

# İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları

A. İskender Sarıca

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,  
Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı  
Niğde/Türkiye  
iskendersarica@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1546-5022>

**Öz:** Peygamberliğin verililişinin Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olmasında İslâm mezheplerinin ortak kabulüne rağmen, İslâm düşüncesinin satır aralarında rastlanabilen "peygamberliğin belirli bir gayret ve mücâhede sonucunda elde edildiği"ni ifade eden *nübüvvetin kesbîliği* nazariyesi, nübüvvet bahisleri içerisinde merkezî bir yer tutmaktan ziyade tâli bir tartışma konusudur. Konuyla ilgili tespit ve iddia içeren kayıtların kısa ve yer yer bağlamdan kopuk pasajlar şeklinde olması, bunun yanı sıra şahıs ve akımların ortaya koyduğu eserlerin yeterli tetkikinin gerçekleştirilmeyerek ikincil kaynaklara yani iddiayı ortaya koyan eserlere dayalı okuma yapılması, bağlamından uzak değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. Kaynaklarda şahıs ve akımların düşüncelerinde nübüvvetin kesbîliğine yönelik ipuçları bulunmakla birlikte, kavramların hangi bağlamda tartışıldığı ve şahısların hangi gayeyi güttüğü tespit edildiğinde, meselenin alışlagelen toptancı anlayıştan daha farklı bir sonuca evrildiği görülmüştür. İşte elinizdeki bu kısa çalışma, kavramsal ve bağlamsal zemin olmak üzere iki kısımda konuyu inceleyerek, klasik ve modern kaynaklarda kendilerine nübüvvetin kazanılan bir makam olduğu görüşü nispet edilen Abbâd b. Süleymân, İbn Meserre, İhvân-ı Safâ ve İbn Seb'în'e yönelik kayıtların doğruluk ve geçerliliğini tartışmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamberlik, Nübüvvet, Risâlet, Nebî, Resûl, Kesb, Vehb.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 08.11.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 12.12.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Sarıca, A. İskender. "İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 559-578.

## Just Allegation or Reality? Claims of “Acquired” Prophethood

**Abstract:** Despite the common acceptance among Islamic sects that the giving of prophethood depends on the will of Allah, a theory of acquired prophethood comes to light between the lines of Islamic thought which states that "Prophethood is achieved as a result of a specific effort and struggle". This theory is holding a position of a secondary topic of discussion rather than a central place in the subject of prophethood. Since the records containing determinations and claims on the subject are short and sometimes disconnected from the context, examinations of the works of individuals and religious movements are insufficient and references from the secondary sources rather than original ones, have led to evaluations far from the context of the subject. Even if there are some clues about the idea of acquired prophethood in the sources, when the context of the concepts and meanings intended by them are discussed, it is seen that the issue turns out to be different from the usual generalist approaches. . In the classical and modern sources, Abbād b. Sulaymān, Ibn Masarra, Ikhwān as-Safā and Ibn Sab'īn are claimed to hold the idea that the prophethood is an acquired authority. This study aims to discuss the accuracy and validity of these records on conceptual and contextual grounds.

**Keywords:** Prophethood, Nubuwwah, Risala, Messenger, Wahb, Qasb.

### Giriş

Ulûhiyyet ve sem'iyât bahisleri ile beraber İslâm kelâmının üç sacayağından birini teşkil eden nübüvvet, Allah-âlem/insan ilişkisini temsil etmesinin yanı sıra Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti ve iradesi kapsamına giren bir meseledir. Nitekim bu kapsam “Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir.”<sup>1</sup> beyanı ile Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlik bağlamında geçen “seçme (ıstıfâ)”, “ihسان etme (menn)”, “seçkin kılma (ictibâ)” ve “tercih etme (ihtiyâr)”<sup>2</sup> gibi kavramların her biriyle kendini göstermektedir. Hâliyle peygamberlik müessesinin ilâhî bir tercih (vehb/mevhibe-i ilâhî) olduğu ve bu tercih noktasında haricî bir etkinin olmadığı müsellemdir. Yukarıdaki muhkem ifadeler üzere peygamberliğin vehbî oluşunda Mu'tezilîler, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin görüş birliğine<sup>3</sup> rağmen, İslâm düşüncesinde kişinin kendi çaba ve gayretleriyle dünyevî bağlardan kurtulup nefsini şehvânî arzularından arındırmasıyla Allah Teâlâ'nın iradesine aşağıdan yukarıya

<sup>1</sup> el-En'âm 6/124.

<sup>2</sup> Sırasıyla Âl-i İmrân 3/33, el-Hac 22/75, Sâd 38/47; İbrâhîm 14/11; eş-Şûrâ 42/13, Meryem 19/58; Tâhâ 20/13.

<sup>3</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 21. Sadece itikâdî üç mezhep değil Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm'ın da (ö. 456/1064) bu kanaatte olduğunu detayları için bk. Ulvi Murat Kılavuz, “İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 2.

doğru bir etki sonucu peygamberliği elde etmesini ifade eden *kesb* nazariyesi ortaya çıkmıştır. Bu nazariyenin ilk olarak ne zaman gündeme geldiği müphemdir, ancak bizzat Kur’ân’ı yorumlamaya yönelik farklı okumaların dahi bu düşüncenin oluşmasına sebebiyet vermiş olması muhtemeldir.<sup>4</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’in vahiy almazdan evvel Hira mağarasında inzivaya çekilmesinin -her ne kadar ilgili bir kayda rastlanmasa da- *kesb* nazariyesinin oluşmasına katkısı olduğu da söylenebilir. Öte yandan hem Kureyş önderlerinin peygamberliğin kendilerinde gerçekleşmesinin gerekliliğine yönelik düşünceleri hem de Hz. Peygamber’in vefatından sonra yalancı peygamberlerin ortaya çıkışı İslâm bilginlerinin nübüvetin vehbî olduğu yönündeki vurgularını güçlendirmiştir. İlerleyen dönemlerde İslâm filozoflarının Allah tasavvurları ile Allah-âlem ilişkisini sudûr nazariyesi ile açıklamalarının ve Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesine dair görüşlerinin nübüvetin kesbîliği tartışmalarının revaç bulmasına zemin sağladığı da görülmektedir. Nitekim Gazâlî (ö. 505/1111) Allah Teâlâ’nın cüz’iyyâtı bilmeyeceği görüşleri hususunda İslâm filozoflarını eleştirirken, bu düşüncenin şu hususu gerektireceğini ifade eder: “Hz. Peygamber, peygamberlik iddiası gereği meydan okuduğunda (*tehaddî*) Allah Teâlâ bu meydan okuma durumunu bilemez. Zira O, ancak salt birtakım insanların peygamber olarak meydan okuduğunu ve onların sıfatlarının da şöyle şöyle olduğunu bilir. Sonuç itibarıyla belirli bir peygamberi şahıs olarak tanımaz ve ondan sâdır olan hâlleri de bilemez.”<sup>5</sup> Gazâlî’nin bu çıkarımı, filozofların sudûr nazariyesi gereği onlar nazarında Allah Teâlâ’nın tabîî âleme doğrudan müdahalesi olmadığı gibi peygamber ve vahiy “göndermek” suretiyle beşer ve toplum hayatına da doğrudan müdahalesi olamayacağı, hatta O’nun kimi peygamber seçeceğini bilmediği sonucuna ulaştırır. Aynı şekilde

<sup>4</sup> Örneğin “... *Dâvûd Câlût’u öldürdü, Allah da ona hükümdarlık ve hikmeti verdi ve ona dilediği şeylerden öğretti...*” (el-Bakara 2/251) âyetini yorumlayan bazı kimseler, Allah Teâlâ’nın Hz. Dâvûd’a hükümdarlık ve nübüvvet görevini, onun Allah yolunda canını ortaya koyması gibi üstün bir itaate karşılık olarak verdiğini dile getirir. Nitekim onlara göre Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd’un Câlût’u öldürmesinin hemen akabinde ona hikmeti [yani nübüvveti] verdiğini zikretmiştir, o hâlde Allah Teâlâ’nın nübüvveti tâatler karşılığında vermesi imkân dâhilindedir, zira “*Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir.*” (el-En’âm 6/124) ayeti -ki zaten Allah Teâlâ kimin nübüvvet görevini üstlenmeye elverişli olacağını bilir- zahiren buna işaret eder. Öyle ki bu kimseler, bir hükümdarın meşakkatli görevleri yerine getiren hizmetçilerine ihsanda bulunduğu, bu ihsanda bulunmanın temel dayanağının meşakkatleri yerine getirme olduğu düşüncesinin diğer düşüncelere nazaran daha baskın olduğunu ayrı bir istidlal verisi olarak kullanır. Bir diğer örnek ise “*O [Hz. Yûsuf] erginlik çağına erişince ona hüküm ve ilim verdik; muhsinleri biz böyle ödüllendiririz.*” (Yûsuf 12/22) beyanıdır. Bu ayeti yorumlayan birtakım kimselere göre Allah Teâlâ, kıssanın akışı bağlamında Hz. Yûsuf’un kuyuya atılıp köle olarak satılması gibi ağır imtihanların ardından nübüvveti ve risâleti [yani hüküm ve ilmi] verdiğini zikretmiştir; bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 6/203; 18/113.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 211-212.

İslâm filozoflarının vahiy algısında Hz. Peygamber'in muhayyile gücü ile [Faal Akıl ile ittisale geçerek] gaybe muttalî olması da<sup>6</sup> -Fârâbî'de (ö. 339/950) olduğu gibi- bir nevi vahyin peygamber tarafından kesbedildiğini çağırıştırır.<sup>7</sup> Bu düşünceden hareketle daha sonraki dönemlerde de İslâm filozoflarının nübüvvetin kesbîliğini savunduklarına yönelik düşünce devam etmiştir.<sup>8</sup> Hatta daha erken bir dönemde Fârâbî ile arasında yarım asır bulunan hadis âlimi Hattâbî (ö. 388/998), muhtemelen bu tür bir gündeme sahip olmasından ötürü “Erdemli tavır, faziletli üslup ve orta yollu tutum nübüvvetin yirmi beş cüzünden bir cüzdür.” hadisini şerh ederken, bunun, peygamberliğin cüzlere bölündüğü ya da bu özellikleri kendisinde toplayan kimsede nübüvvetin kazanılan (*mükteseb*) veya birtakım sebeplere tevessül ile elde edilen (*mücteleb*) bir parça/cüz bulunduğu anlamına gelmeyeceğini<sup>9</sup> vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Meselenin ortaya çıkış sebebi her ne olursa olsun, birtakım klasik ve modern kaynaklarda bazı şahısların nübüvveti kişinin kendi çabaları sonucunda elde ettiği (*kesb*) düşüncesine sahip olduklarına dair birtakım kayıtlar aktarılmaktadır.<sup>10</sup> Bu kayıtlar temelde nübüvvet meselesinin kavramsal ve bağlamsal boyutlarıyla ele alındığı iki noktada yoğunlaşmaktadır.

<sup>6</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 228-229.

<sup>7</sup> Meselâ vahiy olgusuna yönelik düşüncelerini ifade eden Fârâbî'ye göre, Faal Akıl'ın insanın evveliminde nazarî ve amelî parçalardan müteşekkil olan akletme gücüne, sonra da mütehayyile gücüne hâsıl olduğunda (*hâle*), söz konusu kişi kendisine vahyedilen bir kimse olur. Öyle ki kazanılmış akıl (*müstefâd*) vasıtasıyla Faal Akıl'dan münfa' il akla taşarak gelen bu şey, vahiydir. Ona göre Allah Teâlâ'dan taşan şeyi Faal Akıl, önce insanın kazanılmış akıl vasıtasıyla münfa' il aklına, sonrasında da mütehayyile gücüne aktarır. Söz konusu kişi Faal Akıl'dan münfa' il akla bu taşan şey sayesinde bir filozof; mütehayyile aklına taşan şey sayesinde bir *nebi* olur; bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, nşr. ve çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 198-199; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdî'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 93. Fârâbî'nin bu ve buna benzer düşünceleri nübüvvetin kesbîliğinin gündemde revaç bulmasına sebebiyet verse gerektir. Bununla birlikte onun nübüvvetin sadece kesbî olmayıp aynı zamanda vehbî de olduğu anlayışını benimsediğine yönelik bir teze bk. Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988), 46-48. Esasen Fârâbî'nin peygambere yüklediği tahayyül gücünün yüksek olması vasfı İslâm filozoflarının benimsediği bir ilkedir. Ancak onları nübüvvetin kesbîliğini sezindiren bir anlayışa sevk etmiş görünen sudürce nazariyeleri “varlığın ilâhî bilginin bir yansıması olarak görülmesi” şeklinde ele alındığında nübüvvet “oluş ve bozulmuş dünyasından bakıldığında tesadüf ve kesb, ilâhî mertebeden bakıldığında inayet ve lütuf”tur; bk. Ömer Türker, “İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri”, *Sabah Ülkesi* 52 (Temmuz 2017), 29.

<sup>8</sup> Ör. bk. Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Müfîdü'l-ulûm ve mübîdü'l-hümâm*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 35.

<sup>9</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğıb et-Tabbâh (Halep: Matba'atü'l-İlmiyye, 1934), 4/107.

<sup>10</sup> Klasik ve modern kaynaklarda nübüvvetin kesbîliği meselesine dair detaylı bir çalışma için bk.

İbrahim Bayram, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of İlmîyat]* 3/1 (2015). Modern kaynaklarda ise örneğin Çelebi, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833 öncesi) ve Abbâd b. Süleymân’ın ilâhî adaletteki muvazaneyi temin için hatm-i nübüvveti inkâr ettiğini, Barlak ise Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân ve İbn Meserre (ö. 319/931) (yanlışlıkla “İbn Mürrre”) ile birlikte Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 313/916) de nübüvvetin kesbî olduğu kanaatini taşıdıklarını ifade etmektedir; bk. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 79; Muzaffer Barlak, “Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik”, *Sistemik Kelâm*, ed. Mehmet Evcuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2019), 262. Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin bu görüşte olduğuna kaynaklık teşkil eden ilgili yerdeki görüş (Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, nşr. Emir Alî Mehnâ - Alî Hasan Fâ’ûr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/87) aslında Abbâd b. Süleymân’a râcidir. Dolayısıyla Abbâd b. Süleymân’ın Hişâm b. Amr’ın öğrencisi olması sebebiyle “Hişâmiyye” altında Abbâd b. Süleymân hakkında zikredilen görüş yanlışlıkla Hişâm b. Amr’a nispet edilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî’nin “Nübüvvetin baştan beri verilmiş (*ibtidâ’*) olması caizdir.” görüşünün (Ebû’l-Hasan Alî b. İsmâil el-Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’l-İtilâfû’l-muşallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 2/448) ise, “öncesinde bulunan bir amel karşılığı olmaksızın başlangıç itibarıyla Allah vergisi olduğu” şeklinde anlaşılması isabetli görünmektedir. Nitekim Mu’tezilî kaynaklarda Ebû Ali el-Cübbâî’ye nübüvvetin kesbî olduğu yönünde bir görüş ya da beyan zafede edilmediği gibi (örneğin, Cübbâîler’in kelâmî görüşleri hakkında detaylı bir çalışma olarak bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 452-458), onun nübüvveti “[Allah tarafından verilen] bir lütuf” olarak vasıflandırdığı tespiti (Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâ’id fi taşhîhi’l-’akâ’id*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985), 118) bu kanaati teyit etmektedir.

Hem İslâm düşüncesiyle yakından ilişkisi olan akımlar hem de İslâm’ın aşırı fırkaları hakkında da nübüvvetin kesbîliğini savunduklarına ilişkin kayıtlar mevcuttur: i. Râfiziler’den birtakım kimselerin nübüvvetin kesbedildiğine kâil oldukları yönünde birtakım rivayetler bulunmaktadır; ör. bk. Ebû’l-Fazl Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma’rifeti’-akâ’idi ehli’l-edyân*, nşr. Bessâm Alî Selâme el-Amûş (Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1996), 61. Râfiziler hakkındaki bu tespitlerin muhtemel bir kaynağı, İsmâilî sistemdeki nâtik ve sâmit nazariyesi ve bunun muhalifler tarafından anlaşılma ve yorumlanma biçimi olsa gerektir. ii. Bâtıniyye’nin de “nübüvveti, nebînin nefsinde Faal Akıl’dan taşan feyz olarak kabul etmelerinden dolayı nebînin nefsinde melekler olan suretleri bulması ve Allah’ın kelâmı olan sesleri işitmesinden ibaret gördükleri, buna bağlı olarak da insanın uzlette çaba göstermesiyle nebînin nefsinde taşan şeylerin kişiye de taşacağı, hâliyle nübüvvetin kesbî olduğu” görüşünü benimsedikleri aktarımı için bk. İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Der’ü te’ârüzi’l-’akl ve’n-naql*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1991), 5/353. iii. Tenasüh ehlinde bazı kimseler de nübüvvetin tâat ile müktesep olduğunu düşüncesinin detayları için bk. Ebû Sa’îd Neşvân b. Sa’îd el-Himyârî, *el-Hûru’l-în*, nşr. Kemâl Mustafâ (Beyrut: Dâru Âzâl, 1985), 318.

## 1. Kavramsal Zemin

Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklarda Basra Mu'tezilesi'nden Abbâd b. Süleymân'a (ö. 250/864 [?]), nispet edilen sınırlı bir bilgiye göre o, nübüvveti amellerin bir karşılığı (*[en-nübüvvetü] hiye cezâ<sup>nin</sup> 'alâ 'amel<sup>im</sup>*)<sup>11</sup> olarak görmekte ve dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği kanaatini benimsemektedir.<sup>12</sup> Ona izafe edilen bu ifade ilk bakışta nübüvvetin kesbîliğini çağrıştıran bir görünüm arz etse de<sup>13</sup> bu ifadeyle neyin kastedilmeye çalışıldığı müphemdir. Ancak, Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Muğni*'de "hocalarımız (*şüyûhunâ*)" diye bahsettiği kimselerden yaptığı, benzer ifadeler içeren bir aktarım bu kapalılığı kısmen ortadan kaldırmaktadır. Buna göre, onlar nebî ve resûl kavramları arasında bir ayrıma giderek, risâletten farklı olarak nübüvveti "amellerin karşılığında (*cezâ<sup>nin</sup>*

<sup>11</sup> *Cezâ<sup>nin</sup>/Şevâb<sup>in</sup> 'alâ 'amel<sup>im</sup>/a'mâl<sup>im</sup>* ifadesi nübüvvetin kesbîliğini ifade eden bir terim olarak kullanıla gelmiştir; ör. bk. Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/402; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/203; 13/70; 18/113.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-emel*, der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, nşr. İsmâüddîn Muhammed Alî (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 1985), 173. Eş'arî, *Mağâlât*, 2/448; Eş'arî (ö. 324/935-36) *Mağâlât*'ında sadece Abbâd b. Süleymân'ın görüşünü aktarırken, İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş'arî'nin peygamberliğin vehbî olduğuna (ya da kesbîlik anlayışının reddine) ilişkin görüşünü tam da Abbâd b. Süleymân'a nispet edilen ifadelerle ve bir anlamda ona reddiye tarzında kaydeder. Ancak burada, Abbâd b. Süleymân'ın aradaki farka dikkat ederek kullandığı "nübüvvet" kavramının yerini "risâlet" almış ve zimnen, Abbâd b. Süleymân'ın -iddia edilen- nübüvvetin kesbîliği görüşüne telmihte bulunulmuş görünmektedir: "Peygamberlik, bir amelin karşılığı ya da itaat fiiline mukabil sevap değildir - (*inne'r-risâlete leyset bi-cezâ<sup>nin</sup> 'alâ âmel<sup>im</sup> velâ bi-şevâb<sup>in</sup> li-tâ'at<sup>in</sup>...*)."; bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 175-176. Eş'arî'nin Abbâd b. Süleymân'a ilişkin bu aktarımı kendisinden sonra da devam etmiştir; bk. Şehristânî, *el-Milel*, 1/87: ("Dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği" kaydıyla); Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâ'ût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 26/68; İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) her ne kadar Abbâd b. Süleymân'ın ismini vermese de bazı Mu'tezilîler'e göre nübüvvetin önceki (*mütekaddim*) amellerin karşılığı olduğu ve kişinin aklî zorunlulukları yerine getirdiğinde Allah Teâlâ'nın nübüvveti bahşettiğini söyler; bk. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye*, nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 210; İbn Teymiyye'nin benzer bir yaklaşımı için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Min-hâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 2/415. Bu tutumun sonraları Kuzey Afrika'daki Mâlikî düşüncenin bir kısmında Mu'tezile'nin tamamına nispet edildiği görülmektedir; ör. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Arafе et-Tûnisî, *Tefsîru İbn 'Arafе*, nşr. Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 3/121.

<sup>13</sup> Mesela bk. Şerafeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsn ve Kûb", *Dâru'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmû'ası* 1/2 (1926), 114.

*alâ amel<sup>in</sup>*), sevap ve ta‘zîm ölçüsünce elde edilen bir yücelik (*rif‘at*)<sup>14</sup> olarak açıklamaktadırlar. Konuyu daha da detaylandıran Kâdî, “Risâletin hak edilmiş olması sebebiyle Allah’ın elçi göndermesi hasen değil midir? Nitekim bu kişinin daha önce yapmış olduğu birtakım amellerin karşılığıdır (*hiye cezâ‘<sup>ün</sup> ‘alâ ‘amel<sup>in</sup> lehû kad tekkaddeme*)...” sorusuna cevaben şöyle demiştir: “... Bize göre risâlet denilen şey, kişinin Allah Teâlâ tarafından zor bir göreve mükellef kılınmasıdır. Allah’ın vermiş olduğu yükümlülükte (*teklîf*), kişinin mükellef tutulduğu şeyleri yapmasından dolayı bunu hak eden kimse olması söz konusu olamaz. Nitekim kendisiyle bir şeyin hak edildiği hususun özelliği ya vacip olmasıdır ya da nafîle olmasıdır. Eğer bir fiilden bahsediyorsak, sevabı hak edebilmesi için meşakkatli bir şey olması gerekir. Eğer bu fiilde meşakkatli olma vasfı yok ise ve mükellef bu ameli aklen hasen yahut vacip olduğunu bilerek yapmıyorsa istihkakın sebebi olmaz. Diğer yönden istihkak sağlayan şeyin özelliklerinden bir tanesi de, başkasına yönelik bir fiil olması, lezzetin olması ve iyi bir şey olmasıdır. O şeyi hak ettiren fiildeki meşakkatın karşılığı olabilmesi için lezzet gibi özelliklerin olması gerekir. Fakat risâlette böyle bir durum yoktur. Çünkü risâletteki meşakkat, o kişinin daha önce mükellef kılınmış olduğu fiiller karşısında çekmiş olduğu meşakkatten daha büyük bir meşakkattir...” ... Dolayısıyla nübüvvete dair ‘Nübüvvet, amellerin karşılığıdır.’ sözümüz, doğrudur; zira nübüvvetten kasıt *rif‘at* tir. Nübüvvetin hak edilmesi önceden yapılan tâatler sebebiyledir... Ancak ‘Risâlet amellerin karşılığıdır.’ demek, mümkün değildir”.<sup>15</sup> İbn Metteveyh de (ö. 5./11. yüzyılın ortaları) nübüvvetin iki farklı kökten türetilmiş olabileceği yorumunda bulunur. İlki yüksekliği ifade eden *rif‘at* manasındaki *nebâvet* kökünden gelen nebî (نبی) kelimesidir. Bu anlam itibarıyla ele alındığında, nebî lafzının “büyük bir sevap hak etme (*istihkâku’s-şevâbi’l-‘azîm*)”ye yönelik olduğu ifade edilmiştir. Bunun gerçekleşmesi ise, peygamberin risâlet görevini yüklenip, kendini buna adanması ve ârızî olan hususlara sabretmesine bağlıdır. Bir diğeri ise *inbâ’* kökünden türeyen ve fail vezninde olması sebebiyle haber almayı ve vermeyi ifade eden nebî (نبی) kelimesidir. Fakat bu kelime özünde yüceliği (*rif‘at*) barındırmayıp, dolaylı olarak Allah’ın ümmetin maslahatlarını peygambere bildirmesi ve peygamberin bu vazifeyi yüklenmesiyle yüceliği dolaylı bir şekilde hak etmesiyle (*yestehıkku’r-rif‘ate*) irtibatlıdır.<sup>16</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere, nebî olan bir kimse salih amellerin sonucunda nübüvveti/peygamberliği değil, Allah’ın nübüvvet vazifesini

<sup>14</sup> Ebü’l-Hasan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl (et-Tenebbü‘ât ve’l-mu‘cizât)*, nşr. Mahmud el-Hudayrî - Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1965), 15/16-72.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (et-Tenebbü‘ât ve’l-mu‘cizât)*, 15/70-72. Buradan hareketle görüyoruz ki Kâdî’ye göre aslında risâlet görevi, yapılan ameller karşılığında bir ödül olamaz, zira risâlet mükâfat değil, tersine meşakkatli bir yükümlülüktür. Bu ifadeler de “Biz sana ağır bir söz ilkâ edeceğiz.” (el-Müzzemmil 73/5) ayetiyle uyumluluk içeresindedir.

<sup>16</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-Muhtâ bi’t-teklîf*, nşr. Jan Peters (Beirut: Dâru’l-Meşrik, 1999), 3/422.

kendisine yüklemesinden sonra meşakkate katlandığından ötürü yani bu amelin bir karşılığı olarak *nebâveti*, yahut *nebîliği*, yani yücelik ve üstünlüğü hak etmiştir. Sadece peygamberlik makamı bile risâleti üstlenmeleri açısından nübüvveti hak etmelerini gerektiren bir durumdur. Böylece her resûl peygamberlik görevini üstlenmeyle, nebî olma vasfını haizdir.<sup>17</sup>

Yukarıda Eş'arî'nin mucez olarak Abbâd b. Süleymân'a dair aktarmış olduğu bilgi, nübüvvetin kavramsal çerçevesi içerisinde değerlendirilip “peygamberlik görevini üstlenmeleriyle üstünlüğü/yüceliği yani *nebâvet/rif'ati* hak etme” şeklinde yorumlandığında anlam kazanmaktadır.<sup>18</sup> Öte yandan Mu'tezilîlerin pey-

<sup>17</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 3/422-423.

<sup>18</sup> Mânkdîm Şeşdîv (ö. 425/1034), imâmete ulaşma yöntemlerinde Mu'tezile'nin -genel kanaatinin- akit ve seçim olduğu, Câhiz'in (ö. 255/869) ise çokça amel (*innemâ hüve keşretü'l-a'mâl*) görüşünde olduğunu belirtir ve buna yakın bir görüş olarak Abbâd b. Süleymân'ın nübüvveti ulaşmanın yolu olarak “amellerin mükâfatı (*cezâ'*)” görüşünü zikreder; bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lik alâ Şerhi'l-Uşûl'l-ħamse* (*Şerhu'l-Uşûl'l-ħamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle), nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 754. Mânkdîm Şeşdîv'in Abbâd b. Süleymân'a nispet ettiği bu görüş, kendisinden önce de Yemen Zeydî geleneğinde mevcuttur. Nitekim Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî (ö. 404/1013), “Niçin birileri nübüvveti ulaşıyor da/yükselir de (*tenebbü'*) birileri ulaşmaz?” sorusuna “Nübüvvet sevap ve ihsandır/lütuftur (*tefaddul*), sevap ve ihsan ise ancak tâat fiili ve zorluğa/mihnete sabretmekle gerçekleşir.” cevabını verir; bk. Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî, *Şevâhidü's-šan' ve'l-edille 'alâ vahdâniyyetillâhi ve rubûbiyyetihî* (*Mecmû'ü kütûbi ve resâ'ili'l-İmâmî'l-Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî* içinde), nşr. İbrâhîm b. Yahyâ ed-Dersî (San'a: Merkezü Ehli'l-Beyt, 2004), 112. Bu düşünce Zeydî literatürde sonraları eleştirilir, zira Zeydîler Devleti'nin hükümdarı ve aynı zamanda bir mütekelim olan Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza (ö. 614/1217), nübüvvetin ve imâmetin amellerin karşılığı olarak mükâfat olduğu düşüncesini benimseyenlere yönelik tenkitte bulunur. Ona göre bu düşüncüyü benimseyenler “*Nihayet Allah onlara hem dünya nimetini (şevâb), hem ahiret sevabının güzelliğini verdi.*” (Âl-i İmrân 3/148) ayeti ile birlikte “*şayet [Allah'a] şirk koşmuş olsaydın amelin kesinlikle boşa çıkardı.*” (ez-Zümer 39/65) ayetini delil getirirler. Muhaliflere göre bu ayetler, nübüvvetin nebînin fiili olduğuna delalet etmektedir; şayet nübüvvet Allah Teâlâ'nın bir fiili olsaydı O'nun nebîsine yönelik bu hitap hasen olmazdı. Ayrıca muhaliflerin bir delili de nübüvvetin *nebâ* (نبأ) kökünden türemesidir. Mansûr-Billâh, muhaliflerin “nübüvvetin peygamberin fiili olması” düşüncesini, bu takdirde Müslümanların da peygamberin fiillerine benzer fiiller ortaya koymak suretiyle onların da nebî olması gereğiyle ilzam eder. Âl-i İmrân 148. ayetindeki sevabın da zahiren nübüvvet olmadığı, zira nübüvvet amellerin bir karşılığı olsaydı “mükâfatın, mükâfatı veren kimsenin fiili olması sebebiyle Allah'ın fiili olması” gerektiğini söyler. Zümer 65. ayetin ise temsîlî bir anlatım olduğu zira Allah Teâlâ'nın peygamberinin şirk koşmayacağını bildiğini ifade eder. Mansûr-Billâh'a göre nübüvvet ile risâlet arasında fark yoktur, çünkü her ikisi de Allah Teâlâ'nın (*mürsil*) fiilidir. İmâmet de benzer şekilde nass ile tayin gereği [Allah Teâlâ'nın] emir fiilidir. O, “nübüvvet”in *nebâ* kökünden türetilmiş olması görüşünü de eleştirir ve şöyle der: “Bu çok uzak bir ihtimaldir; zira Allah Teâlâ'nın fiillerinde, “*tâle-yeftûlu-ṭavîl*” ve benzerinde olduğu



gamberliğin kesbî olduğu görüşüne binaen Abbâd b. Süleymân'a bir eleştiri getirmemeleri, -felsefe ve kelâm ilmiyle ilgilenen hadis âlimi İbn Hibbân'da (ö. 354/965) olduğu gibi<sup>19</sup> onun nübüvvet meselesini kavram açısından ele aldığını

gibi fiilin çekiminin câizliği icmâ ile sabittir/mümkündür, bu tasrif de nübüvvetin *irtifâ'* olduğunu kanıtlar. Öyleyse Allah Teâlâ onu yükseltti (*rafe'ahû*) anlamına gelir, çünkü *ref* yükselme, yükselenin (*merfû'*) değil yükseltenin (*râfi'*) fiilidir. Şayet bu kelime haber verme ve bildirme anlamına gelirse, zaten bu herhangi bir insan vasıtası olmaksızın haber veren ve gaybı bildiren Allah Teâlâ'dır. İşte risâletin anlamı budur. Eğer nübüvvet mutlak manada yücelik yahut haber verme ve bildirme olsaydı herkes nebî olurdu." bk. Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî, *el-Mesâ'ilü'l-müteferrika* (*Mecmû'u resâ'ili'l-İmâm el-Manşûr-Billâh Abdullah b. Hamza* içinde), nşr. Abdüsselâm b. Hamza el-Vecfîh (Amman: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2002), 1/330-333. Mansûr-Billâh'ın "nübüvvetin Allah'ın fiili olmadığı" yönündeki karşı çıktığı görüş esasen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ebû'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Nazzâm (ö. 231/845) ve şâir Mu'tezile'nin görüşüdür. Onlara göre nübüvvet, Allah Teâlâ'nın herhangi bir zorunluluk (*cebr*) olmadan Allah'ın ilminde bu göreve sadık kalacakları ve kabul edebilecekleri bildiği kimselere verdiği bir emanettir. Binaenaleyh, "Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir." (el-En'âm 6/124) ayeti Allah Teâlâ'nın ilminde bu göreve sadık kalanlar ve bu görevi kabul edecekler dışında başka kimseye vermeyeceği anlamındadır. Dolayısıyla nebîlerin sevâbı [hak etmelerinin sebebi] Allah'ın yaptığı fiil sebebiyle değil (*lâ 'alâ fi'lillâhi te'âlâ fihim ve ta'râdihim*), onların bu görevi kabul etmeleri ve risâlet görevini yerine getirmeleri sebebiyledir; bk. Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 318. Kâdî da nebî kelimesinin etimolojisini inceleyen ve nebînin *rifât* (yücelik) manasında olduğunu temellendirir. Bu kullanımın genelden özele tahsis edilmesiyle sadece peygamber için kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla bu *rifât* özelliğine herhangi bir kimse değil de sadece resûller ulaşabilecektir ve bu sadece resullerde var olan fiil sebebiyle olur. Peygamber risâleti kabul edip, bu sorumluluğu üstlendiğinde belirli zorluklara karşı geldiğinde nebîlik makamını hak edeceğini belirtir; bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni* (*et-Te-nebbü'ât ve'l-mu'cizât*), 15/14-16. Bir nevi bu, Kılavuz'un deyimiyile Allah'ın denetim ve gözetiminde olan önceki hayatları dolayısıyla 'bu göreve liyakat kesbetme'dir; bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi", *Kutlu Doğum Haftası II* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 42. Dolayısıyla yukarıda Râzî'nin nübüvvetin kesbilğine yönelik kullandığı ilgili ayetler de (dnp. 4) bu bağlamda değerlendirildiğinde, bağlamından kopuk bir algının Râzî'ye miras kaldığı ve bu algıyla aktarımda bulunduğu söylenebilecektir.

<sup>19</sup> İbn Hibbân, nübüvvetin ilim ve amelden ibaret (*en-nübüvvetü el-'ilmü ve'l-'amelü*) olduğunu söylemesinden ötürü zındıklıkla yaftalanmıştır. Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Hibbân'ın bu ifadelerinin "nübüvvetin dayanağının ilim ve amel olduğu, zira Allah Teâlâ'nın nübüvveti ve vahyi sadece bu iki özellikle vasıflanan kimseye verdiği, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (*nebî*) vahiy [almasıyla] ilim sahibi olduğu, bu ilm-i ilâhînin varlığının amel-i sâlihi de gerekli kıldığı" şeklinde anlaşılması gerektiğini, ancak bu sıfatlara kemal derecesinde sahip olmanın sadece vahiyyle gerçekleşeceği, dolayısıyla "nübüvvet ledünnî ilim ve Allah'a yaklaşırın amel olduğu" sözünün bu itibarla doğru kabul edilebileceğini belirtmişlerdir; bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*, nşr. Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/507; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2002), 7/48.

ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Kādî Abdülcebbar ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Abbâd b. Süleymân'a nispet ettiği “Dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği”<sup>20</sup> görüşü de dünya var olduğu müddetçe peygamberlerin nebî vasfını taşıyacağı ya da nübüvvet hükmünün devam edeceği şeklinde anlaşılması mümkün görülmektedir.

## 2. Bağlamsal Zemin

İbn Hazm -Mu'tezilî olduğunu düşündüğü- Endülüslü Abdullah b. Meserre'ye “erdem (*şalâh*) ve nefsi tezkiye etmede son mertebeye ulaşan her kişinin nübüvvetine ulaşabileceği, çünkü ilkesel olarak nübüvvetin kişiye özel (*ihtişâş*) olmadığı” görüşünü nispet eder.<sup>21</sup> Bu veriyi sonraları fırak yazarları Yemenî (ö. 6/12 yy.) ve Seksekî (ö. 683/1284) aynen devam ettirir.<sup>22</sup> İbn Hazm -bizzât İbn Meserre'nin eserlerinden yola çıkarak böyle bir sonuca ulaşmayıp ona tâbi olanların bu görüşü İbn Meserre'ye atfettiğini iddia ederek bu hususa işaret ettiğini dile getirir.<sup>23</sup> İbn Hazm'ın bu düşünceye kâil olmasına sebebiyet veren ifadelerin, muhtemelen İbn Meserre'nin *el-İtibâr* yahut *et-Tebşîr* isimli risâlesinde geçen şu düşüncesi olsa gerektir: “Tefekkür ehli kimse (*müteraqqî*) ancak basit (*esfel*) şeylerden yüce (*a'lâ*) şeyleri [düşünerek bilgi hususunda] yükselirler, onlar akılların

<sup>20</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/87; Kādî Abdülcebbar, *el-Münye*, 173.

<sup>21</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (*Dinler ve Mezhepler Tarihi*), çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/510-511; Yaltkaya, “Mu'tezile ve Hüsn ve Kıbh”, 114; Yaltkaya burada İbn Meserre'yi “Muhammed b. Abdullah b. Mürre/Merre” olarak zikreder ki bunun, istifade edilen yazma nüshadaki bir hatadan ya da yanlış okumadan mı yoksa mevcut makale metninin dizgi/baskı aşamasındaki bir hatadan mı kaynaklandığını tespit pek de mümkün değildir. Ayrıca İbn Meserre'nin nübüvvet ve [Allah'ın] kelâmını işittiği iddiasında bulunduğu ifade edilir; bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arna'ût - İbrâhîm ez-Zeybak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/558.

<sup>22</sup> İbn Meserre'nin takipçilerinin nübüvvetin kesbî olduğu düşüncesini benimsedikleri de kaydedilmektedir. Nitekim fırak yazarı Yemenî Mu'tezile fıraklarından saydığı Meserriyye'nin (yanlışlıkla Meyseriyye) “Nübüvvet elde edilen [bir makamdır], her kim iyilikte en uç noktaya/zirveye ulaşırsa nübüvvet ve risâlete ulaşır (*en-nübüvvetü müktesebet<sup>üm</sup>, femer belega ilâ gâyeti'l-kušvâ bi's-şalâhi edrake'n-nübüvvet ve'r-risâlete*).” görüşünü benimsediğini aktarır; bk. Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâ'idü's-şelâş ve'sseb'in fırka*, nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Gâmidî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), 1/345. Fırak yazarlarından Seksekî de Mu'tezile'den saydığı İbn Meserre'nin (yanlışlıkla Ebî Meysere) ve ashabının nübüvvetin (başka bir yazmada risâletin de dâhil olduğu belirtilir) kesbî olduğunu ve her kim iyilikte ve temizlikte (*tahâret*) en uç noktaya/zirveye ulaşırsa nübüvvet ve risâlete ulaşacağını söylediklerini kaydeder (*en-nübüvvetü ve'r-risâletü müktesebetân, femer belega ilâ gâyeti'l-kušvâ bi's-şalâh ve't-tahâreti edrake'n-nübüvvet ve'r-risâlete*).”; bk. Seksekî, *Burhân*, 61.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *el-Faşl*, 3/510-511.

yükselmesiyle basit (*esfel*) makamlardan nebîlerin sıfatlarının<sup>24</sup> (*şifâtü'l-enbiyâ'*) ulaştığı [yani] yüce ayetlere ulaşırlar...".<sup>25</sup> İlk bakışta bu düşünce nübüvvetin kesbî olduğunu düşündürse de mezkûr ibare sonraki cümledeki "... basiret sahibi olduklarında resûllerin anlattıkları hakikatleri görürler."<sup>26</sup> ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde, onun "kişinin aklî çabası sonucu gaybî hakikatlere akıl yoluyla ulaşacağı ve bu hakikatlerin resûllerin anlattıklarıyla uyum içinde olduğu"nu kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın -muhtemelen yukarıda aktarılan ifadelerle dayanarak- İbn Meserre'nin kesin bir surette nübüvvetin kesbedildiğini benimsediğine yönelik iddiası pek geçerli görünmemektedir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> İbn Meserre'nin burada "nebîler" kelimesine "vahiy alan peygamberler" değil de "mertebesi yüksek olanlar" anlamı yüklemiş olması muhtemeldir. Onun bu ifadeleri bir taraftan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), nebevî özellikleri (*el-ḥavâşşu'n-nebeviyye*) kazanan kimsenin neredeyse 'insânî bir rab' hâline geleceği ve neredeyse Allah Teâlâ'dan sonra kendisine ibadet edilmesi helal olan [bir kimse olacağı] (Ebû Alî el-Hüseynî b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/204) ifadelerini akla getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu tür ifadelerinden olsa gerek İbn Teymiyye, İbn Sîna ve onun gibi felsefecilerin kişinin levh-i mahfuzla irtibat kurduğunda nebînin bildiği şeyleri bileceğini, nübüvvetin müktelep olduğunu zira bunun nübüvvetin özelliklerinden olduğunu söyler; bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Şaḥîḥ limen beddele dîne'l-Mesîḥ*, nşr. Alî b. Hasan - Abdülazîz b. İbrâhîm - Hamdân b. Muhammed (Riyad: Dârü'l-Âsime es-Su'ûdiyye, 1999), 5/344. Ancak İbn Sîna düşüncesini pekiştirmek için serrettiği bir soruda, nübüvvet vermenin Allah'a has olduğunu (... *enne'n-nebiyye min 'indillâhi te'âlâ ve bi-irsâillâhi te'âlâ*) zımnen kabul etmekle birlikte -Mu'tezilî düşünceyi anımsatan bir şekilde- ilâhî hikmet açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu kabul eder; bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, 2/194. Fakat ifade etmeliyiz ki İbn Sînâ'nın toplumsal iyilik yasası çerçevesi gereğince mucize gösteren bir insanın zorunlu olarak var olması gerektiğini, bu kişi var olduğunda da Allah Teâlâ'nın izni, emri, vahyi ve Rûh-i Mukaddes'i ona indirmesiyle mezkûr şahsın [peygamber olarak] birtakım yasalar koymasına gerektiğini ifade etmesi (İbn Sînâ, *Şifâ*, 2/188) ve mucizeyi peygamberin kendi nefesine yani tabiatına bağlaması (İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1363hş.), 120) nübüvvetin kesbîliğini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın geniş düşünce ağımlı göz önünde bulundurarak kesin bir sonuca ulaşmak mümkün olmasa da onun nübüvvetin vehbî oluşunu benimsediğine yönelik bir teze bk. Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sîna'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 172.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr (et-Tebsîra)* (Nuşûş mine't-türâşî's-Şâfi, *el-Ġarbü'l-İslâmî* içinde), nşr. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî (Mağrib: Dârü's-Sekâfe, 2008), 59.

<sup>26</sup> İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr*, 59.

<sup>27</sup> Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 346-349.

Nübüvvetin kesbî olduğu düşüncesi nispet edilen bir diğer grup ise Abbâsî Devleti'nin son zamanlarında varlığını sürdüren İhvân-ı Safâ'dır.<sup>28</sup> Onlara bu düşüncenin nispet edilmesinin arka planında “hakikati gören kimselerin (*müstebsîrîn*)-ki bunları peygamberlerin vârisleri olarak kabul ederler-, yüce makamların (النبيوات) sırlarını bilmeleri” ve “peygamberlerin nefisleri -cevhrelerinin saflığından ötürü- küllî nefsten gelen feyzi kabul etmeleri sonucu ilâhî kitapların gelmesi” yahut “nübüvvetin insan hâlinin ulaşacağı en üst merteye olduğu”<sup>29</sup> gibi ifadelerin yer alması muhtemel görünmektedir. Onların bu düşünceleri bağlamından koparıldığında bir yandan “nübüvvetin sırlarına ulaşabilmeyi” bir yandan “peygamberin nefsinin tezkiye etmesi sonucu ilâhî hitaba muhatap olması” öte yandan da “nübüvvetin insanın ulaşabileceği” şeklinde anlaşılabilir. Ancak İhvân-ı Safâ, kişinin nefsinin tezkiye etmesiyle ilâhî bilgilere ulaşacağı düşüncesinde olmakla birlikte, peygamberin Allah ile toplum arasında bir iletişim vasıtası olduğunu delillendirmek için kullandıkları “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da.”<sup>30</sup> ayeti ile birlikte “Mûsâ'ya, Ben seni risâletim ve konuşmamla insanlara elçi olarak seçtim, dedi.”<sup>31</sup> ayetini -ki her iki ayette de seç/kinleştir/me anlamında *ıştîfâ* tabiri kullanılmaktadır- herhangi bir tevilde bulunmaksızın kabul ederler.<sup>32</sup> Binaenaleyh onların bu tutumunu nübüvvetin kesbîliğini savdukları iddiasıyla bağdaştırmak zor görünmektedir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373), sûfî filozof olan Endülüslü İbn Seb'ân'ın (ö. 669/1270) zaman zaman Hira mağarası civarında dolaşıp Hz. Peygamber'e vahiy geldiği gibi kendisine de vahiy geldiğini dillendirdiğini, bunun arka planında onun, nübüvvetin müktesep olduğu düşüncesini benimsemesinin yattığını ve ona göre nübüvvetin aklın arınmasıyla (*şafâ*) akla taşan bir feyz olduğunu kaydeder.<sup>33</sup> İbn

<sup>28</sup> Mesela bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübela'*, 19/334. Namılı, İhvân-ı Safâ'da nübüvvetin kesbîliği olduğu düşüncesini “bu gizli derneğe üye olanlar belli aşamalardan geçtikten sonra kişi elli yaşına ulaştığında en sonuncu aşamada üyelerden ‘peygamber’ yahut ‘melek’ olmaları talep edildiği...” fikrine dayandırır; bk. Abdullah Namılı, “Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar”, *Tasavvur* 4/2 (Aralık 2018), 490. Oysa ilgili yere bakıldığında İhvân-ı Safâ, insanın yaratılış itibarıyla belli aşamaları geçtiğini anlatır; kişi on beşine ulaştığında akıl gücüne, otuzuna ulaştığında hikmet gücüne, kırkına ulaşınca kanun (*nâmûsiyye*) gücüne ve ellisine ulaşınca -bütün kardeşlerin davet edildiği- “meleklik gücüne” ulaşılır ki bu “ahirete dönüşe ve maddeden (*heyûlâ*) kopuşa hazırlayan bir güç”tür; bk. *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ ve hüllânî'l-vefâ*, nşr. Ârif Tâmir (Beyrut-Paris: Menşûrâtü Uveydât, 1995), 4/53. Öyle anlaşılıyor ki bu güç, insanlığın ölümüne daha yakın olmasının gerekliliği ile kişide meydana gelen bir histir.

<sup>29</sup> *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ*, 1/345: (“*müstebsîrîn*”) aynı zamanda felsefî riyazetleri tamamlayan kimselerdir); 2/18; 4/108.

<sup>30</sup> el-Hac 22/75.

<sup>31</sup> el-A'raf 7/144.

<sup>32</sup> *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ*, 5/165.

<sup>33</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988), 13/261. Yalkaya'nın İbn Seb'ân'ın Mekke'de uzun süre kalmasına rağmen Medine'yi hiç

Kesîr'in böyle bir kaniya varmasında öncelikle onun görüşlerinden dolayı Mağrib fakihlerince tekfire varan söylemleri ve kendisinin bundan böyle zındıklıkla itham edilmesinin yanı sıra İbn Seb'in'in nebî-vâris nazariyesi gibi uç düşünceleri etkili olsa gerektir. İbn Seb'in'in *Ahd* risalesinin şarihine göre âlemin tamamı Allah Teâlâ'yı talep eder; O'na ve O'nun bilgisine ulaşmak ancak Hz. Peygamber ile mümkündür. Böylelikle Hz. Peygamber asıl talep olunandır. Hz. Peygamber'e ulaşmanın yolu da işte bu vâristir. Böylece o şöyle bir önerme kurar: "Allah'a ancak nebî ile ulaşılır. Nebî ancak vâris ile bilinir. Dolayısıyla Allah ancak vârisle bilinir." Dolayısıyla nebî Allah'ın hayrına ve ihsanına ulaştıran bir vasıta iken, vâris peygamberden aldığıyla âleme [hayrı ve ihsânı] taşırır. Sonuç itibariyle vâris gerçek muhakkık olup, muhakkık ise bizzat âlemi evirip çevirendir (*müdeb-ber*).<sup>34</sup> İbn Seb'in'in şarihine göre vârisin İbn Seb'in'in kendisi olması yüksek bir ihtimaldir ki, bu düşüncenin izlerinin İbn Seb'in'de olması daha da kuvvetlidir. Fakat böyle aşırı ve uç yorumlara rağmen İbn Seb'in rütbelер/makamlar ve önceki/seçkin nefislerin (*en-nüfûsü'l-mütekkadime*) tamamının insanlık manasının dışında kalamayacağını ancak nübüvvetin bunun dışında kalacağını söyler. Çünkü nübüvvet yasak (*memnû'*) bir rütbedir ve ... arzulanamaz. Muhalin meydana gelmesini arzulamak imkânsız (*memnû'*) olduğu gibi nübüvvet[e ulaşma arzusu da] böyledir.<sup>35</sup> Onun bu açıklaması en nihayetinde nübüvvetin kesbî olmadığı yönünde bir izahtır.

Yukarıda tarih, fırak ve tabakât yazarları tarafından İbn Meserre, İhvân-ı Safâ ve İbn Seb'in'e yönelik mucez olarak ifade edilen nübüvvetin kazanılabilirliğine dair tutulan kayıtlar, kişinin zühd gayreti sonucu belirli yani ilâhî bilgilere ulaştığı bağlamında değerlendirildiğinde geçerliliğini yitirmektedir.

## Sonuç

İslâm düşüncesinde birtakım şahıs ve akımların kesbî nübüvvet iddiaları kayda geçirilmiş olmakla birlikte, kimi şahısların bazen eserlerinin günümüze ulaşmaması bazen de mezhepsel taassup sebebiyle ortaya konulan tenkitler nedeniyle mesele mihverinden sapma göstermiş ve şayet mezkûr şahıslar görüş değiştirmedilerse bu durum yanlış anlaşılacak bir olguya evrilmiştir. Bu yanlış anlaşılmanın iki temel sebebi vardır. Bunlardan ilki nebî kavramının içeriğine yönelik görüşlerin, zamanla risâlet ve nübüvvet kavramlarının birbirinin yerine kullanılarak, her iki kavramın da peygamberlik düşüncesini ifade etmesinden

---

ziyaret etmemiş olmasının kendisinden rivayet olunan peygamberlik aleyhindeki çirkin bir rivayeti teyid ettiği görüşüne dair bk. Şerafeddin Yaltkaya, "İbn Seb'in Kimdir?", *İbn Seb'in Sicilya Cevapları* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 23.

<sup>34</sup> Şerhu'l-'Ahd (*Resâ'ilü İbn Seb'in* içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1956), 121-122.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhîm İbn Seb'in el-Mürsî, *Büddü'l-'ârif*, nşr. Corc Ketture (Beirut: Dâru'l-Endelüs - Dâru'l-Kindî, 1978), 164.

kaynaklanmaktadır. Diğer bir sebep ise felsefeciler ve sûfî düşünürlerin<sup>36</sup> nefis tezkiyesi üzerine inşa ettikleri ilâhî hakikatlere yani sâfî hakikate ulaşabilme çabalarına yönelik düşüncelerinin zâhirî ulemâ tarafından zemmedici bir argüman/enstrüman olarak kullanılmasıdır. Dolayısıyla zaman aşımına uğrayan nebî kavramı üzerine yapılan tartışmalar ile felsefeciler ve mutasavvıfların hakikat bilgisine ulaşma yöntemlerine dair düşünceleri, ulaşılabilen ilk kaynaklardan bağlamı üzere okunup tetkik edildiğinde kendilerine nübüvvetin/peygamberliğin belirli bir çaba sonucu kazanılan bir makam (*kesb-i nübüvvet*) olduğu nispet edilen kimselerin son tahlilde bu görüşe kâil olmadıkları söylenebilecektir.

---

<sup>36</sup> Mesela İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) nübüvvet-velâyet konusunda nebînin bilgisiyile velînin bilgisini vahiy diye isimlendirir. Zira [zühd vesilesiyile] velîler peygamberlerin çıktığı merdivenlerden çıkar. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın vermiş olduğu bilgi hususunda sadece veriliş tarzında farklılıklar mevcuttur. Allah nebîye melek aracılığı ile bilgi verirken, veliye vasıtasız olarak bu bilgiyi ilkâ eder; bk. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 53-55. Bu ifadelerle rağmen İbnü'l-Arabî nübüvvetin kesbî olduğunu iddia etmemektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî peygamberliğin sadece Allah katında var olan şeriat sebebiyle gerçekleşeceğini ve nübüvvetin kesbî olmadığını ifade eder; bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/416; 2/30; 8/38.

### Kaynakça

- Aydın, Yaşar. “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988), 35-49.
- Barlak, Muzaffer. “Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik”. *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 259-275. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2019.
- Bayram, İbrahim. “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of İlmîyat]* 3/1 (2015), 169-197.
- Bozyiğit, Ahmet. *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsun-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muşallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt (bir arada). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, nşr. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdî'ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın – Abdülkadir Şener – M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 6. Basım, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matba'atü'l-İlmîyye, 1934.
- Himyerî, Ebû Sa'îd Neşvân b. Sa'îd. *el-Hûru'l-în*. nşr. Kemâl Mustafâ. Beyrut: Dâru Âzâl, 1985.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîru İbn 'Arafe*. nşr. Celâl el-Esyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2008.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü'l-mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abül-fettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988.

- İbn Meserre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Risâletü'l-İ'tibâr (et-Tebsira) (Nuşûşun mine't-türâşi'ş-Şûfi, el-Ġarbü'l-İslâmî içinde)*. nşr. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî. 55-67. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 2008.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muĥît bi't-teklîf*. nşr. Jan Peters vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1999.
- İbn Seb'în, Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhîm el-Mürsî. *Büddü'l-'ârif*. nşr. Corc Ketture. Beyrut: Dâru'l-Endelüs – Dâru'l-Kindî, 1978).
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1363hş.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Der'ü te'ârüzi'l-'aql ve'n-naql*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Şerhu'l-'Akîdeti'l-İşfahâniyye*. nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Min-hâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Cevâbü'ş-şahîh limen beddele dine'l-Mesîh*. nşr. Alî b. Hasan - Abdülazîz b. İbrâhîm - Hamdân b. Muhammed. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime es-Su'ûdiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. nşr. İsmüddîn Muhammed Alî. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1985.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muĥnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Mahmud el-Hudayrî vd. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1965.
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kazvînî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Müfîdü'l-'ulûm ve mübîdü'l-hümûm*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi". *Kutlu Doĥum Haftası II*. 25-50. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.



- Kılavuz, Ulvi Murat. “İbn Hazm’da Nübüvvet Tasavvuru”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 1-31.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Mânkedîm Şeşdîv. *Tâ’lîk alâ Şerhi’l-Uşûli’l-ĥamse (Şerhu’l-Uşûli’l-ĥamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr’a izafetle). nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî. *Mesâ’ilü’l-müteferriĥa (Mecmû’u resâ’ili’l-İmâm el-Mansûr-Billâh Abdullah b. Ĥamza* içinde). nşr. Abdüsselâm b. Hamza el-Vecîh. 2 Cilt: 1/321-336. Amman: Mü’essesetü’l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2002.
- Mâverdü, Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed. *en-Nüket vel-‘uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Mehdî-Lidînillâh, Hüseyin b. Kâsım el-İyânî. *Şevâhidü’ş-šan’ ve’l-edilletü ‘alâ vahdâniyyetillâhi ve rubûbiyyetihî (Mecmû’u kütübi ve resâ’ili’l-İmâmi’l-Mehdî Lidînillâh Hüseyin b. Kâsım el-‘İyânî* içinde). nşr. İbrâhîm b. Yahyâ ed-Dersî. 87-153. San’a: Merkezü Ehli’l-Beyt, 2004.
- İbnü’l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü’l-Ĥalâ’id fi taşhîhi’l-‘akâ’id*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985.
- Namlı, Abdullah. “Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar”, *Tasavvur* 4/2 (Aralık 2018), 470-504.
- Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahtin Kavramsal Muhtevası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 157-176.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-ġayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Resâ’ilü İĥvâni’ş-Şafâ ve ĥullâni’l-vefâ’*. nşr. Ârif Tâmir. 5 Cilt. Beyrut-Paris: Menşûrât-ü Uveydât, 1995.
- Safedî, Ebü’s-Safâ Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnâ’ût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000.
- Seksekî, Ebü’l-Fazl Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fi ma’rifeti ‘akâ’idi ehli’l-edyân*. nşr. Bessâm Alî Selâme el-Amûş. Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1996.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-nihâl*. nşr. Emir Alî Mehnâ - Alî Hasan Fa’ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993.
- Şerhu’l-‘Ahd (Resâ’ilü İbn Seb’in* içinde). nşr. Abdurrahman Bedevî. 45-129. Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriye, 1956.
- Türker, Ömer. “İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri”. *Sabah Ülkesi* 52 (Temmuz 2017), 24-29.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “İbn Seb’in Kimdir?”. *İbn Seb’in Sicilya Cevapları*. 17-24. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Yaltkaya, Şerafeddin. “Mu‘tezile ve Hüsn ve Kubh”. *Dâru'l-Fünûn İlähiyyât Fakültesi Mecmû'ası* 1/2 (1926), 100-116.

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Yemenî, Ebû Muhammed. *Akâ'idü's-şelâş ve seb'in fırka*. nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Gâmidî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*. nşr. Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arna'ût - İbrâhim ez-Zeybek. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

## Just Allegation or Reality? Claims of “Acquired” Prophethood

### Extended Summary

Islamic sects are in agreement that the position of prophethood depends on the will of Allah and it is a divine favour. Despite the consensus of the Islamic sects, the idea that the prophethood is an earned position (*qasbi*) is seen between the lines of Islamic thought. Although it cannot be determined exactly when the issue came to the agenda, even the Quranic expressions may have opened the door to this thought. It is also seen that Islamic philosophers' -especially al-Farabi's- conception of God, their explanation of the relationship between God and universe with the theory of emanation and their views on the God's knowledge of particulars prepare a ground for the discussion of prophethood . al-Ghazzali propounds that these views requires the idea that prophethood is acquired by men not bestowed by God.

In this study, scholars who claimed to have the opinion that “prophethood is an acquired authority” in classical and modern sources are determined and the works of these scholars are analyzed in terms of concept and context. Scholars like Suhrawardī (d. 587/1191) and religious movements who were accused of this view but today understood that they did not have these views were not mentioned in this paper.

Conceptually, the opinion attributed to Abbād b. Sulaymān, which is “Nubuwwah/Prophethood is the return of deeds” is examined. In fact, this view is a matter of Mu'tazila's separation of risalah and nubuwwah and the prophet's attainment of nubuwwah after he was given the duty of risalah. Apparently, Abbad b. Sulayman claimed this view in the sense of gaining the glory/nubuwwah after risalah. However, this expression was later perceived and/or reflected as the idea of acquisition of prophethood, and was sometimes attributed to some or all of Mu'tazila.

Ibn Masarra who is known for his controversial scholarly personality, the Ikhwān as-Safā which is a philosophical tradition that continued in the last days of the Abbasid State, and on Ibn Sab'in, a Sufi philosopher are claimed to accept that the prophethood is earned. These claims were handled at a contextual level.

When the works of Ibn Masarra are examined, the expression that makes this thought perceptible must be the following: “People of contemplation rise only from simple things to sublime things, they reach the almighty troparion from simple positions to which the attributes of prophets have reached with the rise of minds...”. However, when this thought is read with its context, it is seen to mean that “the person will reach unseen truths through reason as a result of his mental effort and that these truths are in harmony with what the Messengers

tell". However, this claim, which was first voiced by Ibn Hazm, was conveyed exactly by the firaq writers al-Yamanī and al-Saksakī who mentioned Ibn Masarra without examining his own works.

al-Dhahabī is the first one who asserts that Ikhwān as-Safā is supporting this theory. The reason for this relationship must be the fact that Ikhwān as-Safā sometimes makes esoteric interpretations. In fact, it is possible that there are different opinions in the work because it is not known exactly by whom the treatises were written. However, when the works are examined, it is seen that statements like "those who see the truth will know the secrets of the supreme authorities (nubuwwa't)" and "the coming of the divine books as a result of the prophets' accepting the duty from the whole soul because of the purity of their graces" or "prophethood will be the highest level that the human state will reach" initially makes us feel that they accept that prophethood is an acquired position. Yet in these Quranic verses, the term *ıstıfā* is used in the meaning of distinguishing: "Allah chooses Messengers from angels and from men" and "He said : O Moses ! I have preferred thee above mankind by My messages and by My speaking (unto thee)". Their acceptance of the term of *ıstıfā* without any interpretation shows that they do not suggest acquisition of prophethood.

Ibn Kathīr notes that the Andalusian Sufi philosopher Ibn Sab'ın expressed that revelation came to him like Prophet Muhammad. He thinks that the background of this lies in his adoption of the idea that prophethood is acquired. Ibn Kathīr's surmise must have been impressed his extreme the comments like the prophet-successor. In the line of thought following Ibn Sab'ın, it is believed that "God can only be reached with the Prophet. Prophet is known only by successor. Therefore, God is known only by successor". It is a high possibility that Ibn Sab'ın is the successor in the this thought. However, despite such an extreme interpretation, nubuwwah (prophethood) is a forbidden rank according to Ibn Sab'ın and it cannot be desired. The desire to demand prophethood is just as impossible to wish for impossible. Therefore, his statement is an explanation that prophethood is not an acquired position.

As a result, some scholars and Islamic movements have been misrepresented in this case due to the fact that the issue has deviate from the fact. One of the reasons for this misunderstanding is that the lexical meaning of nubuwwah is confused with its technical meaning afterwards. Another reason is that philosophers' and Sufis' ideas about the efforts to attain divine truths built on the basis of the purification of nafs are used by some scholars as a critical argument. Therefore, when the issue is examined from the relevant sources and the context is examined, it has been determined that scholars who are claimed to suggest that prophethood is an acquired authority as a result of a certain effort, do not assert this theory.

**Keywords:** Prophethood, Nubuwwah, Risala, Messenger, Wahb, Qasb.