûrunu sadece peygamberlerde mümkün kabul edenler için de geçerli olduğu şeklindeki cevabının konuyu çözmekten uzak olduğu ve Hüseyinîler'in diğer eleştirilere yönelik cevaplarına oranla zayıf kaldığı söylenebilir.

Hüseyinler'in, Behşemiler'den farklı olarak, OO'nun nübüvvetin tek delili olmasının onun nübüvvet dışındaki olgularda zuhûruna engel bir durum oluşturmayacağı düşüncesinde oldukları görülmektedir. Kezâ Behşemiler'in peygamberi OO'nun sadece kendisinde zuhûr ettiği bir şahıs olarak algılamalarına karşın Hüseyinler peygamberi OO'nun sadece kendisinde zuhûr ettiği bir şahıs değil, OO'nun sadece kendisinde zuhûr etmesi vacip olan bir şahıs olarak kabul etmişlerdir. Bütün bunlara bağlı olarak onlar, Behşemiler'den farklı olarak, OO'nun bağlamı içerisinde ortaya çıkan nübüvvet, yücelik vs. anlamların OO'nun kendisinde değil de, OO'nun gerçekleştiği kişide bulunduğunu söylemişlerdir. Bu yönüyle Behşemiler'in bizzat OO'a bir ayrıcalık vasıtası olmak şeklinde özellik atfettikleri, buna mukabil Hüseyinler'in delâlet fonksiyonundan öte bir özellik atfetmedikleri görülmektedir. Pek tabii Hüseyinler'in OO'ı sadece nübüvvetle alâkalı bir unsur olmaktan, peygamberi de tek ayrıcalık vasıtası mucize olan bir şahıs konumundan çıkarmaları nihayetinde kerametinin varlığının mümkün olduğu anlamına gelir.

Bütün bunlar Hüseyinler'in kerameti öncelikle aklî açıdan temellendirmeseler de, aklî açıdan imkânsız olan bir unsur kabul etmediklerini, diğer bir deyişle akla aykırı bir olgu addetmediklerini göstermektedir. Bu yönüyle onların keramet konusunda, Behşemiler'den farklı olarak, aklı ikincil bir vasıta olarak kullandıkları söylenebilir.

KAYNAKÇA



- ACLÛNÎ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-
ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Kahire:
Mektebetü'l-Kudsî, 1351;
- ÂMÎDÎ Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ali (ö. 631/1233), *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-
kelâm* (nşr. H. Mahmûd Abdüllatîf) Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1971/1391;
- ÂMÎDÎ Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ali (ö. 631/1233), *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*,
I-V, (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-
vesâiki'l-kavmiyye, 2004/1424;
- APAYDIN H. Yunus, "Mütevâtir", *DİA*, c. XXXII, İstanbul, 2006, s. 208-211;
- AYDINLI Abdullah, "Şâz", *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 385;
- BAĞDÂDÎ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak*
(nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye,
1995/1416;
- BAĞDÂDÎ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *Kitâbü Usûli'd-dîn*,
Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1981/1401;
- BÂKILLÂNÎ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *Kitâbu'l-beyân
ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr
ve'n-nârancât* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü's-
şarkiyye, 1958;
- BASRÎ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali (ö. 436/1044), *Tasaffuhu'l-edille* (nşr.
Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz
Verlag, 2006;
- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları,
1959;
- BULUT Halil İbrahim, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi",
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, sy. 3, 2001, s. 329-
350;

- BULUT Halil İbrahim, “Mûcize”, *DİA*, c. XXX, İstanbul, 2005, s. 350-352;
- BULUT Halil İbrahim, *Kur’ân Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002;
- CEVHERÎ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh: Tâcü’l-lüğa ve sihâhu’l-‘Arabiyye*, (nşr. A. Abdülgafûr ‘Attâr), I-VII, Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1984/1404;
- CEVİZCÎ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999;
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *Kitâbü’t-ta’rifât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985;
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerhu’l-Mevâkıf*, I-VIII, (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1998/1419;
- CÜŞEMÎ Ebû Sa’d Muhassin b. Muhammed el-Hâkim (ö. 494/1100), *Şerhu’l-Uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile* içinde) Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-neşr, 1974/1393;
- CÜVEYNÎ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Akâdetü’n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), Beyrut: Dâru sebîli’r-reşâd – Dâru’n-nefâis, 2003/1424;
- CÜVEYNÎ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd* (nşr. M. Yusuf Mûsâ – A. Abdülmün’im Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü’l-Hâncî, 1950/1369;
- ÇELEBÎ İlyas, “Tılsım”, *DİA*, c. XLI, İstanbul, 2012, s. 91-94;
- DEMİR Osman, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik, 2015;
- EBÛ HAFS en-NESEFÎ → NESEFÎ, Ebû Hafs;
- EBÛ HANÎFE Nu’mân b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhü’l-ekber*, Haydarâbâd: Dâiretü’l-ma’ârifî’n-Nizâmiyye, 1342 h.;
- EBÛ REŞİD en-NİSÂBÛRÎ → NİSÂBÛRÎ;

- EBÛ ZEHRA Muhammed, *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve asruhû – ârâühû ve fikhuhû*,
Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.;
- EBÛ'L-BEREKÂT en-NESEFÎ → NESEFÎ, Ebü'l-Berekât;
- EBÛ'L-HÜSEYİN el-BASRÎ → BASRÎ, Ebü'l-Hüseyin;
- EBÛ'L-MU'ÎN en-NESEFÎ → NESEFÎ Ebü'l-Mu'în;
- ENDERESBÂNÎ Abdüsselâm b. Muhammed (ö. 550/1155 civarı), *Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh* (nşr. Abdülkerîm el-Yâfi'î), *Revue Academie Arab de Damas*, LVII/3, 1982 içinde, s. 365-382;
- ESS Josef van, “Abû Eshâq Nazzâm”, *Elr*, London, 1985, c. I, s. 275-280;
- ESS Josef van, *Das Kitâb an Nak̄ des Nazzâm und seine Rezeption im Kitâb al-Futyâ des Ğâhiz*, Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht, 1972;
- EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn*, I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400;
- FAHREDDÎN er-RÂZÎ → RÂZÎ, Fahreddîn;
- FRANK Richard M., “Al-Ustâdh Abû Ishâk: An *Ak̄da* together with Selected Fragments”, *Mélanges de l'Institute Dominicain d'Études Orientales du Caire*, sy. 19, Kahire 1989, s. 129-202;
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. İ. Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1962;
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927;
- GÖLCÜK Şerafettin, Adil BEBEK, “el-Fikhü'l-Ekber”, *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995, s. 544-547;
- HÂKİM es-SEMERKANDÎ → SEMERKANDÎ;

- HAMEVÎ Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût (ö. 626/1229), *Mu‘cemü’l-üdebâ = İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1993;
- HARMAN Ömer Faruk, “İsâ”, *DİA*, c. XXII, İstanbul, 2000, s. 465-472;
- HAYYÂT Ebü’l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (ö. 300/913), *Kitâbü’l-intisâr ve’r-redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1993/1413;
- HEEMSKERK Margaretha T., *Suffering in the Mu‘tazilite Theology: ‘Abd al-Jabbâr’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000;
- HEYSEMÎ Ebü’l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman (ö. 807/1405), *Bugyetü’r-râid fi tahkîki mecma‘i’z-zevâid ve menba‘i’l-fevâid*, I-X, (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Beyrut: Dârü’l-fikr, 1994/1414;
- HIMMASÎ Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî, *el-Münkız mine’t-taklîd*, I-II, Müessesetü’l-neşri’l-İslâmî, 1412 h.;
- HİLLÎ Allâme Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf İbnü’l-Mutahhar (ö. 726/1325), *Keşfü’l-murâd fi şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*, (Nasîruddîn et-Tûsî’nin *Tecrîdü’l-i’tikâd*’ıyla birlikte), Beyrut: Müessesetü’l-a‘lemî li’l-matbû‘ât, 1988;
- İBN FÜREK Ebû Bekir Muhammed b. Hasan (ö. 406/1015), *Mücerredü makâlâti’l-Eş‘arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1987;
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî (ö. 456/1064), *İlmü’l-keîlâm alâ mezhebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ‘a* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: el-Mektebü’s-sekâfî, 1989;
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, I-V, (nşr. Muhammed İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Dârü’l-cîl, 1998;
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-Usûl ve’l-fürû‘* (nşr. Âtîf el-İrâkî – Süheyr Fazlullah Ebû

Vâfiye – İbrahim İbrahim Hilâl), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2004;

İBN MANZÛR Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-V, (nşr. A. Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire: Dârü'l-ma'ârif, t.y.;

İBN METTEVEYH Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed (ö. 469/1076), *Kitâbu'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*: c. III (nşr. Jan Peters), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1999;

İBN TEYMİYYE Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl = Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad: Vizâretü't-ta'limi'l-'âlî – Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991;

İBN TEYMİYYE Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân* (nşr. Abdurrahman b. Abdülkerim el-Yahyâ), Riyad: Dârü'l-fazîle, 1999/1420;

İBN TEYMİYYE Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Kitâbü'n-nübüvvât*, I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân), Riyad: Mektebetü edvâi's-Selef, 2000/1430;

İBNÜ'L-ESÎR İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XI (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003;

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Martin McDermott – Wilferd Madelung), London: Al-Hoda, 1991;

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fi usûlü'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007;

İBNÜ'L-MURTEZÂ Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961/1380;

- İBNÜ'L-MURTEZÂ Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Kitâbü'l-kalâid fi tashîhi'l-'akâid* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985;
- İBNÜ'L-MUTAHHAR el-HİLLÎ → HİLLÎ;
- İBNÜ'L-VEZÎR Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim (ö. 840/1436), *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ esâlîbi'l-Yûnân*, Kahire, 1349 h.;
- ÎCÎ Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *el-'Akâidü'l-'Adudiyye (Akâid Risâleleri içinde haz. Ali Nar)*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998;
- ÎCÎ Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *el-Mevâkîf fi ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.;
- İSFAHÂNÎ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. İshak (ö. 430/1038), *Delâilü'n-nübüvve*, I-II, (nşr. Muhammed Revvas Kal'acî – Abdülberr Abbas), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1406/1986;
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*: c. VI/1: *et-Ta'dîl ve't-tecvîr*, (nşr. A. Fuad el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1962; c. XIII: *el-Lutf* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affî), Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962; c. XIV: *el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965; c. XV: *et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât* (nşr. Mahmud el-Hudayrî – Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li't-te'lîf ve'l-enbâ' ve'n-neşr, 1965;
- KARADAŞ Çağfer, *İslâm'ın İnanç Yapısı -ana esaslar-*, Bursa: Emin Yayınları, 2006;
- KARADENİZ Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999;
- KÂSİM b. MUHAMMED b. Ali ez-Zeydî el-Alevî (öl. 1029/1620), *Kitâbü'l-esâs li-'akâidi'l-ekyâs*, (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü't-talî'a, 1980;
- KILAVUZ Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004;

- KILAVUZ Ulvi Murat, “İbn Hazm’da Nübüvvet Tasavvuru”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, sy.1, 2015;
- KOLOĞLU Orhan Şener, “İbnü’l-Melâhimî”, *DİA*, c. Ek I, İstanbul, 2016, s. 616-619;
- KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011;
- KOLOĞLU Orhan Şener, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010;
- KUBAT Mehmet, “İslâmî Öğretide Kerâmet”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. X, sy. 1, 2013, s.41-70;
- KUŞEYRÎ Ebü’l-Kâsım Zeynülslâm Abdülkerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001;
- LANE Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII, Beirut: Librairie Du Liban, 1968;
- MADLUNG Wilferd, ‘Review: Elsayed Elshahed’, *Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu‘tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqîaddîn an-Nağrânî*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLVIII, sy. 1, 1985, s. 128-129;
- MADLUNG Wilferd, *Der Imam al-Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin: Walter De Gruyter, 1965;
- MADLUNG Wilferd, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, *Le Shi‘isme Imâmite* (ed. Toufic Fahd), Paris: Presses Universitaires de France, 1979;
- MAKDÎSÎ George, *Ibn ‘Aqîl et la Résurgence de l’Islam Traditionaliste au XI. Siècle (V. Siècle de l’Hégire)*, Damas: Institut Français de Damas, 1963;
- MÂNKDÎM ŞEŞDÎV Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî (ö. 425/1034), *Tâ‘lîk ‘alâ Şerhi’l-Usûli’l-hamse (Şerhu’l-Usûli’l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr’a izafetle nşr. Abdülkerim Osman)*, Kahire: Mektebetü vehbe, 1965;
- MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü’t-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003/1422;

- MÜEYYED-BİLLÂH Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Alevî (ö. 745/1344), *Kitâbu't-temhîd fi şerhi me'âlimi'l-adl ve't-tevhîd*, I-II, (nşr. Hişam Hanefi Seyyid), Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2008/1429;
- NÂTIK-BÎLHAK Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buthânî, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl (Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buṭḥânî (d.424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang – Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke)*, Leiden – Boston: Brill, 2011;
- NEBHÂNÎ Kadı Ebü'l-Mehasin Yusuf b. İsmail b. Yusuf eş-Şâfiî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*, (nşr. İbrâhim 'Atve 'Avz), Gücerât: Merkezü Ehli's-sünne, 2001/1422;
- NECRÂNÎ Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî (ö. 7/13. yy.'ın ilk yarısı), *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. es-Seyyid M. eş-Şâhid), Kâhire: Vizâretü'l-evkâf, 1999;
- NECRÂNÎ Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî (ö. 7/13. yy.'ın ilk yarısı), *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*, Leiden, Universiteitsbibliotheek Leiden, no. Or.487;
- NESEFÎ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142), *Akâidü'n-Nesefti (Akâid Risâleleri içinde haz. Ali Nar)*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998;
- NESEFÎ Ebü'l-Berekât Hafizuddîn Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *el-Umde fi'l-akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri ["el-Umde" Tercümesi]* başlığıyla nşr. ve Türkçe çev. Temel Yeşilyurt), Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000;
- NESEFÎ Ebü'l-Berekât Hafizuddîn Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-'Umde fi 'akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a el-müsemma bi'l-Î'timâd fi'l-i'tikâd* (nşr. A. M. Abdullah İsmâil), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012;

- NESEFÎ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Bahru'l-keîâm* (nşr. Veliyyüddin M. S. el-Ferfûr), Dimaşk: Mektebetü dâri'l-Ferfûr, 2000/1421;
- NESEFÎ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbîl), Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1987/1407;
- NESEFÎ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I-II, (nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003;
- NÎSÂBÛRÎ Ebü Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd, (ö. 420/1029'dan sonra), *Ziyâdâtü's-Şerh (A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being Probably the bâb 'alâ l-nubuwwah from the Ziyadat al-sharh by Abû Rashîd al-Nîsâbüri (Died First Half of the Fifth Century A. H.) Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries* başlığıyla neşreden nşr. Richard C. Martin), New York University, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), New York, 1977;
- ÖZERVARLI M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, c. XVI, İstanbul, 1997, s. 181-183;
- ÖZTÜRK Mustafa, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, c. XLIV, İstanbul, 2013, 235-238;
- PEZDEVÎ Ebü'l-Yüsr Muhammed (ö. 493/1100), *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003/1424;
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004;
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *I'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, (nşr. M. Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986/1407;
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Kitâbü me'âlimi usûli'd-dîn*, (nşr. Semîh Dügaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992;

- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.;
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, I-III, (nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde), Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015/1436;
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-ukûl*, İstanbul, Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 596;
- SÂBÛNÎ Nureddîn Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akaidi* başlığıyla nşr. ve Türkçe çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995;
- SCMİDTKE Sabine, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (ed. Sabine Schmidtke), Oxford: Oxford University Press, 2016, s.159-180;
- SCHMİDTKE Sabine, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991;
- SELVÎ Dilaver, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, İstanbul: Hoşgörû Yayınları, 2012;
- SEMERKANDÎ Ebü'l-Kasım İshâk b. Muhammed el-Hakîm (ö. 342/953), *es-Sevâdü'l-a'zam (Akâid Risâleleri* içinde haz. Ali Nar), İstanbul: Beyan Yayınları, 1998;
- SERDAR Murat, "Ehl-i Sünnet İncancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimnâme*, c. VIII, sy. 19, 2010, s. 25-46;
- SÛBKÎ Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, I-X, (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383;
- ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut: Dârü Sa'b, 1986/1406;

- ŞERÎF el-MURTEZÂ Ali b. Hüseyin el-Mûsevî (ö. 436/1044), *ez-Zahîre fî ilmi'l-keâm* (nşr. Ahmed el-Hüseyînî), Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411 h.;
- ŞEYH MÜFÎD Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1993/1372;
- ŞEYHUTTÂİFE Ebû Ca'fer et-Tûsî → TÛSÎ Şeyhuttâife;
- ŞİMŞEK M. Sait, "Keramet", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1990, s. 105-116;
- TABERÎ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk = Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-XV, (nşr. M. J. De Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1879-1881;
- TABERSÎ Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, t.y.;
- TAHÂVÎ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 792/1390), *el-Akâidetü't-Tahâviyye: Beyânü akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1995;
- TEFTÂZÂNÎ Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 791/1389), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (nşr. Taha Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/2000;
- TEFTÂZÂNÎ Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 791/1389), *Şerhu'l-Makâsıd*, I-V (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998/1419;
- TEHÂNEVÎ Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I-II, (nşr. Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996;
- TÛSÎ, Şeyhuttâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Kitâbü temhîdi'l-usûl fî ilmi'l-keâm* (nşr. Abdülmuhsin M. ed-Dînî), Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1326 h.;
- TÛRKER Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956;
- ULUDAĞ Süleyman, "Keramet", *DİA*, c. XXV, Ankara, 2002, s. 265-268;

YÂKUT el-HAMEVÎ → HAMEVÎ;

YAVUZ Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, İnsan Yayınları, t.y.;

YAVUZ Yusuf Şevki, “Keramet (Kelâm)”, *DİA*, c. XXV, Ankara, 2002, s. 268-270;

YUSUF el-BASÎR (Joseph ben Abraham), *Nakz* (“Yusuf al Basîr’s Refutation of Abu’l-Husayn al-Basrî’s Proof for the Existence of God”, *Rational Theology in Interfaith Communication* içinde [s. 13-59] nşr. ve İngilizce çev. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Leiden – Boston: Brill, 2006;

YÜCEDOĞRU Tevfik, “Hadislerden İnanç Esası Tesbiti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, sy. 2, 2006, s. 91-115.



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Kevser BEKTAŞ
Tez Adı	Mutezile Kelâmında Keramet
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 16. 01. 2017

İmza :