

İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru*

Ulvi Murat Kılavuz**

Öz

Diğer ilim dalları yanı sıra kelâm sahasında da önemli telifleri bulunan İbn Hazm, eleştirel bakış açısı ve kendine özgü düşünce sistemi ile ön plana çıkmış bir düşünürdür. Peygamberlik konusuna ilişkin yaklaşımlarında da bu yapısının izlerini görmek mümkündür. Belirli bir kelâmî geleneği/mezhebi takip etmemekle birlikte kendisini Sünnî olarak tanımlayan İbn Hazm, büyük ölçüde Sünnî kelâmcıların bu konudaki görüşleri ile mutabakat hâlinindedir. Ancak öte yandan yer yer onlara sert eleştiriler yöneltmekte, bazı konularda diğer Sünnî müelliflerde görülmeyen ileri tespit ve yorumlarda bulunmakta, hatta zaman zaman, daha ziyade Mutezile gibi muhalif mezheplere nispet edilen görüşleri benimseyebilmektedir. Bu durum, onun özgün ve bağımsız yaklaşımının önemli bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, peygamberlik, mucize ve keramet, ismet, kadının peygamberliği

Ibn Hazm's Concept of Prophethood (Nubuwwa)

Abstract

Ibn Hazm, who had significant works on Islamic theology as well as on other Islamic disciplines, is an intellectual/scholar who became prominent by his critical thought and attitude along with his peculiar point of view. These characteristics appear on his opinions on the issue of prophethood. Identifying himself as a Sunnî, even if he was not a strict follower of a particular theological tradition or school, Ibn Hazm was largely in agreement with the other Sunnî theologians on the issue. Sometimes, however, he harshly criticizes these theologians, comes forward with assertions and interpretations which are not seen in other scholars and even embraces certain positions that are perceived to be originated from opponent schools such as Mu'tazila. This, in fact, is an indication of his authentic and independent approach.

Key Words: Ibn Hazm, prophethood, miracle, saintly miracle (karâma) infallibility of the prophets ('isma), prophethood of women

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2007 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu'nda sunulan "İbn Hazm'ın Nübüvvet Anlayışı" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

** Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(murat_kilavuz@hotmail.com)

Giriş

İslâm akaidinin temel esasları genellikle üç ana başlık altında mütalaa edilir: Allah'ın var olduğuna, yegâne yaratıcı ve mabud olduğuna inanmak (*ilâhiyyât*), peygamberlerin Allah tarafından tebliğle görevlendirilmiş elçiler ve O'nun kulları olduğuna inanmak (*nübüvvât*) ve ahiret hayatına inanmak (*sem'iyât*).¹ Tabii olarak İbn Hazm da nübüvvete dair meseleler üzerinde ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuş ve görüş serdetmiştir. O, nübüvveti, "Allah Teâlâ'nın hikmet, üstünlük ve günahattan korunmuşluk (*ismet*) bahsettiği bazı kimseleri, herhangi bir sebep (*illet*) bulunmaksızın tamamen ilâhî iradesinin bir neticesi olarak insanlara göndermesi, bu kimseler herhangi bir öğrenme sürecinden geçmeden, arada bir öğretim mekanizma veya silsilesi bulunmaksızın ve onlardan bir talep vâki olmaksızın onlara ilâhî ilimden aktarmasıdır" şeklinde tanımlar.² Onun bu tanımında, nübüvvet anlayışının ipuçlarını bulmak mümkündür. Ancak nübüvvete dair meselelerden bahsedebilmek için önce nübüvvet olgusunun veya başka bir deyişle nübüvvet müessesesinin varlığını temellendirmek gerekir. İbn Hazm da konuya bir temel olmak üzere öncelikle bu husus üzerinde durur.

1. Nübüvvetin İmkânı ve Sübutu

İbn Hazm'a göre Allah'ın peygamber göndermesi mümkün bir husustur. Onun, bu görüşü, peygamber gönderilmesini imkânsız (*mümteni*) olarak değerlendiren Berâhime'ye karşı bir temel ilke olarak ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm Berâhime'nin nübüvveti inkâr gerekçelerini şu şekilde ifade eder: "Allah Teâlâ hikmet sahibidir. Tasdik etmeyeceklerini bildiği muhataplara peygamber gönderen kimse ise kendisini meşakkate maruz bırakmış ve abesle iştigal etmiş olur. Allah hakkında kendisini meşakkate sokma ve abesle iştigal etme düşünülemeyeceği için, O'nun

¹ Mutezile'nin "usûl-i hamse" sine mukabil olarak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi erken dönem örneklerden itibaren Sünnî müellifler tarafından konular bu üç temel başlık çerçevesinde ele alınmıştır. Eserlerinde "usûl-i selâse"yi konu başlığı olarak kullanan ilk isim ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olmuştur; bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i selâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 212.

² İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra), I-V, Dâru'l-cil, Beyrut 1998, I, 140; a. mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'* (nşr. Âtf Muhammed el-İrâkî ve dğr.), I-II, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1978, I, 182; II, 276.

peygamber gönderdiğini de inkâr etmek gerekir. Ayrıca Allah'ın peygamber göndermekten maksadı insanları dalâletten kurtarıp imana ulaştırmak ise, insanların akıllarını kendi varlığına iman etmeye mecbur bırakması O'nun hikmetine daha uygun ve maksadına muvafık olacaktır. Dolayısıyla bu açıdan da peygamber gönderilmesini inkâr etmek gerekir.”³

Esasen İbn Hazm'ın “nübüvvetin varlığı konusunda son derece açık verilere veya kanaatlere vâkıf olduğunu” ifade etmesi⁴, bir yandan Kur'ân'da Hz. Peygamber'den önce de peygamberler gönderildiğine dair açık naslar ile önceki peygamberlerin isimlerinin zikredildiği ve onların hayatlarından ve peygamberlik mücadelelerinden kesitlerin nakledildiği kıssalara, bir yandan Yahudî ve Hristiyanlar'ın kutsal kitaplarında yer alan, peygamberler gönderildiğine dair ifadelere, bir yandan da Berâhime gibi bazı gruplar

-
- ³ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 137. Nübüvvetin aklen imkânsızlığı üzerinden peygamberliğin inkârı düşüncesinin kendileriyle özdeşleştirilerek aktarıldığı Berâhime, İbn Hazm'ın burada sunduğu itirazların yanı sıra, peygamberle onun gönderildiği insanların mahiyet açısından bir ve eşit olmalarına rağmen peygamberin üstün ve diğerleri üzerine hâkim kılınmasının adalet ve hikmetle bağdaşmayacağı; hüsn ve kubhün aklen bilinebileceği; peygamberin akla uygun şeyler getirmesi hâlinde zaten gereksizliğinin ortada olduğu, akla aykırı şeyler getirmesinin ise, onun yalancılığına delil teşkil ettiği; Allah ile peygamber arasındaki ontolojik farktan dolayı peygamberin Allah ile bir şekilde irtibata geçmesi ve vahiy almasının imkânsızlığı; peygamberliği ispat edebilecek mucize dışında bir vasıta bulunmadığı, ancak mucizelerin de peygamberlik iddia eden kimsenin bu iddiasını destekleyecek nitelikte olmadığı; peygamberlerin ibadet olarak insanlara yükledikleri hususların akılla bağdaştırılmasının mümkün olmadığı gibi gerekçeler de ileri sürmüşlerdir; bk. Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayri-Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride), Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1947, s. 96-114; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikâda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (nşr. ve çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 161-162; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *en-Nübüvât ve mâ yetealleku bilhâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Dâru İbn Zeydûn & Dâru'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, Beyrut & Kahire 1986, s. 79 vd. Özellikle kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında Berâhime hakkında verilen bilgiler ve bunların değerlendirmesi için bk. Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004), s. 159-193. Nübüvvetin aklı imkânı ve bu noktadaki itirazlar hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Akçay, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), s. 217-246.
- ⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 139.

dışında hemen hemen tüm din mensuplarının peygamberlik müessesesinin varlığı üzerindeki icmainsine, başka bir deyişle naklî delillere bu hususta bir ön kabul oluşturacak bilgiler nazarıyla baktığı intibainı vermektedir.⁵ Yani aslında bu bilgiler, bir vakia olarak peygamberliğin varlığını ortaya koymaktadır. Ancak peygamberlik müessesesinin varlığını sadece naklî delillerle temellendirmek, yetersiz kalma ve kısır döngüye düşme ihtimali gibi riskler taşır.⁶ Bu sebeple konunun aklen de ispatı gerekir.⁷

İbn Hazm bu noktada konuyu ulûhiyet meselesiyle ilişkilendirerek ele alır. Ona göre, âlemdeki varlıkların ezeli, tek, kendisinden başka yaratıcı ve müdebbir bulunmayan bir yaratıcı tarafından, mutlak kudret ve iradesine delalet edecek biçimde herhangi bir zorlukla karşılaşmaksızın, bir gerektirici sebep (*illet*) veya tabiat gereği olmaksızın ve önceden geçmiş bir örneğe dayanmaksızın yokluktan varlığa çıkarılmış, yani yaratılmış (*hâdis*) olduklarının bilinmesi, bu yaratıcının bir fiili gerçekleştirmesi veya gerçekleştirmemesinin tamamen kendi iradesiyle olduğunu ve onun bu

⁵ Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2005, s. 258. Esasen bu durum, İbn Hazm'ın, dinî hükümlerin kaynağını Kur'an nassı, Hz. Peygamber'in kelâmının nassı, ümmetin tüm âlimlerinin icmai ve bir manaya ihtimali bulunan delil olmak üzere dört husustan ibaret ve bunların tamamını da sonuçta nassa râci görmesinin doğal bir sonucudur; bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-âfâki'l-cedide, Beyrut 1980, I, 71.

⁶ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 260.

⁷ İbn Hazm'ın peygamberlik müessesesinin imkân ve vukuunu bir yandan da aklı verilerle temellendirmeye çalışması, Mutezile tarafından ortaya konulan, ancak sonraki dönemde Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da benimsendiği görülen *devr* düşüncesini en azından nazar-ı dikkate aldığı intibainı uyandırmaktadır. Bu düşünceye göre peygamberliğin imkân ve vukuunun, dolayısıyla nassın delil teşkil edebilmesinin kendisine bağlı olduğu Allah'ın varlığı, birliği, adaleti, hikmeti, âlem ve insan ile irtibatının imkân ve gerekliliği gibi hususların bilinmesinin ve ispatının öncelikli ve gerekli yolu aklî istidlaldir. Bu yaklaşımı yansıtan örnekler için bk. Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî, *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse* (Şerhu'l-usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire 1965, s. 88; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 460; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahîr, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1981, s. 14-15; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 173; Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekkadimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mütekkellimîn* (nşr. Taha Abdürraûf Sa'd), Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire t.y., s. 51.

varlıklar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu göstermektedir.⁸ Bu aşamada İbn Hazm, nübüvvetin imkânını delillendirme sadedinde yine imkân kavramı üzerinde durur. Ona göre müşahede âleminde, insanî düzlemde söz konusu olan imkân ile Allah hakkında bir şeyin mümkün olup olmamasını birbirinden ayırmak gerekir. İnsanî düzlemde mümkün olarak değerlendirilen bir şeyin ortaya çıkması, zaman ve şartlara bağlı olarak farklılık gösterebilir. Meselâ erkeklerde 18-20 yaş arasında sakal çıkması mümkün iken, 10 ile 12 yaş arasında bu imkânsızdır. Benzer şekilde, muğlak birtakım manaları çözmek, belagatli ve sanatlı biçimde konuşmak zeki kimseler için mümkün iken, zekâ seviyesi düşük kimseler açısından imkânsızdır.⁹ Bu imkânsızlıklar, kişinin yapısında ve tabiatındaki geçici veya sürekli yetersizlikler veya kişinin âdeti olmaması sebebiyle söz konusudur. Kendisi için bir yapıdan, tabiattan veya âdetten söz edilemeyecek sonsuz kudret sahibi varlık, yani Allah Teâlâ açısından peygamber göndermek mutlak anlamda imkân dairesindedir.¹⁰

Peygamberliğin imkânını bu şekilde ortaya koyan İbn Hazm, peygamberlik müessesesinin bir vakıa olarak mevcudiyetini ise beşerî/toplumsal ihtiyaçlar ve insanlığın bir anlamda kültür/medeniyet birikiminin başlangıcı üzerinden açıklar. Ona göre insanların hayatlarını idame etmeleri için zorunlu olan ilim ve mesleklerin, sadece insanların yaşayıp tecrübe etmeleriyle elde edilmesi mümkün değildir. Tarımdan dokumacılığa ve terziliğe kadar insanların aslı ihtiyaçlarını karşıladıkları tüm sanat ve zenaatler için bu geçerlidir. Bunun ötesinde yine hayatî öneme sahip tıp bilgileri için de aynı şey söylenebilir. Dünya üzerindeki her bir hastalığın teşhisi ve tedavi yöntemlerinin deneme yanılma yoluyla öğrenilmesi, İbn Hazm'ın ifadesiyle ancak on binlerce yılda gerçekleşebilecek bir şeydir ve dolayısıyla bir anlamda imkânsızdır. Aynı şekilde insanlar arasında iletişim aracı olan dilin, muvadaa yoluyla, insanlar arasında bir konsensüs sağlanmasıyla ortaya konulması da mümkün değildir. Dillerin varlığı, ancak

⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 139; krş. *a.e.*, I, 51, 68. Ayrıca bk. İbn Hazm, *İlmü'l-keîâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), el-Mektebü's-sekâfî, Kahire 1989, s. 21, 72. Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) nübüvvetin imkânını İbn Hazm gibi ulûhiyet meselesiyle irtibatlandırarak ortaya koymaktadır; Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, I, 448.

⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 139-140; a. mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 181-182.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 140; a. mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 182.

dilin bir ilk kaynağının olmasıyla açıklanabilir.¹¹ İşte sözü edilen bütün bu imkânsızlıklar, yukarıda sayılanların insanlara öğretilmesiyle onlarda hâsıl olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ başlangıçta bir öğretici bulunmaksızın, fakat onlara yönelttiği vahiy yoluyla bazı kimselerde bu bilgileri husule getirmiştir. Vahiy almak peygamberlerin vasfıdır. Onlar tarafından da bu bilgiler insanlara aktarılmıştır. Şu hâlde bir peygamber veya peygamberlerin bulunması zorunlu bir durumdur.¹²

Peygamber gönderilmeden önce peygamberlik müessesesinin imkân dairesinde olduğunu ifade eden İbn Hazm¹³, peygamber gönderilmesiyle bunun imkân hâlinde çıkıp, bir zorunluluğu ifade ettiğini belirtir.¹⁴ Ancak, buradaki zorunluluğu, Mutezile'nin anladığı manada peygamber göndermenin Allah için zorunlu olduğu hükmü ile karıştırmamak gerekir. Malum olduğu üzere Mutezile aslah prensibi çerçevesinde Allah'ın kullar için en iyi olanı yapmak zorunda olduğunu, O'nun adalet sıfatının bunu zorunlu kıldığını ifade eder.¹⁵ İbn Hazm ise, nübüvvet tanımında görüldüğü gibi, Allah'ın kendi zatından kaynaklansa bile O'nun iradesini tabir caizse ipotek altına alacak ve O'nu zorunlu kılacak herhangi bir mücbir sebebin varlığı düşüncesine karşı çıkar.¹⁶ Nitekim ona göre Allah'ın fiillerini belirli

¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 140-141. Benzer bir istidlâl tarzı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 275; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 454-473; Râzî, *Muhassal*, s. 214-216.

¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 141.

¹³ İbn Hazm, peygamberin gelişinden önce nübüvvetin imkân dairesinde oluşunu "sahih rüya" olgusu ile temellendirir. Ona göre, kişinin rüyasında gördüğü birtakım şeylerin doğru çıkması, yani vakiada bir karşılığının bulunması, bu kişiye bir bilgi akışının gerçekleştiğini gösterir; bu da belirli özellikleri haiz kişilere mutlak anlamda bilgi gelmesinin mümkün olduğuna delalet etmektedir; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 140; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, I, 182; krş. Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-Dalâl* (nşr. ve çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 74-76 (Arapça metin); İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş), I-II, Dâru Ya'rib, Dimeşk 2004, I, 208 vd.

¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 137.

¹⁵ Mânkûm Şeşdîv, *Ta'lik*, s. 563, 564; Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddîn Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Muhammed Kâsım), I-XX, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve'l-enbâ' ve'n-neşr, Kahire 1965, XV (et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât), 63.

¹⁶ İbn Hazm "vücüb" terimini, nübüvvetin gerçekleşmesinden sonra peygamberlik realitesinin varlığına delalet etmek üzere kullanmaktadır; bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 63.

koşullarla irtibatlı olarak değerlendirmek veya fiillerinin herhangi bir sebebe (*illet*) bağlı olarak gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. İbn Hazm Allah'ın iradesinin mutlaklığı ve sorgulanamazlığı noktasında ısrarcıdır. Ona göre mesela Allah Teâlâ insana konuşma yeteneği vermiş, fakat diğer canlıları bundan mahrum bırakmıştır. Hayvanlardan bazılarını av, bazılarını da avcı olacak şekilde yaratmıştır ve bunların tamamı herhangi bir dış etkene bağlı olmaksızın salt O'nun istek ve iradesi doğrultusunda gerçekleşmiştir.¹⁷ Binaenaleyh, O dilediğini yapar ve yaptığı fiil her ne olursa olsun, adalet ve hikmettir.¹⁸ Bu hüküm nübüvvet bahisleri için de geçerlidir. Allah Teâlâ insanları ihmal edip hiç peygamber göndermemiş olsa, insanları da diğer canlılar gibi herhangi bir şeriat ve kanuna tâbi olmayan varlıklar olarak yaratmış olsa, peygamberler gönderip uyarıda bulunmayı sonsuza dek ertelemiş olsa, tüm insanları kâfir veya mümin olarak yaratmış olsaydı bile, bu fiillerin tamamı doğru ve güzel olarak değerlendirilmelidir. Birisinin yaptığı fiilin kötü veya çirkin olarak görülmesi, ancak daha önceden birtakım emir ve yasakların varit olması ve bunlara uygun cezaların tayin edilmiş olması ile mümkündür. Bu gibi kural ve tahditlerden önce mevcut olan varlık ise herhangi bir sınırlama olmaksızın dilediğini yapar ve dilediğini yapmaz.¹⁹ Dolayısıyla, Allah'ın niçin peygamber gönderdiği, niçin başkalarını değil de peygamber olarak seçtiği kimseleri gönderdiği, niçin başka zaman ve mekânlarda değil de, biseyin gerçekleştiği bildiğimiz veya bilemediğimiz zaman ve mekânlarda gönderdiği de sorgulanamaz.²⁰

¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 138-139; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, I, 181.

¹⁸ İbn Hazm, *Kitâbü'd-dürre fî mâ yecibü i'tikâdühü* (nşr. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Saîd b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî), Mektebetü't-türâs, Mekke 1988, s. 309-310.

¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 147; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, I, 186.

²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 139; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, I, 181. Fazlur Rahman, İbn Hazm'ın peygamber gönderilmesini herhangi bir sebep ve illete dayanmayan ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmesinden hareketle, onun aşırı bir dogmatizme düştüğünü ve nübüvvet vazifesine ilişkin hiçbir ilâhî gayeyi kabul etmediğini belirtir. Fazlur Rahman'a göre İbn Hazm'ın bu tavrı, onun gayeyi, yani bir fiilin ortaya çıkışını veya gerçekleşme tarzını belirleyen saiki, tamamen insanî varlık düzlemine ait bir şey olarak görmesinden kaynaklanmaktadır; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & Unwin, London 1958, s. 94. Bu bakışla, aynı eleştiri Eş'arîler'e yönelik olarak da ortaya konulabilir. Zira Mâtürîdî bir metni şerh sadedinde Mâtürîdî görüşe yaklaşarak, peygamber göndermenin Allah'ın hikmetinin tabîi ve zorunlu bir sonucu olduğunu söylemek gibi istisnâî örnekler dışında (Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* [nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ], Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1988, s. 121-122; başka yerlerde ise kendi mezhebinin görüşünü

2. Peygamberliğin İspatı ve Mucize

Genel olarak peygamberlik kurumunun imkânını ve vakiada gerçekleşmiş bulunduğunu ortaya koyan İbn Hazm, daha sonra tek tek peygamberlerin peygamberlik iddialarının doğruluğunun nasıl bilineceği üzerinde durur. Onun da bu iddianın doğruluğunun ancak mucize ile bilineceği şeklindeki genel görüşü paylaştığı şu açık ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Peygamberlerden zuhur eden mucizeler, onların getirdiği hususların doğruluğuna Allah Teâlâ katından şahitlik edilmesi anlamına gelir. Bu mucizelerin delaletinin gücü, bizim peygamberlere itaat etmemizi zorunlu kılar. Sonuç olarak peygamberlerin bildirdiği her şeyin doğruluğuna inanmamızı da gerektirir”.²¹

İbn Hazm’ın mucize tanımı, bir olağanüstü hâlin mucize olarak değerlendirilmesi için gerekli olan bütün şartları ihtiva eden bir tanımdır. Ona göre mucize, “dünyada süregiden tabîî hâl ve âdete muhalif, yani olağanüstülük niteliği taşıyan, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin elinde, muhatap kitlenin iddia sahibini tasdik etmek için böyle bir mucize gösterilmesini talep etmeleri hâlinde ve iddia sahibinin söylediğine uygun tarzda ortaya çıkan ve onların iddiasının doğruluğuna delalet eden hâldir”.²²

İbn Hazm, mucizenin peygamberin iddiasının doğruluğuna ne açıdan delalet ettiğini de şu şekilde açıklamaktadır: Şüphesiz Allah, görülür âlemde varlık sahasına çıkmış her şeyin failidir ve aynı zamanda henüz vuku

terk etmemiş görünmektedir; bk. a. mlf., *Şerhu'l-Makâsîd* [nşr. Abdurrahman Umeyra], I-V, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1998, V, 5-6) onlara göre de peygamber göndermek Allah hakkında aklen vâcib bir husus değil, tamamen lütfunun neticesidir; peygamber göndermesi de göndermemesi de eşit derecede mümkündür ve Allah Teâlâ peygamber göndermemesi hâlinde abes işlemek veya sefihlikle nitelenemez; bk. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987, s. 174; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 161; Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *Çâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm* (nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif), el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, Kahire 1971, s. 318-320; Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâti), I-VIII, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1998, VIII, 254-255. Böyle bir hüküm Eş'arîler'in Allah tasavvurunun ve buna bağlı olarak hikmet-illet ve aslah meselelerindeki anlayışlarının yansımalarıdır. Dolayısıyla eleştirilebilir olsa da gerek İbn Hazm, gerekse Eş'arîler bu noktada kendi sistemleri açısından tutarlıdır.

²¹ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 185.

²² İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 183.

bulmamış, fakat akla gelebilecek her şeyi gerçekleştirmeye kâdirdir. Âlemdeki her şeyin âdet olduğu üzere cereyanını sağlayan ve gerçek anlamda fail olan da ancak Allah Teâlâ'dır. Fakat âlemdeki hadiselerin bu olağan akışının sekteye uğradığı ve tabiatı itibariyle imkânsız görülen şeylerin varlık sahasına çıktığı da müşahede edilmiştir. Nitekim bir kayanın deveye ve asanın yılanı dönüşmesi, avuç içi kadar bir kap sudan iki yüz kişinin içip, abdest alması gibi olaylar vuku bulmuştur. Hadiselerin tabii seyrini değiştiren ve mucizeleri yaratanın, her şeyi yaratan Allah Teâlâ olduğu açıktır. O, bu gibi olağanüstü hâlleri, O'nun tarafından görevlendirildiklerini söyleyen ve insanları O'na davet eden kimselerin elinde yarattığında, bu kimselerin Allah tarafından gönderildiği ve söylediklerinin doğru olduğu noktasında kesin bir bilgi hâsıl olur. Zira âlemdeki hiçbir yaratılmış varlığın tabiatında Allah'a bu tarzda tahakküm etme özelliği yoktur. Dolayısıyla mucize ile peygamberliğin vukuu ve peygamberlik alâmetleri ortaya çıktığında peygamberi tasdik etme zorunluluğu sabit olur.²³

İbn Hazm'ın ısrarla vurguladığı bir husus, mucizenin ancak Allah'ın fiili olduğudur. Âlemdeki düzenin belirli bir âdet ve düzen veya tabiatlar çerçevesinde devamı ve cereyanını sağlayan gerçek anlamda tek fail Allah Teâlâ olduğuna göre, insan açısından ortaya konulması imkânsız olan olağanüstü hâllerin yaratıcısı da O'dur. Bir kişinin, sahip olduğu bir tabiat veya özellik sebebiyle mucize nevinden hâller gösterebileceği iddiasına karşılık İbn Hazm, insana ait özellik ve tabiatların bilindiğini, mesela yoktan su var etmek gibi bir şeyi yoktan yaratma ya da herhangi bir varlık türünü bir anda gerçek anlamda başka bir şeye dönüştürme gibi hâllerin insanın müdahalesiyle gerçekleşemeyeceğini, sadece peygamberlerin elinde Allah'ın bir fiili olarak ortaya çıkabileceğini belirtir.²⁴

İbn Hazm, diğer kelâmcılardan farklı olarak, peygamberin muhataplarına kendi elinde gerçekleşene benzer bir hâl göstermeleri konusunda meydan okumasını (*tehadî*) mucizenin şartı olarak görmez. Ona göre bunun şart olduğunu söylemek, mesnetsiz bir iddiadan ibarettir. Nitekim Allah Teâlâ peygamberlerine verdiği mucizeleri "âyetler" olarak isimlendirmiş ve bunlar için meydan okuma şartı koşmamıştır.²⁵ Ayrıca Hz. Peygamber de parmaklarının arasından su çıktığında, bu mucizeye dikkat çekmek ve bunun kendisinin peygamberliğine delalet ettiğini belirtmek üzere "Şehadet ederim ki ben Allah'ın Resûlü'yüm!" demiş, fakat hiç kimseye benzer bir mucize

²³ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 182-183; krş. a. mlf., *İlmü'l-keîâm*, s. 26-27.

²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 144.

²⁵ İbn Hazm, *İlmü'l-keîâm*, s. 78-79.

ortaya koyması yönünde meydan okumamıştır.²⁶ İbn Hazm bu konuda özellikle Bâkılânî'nin adını zikrederek, onun "mucizenin gerçekleşmesi için tehadînin şart olduğu" şeklindeki kanaatini eleştirmektedir.²⁷

Mucizenin esas itibariyle bizzat müşahede edenlere karşı bir delil özelliği taşıyabileceğinin bilincinde olan İbn Hazm'a göre mucize, gerçekleştiği dönemden sonra yaşayanlar için de peygamberlik iddiasının doğruluğunu bilmek noktasında delil teşkil eder. Zira mucizenin gerçekleştiğine dair haberler, yalan üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olmayacak sayı ve evsafa insan tarafından tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu haberlerin yalan olma ihtimalini kabul eden kimse, makul çerçevesinin dışına çıkacak ve mesela gözüyle görmediği insanların, müşahede ettiklerinden farklı yaratılıştaki konuşma özelliğinden mahrum kimseler olması ihtimalini de kabul etmesi gerekecektir.²⁸

²⁶ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, II, 300; krş. a. mlf., *el-Fasl*, V, 105; a. mlf., *Kitâbü'd-dürre*, s. 194, 197.

²⁷ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, II, 300. Bâkılânî'nin bu konudaki görüşü için bk. Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdihû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), *el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs*, Kahire 2000, s. 58; a. mlf., *Kitâbü'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), *el-Mektebetü's-şarkiyye*, Beyrut 1958, s. 46. Esasen tehadî şartının Bâkılânî'ye mahsus bir durum olmadığını, kelâmcılar tarafından verilen mucize tanımlarında genellikle "kendisine meydan okunan muhatabın, peygamberin gösterdiğinin aynısı/benzeri bir harikulâde ile mukabelede bulunmaktan âciz kalacağı şekilde" kaydının konulduğunu (bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, s. 170; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 469) veya tehadînin mucizenin şartları arasında sayıldığını belirtmek gerekir; mesela bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176-177; Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), *Dâru'n-nefâis*, Beyrut 2003, s. 222; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 11-12. Tehadî bir şart kabul edilmekle birlikte sadece bunun ne şekilde gerçekleşeceği hususunda kısmen farklı kanaatlerden bahsedilebilir ki, bazı âlimlere göre peygamberin "Bu benim mucizemdir; kimse bunun bir benzerini getiremez." diyerek açıkça meydan okuması gerekli olmayıp, harikulâdenin zuhurundan önce bunu peygamberlik iddiasıyla irtibatlandırıp "Doğruluğumun delili Allah'ın şöyle yapmasıdır" demesi yeterlidir; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid), *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire 1950, s. 313; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248.

²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 143.

3. Keramet ve Sihir

İbn Hazm, mucizeyi peygamberlik iddiasının doğruluğunun temel delili olarak kabul ettiği ve tamamen Allah'ın fiili olarak değerlendirdiği için, mucize dışındaki olağanüstü hâllerin vukuunu reddeder ve bu hususta yerleşik Sünnî görüşe aykırı bir tutum sergiler.²⁹ İbn Hazm'ın temel kaygısı, peygamber dışındaki kimselerin elinde olağanüstü hâllerin zuhurunun kabul edilmesi hâlinde, mucizenin peygamberlerin nübüvvetine delalet etmesi hususunun ortadan kalkacak olmasıdır.³⁰ O, "Rabbin'in sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur ..." (En'âm 6/115), "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti." (Bakara 2/31) ve "Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı 'Ol' demekten ibarettir. Hemen oluverir." (Yâsîn 36/82) âyetlerini, peygamber dışındaki kimselerin elinde olağanüstü hâller meydana gelmesinin imkânsızlığının naklî delilleri olarak değerlendirir. Ona göre âlemdaki her şeyi ve varlıkların var oluş tarzlarını belirleyen Allah Teâlâ'dır. O, her varlığın da ismini belirlemiştir ve hiçbir isim Allah tarafından vaz edildiği varlık dışında bir şey için kullanılamaz. Zira böyle bir durum, Allah'ın, değiştirilemeyeceğini beyan ettiği sözlerini değiştirmek anlamına gelecektir. İmdi, bir varlığın sahip olduğu isimle anılmasını gerektiren sıfatlarının değişmesi mümkün olsa, kendisi için Allah'ın koyduğu ismin de değişmesi mümkün olacaktır. Âlemden iki tür değişimden söz edilebilir. Birincisi, meninin canlıya, nüve ve tohumun ağaç ve bitkiye dönüşmesi gibi tabîî biçimde ve alışlagelmiş tarzda, yani âdet üzere cereyan eden değişimdir. Diğer tür ise, Allah'ın âleme bir sünnet olarak vaz etmediği değişimlerdir ki, bunlar peygamberlerin nübüvvetinin

²⁹ Ehl-i sünnet'in genel kanaati, velîlerden keramet olarak isimlendirilen olağanüstü hâllerin sudurunun mümkün olduğu şeklindedir. Bu gibi hâller, velînin mensubu bulunduğu ümmetin peygamberine ait bir mucize olarak değerlendirilir. Zira kerametler kişinin velayet mertebesine ulaştığının bir göstergesidir. Bu ise ancak tâbi olduğu peygamberin nübüvvetini lisan ve kalp ile tasdik etmenin yanı sıra onun bildirdiği emir ve yasaklara riayet etmekle gerçekleşebilecektir; farklı ekollere ait Sünnî görüşlere örnek olarak bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), I-II, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, II, 438-439; Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1974, s. 161 vd.; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Dâru İhyâ'l-kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1963, s. 228; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssratü'l-edille*, I, 536; Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmud, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2014, s. 210; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 92.

³⁰ İbn Hazm, *Kitâbü'd-dürre*, s. 194.

delili olarak ortaya çıkarlar ve herhangi bir şekilde ne sihirbaz ne de salih kimselerden sâdır olurlar. Bunların peygamber dışındaki kimselerden suduru ne aklen ne de naklen mümkündür. Şayet mümkün olsa, mümkün, muhal ve vâcib arasındaki fark ortadan kalkacak, eşyanın hakikati dediğimiz şey bilinemeyecek ve imkânsız olan hususlar mümkün hâle gelecektir.³¹

İbn Hazm'a göre insanlarda olağanüstü bir hâl olduğu intibahı uyandıran sihir ise, bazı bilgilere vâkıf olmak ve temrin yapmak suretiyle, meşhur birtakım hilelerle insanlarda bir şeylerin varlığına veya gerçekliğine dair tahayyüller oluşturmaktır.³² Mucizeden farklı olarak sihirde bir varlığın özünü değiştirme, tabiatında dönüşüm meydana getirme söz konusu değildir; kaldı ki Allah dışında hiçbir varlığın böyle bir şeyi hiçbir şekilde yapması da mümkün değildir.³³ Allah Teâlâ'nın Hz. Musa ile karşı karşıya gelen sihirbazlar hakkındaki "Bir de baktı ki, büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor." (Tâhâ 20/66) ve "Yaptıkları sadece bir büyücü hilesidir. Büyücü ise, ne yapsa iflah olmaz." (Tâhâ 20/69) şeklindeki beyanları da sihrin vakıada bir karşılığı bulunmadığını ve insanlara hakikati olmayan şeyleri tahayyül ettirmekten ibaret olduğunu göstermektedir.³⁴ Sonuç itibarıyla peygamberin elinde ortaya çıkan mucize ile sihir arasındaki en önemli fark, mucizenin eşyanın tabiatını değiştiren ve olayların âdete muhalif cereyanını sağlayan bir şey olmasıdır.³⁵

İbn Hazm, keramet nevinden fiiller olmak üzere salih kimselerin gerçekten su üstünde ve havada yürümesini, insanı eşeğe tahvil etmesini mümkün gören ve mucize konusunda da temas edildiği üzere peygamber dışındaki kimselerden zuhur eden olağanüstü hâllerin mucizeden farkının sadece mucize gösteren peygamberin muhataplarına meydan okumada bulunması olduğunu ifade eden Bâkılânî'yi eleştirir.³⁶ Tehaddiyi mucizenin bir şartı olarak değerlendirmemesinin sonucu olarak da, yalancı peygamberler ve sihirbazlar gibi kimselerin yanı sıra, salih kimselerin elinden keramet nevinden olağanüstü hâllerin sâdır olamayacağını ifade eder, yani keramet varlığını reddeder.³⁷ Ancak bu, Allah'ın yalancı

³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 100.

³² İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 146; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 303; a. mlf., *Kitâbü'd-dürre*, s. 193-194.

³³ İbn Hazm, *Kitâbü'd-dürre*, s. 197.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 103; a. mlf. *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 303.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 145; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 303; a. mlf., *İlmü'l-keîâm*, s. 79.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 99.

³⁷ İbn Hazm, Hz. Peygamber hayatta iken sahâbeden sâdır olduğu ifade edilen ve keramet varlığına delil olarak gösterilen olağanüstü hâllerin, Hz. Peygamber'in

kimselerin elinde böyle olağanüstü hâller yaratamayacağı anlamına gelmez,

vefatından sonra değil, o hayatta iken meydana gelmesi hasebiyle hurma kütüğünün inlemesi, çanaktaki suyun artması gibi sadece Hz. Peygamber'e ait mucizeler olduklarını ve söz konusu sahabilere bir ikram kabilinden onların elinde meydana geldiklerini ifade eder. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise böyle bir durum mümkün değildir; bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 301. Esasen onun bu kanaati, kerameti son tahlilde peygamberin mucizesi olarak değerlendiren Ehl-i sünnet'in keramet anlayışı ile örtüşmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, İbn Hazm, Ehl-i sünnet içerisinde kerametın imkân ve varlığını red görüşünün nispet edildiği tek isim değildir. Kendi mezhepdaşları da dâhil olmak üzere Sünnî müelliflerin bir kısmı, Eş'arî kelâmcıları Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) tıpkı Mutezile gibi kerametleri reddettiğini belirtir; bk. Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ), I-II (tek cilt hâlinde) Dâru'l-cil, Beyrut 2004, II, 377; İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut t.y., s. 370. Ancak Cüveynî ve Teftâzânî'nin "Mutezile'ye yakın bir görüş benimsemiştir" ifadesiyle daha doğru biçimde ortaya koydukları üzere (Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 316; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 73) bunu mutlak bir red değil, "peygamberlerin mucizelerine benzer olmamak" kaydıyla sınırlı bir kabul tavrı olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406), İsferâyînî'ye bu görüşün nispetinde muhtemelen hata edildiğini, onun reddi andıran görüşüyle, mucize ile diğer olağanüstü hâlleri birbirinden tefrik etmeyi kastettiğini söylerler; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbü'n-nübüvât* (dirase ve nşr. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân), I-II (tek cilt hâlinde), Mektebetü edvâi's-Selef, Riyad 2000, I, 131-132; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 204. Âmidî (ö. 631/1233), İsferâyînî'nin kaygısının mucize ile kerameti birbirinden ayırmak olduğunu, dolayısıyla kerametın, mahiyet ve meydana geliş tarzı itibariyle peygamberin mucizesi derecesine ulaşamayacağını söylediğini kaydeder; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), I-V, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire 2004, IV, 59. Kuşeyrî de İsferâyînî'nin, peygamberlere verilen mucizeler nevinden kerametleri reddetmekle birlikte, duaların kabulü şeklinde kerameti kabul ettiğini belirterek bu ayrımı daha belirgin hâle getirir; Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Halil el-Mansûr), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001, s. 378; benzer bir tespit için bk. Richard M. Frank, "Al-Ustâdh Abû İshâk: An 'Aqîda together with Selected Fragments", *Mélanges de l'Institute Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 19 (1989), s. 172-173 (Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Ğunye fî'l-keîâm*'dan naklen). Esasen, İsferâyînî'nin çağdaşı olan bir diğer Eş'arî müellif Bâkîllânî de (ö. 403/1013) "salih müminlerden peygamberlerin mucizelerine benzer harikulâdelerin zuhur etmeyeceğini" belirterek İsferâyînî ile aynı doğrultuda bir görüş ortaya koymaktadır; Bâkîllânî, *Kitâbü'l-beyân*, s. 5.

zira bunu iddia etmek, bir anlamda Allah'ın kudretinin sınırlanması demektir. Allah buna kâdir olmakla birlikte, güç yetirebilmesine rağmen sadece kendi istemediği için yapmadığı diğer şeyler gibi, yalancı kimselerin ve sihirbazların elinde de mucize nevinden hâller yaratmaz.³⁸ Bu konuda Ehl-i sünnet'in kanaati de İbn Hazm'dan farklı değildir. Onlara göre de kâfirin elinde mucize zuhur etmesi, doğru olan zatın ortaya çıkmasını engelleyeceği ve gerçek peygamber ile yalancı peygamberin birbirinden ayırt edilmesini imkânsız kılacağı için, Allah yalancı kimselerde olağanüstü hâller halk etmez.³⁹ Her ne kadar yalancının elinde mucizelerin ortaya çıkması aklen mümkün gibi görünse de, vakıada böyle bir şey gerçekleşmemiştir.⁴⁰

4. Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı ve Mucizeleri

İbn Hazm, Hz. Peygamber özeline geldiğimizde, Kur'ân'ı onun en büyük mucizesi ve peygamberliğinin delili olarak değerlendirir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber karşısında tüm Araplar ile sair insan ve cinleri, Kur'ân'ın benzeri bir ifade tarzı ortaya koymaktan âciz bırakmıştır.⁴¹ Kur'ân'ın mucize olma özelliği, sadece Hz. Peygamber'in dönemi ile de sınırlı değildir, ebediyete kadar geçerlidir.⁴²

Aklî (manevî) mucize olan Kur'ân'ın yanı sıra, hadislerde zikredilen ayın yarılması, az miktardaki suyun artması, bir kap yiyecekle iki yüz kişinin doyması, hurma kütüğünün inmesi gibi hissi mucizeler de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerindendir.⁴³ Diğerlerinde olduğu gibi hissi mucizelerde de Hz. Peygamber tarafından benzerini meydana getirme yönünde bir meydan okuma söz konusu olmamıştır.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 99.

³⁹ Ehl-i sünnet'in bu görüşünün, peygamberlik iddia eden yalancı kimse ile sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Sünnî âlimlerin çoğunluğuna göre, mümin ya da kâfir olsun harikulâde olayların tüm insanların elinde zuhur etmesi mümkündür. Hatta Firavun ve Deccâl gibi tanrılık iddia edenlerde dahi iddiaları doğrultusunda birtakım olağanüstülükler zuhur etmiş/edecektir. Bunların iddialarının asılsız ve bâtil olduğu kesinlikle bilindiği ve buna delalet eden bazı özellikleri taşıdıklarından, gösterdikleri olağanüstü hâllerin peygamberin mucizesiyle karıştırılma ihtimali yoktur; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 229-230; Bağdâdî, *Kitâbü usûlü'd-dîn*, s. 174; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 230; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 165; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 471.

⁴⁰ Bağdâdî, *Kitâbü usûlü'd-dîn*, s. 173; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 341.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 25; a. mlf., *İlmü'l-keîâm*, s. 27.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 26.

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 105; a. mlf., *İlmü'l-keîâm*, s. 27, 28.

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde son olarak onun önceki kitaplar ve peygamberler tarafından müjdelenmesi (*tebşîr*) hususuna temas etmektedir.⁴⁴

5. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

İbn Hazm, peygamberlerin gûnahtan korunmuş olmaları meselesini tartışırken, önce teorik olarak herhangi bir kimse için günahsızlığın mümkün olup olmadığı üzerinde durur. Ona göre böyle bir şey hem naklin hem de aklın verileri açısından mümkündür. "Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi amel işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar!" (Câsiye 45/21) âyetinden hareket eden İbn Hazm, dünyada günah işlememiş bir insan bulunmadığını iddia eden kimsenin, bu âyeti nasıl yorumlayacağını sorar. Ona göre, ya bu âyetin bir anlam ifade etmediğini söyleyecektir ki bu küfürdür, ya da günah işlemediğini belirtilenlerin melekler olduğu tezini savunacaktır. Ancak meleklerin ölümsüz olduğu bilindiğine göre bu takdirde de yine aynı âyette geçen "... ölümlerinde veya sağlıklarında ..." ifadesini inkâr cihetine gitmiş olacaktır.⁴⁵ Dolayısıyla günah işlememiş bir insan bulunmasının nakil açısından imkânı ortaya çıkmaktadır. Böyle insanlar mevcuttur ve Allah katında bu kimseler günahkâr kimselerle eşit derecede de değildirler. Bu husus akıl açısından ise şöyle delillendirilebilir: İnsanlar arasında bûluğ çağına erince Müslüman olan ve daha sonra vefat eden ya da hayatı boyunca gûnahtan uzak bir istikamette yaşayan, dolayısıyla kasten bir günah işlememiş kimseler bulunabilir. Böylesi kimseler belki gerçekten azdır; peygamberler dışındaki kimseler için bu durum belki sadece uzak bir ihtimaldir, ama sonuç itibariyle mümkündür.

İmdi, peygamber dışında gûnahtan uzak insanlar bulunmasının prensip olarak imkânı ortaya çıktıktan sonra, peygamberlerin isyanda bulunmalarını ve kasten günah işlemelerini mümkün görmek söz konusu olamaz. Çünkü bu takdirde sair insanlar içinde gûnahtan uzak kalmış olanların en azından bir kısmının peygamberlerden daha üstün olduğunu da kabul etmek gerekir; bu ise küfürdür. Günah işlemeyenlerin Allah katında daha üstün derecede oldukları bilindiğine göre, peygamberlerin bu üstün makama tüm özellikleri itibariyle daha lâıyk oldukları hususu icma ile sabittir.⁴⁶ Ayrıca mükelleflerin peygamberlere ittiba ve onları örnek alarak davranmakla emrolundukları

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, I, 187.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, II, 278.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, II, 280.

malum olduğuna göre, peygamberlerin günah işlemesinin mümkün olduğunu söylemek, sair insanların günah işlemeye Allah tarafından teşvik edildiği anlamına gelecektir ki bu da Allah'a iftira ve küfür sonucunu doğurmaktadır.⁴⁷

İbn Hazm, Kerrâmiyye ile Bâkılânî'nin, "peygamberlerin tebliğ vazifesine ilişkin hususlarda yalan söylemek dışında her türlü büyük ve küçük günahı işleyebileceğini" kabul ettiklerini belirtir.⁴⁸ Hattâ Kerrâmiyye'nin bir kısmı tebliğ vazifesinde yalan söylemeyi de mümkün görmüştür ki bu kanaatlerin tamamı İbn Hazm'a göre katıksız küfür anlamına gelmektedir.⁴⁹ Ona göre

⁴⁷ İbn Hazm, *Kitâbü'd-dürre*, s. 377-378. Ehl-i sünnet ilke olarak peygamberlerin - özellikle nübüvvet öncesinde- amelde hata manasında günah işleyebileceğini kabul etmekle birlikte, vakiada bunun gerçekleşmediğine dair İbn Hazm'da gördüğümüze benzer istidlallerde bulunmaktadır; mesela bk. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ'* (nşr. Muhammed Hicâzî), Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 1986, s. 41-48; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 51-52; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 290-292.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74; a. mlf., *Kitâbü'd-dürre*, s. 379. İbn Hazm'ın iddiasının da ötesinde, bazı Sünnî kaynaklarda, Bâkılânî'ye "peygamberlerin tebliğde bulunurken unutarak ve yanılarak yalan söylemesinin mümkün olduğu" görüşü nispet edilmektedir; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288; Devvânî, Ebû Abdullah Celâleddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *Celâl (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye)*, y.y., İstanbul 1310, s. 82; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî), Zamzam Publishers, Karaçi 2004, s. 320. Ancak bu görüşün, tebliğde ismet konusunda kelâmcıların kahir ekseriyetinin kanaatine aykırı olmasının yanı sıra Bâkılânî'nin mevcut eserlerinde de böyle bir görüşe rastlanmamasına dayanarak söz konusu tespitin hatalı olduğunu söylemek mümkündür; bk. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, 56 (dn. 99).

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 6; V, 74, 94. Benzer tespitler başka fırak kitaplarında da bulunmaktadır. Bağdâdî de Kerrâmîler'in bir kısmının peygamberin tebliğde hata etmesini mümkün görürken bir kısmının bunu kabul etmediğini belirtir. Ancak buna dair örnek verdiği olay Garânîk hadisesidir ki bu olayda -gerçekliği kabul edildiği takdirde- İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi bir yalan değil, vahiy sürecine Şeytan'ın müdahalesi sonucu Hz. Peygamber'in yanılması söz konusudur; bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Mektebetü dâri't-türâs, Kahire t.y., s. 221-222; a. mlf. *Kitâbü usûli'd-dîn*, s. 168. Böyle bir görüş ise Kerrâmiyye'ye mahsus olmayıp, Ehl-i sünnet içerisinde aynı kanaati paylaşılanlar mevcuttur. Mesela İbn Teymiyye, büyük ölçüde seleften nakledilen rivayetler ve Hacc Süresi 52. âyetinin delaletiyle bu hadiseyi gerçek kabul eder ve Şeytan tarafından Hz. Peygamber'e ilka edilip âyetmiş gibi okutulan ibarelerin sonradan Allah tarafından neshedilmesinin, Peygamber'in vahiy sürecinde gözetim altında bulunduğunu ve dolayısıyla tebliğdeki ismetini

yine bir Eş'arî kelâmcısı olan İbn Fûrek ise Bâkîllânî'den farklı olarak Hz. Peygamber için büyük günahları işlemeyi mümkün görmeyip sadece küçük günahları imkân dairesinde olarak değerlendirmiştir.⁵⁰

İbn Hazm'a göre peygamberler kasıtsız olarak birtakım hatalar işleyebilirler. Allah'ın rızasını kazanma ve O'na yaklaşma ümidiyle birtakım fiillerde bulunmaları ve bu fiillerin Allah'ın muradına aykırı sonuçlar tevlihd etmesi de mümkün olabilir. Ancak bu durumda Allah Teâlâ bu fiilleri onaylamaz ve peygamberlerini ikaz eder.⁵¹ Hz. Zeyd'in Hz. Zeyneb'i

vurgulu biçimde gösterdiğini savunur; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzar-Enver el-Bâz), I-XXXVII, Dâru'l-vefâ', el-Mansûre 2005, X, 170-171. Hatta ilginç biçimde Mutezile içerisinde Zemaşerî de (ö. 538/1144), müminlerin imanını, münafıkların ise şüphesini arttırmak suretiyle bunları birbirinden ayırt etme ve imtihan hikmetine binaen Şeytan'a müdahale imkânı verildiğini belirterek hadisenin gerçekliğini kabul eder; Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad), I-VI, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, IV, 206. Garânik hadisesi hakkında geniş bilgi ve özelde İbn Teymiyye'nin yaklaşımı için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 361-366; Bünyamin Okumuş, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010), s. 237-260; a. mlf., "İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı Bağlamında Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (II)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2010), s. 147-168.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 6; V, 94. İbn Fûrek'in kendi eserlerine bakıldığında, İbn Hazm'ın ona bu görüşü nispetinin hatalı olduğu görülmektedir. Öncelikle İbn Fûrek büyük-küçük günah ayrımını kabul etmemekte, günah emre muhalefet olduğu için bunun küçüğünden bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla bütün günahların büyük olduğunu kabul etmektedir; İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe), Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2008, s. 151; a. mlf., *Tefsîru'l-Kur'ân (İbn Furak Tefsiri* kaydıyla; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no. 50), vr. 117^b, 154^b-155^a. Ayrıca peygamberlerin kendilerine verilen ismet sıfatı sebebiyle şüpheye kapılmaktan ve arzularına uymaktan korunduklarını, zelle denilebilecek hatalarının da derhal düzeltilerek tevbeye yönlendirildiklerini ifade eder; *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*, s. 133; krş. Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kadı Beyzavi*, Kültür Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 112-113.

⁵¹ Râzî, İbn Hazm'ın savunduğu emir veya nehyi yanlış anlamak veya kapsamını yanlış yorumlamak suretiyle (*tevilde hata*) ya da sehven ve unutarak günah işlemenin mümkün olduğu, ancak bu günaha karşılık Allah tarafından derhal uyarıldıkları şeklindeki ismet anlayışını, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mutezili müelliflere nispet eder;

boşaması meselesinde veya İbn Ümmi Mektûm'un gelişi ile hoşnutsuzluğunu ifade etmesi örneğinde Hz. Peygamber'in hatasının Allah tarafından düzeltilmesi ve hataya düşmekten korunması bu durumun örnekleridir.⁵²

İbn Hazm, peygamberlerin ismeti meselesinde Hz. Âdem'in durumunu da tahlil etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de "Âdem Rabbi'ne asi olup yolunu şaşırdı." (Tâhâ 20/121) buyurulmaktadır. Ayrıca "... şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz." (Bakara 2/35) şeklinde uyarılmasına rağmen, Hz. Âdem bu ağacın meyvesinden yemiştir; bu âyetten hareketle onun zalim olduğu söylenebilir. Sonuçta Hz. Âdem tövbe etmiştir (Bakara 2/37), tövbe ise günahın vukuu hâlinde söz konusudur. Bu da Hz. Âdem'in günah işlediği kanaatini doğurmaktadır.⁵³ İbn Hazm, Allah'a karşı gelme ve isyan kasdıyla yapılan fiiller ile Hz. Âdem'in davranışını birbirinden ayırmak gerektiği kanaatindedir. Emir sıygası bazen zorunluluk değil teşvik ve tavsiye (*nedb*) ifade edebileceği gibi, nehy sıygası da her zaman haram kılma ve yasaklamaya delalet etmez, mekruhluk ifade edebilir. Ona göre Hz. Âdem, Allah'ın emir ifadesini teşvik veya tavsiye anlamında yorumlamakla "zalim" olmuştur. Nitekim "zulm"ün kelime anlamı, bir şeyi kendi konumu dışında bir konuma yerleştirmek veya kendi bağlamı dışında değerlendirmektir. Hz. Âdem'in zalim olduğu yolundaki ifadeyi de isyan kasdı taşıyan günah işleme değil, kendi nefesine zulmetme olarak anlamak gerekir. Şeytan, Hz. Âdem'i Allah'ın emrinin haram kılmaya delalet etmediği ve bu sebeple cezayı hak etmeyeceklerini belirterek kandırmıştır (A'râf 7/20-22). Hz. Âdem Allah ile olan ahdini unutarak (Tâhâ 20/115), yanlış yorumlayarak ve hayır

Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ'*, s. 40. Bununla birlikte, Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre de küçük günahlar çok olduğu ve süreklilik arz ettiğinde büyük günah mesabesinde olur; Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm* (nşr. Alfred Guillaume), Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2009, s. 439; Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ'*, s. 51; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed Molla, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* (Vehbi Süleyman Çâvicî'nin *et-Ta'liku'l-müeyesser alâ Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'i ile birlikte), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s. 170. Buna binaen peygamberlerin günah işlemesini ilke olarak mümkün gören Sünnî müellifler de onların günah işlemekte kesinlikle ısrar etmediklerini, Allah tarafından hemen ikaz edilerek bundan vazgeçtiklerini, vazgeçmemelerinin söz konusu olmadığını savunmuşlardır; Râzî, *Muhassal*, s. 218; a. mlf., *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 322; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 51; a. mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 89; Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher*, s. 176.

⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 6.

⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 9.

ümit ederek fiilde bulunduğu için, onun davranışı Allah'a isyan olarak değerlendirilemez.⁵⁴

İbn Hazm, Hz. Âdem örneğine benzer şekilde Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Lût, Hz. Yûsuf, Hz. Musa, Hz. Yûnus, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman gibi peygamberlerin de ismet sıfatını haiz olduklarına dair istidlâllerde bulunarak, bunun aksi tarzda yorumlanabilecek ihtimalleri reddeder.⁵⁵

6. Kadınların Peygamberliği

İbn Hazm'ın nübüvvet meselesine ilişkin dikkat çekici görüşlerinden birisi de, Eş'arî ile paralel biçimde, kadınlardan nebî olmasının imkânı görüşünü savunmasıdır.⁵⁶ Mâtürîdiler ise kadınların peygamber olma imkânını reddederler.⁵⁷ Bunun aklen delillendirilmesi, risalet görevinin,

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 10. Hz. Âdem'in işlediği ifade edilen günah hakkında benzer teviller, mezhep farkı gözetmeksizin hemen hemen tüm kelâmcılarda görülmektedir; örneğin bk. Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemmâ Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî), I-V, Müessesetü'r-risâle nâşirün, Beyrut 2004, I, 39-44; Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. el-Hüseyn, *Tenzîhü'l-enbiyâ'*, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Radî, Kum 1376 H.Ş., s. 24-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254-257; Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ'*, s. 50-54.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 13.

⁵⁶ İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, Mâtürîdiler'le paralel biçimde Yûsuf 12/109 âyetini esas alarak kadınlardan resûl gelemeyeceğini ifade eder ve bunu kadınların aklının eksik olması ile gerekçelendirir; bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176. Kadınlardan ise dört nebî gönderildiğini belirtir; *a.g.e.*, s. 174. Maamâfih, İbn Kesîr (ö. 774/1373) İmam Eş'arî'ye dayandırarak Ehl-i sünnet önderlerinin kadından peygamber olmayacağı kanaatinde olduklarını aktarır; bk. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Sami b. Muhammed es-Selâme), I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyad 1997, IV, 423. Eş'arî'nin kendi eserlerinde konuya ilişkin açık bir ifade bulunmaması ve ancak nakillerle bilgi sahibi olunabilmesi sebebiyle, onun kadının peygamberliği hakkındaki görüşünün kesin olarak bilinemediği de ifade edilmiştir; Hüdaverdi Adam, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), s. 95.

⁵⁷ Bu noktada, kadının peygamberliğinin imkânı görüşünün tüm Eş'arîler tarafından benimsenmediğini belirtmek gerekir. Örneğin Teftâzânî erkek olmayı, peygamberliğin şartlarından birisi olarak zikreder; *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 61. Râzî, sadece erkeklerden peygamber gönderildiğini ifade eden âyetlerin (Yûsuf 12/109; Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7) açık ve kesin bir delil teşkil ettiğini söyleyerek, kadı veya devlet başkanı olmaya, hatta İmam Şâfî'nin reyine göre kendisi evlenmeye bile yetki sahibi değilken peygamber olmasının evleviyetle mümkün olmadığını

hükmeder; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981, XXII, 51. İbn Fûrek'in de (ö. 406/1015), mezkûr âyetlere binaen yerleşik Eş'arî tutuma aykırı biçimde kadınlardan peygamber olabileceğini kabul etmediği kaydedilir; bk. Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 112; a. mlf., "İbn Fûrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 496-497. İbn Fûrek'in, "kendisine Allah tarafından haber verilen/haber sahibi" olarak tanımladığı "nebi"yi, gönderilmiş (*mürsel*) ve gönderilmemiş fakat habere/vahye muhatap olmak suretiyle konumu yüceltilmiş olarak ikiye ayırması, kadınların peygamberliğine delil gösterilen ve hadis olarak nakledilen "kadınlar içinde dört nebî vardır" ibaresini de, onları yaratanın yüceliğini ve kendi konumlarının üstünlüğünü göstermeye yönelik bir ifade olarak değerlendirmesi bu tespiti desteklemektedir; bk. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*, s. 60. Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimler, Cüveynî'nin kadınlardan peygamber olmayacağına dair âlimlerin icmaı olduğunu söylediğini naklederler (Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref b. Mûrî, *Hilyetü'l-ebâr ve şîâru'l-ahyâr fi tellîsi'd-daavât ve'l-ezkârî'l-müstehabbe fi'l-leyl ve'n-nehâr el-ma'rûf bi'l-Ezkârî'n-Neveviyye* [nşr. Abdülkadir el-Arnaût], Dâru'l-mellâh, Dimeşk 1971, s. 100; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* [nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki-Muhibbüddîn el-Hatîb], I-XIII, Dâru'l-marife, Beyrut t.y., VI, 473). Ancak bu, Cüveynî'nin ifadesinin yanlış anlaşılması/yorumlanmasından kaynaklanan bir durumdur. Onun, kerametler konusundan bahsederken Ashâb-ı kehf'te birtakım olağanüstü hâllerin görüldüğünü, ancak onların peygamber olmadığına icmaen kabul edildiğini belirttiikten sonra, Hz. Meryem'de de harikulâde durumların vaki olduğunu söylemesi böyle bir yanlışlığa yol açmış görünmektedir. Bununla birlikte, Hz. Meryem'in yaşadığı olağanüstülükleri ve kendi ifadesiyle Hz. Musa'nın annesine "ilham edilmesi"ni birer keramet olarak zikretmesine bakılarak, Cüveynî'nin şahsî kanaatinin bu kadınların peygamber olmadığı yönünde olduğu söylenebilir (Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 320). Öte yandan, Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki görüş farklılıklarına yer veren eserlerin bir kısmında kadının peygamberliği meselesine değinilmemesinden hareketle (örneğin bk. Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* [nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv], I-X, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1964, III, 377-389; Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin, *er-Ravzatü'l-behiyye fimâ beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmîyye, Haydarabad 1322, s. 15-17; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrut t.y., II, 8-13) bu kanaatin Eş'arîler'in mümeyyiz vasfı olarak değerlendirilemeyeceği, özellikle Osmanlı dönemi Mâtürîdî müelliflerin bu hususa yaptıkları vurgunun ise Mâtürîdiyye'yi Eş'ariyye'den bağımsız ve müstakil kimliği olan bir mezhep olarak tasvir etme ve öne çıkarma gayretine matuf olduğu da ifade edilmiştir; Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

davet sahibinin toplum içine çıkararak ilânda bulunmasını zorunlu kıldığı, buna karşılık kadın olmanın ise örtünme ve gizlenmeyi (*setr*) gerektirdiği hususundan hareketle yapılır. Buna göre, kadın olmakla risalet görevini üstlenmek birbiriyle çelişen durumlardır.⁵⁸ Esasen Eş'arî ve İbn Hazm ile Mâtürîdîler arasındaki görüş farklılığı, "Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik." (Yûsuf 12/109) âyetinin farklı yorumlanması ve Mâtürîdîler'in nübüvvetle risalet arasında bu bağlamda bir ayrıma gitmemesinden kaynaklanmaktadır. İbn Hazm'a göre, nübüvvetle risalet birbirinden farklı şeylerdir. Risalet nübüvvetin gereklerini tazammun etmekle birlikte ondan öte bir anlama sahiptir ve "Allah'ın dilediği kullarını, dilediği bir topluma, göndermeyi dilediği bir şeyle göndermesi" demektir.⁵⁹ Muhtemelen İbn Hazm burada "dilediği bir şeyle" kaydını koyarken, resûl olarak gönderilen kimsenin yeni bir şeriat getirmiş olması hususuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca bu tanımda "dilediği bir kavme göndermesi" kaydı da peygamberin tebliğle mükellef kılınmasına işaret etmektedir ki bu her iki kayıt da kadınlardan nebî gönderilmesini mümkün kılacak biçimde nebî-resûl ayrımını kabul edenlerin ortaya koyduğu kıstaslardandır.⁶⁰ İbn Hazm'a göre nübüvvet ise "inbâ' (bir şeyi bildirmek)" kökünden gelmektedir ve dolayısıyla, Allah'ın vuku bulacak bir şeyi meydana gelmesinden önce kendisine bildirdiği ya da herhangi bir şeyi haber vermek üzere kendisine vahiyde bulunduğu herkes nebîdir.⁶¹ Bunun,

10/19 (2012), s. 81-82. Bu veriler ışığında, İbn Hazm'ın, bazı kadınların peygamber olduğu konusundaki keskin tavrıyla en azından bir bütün olarak Eş'ariyye'den daha net bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 46 (Arapça metin); Neseî, Ebû'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Umde fi'l-akâid (İslâm İnançının Ana Umdeleri)* (Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000, s. 30 (Arapça metin); Kemaleddîn İbn Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere* (İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın *Hâşiye*'si ile birlikte), el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, Bulak 1317 → Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 197.

⁵⁹ İbn Hazm, *İlmü'l-keîâm*, s. 99; a. mlf., *Kitâbü'd-dürre*, s. 381.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Kemaleddîn İbn Ebî Şerîf gibi Mâtürîdî müellifler, resûl ile nebî arasındaki fark tebliğ/davette bulunup bulunmamak şeklinde belirlendiğinde, resûl değil ama nebî olmak için erkeklik şartının gözetilmemesinin mümkün olduğunu söyler ve bazı Ehl-i hadis ile -muhtemelen İbn Hazm'ı kastederek- bir kısım "ehl-i zahîr" in bu kanaate vardığını belirtir; Kemaleddîn İbn Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-müsâmere*, s. 196-197.

⁶¹ İbn Hazm, *İlmü'l-keîâm*, s. 99; a. mlf., *el-Fasl*, V, 119; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 275; a. mlf., *Kitâbü'd-dürre*, s. 380.

“*Rabbin bal arısına vahyetti.*” (Nahl 16/68) âyetinde olduğu gibi tabii bir duruma işaret eden ilhamla da karıştırılmaması gerekir.⁶²

İbn Hazm, yukarıda işaret edilen âyette geçen “*ve mâ erselnâ*” ibaresinden hareketle, erkeklerden başkasının “*resûl*” olarak gönderilmediğini, ancak kadınların nebî olabileceğini savunur. Ona göre Allah nebî olarak isimlendirilen kimselere ya melek göndermek veya direkt hitap etmek suretiyle vahyettiği zaman, kehanet, rüya gibi hâllerden farklı olarak vahyi alan kimsede bu gelen bilginin doğruluğuna dair zorunlu bir bilgi hâsıl olur.⁶³

Prensip olarak kadınların *nebî* olmalarını kabul eden İbn Hazm bu bağlamda Hz. İbrahim’in hanımı ve Hz. İshak’ın annesi Sâre’nin, Hz. Meryem’in, Hz. Musa’nın annesinin ve Firavun’un karısı Âsiye’nin nebî oldukları kanaatini serdeder.⁶⁴

Sonuç

İbn Hazm’ın nübüvvet konusuna ilişkin görüşleri, Ehl-i sünnet kelâmında ortaya konulan görüşlerden çok farklı değildir. Onun Zâhirî bakış açısı sadece kadınların nebîliği meselesinde ön plana çıkmaktadır. Bu hususta ilk bakışta “sadece erkeklerden peygamber gönderildiği”ni ifade eden âyetlerin zahirine muhalefet ediyormuş gibi görünse de, nebî ve resûl arasında ayrıma giderek âyetin hükmünü sadece resûllerin erkeklerden gönderildiği şeklinde tahsis etmekte, kadınlardan nebî gönderilmediğini gösteren hiçbir delil bulunmadığını belirterek, bazı âyetlere ve Kur’ân gibi vahiy mahsulü ve mutlak hüküm kaynağı olarak gördüğü⁶⁵ bazı hadislerin zahir hükmüne dayanarak kadınlar arasında nebîler bulunduğunu delillendirmektedir.⁶⁶

⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 119.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 120; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 275.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 120-121; a. mlf., *el-Usûl ve'l-fürû'*, II, 276.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96-104; a. mlf., *el-Muhallâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XI, İdaretü't-tibâati'l-müniriyye, Kahire 1347-1352, I, 50-52.

⁶⁶ İbn Hazm’ın temel delillerinden birisi, Allah Teâlâ’nın, Hz. Meryem’i peygamberlerle müşterek vasıflarla niteledikten sonra “*İşte bunlar, Allah’ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Âdem’in soyundan, ... doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir.*” (Meryem 19/58) buyurmasıdır ki, ona göre âyetin hükmü açıktır. “*Erkeklerden birçok kimse kemale erdi. Kadınlardan ise Firavun’un kadını Âsiye ile İmrân’ın kızı Meryem’den başkası kemale erişemedi.*” mealindeki hadis de (bk. Buhârî, “*Enbiyâ*”, 34; Müslim, “*Fedâilü’s-sahâbe*”, 70; Tirmizî, “*Et’ime*”, 31; İbn Mâce, “*Et’ime*”, 14) bu hükmü desteklemektedir; zira erkekler içerisinde kemale erme mertebesi sadece bazı peygamberlere mahsus

Esasen yukarıda ifade edildiği üzere yerleşik kanaate göre Eş'arî (ö. 324/935-936) ve ayrıca müfessir Kurtubî (ö. 671/1273) kadınların nebî olabileceğini kabul etmektedir. Ancak Kurtubî Hz. Meryem'in nebîliğini -vahye muhatap olduğunu açık biçimde gösteren âyetlerin delaletiyle- kabul etse de açık ve sahih bir delil bulunmaması sebebiyle Âsiye hakkında böyle bir hüküm verilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Hazm, teorik çerçevede kadının peygamberliğini kabul edenlerle birleşmekle birlikte, özellikle Âsiye örneğinde farklı bir tutum sergilemektedir.⁶⁸ Onun Ehl-i sünnet'in diğer temsilcileri ile ayrıştığı -mucizede tehdâdin şart olup olmadığı gibi fer'î meseleler bir yana bırakılırsa- temel ve belki tek nokta ise, mucizenin peygamberin nübüvvet iddiasına delaleti hususuna hâlel getirmemek için velilerin kerametlerini reddetmesidir. Her ne kadar Sünnî müellifler içerisinde mucize dışındaki olağanüstü hâlleri ve dolayısıyla kerameti reddeden isimler zikredilse de, İbn Hazm kadar istisnasız, kuşatıcı ve mutlak biçimde bu tavrı sergileyen bir örnek görülmemektedir. Bu duruşuyla o, Mutezile'nin ekseriyeti ile uyumlu bir kanaat ortaya koymaktadır.⁶⁹

olduğu gibi, Hz. Meryem ve Âsiye'nin de ismen zikredilmesi, kendilerine nübüvvet verilen diğer kadınlardan daha üstün olduklarının bir göstergesidir; *el-Fasl*, V, 121.

⁶⁷ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-Sünne ve âyi'l-furkân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXIV, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2006, V, 126-127; krs. XIII, 429.

⁶⁸ Muahhar dönem bir kelâm âlimi olan Bâcûrî (ö. 1277/1860), ilginç biçimde Hz. Meryem, Âsiye, Hz. Havvâ, Hz. Musa'nın annesi, Hz. Hâcer ve Hz. Sâre'nin nebî olduğunu belirterek İbn Hazm'dan daha ileri bir tespitte bulunmaktadır; Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'l-İmâm el-Beycûrî alâ Cehereti't-tevhîd el-müsemâ Tuhfete'l-mürîd alâ Cehereti't-tevhîd* (nşr. Ali Cum'a Muhammed), Dâru's-selâm, Kahire 2002, s. 34.

⁶⁹ Mutezile için dahi kerameti red görüşünün genelleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın nakillerinden hareketle Mutezile içinde kabul, red ve uzlaştırmacı şeklinde üç farklı duruş tespit edilebilmektedir; bk. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005), s. 103-114. Bazı Sünnî kaynaklar keramet reddi görüşünü Mutezile'nin tamamına nispet ederken (örneğin bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, s. 175; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 227; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 536; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 208; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 72), bir kısmında genellikle keramet inmkân ve vukuunu kabul eden tek Mutezilî âlim olarak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) adı zikredilmektedir (örneğin bk. Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 377; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 314). Râzî başka bir yerde, onun bu hususta kendisinden önceki Ebû Ali, Ebû

Mutezile, temel ilkelerinden tevhid ve adalete, İbn Hazm ise âdetullahın mucize istisnası dışında değişmezliğine dayanarak red tavrını benimsemekle birlikte,⁷⁰ mucize ile başka olağanüstü hâllerin karışması ve dolayısıyla peygamberliğin ispatının zor ya da imkânsız hâle gelmesi kaygısında birleşmiş görünmektedirler.

Hâşim, Kâdî Abdülcebbar gibi Mutezililer'e muhalefet edip delillerini eleştirdiğini belirtir; *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a) Merkezü'n-neşri'l-câmiî, Kayrevan 2004, s. 294, krş. s. 163-164. Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Ebû Reşid en-Nisâbüri (ö. V/XI. yüzyılın ilk yarısı), peygamber dışında kalan kimselerin elinde ortaya çıkan olağanüstü hâllerin, mucizenin peygamberliğe delaletini zayıflatacağı ve onu anlamsız kılacağı itirazına, mucizenin peygamberliği ispatlamasının şartının, öncesinde bir nübüvvet iddiasının bulunması olduğu, peygamber dışındaki kimselerde bu iddia söz konusu olmadığı için itirazın geçerli olamayacağı şeklinde cevap verir ve dolayısıyla kerametın imkânını kabul eder; bk. Nisâbüri, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Hasan, *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-Nisâbüri* [Doktora tezi] içinde nşr. Richard C. Martin), New York University, New York 1975, s. 147, 155-156. Buna ek olarak, kerametın imkânını reddetmenin, bu gibi hâllerin varlığına dair gelen çok sayıda rivayeti de inkâr etme sonucuna götürceğini belirtir; bk. Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-Şerh*, s. 146. Yine bir Mutezilî olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) bizzat kerametın varlığını savunduğu gibi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yanı sıra İbnü'l-İhşid'i de (ö. 326/938) kerameti mümkün görenler arasında saymakta, fakat İbnü'l-İhşid'e kerametın aklen mümkün olduğu ancak nakli delillerin bunu imkânsız kıldığı görüşünü nispet etmektedir; İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârezmî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* (giriş ve nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott), Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran 2007, s. 317-322. Hüseyniyye ekolünün bir temsilcisi olan Takiyyüddîn en-Necrânî (el-Bahrânî ?; VII./XIII. yüzyıl), İbnü'l-İhşid hakkında İbnü'l-Melâhimî'nin tespitini teyit etmektedir. Yine Necrânî'nin ifadesiyle Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar dışında kalan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Rükneddîn Mahmud el-Hârezmî (İbnü'l-Melâhimî) gibi "Mutezilî şeyhler" kerametın hem aklen hem de naklen imkânı ve vukuunu savunmaktadır. Ayrıca Necrânî kendisinin de bu kanaati benimsediğini açıkça ifade ederek, ayrıntılı biçimde delillendirmede bulunmaktadır; Necrânî (Bahrânî ?), Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmud el-Ucâlî, *el-Kâmil fî'l-istikâ' fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ'* (nşr. es-Seyyid Muhammed eş-Şahid), el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, Kahire 1999, s. 354-376.

⁷⁰ Serdar, "Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimname*, 8/19 (2010/2), s. 29 (dn. 11).

Ehl-i sünnet'i kısaca "sahabe ve onların izinden gidenler olarak tanımlayan" ve kendisini de bu zümrenin bir temsilcisi olarak gören⁷¹ İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve takipçileri ile birlikte klasik tasniflerde Ehl-i sünnet'in omurgasını oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdîler'i Mürchie'nin alt kolları olarak değerlendirmesine rağmen, nübüvvete dair meselelerde büyük ölçüde onlarla uyumlu görüşler ortaya koymuş, ancak öte yandan özellikle Eş'arîlik'i Ehl-i sünnet'e en uzak gruptan birisi olarak nitelediği için Bâkîllânî, İbn Fûrek gibi müellifler özelinde keskin, genelleyici ve zaman zaman yanlış bilgilere dayanan eleştirilerde bulunmuştur. Keramet konusunda bir kısım Mutezile ile hemfikir olmasını ise, Mutezile'yi de aynı keskin tavırla eleştirmesi nedeniyle, ancak fikirlerin tevarüdü ile açıklamak mümkün görünmektedir.

Kaynaklar

- Adam, Hüdaverdi, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), s. 57-106.
- Akçay, Mustafa, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), s. 217-246.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed Molla (ö. 1014/1605), *Minehu'r-raozi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* (Vehbi Süleyman Ğâvicî'nin *et-Ta'liku'l-müeyesser alâ Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'i ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1998.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Salim (ö. 631/1233), *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), I-V, 2. bs., Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye 2004.
- , *Ğâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem* (nşr. Hasan Mahmud Abdülatîf), Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî 1971.
- Ardoğan, Recep, "Kelamcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19 (2012), s. 75-104.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1277/1860), *Hâşiyetü'l-İmâm el-Beycûrî alâ Ceohereti't-tevhîd el-müsemmâ Tuhfete'l-mürîd alâ Ceohereti't-tevhîd* (nşr. Ali Cum'a Muhammed), Kahire: Dâru's-selâm 2002.

⁷¹ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 106-107; Galip Türcan, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009), s. 85-86; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 52.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir (ö. 429/1038), *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs t.y.
- , *Kitâbü usûli'd-dîn*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1981.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), 2. bs., Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs 2000.
- , *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî 1947.
- , *Kitâbü'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-sarkiyye 1958.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî), Karaçi: Zamzam Publishers 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh* (şrh. ve haz. Muhibbüddîn el-Hatîb ve dğr.), I-IV, Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye 1980.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul: Risale Yayınları 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 361-366.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkif* (nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1998.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), Beyrut: Dâru'n-nefâis 2003.
- , *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1950.
- Devvânî, Ebû Abdullah Celâleddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed (ö. 908/1502), *Celâl (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye)*, İstanbul: y.y. 1310.
- Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin (ö. 1172/1759), *er-Ravzatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmiyye 1322.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut: Dâru'l-meşrik 1974.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/935-936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), I-II (tek cilt hâlinde), 3. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980.
- Fazlur Rahman (ö. 1988), *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Unwin 1958.
- Frank, Richard M. (ö. 2009), "Al-Ustâdh Abû Ishâk: An 'Aķida together with Selected Fragments", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 19 (1989), s. 129-202.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (nşr. ve çev. Osman Demir), İstanbul: Klasik Yayınları 2012.
- ___, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-Dalâl* (nşr ve çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin Yayınları 2013.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî (ö. 406/1015), *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dâru'l-meşrik 1987.
- ___, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim* (Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye 2008.
- ___, *Tefsîru'l-Kur'ân (İbn Furak Tefsiri kaydıyla; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no. 50, 227 vr.)*.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb), I-XIII, Beyrut: Dâru'l-marife t.y.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), I-II, Dimeşk: Dâru Ya'rib 2004.
- 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* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra), I-V, Beyrut: Dâru'l-cil 1998.
- ___, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide 1980.
- ___, *İlmü'l-keîlâ alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: el-Mektebü's-sekâfi 1989.
- ___, *Kitâbü'd-dürre fîmâ yecibü i'tikâdühû* (nşr. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Saîd b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî), Mekke: Mektebetü't-türâs 1988.

- , *el-Muhallâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XI, Kahire: İdaretü't-tibâati'l-müniriyye 1347-1352.
- , *el-Usûl ve'l-fürû'* (nşr. Âtîf Muhammed el-İrâkî-Süheyr Fazlullah Ebû Vâfiye-İbrahim İbrahim Hilâl), I-II, Kahire: Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Sami b. Muhammed es-Selâme), I-VIII, 2. bs., Riyad: Dâru Tayyibe 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-II, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye 1952.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Kitâbü'n-nübüvât* (dirase ve nşr. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân), I-II (tek cilt hâlinde), Riyad: Mektebetü edvâi's-Selef 2000.
- , *Mecmûatü'l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzar-Enver el-Bâz), I-XXXVII, 3. bs., el-Mansûre: Dâru'l-vefâ' 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârezmî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* (giriş ve nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin 2007.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb t.y.
- Kâdî Abdülcebbar, İmâdüddîn Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XV (et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât) (nşr. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve'l-enbâ' ve'n-neşr 1965.
- Kemaleddîn İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500), *Kitâbü'l-müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere* (İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın *Hâşiye'si* ile birlikte), Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye 1317 → İstanbul: Çağrı Yayınları 1979.
- Koloğlu, Orhan Şener, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004), s. 159-193.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-Sünne ve âyi'l-furkân* (nşr. Abdullâh b. Abdülmühsin et-Türkî), I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle 2006.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 2001.
- Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî (ö. 425/1034), *Ta'lik 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 b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2003.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemma Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn 2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye 1955-1956.
- Necrânî (Bahrânî ?) (ö. VII./XIII. yüzyıl), Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmud el-Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-istikâ' fîmâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ'* (nşr. es-Seyyid Muhammed eş-Şahid), Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmîyye Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *el-Umde fi'l-akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri)* (Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Temel Yeşilyurt), Malatya: Kubbealtı Yayıncılık 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed (ö. 508/1115), *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dimeşk: Institut Français de Damas 1990, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277), *Hilyetü'l-ibrâr ve şîaru'l-ahyâr fî telhîsi'd-daavât ve'l-ezkâri'l-müstehabbe fî'l-leyl ve'n-nehâr el-ma'rûf bi'l-Ezkâri'n-Neveviyye* (nşr. Abdülkadir el-Arnaût), Dimeşk: Dâru'l-mellâh 1971.
- Nisâbüri, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasan (ö. V/XI. yüzyılın ilk yarısı), *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* [Doktora tezi] içinde nşr. Richard C. Martin), New York: New York University 1975.
- Okumuş, Bünyamin, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010), s. 237-260.

- ___, "İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı Bağlamında Nebevî Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (II)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2010), s. 147-168.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 493/1100), *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye 1963.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut & Kahire: Dâru İbn Zeydûn & Dâru'l-külliyâtî'l-Ezheriyye 1986.
- ___, *İsmetü'l-enbiyâ'* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye 1986.
- ___, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ), I-II (tek cilt hâlinde), Beyrut: Dâru'l-cil 2004.
- ___, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Taha Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye t.y.
- ___, *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Kayrevan: Merkezü'n-neşri'l-câmî 2004.
- ___, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-ğayb*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-fikr 1981.
- Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmud (ö. 580/1184), *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Bekir Topaloğlu), 5. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1995.
- ___, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), Beyrut: Dâru İbn Hazm 2014.
- Serdar, Murat, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi; Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2005.
- ___, "Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimname*, 8/19 (2010/2), s. 25-46.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771/1170), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfehtah Muhammed el-Hulv), I-X, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî 1964.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* (nşr. Alfred Guillaume), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye 2009.

- Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. el-Hüseyin (ö. 436/1044), *Tenzihü'l-enbiyâ'*, Kum: İntişârâtü's-Şerif er-Radî 1376 H.Ş.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye 1988.
- ___, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), I-V, 2. bs., Beyrut: Âlemü'l-kütüb 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. Beşşar Avvad Ma'rûf), I-VI, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî 1998.
- Türcan, Galip, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009), s. 81-95.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları 1998.
- ___, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005), s. 91-116.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kadı Beyzavi*, İstanbul: Kültür Matbaacılık 1989.
- ___, "İbn Fûrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 495-498.
- ___, "İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 52-56.
- ___, "Usûl-i selâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 212.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-fikr t.y.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad), I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân 1998.

