



**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBNİ SİNA VE GAZZALİ'DE VAHİY ANLAYIŞI**

**Zübeyir OVACIK**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM**

**Konya-2010**



T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Zübeyir OVACIK



T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Zübeyir OVACIK tarafından hazırlanan **İbn Sina ve Gazzali’de Vahiy Anlayışı** başlıklı bu çalışma 26/02/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Başkan
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Üye
Prof. Dr. Kemal SÖZEN	Üye
Doç. Dr. Naim ŞAHİN	Üye
Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ	Üye

## ÖNSÖZ

İlk insanın tarihiyle başladığı kabul edilen dinin tarihi aynı zamanda bir vahiy tarihidir. Zira din denilince akla vahiy gelmektedir. Öyle ki vahiy kavramı sadece üç semavi din için merkezi bir kavram değildir. Dinler tarihçileri, bütün dinlerin ve fikirlerin, vahiyden, en azından fikir düzeyinde dahi olsa haberdar olduklarına işaret ederler.

Vahyin mahiyetinin yanı sıra, özellikle bir bilgi kaynağı olarak vahyin değeri felsefe tarihinde sürekli tartışılmalıdır. Bu anlamda, Tanrı, insanlara bir mesaj göndermekte midir? Tanrı'nın insanla iletişimi nasıl gerçekleşmektedir? Tanrı ile insan arasındaki iletişimi mümkün kılan unsurlar nelerdir? Vahiy hadisesinin çeşitleri var mıdır? gibi sorular düşünce tarihinde hep sorulagelmiştir. Din felsefesinde vahiy probleminin birçok modelleri ortaya konmuştur. Nitekim, Tanrı'nın yaratması anlamında, yaratma merkezli bir vahiy teorisinin yanı sıra; Tanrı'nın sözel mesajlarını seçtiği bir insan aracılığıyla insanlara iletmesi anlamında klasik vahiy teorileri de ortaya konmuştur.

Hız. Muhammed'in vefatıyla birlikte vahiy kesilmiştir, fakat tarih sona ermemiştir; dolayısıyla, hayat yeni sorunlar üretmeye devam etmektedir. Üstelik modern zamanlar vahyin taşıyıcıları olan peygamberlerin yaşadıkları dönemlere göre daha hızlı değişimler içermektedir. Modern dönemlerde vahiy insanlık için ne anlam ifade etmektedir? Bu anlamda insanlığın vahye ilgisini sürekli canlı tuttuğunu görmekteyiz. Geleceğin dünyasında da vahyin merak edilen bir fenomen olacağı görülmektedir.

Biz bu çalışmamızda İbn Sina ve Gazzali'nin vahiy meselesini nasıl ele aldıklarını inceledik. İslam düşüncesinde felsefe geleneğinin inşası açısından İbn Sina isminin önemi çok açıktır. İslam düşünce tarihinde felsefe karşıtı tutumu, sistemli bir tenkit boyutuna taşıyan ise Gazzali olmuştur. Her iki düşünür de İslam düşüncesinde kendi alanlarında birer otoritedirler.

Kendisinden önceki felsefi birikimi bir bütünlük içerisinde sistemleştirip güçlü bir sentez ortaya koyan ve bu sayede eş-Şeyhu'r-Reîs unvanını hak etmiş olan İbn Sina, sisteminde vahye dolayısıyla nübüvvet merkezi bir yer açmaktadır ki, konuyla ilgili müstakil bir eser de kaleme almıştır. İslam dünyasındaki filozoflar içinde İbn Sina,

vahiy ve nübüvvet meselesinde göz ardı edilemeyecek bir isimdir. İbn Sina'nın önemli bir tenkitçisi olan Gazzali için de vahiy ve nübüvvet konularının önemi çok açıktır. Dolayısıyla, İslam düşüncesinin bu iki parlak simasının vahiy, nübüvvet gibi konulardaki görüşlerini değerlendirmek günümüz için de önem arz etmektedir.

Söz konusu düşünürlerin vahiy, dolayısıyla nübüvvet problemine bakış açılarının sadece tarihi bir değeri olduğu düşünülmemelidir. Her iki düşünürümüzün düşünce tarihindeki önemlerinin çok açık olması bir yana; eserlerinin de klasikleşmiş eserler arasında yer almış olmaları hesaba katıldığında vahiy, nübüvvet konularını söz konusu düşünürlerin penceresinden görmenin aktüel bir değerinin de olacağı kuşkusuzdur.

Tarafsız bir şekilde incelemeye çalıştığımız konumuz, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde her iki düşünürümüzde de unsurları açısından vahiy problemini tahlil ederek vahyin metafizik temellendirilişini ele aldık. Burada din felsefesinin meselesi olarak vahiy hadisesinin kaynağı/öznesi olan Tanrı'yı, vahiy hadisesine aracılık eden meleği alt başlıklarla incelediğimiz gibi, vahyi insanlara ulaştıran peygamberi, bir başka deyişle nübüvvet hadisesini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettik. Bu cümleden olmak üzere, vahyin gerçekleşmesini ele aldık.

İkinci bölümde vahyin psikolojik temellendirilişini ele aldık. Burada özellikle İbn Sina'nın peygamberin nefsani yetilerine bağlı olarak geliştirdiği idrak temelli vahiy teorisini ve bunun Gazzali tarafından eleştirisini ele almaya çalıştık. İbn Sina'nın mucize, rüya ve ilham gibi konuları nübüvvet'e ait idrak teorisi kapsamında değerlendirişini göz önünde bulundurarak her iki düşünürümüzün bu konulara bakışını da ikinci bölümde ele aldık.

Üçüncü bölümde vahyin sosyo-politik temellendirilişini incelemeye çalıştık. Burada özellikle vahyin siyasal ve ahlaki değerinin her iki düşünürümüz açısından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalıştık. Yine bu bölümde peygamberin kullandığı dili ve bu çerçevede vahiy, dolayısıyla nübüvvet merkezli bir yoruma tabi tutulan Kur'an'daki 'Nur ayeti'ni her iki düşünürümüz açısından tahlil etmeye çalıştık.

İbn Sina ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı gibi önemli bir mevzuyu doktora tez konusu olarak seçmemin sebebi, her şeyden önce konunun önemini ve ilgi çekiciliğini hissediyor olmamdı. Bu önemi kavramamda, hocamla doktora dersleri sırasında

okuduğumuz ve üzerinde müzakere yaptığımız Hilmi Ziya Ülken'e ait "İbn Sina'nın Din Felsefesi" adlı makalesinin büyük rolü oldu. Kuşkusuz konuyu mükemmel bir şekilde ortaya koyduğumuzu söyleyemeyiz, fakat çalışmamızın bu alana mütevazî bir katkısı olmuşsa amacına ulaşmış olacağını ifade etmek isteriz.

Çalışmalarım sırasında beni gereksiz detaylara boğulmaktan kurtaran, anlaşılmaz ve karmaşık ifadelerimi defalarca düzeltme nezaketini gösteren muhterem danışman hocam Prof. Dr. Hüsameddin Erdem'e teşekkür ederim. Hocam'a iki noktada borçlu olduğumu ifade etmek durumundayım. Bunlardan ilki; kendime olan güvenimin bittiği zamanlarda, konunun üstesinden gelebileceğime olan güveni sağlayarak beni bu çalışmayı yapabileceğime inandırmasıdır. İkincisi ise; farklı metinleri değerli vakitlerini ayırmak suretiyle özenle ve çok önemli katkılarla tashih etmesidir. Yine tezin hazırlanmasında katkılarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Süleyman Toprak'a, Prof. Dr. Kemal Sözen'e, Doç Dr. Naim Şahin'e, Doç Dr. Bayram Dalkılıç'a ve benim üzerimde emeği olup adlarını anmadığım bütün hocalarımın teşekkür ederim.

Zübeyir OVACIK

Konya/2010

## ÖZET

### İBN SİNA VE GAZZALİ'DE VAHİY ANLAYIŞI

Vahiy kavramı üç semavi din için merkezi bir kavram olduğu gibi dini kabulleri felsefi bakış tarzıyla tahlil eden din felsefesinin de önemli meselelerinden birini teşkil etmektedir. İbn Sina ve Gazzali'nin vahiy hadisesini farklı bakış açılarıyla değerlendirdiklerini görmekteyiz. Vahiy 'ilahi bir söz' olarak niteleyen İbn Sina, vahiy hadisesini klasik İslam düşüncesinde yer aldığı biçimde ele almamaktadır. O bir filozof olarak vahyin imkanını felsefi bir yöntemle açıklamaya çalışmaktadır. Gazzali ise, vahyin irrasyonel karakterini hesaba katarak, aklın ötesinde bir yöntemle, kalbin anlaması yöntemini önermektedir.

İbn Sina, Tanrı'nın vahye kaynaklık teşkil edişini, daha çok Tanrı'nın alemle ilişkisi bağlamına oturtmaktadır. Sudur anlayışıyla irtibatlı bir vahiy teorisi geliştiren İbn Sina'nın vahyin ilk kaynağı olan Tanrı'dan ziyade vahyin vasıtası olan melek (Faal Akıl) üzerinde daha çok durduğu görülmektedir. Gazzali'nin felasifeye yönelik itirazlarının odak noktasını da böylesi bir Tanrı-alem ilişkisi kurgusu oluşturmaktadır. Gazzali, problemi daha çok klasik şekliyle Tanrı-insan ilişkisi olarak ele almaktadır. Problemi bir inanç konusu olarak tespit eden Gazzali, vahiy konusunda metafizik spekülasyonlardan kaçınmak gerektiği anlayışındadır.

Vahiy problemini özellikle de psikolojik açıdan ele alan İbn Sina'nın daha çok peygamberin idrak kapasitesi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Gazzali ise, vahiy, peygamberin nefsanî yetileriyle temellendirmekten ziyade, doğrudan sonsuz Kudret sahibi olan Tanrı'nın iradesi ve gücüyle açıklamaktadır. Vahyin rasyonel açıklanması taraftarı olan İbn Sina'ya karşın; Gazzali, vahiy olayının açıklanmasında aklı tamamen dışarıda bırakmasa da, vahyin akıl ötesi bir alan olduğunu esas almaktadır.

İbn Sina'nın vahyin sosyal fonksiyonu üzerinde de yoğun bir şekilde durduğu görülmektedir. O vahiyyle siyaset, dolayısıyla ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. İbn Sina'ya göre vahiy, insanlığın objektif hukuki yasalara ulaşması açısından da bir zorunluluk oluşturmaktadır. Zira insanların oluşturduğu yasalar, objektif bir yasa olamaz. Bunun için insanı aşan, aşkın bir hukuki düzenleme ancak peygamber gibi Tanrı'yla iletişim halinde olan birisi tarafından gerçekleştirilebilir. Gazzali'nin de İbn Sina gibi insanın toplumsal bir varlık olduğundan, dolayısıyla sosyal hayatın hukuki bir düzenlemeye olan gereksiniminden hareket ettiği ve Allah'ın rahmeti ve inayetiyle hukuki düzen ve vahiy arasında bir irtibat kurduğu görülmektedir.

Felsefenin kavramları; dinin ise sembolleri kullandığı anlayışında olan İbn Sina, vahyin peygambere 'mana' olarak ulaştırıldığını düşünmektedir. Gazzali'nin felasifeye yönelik eleştirilerinin ana noktalarından birisi de Kur'an'daki ifadelerin avamın maslahatına binaen sembolleştirilmiş ifadeler olduğu anlayışıdır. Felasifeye yönelik ağır eleştirilerine rağmen Gazzali'nin birçok alanda olduğu gibi nübüvvet teorisi konusunda da İbn Sina'dan etkilendiği görülmektedir.



## SUMMARY

### IBN SINA AND GHAZALI'S CONCEPTION OF REVELATION

The concept of revelation is a concept central to the three monotheistic religions. At the same time it is a problem of philosophy of religion which philosophically analyzing the problems of religious beliefs. We have seen that Ibn Sina and Ghazali take the event of the revelation up with different perspectives. Ibn Sina, who describes the revelation as 'divine word', does not take the event of revelation as was reviewed indicated in the classical Islamic thought. As a philosopher he tries to explain the possibility of revelation with a philosophical method. But Gazzali suggests the understanding of the heart, which beyond the mind, by taking into account of the irrational character of the revelation

Ibn Sina, considers God who source of the revelation, rather in the context of his relationship with the universe. Ibn Sina, who had developed a theory of revelation related with the theory of emanation, insists especially the angel (active mind) who bring the revelation, rather than God who is the first source of the revelation. Ghazali's objections's focal points are that fiction of the God-universe relationship. Ghazali consideres the problem with more traditional shape as God-man relationship. Ghazali describe the problem as the subject of belief, therefore according to him that is necessary to avoid metaphysical speculation about revelation.

Ibn Sina, who take the problem especially dealing with psychological perspective, focuses on the prophet's cognitive capacity. But Ghazali explains the problem directly with God's infinite power and his infinite will. According to Ibn Sina a rational explanation of the revelation is possible; but Ghazali indicates that the event of the revelation can be dealt with faith, post of the mind. However he doesn't completely exclude the reason.

That is seen Ibn Sina insistently stands on the social function of the revelation. He establishes direct relationship between prophethood and politics and morality. According to Ibn Sina, revelation is necessary to reach of humanity the legal objective constitutes, because the laws which created by man, are not an objective law. Objective laws can be realized by someone who has been in communication (messengers) with the God. Ghazali says such as Ibn Sina, he establish a relation between the legal order and the revelation and the necessity for regulation of social life and the revelation.

According to Ibn Sina, philosophy uses the concepts but religion uses the symbols. Ibn Sina, consideres that the prophets take the revelation as 'sense'. One of the main points of Ghazali's criticism to the philosophers is this conception which expresses the Koran's statements are fictions and symbols for populace. That is seen, despite heavy criticisms for philosophers, Ghazali's theory about the prophecy, as in many other areas also affected are from Ibn Sina.

## İÇİNDEKİLER

<b>BİLİMSEL ETİK SAYFASI</b> .....	<b>iii</b>
<b>TEZ KABUL FORMU</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>v</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>viii</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>ix</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>x</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xii</b>

## GİRİŞ

### VAHİY PROBLEMİ

1. Vahyin Anlamı.....	1
2. Vahyin Mahiyeti.....	3
3. Vahiy Modelleri/Çeşitleri.....	5
4. Vahyin İmkânı.....	12
5. Vahyin Doğrulanması.....	18
6. İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları.....	19

## I. BÖLÜM

### İBN SİNA VE GAZZALİ'DE VAHYİN METAFİZİK TEMELLENDİRİLİŞİ

1.1. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Kaynağı/Öznesi Olarak Tanrı.....	27
1.2. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Vasıtası.....	40
1.3. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin İlk Muhatapı/Alıcısı Olarak Nebi/Peygamber.....	54
1.4. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Gerçekleşmesi.....	66
1.4.1 İbn Sina'da Tanrı-Alem İlişkisi Olarak Vahiy.....	68
1.4.2. Gazzali'nin Tanrı-Alem İlişkisi Bağlamındaki Vahiy Anlayışlarını Eleştirisi.....	73

## II. BÖLÜM

### İBN SİNA VE GAZZALİ'DE VAHYİN PSİKOLOJİK TEMELLENDİRİLİŞİ

2.1. İbn Sina'da Vahiy Kuramına Bir Temel Olarak Nefs ve İdrak Teorisi.....	82
2.1.1. İbn Sina'da Akıl Teorisi.....	85
2.2. İbn Sina'da İnsan Aklını Kuvveden Fiil Haline Getiren Epistemolojik Bir İlke Olarak Faal Akıl.....	88
2.3. İbn Sina'da Nefsin Yetilerine Bağlı Olarak Gerçekleşen Vahiy Türleri.....	91
2.3.1. İbn Sina'da Peygamberin Akli Yetisine Özgü Olarak Vahyin Akli Düzeyde Gerçekleşen Kısmı.....	92
2.3.1.1. Vahyin Akli Düzeyde Gerçekleşmesi: Kudsi Akıl ve Sezgi.....	94
2.3.2. İbn Sina'da Peygamberin Mütelayıyla Yetisine Özgü Olarak Vahyin Hayalgücü Düzeyinde Gerçekleşen Kısmı.....	99

2.3.2.1. İbn Sina ve Gazzali'de Vahiy ve Rüya.....	106
2.3.2.2. İbn Sina ve Gazzali'de Vahiy ve İlham .....	114
2.3.3. İbn Sina'da Peygamberin Muharrike Yetisine Bağlı Olarak Vahyin Mucize Düzeyinde Gerçekleşen Kısmı.....	125
2.3.3.1. İbn Sina'da Muharrike Yetisi Bağlamında Vahiy ve Mucize.....	127
2.4. Gazzali'nin Mucize Bağlamında İbn Sina'nın Nefsin Yetileriyle İlişkili Olarak Ortaya Koyduğu Vahiy Teorilerini Eleştirisi.....	132
2.4.1. Gazzali'ye Göre Mucizenin Vahye Delil Oluşu.....	135
2.5. Gazzali'de Aklın Ötesindeki Bir İdrak Alanı Olarak Vahyin Anlaşılması.....	138
2.6. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Rasyonel İzahı Mümkün müdür?.....	145

### III. BÖLÜM

#### İBN SİNA VE GAZZALİ'DE VAHYİN SOSYO-POLİTİK TEMELLENDİRİLİŞİ

3.1. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Sosyo-Politik İşlevi/Değeri.....	156
3.2. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Ahlaki İşlevi/Değeri.....	167
3.3. İbn Sina ve Gazzali'de Peygamberlerin Kullandığı Sembolik Dil.....	178
3.3.1. İbn Sina Ve Gazzali'nin 'Nur ayeti'ni Yorumlayışları.....	185
<b>SONUÇ.....</b>	<b>191</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>197</b>

**KISALTMALAR**

a.g.e.	Adı geçen eser
Ank.	Ankara
b.	bin, ibn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
ev.	Çeviren
DİA	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
haz.	Hazırlayan
İA	İslam Ansiklopedisi
İst.	İstanbul
MEBE	Milli Eğitim Basım Evi
nşr.	Neşreden
ö	ölümü
s.	Sahife.
S.	Sayı
T..	Türkçe evirisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme Eden, eviren
ts.	Tarihsiz
v.	Vefatı.
v.b.	Ve Benzeri.
v.d.	Ve devamı
Yay.	Yayınları

## GİRİŞ

### VAHİY PROBLEMİ

#### 1. Vahyin Anlamı

Vahiy kavramı Tanrı, melek, peygamber, kutsal kitap, mucize gibi din felsefesinin ilgi alanına giren problemler için anahtar kavram konumundadır.<sup>1</sup> Bu anlamda, vahiy kavramının incelenmesi, söz konusu problemlerin tahliline de katkı sağlayacağından ayrı bir önem arz etmektedir. Dinler tarihçileri, bütün dinlerin ve fikirlerin, vahiyden, en azından fikir düzeyinde dahi olsa haberdar olduklarına işaret ederler. Hatta ‘ilkel’ olanları da dahil olmak üzere, bütün dinlerin bir anlamda vahiy dinleri olarak isimlendirilebileceğini söyleyenler de vardır.<sup>2</sup> Kanaatimizce, vahiy kavramının anlamını, böylesi bir alana ulaşacak kadar genişletmek, din felsefesinin de esas ilgi alanına giren klasik vahyin çerçevesini belirsizleştirip problemin analizini güçleştirecektir. Kaldı ki dinler, semavi ve beşeri olmak üzere meşhur bir taksime tabi tutulurken, esasında tanrısal vahiy kaynaklı olup olmamaları göz önünde bulundurulmuştur. Vahiy kavramını daha net bir şekilde ortaya koymak için kelimenin ne anlama geldiğine yakından bakmak gerekir.

Arapça bir kelime olan “vahiy” kavramı v-h-y kökünden türetilmiş bir mastardır. Gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, süratli işaret, ima, birine fısıldamak, ilka/telkin etmek, konuşmak, seslenmek, yazmak, ilham, anlayış (fehm) iki şeyin birbirine yakınlaşması (ilma), emir, ses, bağırma, kitap gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Kelimenin İbranca, Aramca ve Habeş’çe gibi diğer Sami dil grubundaki kullanımına, köklerine bakılarak kelimenin bu dillerle olan irtibatına dikkat

<sup>1</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Yay. İst. 2004, s. 13.

<sup>2</sup> Bkz.: John Baillie, The Idea of Revelation in Recent Thought, London: Oxford University Press, 1956, s. 44, zikreden Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 18.

<sup>3</sup> Vahiy kelimesinin manaları için bkz. Er-Rağıb el-İsfahânî, el- Müfredat fi ğarîbi'l-Kur'an, “vhy maddesi”, İstanbul 1986, s.809; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed, Lisanü'l-'Arab, Beyrut, ts., xv/379-382; et Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, Keşşafü Istilahatü'l-Funun, İst. 1984, II/1523.; el- Cevheri, Ebu Nasr İsmail İbn Hammad, Sıhah, thk. Ahmed Abdu'l Gafûr Atar, Mısır, 1956, vı/2519-2520. Vahiy kelimesinin lûgat ve istilahi anlamlarının ayrıntılı açıklamaları için bkz.: Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara, ts., s.147-155; Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1996, s. 23-27.; M. Zeki Duman, Vahiy Gerçeği, Fecr Yayınevi, Ank. 1997, s. 19-40.; Abdülğaffar Aslan, Kur'an'da Vahiy, Ankara Okulu Yayınları, Ank. 2000, s. 41-49.

çekilmiştir.<sup>4</sup> İslam öncesi dönemde de bu kelime yazmak/yazı, belirlemek, işaretlemek/işaret anlamında kullanılmıştır.<sup>5</sup> “Vahiy” kelimesi, Türkçede Tanrı’nın insanlara ulaştırdığı buyruklar, haberler şeklinde tamamen dini bir anlamda kullanılırken İngilizcede “revelation” kelimesiyle ifade edilen vahiy kavramı, Arapçada olduğu gibi dini alanın dışında da kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Vahiy kelimesinin anlamına baktığımızda onun bir şekilde bilgiyle ilişkili olduğu görülmektedir: “Vahiy, Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği ilahi bilgileri vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde, gizli ve süratli bir yolla, ona tebliğ etmek ve bildirmek üzere insanlar arasından seçtiği peygamberlerine yakîni ilim ifade edecek bir tarzda iletmesidir.”<sup>7</sup>

Daha çok Allah’ın peygamberlerine irade ettiği bilgileri kelim, söz ve mana olarak bildirmesi, iletmesi anlamında kullanılan<sup>8</sup> vahiy terimi ile ilgili yapılan bazı tanımlara yer vermek gerekirse Rağıb el-İsfahani, vahiyi: “Allah’ın peygamberlerine ve veli kullarına gönderdiği ilahi sözler”<sup>9</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Cürcani ise vahiyi: “ Bir manayı herhangi bir varlığa/nefse/ruha gizli ve hızlı bir şekilde iletme, ilka etmek” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>10</sup>

Zerkani, vahyin tanımını şu şekilde belirtmektedir: “Allah’u Teala’nın kullarının arasından seçtiği kişilere hidayet ve ilim renklerinden muttali olmalarını dilediği her şeyi onlara bildirmesidir. Bu bildirme şekli, beşer için mûtaad olanın dışında bir bildirmedir ki gizli bir yolla olmaktadır.”<sup>11</sup>

Muhsin Demirci, İslam alimlerinin vahiy tanımlarında genel boyutun ihmal edildiğini vurgulayarak vahyin hem özel hem de genel boyutunu ortaya koyan bir tanım geliştirmektedir. Buna göre vahiy: “ Yüce Yaratıcı’nın, genel olarak varlıklara

<sup>4</sup> Wensinck A.J., “Vahiy” İslam Ansiklopedisi, MEB. İst. 1986, XIII/142.

<sup>5</sup> Muallakat (Yedi Askı/İmriü’l-Kays) (çev. Şerafeddin Yaltkaya), İst. MEBE, 1989, s. 101; Montgomery Watt, Modern Dünyada İslam Vahiyi, (çev. Mehmet S. Aydın) , Hülbe Yayınları, Ank. 1982, s. 33.

<sup>6</sup> Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, Elis Yayınları, Ank. 2006, s. 13, 14.

<sup>7</sup> Abdulgaffar Aslan, Kur’an’da Vahiy, s. 48.

<sup>8</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelam, Tekin Kitapevi, 2001, s. 288.

<sup>9</sup> er-Rağıb el-İsfahânî, el-Müfredat fi Garîbi’l-Kur’an, “vhy maddesi”, İst. 1986, s. 809.

<sup>10</sup> el-Curcani, es-Seyyid eş-Şerif, ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni, et-Ta’rifat, Beyrut, 2003, s.44.

<sup>11</sup> Ez-Zerkani, Menahilu’l-İrfan fi ulumi’l-Kur’an, Daru İhyau’l kütübü’l arabiyye, Kahire, ts. I/64.

hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir.”<sup>12</sup>

Toshihiko Izutsu da vahyi “Tanrı’nın iradesinin söz şeklindeki ifadesi” olarak açıklamaktadır.<sup>13</sup>

Vahye ilişkin bu tanımlardan vahyin hem bir bilgi türü hem de bir bilgi yöntemi olduğu görülmektedir. Buradaki bilgi, emirleri, yasakları, nasihatleri, uyardmaları, müjdeleri ve kıssaları da içine alacak şekilde bir genişlik ifade eder. Vahyi bilginin en dikkat çekici tarafı Tanrısal bir kaynaktan gelişi ve tartışması kesinlik ifade edişidir.<sup>14</sup> Vahyin ve vahyi bilginin ne olduğunu daha iyi anlamak için vahyin mahiyetine yakından bakmamız gerekmektedir.

## 2. Vahyin Mahiyeti

Allah’ın, nebi ve resullerine irade ettiği bilgileri söz (kelam), ve mana olarak bildirmesi olan vahiy, Allah ile peygamberleri arasında, mahiyetini ancak Allah’ın ve kısmen de peygamberinin bilebileceği bir iletişim vasıtası şeklinde açıklanmaktadır.<sup>15</sup> Buradan hareketle vahyi irrasyonel bir olgu olarak mı değerlendirmek durumundayız? Tanrı’nın insanla bir iletişimi olduğu kabul edilen vahiy, ancak Tanrı’nın bildirmesiyle mi bilinebilir? Yoksa vahyin makul bir açıklaması mümkün müdür?

Vahiy hadisesini Allah ile kul arasında kalmış bir ‘sır’ olarak değerlendirip insanoğlunun onu tam olarak anlayamayacağı gerekçesiyle ‘suskunluğu’ tercih etmek din felsefesi için söz konusu edilemez. Zira günümüzde yaşayan üç semavi dinin de temel kavramı olan vahiy meselesini,<sup>16</sup> hakikatinin bütün yönleriyle, herhangi bir teolojik savunma kaygısı gütmeksizin, tarafsız bir şekilde aklın ilkelerini de tutarlı bir şekilde devreye sokarak incelemek, bu konuda ‘konuşmak’, tam da

<sup>12</sup> Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 27.

<sup>13</sup> Toshihiko İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 128.

<sup>14</sup> Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, Konya, 1999, s. 125.

<sup>15</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelam, s. 318-319.

<sup>16</sup> Vahiy kavramının üç semavi dinde ve diğer inanç gruplarında kullanışıyla ilgili bilgiler için bkz.: Norbert Schiffrers, “Revelation”, Encyclopedia of Theology, New York, 1986, s. 1455.; Abdülgaffar Aslan, Kur’an’da Vahiy, s. 11-32; Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 125-131.

felsefenin, dini problemleri felsefi bakış tarzıyla tahlil eden disiplininin adı olan din felsefesinin yaptığı iştir.

Esasında din felsefesinin bir problemi olarak vahyin mahiyetine ilişkin söylenebilecek şeyler ancak onun tezahürlerine ilişkin olacaktır. Zira vahyin mahiyetine baktığımızda gizli ve süratli bir haberleşmenin varlığı dikkat çekmektedir.<sup>17</sup> İki varlık arasında gerçekleşen bu iletişimin özel bir iletişim olduğu ve tarafların dışındakilere kapalı olduğu da görülmektedir. Vahiy Tanrı'nın seçtiği insanlarla (peygamberlerle) özel bir iletişimdir. Böylesi bir iletişimin kendisi ve sonuçları vahiy olarak adlandırılmaktadır.

Peki vahiy kavramıyla kutsal kitaplarda formüle edilmiş olan dini mi anlamamız gerekmektedir? Hemen belirtelim ki, dinin yoruma açık birçok tarafının olduğunu hesaba katarsak vahiy ancak dinin özü olarak kabul edebiliriz. Nitekim, modern dönem din felsefecilerinden Paul Tillich (ö: 1965), vahiy ve din kavramları arasında açıkça bir karşıtlığın olduğunu belirtmektedir. Ona göre vahiy, tek ve etkin tanrısal bir müdahaleyi ifade ederken; din kültürel yaratmalar ve manevi fiiller serisini kapsamına alır. Tillich, dinin vahiy olma iddiasında da olduğunu belirtmektedir. Ona göre, din felsefesi bu iddiayı göz önüne almazsa objesini yani konusunu kaybedecektir. Bu iddiayı kabul ederse o zaman da din felsefesi olmaktan çıkıp teoloji haline gelecektir.<sup>18</sup>

Tillich, vahyin mutlaklık iddiasında bulunduğunu, şartsız bakış açısının yanında onunla eşit haklara sahip, şartlı bir bakış açısının varlığını kabul edemediğinin altını çizer. Vahyin bunu kabul etmesinin, kendisinin şartsız özelliğinden vazgeçmesi anlamına geleceğini belirtir. Öbür taraftan bakıldığında ise, bir konunun felsefeye temelden kapalı olduğunu kabul etmek, felsefenin kendisi için hak olarak ilan ettiği her konuyu inceleme yetkisinin tartışılmaya açılması demek olduğunu belirtir ki bu durumda vahyin her alanda iddialar ileri sürebileceğini ve

<sup>17</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı", çev., Mehmet Emin Maşalı, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sy., 6, c. 6, 1984, s. 434.

<sup>18</sup> Paul Tillich, Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst.2000, s. 37.



felsefenin de bu iddialara karşı koyabilecek hiç bir silahının olamayacağını belirtir. Zira bir konuda taviz vermek her alanda taviz vermeye mecbur bırakacaktır.<sup>19</sup>

Böylelikle vahiy doktrininin din felsefesi açısından çetin bir problem olduğuna dikkat çeken Tillich, hakikatin felsefi bilinciyle; vahyin şartsız özelliğinin her birinin alanlarının bir diğerinin aleyhine olacak şekilde hapsedmemiz durumunda, felsefi hakikati ve ‘şartsız özelliği’ ortadan kaldırmış olacağımızı ve bu mahiyetteki her teşebbüsün de başarısız olacağını, dolayısıyla sınırların da çizilemeyeceğini belirtir. Bununla birlikte bu karşıtlığın aşılma zorunda olduğunu, zira bu karşıtlığın, bilincin birliğini yok ettiğini belirterek tek yolun zıtları içerden fethetmek olduğunu, yani sentez yolu olduğunu ve bunun da başarısızlığa mahkum olmadığını kaydeder.

Tanrı'nın bir iletişimi olarak insanüstü bir gerçekliğe sahip olsa da vahiy hadisesi, sonuçta insani kültür ortamında, dilin kısır imkanları içerisinde açıklanmak durumundadır. Vahyi insani boyutta açıklarken bilgisine müracaat edeceğimiz yegane kişi, vahyi tecrübe eden peygamberdir. Nitekim, Hz. Muhammed, vahyin mahiyetine ilişkin kendisine sorulan sorulara bir takım cevaplar vermiştir. Kendisine “vahiy sana nasıl geliyor?” sorusu sorulduğunda Hz. Muhammed şöyle cevap vermiştir: “Bazen zil (çingirak) sesi gibi gelir ki, bu bana en ağır olanıdır. Bazen de melek, insan şeklinde gelir. Benimle konuşur, ben de ne söylediğini anlayıp kavrarım.”<sup>20</sup> Bu anlamda peygambere vahyin ilk gelişinin uykuda salih rüya şeklinde olduğunu belirten Hz. Aişe: “Ben de çok soğuk bir günde kendisine vahiy inerken onu görmüştüm. Melek kendisinden ayrıldığında alnından ter boşalıyordu” açıklamasını yapmıştır.<sup>21</sup> Bu açıklamalar peygamberin vahyin gelişi esnasında zor bir tecrübe yaşadığını göstermektedir. Bu arada peygamberin anlattıklarından vahyin farklı biçimlerde gerçekleştiği de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tek bir vahiy şeklinden değil de aynı kaynaktan gelen çeşitli vahiy şekillerinden bahsetmemiz gerekir.

### 3. Vahiy Modelleri/Çeşitleri

Vahiy derken aslında tek bir yapıdan söz etmemekteyiz. Nitekim, vahiy olgusunu anlatmak için Kur'an'da da farklı kavramların kullanıldığına şahit

<sup>19</sup> Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst. 2000, s. 37-38.

<sup>20</sup> Buhari, *El-Camiu's-Sahih*, Bed'u'l Vahy, 2, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987.; Müslim, *El-Camiu's-Sahih*, Fedail, 23, Daru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, ts.

<sup>21</sup> Buhari, *Bed'u'l Vahy*, 2.; Müslim, *Fedail*, 23.

olmaktayız: İnzal, tenzil, teklim/kelam, kavı/söz, nida, ilka, rûh<sup>22</sup> gibi kelimeler, vahiy anlamında kullanılan kelimelerdir. Aslında tek bir şey gibi görünen bir mefhumun birden çok kelime ya da kavramla anlatılıyor olması, o mefhumun çok farklı nüans ve yansımalarının bulunduğu işaret eder. Sonuçta mutlak anlamda tek bir vahiyden söz edilse de vahyin kendi içerisinde de çeşitlendiği görülmektedir. Bu anlamda Allah ile genel olarak bütün yaratıkları, özel olarak da insan arasında o kadar çok irtibat ve iletişim kanallarının var olduğu belirtilmiştir ki, bunların muhtemelen tahdidinin dahi mümkün olamayabileceği vurgulanmıştır.<sup>23</sup> Allah'a giden yolların mahlukatın adedince olduğu anlayışını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Öyle ki Allah'ın her beşerle konuşması söz konusudur; fakat Allah'la her konuşanın peygamber olacağı anlamına gelmemektedir. Vahiyle ilham arasındaki fark da burada ortaya çıkmaktadır.<sup>24</sup>

“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakimdir.”<sup>25</sup> ayetinde de görüleceği üzere Allah'ın insanlara bildirimde bulunmasının üç şekli söz edilmektedir. Birinci şekliyle vahiy, ilham anlamındadır ki, bu kesin bilginin uyanırken veya rüyayla kalbe doğması şeklinde yorumlanmıştır. İkinci şekil Hz. Musa'nın Tur dağında Allah ile konuşması ve Hz. Muhammed'in miraçta Allah ile konuşması olarak anlaşılmıştır. Son şekil ise seçilmiş bir peygambere melek aracılığıyla vahyetmeyi, yani vahyin klasik anlamını işaret etmektedir.

Vahiy kelimesinin Kur'an'daki kullanımına baktığımızda Allah'ın peygamberlerine, dolayısıyla insanlara mesajlarını iletmesi şeklindeki klasik, spesifik anlamının yanı sıra; bir varlığa/nefse/ruha bir mananın gizli ve hızlı bir şekilde iletilmesi, ilka edilmesi<sup>26</sup> anlamında vahyin daha genel bir çerçevede kullanımına da şahit olmaktayız. Söz konusu genel anlamıyla vahiy, bütün varlığın kaynağı olarak Allah'ın tüm varlıklara yaratılış düzenine uygun düşen hareket tarzlarını

<sup>22</sup> Bkz. Abdülğaffar Aslan, Kur'an'da Vahiy s. 49 vd

<sup>23</sup> Faruk Beşer, “Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi”, Usûl, 3 (2005/1), s. 43-66.

<sup>24</sup> Bkz. İhsan Eliaçık, “Allah Beşerle Nasıl Konuşur?”

:<http://ihsaneliacik.wordpress.com/2009/03/16/allah-beşerle-nasıl-konuşur/>

<sup>25</sup> Şura, 42/51.

<sup>26</sup> el-Curcani, es-Seyyid eş-Şerif, ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni, et-Ta'rifat, Beyrut, 2003, s.44.

bildirmesidir ki bu hareketler varlıklar açısından fitri bir zorunluluk oluşturmaktadır. Göklere,<sup>27</sup> yeryüzüne,<sup>28</sup> meleklerle,<sup>29</sup> bal arısına,<sup>30</sup> Hz. Musa'nın annesine<sup>31</sup> ve Hz. İsa'nın havarilerine<sup>32</sup> vahyedilmesi bu genel anlamıyla kullanımına örnek oluşturmaktadır. Vahyin bu genel kullanımında Tanrı ve vahy edilen varlıklar olmak üzere ikili bir ilişki varken; özel boyutunda ise Tanrı, melek, peygamber ve insan olmak üzere dördü bir iletişimi içine almaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca Kur'an'da Allah'ın vahyetmesinin dışında insanın (Zekeriya) vahyetmesinden<sup>34</sup> ve şeytanlar arasında vuku bulan vahyden<sup>35</sup> de söz edilmektedir.

Vahiy hadisesinin Din Felsefesi araştırmalarında, pek çok modelleri ortaya konmuştur. Örneğin, birçok insanı etkileyecek tarzda büyük mesajları ihtiva eden vahiy anlamında **büyük vahiy** -ki vahiy problemi denilince daha çok bu anlamdaki vahiy kastedilmektedir-; kişilere, kendi meseleleriyle ilgili olmak üzere doğrudan doğruya verilen özel mesajları içeren ilham anlamında **küçük vahiy** şeklinde bir kavramsallaştırmanın yanı sıra; yine, vahiy hadisesinin **tabii vahiy**, bir anlamda genel vahiy ve **özel vahiy** şeklinde bir tasnife tabi tutularak da ele alındığı görülmektedir. Tabii vahiyle kast edilen ise, Tanrı'nın, kendisini, bütün insanlara ulaşacak bir şekilde, tabii olarak vahyetmesidir ki, burada tabiat, böylesi bir vahyin vasıtası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda yaratma fenomeni, tabii vahiy perspektifiyle değerlendirilmektedir.<sup>36</sup> Özel vahiy ise, bilinen klasik anlamıyla, Tanrı'nın mesajlarını, önermelerini insanlara bildirmesidir. Vahyin bu anlamına göre, Tanrı, insanların kendi imkânlarıyla ulaşamayacakları hakikatleri, insanların

---

<sup>27</sup> Fussilet, 41/12.

<sup>28</sup> Zilzal, 99/4-5.

<sup>29</sup> Enfâl, 8/11.

<sup>30</sup> Nahl, 16/68-69.

<sup>31</sup> Taha, 20/38-39.

<sup>32</sup> Maide, 5/111.

<sup>33</sup> Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s.156-168. ; M. Zeki Duman, Vahiy Gerçeği, s. 40.

<sup>34</sup> Kehf, 19/11.

<sup>35</sup> Enam, 6/112, 121.

<sup>36</sup> Norbert Max Samuelson, "As Revelation Creation", Revelation and The God of Israel, Cambridge University Pres, Cambridge, 2002, s. 70.; Ayrıca bkz.: J. Deninger, "Revelation", The Encyclopedia of Religion, ed.by, Mircae Eliade, c. XII, London 1987, s. 357.

arasından birisini (resul, nebi) seçerek, onun aracılığıyla insanlara mesajlarını ulaştırmaktadır.<sup>37</sup>

Tanrı'nın, mesajlarını, buyruklarını sözle bir insan (peygamber) aracılığıyla iletmesi şeklindeki vahyin klasik anlamını yansıtan bir vahyetme tarzından başka bir vahyetme tarzı söz konusu edilebilir mi? Tanrı, başka bir şekilde de mesaj iletmekte midir? Tanrı'nın mesajlarını tabiat aracılığıyla vahyetmesi şeklindeki tabii vahiy anlayışı, bu soruya olumlu cevap vermektedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de depremler, seller, volkanik patlamalar gibi tabiat hadiselerini, Tanrı'nın mesajlarını duyurma araçları, bir başka deyişle Tanrı'nın insanlığı ikaz etmesi şeklinde algılayan bir bakış açısının olduğunu burada hatırlamamız gerekir. Söz konusu bakış açısının farklı dini kültür çevrelerince de paylaşıldığını görmekteyiz. Hatta bu anlamda sadece tabiat hadiselerinin değil, sosyal hadiselerin de Tanrı tarafından insanlığın dikkatine sunulmuş mesajlar, bildirimler, bir başka deyişle müdahaleler olduğu şeklindeki bir düşüncenin varlığından söz edebiliriz. Bu anlamda örneğin Hıristiyan Katolik dünyasının lideri olan Papa 16. Benedict'in son küresel ölçekteki ekonomik krizi, insanlığın genelinin ahlaki gidişatlarındaki yanlışların, Tanrı tarafından cezalandırılması şeklindeki bir yaklaşımla değerlendirmesini hatırlayabiliriz.<sup>38</sup>

Esasında tabiatın sesi, herkese aynı şeyi söylemektedir; fakat bu insan hayatının düzenlenmesi için yeterli görünmemektedir. İnsan, kendisini çevreleyen tabiatın yasalarıyla, bir başka deyişle Tanrı'nın tabiata koyduğu yasalarla hem Tanrı'nın varlığına ilişkin mesajları; hem de kendi fiziki varlığının devamı açısından zorunluluk oluşturan (sünnetullah) mesajları alabilir; fakat insanın ruhi ve toplumsal bir hayatı da vardır ve bu alanla ilgili de mesajlara ihtiyaç duymaktadır. William Stoeger'in de ifade ettiği üzere, "Tanrı, yalnızca doğa aracılığıyla kullarıyla iletişim kurmaz. Başka insanların özel deneyimleri, özel olayları ve vahyin de bu iletişimde önemli bir rolü olduğunu unutmamak gerekir. Bu ilişkinin de kendine özgü yasaları olduğunu kestirebiliyoruz. Ne var ki bu yasalar için de bilimin dışındaki alanlara

<sup>37</sup> John Hick, "Revelation", The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillian Pub., New York, 1967, c. 7, s. 189. ; Ayrıca genel, tabii ve özel vahiy hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s.23-30.; Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, s. 19-26.

<sup>38</sup> Bkz.: Hayrettin Karaman, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/default.aspx?i=13202&y=>

bakmak durumunda kalacağımızı sanıyorum.”<sup>39</sup> Dolayısıyla, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında gelişen vahiy anlayışının daha çok metafizik bir tarzda geliştiğini görmekteyiz.

Vahiy problemini ele alan düşünürlerin, probleme bakış açılarındaki farklılıkları belirleyen temel faktörlerden birisi de, onların Tanrı anlayışlarıdır. Bu bağlamda, vahiy, kitap, din ve peygamber gibi mefhumları kabul eden teistler<sup>40</sup> vahyin klasik, özel anlamıyla daha çok ilgilenirlerken; deistler ise genelde tabii din veya akıl dinini benimseyerek daha çok yaratma anlamıyla, genel anlamdaki vahiyyle ilgilenmişlerdir. Recep Kılıç, tabii vahiy anlayışını ön plana çıkartmanın birbirinden farklı iki önemli gerekçesinin olduğuna işaret eder. Bu iki gerekçeden biri, “mademki Tanrı’nın varlığına ilişkin herkesin kabul edebileceği, Tanrı’nın tabiat aracılığıyla kendisini ifşa etmesi, vahyetmesi anlamında bir tabii vahiy vardır, o halde tabiat üstü bir karakterdeki özel vahiy zorunlu değildir” şeklinde ifade edilebilecek deistlerin gerekçesidir. Diğer gerekçe de deist olmadığı halde tabii vahiye müracaat edenlerin gerekçesidir ki, buna göre, tabiatüstü bir yolla gerçekleşen özel vahyin makul olduğunu temellendirmek için, tabii vahiy anlayışı da ortaya konulmalıdır. Bununla birlikte tabii vahiy, vahiy hadisesinin tamamıyla gerçekleşmesi için eksik kalmaktadır. Dolayısıyla tamamlanması, özel vahiyyle desteklenmesi gerekir. Bu yaklaşımı benimseyenlere bir örnek olarak Joseph Butler (1692-1752) verilebilir.<sup>41</sup> William P. Alston da tabii vahiy, savunma adına özel vahiy reddetmeyi doğru bulmamaktadır.<sup>42</sup>

Her gerçek yaratmanın ardında bile bir vahiy olduğunu belirten Tillich ise, vahyin *objektif bilginin iletilmesi, bildirilmesi* olmadığını özellikle vurgular ve vahiy, vahyin özel (exclusif) ve belirli bir taşıyıcısıyla ne kadar çok sınırlarsak vahiy kavramını heteronom yapma tehlikesiyle o kadar çok karşılaşacağımızı belirtir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> William Stoeger, “Tanrı Hayatlarımızın Üzerinde Ne Ölçüde Etkilidir?”, Russel Stannard, Yeni 1000 Yılda Tanrı, çev. Atalay Atabek, Gelenek Yay. İst. 2002, içinde s. 133.

<sup>40</sup> Bkz.: Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 151-152.

<sup>41</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 25-26.

<sup>42</sup> Bkz.: William P. Alston, “Divine Action: Shadow or Substance” in The God Who Acts: Philosophical and Theological, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994, s. 43.

<sup>43</sup> Paul Tillich, Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst. 2000, s. 117, 119-120. Paul Tillich’ın vahiy anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Ömer Faruk Erdem, Paul Tillich’e Göre Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Vahiy (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2005.

Vahyin Tanrı'nın aktif bir faaliyeti olduğu şeklindeki bir anlayışın geliştiğine dikkat çeken Montgomery Watt da *Modern Dünyada İslam Vahyi* adlı eserinde vahyin Tanrı'nın bir faaliyeti olarak değerlendirilmesinden söz eder. Bu anlamda vahiy, Tanrı'nın bizzat kendisini malum ettiği bir aktivitesidir ki Tanrı böylesi bir faaliyetle insanlarla irtibat kurmaktadır ve onları bir tutum takınmaya çağırılmaktadır. Tanrı böylesi bir faaliyetiyle- ki yaratması Tanrı'nın bir faaliyetidir- insanlara vahyettir. Ona göre vahyin bu genel anlamının 'Kutsal Kitaplara konmuş bir hakikat deposu' şeklinde klasikleşmiş özel anlamını her zaman dışladığını söyleyemeyiz. Fakat vahyin sadece bu özel anlamıyla ön plana çıkması eksik ve yetersiz görülmüştür.<sup>44</sup>

Kanaatimizce, natural teoloji de denilen tabii vahiy şeklindeki genel vahiy anlayışını savunucuların bazılarının yaptığı gibi, Tanrı-insan ilişkisini, dolayısıyla nübüvvet müessesesini ifade eden özel vahiy hadisesini kabul etmemek, vahiy kavramının anlamını daraltmak gibi bir problemi ortaya çıkaracaktır. Esasında böyle bir karşıtlık ilişkisi kurmak yerine, tabii vahiy ile özel vahiy anlayışlarını, birbirlerinin tamamlayıcıları olarak değerlendirmek daha tutarlı görünmektedir. Nitekim, bir Tanrı-alem ilişkisi olarak yaratma şeklinde beliren genel anlamda tabii vahiy anlayışı ile; bir Tanrı-insan ilişkisi olarak ortaya çıkan özel anlamdaki vahiy anlayışlarının birbirleriyle irtibatlandırılması da mümkündür. Zira Teolojiye göre de Tanrı, kelamıyla, evreni yaratmıştır. Onun bilgisi objesini gerekli kıldığı gibi, kelamı da objesini gerekli kılar. "Bir şey yaratmak istediğinde/dilediğinde Onun yaptığı "ol!" demekten ibarettir. Hemen oluverir."<sup>45</sup> ayeti de bunu göstermektedir.

Burada şunu da özellikle belirtmemiz gerekir ki biz Tanrı-alem ilişkisi olarak vahyi Batı düşüncesindeki 'kişi merkezli' vahiy anlayışında olduğu gibi, Tanrı-insan ilişkisine alternatif bir vahiy modeli olarak değerlendirmemekteyiz. Batı düşüncesinde vahyin böylesi bir anlayışla ortaya konulmasının nedeni, Hıristiyanlık özelindeki klasik vahyin içerdiği özel problemler olsa gerektir. İslam dışı vahiylerin kendi iç bünyelerinde taşıdıkları problemler, onların alternatif vahiy arayışlarına yönelmelerinin başlıca sebebi olarak gözükmektedir. İslam vahyinde ise kainat kitabı

<sup>44</sup> Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 24.

<sup>45</sup> Yasin, 36/82.

ile Kur'an arasındaki uyumu vurgulamak için böylesi bir yaklaşım benimsenmiştir. İslam düşüncesinde özellikle felasifenin vahiy hadisesini daha çok Tanrı-alem ilişkisi perspektifiyle ele almalarını da, onların dini ilkelerle felsefi düşünce arasında bir sentez gerçekleştirme çabalarının bir sonucu olduğunu da burada ifade etmemiz gerekir.

Müslümanların yaşadığı kültürel coğrafyada Tanrı-alem ilişkisi anlamında vahyin bir karşılığı var mıdır? Hemen belirtelim ki, Müslüman düşünürlerin de böyle bir yaklaşıma sahip olduklarını söyleyebiliriz Nitekim İslam düşüncesinde bu anlamda 'kainat kitabı' da Tanrı tarafından insana sunulmuş tabiat formunda bir 'kitap' durumundadır. Müslüman düşünürler, böylesi bir yaklaşımı Kur'an'dan hareketle benimsemişlerdir. Zira içerisinde Tanrı'nın sözel ayetlerini bulunduran Kur'an, çoklukla Tanrı'nın yarattığı kainattaki 'kefni ayetlere' dikkatimizi çekmektedir ki, bunlardan bir kaçı şöyledir: "Gökte ve yerde (Allah'ın birliğine, kudret ve azametine delalet eden) nice deliller vardır ki, insanlar bunlardan ibret almayı yüz çevirip geçerler",<sup>46</sup> "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?"<sup>47</sup> Kur'an'da, kainat kitabını okumamızı salık veren ayetleri a) İnsanın yaratılışı ile ilgili ayetler.<sup>48</sup> b) Hayvan ve bitkilerin yaratılışı ile ilgili ayetler.<sup>49</sup> c) Tabiat ve tabiattakilerin yaratılışı ile ilgili ayetler<sup>50</sup> şeklinde üç grupta toplayabiliriz.<sup>51</sup> Bu anlamda İmam Maturidi, 'Kainat Kitabı'nın, özellikle sıfatları yönünden olmak üzere Allah'a ilişkin açık deliller sunduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Klasik Türk edebiyatının büyük şairlerinden Fuzuli'nin (ö. 963/1556) "Olsa istidâd-ı ârif kabil-i idrâki vahy/Emr-i Hakk irsaline her zerre bir Cebraîl"<sup>53</sup> şeklindeki şiirinde de görüleceği üzere, Müslüman

<sup>46</sup> Yusuf, 12/105.

<sup>47</sup> Zariyat, 51/20-21.

<sup>48</sup> İlgili ayetler için bkz. Fatır, 35/11; Hac, 22/5; Zümer, 39/6; Nisa, 4/1; Mürselat, 77/20, 23; Abese, 80/17-22; Yasin, 36/77-82; Vakıa, 56/57-60; Neml, 27/ 62.

<sup>49</sup> İlgili ayetler için bkz. Nahl, 16/66; Yasin, 36/71; Zuhuf, 43/5; Nur, 24/45; Fatır, 35/27-28.

<sup>50</sup> İlgili ayetler için bkz. Fatır, 35/14; Mülk, 67/3-4; Gaşiye, 88/18-20; Nahl, 16/12; Casiye, 45/3-6; Zariyat, 51/20-21; Rum, 30/24-25, 27.

<sup>51</sup> Bkz: Hüsameddin Erdem, "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ani Temelleri", AÜİFD (Necati Öner Armağanı), c. XL, Ankara 1999. s. 21-22.

<sup>52</sup> Bkz.: Ebu Mansur el-Maturidi, Kitabu't-Tevhid, İstanbul, 1979, s. 129 vd., zikreden Hüsameddin Erdem, "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ani Temelleri", s. 20-21.

<sup>53</sup> Fuzuli, Fuzuli Divanı, Türkçe Divan, hz.: Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Bakan, Müjgan Cunbur, TTKB, Ank., 1958, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. Seri I, No: 8, s. 301.

düşünürlerce evrenin de Tanrı'nın bir çeşit vahyi olarak telakki edildiğini söylemek mümkündür.

Esasında vahiy hadisesinin farklı perspektiflerden ortaya konuluşu vahyin imkânına ilişkin tutumlarla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla vahyi imkanı açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutmak problemin tahliline katkı sağlayacağı düşünüldüğünden, şimdi de vahyin imkanını ele almak istiyoruz.

#### 4. Vahyin İmkânı

Vahyin imkânını araştırmak, vahiy iddiasının gerçekleşip gerçekleşmediğinin mantiki gerekçelerini araştırmak demektir. Esasında vahyin imkânına yönelik argümanlarla Tanrı'nın varlığına yönelik argümanların birbirlerine paralel bir yapı arz ettikleri görülmektedir.<sup>54</sup>

İnsanlık tarihinde, vahyin imkânına yönelik şüpheler ve karşı çıkışlar, yaratma şeklinde yorumlanan boyutundan ziyade, peygamber aracılığıyla ulaştırılan söz merkezli klasik kısmında, bir başka ifadeyle Tanrı-insan ilişkisi boyutunda yoğunlaşmıştır.<sup>55</sup> Tanrı-insan ilişkisi bağlamında vahyin, dolayısıyla nübüvvetin imkânı için öncelikle bu bağlama uygun bir Tanrı anlayışının olması gerekir. Tanrı-alem ilişkisinde Tanrı'nın tabiata müdahalesi, tabiat üzerindeki etkinliği söz konusu iken; Tanrı-insan ilişkisinde Tanrı'nın sadece tabiata müdahalesi yeterli olmayıp tarihe de müdahale etmesi gerekir. Tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı anlayışı ise teizmin Tanrı anlayışıdır. Bu anlamda deizm, Tanrı'nın böylesi bir müdahalesine pek taraf değildir. Dolayısıyla vahyin imkânı, teistik bir Tanrı inancıyla ortaya konulabilecektir.

Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan vahye ilişkin şüpheler, daha çok vahyin hedef kitlesiyle vahyin melekten sonraki ilk insan muhatabının (peygamber) aynı beşeri düzlemi paylaşmalarından kaynaklanmaktadır. Vahyin ilk alıcısının bir insan olması ve bu insanın kendisi gibi insanlarla bu vahyi paylaşması problemi, tartışmanın merkez noktalarından birini oluşturmaktadır. Nitekim Kur'an'da da belirtildiği üzere, peygamberin şahsında nübüvvet müessesesini inkar edenlerin

<sup>54</sup> Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 157, 158.

<sup>55</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. ts. s. 10.



itirazları, peygamberlerin de onlar gibi bir beşer olmaları noktasında toplanmaktadır.<sup>56</sup> Kur'an ise, onların bu red tavırlarına cevap verirken, tam da onların kullandıkları bu beşeriyet olgusuna vurgu yapmaktadır.<sup>57</sup> Bu anlamda peygamberin melek olmadığı ve gaybı bilmediği de özellikle vurgulanır.<sup>58</sup> Yine Kur'an'ın, peygamberin evrensel nitelikte bir çağrıda bulunduğu dikkat çektiği<sup>59</sup> görülmektedir.

İnsanların kendi imkânlarıyla ulaşamayacakları gerçekleri, Tanrı'nın bir peygamber aracılığıyla insanlara söz formunda (kutsal kitap) ulaştırması anlamında özel vahyin imkânına karşı çıkanların kullandıkları argümanlar tatmin edici argümanlar mı? Bir karşı çıkışın/eleştirinin genelde doğru-yanlış (zihni); iyi-kötü (ahlaki) gibi ölçütler ekseninde yapıldığını hesaba katarsak, Tanrı'nın, seçtiği bir insan aracılığıyla, mesajlarını insanlara ulaştırması anlamındaki vahye, dolayısıyla nübüvveteye karşı çıkanların da zihni ve ahlaki argümanlar kullandıklarını görmekteyiz. Örneğin bu anlamda, mantıkçı pozitivistler, zihni/mantıki enstrümanlar kullanarak vahyi imkânsız görürlerken; bazıları da ahlaki argümanlar kullanarak imkânsızlık iddiasında bulunmuşlardır. Ateizmin, vahyin her iki şekline de karşı çıkarken hem ahlaki hem de zihni argümanlar kullandığı görülmektedir.

Zihni gerekçelerle Tanrı-insan ilişkisi bağlamında vahyin imkânsızlığını iddia edenlere örnek olarak, ilkçağda Yunan düşüncesindeki sofistleri, materyalistleri; yakın dönemde de pozitivistleri, özellikle de doğrulamacı tahlilleri ön plana çıkaran mantıkçı pozitivistleri verebiliriz. Mantıkçı pozitivistler, gerçekliğin maddi tecrübeyi aşan boyutunu kabul etmeyip, gerçekliği tecrübe edilene hapsetmişlerdir.<sup>60</sup> Mantıkçı

<sup>56</sup> “Zaten, kendilerine hidayet rehberi geldiğinde, insanların (buna) inanmalarını sırf, Allah, peygamber olarak bir beşer mi gönderdi?’ demeleri engellemiştir. Şunu söyle: Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek gönderirdik.” (İsra, 17/94-95.)

<sup>57</sup> “Peygamberleri onlara dediler ki: ‘(Evet) biz sizin gibi bir insandan başkası değiliz. Fakat Allah nimetini kullarından dilediğine lütfeder. Allah’ın izni olmadan bizim size bir delil getirmemize imkân yoktur...’ (İbrahim, 14/11); “...De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece beşer bir elçiyim” (İsra, 17/93. ); “De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlah’ınızın sadece bir ilah olduğu vahyolunuyor. Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koymasın.” (Kehf, 18/110.); “De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana İlah’ınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor.” (Fussilet, 41/6.)

<sup>58</sup> “Ben size: ‘Allah’ın hazineleri benim yanımdadır’ demiyorum, gaybı da bilmem. ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum“ Hud, 11/ 31.

<sup>59</sup> Bkz.: Enbiya, 21/107; Sebe’, 34/28.

<sup>60</sup> Bkz. A.J. Ayer, Dil Doğruluk Mantık, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İst. 1984, s. 79.

pozitivistlere göre, bir yargının/önermenin doğrulanabilmesi için elimizde ölçütlerin olması gerekir. Onların ‘doğrulama ilkesi’ (principle of verification) dedikleri yegane ölçütler ise, tecrübe ve akıl yürütme dediğimiz mantıki, zihni işlemlerden ibarettir. Bu anlayışa göre, doğrulama ilkesiyle doğrulanamayan bütün metafizik, dolayısıyla dini, ahlaki ve estetik önermeler, doğrulama ilkesine göre doğrulanamadıklarından anlamsızdırlar. Mantıkçı pozitivistin iddialarına karşı, din dili şeklinde bir dilin var olduğu ve bunun sembolik bir karaktere haiz olduğu, hakikati sembollerle anlattığı şeklinde cevaplar verilmiştir. Fakat dinde hakikatlerin, tamamıyla sembollerle veya din dili diye ifade edilen kendine özgü bir dille ifade edildiği, dolayısıyla tamamıyla sembolik ifadeler olduğu şeklinde bir genellemede bulunarak, din dili diye tamamıyla ayrı bir dilin olduğunu ileri sürmek pek doğru görünmemektedir.<sup>61</sup> Zira dini önermeler, konunun uzmanlarına hitap ettiği gibi sıradan insanlara da bir şeyler söylemektedir.

Daha çok ahlaki gerekçelerden yola çıkarak vahyin imkânsızlığını iddia edenlerin iddialarına bakarsak, buna bir örnek olarak İngiliz filozof Bertrand Russell’ı verebiliriz. Russell, daha çok Hıristiyanlık eleştirisi yaptığı *Neden Hıristiyan Değilim?* (*Why I am not a Christian*) adlı eserinde, dine karşı çıkışın iki yoldan olabileceğini belirtir ki, ona göre bu iki yoldan biri zihni yoldur; diğeri ise ahlaki yoldur. Zihni bakımdan herhangi bir dinin doğru olduğunu kabul etmek için herhangi bir sebebin olmadığını söyleyen Russell’ın bu zihni redde birkaç cümleyle değinerek tatmin edici açıklamalar yapmadığı görülmektedir. Zira, zihni bakımdan esas sorgulanması gerekenin, dinin doğru olup olmadığı değil de; faydalı olup olmadığıdır diyerek aslında, zihni karşı çıkışı da ahlaki karşı çıkışa irca ettiği görülmektedir. Hıristiyanlığın teorik ve pratik eleştirisini yapan Russell, İncil’den de örnekler verir ve eleştirilerini İsa’ya kadar vardırır. Tanrı’nın istekleri ve fikirleri, yani mesajları konusunda bireysel güvenin/imanın herhangi bir kuruluşun/sistemin temeli yapılamayacağını belirten Russell, sözü, kilisenin, vahyin doğruluğunu denetleme konusunda kendisini tek otorite olarak görmesine getirir. Russell, vahiy iddiasının kaynağının tanrısal mı; yoksa bu iddianın şeytan vesvesesi mi olduğu sorusu etrafında problemi tartışmaktadır:

---

<sup>61</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002, s. 117-118.

“Katolik kilisesinde peygamberlere gelen vahiylerin, kendine özel yerleri vardır; ama gerçek tanrısal vahiy gibi görünen olguların, Şeytan tarafından vahyedilebileceği, buna karşılık; tıpkı usta birinin sahici bir Leonardo tablosunu sahtesinden ayırdığı gibi, Kilisenin de bunu (vahyin Tanrısal olup olmadığını) ayırabileceği, bunun Kilisenin işi olduğu kabul edilmektedir. Bu şekilde, vahiy, aynı zamanda ‘kuruluş’ haline gelmektedir.”<sup>62</sup>

Vahyin doğrulanması konusunda kilisenin kendisini tek otorite ilan etmesini eleştiren Russell, söz konusu eserinde Hıristiyanlığı eleştirirken, kendine Hıristiyan diyen bir kimsenin Tanrı’ya, ruhun ölümden sonra yaşadığına ve İsa’nın Tanrı olmasa bile insanların en iyisi ve en bilgisi olduğuna inanması gerektiğine işaret eder. Russell, yakın zamana kadar, sonsuz cehennem inancının da Hıristiyanlığın temel konuları arasında yer aldığını; fakat İngiltere’de Meşveret Meclisinin bir kararıyla bunun çıkarıldığını, zira Canterbury Başpiskoposuyla York Başpiskoposunun bu kararı kabul etmediklerini kaydeder.<sup>63</sup> “Bizim ülkemizde dinimiz Parlamentodan çıkan bir kanunla düzenlenmektedir” diyen Russell’in eleştirilerinin, daha çok içinde yaşadığı çevrenin pratik ahlaki olumsuz tecrübelerinden ve Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışının geçirdiği özel aşamalardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Russell, vahyin imkânına yönelik eleştirilerinde, pratik ahlaki durumları, özel tarihsel tecrübeleri esas almaktadır. Russell’in belki de haklı olarak ortaya koyduğu eleştirilerinin genellemeci bir bakış açısıyla, bütün zamanlarda ve zeminlerde geçerli olduğunu söylemek doğru görünmemektedir. Nitekim, vahiy, dolayısıyla nübüvvet meselesinin bütün dinlerde ve kültürlerde aynı bakış açısıyla değerlendirildiğini söylemek pek kolay olmasa gerektir. Zira, İslam düşünce çevrelerinde kabul gören vahiy anlayışında, vahyin ilahi boyutu, bir başka ifadeyle Tanrı kelamı olduğu, değiştirilmediği ve değiştirilemeyeceği<sup>64</sup> gibi özellikler dikkat çekmektedir. Kur’an, vahyin ilahi kaynaklı oluşuna itirazı olanlara benzerini getirme teklifiyle meydan okumaktadır.<sup>65</sup>

Bu anlamda İslam düşüncesinde, Kur’an vahyi ve Kur’an dışı vahiy (diğer semavi kitaplar, hadis-i kudsiler başta olmak üzere hadisler) arasındaki ayrımın bile özenle ortaya konulduğu görülmektedir. Yine Kur’an’ın tanımı yapılırken, Allah

<sup>62</sup> Bertrand Russell, Neden Hıristiyan Değilim, s. 36-52.

<sup>63</sup> Bertrand Russell, Neden Hıristiyan Değilim, s. 6-7.

<sup>64</sup> Bkz.: Hicr, 15/9.

<sup>65</sup> Bkz.: Bakara, 2/23-24; Yunus, 10/38; Hud, 11/13.; İsra, 17/88.

tarafından ‘indirilmiş’ (münzel) olduğuna özellikle vurgu yapılır ki, böylelikle ‘indirilmiş’ kaydıyla Allah’ın yalnız kendi bildiği veya yalnız meleklerine telkin ettiği ‘ilahi kelam’ konu dışı bırakılmış olur. Zira, “De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi.”<sup>66</sup> “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve - yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa - yine de Allah’ın sözleri bitmezdi. Doğrusu Allah azizdir, hakimdir.”<sup>67</sup> ayetlerinin de işaret ettiği üzere, Allah’ın her kelamı münzel değildir; hatta münzel olanı çok azını teşkil etmektedir.<sup>68</sup>

İslam dışı vahiy anlayışlarının İslam’daki vahiy, dolayısıyla nübüvvet fenomeniyle birebir paralellik arz ettiğini söylemek pek kolay olmasa gerektir. Bu anlamda Hıristiyan çevrelerinde gelişen vahiy anlayışıyla Müslümanlarca benimsenen vahiy anlayışının birebir örtüştüklerini iddia etmek de mümkün gözükmemektedir. Zira İncil, daha doğrusu inciller her ne kadar Tanrı kelamı olarak kabul edilse de, Kur’an gibi tamamıyla lafziyle ve manasıyla Tanrı’dan ulaştırılmış bir Kitap olarak değerlendirilmemektedir. Konuyla ilgili olarak, Montgomery Watt gibi hem Hıristiyanlık kültür çevresinden gelen hem de İslam vahiyi ile ilgili araştırmaları bulunan bir düşünür, kendi kültürel çevresindeki nübüvvet anlayışıyla ilgili şunları söylemektedir:

“...’Tanrı böyle buyurdu’ diyerek çekinmeden konuşan Ahdi Atik peygamberleri, söylediklerinin gerçekten Tanrı’nın sözleri olduğuna elbette inanmaktaydılar. Genel olarak İncil’e de Tanrı Kelamı denilmektedir. Bununla beraber Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı, İsa’nın hayatı ve faaliyetlerini de içine aldığından epeyce değişikliğe uğramıştır. Doğrusu, bizzat İsa’nın kendisi ‘Tanrı’nın Kelamı’ olarak adlandırılmıştır ”<sup>69</sup>

İslam dininin müntesipleri ise, Kur’an’ın, Hz. Muhammed’in şahsi sözü veya onun psikolojik veya zihni tecrübesinden kaynaklanan sübjektif bir ürünü olmadığı, bilakis Allah tarafından bir melek aracılığıyla Hz. Muhammed’e iletilmiş bir Allah kelamı olduğu anlayışında hemfikirdirler. Nitekim “o, arzusuna göre konuşmaz. O

<sup>66</sup> Kehf, 18/109.

<sup>67</sup> Lokman, 31/27.

<sup>68</sup> Muhammed A. Draz, En Mühim Mesaj Kur’an, terc. Suat Yıldırım, Işık Yay. İzmir, 1994, s. 5.

<sup>69</sup> Montgomery Watt, Modern Dünyada İslam Vahiyi, s. 23-24.

(bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir”<sup>70</sup> ayeti de bunu vurgulamaktadır. Müslüman düşünürlerin tasavvurlarının oluşumundaki etkisi tartışılmaz olan Kur’an’ın, peygambere gelen vahyin Allah’tan geldiği konusunda muhataplarına teminat verdiği, dolayısıyla peygambere gelen vahyin peygamberin subjektif tecrübesinin bir ürünü olmadığını özellikle vurguladığı görülmektedir: “O (Kur’an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş’in sahibi (Allah’ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail’in) getirdiği sözdür. O orada sayılan, güvenilen (bir elçi)dir. Arkadaşınız (Muhammed) de mecnun değildir. Andolsun ki, onu (Cebrail’i) apaçık ufukta görmüştür. O, gaybın bilgilerini (sizden) esirgemez. O lanetlenmiş şeytanın sözü de değildir. Hal böyleyken nereye gidiyorsunuz?”<sup>71</sup>, “ Hiç şüphesiz o (Kur’an), çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ve o, bir şair sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz! Bir kahin sözü de değildir (o). Ne de az düşünüyorsunuz. (O), alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”<sup>72</sup>

Müslüman düşünürler arasında, Hz. Muhammed’e gelen ilahi vahyin eksiltme ve artırma olmaksızın aynen korunduğu konusunda ve bütün peygamberlere gönderilen ilahi vahiylerin aynı kaynaktan gelmelerinden dolayı birbirlerini teyid ettikleri konusunda bir ittifakın olduğunu da söylememiz gerekir. Dolayısıyla Müslüman çevrelerde vahyin imkânına yönelik aleyhte bir tavrın gelişmediğini, aşağıda da görüleceği üzere, nübüvveti inkar edenlerin çok marjinal kaldıklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber döneminde müşriklerin ve ehli kitabın itirazları<sup>73</sup> ise vahyin mahiyetinden ziyade onun niçin Hz. Muhammed’e geldiği veya niçin bu şekilde inzal edildiği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.<sup>74</sup>

Peki vahyin imkânına yönelik argümanların doğrulanması söz konusu mudur? Bir başka ifadeyle peygamberin vahiy iddiasının gerçekten Tanrısal olduğunun teminatı nedir?

<sup>70</sup> Necm, 53/3-4.; yine bu anlamda A’raf, 7/20; Yunus, 10/15.

<sup>71</sup> Tekvir, 81/19-26; ayrıca bkz.: Ankebut, 29/50.

<sup>72</sup> Hakka, 69/40-43.

<sup>73</sup> Vahye yönelik itirazlar için bkz.: Abdullah Aydemir, “Vahye Yapılan İtirazlar”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. VI, İzmir, 1989, s. 95-120 ; Hz. Muhammed’in peygamberliğine yönelik itirazlar için bkz.: Bayram Dalkılıç, “Hz. Muhammed(S.A.V.)’in Peygamberliği Aleyhinde İleri Sürülen Gereke ve İlkelerin Özellikleri Üzerine”, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yay., 2007, s. 277-297.

<sup>74</sup> Ali Kuzudişli, “Fazlurrahman’ın Vahiyle ilgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi”, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 11, s. 1-2, 1998, s. 139.

## 5. Vahyin Doğrulanması

Vahiy iddiasının doğrulanmasına ilişkin argümanların, dahili ve harici argümanlar şeklinde iki kategoride değerlendirildiğini görmekteyiz. Vahyin doğrulanmasının harici delili olarak mucize zikredilmektedir. Özellikle teizm de vahyin mucize ile doğrulanması yaklaşımının yaygın olduğunu görmekteyiz. Genelde tanrısal vahiy iddiasında bulunan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerin vahiy hadisesini doğrulamak için mucize hadisesini harici bir delil olarak kullandıkları görülmektedir.<sup>75</sup> Biz çalışmamızın ileriki bölümlerinde İbn Sina ve Gazzali örneğinden hareketle bunun üzerinde duracağız.

Vahyin dahili delille doğrulanması ise, vahyin muhtevasıyla kendi kendisini doğrulaması anlayışına dayanmaktadır. İslam vahyi açısından vahyin kendi kendisini doğrulamasına ilişkin şu örnekler verilebilir: Ediplerin ve şairlerin bile benzerini getirmekten aciz oldukları bir metni okuma yazma bilmeyen (ümmi)<sup>76</sup> bir peygamberin kendi çabasıyla ortaya koyamayacağı gerçeği, Peygamberin eşi Hz. Aişe'nin iftiraya uğraması olayında (ifk hadisesi) olduğu gibi<sup>77</sup>, peygamberin buna çok ihtiyaç duyduğu halde vahyin hemen gelmemesi, Abese suresinin başında anlatılan Abdullah b. Ümmü Mektum olayında<sup>78</sup> ve Bedir savaşında alınan esirler hakkındaki içtihadında olduğu gibi<sup>79</sup> vahyin bazen peygamberin arzusunun hilafına gelmesi, ilahi emirlerin bazen peygamberin bile anlayamayacağı bir kapalılıkta gelip daha sonra bunların açıklamalarının yapılmış olması, peygamberin gelen vahyi ezberlemek için acele etmesi. Yine Kur'an'ın çoğu ancak modern dönemlerde keşfedilebilen kozmolojik hakikatlerden bahsetmesi, gelecek olaylardan haber vermesi de vahyin kendi kendini doğrulamasına yönelik örnekler arasında sayılmaktadır.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Gazzali, İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd), çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay. İst. 2005. s. 233. (Bundan sonra bu esere el-İktisâd şeklinde atıfta bulunulacaktır.); Swinburne, Revelation: from Metaphor to Analogy, Oxford: Clarendon Pres, 1992, s. 85; Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 157.

<sup>76</sup> Bkz.: Ankebut, 29/48; Araf, 7/157-158.

<sup>77</sup> Nur, 24/11-18.

<sup>78</sup> Abese, 80/1-10.

<sup>79</sup> Enfâl, 8/69.

<sup>80</sup> Daha fazla bilgi için bkz.: Muhammed A. Draz, En Mühim Mesaj Kur'an, trc. Suat Yıldırım, Işık Yay. İzmir, 1994. s.13-14.; Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 149 vd.

İslam vahyi özelinde, vahiy iddiasının doğruluğuyla Hz. Muhammedin örnek hayatı arasında da bir ilişki kurulmuştur. Bu anlamda gerek nübüvvet öncesi gerekse nübüvvet sonrası olmak üzere, Hz. Muhammed'in bütün bir hayatı boyunca ortaya koyduğu duruş, vahiy iddiasının doğruluğuna delil sayılmıştır.<sup>81</sup> Nitekim bu anlamda peygamberin ahlaki üstünlüğüne Kur'an'ın da vurgu yaptığını görmekteyiz.<sup>82</sup> Kur'an vahyinden hareketle belirtirsek, vahiy birtakım fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalara doğrudan veya dolaylı dikkat çekmiştir ki, bu yönüyle de vahiy, muhteva açısından kendi kendini doğrulamaktadır.

Vahiy aldığını iddia edip ortaya çıkan sahte peygamberlerin, toplumun maşeri vicdanında kabul görmeyip tarihin karanlık sayfalarına gömülmelerine karşın; bazı insanların (gerçek peygamberlerin) bütün bir tarihi süreç içerisinde unutulmayıp neredeyse evrensel bir kabulle tasdik edilmeleri de vahyin kendi kendini doğrulamasına örnek olarak verilebilir.

Nihayetinde vahyin meydana gelip gelmediğinin kabulü bir tarafa, birçok insanın tarihsel bir fenomen olarak vahyin varlığından haberdar olduklarını görmekteyiz. Öyle ki vahyi bir inanç konusu olarak seçenlerin ötesinde genellikle insanlar vahiy diye bir olgunun varlığı konusunda hemfikirdirler.<sup>83</sup>

## 6. İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları

İslam dünyasında geliştirilen din felsefelerinde vahiy, dolayısıyla peygamberlik sorunu daha çok nübüvvet kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Müslüman nüfusun yoğunluklu olarak bulunduğu kültür çevrelerinde vahyin daha çok, nübüvveti ifade eden bu özel anlamıyla gündemde olması ve alternatif vahiy anlayışları geliştirme arayışlarına gidilmemesi, vahyin klasik anlamıyla genel kabul gördüğünün işareti sayılabilir. Bu anlamda Henry Corbin ve Roger Garaudy gibi düşünürler başta olmak üzere, kimi düşünürlerin, Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu coğrafyalarda ortaya konan felsefi hareketleri dahi, “nübüvvetin etkisinde gelişen felsefi

<sup>81</sup> Ahmed Lütfi Kazancı, Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı, Marifet Yay. İst. 1997, s. 45-65.

<sup>82</sup> Bkz.: Kalem, 68/4; Ahzap, 33/21.

<sup>83</sup> Hakan Gündoğdu, “‘Vahy’in İmkamı Üzerine Felsefi Bir Çözümleme” Felsefe Dünyası, 2000/1 S. 31, s. 103.

hareketler” şeklinde tanımladıkları<sup>84</sup> görülmektedir. Hatta bu anlamda, bütün bir insanlığın düşünce tarihi, ilahi vahyin, bir başka deyişle nübüvvete dayalı ‘hikmet’in etkisinin dışında kalmış değildir. Bu bağlamda doğuda İdris; batıda ise Hermes diye bilinen bilge ve/veya peygamber bir şahsiyet, böylesi bir ilahi menşeli düşüncenin karakteristik ismi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>85</sup>

Esasında Müslüman çevrelerde vahye, nübüvvete ilişkin tartışmaların tarihi süreç içerisinde teorik bir zeminde doğup gelişmediği, bilakis dönemin sosyo-kültürel şartlarının konunun tartışılmasını gerekli kıldığı görülmektedir. Yabancı kültürlerle karşılaşma, - nitekim Yunan felsefesiyle karşılaşma sonucunda, dolaylı da olsa en çok tartışılan konular arasına vahiy de girmiştir- Berâhime fırkasının yanı sıra, İbn Ravendi ve Ebubekir er-Razi gibi düşünürlerin nübüvvet aleyhtarı görüşleri, şiilerin masum imam anlayışları ve filozofların konuya ilişkin görüşleriyle vahiy, nübüvvet tartışmaları başlamış ve nübüvvetin imkânı, gerçekleşebilirliği, gerekliliği, mahiyeti, mucize (imkânı, nübüvvete delâleti, diğer olağanüstü olaylarla mukayesesi), vahiy gerçeği vb. konular farklı boyutlarda tartışılmış ve bu tartışmalara bağlı olarak nübüvvet anlayışları ortaya çıkmıştır. Nübüvvet aleyhtarı görüşler dolayısıyla ortaya konan açıklama modelleri sayesinde nübüvvet meselesi yoğun bir düşünce mesaisine konu olmuştur.<sup>86</sup> Özellikle Berahime’ye nispet edilen nübüvvet aleyhtarı görüşlerin İslam dünyasında İbn Ravendi (ö: 910) ve Ebu Bekir er-Razi (ö: 925/932) gibi marjinal mülhid<sup>87</sup> filozoflarca da paylaşıldığı görülmektedir.<sup>88</sup> Nübüvvet aleyhtarı marjinal grupların ileri sürdükleri iddialar şu şekilde özetlenebilir:

Akıl en büyük nimettir, dolayısıyla aklın varlığı peygamberin rehberliğine ihtiyaç bırakmamaktadır, kaldı ki dinin namaz, gusül, tavaf, şeytan taşlama gibi birtakım uygulamaları da akla aykırıdır. Peygamberin getirdiği din, insanlar arasında savaflara sebep olmaktadır. Yine, mucize denilen hadiseler de nübüvvetin ispatında

<sup>84</sup> Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İst. 1986, s. 39.; Roger Garaudy, İslam’ın Vaadettikleri, çev. Süleyman Akdemir, İst., 1984, s. 107.

<sup>85</sup> Ali Bulaç, İslam Düşüncesinde Din-Fesefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, İz Yay. İst. 1995, s.19-25.

<sup>86</sup> Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, Kelam, s. 305.; S. S. Yavuz, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, s. 135, 140-144.

<sup>87</sup> Ebu Bekir er-Razi’nin mülhidliği hakkındaki iddialar ve bu iddiaların sıhhati için bkz., Seyfi Kenan, “Hekim-Filozof Ebu Bekir er-Razi Bir Mülhid miydi?”, Divan, 2001/1, s. 187-197.

<sup>88</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, İz Yay. İst., 1996, s. 24.



kullanılmaz, zira bu tür olağanüstü kabul edilen hadiseler, aslında bunların esasını bilenler için olağan şeylerdir. Ayrıca, Kur'an'ın fesahati ve belagati objektif bir gerçekliğe dayanmamaktadır. Peygamber bir beşer olarak bilgi ve kavrayış bakımından öteki insanlardan nasıl ayrılmaktadır? Dolayısıyla nasıl imtiyazlı hale gelmektedir?<sup>89</sup>

Bu iddialar, Müslüman çevrelerde başta kelamcılarının ve felasifenin argümanları olmak üzere, vahyin, nübüvvetin imkanına ilişkin ciddi bir birikimin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu müktesebata katkıda bulunan düşünürlerden birisi olarak Gazzali'nin nübüvvet bağlamında ortaya atılan şüpheleri aktararak bunlara cevap verdiği görülmektedir

Bu anlamda öncelikle “Eğer Yüce Allah, Hz. Peygamberi **akla uygun** hususlarla ilgili olarak göndermiş ise, şüphesiz akıl, buna muhtaç olmadığından, Peygamberin gönderilmesi abes ve faydasız olur ki, bu da Yüce Allah hakkında imkânsızdır. Yok eğer Hz. Peygamberi, **akla aykırı** hususlarla ilgili olarak göndermiş ise, buna göre Peygamberin tasdik ve kabul edilmesi zaten imkânsızlaşmış olur.”<sup>90</sup> şeklindeki iddiaları aktaran Gazzali, böylesi bir şüphenin zayıf bir şüphe olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, genel olarak, aklın tek başına bilmesi mümkün olmayan bir şeyi haber vermek için gönderilmiştir. Zira tek başına akıl; amellerin, sözlerin, ahlak ve inançların, faydalı ve zararlı olanlarını bildiremez. Gazzali'ye göre, akıl birtakım ilaçların ve kimyasal maddelerin özelliklerini tek başına idrak edemediği gibi, insanı mutlu yapanı ve mutsuz kılanı da birbirinden ayıramaz. Fakat akıl bir şeyi anladığı zaman, o şeyi, işitme yoluyla bilir, tasdik eder ve ondan faydalanır. Böylelikle de akıl helak eden şeyden kaçınıp; mutluluk veren şeye yönelmiş olur.<sup>91</sup>

Genelde nübüvveti özelde de Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkar edenleri Brahmanlar, Dehriler, İseviye fırkası, Yahudiler, Hıristiyanlar şeklinde

<sup>89</sup> Günay Tümer, “Brahmanizm”, DİA, VI, 333, İst. 1992.; Mahmut Kaya, Ebu Bekir er-Razi ile Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yay. İst. 2003, s. 83-88.; İlhan Kutluer, Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı, Akıl ve İtikad içinde, s. 70-72, 78-80, 83-84.; Salih Sabri Yavuz, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, s. 14, 168; M.Can, Maturidi'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı, s. 58

<sup>90</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 234.

<sup>91</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 234-235.

sıralayan Gazzali'ye göre filozoflar alemin yaratıcısını, uluhiyeti ve nübüvveti ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik etmekle beraber şeri nasrlara aykırı inançlara sahiptirler. Bunlara göre Hz. Peygamber haklıdır fakat söylediği sözler hakikatin insanların seviyesine uygun ifadesidir.<sup>92</sup> Aynı Gazzali, mutezilenin aksine filozofların peygamberi yalanlamakta olduklarını, sonra da bu yalan için bir takım fasit mazeret ve sebepler uydurmaya çalıştıkları iddiasını öne sürmektedir.<sup>93</sup>

Kanaatimizce filozofları nübüvvet aleyhtarı cephede değerlendirmek genellemeci bir bakış açısı sayılacağından doğru bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Kaldı ki İslam dünyasındaki filozoflar, nübüvvet meselesini sistemlerinin önemli bir unsuru olarak görmüşlerdir. Örneğin Kindi (252/866) nübüvveti inkar edenlerin ortaya koydukları tezlere karşılık *Risale fi Tesbiti'r-Rusul* adlı bir eser kaleme almıştır. Yine Farabi (339/950) felsefesinde vahiy ve peygamberlik meseleleri, sistemin temel meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>94</sup> Düşünürümüz İbn Sina ise, vahiy/nübüvvet meselesine müstakil bir eser hasretmekle birlikte, nübüvvet meselesine gerek metafiziğinde, gerekse psikolojisinde başat bir konu olarak yer açmaktadır.

Nübüvvet konusuna selefi Farabi'den daha çok eğilen<sup>95</sup> İbn Sina, nübüvvet meselesini, felsefesinin önemsiz bir ayrıntısı olarak değil, temel omurgasını oluşturan bir fenomen olarak görmektedir. Nitekim kimi düşünürler, İbn Sina ilahiyatının bütünüyle zımni olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğunu belirtmişlerdir ki bu anlamda İbn Sina, salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırmıştır.<sup>96</sup> Nitekim, Farabi, nübüvvet meselesini bir fenomen olarak ele alıp tasvirle yetinirken; İbn Sina, konuyla ilgili risalesinin başlığında da görüldüğü üzere nübüvvetin tasvirinden öte ispatını gündemine alır.<sup>97</sup>

Esasında İbn Sina'nın nübüvvet öğretisini, tamamıyla hellenistik geleneğin bakış açısıyla oluşturulmuş ve yegane hareket noktasının da bu mirasla uyum olduğu

<sup>92</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 245-253, 299-300.

<sup>93</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 300-305.

<sup>94</sup> Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yay. İst. 2008, s. 17.

<sup>95</sup> Hilmi Ziya Ülken, 'İbn Sina' İA, V/II, 819, İstanbul, MEBE, 1968.

<sup>96</sup> Ali Durusoy, "İbn Sina", DİA, XX, 322.

<sup>97</sup> Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk(es-sa'âde) Anlayışı", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde s. 434.; İlhan Kutluer, "Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı", Akıl ve İtikad içinde, s. 86.

bir yapı olarak değerlendirmek, çok doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira, İbn Sina'nın vahye, nübüvvetle ilişkin ortaya koydukları, aynı zamanda Berahime ile sembolleşmiş nübüvvet aleyhtarı görüşlere karşı nübüvveti ispat endişesi taşıdığı da görülmektedir.<sup>98</sup> Bu anlamda düşünürümüz, peygamberliğe inanıp tasdik etme konusunda, ortaya konan döneminin argümanlarının temelsiz, hatta alay konusu olabilecek açıklama modelleri olduğuna dikkat çekerek, kendi argümanlarının peygamberlik, dolayısıyla vahiy konusundaki yerleşik şüpheleri yok edici olduğunu belirtir.<sup>99</sup> Nihayetinde İbn Sina'da vahiy/nübüvvet meselesi hem felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak, hem de nübüvvetin inkarına yönelik tezlere karşı bir savunma olarak ele alınıp incelenmektedir.<sup>100</sup>

İbn Sina'nın döneminin vahiy, nübüvvet tartışmalarını görmezlikten gelmeyerek söz konusu problemi felsefi yöntemlerle tahlil ettiği görülmektedir. Bunu yaparken de kavramın taşıdığı anlam katmanlarına uygun olacak şekilde metafizik, ontolojik, psikolojik/epistemolojik ve sosyolojik izahları içeren açıklama modelleri geliştirmiştir. Çalışmamızın esas konusunu da, düşünce tarihinin büyük din filozoflarından biri olan İbn Sina'nın<sup>101</sup> ve onun felsefesinin en büyük tenkitçisi sayılan Gazzali'nin söz konusu probleme bakış tarzları oluşturmaktadır. Dolayısıyla vahiy problemiyle ilgili giriş babındaki bu genel bilgilerden sonra düşünürlerimizin söz konusu probleme yaklaşımlarına geçebiliriz.

<sup>98</sup> İlhan Kutluer, "Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı", s. 69, 84, 86, 106-108.

<sup>99</sup> İbn Sina, er-Risale fi İsbâtü'n-Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s. 82; "Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında," İbn Sina Risaleleri içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kirbaşoğlu, Ankara, 2004, s. 35.

<sup>100</sup> Hidayet Peker, "Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s. 157-176.

<sup>101</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002, s. V.

## I. BÖLÜM

### İBN SİNA VE GAZZALİ'DE VAHYİN METAFİZİK TEMELLENDİRİLİŞİ

Kendisinin de içinde yer aldığı alem, alemin oluşumu, alemin başlangıcı gibi problemlerin, düşünen bir canlı olarak insanın düşünce gündemini sürekli meşgul ettiği görülmektedir. Nitekim, felsefenin özellikle de din felsefesinin öncelikli problemlerinden biri de, Tanrı'nın alemle ilişkisi, âlemin yaratılışı gibi metafizik ve kozmolojik meselelerdir.<sup>102</sup> Bu cümleden olmak üzere, Tanrı-alem münasebetini açıklayan çeşitli disiplinlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların arasında, Tanrı'nın varlığını, birliğini, kainatın yaratıcısı olduğunu, Tanrı'nın vahiy gönderdiğini, dolayısıyla peygamberliği, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahireti ilke olarak kabul eden bir felsefi disiplinin adı olan teizm, dinamik bir Tanrı-âlem münasebetini öngörmektedir.<sup>103</sup>

Tanrı'nın alemi bir defada yaratıp adeta kenara çekildiğini, dolayısıyla ilk yaratmadan sonra O'nun evren üzerindeki müdahalesinin sona erdiğini, artık bir müdahalesinin olmadığını iddia eden deizm ise, Tanrı'nın seçtiği bir peygamber aracılığıyla vahyetmesini ve insanlara ilham etmesini reddetmektedir.<sup>104</sup> Esasında, deizmin Tanrı'nın bir peygamber aracılığıyla vahyetmesine imkân tanımaması, ilk yaratmasının dışında, Tanrı'nın tabiata, herhangi bir müdahalesine imkân tanımamasının tabii bir sonucudur. Deizm, Tanrı'nın aleme, alemin işleyişine müdahalesine kapıları kapatmakla, Tanrı'nın kullarına, yine aralarından seçtiği bir kul aracılığıyla vahyetmesine de kapıları kapatmış olmaktadır. Teizm ise alemin yaratıcısı olan Tanrı'nın alem üzerindeki aktivitesinin olmuş bitmiş bir aktivite olmadığını, O'nun yaratmaya, dolayısıyla âleme bir düzen vermeye devam ettiğini kabul etmektedir. Buna göre, teizmin tanrısı aktif bir Tanrı olup, sıfatları aracılığıyla sürekli aleme müdahale ederken; alem ise sürekli Tanrı'nın müdahalesi altındadır ve pasiftir. Dolayısıyla, Teizm'e göre, ne Tanrı'nın işi bitmiştir; ne de alem son

<sup>102</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.12.

<sup>103</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1990, s. 1.; *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 151.

<sup>104</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, s. 2. ; *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 152.

kemaline ermiştir.<sup>105</sup> Böylelikle teizm, deizmin aksine Tanrı'nın tabiata aktif bir müdahalesine imkân tanımakla, Tanrı'nın tarihe de müdahalesine, dolayısıyla insanlara bir peygamber aracılığıyla önermelerini göndermesine, bir başka deyişle vahyin klasik anlamıyla Tanrı'nın vahyetmesine de bir imkân tanımış olmaktadır. Sonuç olarak, Tanrı-alem ilişkisi bağlamında vahyin imkânı, Tanrı-insan ilişkisi bağlamındaki vahyin imkânı için önemli bir referans zemini oluşturmaktadır.

Vahyin imkanını kabul eden teistik düşüncenin bir mensubu sayabileceğimiz İbn Sina da vahiy ve peygamberlik meselesini felsefesinin önemli bir problemi olarak incelemektedir. Öncelikle İbn Sina'nın vahiy ve/dolayısıyla nübüvvet/peygamberlik konusunu, felsefe(si)nin hangi katmanında ele aldığını bilmek, problemin tespitine ve tahliline katkı sağlayacaktır.

İbn Sina, vahiy problemine, hem konuya münhasıran kaleme aldığı *Risale fi İsbatü'n-Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim* gibi müstakil eserinde, hem de *Şifa*, *Necat* ve *İşârât* gibi sistem eserlerinde yer vermiştir. Bunun yanında filozofumuzun vahiy, nübüvvet gibi spesifik konularla ilgili görüşleri, direkt bu alanlarla ilgili yazılmamış gibi görünen diğer eserleriyle de bir bütünlük arz edecek şekilde oluşturulmuştur. Örneğin düşünürümüz, etki ve edilgi konusunu ele aldığı *Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksâmühümâ* adlı eserinde esasen vahiy ve mucize konusunu incelemektedir. Burada vahiy hadisesini fiziğe ait bir takım argümanlarla ortaya koysa da o, sonuçta problemi metafizik bir problem olarak tespit etmektedir.

Filozofumuzun felsefesini bir bütün olarak görmemize imkân veren, felsefe ve bilim ansiklopedisi niteliğindeki *Şifa külliyatı*'nda vahiy, peygamberlik ve bunlarla ilişkili olarak mead, ilham, rüya gibi konular metafizik bölümünün sonlarında ele alınmaktadır.<sup>106</sup> Ayrıca düşünürümüz, *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserinde felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır ve teorik felsefenin en üst bölümü olarak metafiziği sayar. Ona göre, vahiy, vahyin verilmesi, vahyi veren ruhânî cevherler, meleğin işitilmesi ve görülmesi, mucize, keramet, ilham ve nübüvvet gibi

<sup>105</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, s.1.

<sup>106</sup> Daha fazla bilgi için bkz.: İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik* (giriş bölümü çev. Ekrem DEMİRLİ-Ömer TÜRKER), Litera Yayıncılık, İst. 2004.

meseleler de metafiziğin yan bilimlerini teşkil etmektedir.<sup>107</sup> Sonuçta düşünürümüz, metafiziğin nihai amacını da Barî Te'alâ'nın tedbirinin, ruhani meleklerin ve tabakalarının ve feleklerin tertibindeki nizamın/düzenin bilinmesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>108</sup>

Gazzali'ye gelince, onun *İhyau 'Ulumi'd-din* adlı meşhur eseri başta olmak üzere bütün eserlerini vahye ilişkin kaleme aldığını söylemek mümkündür. Öyle ki o, otobiyografik nitelikteki *el Munkızu Mine'd-Dalal* adlı eserinde bile vahiy konusunu tartışmaktadır. İlimlerin esas itibarıyla şer'î olan ilimler ve şer'î olmayan ilimler şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Gazzali, şeri ilimlerin metafizik karakterli bilgiler olduğunu ve bunların peygamberlerden öğrenilebileceğini vurgulamaktadır.<sup>109</sup> Sonuçta Gazzali de vahiy metafizik karakterli bir problem olarak belirlemektedir; fakat o vahyin felasife tarafından metafizik bir spekülasyon konusu yapılmasına da karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte Tehafütü'l-Felasife'de eleştirdiği filozofların yaklaşımlarına benzer bir yaklaşımı *Mearıcu'l Kuds* de kendisinin ortaya koyduğu görülmektedir.

Nihayetinde metafizik bir hadise olan vahiy hadisesini unsurları açısından değerlendirmek problemin analitik tahlili için elverişli bir imkan sunmaktadır. Bu anlamda, Mavrodes'in vahyin unsurlarını gösteren şemasını ödünç alabiliriz. İster önermelerin bildirim anlamında kullanılsın; ister Tanrı'nın kendisini ifşa edip açığa çıkarması anlamında kullanılsın, her iki anlamıyla da vahyin dört unsurunu ihtiva eden, Mavrodes'in şeması şu şekildedir: “**m**, **n**'ye **k** vasıtasıyla **a**'yı vahyeder.” Buna göre, şemadaki ‘**m**’, vahyedeni, yani vahyin öznesini; ‘**n**’, vahyin alıcısını; ‘**k**’, vahyin vasıtasını; ‘**a**’, ise vahyedilen şeyi temsil etmektedir.<sup>110</sup> Bu şemada da görüldüğü üzere vahyin ilk unsuru vahyin kaynağı ve öznesidir.

Vahiy problemini inceleyen düşünürler, vahyin ‘insanlara yönelik Tanrısal bir bildirim/mesaj’ şeklindeki genel anlamından yola çıkarak, vahyin unsurlarını ortaya

<sup>107</sup> İbn Sina, er-Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s.78.

<sup>108</sup> İbn Sina, Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, s.17.

<sup>109</sup> Gazzali, İhyau 'Ulumi'd-Din, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İst. 1975, c.1. s. 48- 57. (Bundan sonra bu esere İhya şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>110</sup> Bkz.: Mavrodes, George I., Revelation in Religious Belief, Philadelphia, Temple University Pres, 1988, s. 88, zikreden Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 30-31.

koymuşlardır. Söz konusu unsurlar; vahyin kaynağı, vahyin vasıtası, vahyin muhtevası, vahyin alıcısı, vahyin muhatapları üzerinde bıraktığı tesir şeklinde vahiy fenomenini bütün açılardan ortaya koymaktadır.<sup>111</sup> Bu bölümde metafizik bir hadise olan vahiy, unsurları açısından tahlil edilecektir. Dolayısıyla vahyin ilk unsuru olarak vahyin kaynağı, bir başka deyişle vahyin öznesi olan Tanrı'nın ne'liği ile konuya girmek gerekir. Bu anlamda düşünürlerimiz İbn Sina ve Gazzali, vahiy hadisesinin kaynağı, öznesi olarak nasıl bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadırlar?

### 1.1. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Kaynağı/Öznesi Olarak Tanrı

Din felsefesinin problem edindiği anlamıyla vahiy fenomenini, unsurları açısından değerlendirdiğimizde, ister Tanrı-alem ilişkisi bağlamında ortaya konan vahiy hadisesi olsun ister Tanrı'nın seçtiği bir insana önermelerin, buyrukların, mesajların iletilmesi anlamında, Tanrı-insan ilişkisi şeklinde gelişen vahiy hadisesi olsun; her iki açıdan da vahyin öznesinin Tanrı olduğunu görürüz. Burada vahyin Tanrı'nın dışında başka bir özneye yüklem yapılıp yapılmaması tartışmasına girmemekteyiz. Nitekim giriş kısmında da belirttiğimiz üzere vahiy (revelation) kelimesi, teolojik çerçevenin dışında da kullanılmaktadır. Fakat din felsefesinin problem olarak ele aldığı vahiy, ilahi süjenin söz konusu olduğu vahiydir ki, bunu vurgulamak için 'ilahi vahiy' şeklinde bir kavramsallaştırmaya da gidilmiştir.<sup>112</sup> Ayrıca vahiy kavramının teolojik muhtevasında esas olan, bir objenin süjeye olan vahiy değil, süjeden süjeye olan bir vahiydir.<sup>113</sup> Peki vahyin öznesi, kaynağı olan Tanrı nasıl bir Tanrı'dır?

Şu bir gerçektir ki, tabiata müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışında veya alemle arasına mesafe konulmamış panteist bir Tanrı anlayışında, yine alemlerle Tanrı'nın bir bedeni gibi gören panenteist Tanrı anlayışlarında klasik şekliyle vahiy hadisesine yer olmadığı açıktır. Kaldı ki, klasik anlamdaki vahyin ortaya çıkması için sadece tabiata hakim olan bir Tanrı fikrine yer vermek doğru değildir. Bu anlamda vahiy için, tarihe de müdahale eden bir Tanrı anlayışının kabul edilmesi gerekmektedir.

<sup>111</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 30-31.

<sup>112</sup> Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, s. 17.

<sup>113</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 22.

Peki, Tanrı, tarihe nasıl müdahale etmektedir? Tanrı, mesajlarını ulaştırmak için hangi iletişim kanalını kullanmaktadır? Hemen ifade etmeliyiz ki, vahye, özellikle de Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, klasik anlamdaki vahye ancak teizmdeki bir Tanrı anlayışına sahip olmakla yer bulabiliriz. Zira vahiy, peygamberlik gibi fenomenleri mümkün gören teizmin Tanrısı aşkın, mükemmel, güçlü bir Tanrı olmasının yanı sıra Zat olan bir Tanrıdır. Söz konusu zat olan Tanrı, işitme, görme, bilme, irade etme, cevap verme, adaletle hükmetme gibi ahlaki sıfatlara sahip bir Tanrı olarak, insanla ilişki içerisine girmektedir. Bu anlamda teizmin tanrısı aynı zamanda kendisine ibadet edilen bir Tanrı'dır. Zira ibadet, Tanrı ile kişisel bir ilişki içerisine girmektir.<sup>114</sup>

Allah'ın beşerle konuşmasına dikkat çekildiği<sup>115</sup> Kur'an'da da Allah'ın insana çok yakın olduğu ve onun dualarına karşılık verdiği bildirilerek<sup>116</sup> Tanrı'nın insanla iletişimin imkanı ortaya konulmuştur. Peki bu imkan, Müslüman filozofların problemi tartışmalarını gereksiz mi kılmıştır?

İbn Sina gibi filozoflar, sadece Kur'an'ın haber verdiğiyle yetinmeyip, İslam dininin ilkeleriyle Yunan felsefesinin bir sentezini ortaya koyma gayreti içerisinde olmuşlardır. Zira, İslam'a göre alem, Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır ve Tanrı yaratmaya devam etmektedir. Yunan felsefesinde ise, "yoktan hiçbir şey çıkmaz." ilkesi esas alınarak alemin determinist bir yapıda olduğu, dolayısıyla da, yaratılmamış olduğu kabul edilmektedir. Bu anlamda varlık ezeli ve ebedidir. Tanrı'nın (Demiurgos) işlevi ise kaosa kozmosu hakim kılmaktan ibarettir.<sup>117</sup> İşte, Filozoflar, söz konusu gerilimi, Yeni Eflatunculuk'tan alınan sudûr teorisiyle aşmaya çalışmışlardır.<sup>118</sup> İbn Sina'nın da Tanrı-alem ilişkisini açıklama modeli hiç kuşkusuz sudûrdur.

İslam dini ile felsefi düşünceyi buluşturma çabasında olan felasifenin, bir çok noktada Antik Yunan felsefesine daha fazla ağırlık verdikleri, bu durumun da 'statik'

<sup>114</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s.159.

<sup>115</sup> Şura, 42/51.

<sup>116</sup> Bakara, 2/186.

<sup>117</sup> Necip Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar Yay. İst. 1983, s.169.

<sup>118</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam: Philosophy and Orthodoxy, London, 1958, s.45.



bir Tanrı anlayışını ortaya çıkardığı görülmektedir.<sup>119</sup> Bununla birlikte İbn Sina'nın İlk İlke'siyle Aristoteles'in İlk Muharrik'i arasında tamamıyla bir paralellik kurmak mümkün değildir.<sup>120</sup> Nitekim, Aristoteles'de olduğu gibi **maddi sebep, şekli sebep, etkin sebep ve gaye sebep** olmak üzere dört sebepten söz eden İbn Sina, metafizikçi filozofların fail illetle doğa bilimci/naturalist filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil; alem için Tanrı gibi varlık vereni, varlığın ilkesi olanı kastettiklerine işaret eder. Zira tabiatçıların esas aldığı doğal fail illet, herhangi bir şekliyle hareket ettirmenin ötesinde varlık vermez.<sup>121</sup> İbn Sina, araştırmalarında derinleşen gerçek araştırmacıların aksine, bu durumun aslını bilmeyen 'mülhid tabiatçı' filozofların, daha doğrusu sözde felsefecilerin vahiy hadisesini kabul etmediklerine işaret eder.<sup>122</sup> Peki vahye kaynaklık eden Tanrı, İbn Sina'ya göre nasıl bir Tanrı'dır?

Düşünürümüze göre, Vacibu'l Vücut olan, Tanrı başka varlıklardan kesin olarak ayrılmaktadır. Tanrı'nın dışındaki her şey O'nun fiili olup Tanrı'nın kendi varlığına ait bilgisinden bir şekilde çıkmaktadır.<sup>123</sup> Bu anlamda vahiy de Tanrı'nın bir etkinliğidir. Fakat İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bu alemle ilgili şeyler üzerindeki etkinliği gök cisimleri ve akılları aracılığıyla olup, doğrudan doğruya değildir.<sup>124</sup> Dolayısıyla vahiy hadisesinin kaynağı olarak Tanrı, vahye de bir takım araçlarla kaynaklık teşkil etmektedir. Nitekim, düşünürümüzün sudur sisteminde **İlk Gerçek**'ten sonra aracılık konumunda olan 'gök akılları' ve 'gök nefisleri' dindeki meleklere tekabül etmektedir.<sup>125</sup>

İbn Sina'nın Tanrı'nın dışında vahye kaynaklık bakımından gök akılları ve gök nefislerine önemli fonksiyonlar yüklediği görülmektedir. Zira düşünürümüze göre

<sup>119</sup> Mehmet S. Aydın, Alemden Allah'a, Ufuk Kitapları, İst. 2002, s.38.

<sup>120</sup> İbrahim Madkour, Şifa'nın Metafizik (Fizikten Sonrasına)ine Giriş, çev. Mübahat Türker Küyel, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci yılı Armağanı içinde, s. 423.

<sup>121</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 2.

<sup>122</sup> İbn Sina, er-Risale fi'l- Ecrami'l-'ulviyye, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s.36-37.

<sup>123</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşîyye fi Tevhidihi teala ve Sıfatihî, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353, s. 14 vd.;"Arş Risalesi" İbn Sina, Risaleler içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2004, s.58,59.;"Metafizik" İbn Sina Risaleler içerisinde, s.94.

<sup>124</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 184.; Kemal Sözen, "Gazzali'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", İslami Araştırmalar, (Gazzali Özel Sayısı), c. 13, s. 3-4, Ank., 2000, s. 403.

<sup>125</sup> İbn Sina, Metafizik I, s. 25; Metafizik II, s. 180-181.; el-İşarat, s. 160, 166, 177.; er-Risaletü'l 'Arşîyye, s. 15 vd.; T.ç., s. 60-61.

göksel varlıklar, akletmektedir ve tikelleri kesin olarak bilmektedirler. İlk Gerçek ise, bütün bunları “kendine yaraşır” bir tarzda bilmektedir.<sup>126</sup> Zorunlu Varlık’ın iradesinin, bilgisinin ve yaratmasının aynı şey olduğuna dikkat çeken İbn Sina’ya göre O’nun kudreti, zatının her şeyi akletmesinden ibarettir ki, bu akletme aynı zamanda her şeyin ilkesi olmaktadır.<sup>127</sup> Bu anlamda düşünürümüzün, feyz, sudur, ilahi inayet kavramlarının hepsini Tanrı’nın ilmine raci ettiği ve vahiy konusunda da Tanrı’nın ilim sıfatını devreye soktuğu görülmektedir. Sonuçta İbn Sina’da Tanrı, ilim sıfatıyla vahye kaynaklık etmektedir.

İbn Sina’ya göre vahiy “bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletme.” (İlkae’ş-şeyi ile’n-nebiyyi bila zamanin)<sup>128</sup> Bu anlamıyla vahiy tektir, fakat tezahürleri itibarıyla farklılaşmaktadır. Düşünürümüz, peygambere ulaştırılan bu bilginin birden fazla olmasının yani çokluğunun söz konusu olamayacağını özellikle belirtmektedir. Zira, çokluk ancak içten konuşma, hayal ve duygularda olur. İbn Sina, bu görüşünü destekler mahiyette “Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, tek bir sözden başka bir şey değildir.”<sup>129</sup> ayetini de zikreder.<sup>130</sup> Düşünürümüze göre, Zorunlu Varlık’ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O’nun adına bir eksiklik olduğu gibi O’nun için pek çok akledişin (taakkul) olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü, aslında Tanrı’nın ilmi tek olup ancak taalluk ettiği şeylere göre bu ilmin isimleri değişmektedir ve farklı ilahi isimler oluşmaktadır. Örneğin zorunlu varlığın duyulur şeyleri bilmesi es-Semi’; görülür şeyleri bilmesi el Basir olarak isimlendirilmiştir.

İbn Sina, Tanrı’nın mütekellim sıfatına da yer verir; fakat düşünürümüze göre, Tanrı’nın **konuşan/kelam sahibi (mütekellim)** olmasının bilinen anlamdaki sözlerin tekrarlanmasıyla, içten konuşmayla veya kelime ve cümlelerin delalet ettiği çeşitli kurgusal kavramlarla gerçekleşen konuşmayla bir ilgisi yoktur. Bilakis buradaki konuşmanın anlamı, “bilgilerin/ilimlerin O’ndan Faal Akıl veya Yakın Melek (el Melekü’l-Mukarreb) denilen “nakşedici kalem” (el-kalemü’n-nakkaş) aracılığıyla/vasıtasıyla, peygamberin kalp levhasına akıtılıp yazılmasından ibarettir.

<sup>126</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 183-184.

<sup>127</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 113.

<sup>128</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l ‘Arşiyye, s. 12; T.ç. s. 56.

<sup>129</sup> Kamer, 54/50.

<sup>130</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l ‘Arşiyye, s. 12; T.ç., s. 56.

Böylelikle konuşma (kelam), peygamberin elde ettiği bilgilerden ibaret olmaktadır.”<sup>131</sup> Nihayetinde İbn Sina’da mütakellim sıfatı da dahil olmak üzere Tanrı’nın bütün sıfatları ilim sıfatına irca edilmektedir. O mütakellim sıfatından söz ederken aslında ilim sıfatından bahsetmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Sina, vahyi ve vahyin kaynağı olarak Tanrı’yı sudur teorisi çerçevesinde tartışmaktadır. Peki, düşünürümüz, neden vahyi sudur süreci içerisinde, bir başka deyişle Tanrı’nın ilim sıfatı bağlamında ele almaktadır? Filozofumuz vahyin Tanrı’nın bir etkinliği olduğundan kuşku mu duymaktadır? Kanaatimizce, bir sistem filozofu olarak İbn Sina, vahiy gibi metafizik bir hadise karşısında dahi sistem içi tutarlılıktan taviz verme taraftarı değildir. Dolayısıyla onun kalkış noktası, Tanrı’nın vahye doğrudan bir kaynaklık edişini reddetmek olmayıp, vahyin imkanını, sistem içi tutarsızlıklara düşmeden ortaya koymaktır. Nitekim, Tanrı’nın tikelleri bilmesi meselesinde olduğu gibi İbn Sina, esasında Tanrı’ya bir eksiklik izafe etmekten kaçınarak Tanrı’nın zatının başkalaşmaya, değişmeye uğramadığını temellendirmek amacındadır.<sup>132</sup> Dolayısıyla, İbn Sina’nın klasik vahiy öğretisiyle uyumsuzluk arz eden açıklamalarını, Tanrı’nın zatına yakışmayan niteliklerden tenzih edilmesi tavrıyla da açıklamak mümkündür. Zira İbn Sina’ya göre Tanrı için değişme ve edilgenlik söz konusu bile edilemez. O, “dilediğini silip (mahv) dilediğini ispat edendir ve kitapların anası kendi katında olandır”<sup>133</sup> Düşünürümüz, ayetteki “kitapların anası”ndan maksadın, O’nun işinin/yaratmasının değişme ya da yok olmadan münezze bir şekilde tümel bir yapıda gerçekleşmesi olduğunu belirtir.<sup>134</sup>

Tanrı, melek ve insan olmak üzere üç farklı ontolojik kategorinin iletişimi şeklinde gerçekleşen vahiy hadisesinde, söz konusu ontolojik farklılık vahiy probleminin çetin tarafını oluşturmaktadır. Bunun farkında olan İbn Sina’nın vahyin ilk kaynağı olan Tanrı’dan ziyade vahyin peygamberden önceki boyutunda yer alan melek (Faal Akıl) üzerinde daha çok durduğu görülmektedir. Zira, peygamberin melekut alemine nüfûz edebilmesini sağlayacak olan ruhi kapasitesi, melekle

<sup>131</sup> İbn Sina, er-Risaletü’l ‘Arşıyye, s. 12; T.ç., s. 56.

<sup>132</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 104.

<sup>133</sup> Ra’d, 13/39.

<sup>134</sup> İbn Sina, er-Risaletü’l ‘Arşıyye, s. 14; T.ç., s. 58.

peygamber arasındaki mesafeyi tolere edilebilir bir seviyeye çekmektedir. Fakat Tanrı ile peygamber arasındaki ontolojik farklılık çok açıktır. Bu yüzden, İbn Sina, vahyi Faal Akılla doğrudan bir iletişim biçimi şeklinde tasvir ederken; hadiseyi doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlamadığı görülmektedir. Tenzihî bir Tanrı anlayışına sahip olan düşünürümüze göre vahiy hadisesinin gerçekleşmesi için öncelikle söz konusu ontolojik farklılığın aşılması gerekmektedir.

Peki İbn Sina'ya göre Tanrı, vahyi Faal Akla doğrudan mı ulaştırmaktadır? Hemen belirtmeliyiz ki, bu anlamda da İbn Sina'da vahyin doğrudan kaynağı olarak aktif bir Tanrı'dan söz etmemiz kolay olmasa gerektir. Nihayetinde O, sudur sürecinde kendisinden zorunlu olarak her şeyin çıktığı Tanrı'dır. Nitekim onun bu alemle ilgili şeyler üzerindeki etkinliği, gök cisimleri ve akılları aracılığıyla olup doğrudan doğruya değildir.<sup>135</sup> Dolayısıyla, Tanrı'nın klasik şekliyle vahyi, vahiy meleği Cebrail'e veya İbn Sina'nın tabiriyle belirtirsek Faal akla ancak dolaylı bir şekilde ulaştırması söz konusu edilebilir. Tanrı'nın bunu doğrudan yaptığını söylemek İbn Sina için pek mümkün gözükmemektedir. Sonuçta İbn Sina'da Tanrı'nın vahye kaynaklık teşkil edişi, doğrudan olmayıp, daha çok O'nun alemle ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sina'ya göre Âkıl, Akıl ve Makul olarak Tanrı, kendisini düşünmekle varlığın ve bilginin sebebi olmaktadır. Gazzali ise, aynı kanaatte değildir. O, Allah'a akıl ve akıllı denilemeyeceğini belirtir, zira akıl bir cevherdir ki akıllı o cevherin cevherliğinden doğmaktadır. Gazzali'ye göre Yüce Allah, aklın doğrudan yaratıcısı, mabudu, ilahı ve rabbidir.<sup>136</sup>

Bütün bu açıklamalara Gazzali açısından baktığımızda, bu yaklaşımların benimsenmesi söz konusu olamaz. Gazzali'ye göre, felasifenin esas yanlışı, Aristoteles'e ait olan sebep ve sonucun aynı zamanda olduğu (birlikteliği) şeklindeki anlayışı,<sup>137</sup> kabul etmeleridir. Zira böylesi bir modele göre, alem ve içindekiler, ezeli özünden gelen zorunlulukla Tanrı'dan sûdur etmiştir. İşte Gazzali'nin felasifeye yönelik itirazlarının odak noktasını da böylesi bir Tanrı-alem ilişkisi kurgusu

<sup>135</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 184.

<sup>136</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 74- 93.; Gazzali, İhya, c.1. s. 270- 281. Gazzali, Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliyye), haz. ve çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay. İst. 2003, s. 47. (Bundan sonra bu esere el-Me'arif şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>137</sup> Aristoteles, Metafizik; çev. Ahmet Arslan; Sosyal Yay. İst. 1996, 1014a 25, vd.

oluşturmaktadır.<sup>138</sup> Gazzali'nin bu alandaki itirazları, mucize konusundaki eleştirilerini de hatırlatmaktadır. Nitekim ileride de göreceğimiz üzere Gazzali, filozofların vahiy ve mucizeyi aynı yapısal formda değerlendirdiklerini görek onların vahiy kuramına yönelik itirazlarını mucize merkezinde ortaya koymaktadır.

Tanrı-alem ilişkisini, dolayısıyla tabiattaki olayları zorunlu ilişkiler olarak kabul etmeyen<sup>139</sup>Gazzali, bu ilişkiyi zorunlu olarak gören felasifenin, vahiy hadisesini mekanik bir tarzda, göksel ilişkilerle determine edilmiş bir yapıda ortaya koymalarına itiraz etmektedir. Bu anlamda düşünürümüz, felasifenin Tanrı'nın ilim sıfatını diğer bütün sıfatları iptal edecek derecede ön plana çıkartmalarını kabul etmemektedir. Zira ona göre eğer Alim kelimesinin manası Kadir kelimesiyle aynı kabul edilirse o takdirde “Allah Kadir'dir, Kadir'dir” denmiş olacaktır ve bu da totolojidir. Eğer aynısı değilse o zaman kudret ve ilim olarak iki ayrı mananın ispatı ortaya konmuş olur ki bu takdirde de filozofların iddialarının kelimeler etrafında dönüp dolaştığı ortaya çıkacaktır.<sup>140</sup>

Filozofları Tanrı'nın özgür iradesini sınırlamakla itham eden Gazzali, Eşari ekolüne mensup bir düşünür olarak ilahi irade sıfatına vurgu yapar. Allah'ın fiillerinde Fail-i Muhtar olduğu anlayışında olan Gazzali, Allah üzerine hiçbir şeyin vacip olmadığını, O'nun hakkında vucubun düşünülemediğini belirtir.<sup>141</sup> Buna göre Yüce Allah'ın bir şeyi yaratması caizdir. Yarattığı zaman bu yarattığı şey, O'na vacip olduğu için yaratmış değildir. Yine Yüce Allah'ın kullarını bir teklif ile mükellef tutmaması veya güç yetiremedikleri şeyi kullarına teklif etmesi de caizdir. Mu'tezile'nin “aslah aleAllah'i vacip” anlayışını kabul etmeyen Gazzali, Allah'ın kullarının menfaatine en uygun olanı gözetmesinin, iyiliği mükafatlandırıp kötülüğü cezalandırmasının vacip olmadığını belirtir. Brahmanların ileri sürdüğü gibi Allah'ın peygamber göndermesinin çirkin ve imkânsız da olmayıp, aklen caiz ve şeran vaki olduğunu vurgulayan<sup>142</sup> Gazzali, insanlara peygamber göndermesinin de Allah'ın

<sup>138</sup> Daha fazla bilgi için bkz.: Kemal Sözen, “Gazzali'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, İslami Araştırmalar, (Gazzali Özel Sayısı), c. 13, s. 3-4, Ank., 2000, s. 404-408.

<sup>139</sup> Mübahat Türker Küyel,; Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 66.

<sup>140</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 168.

<sup>141</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 198.; İhya, c.1. s. 285, 287.

<sup>142</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 34, 195.; İhya, c.1. s. 291.

fillerinden olduğunu ve bunun Allah için vacip olmayıp, caiz olduğuna özellikle işaret eder.

Filozofların sudûr bağlamındaki sıfatlar anlayışını, özellikle de ilim sıfatı ile ilgili olanını kabul etmeyen düşünürümüz, İlk İlke'nin bilen, irade sahibi, gücü yeten, dilediğini yapan, dilediği gibi hükmeden olduğunun altını çizmektedir. Vahyi doğrudan Allah'ın iradesine ve kudretine bağlayan ve filozofların bütün bu açıklamalarına ihtiyaç olmadığını belirten düşünürümüz, "Sizler Hz. Peygamber'in gaybı, doğrudan şanı yüce Allah'ın bildirmesiyle bildiğini söyleyen kimseye neden karşı çıkıyorsunuz?"<sup>143</sup> sorusunu sormaktadır. Gazzali'ye göre Tanrı'nın farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığını söylemeye ne engel olabilir ki?! Gazzali bu konuda şu ifadeleri kullanır: "Bunlar akli zorunlulukla ve akıl yürütmeye bilinmese de peygamberler tarafından bildirilmiştir. Biz peygamberlerin ortaya koydukları gibi inandık."<sup>144</sup>

Hilmi Ziya Ülken, Gazzali'nin felasifeye yönelik eleştirilerindeki başarısının temel nedenini şöyle dile getirmektedir:

"Gazzali, Yunan Felsefesiyle İslam inancı arasındaki en esash çelişkiyi, yani Yunanlıların Demiurgos (yapıcı) tanrı anlayışı ile İslam'ın Halık (yaratıcı) Tanrı anlayışları arasındaki çelişkiyi yakalamıştı ki, bu çelişkiyi iki taraftan birini feda etmeden gidermeye imkan yoktu."<sup>145</sup>

Görüldüğü üzere Gazzali, filozoflara itiraz babında Tanrı'nın irade ve kudret sıfatlarına vurgu yapmaktadır. Peki, düşünürümüz, Tanrı'nın vahye kaynaklık edişini ilim ve kudret sıfatının dışında daha çok hangi sıfat bağlamında değerlendirmektedir? Bu anlamda düşünürümüzün mütakellim sıfatını ön plana çıkarttığını görmekteyiz.

Vahiy hadisesini, doğrudan doğruya Allah'ın kelam sıfatıyla temellendirmekte olan düşünürümüz, alemi yaratanın konuşucu (mütakellim) olduğu konusunda Müslümanların icma ettiklerini belirtmektedir. Düşünürümüze göre, insana sorumluluk yükleyen dinin, vahyin imkânını kabul etmek için Tanrı'ya ilişkin Kelam'ın imkânını kabul etmek gerekmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın mütakellim olması mütakellif olması demektir. Dolayısıyla insanın mükellef olmasının hakikati

<sup>143</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay. İst. 2005, s. 156.

<sup>144</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 156-157.

<sup>145</sup> H.Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Selçuk Yay., Ankara 1967. s.122.

kelam'dan ibarettir.<sup>146</sup> Gazzali, **kelam** sıfatıyla nübüvvet müessesesi arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Ona göre Risalet Allah'ın kelamını tebliğden ibarettir; Resul ise bu kelamın tebliğcisidir.<sup>147</sup> Gazzali, Peygamber gönderenin (mürsil) kelamı tasavvur edilemeden Resul'un tasavvur edilmesi nasıl mümkün olabilir sorusunu sorar. Örneğin birisi çıksa “Ben, yeryüzünün resulüyüm.” veya “size dağların elçisi olarak gönderildim.” dese kelam ve risaletin dağdan veya yerden gelmesinin mümkün olamayacağına inandığımız için, o kimsenin sözüne ilgi göstermeyeceğizdir. Bunun gibi Yüce Allah hakkında Kelam'ın imkânsız olduğuna inanan bir kimsenin peygamberi tasdik etmesi de imkânsızdır. Zira Kelam sıfatını yalanlayanın o kelamı tebliğ edeni de yalanlayacağı muhakkaktır.<sup>148</sup>

Tanrı'nın kelam sıfatını temellendirmek için bir çok argüman ortaya koyan Gazzali, öncelikle kelam sıfatıyla ilgili şu üç yargıya ulaşabileceğimizi belirtir: a) Kelam, bir kemal (mükemmellik) sıfatıdır. b) Kelam, bir noksanlık sıfatıdır. c) Kelam, ne kemal sıfatıdır; ne de noksanlık sıfatıdır. Söz konusu bu üç yargıdan son ikisinin batıl olduğunu vurgulayan Gazzali, bu durumda Kelam sıfatının zorunlu olarak ancak bir kemal sıfatı olduğunun sabit olduğunu belirtir. Düşünürümüze göre yaratıklar için varlığı düşünülen bütün kemal sıfatlarının, Vacibu'l-Vücûd olan yaratıcı için de var olduklarını düşünmek daha doğru olacaktır.<sup>149</sup>

Kelam sıfatını Tanrı ile insan arasında bir mukayese yaparak ortaya koymanın mahzurunun farkında olan Gazzali'ye göre kelam ile sadece sonradan meydana gelen sesler ve harfler anlaşılmalıdır. Zira Allah'ın kelamı insanların kelamına benzemez

Gazzali, insanın mütekellim olabilmesinin iki şekilde mümkün olduğuna işaret eder: a) Bir takım ses ve harflerden meydana gelen kelam.

b) Ses ve harflerden meydana gelmeyip nefsin (gönlün, içten geçirme) kelamı. Mükemmel ve tam olan kelam da işte budur. Gazzali, bu tür kelamın, mükemmel ve tam olan kelam olduğu için ve aynı zamanda sonradan meydana gelmeye delalet etmediği için, Allah hakkında mümkün olduğunu belirtir. Gazzali, “Zaten bizim de,

<sup>146</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 213.

<sup>147</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 148-149.

<sup>148</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 148-149, 233.

<sup>149</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 149-150.

Yüce Allah hakkında ispat etmeye çalıştığımız kelam da, ancak nefsin (gönlün) kelamı'dır" der.<sup>150</sup>

Gazzali nefsin kelamı'nın inkar edilemeyeceğini belirtir. İnsan hakkında kudret ve ses inkar edilemediği gibi, nefsin kelamını da inkar etmenin mümkün olmadığını, örnek olarak da bir insanın kendisi hakkında "Dün kendi nefsimden (gönlümden) bir söz geçirdim." demesinin mümkün olduğunu, yine bir kimsenin başka bir kimse hakkında "Falan kimsenin nefsinde (gönlünde) söylemek istediği bir söz var." demesinin de mümkün olduğunu vurgular. Fakat **nefsin kelamı**, çok ince ve anlaşılması güç bir mesele olduğu için, anlayışları kıt olan insanların çoğunun bu meseleyi anlayamadıklarını ve dolayısıyla da ancak bir takım harfleri ve sesleri ispat etmekle yetindiklerini belirtir.<sup>151</sup>

Gazzali, Tanrı'nın kelamının düşünme, düşünme gücü, bilgi, emir, nehiy haber gibi manaların üstünde bir anlam taşıdığını belirtir.<sup>152</sup> Gazzali, kelam diye isimlendirdiği şeyin ilim, irade ve inançlardan ayrı olan bir cins olduğuna işaret eder ve bu çeşit kelamın, Yüce Allah hakkında sabit olmasının imkânsız olması bir yana, bilakis vacip olduğunu kaydeder. Kadim Kelam lafzıyla kast edilen de budur. Gerçek kelamın nefsin kelamı olduğunu kaydeden Gazzali, lafızların bu manaya delalet etmelerinden dolayı, bunlara ilim denilmesinin yanı sıra kelam da denildiğini belirtir. Buna örnek olarak da "Falan kimsenin ilmini duydum." sözünden maksadın "Falan kimsenin ilmine delalet eden sözü işittim." demek olduğunu belirtir.

Gazzali, Hz. Musa'nın Yüce Allah'ın Kelamı'nı nasıl işittiği sorusu etrafında problemi tartışmaya devam eder. Buna göre 'Hz. Musa, Allah'ın Kelamı'nı ses ve harf olarak işitmiştir' denilirse, Hz. Musa, Allah'ın Kelamı'nı işitmemiş olur. Çünkü Yüce Allah'ın Kelamı ne ses ne de harf olmadığına göre, Hz. Musa, ne ses ne de harf olmayan bir şeyi işitmesi nasıl mümkün olur? Gazzali, buna cevaben Hz. Musa'nın Yüce Allah'ın Kelamı'nı işittiğini ve Allah'ın bu Kelam sıfatının da ne ses ne de harf olmayıp, Allah'ın kendi zatıyla kaim olan ezeli bir sıfat olduğunu belirtir. Gazzali, söz konusu 'nasıl' sorusunun, nerede ve niçin kullanılması gerektiği anlaşıldığında,

<sup>150</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 149-151.

<sup>151</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 151.

<sup>152</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 151-155.



konu ile ilgili bu sorunun da imkânsız olduğunun anlaşılacağını belirtir. Örneğin işitme, idrakin bir çeşididir. Buna göre “nasıl işitti?” sorusunu soran bir kişinin sözü, şekerin tatlı oluşunu, “tatma duyusuyla nasıl duydun?” diyen bir kimsenin sözüne benzer. Gazzali, bu sorunun cevabının ancak iki yolla verilebileceğini belirtir. Birinci yol, bu soruyu soran kimseye, bir şeker verip onu tatmasını, tadını ve tatlı oluşunu anlamasını isteriz. Sonra da ona “Şimdi sen, şekerin tadını anladığın gibi, ben de şekerin tadını anlamış oldum.” Gazzali, bunun tam tarifinin ve ikna edici cevabının bu olduğunu belirtir.

İkinci yol ise, birinci yolun imkânsız olma durumudur. Yani verilen şekerde şeker tadının bulunmaması ya da o soruyu soran kişide şeker tatma duyusunun bulunmamasından ileri gelmektedir. Böyle bir kişiye “Sen balın tadını nasıl anladıysan, ben de şekerin tadını öyle anladım.” cevabını vererek, benzerlik yönünü kullanarak anlatırsak kısmen amacımıza ulaşırız. Eğer bu soruyu soran kişinin hiçbir şeyden tat almadığı düşünülürse, bu durumda onu ikna etmek, sorunun açıklamasını yapmak mümkün değildir.

İlginç örneklerle konuyu tartışan Gazzali, işte “Hz. Musa, Yüce Allah’ın Kelamı’nı nasıl işitti?” sorusunu soran kişinin durumunun da buna benzer olduğunu kaydeder. Bu kimseyi, sorusuna cevap vermek suretiyle ikna etmenin mümkün olmadığını ve o kişiyi ikna etmek, ancak kendisine, Yüce Allah’ın Kadim Kelamını işittirmemiz suretiyle mümkün olabilir ki bu da imkânsızdır. Çünkü bu özellik, ancak Kelimullah Hz. Musa’ya verilen bir özelliktir. Dolayısıyla söz konusu kişiye Allah’ın Kelamını duyurmamız mümkün olmadığı gibi, onu, duymuş olduğu bir takım şeylere de benzetmemiz imkânsızdır. Çünkü söz konusu kişinin duyduğu ve duymaya alıştığı seslerden ibaret şeyler arasında Yüce Allah’ın Kelamı’na benzer bir şey yoktur. Örneğin hayatında hiç ses duymamış, anadan doğma sağır birisinin “Siz sesleri nasıl işitiyorsunuz?” sorusuna cevap vermeye gücümüz yetmez. Cevap olarak biz ona “Biz, sesleri, senin gözle görülenleri anladığın şekilde anlıyoruz” dersek, kulakla duyulan şeyin idrakini, gözle görülen şeyin idrakine benzetmiş oluruz ki bu doğru değildir. Çünkü sesleri idrak etmek, renkleri görmeye benzemez.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 155-157.

Peki düşünürümüzün, Tanrı'nın mütekellim olmasını insana ait durumlarla temellendirmeye çalışması bir çeşit antropomorfizm değil midir? Esasında Gazzali'ye göre "Allah nasıldır veya neye benziyor?" sorusu, "Allah, bizim bildiğimiz ve anladığımız şeylerden hangisine benziyor?" anlamına gelmektedir. Allah soru sahibinin bildiği ve anladığı hiçbir şeye benzemediğine göre böylesi bir sorunun cevaplandırılması imkansız olacaktır. Fakat bu imkânsızlık, Yüce Allah'ın zatının olmadığına delalet etmediği gibi, O'nun Kelamı'nın da yok olduğuna delalet etmez. Sonuç olarak Allah'ın Kelamı'nın; kendisine hiçbir şeyin benzemediği ezeli bir sıfat olduğuna ve Allah'ın zatının da Ezeli bir zat olup, O'na hiçbir şeyin benzemediğine inanılması gerekir.<sup>154</sup> Dolayısıyla Allah'ın sıfatları ile insanların sıfatları arasında hiçbir benzeşmenin olmadığını vurgulayan Gazzali, Kelamın/Konuşmanın Yüce Yaratıcı'ya ait olan ve insana ait olan konuşma şeklinde ikiye ayrıldığına işaret eder ve gerçek anlamda konuşanın da yalnızca Yaratıcı olduğunu; O'ndan başkasının konuşmasının ise mecaz olarak kabul edildiğini belirtir.<sup>155</sup> Sonuçta, Allah'ın sözünün bildiğimiz anlamdaki ses gurubundan olan insan sözünden farklı olduğunu ve bunların karşılaştırılamayacağını vurgulayan Gazzali, "O'nun sözünden doğan asli letafet, emre dayalı bir tümeldir" der.<sup>156</sup>

Gazzali, Tanrı'nın dilediği gibi konuştuğunu, O'nun konuşmasının, var mıdır yok mudur sorusuna gerek duymadığını, nitelik ve nicelik altına girmedini belirterek Tanrı'nın konuşmasının bilmesi gibi olduğunu, bilmesinin de iradesi gibi olduğunu, iradesinin de O'nun sıfatı olduğunu, sıfatlarının da zatı gibi olduğunu belirtir. Nitekim, "Bir şey yaratmak istediğinde/dilediğinde O'nun yaptığı "ol!" demekten ibarettir. Hemen oluverir."<sup>157</sup> Ayeti de bunu göstermektedir. Gazzali'ye göre "Yüce Allah'ın konuşması, ikram etmek istediği kuluna ilminin gizli olanlarını aktarmasıdır (ifada)."<sup>158</sup>

Allah'ın sözünü, bir cimrilik ve engelleme olmaksızın, akıllara, güç ve kapasiteleri oranında, anlamları aktarmaktan (ifada) ibarettir<sup>159</sup> şeklinde açıklayan

<sup>154</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 155-158.; Gazzali, İhya, c.1. s. 279-280.

<sup>155</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 51-55.

<sup>156</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 58.

<sup>157</sup> Yasin, 36/82.

<sup>158</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 51-55, 59.

<sup>159</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 60.

Gazzali, esasında bu ifadeleriyle eleştirdiği İbn Sina gibi mütakellim sıfatını ilim sıfatına irca etmiş olmuyor mu?

Bu anlamda konuşma (kelam) ve söz (kavl) arasında bir ayrıma giden Gazzali, Allah'ın bilmesini 'konuşma'; anlamları aktarmasını da 'söz' olarak niteler. Gazzali, düşünme ve konuşmanın aracı ve dinleyici olmaksızın mümkün olduğunu, çünkü düşünme ve konuşmanın (kelam) konuşanın özüne ait olduğunu; fakat sözün (kavl) ancak dışarıdan bir dinleyici ile gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda Gazzali, Allah'ın zamanla meşgul olmadan ezeli ve ebedi olarak konuşan olmakla birlikte, bazı kullarına konuşmasını bahşetmesi itibarıyla "söyleyen" olduğunu belirtir. Kaldı ki Allah'ın anlamları aktarmasının (ifada) sadece peygamberlerle sınırlı olmadığını vurgulayan Gazzali, sözle ilgili bu açıklamalarından hareketle vahyin dışında ilhama da yer açmaktadır.<sup>160</sup> Gazzali, sonuçta Allah'ın sözünün, konuşmasını ortaya koyması/izharı demek olduğunu ve konuşmasının da zatının sıfatı olduğunu vurgular. Yine O'nun sıfatları, dolayısıyla konuşması ve sözü kadimdir.<sup>161</sup>

Allah'ın sıfatlarının, zatının kendisi olmayıp zatının dışında olan sıfatlar olduklarını belirten Gazzali, Mu'tezile ve filozofların da sıfatları zatla özdeşleştirdiklerine işaret ederek sonuçta aynı kapıya çıktıklarını, aradaki tartışmanın kelimeler etrafında cereyan ettiğini vurgular. Ancak, filozofların Kelam sıfatını, dolayısıyla Allah'ın Mütakellim olmasının manasını, resulünün zatında, uyku veya uyanıklık halinde, nazım halindeki birtakım seslerin işitilmesini yaratması şeklinde anladıklarını belirtir. Gazzali, filozofların, nefsin kelamını kabul etmedikleri ve varlıklarda seslerin bulunacağına inanmadıkları halde, Yüce Allah'ın mütakellim olduğunu söylemelerini bir çelişki olarak kabul eder. Zira filozofların mütakellim sıfatından anladıkları, hariçte bir ses olmaksızın, peygamberin kulağında yaratılmak suretiyle meydana gelen sesin işitilmesidir ki, bu takdirde "Yüce Allah başkasının zihninde meydana gelen şeyle mütakellimdir." gibi bir önermeye ulaşılır ki bu ise imkânsızdır.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 60.

<sup>161</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 66.

<sup>162</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 173.

Gazzali'ye göre Tanrı'nın mütakellim sıfatını izah edemeyen felasife, vahyin gelişini de net bir şekilde ortaya koyamamışlardır. Zira felasife, peygamberin, ruhunun berraklığı ve temizliği sayesinde, uykudayken ve uyanıkken birtakım acayip şekilleri ve suretleri gördüğünü ve bunlardan nazım halinde birtakım sesler duyup derhal bu sesleri işitip ezberlediğini iddia etmektedirler. Filozoflara göre melekleri görmenin ve Kur'an'ı onlardan duymanın manasının bundan ibaret olduğunu belirten<sup>163</sup> Gazzali, felasifenin sadece vahyin kaynağı olarak Tanrı anlayışlarını eleştirmemektedir. Bu anlamda düşünürümüzün, felasifenin melek anlayışlarını da doğru bulmadığı görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere gerçekten de İbn Sina, vahiy hadisesinin unsurları arasındaki ontolojik farklılığı hesaba kattığı için klasik yaklaşımlardan ayrıldığı görülmektedir.

Peki, Tanrı ile insan arasındaki bir iletişim olan vahiy hadisesinde söz konusu iletişimin vuku bulduğu varlıkların iki farklı ontolojik kategoride olmaları iletişimi nasıl mümkün hale getirecektir? Vahyin kaynağı olarak Tanrı ile insan arasındaki iletişimin bir aracısı var mıdır? Varsa bu aracı nedir? Bu sorular vahyin unsurlarından olan melek kavramını gündeme taşımaktadır. Zira unsurları açısından vahiy fenomeninin bir kaynağı/öznesi olduğu gibi vahyin bir de vasıtası vardır. Bu noktadan itibaren düşünürlerimizin vahyin vasıtası meselesine nasıl baktıklarına geçebiliriz.

## 1.2. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Vasıtası

Tanrı'nın tabiat ve insan ile iletişiminde aradaki ontolojik mesafe vurgulanarak ilişki kurma fonksiyonunun birtakım varlıklara verildiği görülmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi vahye dayanan dinlerde bu fonksiyon, ulviyetin ve Tanrı'ya teslimiyetin sembolü olan meleklerle yüklenmiştir. Bu anlamda melekler, fiziki alemle zaman ve mekandan münezze uluhiyet makamı arasında, bir başka ifadeyle Tanrı-alem ve Tanrı-insan münasebetlerinde köprü vazifesi görmektedirler. Esasında politeist dinlerde yer alan ve beşerî varlıklar olarak tasvir edilen ilâhlar da böylesi bir aracılığı hatırlatmaktadır. Nitekim, politeist dinlerdeki büyük tanrıların, daha aşağı seviyedeki bu varlıkları elçi, görevli ve haberci olarak kullandığına da inanılıyordu. Bu arada monistik dinlerde insanla Tanrı arasındaki iletişimde melek

<sup>163</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 166.

türü araçların rolünün iyice azaltıldığı da görülmektedir.<sup>164</sup> Bu duruma dua ve namaz gibi ibadetler örnek verilebilir.

"Haberci, elçi; güçlü kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten"<sup>165</sup> mânalarına gelen melek kelimesi, vahiy söz konusu olduğunda Cebrail'le özdeşleşmektedir. Zira, vahye dayalı üç semavi dinin de bir şekilde, Tanrı'nın buyruklarını insanlara ulaştırıp elçilik görevi yapan melek şeklinde Cebrail'e (Gabriel) yer verdikleri görülmektedir.<sup>166</sup> Bununla birlikte, İslam vahyinde Cebrail'in vahye aracılık edişi çok daha belirgindir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de vahiy meleği Cebrail, Cibril,<sup>167</sup> Ruhulkudüs,<sup>168</sup> Ruhulemin,<sup>169</sup> Ruh,<sup>170</sup> ve Resul şeklinde beş değişik isimle isimlendirilmiştir. İslami literatürde Kur'an-ı Kerim'deki bu isimlerinin yanında Ruhullah, Hadimullah, Ruhu'l-a'zam, Aklü'l-ekrem, Namusü'l-ekber, Vahibu's-suver, Hazinu'l-kuds, Tavusu'l-melaike, Aklü'l-faal gibi adlarla da anıldığı görülmektedir.<sup>171</sup> Felsefi literatürde ise Cebrail yerine daha çok Faal Akıl ve Vahibu's-Suver kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz.

Düşünürümüz İbn Sina'ya göre, meleklerin varlığından bahseden fakat ayrıntıya girmeyen Kur'an'daki meleklerle ilgili ifadeleri simgesel ifadeler olarak anlamalıyız. Zira Kur'an'da melekler, halkın anlayabileceği şekilde tasvir edilmiştir.<sup>172</sup> Bu anlamda düşünürümüz, "Biz cehennem bekçilerini meleklerden yaptık"<sup>173</sup> ayetini açıklarken şeriatte, 'duyularla algılanmayan latif güçler'e melek denilmesinin yaygın bir adet olduğunu belirtir.<sup>174</sup> Yine düşünürümüze göre, "O vakit sekiz (melek) rablerinin tahtını (arş) üzerinde taşırlar."<sup>175</sup> ayetinde geçen arş kelimesi, yaratılmış maddi varlıkların sonu anlamında kullanılmıştır ki felsefi terminolojide de filozoflar bütün felekleri kuşatan 'dokuzuncu feleği' maddi varlıkların sonu kabul

<sup>164</sup> Ali Erbaş, "Melek", DİA, XXIX, 37.

<sup>165</sup> Ali Erbaş, "Melek", DİA, XXIX, 37.

<sup>166</sup> Ahmed Abdülvehhâb, el-Vahyu ve'l-Melâiketü fi'l Yahudiyye ve'n-Nasraniyye ve'l-İslam, Kahire, 1979, s. 38-48, 70; Yusuf Şevki Yavuz-Zeki Ünal, "Cebrail", DİA, VII, 202.

<sup>167</sup> Vahiy meleği Cebrail, Kur'an'da kendi adıyla üç defa zikredilir: Bakara, 2/97, 98; Tahrim, 66/4.

<sup>168</sup> Nahl, 16/102.

<sup>169</sup> Şuara, 26/192-193.

<sup>170</sup> Meryem, 19/17; Kadr, 97/4.

<sup>171</sup> Yusuf Şevki Yavuz-Zeki Ünal, "Cebrail", DİA, VII, 202.

<sup>172</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-arabi, Mısır, 1949, s. 59.

<sup>173</sup> Müddessir, 31.

<sup>174</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 87-88; T.ç., s. 44.

<sup>175</sup> Hakka, 69/17.

etmişlerdir ve yüce Allah'ın orada ve onun üzerinde olduğunu söylemişlerdir. Fakat Tanrı'nın orada oluşunun hulul suretiyle olmadığını da ifade etmişlerdir. İbn Sina'ya göre şeriate bağlı filozoflar, arştan kastedilenin bu felek olduğu konusunda hemfikirdirler. Onlara göre Felek (Gökküre) kendisinin ruhu tarafından şevkle hareket ettirilir; yoksa onun hareketi özsel bir hareket değildir. Onun hareketi ruhunun etkisiyledir ki feleğin bu ruhu akıl sahibi,-sudûr teorisindeki gök nefislerini hatırlayalım- mükemmel ve etkindir. Üstelik feleklerin sonsuza dek değişmeksizin varlıklarını sürdüreceğini ifade etmişlerdir.<sup>176</sup>

İbn Sina, dini (şer'i) bilgilere göre meleklerin canlı, akıllı, ve ölümlü olan insanlar gibi olmayıp ölümsüz olduklarının meşhur olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda düşünürümüze göre, feleklerin de canlı, akıllı ve ölümsüz oldukları söylendiğine göre, feleklere melekler (melaike) demek mümkündür. Nitekim, İbn Sina'ya göre müfessirler, ayette geçen arşın sekiz (melek) tarafından taşınması konusunda, "buradaki sekizden maksad sekiz felektir" şeklinde yorumlarda<sup>177</sup> bulunmuşlardır. İbn Sina ayetteki taşınmanın (haml) iki manaya gelebileceğini belirtir: a) İnsanın bir şeyi taşınması (haml) -ki taşıma kelimesine verilebilecek en uygun anlam da budur- insanın sırtında taş taşınması gibi. b) Tabii olarak taşıma – suyu yeryüzü, ateşi de hava taşır sözünde olduğu gibi. Ayette kastedilen taşıma işte bu ikinci manadaki taşımadır.<sup>178</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina, düşünen canlılar olarak tasvir ettiği feleklerin dindeki melekler olduğu kanaatindedir.

Düşünürümüzün felekleri melekler şeklinde yorumlayışı, sudur sistemiyle dinin açıklamalarının bir sentezini ortaya koyma endişesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Bu anlamda İbn Sina, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden kozmik akıllar dizisinin onuncusu ve sonuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklını fiil haline çıkartarak bilgi üretmesini sağlayan Faal Akıllı da sadece vahyi getiren, bir başka deyişle insani akıllı bilgiyle buluşturan bir melek olarak tasvir etmemektedir.

<sup>176</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 87; T.ç., s. 41-42.

<sup>177</sup> Zemahşeri buradaki sekizden maksadın sekiz meleğin yanı sıra sekiz ruh veya başka bir yaratılmışın olabileceğini belirtir. Bkz. Zemahşeri(ö: h. 528), el-Keşşaf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhu't-te'vîl c.4, s. 482, Kahire, 1953. İslam düşüncesinde Cebrail de arşı taşıyan mukarreb meleklerden kabul edilmektedir. Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, "Cebrail", DİA, VII, 203.

<sup>178</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 88; T.ç., s. 41-42.

Düşünürümüz, Faal Akla aynı zamanda ontolojik bir görev de yüklemektedir. Zira, İbn Sina'ya göre, mizacı belirli bir itidale ulaşan her beden, ay altı alemi yöneten Faal Akıldan zorunlu olarak bir nefis elde etmektedir. İdeal bir i'tidal derecesine sahip olan ve bu anlamda semavi cisme de benzeyen insan bedeni, Faal Akıldan hayat veren bir gücün yanı sıra hayat veren bir cevheri de kabul edebilen tek bedendir. Dolayısıyla diğer nebati ve hayvani bedenler, insan bedeni kadar i'tidal derecesine sahip olmadıklarından Faal Akıldan yalnızca hayat veren bir gücü kabul etmektedirler. Faal Akl'a son derecede benzeyen bir tözü kabul eden ise insan nefsidir.<sup>179</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina'da Vahibu's-Suverin/Faal Aklın vasıtalık fonksiyonu Tanrı-insan ilişkisiyle sınırlandırılmış değildir. İbn Sina, bir yerde Faal Akl'a tümel akıl, tümel ruh, alemin ruhu da demektedir.<sup>180</sup> Bu anlamda Faal Akıl, insani nefsi sadece bilgiyle buluşturan bir vasıta olmamaktadır. O, aynı zamanda insani nefsin varlık sebebidir.<sup>181</sup> Dolayısıyla ay altı alemi yöneten Faal Akıl, Tanrı-alem ilişkisinde de önemli bir vasıtalık fonksiyonu icra etmektedir. Bütün bu açıklamalar, İbn Sina'da vahye aracılık eden vahiy meleğinin, İbn Sina'nın tabiriyle ifade edersek Faal Aklın vahye aracılık edişinin Tanrı-alem ilişkisi bağlamında ortaya konulmasına imkân veren gerekçeler olarak da anlaşılmaktadır. Zira, İbn Sina'da vahibu's-suver olan Faal Akıl sadece epistemolojik bir değer ifade etmez; o aynı zamanda ontolojik bir ilkedir.

Görüldüğü üzere İbn Sina'nın melek anlayışıyla kozmoloji anlayışı arasında da sıkı bir irtibat vardır. Nitekim, bu durumu S. Hüseyin Nasr, şöyle ifade etmektedir:

“İbn Sina'nın astronomi ve kozmolojisi, özellikle İslam dünyasında anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle, anjeolojiyle (melekbilim) ilişkilidir ve bu nedenle dini bir kozmos görünümü için uygun bir zemin teşkil eder. Dini kozmoloji eninde sonunda melekbilime bağlanmak zorundadır.”<sup>182</sup>

<sup>179</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, (nşr.: Fazlurrahman), Oxford University Press, 1970. s. 198, 209, 232, 259-262.; el-İşarat ve't-tenbihat, Metin ve Çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. Litera Yay. İst. 2005, s.169.

<sup>180</sup> İbn Sina, İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 83; T.ç., s. 36.

<sup>181</sup> İbn Sina, De Anima, s. 234, Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, nşr. Ahmed Fuad el-ehvânî, Ahvâlü'n-nefs, s. 169, Kahire 1952.

<sup>182</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. N. Şişman, İnsan Yay., İst., 1985, s. 265.

Peki, İbn Sina, vahyin vasıtası olan meleğe nasıl bakmaktadır? Düşünürümüzün bu anlamda, Cebrail ifadesi yerine vahyin vasıtası olarak Faal Akıl ifadesini kullandığını görmekteyiz. Fakat onun, felsefi kavramsallaştırmalarının dindeki karşılıklarını ifade etmekten de geri kalmadığı görülmektedir. Nitekim düşünürümüzün Tanrı-alem ilişkisini açıklama modeli olan sudur kuramında ‘gök akılları’ ve ‘gök nefisleri’ şeklinde kavramsallaştırılan varlıklar, dinde melekler diye ifade ettiğimiz varlıklara karşılık gelmektedir. Bu anlamda cisimle, maddeyle hiçbir ilişkiye girmemeleri açısından ‘gök akılları’, Tanrı’ya daha yakın anlamında “mukarreb melekler”<sup>183</sup> diye isimlendirilirlerken; ‘gök nefisleri’ ise, gök cisimlerini hareket ettirerek cisimlerle bir ilişkiye girdiklerinden “amele” ve “müvekkel melekler” adını almışlardır.<sup>184</sup> Faal aklın din dilindeki karşılığı da Cebrâîl’dir. Faal Akla Melekî Akıl (meleke ait akıl), Yakın Melek (el-melekü’l-mukarrab), Nakşedici Kalem, Levh-i Mahfuz, Kudsi Ruh da denir.<sup>185</sup>

Vahyin vasıtası meselesinde, İbn Sina’da öncelikle şu soruyu cevaplandırmamız gerekmektedir: Vahiy hadisesinin vasıtası olarak Faal Aklın, vahyin kaynağı olan Tanrı’dan vahyi alışı nasıl bir mekanizma içerisinde gerçekleşmektedir? Bir başka ifadeyle, vahyin vasıtası olan Faal Aklın, Tanrı’ya aracılık edişi nasıl bir ilişki içerisinde açıklanmaktadır?

Bu anlamda vahyi ‘ilahi bir söz’ olarak niteleyen İbn Sina, herhangi bir aracı olmadan meleğe gelen vahyi Güneş’in berrak suya doğuşuna benzetmektedir. Nitekim, vahiy, böylesi bir duruma benzer bir şekilde Ruh’a nakşedilmektedir. Sonrasında ise kendisine vahy edilen kişi (peygamber), Vahiy Meleği ile irtibata geçerek ondan vahyi almaktadır.<sup>186</sup> İbn Sina’nın vahyi bir akış (ifada) süreci<sup>187</sup> olarak değerlendirdiği ve meleğin de bu akışın alıcı/kabul edici bir tarafı olduğunu

<sup>183</sup> Kur’an’da ulûhiyyet makamına yakın melekler anlamında "el-melâiketü'l-mukarrebûn" ifadesi yer almaktadır. Bkz.: Nisâ, 4/172. Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunanlar da mukarrebîn meleklerine dahildir. Bkz.: Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Hâkka, 69/17.

<sup>184</sup> İbn Sina, eş-Şifa, el-İlâhiyyât, II, s.180; İbn Sina, ed-Du’â ve’z-ziyâre, nşr: Hasen ‘Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-Lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina,(s.283-288) Beyrut 1983, s.284. ;İbn Sina, er-Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye, s. 77.

<sup>185</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 249; İsbatü’n-Nübüvvat ” s. 83; T.ç., s. 37; er-Risaletü'l ‘Arşîyye, s. 12; T.ç., s. 56; el-Kerâmât ve'l-mu’cizat ve'l-e’acip, nşr: Hasen Asî, et-Tefsiru'l-Kur’anî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina,Beyrut 1983, s. 229.

<sup>186</sup> İbn Sina, Risale fi'l- Kuva'l-İnsaniyye ve İdrakatiha, Tis’u Resail içerisinde, Daru'l-Arab, Kahire, 1908, s. 66-67.

<sup>187</sup> İbn Sina, ”İsbatü’n-Nübüvvat” s. 84; T.ç., s. 38.



vurguladığı görülmektedir. Düşünürümüze göre, sanki Tümel Aklın akıtması (ifada) ile meleğe devamlı bir akış olmaktadır, ancak bu akış parça parçadır ve onun zatından kaynaklanmayıp, ilintisel olarak kendisinde bulunmaktadır. Bu durum, alıcının tikel oluşundan kaynaklanmaktadır. Çeşitli manalardan dolayı meleklerle çeşitli isimler verilmiştir. Onların bütünü bizzat parçalanmaz bir yapıda olup tek bir bütün teşkil eder, ancak alıcının tikel olmasından dolayı ilintisel olarak parçalanmayı kabul ederler.<sup>188</sup> Burada Tümel akılla kastedilenin Tanrı olmayıp, olsa olsa bir akıllar sistemi olan sudûr sürecinin Faal akıldan önceki bir boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Tümel akılla irtibat halinde olan Vahiy Meleği, vahyi tümel akıldan alırken ve peygambere ulaştırırken hep etkindir (el- 'aklu'l- faal). Görüldüğü üzere vahyin vasıtası probleminde sudur süreci içerisinde cevap arayan İbn Sina, Tanrı ile Faal Akıl Arasında tümel akıl denilen bir vasıttan daha söz etmektedir.

Esasında İbn Sina, vahyin Tanrı ile melek arasında vuku bulan boyutunda çok fazla bir şey söylememektedir. Zira, düşünürümüz, Tanrı'nın alemle, dolayısıyla bütün varlıklarla ilişkisini veya iletişimini sudur teorisi sınırları içerisinde açıkladığını düşünmektedir. Dolayısıyla, vahyin bu boyutunun açıklanması gerektiğinde de karşımıza yine Tanrı'nın ilim sıfatı çıkacaktır. Tanrı'nın ilim sıfatı, İbn Sina'da öylesine sihirli bir değnektir ki, Tanrı'yla ilgili problemlerin çözümünde sonsuz bir imkanı içermektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Sina'nın vahiy hadisesinde Tanrı ile melek ilişkisinden daha çok Faal Akılla peygamber arasındaki ilişkinin analizinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla vahyin vasıtası meselesinde daha çok bu kısım üzerinde durulacaktır.

İbn Sina, kozmolojisinde alemleri 'halk alemleri' ve 'emir alemleri' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre halk aleminde 'his' tasarrufları bulunurken, emir aleminde 'akıl' tasarrufları bulunmaktadır. Halk ve emir alemlerinin üstündeki alem ise, his ve akla kapatılmıştır/perdelenmiştir, fakat bu kapalılık inkişaf edilemez değildir. Bu alemler kısmen de olsa keşfetmek, ona nüfûz etmek mümkündür. Bu durum, tıpkı güneşin durumu gibidir ki güneş, kendini az miktarda gizlese yine de açığa çıkarması çoktur. Bu açıklamalardan sonra İbn Sina, sözü meleklerin zatlarının hakiki olduğuna getirir. Düşünürümüze göre, insanlara kıyasla meleklerin de bir

<sup>188</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 84 vd.; T.ç., s. 38.

zatları vardır ki, meleklerin bu hakiki zatları emr alemine aittir. Emr alemine ait bir zata sahip olan meleklerle ancak beşeri kuvvelerden insani kudsi ruh karşılaşabilir(telaki). Zira, insan nefsi, kendini kemale erdirmesi durumunda, mufarık akli bir suret haline gelecektir, böylelikle de artık meleki bir cevher haline gelmiş olur. Melek ve kudsi ruh sahibi insan (peygamber) karşılaştıklarında, peygamberde bulunan zahir ve batın hisler, birlikte söz konusu üst aleme doğru yönelirler (incezebe) ve kudsi ruhun kapasitesi oranında melek onda temessül eder. Böylelikle peygamber, meleği sureti olmaksızın görür ve vahyettikten sonra da onun kelamını ses olarak işitir. Vahiy aslında, vasıta olmaksızın, meleğin muradından insani ruha doğru yöneltmiş bir işaret levhası niteliğindedir. İşte bu işaret levhası/kitabe kelamı hakikiden ibarettir. Zira kelamla, benzerine dönüşün diye, konuşanın/muhatbın, meramının/batınının tazammun ettiği tasviri kast edilir/hedeflenir. Muhatap, muhatbın batınını, batınındaki gibi hissetmekten aciz olduğunda, yüzüğün muma basılması gibi bir işlem yapılır. Böylelikle de muhatbın batınındakine benzer şey elde edilir. Muhatap (karşılaşan) iki batın arasındaki mana zahirle ortaya konur. Birbirlerinin Muhatabı olan iki batın/meram arasındaki iletişim ancak zahirle ortaya konulabilir. Böylelikle de sesle veya yazıyla veya işaretle konuşulmuş, iletişim gerçekleşmiş olur. Muhatap ruh ise kendisiyle muhatap arasında bir engel kalmaz ona güneşin saf suda görünmesi gibi görünür. Onun bilgileri ona nakş edilir.<sup>189</sup>

Görüldüğü üzere, İbn Sina, Tanrı ile yeryüzü cisimleri arasında bir vasıta şeklinde tanımladığı<sup>190</sup> meleklerle insan arasındaki ontolojik farklılığın vahiy söz konusu olduğunda bir şekilde aşılabileceği, dolayısıyla iletişimin vuku bulabileceği kanaatindedir. Meleği 'hayat ve akli nutk sahibi, ölümsüz basit bir cevher' olarak tanımlayan ve meleklerden akli, nefsi ve cismani olanların olduğunu belirten<sup>191</sup> İbn Sina, meleği beşer gibi kusurlu, eksik bir varlık görmeyip onu mükemmel bir varlık olarak tasvir etmektedir.<sup>192</sup> Bunun yanı sıra düşünürümüz, duyuyla algılanmayan melek diye adlandırılan latif güçlerle; yine duyuyla algılanmayan insan ruhu

<sup>189</sup> İbn Sina, er-Risale fi'l-Kuva'l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s. 46-47.

<sup>190</sup> İbn Sina, er-Risale Fî'l-Hudud, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s. 61.

<sup>191</sup> İbn Sina, er-Risale Fî'l-Hudud, s. 61.

<sup>192</sup> İbn Sina, Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, s. 49.

arasında da bir paralellik kurar. Örneğin melekler ve insan ruhları, cisimlere ait özelliklerden uzak olduklarından yokluğu asla kabul etmemektedirler.<sup>193</sup> Dolayısıyla melek ve insan ruhu arasında bir şekilde iletişimin olması tabiidir. Bir ittisal sonucu ortaya çıkan vahiy, vahy edilene/peygambere meleklerin sûretlenip kulağında bir ‘ses’ meydana getirmesidir. Peygamber, Allah ve melekleri tarafından gelen bu sesi, insanların veya yeryüzü canlılarının sözü/sesi olmaksızın işitir ki işte bu peygambere vahy edilendir.<sup>194</sup> İbn Sina, melekle peygamber arasında gerçekleşen bu akışı mührün mumda ortaya çıkan izine benzeter. Bu durumda, melek görülebilir ve sesi de işitebilir bir forma gelmiş olmaktadır.<sup>195</sup> Zira insanla vahiy meleği arasındaki ittisalin imkânı, insani natık nefsin yetilerinden olan ve sadece peygamberlerde bulunan aklın kutsi formuyla (el-aklü’l-kudsi) söz konusu olmaktadır.

Bununla birlikte İbn Sina’nın meleğin sûretlenmesini açık bir fiziki görüntü olarak tasvir etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim, Fahreddin er-Râzî ve İbn Teymiyye gibi bazı düşünürler filozofların aslında Cebrail’in hariçte bir varlığının olduğuna inanmadıklarını belirtmişlerdir.<sup>196</sup> Burada, “inanmadıkları” ifadesini subjektif bir değerlendirme olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Zira, kanaatimizce filozoflar burada metafizik bir durumu fiziki bir duruma dönüştürmemek kaygısındadırlar. Yani soyut bir hakikatin gerçekliğiyle bağlantısını koparacak şekilde somutlaştırılmasına, dolayısıyla basitleştirilmesine geçit vermemişlerdir.

Bu arada Fazlurrahman’ın da Cebrail’in dış varlığını kabul etmediği görülmektedir. Vahiy elçisinin tamamen harici bir varlığının olduğunu ileri süren geleneksel görüşün doğru olarak kabul edilemeyeceğini belirten Fazlurrahman,<sup>197</sup> Cebrail’in görünüşünün canlı bir şekilde tasvir edildiği, dolayısıyla dış dünyada bir varlığının olduğu şeklindeki hakim anlayışın öylesine kökleşmiş olduğunu belirtir ki gerçek durumu yansıtan aksi bir görüşün küfürle itham edildiğine işaret eder. Halbuki Fazlurrahman’a göre Kur’an, peygamberin vahiy esnasında herhangi bir

<sup>193</sup> İbn Sina, er-Risaletü’l ‘Arşıyye, s. 5; T.ç., s. 50.

<sup>194</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 181.; İşarat, s. 160.

<sup>195</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 181.; Risale fi’l- Kuva’l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha, Tis’u Resail içerisinde, Daru’l-Arab, Kahire, 1908, s. 66-67.

<sup>196</sup> İbn Teymiyye, Der’ü Tearüzü’l-aklü ve’n-naklü (nşr. M. Reşad Salim), Riyad, 1979, x, s. 217.

<sup>197</sup> Çalışmamızda Modern İslam Düşüncesinin önemli ismi olan Fazlurrahman’a zaman zaman yer vermemiz, bir İbn Sina uzmanı olan Fazlurrahman’ın yaklaşımlarının, düşünürümüz İbn Sina’nın fikirlerini daha iyi anlamaya bir katkı sağlayacağı varsayımına dayanmaktadır.

şahsı gördüğünden bahsetmemektedir; aksine Cebrail'in vahyi peygamberin kalbine indirdiğinden söz etmektedir. Konuyla ilgili hadislerin de uydurma olduğunu belirten Fazlurrahman, bu görüşünü destekler mahiyette “(Resulüm!) Onu Ruhü'l-emin (Cebrail) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir”<sup>198</sup>, “De ki: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdeci olarak o indirmiştir.”<sup>199</sup> ayetlerini zikreder.<sup>200</sup>

Fazlurrahman, ‘Melek’ kelimesinin dar anlamda Vahiy Elçisi için kullanılmasının da pek uygun olmadığı kanaatindedir. O, peygambere vahiy getirenin melek olmadığını bilakis ‘ruh’ olduğunu belirtmektedir. Bu ruh, Hz. Meryem'in hamile kalmasını sağlayan ruhtur. Allah'ın peygamberleri, kendilerine vahiy getiren Allah'ın ruhuna mazhardırlar. Bu açıklamalarının bir muğlaklığa sebep olduğunu fark eden Fazlurrahman, “...Yanlış anlaşılmasın bu ruh ile melekler tamamen farklı varlıklar değildir. Bu Ruh meleklerin en üstün derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır.” demektedir.<sup>201</sup>

Fazlurrahman'a göre: “(...) Ruh'un aslen vahyin muhtevası olduğuna dair işaretler de vardır: “İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik.”<sup>202</sup>,”Allah emrinden olan ruhu kullarından dilediğine indirir.”<sup>203</sup> Herhalde ruh, peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Fakat bu ruh, peygamberin içinde değil, aksine bizzat Allah tarafından ‘indirilmektedir’.<sup>204</sup>

Görüldüğü üzere Fazlurrahman, klasik vahiy anlayışına uymayan bir model ortaya koymaktadır. Yine bu anlamda, İsmail Fennî Ertuğrul'un tasavvuftaki “nûr-i Muhammedî” veya “hakikat-i Muhammediyye” anlayışından esinlenerek ve kısmen Fazlurrahman'ın görüşüne benzeyen yaklaşımını da hatırlayabiliriz. Buna göre Cebrail, Hz. Muhammed'in hakikati olan “rûh-i a'zam”ın temessülünden başka bir şey değildir. Şu halde vahiy, Hz. Peygamber'e kendi ruhaniyetinden gelmiştir. Ona

<sup>198</sup> Şuara, 26/193, 194, 195.

<sup>199</sup> Bakara, 2/97.

<sup>200</sup> Fazlurrahman, İslam, (trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ank. 2000, s. 57.

<sup>201</sup> Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ank. 1996, s. 169-170.

<sup>202</sup> Şûra, 42/52.

<sup>203</sup> Mü'min, 40/15.

<sup>204</sup> Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 172.

çeşitli şekillerde görünmesi “sûret-i melekiyye” değil “suver-i hayâliye” tarzında olmuştur.<sup>205</sup>

Böylesi yaklaşımların klasik vahiy teorilerine ters düştüğü izahtan varestedir. Varlıkları, İslam dininin temel iman esaslarından biri olarak kabul edilen meleklerle ilgili söz konusu yaklaşımların nasslarla bağdaşması pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu düşünceleri, klasik İslam düşüncesinde genel kabul görmüş anlayışlar çerçevesinde değerlendirmek mümkün olmasa gerektir. Zira, İslam düşüncesinde Kur'an'daki ilgili ayetlerden<sup>206</sup> yola çıkarak Cebrail'in İlk defa Hira dağında, 'açık Ufuk'ta, bütün ufku kaplamış ve bir taht üzerinde oturmuş halde Hz. Peygamber'e gelip aslî suretinde görüldüğü, onu kuvvetle sıkarak okumasını istediği, böylece ilk vahiy getirmiş olduğu anlayışı benimsenmiştir. Yine Miraç olayında da 'sidretü'l-müntehâ'da Hz. Peygamberin Cebrail'i aslî hüviyetiyle görmüş olduğu kabul edilmektedir.<sup>207</sup>

Peki, düşünürümüz İbn Sina'nın bu konudaki yaklaşımını nasıl netleştirebiliriz? İbn Sina, kimi zaman meleğin görüntüsünü ve sesini gündeme getirse de<sup>208</sup> genelde hadiseyi mekan ve zaman üstü bir boyuta taşıyarak sanki görüntünün ve sesin ötesinde bir iletişim şeklinden söz etmektedir. Zira, ona göre vahiy, zaman dışı gelişen bir iletişim biçimi, bir bilgi akışıdır. Aşağıda vahyin psikolojik temellendirilişinde de görüleceği üzere İbn Sina, vahiy peygamberin idrak kapasitesiyle açıklamaktadır. Ona göre peygamberin gördüğü şeyler, dıştan bir nedenle olmayıp mütehayyile gücünden kaynaklanmaktadır.<sup>209</sup> Bu anlamda vahiy, 'suret'ten ziyade 'anlam'ın idrakidir. Suretlerin idraki ile manaların idraki arasındaki farkı ise İbn Sina şöyle açıklamaktadır: Suret öyle bir şeydir ki dış duyu (el-hissu'z-zahir) ve iç duyu (el-hissu'l-batın) birlikte onu idrak ederler. Şu kadar var ki dış duyu söz konusu sureti öncelikli olarak idrak eder, sonrasında da onu iç duyuya tevdi eder. Suretlerin idrakini dış duyu ve iç duyu birlikte gerçekleştirmektedir. Anlamların idrakinde ise, dış duyunun etkisi yoktur. Duyulurun (mahsusat) idrakini nefis, sadece

<sup>205</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, Hakikat Nurları, İstanbul 1949, s. 329, 468, zikreden Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, “Cebrail”, DİA, VII, 203.

<sup>206</sup> Necm, 53/5-7.

<sup>207</sup> Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, “Cebrail”, DİA, VII, 203.

<sup>208</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 181, el-İşarat s. 160.

<sup>209</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Meâd, ed. Abdullah Nurani, Tahran, 1984, s. 119.

iç duyuyuyla gerçekleştirmektedir. Duyulur nesnelere suretleri önce dış duyular tarafından algılanıp daha sonra da bu suretler iç duyulara iletilirken; anlamların kavranması ise sadece iç duyularla gerçekleşir.<sup>210</sup> Düşünürümüz, vahiy hadisesini bir idrak durumu olarak ortaya koyarken vahyin vasıtası olan Faal Akıl da böylesi bir idrak teorisi çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla vahyin vasıtasını, Faal Akıl epistemolojik bir ilke olarak sunmakla, sanki vahiy meleğinin suretlenip görünmesi anlayışına yakın durmadığını ortaya koymaktadır.

Metafizik kitabının üçüncü makalesinin sekizinci faslını “bilgi ve onun araz olması” konusuna ayıran İbn Sina, burada mahiyetlerin akılda akledilir durumda olduklarında araz haline geldiklerini yani nefse nefsin bir parçası gibi olmaksızın mevcut olduklarını/bulduklarını kabul ettiğini belirtir. Fakat Faal Akıl ve ayrık cevherlerin (el-cevâhirü'l mufârakati) mahiyetlerinin durumunun bu şekilde olmadığını belirtir. Şöyle ki ‘onlar kendiliklerinden/özü gereği akledilendirler/bilinendirler’ sözünün anlamı başkaları onları akletmeseler/bilmeseler bile onlar kendi zatlarını akletmeleri/bilmeleri demektir. Aynı şekilde bunlar maddeden ve alâkalarından aklın gerçekleştirmesine ihtiyaç duyulan bir soyutlamayla değil kendiliklerinden soyutlanmışlardır. İbn Sina, onların bizdeki bilgisini her açıdan onların kendisi veya benzeri saymak; yine onların bilgisinin bizde var olması için zatlarının nefse bulunması gerekir şeklindeki anlayışı imkânsız görmektedir. Çünkü onların zâtı ayrıktır ve zatlarının kendisi insan nefsi için bir surete dönüşmez. Eğer dönüşseydi o zaman nefse her şeyin sureti oluşmuş ve nefis her şeyi bi'l-fiil bilmiş olurdu. Ve onlar tek bir nefis için suret haline gelirlerdi, dolayısıyla onların bilgisine diğer nefisler sahip olamazken tek bir nefis sahip olmuş olurdu. O halde insan akıllarında (el-‘ukûlu'l-beşeriyye) bunların zatları değil mahiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir.<sup>211</sup>

Esasında karmaşık konularda kesin sonuçlara ulaşma konusunda ihtiyatı elden bırakmayan<sup>212</sup> İbn Sina, öylesine teorik ve soyut açıklamalarda bulunmaktadır ki bu konuda net bir sonuca ulaşmak hiç de kolay gözükmemektedir. Nitekim,

<sup>210</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 43, 166.

<sup>211</sup> İbn Sina, Metafizik, s. 128.

<sup>212</sup> Aydın Sayılı, “İbn Sina'da Görme ve Gökkuşuğu”, İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde s. 204.

Fazlurrahman, meleğin Farabi’de bizzat gözle görülmesine karşılık, İbn Sina’da bunun tamamen zihni bir fenomen olduğunu belirtirken;<sup>213</sup> Hilmi Ziya Ülken, İbn Sina’nın İslam akidesine uygun bir şekilde peygamberin Cebrail’i gördüğünü ve sesini işittiğini kabul ettiğini belirtir.<sup>214</sup>

Bu noktadan Gazzali’ye gelince, o, Yüce Allah’ın peygamberde meleğin sesini duyma ve onu görme duyusu ve gücü yarattığını, yanında bulunan diğer insanlarda ise böylesi bir özelliği yaratmamış olduğunu vurgular. Gazzali, şeriata inanan bir kimsenin, Hz. Peygamber’in Cibril’i gördüğünü, onun sözünü işittiğini ve Cibril’in de Hz. Peygamber’in cevabını duyduğunu inkar etmesinin mümkün olmadığını kaydeder. Bu gerçeği inkar etmenin tek sebebinin dinsizlik ve Allah’ın kudretinin genişliğini inkar etmek olduğunu belirtir.<sup>215</sup> Gazzali’nin konuyla ilgili bu açıklaması, akla İbn Sina’da meleğin görüntüsü ve sesiyle ilgili tartışmaları getirmektedir. Sanki Gazzali, açıklamalarını İbn Sina’nın bu konuda aksine bir anlayışa sahip olduğunu düşünerek, dolayısıyla onu mahkum etmek için yapmaktadır.

Gazzali, Tahafütü’l-Felasife adlı eserinin on altıncı meselesinde, filozofların gök meleklerini, göklerin nefsi olarak açıklamalarını, Allah’a en yakın melekleri (el-melâiketü’l-kerrûbîn/el-mukarrebîn) de cisimler üzerinde etkili olmayan, yer kaplamayan ve bağımsız cevherlerden ibaret bulunan soyut akıllar/gök akılları olarak yorumlamalarını hatırlatır. Felasifeye göre, bu alemde meydana gelen bütün cüzileri bilmekte olan gök akıllarındaki(mukarreb melekler) cüzi suretler (bilgiler), gök nefislerine (gök meleklerine) akmaktadır (tefizu). Veren alandan üstün olduğuna göre, veren pozisyonundaki gök akılları, alan pozisyonundaki gök nefislerinden üstün olacaktır. Nitekim yüce Allah “...kalemle öğreten...”<sup>216</sup> şeklinde buyurarak üstün olanı ‘kalemle’ ifade etmiştir; çünkü, Allah, bilgiyi sunan nakkaş gibi olup öğretileni kaleme, öğreneni de ‘Levh’e benzetmiştir. Gazzali’ye göre felasifenin Levh-i Mahfuz’la<sup>217</sup> kastettikleri de işte bu gök ruhlarıdır.<sup>218</sup> Alemdeki cüzilerin Levh-i

<sup>213</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s.37-38.

<sup>214</sup> Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sina’nın Din Felsefesi”, A.Ü.İ.F.D. Ank., 1955, c.iv, s.1, s. 93.

<sup>215</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 262.

<sup>216</sup> Alak, 96/4.

<sup>217</sup> Üzerine yazı yazılan ve silinmeyen korunmuş bir levha, sath anlamındaki Levh-i Mahfuz tabiri Kur’an’da bir yerde (Burûc, 85/21-22) geçmektedir. Kur’an’da geçen ‘kitâb’, ‘kitâb mübîn’, ‘kitâb meknûn’, ‘kitab mestûr’, ‘ümmü’l-kitâb’ gibi tabirlerin de Levh-i Mahfûz anlamında kullanıldığı kabul edilmektedir. Levh-i Mahfuz’la kainattaki bütün varlık ve olayların bilgisinin tamamının

Mahfuzda nakşedilmiş olması da, mahfuzatımızın insan dimağında bulunan hafıza kuvvetine nakşedilmiş olmasına benzemektedir. Gazzali'ye göre felasifenin vahye ilişkin böylesi bir teori geliştirmeleri metafizik spekülasyondan ibarettir. Dolayısıyla muteber değildir.

Felasifenin melek anlayışını eleştirmekle birlikte, düşünürümüzün kimi zaman felasifenin melek anlayışına benzer yaklaşımlar sergilediği de görülmektedir. Bu anlamda “Rızkınız göktedir.”<sup>219</sup> Ayetinin de işaret ettiği üzere Allah'ın nimetlerinin/hazinelерinin göklerde olduğunu ve O'nun rızıklarını, nimetlerini dağıtmakla görevli olan varlıkların da melekler olduğunu belirten Gazzali, meleklerin mekanı olarak da göklerde bulunan Melekut Alemi'ni işaret etmektedir.<sup>220</sup> Yine meleklerin düşünme ile nitelendirildiklerini, meleklerin halinin düşünmeden ibaret olduğunu<sup>221</sup> vurgulayan düşünürümüz, Mearic'ul-Kuds'de feleki ruhun taakkul sahibi oluşundan ve fiillerinde ihtilaf olmayışından söz etmektedir.<sup>222</sup>

Görüldüğü üzere esasında Gazzali, felasifeye benzer bir şekilde meleklerle ilişkin teorik açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte o, konunun daha yalın bir düzeyde ele alınması gerektiği kanaatindedir. Gazzali, göğün bir amaca yönelik hareket eden canlı bir varlık olmasının mümkün olduğunu, fakat yaratığın sonsuz sayıdaki tikelleri bildiği anlayışının kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır.<sup>223</sup>

Gazzali'ye göre, nasıl ki nebi, Allah'ın emrini iletmede bir aracı ise aynı şekilde melek de bir aracıdır. Dolayısıyla yaratılış (halk) ve tedbir (emir) yönünden Allah'a iman etmek nasıl gerekli ise, aynı şekilde meleğe ve nebiye iman etmek de gereklidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de “Onlardan her biri Allah'a O'nun

---

Allah'ın ilminde yer almış olduğu ve Levh-i Mahfuz denilen bir kütüğe kaydedilmiş olduğu kastedilmektedir. Ehl-i Sünnetin çoğunluğunun görüşüne göre Levh-i Mahfuz, Allah ile melekleri arasında bir vasıta olup yedinci kat gökte, arşa İsrail'in gözetimi altında bulunur. Allah, bir şeyi dilediğinde Levh-i Mahfuz'dan İsrail'e intikal eder, bundan sonra ise o şeyin gerçekleşmesi için Cebrail'e emir verilir. Daha fazla bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, DİA, XXVII, 151.

<sup>218</sup> Gazzali, felasifenin Levh-i Mahfuzla gök ruhlarını kastettiklerini belirtse de, Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere esasında İbn Sina'nın Faal Akla bazen Levh-i Mahfuz da demektedir.

<sup>219</sup> Zariyat, 51/20.

<sup>220</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 80-81.

<sup>221</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 43.

<sup>222</sup> Gazzali, Mearicu'l kuds fi medarici ma'rifeti'n-nefs, Daru'l afaki'l-cedid, Beyrut 1980, s. 134; Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İst. 2007, s. 22.

<sup>223</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 154.



meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler”<sup>224</sup> buyrulmuştur.<sup>225</sup> Gazzali, meleğin bir iman konusu olduğu kanaatinde. Bu anlamda vahyin vasıtası olan melek de peygamberin bize bildirdiği varlıklardandır. Dolayısıyla peygamberin bildirdiklerine iman etmemiz gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz. Hayatında hiç mikroskoba bakmamış, dolayısıyla hiç virüs görmemiş ve göremeyecek kör birisini düşünelim. Söz konusu kişi, yine de virüsün var olduğuna inanacaktır. Bu kişiyi böylesi varlıkların gerçekten var olduklarını nereden biliyorsun? Diye sorulsa, “Ben görmedim; fakat bilim adamları bu varlıkları bir takım araçlarla tespit etmişlerdir. Ben de buna inanıyorum.” diyecektir. Peygamberin bildirdiklerini de böyle anlamak gerekir. Bizim kapasitemiz, peygamberin kapasitesine göre sınırlıdır, dolayısıyla onun ulaştığına ulaşamayız. Fakat onun söylediklerine inanmalıyız. Zira onun niteliklerinden birisi de doğruluktur. Dolayısıyla o, meleklerin varlığından bahsediyorsa onlar gerçekten vardılar.

Nihayetinde Gazzali, vahiy hadisesini açıklarken daha ziyade Tanrı’nın fonksiyonu üzerinde durmaktadır. Nitekim, vahyin kaynağı bölümünde de görüleceği üzere, Gazzali, vahiy hadisesinde Tanrı’nın müdahalesini sınırlama taraftarı değildir. Bu anlamda düşünürümüzün vahiy açıklamasında meleğin fonksiyonu, İbn Sina’ya nazaran daha sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Halbuki, İbn Sina, vahyin kaynağı olan Tanrı’dan daha çok, vahyin vasıtası olan melek, bir başka ifadeyle epistemolojik ve ontolojik bir ilke olan Faal Akıl üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Eşari ekolüne mensup bir düşünür olarak Gazzali’nin, Tanrı-melek, Tanrı-insan ve melek-insan arasındaki karşılaşmalarda/bağlantılarda, kısacası vahiy hadisesinin tüm aşamalarında, bağlantıları kolaylıkla kurduğu görülmektedir. Tabir-i caizse onun ayağında İbn Sina’nın sisteminin omurgasını teşkil eden sudur teorisi gibi bir bağ yoktur. Dolayısıyla onun manevra alanı geniştir. Nitekim Gazzali’ye göre Tanrı’nın kudret sıfatı söz konusu olunca izahının yapılamayacağı hiçbir mesele yoktur. Gazzali’ye göre, nasıl ki melek Allah ile peygamber arasında bir vasıta ise peygamber de insanlarla melekler arasında bir vasıttır.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Bakara, 2/116.

<sup>225</sup> Gazzali, Mearicu’l Kuds, s. 134.; T.ç., s. 116.

<sup>226</sup> Gazzali, Mizanu’l-Amel, thk., Süleyman Dünya, Daru’l ma’arif bi Mısır, Kahire, 1964, s. 231.

Bu aşamadan sonra vahyin üçüncü bir unsuru olan peygambere geçebiliriz. Zira vahiy gibi metafizik bir hadisenin beşeri düzlemdeki ilk muhatabı olan peygamberin konumu da çeşitli açılardan incelenmeyi gerekli kılmaktadır.

### **1.3. İbn Sina ve Gazzali’de Vahyin İlk Muhatabı/Alıcısı Olarak Nebi/Peygamber**

Arapça bir kelime olan nebi kelimesi, hem haber alan hem de haber veren anlamındadır.<sup>227</sup> Nübüvvet kavramının kök kelimesi de olan nebi kelimesi, büyük faydalar sağlayan haber veya değerli olmak, yüksek bir konumu ifade etmek anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla nübüvvet, hem yüksek bir konumu ve hem de bilgi değeri yüksek bir haberi içine alacak şekilde ontolojik ve epistemolojik bir imkânı içinde barındırmaktadır.

Rağib el-İsfehani, nübüvvet müessesesini “Allah ile akıl sahipleri arasında, onların dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla kurulan elçilik görevi” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>228</sup> Cürcani ise nebiyi şöyle tarif etmektedir: “Kendisine bir melek aracılığıyla veya kalbine ilham yoluyla vahyedilen veya kendisine doğru rüya (er-rü’ya’s-salihati) haber verilen kimsedir.” Cürcani bu tanımında ayrıca nebi ve resul arasındaki farka da dikkat çeker ve resûlün aldığı vahyin daha üstün olduğunu belirtir. Zira resule Cebrail, Allah’ın kitabını indirmekle daha özel bir vahiy iletmiştir.<sup>229</sup> Türkçede nebi ve resul kelimelerinden ziyade Farsça kökenli olan peygamber (haber getiren) kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.<sup>230</sup>

Yukarıda nübüvvet kavramının tahlili yapılırken de işaret edildiği üzere, nübüvvet kavramsallaştırılması sadece epistemolojik değeri yüksek bir haberi içine alacak şekilde oluşturulmamıştır. Kavramın ontolojik anlamda da yüksek bir konumu ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlamda nübüvvet, aynı zamanda

<sup>227</sup> Er-Rağib, Ebu’l-Kasım el-Huseyn Muhammed el-İsfahânî, el- Müfredat fi ğarîbi’l-Kur’an, “nb’e” md., nşr. Kahraman Yay. İstanbul 1986, s.732, 733; İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemalüddin Muhammed, Lisanü’l-‘Arab, Beyrut, ts. “nbv” md. ,c., s. ; et Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, Keşşafü Istılahatü’l-Funun, İst. 1984, II, s. 1358.

<sup>228</sup> Er-Rağib, Ebu’l-Kasım el-Huseyn Muhammed el-İsfahânî, el- Müfredat fi ğarîbi’l-Kur’an, “nbe” md., nşr. Kahraman Yay. İstanbul 1986, s. 733.

<sup>229</sup> Es-Seyyid eş-Şerif, ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni el-Curcani , et-Ta’rifat, Beyrut, 2003, s.235.

<sup>230</sup> Gölcük Şerafeddin-Toprak Süleyman, Kelam, s. 307 ;Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet” , DİA, XXXIII, 279.

sıradan insanlardan daha üst bir ontolojik mertebeye de işaret etmektedir. Burada akla şu soru gelmektedir: Tanrı tarafından seçilmiş bir insan olarak peygamber Tanrıyla iletişim kurmakla diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konum mu elde etmektedir? Esasında buradaki üstünlük Tanrısal bilgiye muhatap olmakla elde edilen bir üstünlüktür, yoksa diğer insanlara göre hukuk ve siyaset alanında elde edilmiş bir imtiyaz anlamında değildir. Nitekim peygamberlerin sorumluluk ve ahlak anlamında diğer insanlara göre daha zor bir konumda, daha ağır bir sorumluluk altında<sup>231</sup> olduklarını görmekteyiz. Aşağıda da görüleceği üzere düşünürlerimiz de peygamberlerin ontolojik konumlarını onların ahlaki yetkinlikleriyle bağlantılı olarak ele almaktadırlar.

Hemen ifade edelim ki, peygamberin konumunu açıklarken İbn Sina'nın yine sudur teorisinden yola çıktığı görülmektedir. Düşünürümüze göre 'varlık', İlk'in (el-evvel) katından başladığına göre sonra gelen her şey, İlk'ten daha aşağı mertebede bulunmaktadır. Zira varlıkta aşağıya doğru sıralanan bir derecelendirme vardır ki bu derecelendirmede '**İlk Gerçek**'ten sonra ilk olarak **soyut ruhani akıllar/ mukarreb melekler** bulunur. Daha sonra ise **nefisler/(gök melekleri)** gelmektedir. Bunlardan sonra ise göksel cisimlerin mertebeleri başlar. İbn Sina'ya göre bunların da kendi aralarında bazısının bazısından daha şerefli olduğu bir mertebelenmeleri vardır. Gök cisimlerinden sonra ise, oluş ve bozuluşa tabi suretleri kabul eden maddenin varlığı başlamaktadır. Burada madde, ilk olarak unsurların suretini almakta olup, daha sonra da aşama aşama derecelenmektedir. İbn Sina'ya göre varlık sferinin bu bölümündeki mertebelenmede tersine doğru bir hiyerarşi sözkonusudur. Buna göre en aşağıdan üste doğru başta madde olmak üzere unsurlar, cansız (camid) bileşikler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklindeki bir hiyerarşi ortaya çıkmaktadır. Düşünürümüze göre oluş ve bozuluş aleminin en üstünde yer alan insanın da kendi arasında bir derecelendirmesi söz konusudur. Buna göre insanların en üstünde müstefad akla sahip bir insan, yani peygamber yer almaktadır.<sup>232</sup>

Görüldüğü üzere başlangıçtan unsurlar derecesine kadar olanların ilki akıl, sonra nefis, sonra cisim şeklindeki, insanın da içinde yer aldığı bu alemde varlık

<sup>231</sup> Müzzemmil, 73/5: "Sana ağır bir söz yüklemekteyiz"

<sup>232</sup> İbn Sina, Metafizik I, s. 25; Metafizik II, s. 180-181.; İşarat, 160, 166, 177 ; er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 15-16; T.ç., s. 60-61.

cisimlerle başlar sonra yukarıya doğru nefisler, sonra akıllar meydana gelir.<sup>233</sup> Hakiki saadetin de akli alemle bütünleşmekten geçtiği anlayışında<sup>234</sup> olan İbn Sina, insanın üstünlüğünün de akli yetkinliğe bağlı olduğu fikrindedir. Müstesna bir mizaca sahip olan dolayısıyla yetkinliği elde etmiş olan<sup>235</sup> peygamber, akli alemle ittisal kuran kişidir. Düşünürümüze göre peygamber, bir takım nefsi yetilerdeki ayrıcalıkları sayesinde diğer insanlara göre daha şerefli bir konumdadır.

Düşünürümüz, varlık aleminde yer alan sebepler arasında da bir hiyerarşi belirleyerek peygamberin konumunu ortaya koymaktadır. Buna göre sebepler arasındaki üstünlük şu şekilde olur: Tikel özlerin bir kısmı bizzat kendisiyle kaim iken; kimi de başkasıyla kaimdir ki bunlardan birincisi daha üstündür. Bizzat kendisiyle kaim olan ya maddelerde olmayan biçimler ve özlerdir; ya da maddede bulunan biçimlerdir ki birincisi daha üstündür. Düşünürümüz, maddede bulunan biçimlerin esas konuyu teşkil ettiğini, yani insanın da içinde yer aldığı cisimli dünyanın gündeme geldiğini belirtir ve bunun taksimatına geçer: Maddi biçimler, bir başka deyişle cisimler ya gelişip büyüyen bir yapıdadırlar; ya da gelişip büyümezler. Bunlardan ilki daha üstündür. Büyüyüp gelişenler de ya canlıdırlar; ya da cansızdırlar. Yine ilk kısımdakiler daha üstündür. Canlı olanlar da ya akıllıdırlar (akıl birinci derecesi); ya da akıllı değildirler. Yine akıllı olanlar daha üstündür. Akıllı olanlar ise ya meleke (akıl ikinci derecesi) sayesinde; ya da meleke olmaksızın bu akla sahiptir. Birinci durumdakiler daha üstündürler. Melekeye sahip olan ya tam olarak fiile çıkmıştır; ya da çıkmamıştır. Yine ilk kısımdakiler daha üstündür. Fiile çıkan ya aracıyla çıkmıştır; ya da aracısız çıkmıştır. İlk kısımdakiler daha üstündür ki işte buna peygamber denir. Maddi biçimlerin yer aldığı reel dünyadaki üstünlük kendisinde son bulur. Her üstün olan kendisinden aşağıdakilere hakim ve onun başkanı olduğuna göre peygamber de kendilerinden üstün olduğu bütün cinslere hakimdir ve onların başkanıdır, reysidir.<sup>236</sup> İbn Sina'ya göre Faal Akıldan feyzi/akışı aracısız kabul edenler filozoflardır; bir aracıyla kabul edenler ise

<sup>233</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 181.

<sup>234</sup> İbn Sina, Metafizik II, 175.

<sup>235</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 191.; Necat, s. 341.

<sup>236</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 84; T.ç., s. 38.

peygamberlerdir. Bir aracıyla kabul edenler aracısız kabul edenlerden üstündürler dolayısıyla peygamberler filozofların reisdirlirler.

İbn Sina'ya göre, mevcudatın her birinin kendi alemlerinde birer mertebe ve dereceleri olduğu gibi, başlı başına bir alem olan insanın da fiilinde ve şerefinde kendine mahsus mertebe ve derecesi vardır. Buna göre bazı insanların fiili melek fiiline muvafık olduğundan “melek gibi bir hayatı” (melek sîret) olurken; bazı insanların da şeytana benzer davranışları olur. Zira insan, tek bir şeyden hasıl olmamıştır. Allah, insanı farklı farklı birçok şeyden yaratmıştır, muhtelif mizaçlardan terkip etmiştir. Öyle ki cevheriyyetini besatet itibarıyla ruha; kesafet itibarıyla da bedene ayırmıştır ve zahirine his; batınına da akıl vermiştir.<sup>237</sup>

İnsanlar arasındaki derecelendirmede, en üstte nefsini bi'l-fiil akıl olarak yetkinleştirip ameli erdemler olan ahlakları elde etmiş kimsenin yer aldığını belirten İbn Sina'ya göre bu özellikteki insanların en üstünde de nübüvvet mertebesine istidatlı kimseler yer almaktadır. Burada peygamberlik makamındaki insanların nefsanî güçlerinin özelliğine dikkat çeken İbn Sina, peygamberlerin nefsanî güçlerinde bulunup diğer sıradan insanlarda olmayan üç özellikten söz eder ki, bunlar çalışmamızın nübüvvetin psikolojik açıdan temellendirilişi bölümünde görüleceği üzere nefsin birbirinde farklı üç yetisine bağlı olarak gerçekleşen peygamberlik şekilleridir. Düşünürümüze göre bu özelliklere sahip olanlar, yani peygamberler, Tanrı'nın kelamını işitip, meleklerini görebilecektir.<sup>238</sup>

Sonuçta İbn Sina'nın peygamberin ontolojik konumunu temellendirirken psikolojik gerekçelerden hareket ettiği görülmektedir. Esasında peygamberin şahsında nübüvvetin ontolojik temellendirilişi psikolojik temellendirişiyile yakından alakalıdır. Nitekim, daha çok ruhi fonksiyonlarıyla ontolojik bir üstünlük elde etmekte olan peygamberin vahiy hadisesindeki konumunu araştırırken sonuçta onun bilgi yeteneğinden söz etmekteyiz. Dolayısıyla burada esas sorgulanması gereken peygamberin meleklerle nasıl bir bilgi alış verişine geçtiğidir.

Bu anlamda sorulması gereken soru şudur: Vahiy gerçekleşirken meleklerle nebi arasındaki ontolojik farklılık nasıl aşılmaktadır? Burada melek mi beşerin seviyesine

<sup>237</sup> İbn Sina, Namaz Risalesi, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1953, s. 26.

<sup>238</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 181.; el-İşârât s. 160.

inmekte, yoksa peygamber mi melekleşmektedir? Esasında her iki durumdan da söz etmek mümkündür. Meleğin beşer seviyesine inmesi söz konusudur. Nitekim Hz. Muhammed, meleğin bazen kendisine insan şeklinde geldiğini, kendisiyle konuştuğunu ve kendisinin de meleğin söylediğini anlayıp kavradığını bildirmektedir.<sup>239</sup> Yine Kur'an'da meleklerin insan suretinde geldiğini bildiren ayetleri<sup>240</sup> de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Vahiy problemini tahlil eden düşünürlerin daha çok peygamberin meleklerle ittisal yeteneği üzerinde durduklarını görmekteyiz. Bu anlamda örneğin İbn Haldun,<sup>241</sup> beşer olan peygamberin beşeriyetten sıyrılıp meleki aleme/ruhi aleme geçişinden söz etmektedir. Zira bi'l kuvve ruhani olma mertebesinden bi'l-fiil ruhani olma mertebesine geçme temayülü nefste, daha doğrusu ruhi bir cevher olan nefsi müdrikede fitraten mevcuttur. İbn Haldun'a göre meleki aleme yükselme istidatına sahip olan insanlar ve nefisleri üçe ayrılır: 1. Tabiatı icabı mele-i a'laya yükselmekten aciz olanlar. Bunlar, bedeni ilgileri fazla olup hissi idrake yönelenlerdir ki sadece ilk idrak seviyesi olan evveliyatı idrak ederler ve maddi alemde kalırlar. 2. Veliler veya veli olan alimler. Bunlar ise, ilk idrak edilen evveliyattan daha ötesine ulaşarak dini ilimleri ve rabbani marifetleri elde ederler. 3. İnsanlık derecesinin en üstünde yer alan peygamberler ve onlara yakın bir durumda bulunan veliler, beşeriyetten sıyrılıp melekleşebilirler ve gayba ait bilgileri vahiy ve ilhamla öğrenirler.<sup>242</sup>

Varlıklar arasında kesiften latife doğru istihalelerin, geçişlerin olduğunu belirten İbn Haldun'a göre en üstte latif olan felekler, melekler alemi vardır. İnsan olma noktasından melek alemine doğru bir yükseliş vardır. Böylelikle melekliyet kesbeden peygamberler insanlık alemi ile melekler alemi arasında geçişi sağlarlar. Melekler alemi saf idrak saf taakkul alemidir. Nefsin beşeriyetten sıyrılıp melekleşmesi göz açıp kapayıncaya kadardır.<sup>243</sup> Nefsin melekliyet alemine geçişi

<sup>239</sup> Buhari, Bed'u'l Vahy, 2.

<sup>240</sup> Hûd, 11/69-70.; Meryem, 19/17-19.

<sup>241</sup> Çalışmamızda İslam düşünce tarihinin seçkin tarih felsefecisi olan İbn Haldun'a zaman zaman yer vermemiz, onun yaklaşımlarıyla Gazzali'nin düşünceleri arasında bir paralelliğin bulunduğu varsayımına dayandığımızı belirtmeliyiz.

<sup>242</sup> İbn Haldun, Mukaddime I, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1982, s. 371-372.

<sup>243</sup> İbn Haldun, Mukaddime I, s. 364 vd.

çabalamaksızın, Allah'ın fitratına böyle bir özellik vermesiyle olur. Böylelikle, peygamberler, çok kısa zamanda mele-i 'alaya ulaşır o alemi müşahede ederler ve kelam-ı nefsi ve zatiyi/ilahi hitabı işitirler. İşte bu an vahiy halidir. Allah onları bedeni engellerden arındırmıştır. Bu durum fitri/vehbi istidat sayesinde olur ki Allah'ın onların fitratına yerleştirdiği "ibadete rağbet" hususu nebilerin melekleşme istidatını kolaylaştırır. Nebiler, beşeri varlıklarından soyunup mele-i 'alaya yükseldiklerinde oradan telakki ettiklerini insanlara tebliğ etmek için tekrar beşeri idrak vasıtalarına dönerler. Nebilerin bazıları, rumuzlu söze benzeyen bir vızıltı işitirler ki kendilerine sunulan manayı bu rumuzdan derhal alırlar. Peygamber kendisine iletileni iyice anlamadıkça bu vızıltı kesilmez. Bütün bunlar göz açıp kapama müddetinden daha kısa bir zamanda gerçekleşir. Çünkü bu hadise zaman içinde geçmez. Melekten vahiy telakki ediş, tekrar beşeri idrake dönüş ve manaları insanlara anlatış hızlı ve seri olur. vahiy de zaten hızlı ve seri bir şekilde gerçekleşmektedir.<sup>244</sup>

İbn Sina'nın meleklerle (Faal Akıl) peygamber arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına burada kısaca değinmek yerine, vahyin psikolojik temellendirilişini ele aldığımız çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Zira, vahyin imkanını neredeyse tamamen peygamberin nefsanî yetileriyle izah eden İbn Sina'nın konuyla ilgili yaklaşımları, müstakil bir bölüm teşkil edecek kadar geniş bir hacme sahiptir. Dolayısıyla buradan itibaren diğer düşünürümüz olan Gazzali'nin konuyla ilgili yaklaşımlarına geçebiliriz.

Hemen ifade edelim ki tıpkı İbn Sina gibi düşünürümüz Gazzali de peygamberin durumunu kritik ederken, onun ruhi veçhesini göz önünde bulundurmaktadır. Bu anlamda meleklerle insan arasındaki ittisalın imkanını, insanın ruhunda var olan melekleşme potansiyeliyle açıklayan Gazzali, insanın bi'l-kuvve melek oluşundan söz etmektedir. Buna göre insan, özünü düşünme haline getirdiğinde ve cismanî askılarından sıyrıldığında bi'l-fiil melek haline gelecektir ve Rabb'inin melekleri ona "Selam olsun size. Hoş geldiniz. Oraya sürekli olarak giriniz."<sup>245</sup> şeklinde seslenecektir.<sup>246</sup>

<sup>244</sup> İbn Haldun, Mukaddime I, s. 364-373.

<sup>245</sup> Zümer, 39/273.

Gazzali'ye göre Tanrı, birtakım ruhları melekut alemiyle irtibata geçebilecek bir potansiyelde yaratmıştır. Bu anlamda Gazzali, Mişkätü'l-Envar adlı eserinde 'beşeri-nurani ruhlar' kavramsallaştırması altında ruhların beş mertebesinden söz eder ve bunları bilmenin Kur'an'daki misallerin bilinmesine katkı sağlayacağına işaret eder.<sup>247</sup>

Gazzali'nin alttan üste doğru dikey bir hiyerarşiyle ortaya koyduğu beş çeşit ruh şunlardır: Beş duyardan (havass) gelenleri kabul eden, hayvani ruhun aslı ve ilk hali olan **duyusal/hassas ruh**, duyardan (havass) gelenleri, yani birinci basamaktaki duyusal ruhun getirdiklerini kaydedip (yektübü), mahsusatı ihtiyaç duyduğunda kendisinden üstteki akli ruha iletmek üzere saklanmış olarak koruyan (tehfazu) **hayali ruh**, hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayıp, insana has bir cevher olan, hiss ve hayalin dışındaki manaları idrak eden **akli ruh**, salt akli bilgileri alıp, bunları sentezleyerek nefsi bilgiler elde eden, bir başka deyişle soyutlama işleminde bulunan **fikri ruh**, son olarak da peygamberlere ve bazı evliyalara mahsus olup kendisi vasıtasıyla gayba ait şeylerin bilindiği **Nebevi Kudsi Ruh**.<sup>248</sup>

Gazzali'ye göre 'nebevi kudsi ruh' vasıtasıyla gayba ait şeyler, ahiretle ilgili hükümler, göklerin ve yerin melekutuyla ilgili bazı hususlar, hatta akli ve fikri ruhların idrakten aciz kaldığı Rabbani marifetler bunun vasıtasıyla açığa çıkar. Gazzali " İşte böylece, emrimizden sana bir ruh indirdik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Ancak biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle hidayete erdireceğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz sen dosdoğru bir yola hidayet etmekte sin."<sup>249</sup> ayetiyle bu ruha işaret edildiğini belirtir.<sup>250</sup> Nebevi kudsi ruhlar sıhhatini korurlar, bozulmaz vahiy alma kapasitelerini yitirmezler.

Peygamberin şeref ve mertebe itibarıyla öteki insanlardan daha kıdemli; konuşmasının ve sözünün de öteki insanların sözlerinden daha şerefli olduğunu

<sup>246</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 43.

<sup>247</sup> Gazzali, Mişkätü'l-Envar, Mecmuatu Resail, Mişkätü'l-Envar, tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire, ts. s. 304.; Nur Metafiziği (Mişkätü'l-Envar), Yol, Bilgi ve Varlık içinde, ter. A.Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İst. 2007. s. 107.

<sup>248</sup> Gazzali, Mişkätü'l-Envar, s. 304.; T.ç, 107.

<sup>249</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>250</sup> Gazzali, Mişkätü'l-Envar, s. 304.; T.ç., s. 107.



belirten<sup>251</sup> Gazzali'ye göre nebiler, mufarık akıllara ve ilk akla mensup olan akıllarıyla diğer insanlardan ayrılmaktadırlar. Gazzali'ye göre peygamberler, tabiat ve mizaç itibarıyla seçilmişlerdir, dolayısıyla akıl ve ruh yönünden müstefaddırlar. Bu anlamda diğer insanların hiçbiri, onlara ortak olamazlar. Nebiler, suret itibarıyla, beşer olmaları açısından diğer insanlara benzerler; fakat mana yönüyle onlardan ayrılırlar. Çünkü peygamberin beşeriyeti, diğer insanların beşeriyetinin üstündedir ve vahyi kabule istidatlıdır. Nitekim, “Deki; ben yalnızca sizin gibi bir beşerim”<sup>252</sup> ayeti onun sureta insanlara benzediğine işaret ederken; “(Şu var ki) bana, ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor”<sup>253</sup> ayeti de onun mana itibarıyla insanlardan farklı olduğuna işaret etmektedir.<sup>254</sup>

Gazzali'ye göre, nasıl ki insaniyet mertebesi hayvaniyet mertebesinde üstün bir mertebeye; risalet makamı da insaniyet mertebesinde daha üstün bir mertebeye karşılık gelmektedir. Fakat Gazzali'ye göre bu mertebenin tasvirini yapmak mümkün değildir. Buna göre sözgelimi bir insanın, insaniyet mertebesinde daha aşağıda bulunan bir hayvana insaniyet mertebesinin özelliklerini tarife kalkışması insan için ne kadar manasız bir iş ve hayvan için de takatinin dışında bir teklifse; resulün risaletin özelliklerini insanlara tarif etmesi de buna benzer ki bu insanların takatinin dışındadır. Gazzali bunun imkansızlığıyla ilgili olarak Musa (a.s.) ile Firavun arasındaki Kur'an'da geçen diyalogu anlatır: “ Firavun şöyle dedi: Alemlerin Rabbi dediğin de nedir? Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kişiler olsanız, (itiraf edersiniz ki) O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.”<sup>255</sup> Firavun Musa'dan alemlerin rabbinin mahiyetini açıklamasını istemiş, fakat Musa O'nun ne tanımını belirtmiş ne de cinsini ve faslını ortaya koymuştur; sadece rubûbiyyetini söylemekle yetinmiştir.<sup>256</sup>

Gazzali'ye göre eğer bir kimse nebilerden birisine nübüvvetin özelliklerini, mahiyetini, tarifini, cinsini ve faslını sorsa nebi de nübüvvetin tanımını, özelliklerini, cinsini, faslını ortaya koyarak bunları açıklasa nübüvvetin tasdiki o takdirde tüm

<sup>251</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 77.

<sup>252</sup> Kehf, 18/110.

<sup>253</sup> Kehf, 18/110.

<sup>254</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 132; T.ç., s. 114.

<sup>255</sup> Şuara, 26/23-24.

<sup>256</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, s. 129 vd. T.ç.,s. 111-112.

bunların bilinmesine bağılı olmuş olurdu. Dolayısıyla bunları bilmeyen kimsenin tasdiki mümkün olamayacaktı; halbuki nübüvvetin tarifi ister bilinsin ister bilinmesin tasdik edilmesi gerekir.<sup>257</sup>

Gazzali, nübüvvete ilişkin şüphe ve tereddütlerin ya nübüvvetin imkânında, ya vücut ve vukuunda, ya da belirli bir şahısta meydana gelmesinde meydana geldiğini belirtir. Gazzali'ye göre nübüvvetin var olması, onun imkanına bir delil teşkil etmektedir. Var olması ise tıp ilmi ve yıldız (nücûm) ilmi gibi dünyada akıl ile elde edilmesi tasavvur edilemeyen birtakım bilgilerin varlığı ile sabittir ki, düşünürümüze göre bu bilgiler tecrübeyle elde edilemezler. Gazzali, tıp ve yıldız ilmini örnek göstermesinin nedenini, bu ilimlerin felsefecilerin kullandığı, meşgul olduğu ilimler olmasıyla açıklar. Nübüvveti ispat sadedinde her ilim sahibine kendi alanıyla ilgili deliller sunduğunu belirtmekte<sup>258</sup> olan Gazzali, tecrübe – örneğin nücûm ilmine ait öyle hadiseler vardır ki ancak bin senede bir kere vaki olduğunda tecrübe edilemez- ve akılla elde edilemeyen bu ilimlerin de nübüvvet menşeli ilimler olduğuna işaret eder. Gazzali, bunların ancak Allah'ın ilhamı ve tevfikı ile idrak olunacağını belirtir ki bu bilgilerin peygamberlerin mucizesi olarak meydana geldiğini vurgular. Gazzali'ye göre, tabipler de tıbbı dair bilgilerini, nübüvvet hassası ile eşyanın hassalarına vakıf olan peygamberlerden tevarüs etmişlerdir. Örneğin bedeninin tedavisi için kullanılan ilaçlar kendilerindeki hassa ile sıhhati yerine getirirler ki bu hassalar akıl sermayesiyle idrak olunamazlar.

Gazzali, nübüvvetin imkânına yönelik bu açıklamalarından sonra muayyen bir şahsın peygamberliği konusunda oluşacak tereddüdün izalesine yönelik açıklamalara geçer. Peygamber iddiasında bulunan kişinin peygamber olup olmadığı konusundaki tereddüdün yakın bir bilgi haline gelmesi için, söz konusu kişinin hallerini ya müşahede ile, ya da tevatür yoluyla işitip öğrenmek gerekir. Gazzali'ye göre, nasıl ki tıbbı ve fikhı bilmek, tabipleri ve fakihleri hallerini görerek veya kendilerini görmeden sözlerini işiterek, tanımamızı sağlıyorsa, örneğin fikihtan ve tıptan bir miktar bilgi edinerek Şafii'nin ve Calinos'un kitaplarını mütalaa edersek birinin fakih değerinin de tabip olduğunu, başkasını taklit ederek değil de tahkik

<sup>257</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, s. 129; T.ç., s. 111.

<sup>258</sup> Gazzali, el Munkızu mine'd-dalal, çev. Hilmi Güngör, M.E.B. İst. 1990. s. 80.(Bundan sonra bu esere el Munkız şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

yoluyla anlamakta güçlük çekmeyip, onların hallerine ilişkin bizde zaruri bir ilim hasıl oluyorsa; bunun gibi nübüvvetin manasının anlaşıldığı takdirde Kur'an-ı Kerim'i ve hadisleri çok okumakla Hz. Muhammed'in nübüvvet derecelerinin en üstünde bulunduğu dair zaruri bir ilmin hasıl olacaktır. İbadetle ve ibadetin kalbi tasfiye etmekteki tesiri hakkında peygamberin söylediği sözleri tecrübe ederek bu kanaatin pekiştirilmesi gerektiğine işaret eden Gazzali bu meyanda peygamberin “ Bir kimse bilgisi ile amel ederse Cenab-ı Allah ona bilmediği şeyler hakkında bilgi ihsan eder.”<sup>259</sup>, “Bir kimse bir zalime yardım ederse Cenab-ı Hak o zalimi ona musallat eder.”<sup>260</sup>, “Bir kimse sabahleyin kalktığı vakit endişeleri yalnız bir nokta etrafında toplanıyorsa (yani yalnız Allah'ı düşünüyorsa) Cenab-ı Hak onu dünya ve ahiret endişelerinden kurtarır.” hadislerini zikreder ve peygamberin bu sözlerindeki doğruluğunu anlamak için bu tecrübelerin binlerce defa yaşanması gerektiğini vurgular.<sup>261</sup>

Görüldüğü üzere Gazzali, tıpla nübüvvet, dolayısıyla vahiy arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu anlamda İslam düşüncesinde, Kur'an'ın<sup>262</sup> ilgili ayetlerinden ve peygamberin tıpla ilgili hadislerinden yola çıkarak bir tıbb-ı nebevi müktesebatının oluştuğunu da görmekteyiz. Tıp- nübüvvet/vahiy ilişkisinin başlı başına bir çalışma konusu olduğu görülmektedir. Burada şunu belirtmeliyiz ki, tıpla nübüvvet arasında doğrudan bir ilişki kurmak çok doğru görünmemektedir. Nitekim, tıbbın tabiiyyatın furuundan olan bir ilim olduğunu ve insan vücuduyla ilgili düzenli bilgiler neticesinde oluştuğunu belirten İbn Haldun'a göre şeriat ve nebeviyattan nakledilen tıp, tıpkı bedevilerin bu alandaki bilgileri gibi tabii kanun üzerine olmayıp tecrübeye dayanmaktadır ve mizaca da muvafik değildir. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bunun vahiy ile de herhangi bir alakası yoktur. Peygamberin özel alışkanlıklarıyla ve tecrübeyle alakalıdır. Bu anlamda nebeviyatta bildirilen tıp, teşri kılınan bir ameli içermemektedir. Zira nebi bize ancak şeri hükümleri talim etmek üzere gönderilmiş olup, ne tıp ne de mûtad (ahvali adiyeden) olan diğer bir şeyi tarif etmek için

<sup>259</sup> Münavi, Feyzu' Kadîr, 4/510-511, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.; Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2/265, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

<sup>260</sup> Sehavî, el-Makâsıdu'l-Hasene, s. 624, Daru'l Kitâbü'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

<sup>261</sup> Gazzali, el Munkız, s. 68.

<sup>262</sup> Örneğin Hz. İsa'nın tıpla ilgili mucizeleri (Al-i İmran, 3/49) tıp-peygamber ilişkisine örnek verilebilir.

gönderilmiştir. Nitekim hurma aşısı konusunda Peygamber, “sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz buyurmuştur.”<sup>263</sup> İbn Haldun’a göre sahih hadislerde tıpla ilgili nakledilenleri, şeri hüküm olarak değerlendirmemek gerekir. Yine de bunlar, teberrüken ve samimi bir iman cihetiyle kullanılacak olurlarsa faydası çok olabilir. Sonuçta İbn Haldun’a göre peygamberin yaşadığı Arap toplumunun bilimsel olmayan, tecrübeye dayanan tıbbı, peygamberin tıbbı yaklaşımını da belirlemiştir.<sup>264</sup>

Nübüvvetin imkânına yönelik ortaya konulan düşünceler, nübüvvete nasıl ulaşılır? Sorusunu da gündeme getirmektedir. Peygamberin elde ettiği konumu, tamamen Tanrısal bir iradeyle mi açıklamak gerekir? Yoksa nebi elde ettiği bu yüksek konumu birtakım gayretlerle mi elde etmiştir? soruları nübüvvet problemi çerçevesinde gündeme gelen sorulardandır. Bu sorular, nübüvvet müessesesinin objektif bir tarzda gerçekleşmesine ilişkin endişelerin cevabını da içinde barındırmaktadır.

Klasik İslam düşüncesine baktığımızda nübüvvetin vehbi olduğu anlayışının kabul gördüğünü görmekteyiz. Nitekim Eşariye, Maturidiye ve Mu'tezile başta olmak üzere klasik kelim ekolleri nübüvvetin vehbiliği konusunda hemfikirdirler. Bu görüşlerini de şu ayetlerin teyid ettiğini belirtmişlerdir: “Allah hikmeti dilediğine verir...”<sup>265</sup>, “... Allah nimetini kullarından dilediğine lutfeder. Allah’ın izni olmadan bizim size bir delil getirmemize imkân yoktur...”<sup>266</sup> “... Allah peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir...”<sup>267</sup>

Peki, Faal Akılla ittisali peygamberlerin dışındaki insanlar için de mümkün görmelerinden hareketle, felasifenin nübüvvet makamına birtakım çabalarla ulaşılabilceği, yani nübüvvetin kesbi olduğu anlayışına sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Hemen belirtmeliyiz ki İbn Sina’da böylesi bir anlayışın varlığını ileri sürmek kolay olmasa gerektir. Zira İbn Sina, ortaya koyduğu kudsi akıl anlayışıyla,

<sup>263</sup> Müslim, Fedail, 38.

<sup>264</sup> İbn Haldun, Mukaddime II, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1982, s. 1171-1172.

<sup>265</sup> Bakara, 2/269.

<sup>266</sup> İbrahim, 14/11.

<sup>267</sup> Enam, 6/124.

peygamber aklının da sıradan akıllar gibi belirli aşamaları kat etmesini gerekli görmemektedir. O, peygamberin kudsi akılla vahyi bir anda aldığı kanaatindedir.<sup>268</sup>

Vahyin psikolojik temellendirilişinin ele alındığı ikinci bölümde de görüleceği üzere İbn Sina, birtakım insanların akli yetilerinin yaratılıştan üstün olduğunu belirtmektedir. İbn Sina, Kutsi Akıl diye isimlendirdiği akıl sayesinde peygamberin çok güçlü bir sezgiyle Faal Akılla ittisal kurabildiğini belirtmektedir ki söz konusu kişi diğer sıradan insanlar için Faal Akılla ittisalın ön hazırlığı olan teemmül ve tefekkür gibi bir hazırlık sürecine tabi olmaksızın doğrudan bu ittisali gerçekleştirebilmektedir. Bu yaklaşımlarından hareketle, İbn Sina'nın nübüvvetin vehbiliği anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Faal Akılla ittisalın imkanını herkese açmakla esasında felasifenin amacının felsefe ve vahiy arasında bir örtüşmenin olduğunu ortaya koymak olduğu unutulmamalıdır.

Gazzali ise, vahye, dolayısıyla nübüvvete çalışarak gayret edilerek ulaşılamayacağını, bir başka deyişle nübüvvetin kesbi yolla ulaşılabilecek bir makam olmadığını, bunun Tanrısal bir ikram, lütuf olduğunu belirterek "... Allah peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir..."<sup>269</sup>, "İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin..."<sup>270</sup> ayetlerini zikreder.<sup>271</sup> Gazzali'ye göre nasıl ki fitrat-ı ilahinin sünnetinde hayvanların nutfesinden insan hasıl olması tasavvur edilmezse, aynı şekilde her insanın nutfesinden de nebi meydana gelmesi düşünülemez. Allah dilediği şekilde halk eder. Nitekim Allah "Allah, meleklerden de, insanlardan da elçiler seçti"<sup>272</sup> buyurmuştur.<sup>273</sup>

Fakat Gazzali, akli vahyin eserlerini kabule hazırlamaktan da söz eder. Bunun için de tefekkürün, ibadetin ve gösterişsiz muamelelerde bulunmanın risaletin levazımından olduğunu belirtir. Böylesi bir cehd ve kesb risaletin levazımlarındandır. Nitekim Gazzali bununla ilgili olarak peygamberin ibadetten ayakları şişince ona

<sup>268</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s. 30-31.; Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yay. İst., 2008, s. 136.; Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 167.

<sup>269</sup> Enam, 6/124.

<sup>270</sup> Şura, 42/52.

<sup>271</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 130, T.ç., s. 112.

<sup>272</sup> Hac, 22/75.

<sup>273</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 132; T.ç., s. 114.

“biz sana Kur’an’ı sana zahmet çekesin diye indirmedik” (Taha, 2-3) ayetini zikreder. Yine peygamberin ibadetten ayakları şişmişti de kendisine niçin böyle hareket ettiğini soranlara: “Şükreden bir kul olmayayım mı?” şeklinde cevap veriyordu. Gazzali peygamberin kendisine vahiy gelmeden önce Hira’da inzivaya çekilmesini de bu bağlamda değerlendirir ve onun peygamberlik öncesindeki güzel ahlakına örnekler verir<sup>274</sup>

Nihayetinde Gazzali’de çalışıp gayret ederek ahlaki ve fikri gelişimin neticesinde nübüvvele ulaşmak diye bir şey yoktur. İnsaniyet insan nevine özgü olduğu gibi melekîyet de melek nevine özgüdür. Bunlar onların çalışarak elde ettikleri bir şey değildir aynı şekilde nübüvvet de nebilere mahsustur ve başka bir neve mensup olanların iktisabıyla elde edilemez.<sup>275</sup> “Ona büyük kuvvet sahibi öğretti”<sup>276</sup> ayetini zikreden Gazzali, peygamberin insani öğrenimle meşgul olmadığını, vahyi rabbinden öğrendiğini belirtmektedir.<sup>277</sup>

Vahyin unsurlarına ilişkin bütün bu açıklamalardan sonra düşünürlerimizin vahyin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklamalarına bakabiliriz.

#### 1.4. İbn Sina ve Gazzali’de Vahyin Gerçekleşmesi

Çalışmamızın giriş kısmında da belirttiğimiz üzere, din felsefesinde vahiy fenomeni, sadece Tanrı-insan ilişkisi bağlamında gerçekleşen özel bir iletişim tecrübesi şeklinde açıklanmamaktadır. Bu anlamda vahyin, daha genel bir perspektifle, Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde ortaya konulduğu da görülmektedir. Peki, Tanrı-alem ilişkisi olarak vahiy tabiriyle ne kastedilmektedir? Hemen belirtelim ki bu ifade, hem Tanrı’nın evreni ve içindekileri yaratmakla bir mesaj-daha teknik bir tabirle vahiy-gönderdiği anlamını içerir, hem de Tanrı’nın seçtiği bir insan/peygamber aracılığıyla gönderdiği söz merkezli klasik anlamdaki vahiy hadisesinin daha geniş bir çerçevede açıklanışını içerir. Bu anlamda, Tanrı-insan ilişkisi de, nihayetinde makro planda bir Tanrı-alem ilişkisi olarak

<sup>274</sup> Gazzali, Mearicu’l Kuds, s. 132; T.ç. s. 112-113.

<sup>275</sup> Gazzali, Mearicu’l Kuds, s. 132; T.ç. s. 112-113.

<sup>276</sup> Necm, 53/5.

<sup>277</sup> Gazzali, Ledünni İlim Risalesi, Yol, Bilgi ve Varlık içinde, ter. A.Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İst. 2007. s. 59.

değerlendirilmektedir.<sup>278</sup> Zira vahyin ilk muhatabı ve hedef kitlesi olan insan, nihayetinde bu alemin bir parçasıdır ve aleme anlam katmaktadır.

Vahyi daha çok Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde ele almakta olan felasife, vahiy hadisesini, fizikle metafiziğin iç içe girdiği bir takım rasyonel argümanlarla açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim, Meşşai ekolün yoğun düşünce faaliyetleriyle ön plana çıktığı klasik dönemde, Aristoteles'in evren ve insana ilişkin açıklama modelleri ve Yeni Eflatuncu teoriler, vahiy gibi metafizik bir hadisenin izahında devreye sokulmuştur.

Bu bağlamda, fizikle metafiziğin birbirleriyle sıkı bir irtibatının olduğunu vurgulayan<sup>279</sup> düşünürümüz İbn Sina'nın da metafizik meseleleri fiziki argümanlardan yola çıkarak açıkladığı görülmektedir. Nitekim İbn Sina, nübüvvetin imkânına ilişkin kaleme aldığı eserinde de görüleceği üzere, vahiy gibi metafizik bir hadisenin imkanını tartışırken, öncelikle eşyanın tabiatına ilişkin öncülleri dile getirmekte, bir başka ifadeyle fiziki argümanlar ortaya koymaktadır.<sup>280</sup>

Bu anlamda İbn Sina'nın vahyi, daha çok Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde, dolayısıyla sudur teorisi bağlamında açıkladığı görülmektedir. Bu çerçevede düşünürümüz, Tanrı'nın bilgi sıfatı üzerinde durmaktadır. Nitekim yukarıda vahyin unsurlarını tahlil ederken de işaret ettiğimiz üzere, İbn Sina'da Tanrı'nın ilim sıfatı, kainattaki varlığa ve bilgiye ilişkin tüm imkanların kaynağını oluşturmaktadır. Ayrıca İbn Sina'nın vahyin vasıtası meselesini ele alışı da Tanrı-alem ilişkisi bağlamında gerçekleşen bir vahyi işaret etmektedir. Zira düşünürümüz, Faal Akıl basit anlamda peygambere sadece bilgiyi ulaştıran bir vahiy meleği olarak tasvir etmemektedir. Ona göre kozmik akılların sonuncusu olan Faal Akıl, ay altı dünyanın ontolojik ve epistemolojik ilkesidir. Bütün bunlar, düşünürümüzde vahyin imkanının Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde aranması gerektiği kanaatine yol açmaktadır.

<sup>278</sup> Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yay. İst. 2008, s. 21.

<sup>279</sup> İbn Sina, "Metafizik" İbn Sina Risaleler içerisinde, s. 94.; İbn Sina, "Uyunu'l-hikme" İbn Sina Risaleler içerisinde, s. 80.

<sup>280</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 82 vd.; T.ç., s. 35.

### 1.4.1 İbn Sina'da Tanrı-Alem İlişkisi Olarak Vahiy

Tanrı-alem ilişkisi bağlamında ele alınan vahyin daha çok fiziki teorilerle ortaya konulduğu görülmektedir. Nitekim İbn Sina'da tabiat felsefesinin temel konularından olan etki ve edilgi konusu, vahyin fiziki argümanlarla açıklanmasına örnek teşkil etmektedir. Bu anlamda **nefsani olanın nefsanî olana** etkisi, **nefsani olanın cismanî olana** etkisi, **cismanî olanın nefsanî olana** etkisi ve **cismanî olanın cismanî olana** etkisi şeklinde dört türlü etki ve edilgi durumundan söz eden düşünürümüz,<sup>281</sup> vahiy, vahyin çeşitleri, keramet, ayetlerin sınıfları, mucizeler, ilham, rüya, sihir, göz değme türleri ve tılsım gibi bir çok metafizik hadiseyi, işte bu daha çok fiziki bir kuram olan etki ve edilgi konusuyla açıklamaktadır.<sup>282</sup>

İbn Sina felsefesinin adeta omurgasını teşkil eden sudur teorisinde, düşünen canlılar olarak açıklanan ayırık akılların (el-'ukûli'l-mufarakati) birbirlerini etkilemeleri ve birbirlerinden etkilenmeleri durumu söz konusudur. Düşünürümüze göre bu akılların, insani nefislerin, bazen uyku; bazen de uyanıklık halinde, metafizik gerçeklere, bir başka deyişle vahye ulaşmalarında da etkileri vardır. İşte bu durum, nefsanî olanın nefsanî olana etkisine örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla vahiy ve kerametler, nefsanî olanın nefsanî olan üzerindeki etkisi kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>283</sup> Aşağıda ele alınacağı üzere, düşünürümüz mucizeyi de bu yapı içerisinde açıklamaktadır.

Bu bağlamda İbn Sina'ya göre, vahyin hakikati, yüce Allah'ın izniyle, akli alemde bu ilka türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşeri nefslere gizli bir ilkadır ki, bunun uyanıklık halinde olanına vahiy; uyku halinde olanına da 'kalbe ilham' (nefese fi'r-rav'i) denir.<sup>284</sup> İbn Sina, bu açıklamalarını Kur'an'dan ayetlerle ve peygamberimizin hadisleriyle de desteklemektedir: "Biz ona katımızdan bilgi verdik."<sup>285</sup> "Onu Ruhu'l- Emin senin kalbine indirdi."<sup>286</sup> "O gaybı bilendir. Razi

<sup>281</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, bi- Matba'ati Meclisi Dairati'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353, s. 2.; İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı 9, c.9, s. 623-624.

<sup>282</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 3.

<sup>283</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 3.

<sup>284</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 3.

<sup>285</sup> Kehf, 18/65.

<sup>286</sup> Şuara, 26/193.



olduğu peygamberlerinin dışında hiç kimseyi gaybına muttali kılmaz.”<sup>287</sup> Düşünürümüz, yine konuyla ilgili şu hadislerle de yer vermektedir: “Ruhu’-l kuds kalbime ilham etmişti ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir. Allah’tan korkmak ve O’ndan güzel şeyler istemek konusunda dikkatli olunuz.”<sup>288</sup>, “Salih kişinin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir.”<sup>289</sup> Düşünürümüz, vahiy de dahil olmak üzere bütün bilgilerin kaynağı olarak göksel varlıkları gündeme getirmektedir. Öyle görünüyor ki, İbn Sina, vahyin gerçekleşmesini bir şekilde bu göksel varlıklardaki bilgilere ulaşmaya bağlamaktadır. Zira ona göre ay altı alemin ilkeleri ay üstü alemde bulunmaktadır.

Göksel güçlerin yersel güçleri etkilemesinden söz eden İbn Sina’ya göre, canlı olan, dolayısıyla ruh sahibi olan göksel cisimlerin tikel anlamlarda bir tür tasarrufu vardır. Bu tasarruf, sırf akli olmayan bir idrak tarzında gerçekleşmektedir.<sup>290</sup> Bu anlamda düşünürümüze göre, göksel nefisler, tikellerin çoğunda en doğru tarzı, olası iki durumdan mutlak iyiliğe en uygun şeyi kesin olarak bilmektedirler. Ayrıca bunların tasavvurları buradaki suretlerin varlıklarının da ilkeleridir.<sup>291</sup> Buna göre bir insana yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve onların doğalarını bilme imkanı verilseydi, kuşkusuz gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyetini öğrenirdi. Nitekim yıldızların konum ve hareketlerinden anlamlar çıkaran müneccimin durumu buna örnektir. Bu anlamda düşünürümüz, göksel ve yersel şeyler arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışan müneccimin vahiy iddiasında bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ne var ki bu dünyadaki hadiselerin gökteki sebeplerinden tek bir cinsin delillerine dayanmakta olan müneccimin ilk kabulleri ve öncülleri kesin kanıta dayanmamaktadır. İbn Sina, bazen öncüllerini kanıtlamada şiirsel veya hatabi kıyaslar da kullandığını belirttiği müneccimin kendiliğinden gökteki bütün halleri ihata edemeyeceğini vurgulamaktadır. Hangi hesap yöntemi, felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi verebilir ki? Dolayısıyla düşünürümüze göre gaybi olaylara tamamen geçiş yapamayız. Çünkü gerçekleşme

<sup>287</sup> Cin, 72/26.

<sup>288</sup> Taberânî, el- Mu’cemu’l-Kebîr, 8/266, Hadis no: 7694, Mektebetü’l ‘Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983.; Heysemî, Mecmu’u Zevâid, 4/125, Daru’l-Fikr, hicri, 1412.

<sup>289</sup> Buhari, Tabir, 4.

<sup>290</sup> İbn Sina, Metafizik II, s.182.; el-İşârât s. 194.

<sup>291</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 183-184.

aşamasındaki gaybi durumlar, tek başına göksel şeylerle tamamlanmayıp, yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanmaktadır. O halde, bize verdikleri felsefi öncüllerin hepsinin doğru olduğunu içtenlikle kabul etsek bile, münecimlerin görüşlerine itimat edemeyiz.<sup>292</sup> Esasında burada İbn Sina, münecimin durumunu örnek vermekle bilginin, dolayısıyla vahyin imkanının göksel varlıklarda aranması gerektiğine işaret etmektedir. Yoksa o, münecimle peygamber arasında bir benzerlik iddiasında değildir. Bu anlamda zaten münecimin çabalarının yetersizliğini vurgulamaktadır. Peki, düşünürümüz, peygamberin vahye ulaşmasını nasıl izah etmektedir?

İbn Sina, *Risale fi'l-Kuva'l İnsaniyyeti ve İdrakatiha* adlı eserinde, peygamberin vahyi nasıl aldığı izahına yer verirken kozmolojik açıklamalarda bulunmaktadır. Burada 'kalem'den ve 'Levh'den söz eden düşünürümüz, kalemin cansız bir alet olmadığını, Levhin de düz, basit bir şey, kitabette yazılmış, işlenmiş bir nakış olmadığını belirtir. Düşünürümüze göre 'kalem' ve 'Levh' ruhani bir melektir; kitabet ise hakikatin tasavvurudur. Buna göre 'kalem' emr alemindeki manaları alır ve 'Levh'e ruhani bir kitabetle emaneten bırakır. Böylelikle kalemden kaza gönderilir, levhden de takdir gönderilir. İbn Sina'ya göre kaza, Tanrı'nın emrinin mazmununu kapsar; takdir ise bilinebildiği kadarıyla tenzilin mazmununu kapsar. Kaza ve takdir gökteki meleklerle aktarılır sonra onlardan yerdeki meleklerle ifade edilir.<sup>293</sup> Öyle görünüyor ki, İbn Sina, ruhani bir melek dediği Levh'i ayrık akıllardan bir akıl olarak kabul etmektedir. Nihayetinde Levh, peygamberin uykudayken veya uyanıkken irtibata geçtiği bir şeydir. Zira İbn Sina'ya göre gök akıllarının, insani nefislerin, bazen uyku; bazen de uyanıklık halinde, metafizik gerçeklere, bir başka deyişle vahye ulaşmalarında etkileri vardır.

Göklerin ruhları ile bol bol irtibat kurulabileceğine işaret eden düşünürümüze göre, bizim uyanıkken duyularımızın ve arzularımızın getirdiği şeylerle meşgul olmamız, göklerin ruhları ile ilgi kurmamıza mani olmaktadır. Peygambere gelince

<sup>292</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, s. 185-186.

<sup>293</sup> İbn Sina, *er-Risale fi'l-Kuva'l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha*, s. 48.

ondaki ruh kuvvet, öyle bir dereceye yükselir ki, dış duyular onu meşgul edemez bu suretle peygamber, başkasının uykuda iken gördüğünü uyanırken görür.<sup>294</sup>

Gazzali'nin de aktardığı gibi, felasifeye göre vahiy de dahil olmak üzere yeryüzündeki hadiseler, ya doğrudan; ya da dolaylı olarak bir çok gök hadiselerine dayanmaktadır. Zira genel olarak her hadisin bir sebebi vardır ve bu sebepler gökteki ebedi harekete varıncaya kadar zincirleme devam etmektedir. Nihayetinde bütün sebep ve neticeler, bir zincir halinde göğün devri olan cüzi hareketlerine dayanmaktadır. Dolayısıyla hareketleri bilen, ta silsilenin sonuna kadar hareketlerin lazımlarını ve lazımların da lazımlarını bilir. Çünkü her meydana gelen, illetinin gereği olarak meydana gelir. Zira bizim gelecekte meydana gelecek şeyleri (gaybı) bilemememiz, bütün sebepleri bilemediğimizdendir. Dolayısıyla sebepleri önceden bilseydik, sonuçları önceden bilebilirdik. Örneğin ateşin belirli bir zamanda pamuğa dokunacağını ne zaman bilirsek, pamuğun yanacağını da o zaman biliriz. Yine bir şahsın hafif bir şeyle örtülmüş bir definenin bulunduğu falan yere gidip, oradan geçerken ayağının defineye takılacağını ve bu suretle de adamın defineyi öğreneceğini bilirsek, kısa zamanda onun zengin olacağını da biliriz. Kısacası sebepleri açık bilseydik, sonuçları da açıkça bilmemiz mümkün olacaktı. Ne var ki, göklerde bizim kuşatamayacağımız kadar bir çok hadiseler vardır. Üstelik göklerdeki hadiselerin yeryüzündeki hadiselere karışma durumu vardır ki bütün bunları bilmek insan gücü dahilinde değildir. Göklerin ruhları ise ilk sebebi, bunun lazımlarını bildiği için bu hadiselerin hepsini bilir. Dolayısıyla göklerin nefisleriyle irtibata geçmek gerekir. Peki bu nasıl olacaktır?

İbn Sina, böylesi bir imkanı Levhi mahfuzla açıklamaktadır. Bu anlamda uykuda olan bir insan, uykusunda Levhi mahfuzla ilişki kurup gelecekte olacak şeyleri rüyada görebilecektir. Algılanan şeyler, söz konusu kişinin hafızasında aynen kalabildiği gibi bazen hayal gücünün çabucak benzerini oluşturması söz konusudur. İşte peygamber güçlü nefsanî yetisiyle dış duyuların etkisinde kalmadan uyanırken de Levhle irtibata geçen kişidir.<sup>295</sup> Bütün bilgiler Levhi mahfuzda bulunmasaydı peygamberler gaybı ne uykuda iken ne de uyanırken bilebilirdi. Fakat kalemin

<sup>294</sup> İbn Sina, en-Necat, tah. Macit Fahri, Beyrut, 1985, s. 339.

<sup>295</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 155-156.

yazmış olduğu şey kıyamet gününe kadar kalacaktır. Görüldüğü üzere İbn Sina, vahyin göksel bir belirlenimi olduğunu söylese de sonuçta vahyi peygamberin nefsanî yetilerine, dolayısıyla psikolojik bir imkana dayandırmaktadır.

İbn Sina'ya göre, bütün işleri tahlil ettiğimizde, onları gerektiren ve Allah katından inen doğal ilkelere ulaşabiliriz. Bu anlamda Allah'ın kazası ilk ve yalın belirlemedir. Takdir ise kazanın tedricen yöneldiği şeydir.<sup>296</sup> Bu ifadelerle bütün şeylerin ilkelerinin doğada var olduğuna dikkat çeken düşünürümüzün vahiy gibi metafizik bir hadisenin dahi objektif yasalarının olduğuna inanmakta olduğu görülmektedir. Bu anlamda İbn Sina'nın şu ilginç ifadesine yer vermek gerekir: "Bir arifin gaipten haber verdiği, müjdeleyerek veya korkutarak isabet kaydettiği haberi sana ulaşırsa bunu tasdik et! Buna inanmak sana güç gelmesin. Çünkü bu durumun doğal yollardan bilinen sebepleri, yani bir açıklaması vardır."<sup>297</sup> Görüldüğü üzere, İbn Sina vahyi klasik yaklaşımlardan farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira düşünürümüze göre metafizik bir hadise olan vahyin açıklanması, bir takım göksel-fiziki argümanları gerekli kılmaktadır.

Bütün bu açıklamalar, İbn Sina'nın vahiy anlayışıyla kozmoloji anlayışı arasında yakın bir ilişkinin olduğunu da göstermektedir. Kozmoloji anlayışını ortaya koyarken bazı Kur'an'î kavram ve ayetlere yer veren<sup>298</sup> İbn Sina, Kur'an surelerinin bazılarının başında yer alan huruf-u mukattaayı da, kozmik anlayışına karşılık gelecek şekilde, sembolik yorumlarla ortaya koymaktadır.<sup>299</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sina'nın hurufu mukataa ile ilgili sembolik yorumlarıyla ilgili şunları söylemektedir:

"İbn Sina, bu alfabetik sembolizm ile bir kez daha her şeyin Bir'den geldiğini ve tekrar Ona döndüğünü vurgulamak istiyor. Kozmik varlıkları İslam vahyinin kutsal diline benzetmek, tabiatı da bir 'makrokozmos' olarak incelemektedir. Bu bağlamda tabiat, kutsal kitabın bir karşılığı olmaktadır. Böylece evrendeki bütün bilimler, kozmik kitabın bir tefsiri olarak ele alınabilir"<sup>300</sup>

<sup>296</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 185.

<sup>297</sup> İbn Sina, el-İşârât, s. 193, 201.

<sup>298</sup> İbn Sina, er-Risale fi'l- Ecrami'l-'ulviyye, s.38-39.

<sup>299</sup> İbn Sina, er-Risaletü'n-Nevûziyye, Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298, s.93-97.

<sup>300</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. N. Şişman, İnsan Yay., İst., 1985, s. 237.

Bu arada İbn Sina kozmolojisinde alemin, fiili devamlı olan Fail'in/Tanrı'nın bir fiili, feyzi olarak sunulduğu görülmektedir.<sup>301</sup> Bu anlamda düşünürümüzdeki feyiz ve ilahi inayet kavramlarını da, vahye ilişkin argümanlar olarak değerlendirebiliriz. İbn Sina'ya göre, yararlı ve maslahatlara ulaştırıcı şeylerin, doğada öğrendiğin ve kesin olarak bildiğin bir var oluş tarzında meydana geldiğini öğrenmek istersen, hayvanlarda ve bitkilerde uzuvların yararını ve her birisinin nasıl yaratıldığını düşünmelisin. Orada kesinlikle doğal bir sebep yoktur. Bilakis onun ilkesi, kaçınılmaz olarak, "inayet" tendir. Aynı şekilde bu anlamların varlığı da tasdik edilir. Çünkü onlar inayetle ilgilidir.<sup>302</sup> Yine düşünürümüzün aşk felsefesiyle vahiy anlayışı arasında da bir irtibat kurulabileceği kanaatindeyiz. Zira, düşünürümüzün ortaya koyduğu aşk doktrini, onun teolojisine dair temel fikirleri yansıtmaktadır. Düşünürümüze göre, evrendeki varlık hiyerarşisinde yer alan her varlık, kendisinden bir önceki varlığa aşk ile yönelir. Ona göre feleklerin hareket etmesi de dahil olmak üzere evrendeki her varlık, aşk ile gayeye yönelmektedir. Son tahlilde bütün varlıkların gayesi de Allah'tır. Allahın zatı, ilim bakımından Âkıl, Akıl, Makul olması gibi; mutlak kemal sahibi olan zatına duyduğu aşk bakımından da Âşık, Aşk, Maşuk'tur.<sup>303</sup> Bütün bu yaklaşımlar nihayetinde bizi İbn Sina'da vahyin Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde ele alınması gereken bir problem olduğu kanaatine ulaştırmaktadır. Peki diğer düşünürümüz olan Gazzali, vahyin böylesi bir yaklaşımla ortaya konulmasını nasıl karşılamaktadır?

#### **1.4.2. Gazzali'nin Tanrı-Alem İlişkisi Bağlamındaki Vahiy Anlayışlarını Eleştirisi**

İslam dünyasında Tanrı-alem münasebetini açıklayan kozmolojik doktrinlerin Kur'an'la uyum içerisinde olmasına dikkat çekilmiştir. Bu anlamda, Kur'an'daki alem tasavvuruna uymayan görüşleri sıralayan İbn Hazm, bunların arasında alemin ezeli olduğunu ileri sürmekle birlikte bir yaratıcısının ve yöneticisinin olduğunu kabul eden Farabi ve İbn Sina'nın görüşlerinin de Kur'an'ın ilkelerine ters olduğunu ileri sürer ve onların fikirlerini de dehri alem anlayışı içerisinde değerlendirir. İbn

<sup>301</sup> İbn Sina, Metafizik II, s.160.; el-İşârât, s. 169.

<sup>302</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 184.

<sup>303</sup> İbn Sina, Risale fi mahiyeti'l-'ışk, trc. ve nşr. A. Ateş, İst., 1953, s. 1-19, zikreden İlhan Kutluer, Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnyet, Hikmet, Akıl ve İtikad içinde, s. 159.

Hazm'a göre onların kendilerine Kur'an'dan ayetler bulma aldatmalarına da kanmamalı. Kur'an'dan kendilerine göre anlam çıkartan filozoflar toptan tekfir edilmeli.<sup>304</sup> Aynı görüşü Gazzali de ileri sürecektir. Gazzali'ye göre, filozoflar Tanrı'yı kabul etseler de fark etmez; onlar ezeli alem anlayışına sahip olmakla dehri sayılırlar.<sup>305</sup>

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, biz çalışmamızın başından beri İbn Sina ile Gazzali'nin vahyi açıklama tarzlarının, dolayısıyla vahiy anlayışlarının bir gerilim oluşturduğu temel varsayımından hareket etmekteyiz. Esasında vahiy probleminde İbn Sina ile Gazzali arasındaki gerilimin başlanğıç noktası ve merkezi de, işte söz konusu Tanrı-alem ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Gazzali'nin felasifeye yönelik eleştirilerini, daha çok Tanrı-alem ilişkisi konusunda yoğunlaştırması da bu kanaati doğrular niteliktedir. Zira Gazzali, felasifeyi eleştirmek için kaleme aldığı Tehafüt'te, eleştirilerini, öncelikle onların Tanrı-alem ilişkisini açıklama modellerine yöneltmektedir.

Vahyin gerçekleşmesi için Tanrı ile alem arasındaki bir bağlam, Gazzali için sınırları çok genişletilmiş, yeterli dinamizm içermeyen bir bağlamdır. Kaldı ki, vahye sudur süreci içerisinde yer vermek, vahyin göksel ilişkilerle determine edilmesi anlamına da gelmektedir. Bu anlamda düşünürümüz, filozofların gök akıllarıyla melekleri özdeşleştirmelerini, göksel durumlarla metafizik hadiseleri açıklamalarını doğru bulmamaktadır. Gerek cevher gerekse araz, bütün sonradan olma varlıkların, ancak Yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelmekte olduğunu vurgulayan Gazzali'ye göre, yaratıkların bazıları diğer bazı yaratıklar vasıtasıyla meydana gelmeyip, bütün bunların yoktan var edilmesi, ancak Yüce Allah'ın üstün kudretiyle, yaratmasıyla olmaktadır.<sup>306</sup> Esasında Gazzali, felasifenin vahiy, nübüvvet konularını birtakım fiziki-göksel teorilerle ispat etme çabalarına karşıdır.

Filozofların göksel teorilerle ilgili açıklamalarının hakikatten uzak, delilsiz bir iddia ve sırf hayal olduğunu belirten<sup>307</sup> Gazzali, feleklerin ruhlarının bütün cüzileri

<sup>304</sup> İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal, nşr.: M.İ.Nasr ve A. Umeyre, Riyad, Cidde, 1402/1982, I, s. 48-49, 166-167, zikreden İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 26-27.

<sup>305</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 123 vd. İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 27.

<sup>306</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 132.

<sup>307</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 155 vd.

bildiği anlayışını ayrıntılı bir şekilde eleştirmektedir. Bu bağlamda düşünürümüz, öncelikle şu soruları sormaktadır: Feleğin ruhunun bildiği tikeller, hal'de mevcut mudur; yoksa mevcut değil midir? Bunlar mevcut değilse gelecekte meydana gelmesi beklenen şeylere ilave edilmekte midir? Eğer feleğin ruhunun bu bildiği şeyler, yalnız hal'de olanlardan ibaret olduğunu kabul ederseniz, bu ruhun gaybı bilmesi, dolayısıyla peygamberin uyanırken öteki insanların da uykuda iken felekteki ruh vasıtası ile gelecekte olan şeyleri bilmeleri düşünülemez. Bu açıdan söz konusu feleki ruhun her şeyi bildiği görüşü batıl olmuş olur. Yok eğer, felekte bulunan ruhun bildiği cüziler, yalnız hal'de mevcut olanlardan ibaret olmayıp gelecekte olan hadiseleri de içine alırsa, o takdirde 'gelecekteki sonsuz cüziler ayrıntılı bir surette nasıl bilinmektedirler?' sorusunu sormak gerekir. Kaldı ki, sayılarının ve birimlerinin sonu olmayan, birbirinden ayrı bu cüzi ilimler, bir biri ardından gelmemiş oldukları halde nasıl yaratılmış bir ruhta birleşebilirler? Sonuçta Gazzali, "bu durumun muhal olduğuna aklının delalet etmediği kimse, aklından ümidini kessin!" ifadesini kullanmaktadır.<sup>308</sup>

Yine bu anlamda eğer denirse ki, cevheri itibarıyla insan ruhunun da bütün cüzileri bilmesi hakkıdır. Fakat, bedenine arız olan şeylerin yanı sıra, insan ruhunu, şehvet, öfke, hırs, kin, haset, açlık ve acı gibi duyular meşgul ettiğinden, insan ruhu, bütün tikelleri bilememektedir. Feleklerin ruhlarında ise onları meşgul edecek böylesi sıfatlar olmadığından, felekler, bütün eşyayı bilebilirler. Gazzali, böylesi bir yaklaşımı da doğru bulmayarak bununla ilgili olarak şu soruyu sormaktadır: Feleklerin ruhlarını meşgul eden bir şeyin bulunmadığını nereden biliyorsunuz? Örneğin bu anlamda, feleklerin İlk Varlığa/ el-Evvele iştiyakı şeklindeki ibadetleri, onları cüzileri bilmekten ne diye meşgul etmesin? Yine feleklerde öfke, şehvet vb. duygulardan farklı olarak başka manilerin bulunduğunu farz etmeyi muhal kılan nedir? Maninin bizim ruhlarımızda gördüklerimizden ibaret olduğunu nereden biliyorsun?<sup>309</sup>

Felasifenin vahiy açıklamalarını gereksiz, hatta zararlı bulan Gazzali, felasifeye peygamberin gaybı doğrudan yüce Allah'ın bildirmesiyle bildiğini söyleyen kimseye

<sup>308</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 157-160 170.

<sup>309</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 157-160 170.

neden karşı çıktıklarını sormaktadır.<sup>310</sup> Esasında Gazzali, metafizik spekülasyonlara başvurmadan, vahyi doğrudan Allah'a bağlamak düşüncesindedir. Zira Gazzali, inançla ilgili meselelerin akli çözümlerinin, derinlere inmeye tahammülü olmadığı kanaatindedir.<sup>311</sup> Bu anlamda düşünürümüz, dindeki Levh-i Mahfuz ve Kalem gibi şeylerin de filozofların kullanabilecekleri bir delil olmadığını, zira dindar insanların bu kavramları, kesinlikle filozofların kullandıkları manada anlamadıklarını belirtmektedir. Sonuç olarak nasslarda filozoflar için bir tutamak olmadığını, geriye akıl yürütme yöntemine başvurmanın kaldığını, böylesi bir yöntemle ise hadisenin ne yanlışlığının ne de doğruluğunun bilinebileceğini belirten Gazzali, “tek yol bu konunun akılla değil din ile bilinmesidir” demektedir.<sup>312</sup>

Bu anlamda İbn Rüşd, Gazzali'nin “Sizler Hz. Peygamber'in gaybı, doğrudan, şanı yüce Allah'ın bildirmesiyle bildiğini söyleyen kimseye neden karşı çıkıyorsunuz? Söylediklerinizin hiçbirine gerek yoktur!” Şeklindeki sözünün akla değil nakle dayanan bir cevap olduğunu vurgular. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre onu bu kitaba (Tehafüte) sokmanın bir anlamı yoktur. Zira felsefe, şeriatla yer alan her şeyi araştırır ve eğer felsefe şeriatı iyi kavarsa, felsefenin anlayışı ile şeriatin anlayışı arasında bir fark da kalmaz. İbn Rüşd'e göre Gazzali'nin Levh ve kalem konusunda felasifeye yönelttiği irtirazlar da bu meselenin dışında kalan bir şeydir. Dolayısıyla bunları bu kitapta ele almanın bir anlamı yoktur. Kaldı ki, İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın gaybı bilme konusundaki bu yorumu, söz konusu edilecek kadar önemli bir şey de değildir.<sup>313</sup>

Bunun yanı sıra İbn Rüşd, Gazzali'nin filozoflardan aktardığı şekliyle Levh-i Mahfuzu yorumlamanın mümkün olmadığını da belirtmektedir.<sup>314</sup> Bu anlamda İbn Rüşd, “bireylerin, bireysel bir bilgi olması bakımından, fiilen sonsuz bilgisinin bulunması imkansız bir şeydir. Ben burada bireysel bilgiden hayal adı verilen idraki kastediyorum. Ancak bu noktada rüya ve vahy sorununu işe karıştırmanın bir anlamı

<sup>310</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156.

<sup>311</sup> Gazzali, *el-İktisâd*, s. 260.

<sup>312</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156-157.

<sup>313</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev., Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., 1998, s. 606-607.

<sup>314</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 597.



yoktur. Bu yalnızca tartışmanın uzamasına yol açar.” diyerek<sup>315</sup> vahiy probleminin böylesi bir argümanla açıklanmasını doğru bulmadığını da ima etmektedir.

Nihayetinde Gazzali, yukarıda da belirtildiği üzere Tanrı'nın Cebrail meleğini peygambere göndererek vahye doğrudan kaynaklık ettiği kanaatindedir. Bu anlamda Tanrı'nın bir şekilde insanla iletişime geçtiği, bir başka deyişle onunla konuştuğu anlayışında olan düşünürümüz, vahyi Tanrı-insan ilişkisi bağlamında açıklamaya çalışmaktadır.

Peki Gazzali'nin, vahyi daha çok Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışan felasifeye paralel düşecek açıklamaları yok mudur? Hemen ifade edelim ki, şiddetle eleştirdiği felasifenin yaklaşımlarına benzer fikirleri, kimi zaman düşünürümüzün de ortaya koyduğu görülmektedir. Bu anlamda örneğin onun Mearicu'l-Kuds ve el-Me'arifu'l-Akliyye adlı eserlerinde vahyi klasik anlamının yanı sıra, Tanrı-alem münasebeti çerçevesinde de ele aldığını görmekteyiz. Özellikle el-Me'arifu'l-Akliyye adlı eserinde böylesi bir zeminden hareket etmektedir.<sup>316</sup>

Söz konusu eserinde feleği canlı, dolayısıyla akıllı bir varlık olarak tasvir eden Gazzali, Allah'ın gökleri ve yeri yaratmadan önce bir 'yazı' yazdığını ve katındaki bu “ Rahmetim, gazabımı geride bıraktı.” yazısını, elçisinin haber verdiğini belirtir. Gazzali, Allah'ın yazmasının (kitabet), cismani kalemle olmadığı gibi, görülebilir bir levha üzerine de olmadığını belirterek O'nun yazmasının üç mertebesinden söz eder:

Buna göre, Allah'ın yazmasının (kitabet) ilk mertebesi, doğrudan yaratmadır (ibda) ki, Allah, gökleri, asli yaratılış olarak bir defada doğrudan yaratmıştır. Gazzali, bununla ilgili olarak, “ O, göklerin ve yerin doğrudan yaratıcısıdır (Bedi'), bir şeye karar verdiği zaman ona 'ol' der ve o da olur.”<sup>317</sup> ayetini zikrederek, Allah'ın demesi ve söylemesinin, icat etmesi ve doğrudan yaratması olduğunu; yazmasının ise sözü demek olduğunu belirtir:

<sup>315</sup> İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, s. 603.

<sup>316</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 65-66.

<sup>317</sup> Mü'min, 40/68.

“O’nun emrinden yaratma (ibda) doğduğu vakit o söz olur. Yerine ulaşır, yaratılan şey ortaya çıkınca o da yazı olur. Yazılanın harfleri, feleklerin şahıslarıdır, yazılanın kelimeleri de feleklerin cisimleridir.”<sup>318</sup>

Allah’ın iç (enfüs) defterlerinin yanı sıra; dış (âfâk) levhalarından söz eden Gazzali, onun dış ayetlerine dikkat çekerek konuyla ilgili şu ayetlere yer verir: “Göklerde ve yerde olan şeylere bakınız”,<sup>319</sup> “Nefislerinizde (içinizde) de vardır, görmüyor musunuz?”<sup>320</sup> “Dışarılardaki ve kendi içlerindeki ayetlerimizi onlara göstereceğiz”<sup>321</sup>

Yine Gazzali, sayının aslının ‘bir’ olduğunu ve bir’den on’a kadar devam ettiğini belirtmektedir. Buna göre ‘bir’den on’a kadar olan sıralamada ‘bir’inci **Kelime**’dir; ikinci **akıldır**; üçüncü **nefistir**; dördüncü **maddedir**; beşinci **tabiattır**; altıncı **cisimdir**; yedinci **feleklerdir**; sekizinci **unsurlardır**; dokuzuncu **doğumlulardır** ve onuncusu da **insanlıktan** ibaret olan son mertebedir. On’dan sonra hesap eden (Tanrı) bir’e dönüp bir’i on’a katar ki, bu artış da insanlıktan sonraki bir merteye olan peygamberlik (nübüvvet) ve elçilik (risalet) konumunu ortaya koyar. Gazzali, Kelime diye adlandırılan İlk Bir’in Tümel Akıl olduğunu belirterek, Tümel Aklın da, Yüce Allah’ın konuşmasından bir kelimenin eseri olduğuna işaret eder. Düşünme ise Tümel Aklın eseridir.<sup>322</sup> Görüldüğü üzere Gazzali, bu açıklamalarıyla eleştirdiği filozofların sudur anlayışına benzer bir açıklama modeli ortaya koymaktadır.

Esasında Gazzali’nin, farklı eserlerinde, farklı fikirler ileri sürdüğü görülmektedir. İbn Rüşd de, Gazzali’nin bu tutumunu “Yemenli biri ile karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma’dî kabilesinden birine rastladığım diğer bir gün de Adnanîyim” şeklindeki şiirde anlatılan duruma benzetererek onun Eşarilerle Eşari (kelamcı), sufilerle sufi, filozoflarla filozof olduğunu belirtmektedir.<sup>323</sup> Bu anlamda Gazzali’nin eserleri, dolayısıyla düşünceleri arasındaki çelişki gibi görünen farklılıkları, birçok sebebe bağlayabiliriz. Bunların başında onun düşünce

<sup>318</sup> Gazzali, el-Me’arif, s. 66.

<sup>319</sup> Yunus, 10/101.

<sup>320</sup> Zariyat, 51/21.

<sup>321</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>322</sup> Gazzali, el-Me’arif, s. 41.

<sup>323</sup> İbn Rüşd, Faslu’l-Makâl, Felsefe Din İlişkileri içinde, Hz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985, s. 144-145.

hayatındaki yolculuğunda farklı evreler geçirmiş olması gelmektedir. Yine onun insanlara kapasitelerine göre hitap edilmesi gerektiği şeklinde pedagojik kaygılardan yola çıkarak da farklı yaklaşımlar sergilediği söylenebilir.<sup>324</sup>

Nihayetinde bütün bu birinci bölümde ortaya konulanlar, bize, düşünürlerimiz İbn Sina ve Gazzali'nin vahiy hadisesini farklı bakış açılarıyla değerlendirdiklerini göstermektedir. İbn Sina, vahiy problemini Tanrı-alem ilişkisi şeklinde geniş bir çerçevede tartışırken, Gazzali, ise problemi daha çok klasik şekliyle Tanrı-insan ilişkisi olarak ele almaktadır. Bu anlamda problemi bir inanç konusu olarak tespit eden Gazzali, vahiy konusunda metafizik spekülasyonlardan kaçınmak gerektiği anlayışındadır. Dolayısıyla Gazzali'nin metafizik bir hadise olan vahyin unsurlarına ilişkin söylediklerini, metafizik bir hakikatin ispatı sadedinde ortaya konmuş fikirlerden ziyade, felasifeye bir cevap niteliğindeki argümanlar olarak anlamak gerekir. İbn Sina ise metafizik bir hakikat olan vahyin imkanını bir takım argümanlarla ortaya koyabileceğimizi düşünmektedir. Öyle ki İbn Sina, bir bilgi olarak vahyin göksel varlıklarda mevcut olduğunu düşünmektedir. Vahyi, Tanrı-alem ilişkisi çerçevesinde ele alan düşünürümüz, vahyin yeryüzüne inişini de peygamberin nefsanî yetileriyle açıklamaktadır. Nitekim, düşünürümüz, peygamberi bir bilgi olan vahyi göksel varlıklardan zihni kapasitesiyle alan kişi olarak tasvir etmektedir. Bunun nasıl olduğuna bakmak ise vahyi psikolojik açıdan incelemek demektir.

Bu anlamda, bir bilgi kaynağı olarak vahyin epistemolojik değeri nedir? Vahyin gerçekleşmesinde peygamberin zihni performansının sınırı ve fonksiyonu var mıdır? Peygamberin böylesi bir bilgiyle donatılmasının psikolojik aşamaları nelerdir? Gibi bir takım sorular ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar, vahyin imkanını psikolojik, dolayısıyla epistemolojik açıdan da incelemeyi gerekli kılmaktadır. Biz de ikinci bölümde problemi bu açıdan inceleyeceğiz.

---

<sup>324</sup> Sabri Orman, "Gazzali'nin Hayatı ve Eserleri", İslami Araştırmalar (Gazzali Özel Sayısı), c. 13, sy.:3-4, Ank., 2000, s. 245.

## II. BÖLÜM

### İBN SİNA VE GAZALİ'DE VAHYİN PSİKOLOJİK TEMELLENDİRİLİŞİ

*Şifa, Necat ve el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi sistematik eserlerinde de görüleceği üzere, İbn Sina'da nefis konusu, yani psikoloji, fizikten metafiziğe geçişte önemli ve vazgeçilmez bir merhaledir.<sup>325</sup> Bu anlamda, evliya ve hükemanın nefsini bilen Rabbini bileceği anlayışına sahip olduğunu hatırlatan İbn Sina, “onlar Allah’ı unuttu, Allah da onlara kendilerini (enfüsehüm) unutturdu”<sup>326</sup> şeklindeki ayeti zikrederek Tanrı’nın bilgisine giden yolun nefsi bilmekten geçtiğine dikkat çeker.<sup>327</sup> Ayrıca gerçek dini anlatan (eş-şâri’ el-hakk) nebi de “kendini bilen rabbini bilir” demiştir.<sup>328</sup> Nihayetinde İbn Sina'da metafizik meselelere, nefisle giriş yapılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, düşünürümüzün vahiy gibi metafizik bir hadiseyi temellendirirken daha çok psikolojik bir perspektiften hareket ettiği görülmektedir. Öyle ki İbn Sina'nın vahiy kuramının neredeyse tamamı, psikolojik argümanlara yaslanmaktadır.

Gazzali'de de nefis konusunun, metafizik problemlerin ele alınmasında, anlaşılmasında elverişli bir kapı oluşturduğu görülmektedir. Zira Gazzali'ye göre insan, şahsı ve kalıbıyla aşağı alemin bir örneği; ruh ve kalbinin nitelikleriyle de yüce alemin bir örneğini teşkil etmektedir. Ruhla Tanrı arasında bir ilgi kuran<sup>329</sup> Gazzali, Allah'ın zatının yüceliğini ve sıfatlarının yetkinliğini zahir kılacak işaretlerin, nefis bilgisinde (ma'rifet-i nefis) mevcut olduğunu belirtir. Dolayısıyla ancak nefsini bilen, Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini kavrayabilecektir. Nitekim, “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun...”<sup>330</sup> “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle, görmüyor musunuz?”<sup>331</sup> ayetleri ve “Nefsini

<sup>325</sup> Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, MÜİFV Yay., İst. 2008, s. 83.

<sup>326</sup> Haşr, 59/19.

<sup>327</sup> İbn Sina, Mebhas ‘ani’l-kuvâ’ n-nefsâniyye, nşr: Ahmed Fuad el-Ehvani, Ahvalü’ n-nefs içinde, Kahire 1952, s. 147-178.

<sup>328</sup> İbn Sina, ed-Du’â ve’z-ziyâre, nşr: Hasen ‘Asî, et-Tefsîrü’l-Kurânî ve’l-Lügatü’s-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina,(s.283-288) Beyrut 1983, s.286.

<sup>329</sup> Gazzali, Mutluluğun Formülü (Kimya-yı Saadet), çev., Ali Arslan, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İst., 2004, s. 44 vd.

<sup>330</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>331</sup> Zariyat, 51/20-21.

bilen, rabbini bilir.”, “Nefsini en iyi bileniniz, rabbini en iyi bileninizdir.”<sup>332</sup> hadisleri buna işaret etmektedir.<sup>333</sup>

Nefs bilgisini, Hakk bilgisine ulaştırılan bir basamak olarak gören Gazzali, melekler, meleğin ilhamı, nübüvvet, vahiy, mucize, ahiret hayatı gibi metafizik hadiselerin aslına ulaşmanın insanın nefsinin bilmesiyle mümkün olacağına işaret eder. Nefs bilgisine de manevi bir iç yolculukla ulaşıldığını vurgulayan Gazzali, bu manevi yolculuğa ehil olmayanların kabukla (kışır) uğraştığını belirtir. Ona göre bunlar tıpkı hayvanlar gibi yerler, içerler ve gezerler.<sup>334</sup>

Vahiy hadisesini tahlil eden bütün teorilerin esasında vahyi, psikolojik mahiyete sahip bir problem olarak tespit ettiklerini görmekteyiz. Bu anlamda Kur'an'da da vahyin 'ruh' kavramı etrafında ele alındığını görmekteyiz.<sup>335</sup> Vahiy sonuçta peygamberin psikolojik tecrübesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat bunun bir şahsın kendi ruhi faaliyetlerinin dışında ayrı bir planda ortaya çıktığı da söylenmelidir. Bu anlamda mevcut tek psikolojik rabıta Peygamberin vahye ilişkin kanaatinin kesinliğinin akli bir vetire içerisinde gerçekleşmiş olmasıdır.<sup>336</sup> Bu anlamda örneğin Hz. Muhammed'in kendisine ilk vahiy geldiğinde bunun vahiy olup olmadığı konusunda tereddütler yaşadığı belirtilmektedir. Kendisine ikinci defa vahiy gelmesiyle psikolojik olarak peygamber olduğuna dair inancı kesinleşip bunun şeytanın bir fısıldaması olmayıp Cebrail'in getirdiği bir vahiy olduğuna kesin kanaat getirmiştir.<sup>337</sup>

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, vahyin peygamberin şuur altından gelen bir hadise olarak tasvir edilmesi onun Tanrısal bir kaynağa yaslanmadığı anlamına gelmemektedir. Watt, Hz. Muhammed'in kendisine ulaştırılan vahyin kendi düşüncesinin ürünü olmadığını inandığını belirtir ve “bizim onun bu konudaki samimiyetinde şüphemiz yoktur” der. Bu anlamda Jung'un Tanrı'nın insanla

<sup>332</sup> Sehavi, el- Makâsıdu'l-Hasene, 657, Sehâvi bu sözün hadis olmadığını Yahya b. Muaz er-Raziye ait bir söz olduğunu belirtir.

<sup>333</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, T.ç.,s. 8.

<sup>334</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, T.ç.,s. 8-9.

<sup>335</sup> Bkz.: Nahl, 16/2; Mü'min, 40/15; Şura, 42/52; Tahrim, 66/12; Nebe', 78/38; Kadr, 97/4.

<sup>336</sup> Malik b. Nebi, Kur'an-ı Kerim Mucizesi, çev., Ergun Göze, Ank. 1991, s. 90.

<sup>337</sup> Hasan Hanefi, İslami İlimlere Giriş, çev., Muharrem Tan, İnsan Yay., İst. 1994, s. 13.

‘kollektif alt şuur’ kanalıyla iletişim kurması anlayışına<sup>338</sup> yer veren Watt, kollektif alt şuur ifadesinin sevimsiz gelebileceğini; fakat bunun geleneksel İslami anlayışla bağdaştırılabileceğini belirtmektedir. Buna göre melek, vahye ilişkin sözleri önce peygamberin şuur altına yerleştirmiştir. Daha sonra bunlar, şuur altından şuur üstüne çıkmıştır.<sup>339</sup> Bütün bu tartışmalar vahyin psikolojik argümanlarla tartışma konusu yapıldığını göstermektedir.

Vahiy meselesinin psikolojik tahlili, aynı zamanda problemin epistemolojik açıdan değerlendirmesini de içine alır ki, İbn Sina’nın konuyla ilgili yaklaşımlarında da bunu görmekteyiz. Vahiy meselesini tahlil ederken İbn Sina’nın daha çok peygamberin idrak kapasitesi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Peygamber vahye hangi idrak tarzıyla ulaşmaktadır? Bir insan olarak peygamberin beşeri idrak yetileri ile, sıradan insanların idrak yetileri arasında bir fark var mıdır? Peygamberlerin dışındaki insanlar, sahip oldukları idrak kapasiteleriyle vahye ulaşabilirler mi? Bütün bu sorular, İbn Sina’da nefis konusunun nasıl ele alındığının bilinmesini gerektirmektedir.

İbn Sina’da nefsin yetilerine bağlı olarak ortaya çıkan vahyin temellendirilişine geçmeden önce, düşünürümüzde genel olarak nefsten ve nefsin idrak kapasitelerinden bahsetmeyi uygun gördük.<sup>340</sup> Böylelikle İbn Sina’nın nefis/psikoloji anlayışını sistematik bir yapıda kısa da olsa ortaya koymak, problemi daha genel bir perspektiften görmemize de katkı sağlayacaktır. Bunu yaparken filozofumuzun daha çok Şifa külliyatının Nefs kitabındaki sistematığı dikkate aldık.

### **2.1. İbn Sina’da Vahiy Kuramına Bir Temel Olarak Nefs ve İdrak Teorisi**

Nefs konusu, İbn Sina’nın üzerinde en çok yoğunlaştığı konudur.<sup>341</sup> Düşünürümüzün geliştirdiği vahiy kuramı da, onun nefis ve akıl anlayışı ile doğrudan

<sup>338</sup> Jung’un vahiy anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Selim Türcan, Jung’un Vahiy Anlayışı ve Kur’an’a göre Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ank., 1999.

<sup>339</sup> Montgomery Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 148 vd.

<sup>340</sup> İbn Sina’nın nefis anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, MÜİFV. Yay., İst. 2008.; Mehmet Dağ, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, (der. Aydın Sayılı) içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

<sup>341</sup> Mehmet Aydın, İbn Sina’nın Mutluluk(es-sa’âde) Anlayışı, İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde s. 434.

irtibatlıdır. Onun nefis anlayışını da, sudur teorisinden bağımsız değerlendirmemek gerekir.

İbn Sina'ya göre nefis tek bir tözdür; fakat bu tek tözün birçok yetileri vardır. Bütün yetiler tek bir nefis içindir ve bu yetiler(kuva) nefsin hizmetçileridir.<sup>342</sup> Nefis türleri içerisinde aşağıda bulunan nefis türü, bir üstekinin cinsidir. Örneğin nebati nefis, hayvani nefsin cinsini oluştururken, hayvani nefis de insani nefsin cinsini oluşturmaktadır. Bu üç tür nefsin en alt kademesinde nebati nefis bulunmaktadır.<sup>343</sup> İnsani natık nefste hayvani ve nebati yetilerin tümü de toplanmaktadır.<sup>344</sup> Bu itibarla, nefsanî güçlerin üç türünden söz etmek gerekir. Bunları en alttan üste doğru şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Nebati Nefis: Tabii cismin beslenme, gelişme/büyüme ve üreme yetilerini yerine getirmesi açısından ilk yetkinliğini temsil eden nefis.

2- Hayvani Nefis: Tabii cismin tikelleri kavramak(müdrîke) ve iradi hareketlere sahip olmak(muharrike) açısından ilk yetkinliğini temsil eder. Hayvani nefis için müdrîke/idrak ve muharrike/hareket olmak üzere iki yeti söz konusudur. İbn Sina, hayvani nefsin müdrîke/idrak yetilerini de dış idrak yetisi ve iç idrak yetisi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre;

a. Dış İdrak Yetileri: 1.Dokunma(el-kuvvetü'l-lems), 2.Tad alma(el-kuvvetü'z-zevk), 3.Koklama(el-kuvvetü's-şemm), 4.İşitme(el-kuvvetü's-sem'), 5.Görme(el-kuvvetü'l-basar), olmak üzere beşe ayrılır.<sup>345</sup>

b. İç İdrak Yetileri: 1.Ortak duyu(el-hissu'l- müşterek) 2.Musavvıra/Hayal yetisi, 3.Mütehayyile, 4.Kuruntu yetisi(vehmiyye- mütevehhime), 5.Hafıza ve hatırlama yetisi(el- hafız, ez-zakira) olmak üzere beşe ayrılır.<sup>346</sup>

Hayvani nefsin **muharrike/hareket** yetileri de 1. Harekete yönelten/sevkeden yeti, şevk yetisi(el kuvvetü'n-nuzu'yye's-şevkiyye) ve 2. Hareketi yapan, etkin

<sup>342</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s.170.

<sup>343</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 39-42.

<sup>344</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 96.

<sup>345</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s.41-42, 67, 74, 76-77, 81-90, 152; Necat, s.198.; Mebhas 'ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye, nşr. Ahmed Fuad el-ehvânî, Ahvâlü'n-nefs, Kahire 1952, s. 162.

<sup>346</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 44, 45, 152, 153, 159, 163, 165, 167, 169, 185, 205.; Necat, s.200-202.; el-İşârât, s. 112.

(faile) yeti şeklinde ikiye ayrılır.<sup>347</sup> Ayrıntılı bir idrak teorisi geliştiren İbn Sina, aşağıda göreceğimiz üzere nefsin bu kısmında yer alan muharrike ve iç idrak yetilerinden mütehayyile yetileriyle vahyi temellendirmektedir.

3- İnsani/Natık Nefs: Tabii cismin akli soyutlama ve fikri bir seçim sonucunda ortaya çıkan fiilleri yerine getirmek ve tümelleri kavramanın kendisine nispet edilmesi açısından ilk yetkinliğidir.<sup>348</sup>

İbn Sina, insani/natık nefsin yetisi olarak akıl ve akli idrak güçlerinden söz eder. İnsanın ruhani tek bir töz olduğunu belirten düşünürümüze göre, insan nefsi mizacı gereği böyle bir duyulur kalıba giren bir ‘nur’dur. Nitekim Tanrı da bu duruma şu sözleriyle işaret etmektedir: “Onu düzleyip ona ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın.”<sup>349</sup> İbn Sina’ya göre, buradaki ‘düzleme’ ifadesi, insanın akli nefsi kabullenmeye hazır olan insani mizaçla yaratılmış olması anlamına gelmektedir. ‘Ruhumdan’ sözü ise onun nefsiyle ilgilidir. Çünkü nefis, ruhani bir tözdür cismani değildir.<sup>350</sup>

İbn Sina, insanın en belirgin özelliğinin (ehassu’l-havass) maddeden tamamen soyutlanmış, tümel, akli manaları tasavvur etmesi olduğunu belirtir. Bilinmeyenlerden bilinenlere doğru tasdik ve tasavvurla gerçekleşen bir soyutlama sürecini ancak insan gerçekleştirebilir ki bu insani nefsin bir özelliğidir. İdrak aslında suretin maddeden soyutlanmasıdır. Bu soyutlamanın sınıfları ve dereceleri farklılıklar gösterir. Soyutlama dış idrakten iç idrake doğru artarak devam eder ve en üstün seviyeye de akli idrakle ulaşır. Akli idrak seviyesinde oluşan kavramlar artık maddesel ilintilerinden tamamen soyutlanmıştır.<sup>351</sup>

İbn Sina’ya göre, aklın aklediliri idrak etmesi, duyunun/hissin duyuluru idrak etmesinden daha güçlü (ekva) olmaktadır. Zira akıl, baki olanı, tümel olanı idrak eder, onunla bütünleşir ve onun zahirini değil kühünü idrak eder; halbuki duyunun duyuluru idrak etmesi böyle değildir.<sup>352</sup> Bu anlamda vahyi idrak eden de akıldır.

<sup>347</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 41 41, 194-195.

<sup>348</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 39-40.

<sup>349</sup> Hicr 15/29.

<sup>350</sup> İbn Sina, Risale fi ma’rifet en-nefs en-natık ve ahvaliha, (Ahval en-Nefs içinde nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani, Kahire 1952.) s.183.

<sup>351</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 58-61, 206.

<sup>352</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 115.



Düşünürümüzün akıl teorisi, vahiy kuramının da temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'nın akıl teorisine yakından bakmamız faydalı olacaktır.

### 2.1.1. İbn Sina'da Akıl Teorisi

Akıl teorileri, klasik dönem Müslüman filozofların kurmuş oldukları felsefi sistemlerinin temel omurgasını oluşturur. Akıl teorileri psikoloji ve epistemoloji alanlarıyla ilgili oldukları kadar metafizik, teoloji ve ahlakla hatta ontolojiyle de ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Felasifenin vahiy hadisesini açıklama modelleri de kuşkusuz onların ortaya koydukları akıl teorileriyle doğrudan ilişkilidir.

İbn Sina, insani nefsin tanımını yaparken onun hem teorik hem de pratik veçhesine dikkat çekmektedir. Bu anlamda insani nefsin akli yetileri, yapıcı (amile) güç ve bilici (alime) güç olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsanın kendisiyle bilgiyi oluşturduğu güç olan bilici güç, nazari akıl (teorik akıl) adını alırken; pratik durumlarla, dolayısıyla ahlakla ilgili olan yapıcı güç ise, ameli akıl (pratik akıl) şeklinde isimlendirilmiştir. Nazari (teorik) ve ameli (pratik) akıl, birbirleriyle ilişki içindedirler.<sup>353</sup> Hem tikeller hem de tümeller üzerinde tasarrufta bulunan insani nefis, tümellere ilişkin tasarrufunu natik nefsin teorik veçhesiyle gerçekleştirirken; iyi-kötü, güzel çirkin gibi tikellerle ilgili yargıya ulaşırken natik nefsin pratik veçhesi devrededir.

İnsani nefsin yetisi olan aklın pratik ve teorik veçhelerine yakından bakmak gerekirse aklın her iki boyutu için şunlar söylenebilir:

**a. Pratik Akıl:** Pratik akıl, uygulamaya/pratiğe(amel) yönelik olan akıldır ki ilgi alanında tikeller vardır. İyi(hayır)-kötü(şerr), çirkin-güzel-mübah gibi değer yargıları pratik aklın ortaya koyduğu değer yargılarıdır. Ameli akıl, tikeller konusunda bir sonuca ulaşmak için büyük öncülleri alarak nazari akıldan da yardım alır. Pratik aklın ilkeleri (mebâdî) yaygınlık kazanmış önermeler (meşhûrât), genel kabul görmüş önermeler (makbûlât), zanna dayalı önermeler (mazzûnât) ve zayıf tecrübelerdir.<sup>354</sup>

<sup>353</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 45, 207. Necat, s. 202.

<sup>354</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 207-209.; el-İşârât, s. 112-113.

**b. Teorik Akıl:** Teorik akıl, teorik/düşünsel olanla ilgili akıldır ki, tümel kavramlarla ve tümel önermelerle ilgilenir. Doğru-yanlış, vacip-mümkün-mümteni' gibi kavramlar teorik aklın ilgi alanındaki kavramlardır. Teorik aklın ilkeleri ilk öncüllerdir. Teorik akıl, maddeden soyutlanmış suretleri alır. Eğer suret maddeden soyut bir halde ise onu alması daha kolay olur.

İbn Sina'ya göre insani nefsin temel ayırt edici nitelikleri olan nazari akıl ve pratik aklın her ikisi için potansiyellikler (isti'dâd) ve yetkinlikler (kemal) söz konusudur. Hem nazari akıl hem de pratik aklın kuvve boyuttan fiilî boyuta doğru seyreden yolculukları vardır ki kuvve halinden fiil haline doğru seyreden bu yolculukta tek bir aklın farklı veçheleri olan nazari ve ameli aklın her ikisinin de yaslandıkları ilkelerle yetkinleştikleri görülür.<sup>355</sup>

İbn Sina'ya göre insan, aklının nazari tarafıyla üstle, yani metafizik alemle irtibat kurarak yüce ilkelere (mebâdiyi'l-âliye) tesirler alabilir.<sup>356</sup> Fakat bunun için belirli bir aşama kaydetmiş olması gerekmektedir. Zira düşünürümüze göre akıl, ilk başta düşünülür formları kabul edebilecek bir potansiyellik durumundan başka bir şey değildir. Akıl gittikçe kendini gerçekleştirme durumlarına doğru bir gelişim gösterebilir. Bu anlamda akıl yetisinin bütün insanlarda var olduğunu; fakat akli suretleri idrak açısından bu yetinin mertebeleri konusunda insanların farklılaştığını belirten İbn Sina, akıllar arasında da bir hiyerarşinin var olduğunu kabul eder ve nazari akılları dört kısma ayırır. Heyûlânî akıl, Meleke halindeki akıl, Fiil halindeki akıl, ve Müstefad akıl. Bu sıralamada kuvveden fiile doğru bir gelişim vardır. Sırasıyla bu akılları ele alırsak:

**a. Heyûlânî akıl**(el-'aklu'l-heyûlânî, el-'aklu'l-maddî, el-'aklu bi'l-kuvve):Aklın mertebelerinin en alt basamağında yer alan heyûlânî akıl, bir başka deyişle maddi akıl, nefsin aktif olmayan bir yetisi, gücünden ibarettir. Bu anlamda heyulani akıl mutlak potansiyellik durumudur. Yani tıpkı küçük bir çocuğun yazma potansiyeline sahip olması gibi, heyulani aklın da tümellerin maddelerinden soyutlanmış biçimlerini almaya hazır bir potansiyeli vardır. Aktif hale gelmemiş sırf yetenekten ibaret olan bu akıl, Faal Akılla iletişimin en uzak bir sebebi olarak

<sup>355</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 209.

<sup>356</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 47.

münfail akıl adını da almaktadır. Bunun örneği bi'l-kuvve yakıcı değil; bi'l-kuvve soğuk olan ateştir.<sup>357</sup>

**b. Meleke halindeki akıl**(el-‘aklu bi'l-meleke): Bu ise ikinci basamakta yer alır ve aksiyomların bilgisine sahip olacak kadar aşama kaydetmiştir ve olgunlaşmıştır. Bütün parçadan daha büyüktür, aynı şeye eşit olanlar birbirlerine de eşittirler gibi genel kabul görmüş fikirlere sahip olduğu için tümel biçimleri tasavvur etme güç ve melekesine sahiptir. Bunun da bi'l-kuvve olarak varlığı söz konusudur fakat mantığın temel ilkelerini elde ettiğinden heyûlânî akla göre bir ileri aşamadır ki heyûlânî akla nazaran bi'l-fiil diye de isimlendirilebilir. Çünkü heyûlânî akıl için bi'l-fiil akletme hiç söz konusu değildir. “ateşin yakma gücü vardır.” Sözü meleke halindeki aklın durumuna örnektir.<sup>358</sup>

**c. Fiil halindeki akıl:** Bi'l-fiil akledilebilir olan tümelerin biçimlerini tasavvur edebilen yetidir ki, kendisinde akledilir suretler hazırdır. Akıl artık bu aşamada bi'l-kuvveden bi'l-fiile geçilmiştir. Gerçi buna kendisinden sonraki akla nispetle güç halindeki akıl demek de mümkündür. Faal Akılla da ittisal gerçekleştiğinden varlığın her alanıyla ilgili bilginin zihinde oluşması söz konusudur. Bu aşamadan sonra akıl bi'l-fiil aklettiğini de akletmektedir ve artık yetkinlik kazanmıştır ve müstefad adını almıştır.<sup>359</sup>

**d. Müstefad akıl:** Aklın artık mutlak fiil haline geldiği aşama. Aklın bu aşamasında maddeden soyutlanmış bilginin tam kıvamına ulaşılır. Müstefad akılla hayvan cinsi ve onun türü olan insan nevi tamamlanmış olur ve insani yeti bütün varlığın ilk ilkeleriyle benzeşir.<sup>360</sup>

İnsan nefsi, müstefad akıl seviyesinde gök akılları ve gök nefisleri seviyesine çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla gelişiminin üst seviyesine ulaşan akıl, aynı zamanda vahyi alma seviyesine çıkan akıldır. İşte vahye muhatap olan peygamberin akli da

<sup>357</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 48.; İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 83.; T.ç., s. 36.; el-İşârât, s. 113.

<sup>358</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 49.; İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 83.; T.ç., s. 36.; el-İşârât, s. 113.

<sup>359</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 50.; İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 83.; T.ç., s. 36.; el-İşârât, s. 113.

<sup>360</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 50. el-İşârât, s. 113.

müstefad akıl cinsindedir. Bu anlamda, İbn Sina, Farabi'den ayrı olarak<sup>361</sup> teorik aklın son bir aşamasından, **kudsi akıldan** söz etmektedir. Düşünürümüze göre peygamberin ulaştığı akli yetkinlik onun vahyi alma pozisyonuyla doğrudan ilişkilidir. İbn Sina'da nefsin akli yetisine özgü olan peygamberlik şeklini ortaya koyarken kudsi akıldan ayrıntılı olarak söz edilecektir.

Müstefad akıl, adından da anlaşılacağı üzere kazanılmış akıldır. Peki bu akıl yetkinliği nasıl kazanmıştır? Kendiliğinden kazanılmış hale gelmiş olamaz. Zira müstefad aklın heyûlânî akılda bizzat veya bi'l-fiil bir varlığı yoktur. O halde bunun heyûlânî akıldaki varlığı bir var edici sayesinde ki, onu bi'l-kuvveden bi'l-fiil haline getirsin. Çünkü kuvve halindeki akıl, ancak sürekli aktif olan(daimen bi'l-fi'l) bir akıl sayesinde fiil haline gelmektedir ki işte bu da sürekli aktif olan akıldır, teknik tabirle ifade edersek Faal Akıl'dır.<sup>362</sup>

Vahyi üst düzeyde entelektüel bir faaliyet olarak değerlendirdiği anlaşılan İbn Sina'nın vahiy anlayışını ortaya koyabilmek için, onun akıl teorisinde insan aklını bi'l-kuvveden bi'l-fiil hale getirmek gibi bir fonksiyon icra eden Faal Aklın konumuna da yakından bakmak gerekmektedir.

## **2.2. İbn Sina'da İnsan Aklını Kuvveden Fiil Haline Getiren Epistemolojik Bir İlke Olarak Faal Akıl**

İbn Sina'nın vahiy öğretisinin temel unsurlarından olan Faal Akıl anlayışı nereden kaynaklanmaktadır? Hemen belirtelim ki, meşşai ekolüne mensup bir filozof olarak İbn Sina'nın Faal Akıl anlayışının köklerini, Aristoteles'de aramamız mümkündür.<sup>363</sup> Müslümanların yaşadığı felsefi-kültürel havzada Faal Akıl öğretisini bir filozof tavrıyla ilk kez ortaya koyan İbn Sina'nın selefi Farabi olmuştur.<sup>364</sup> Özellikle Meşşai geleneğin içerisinde yer alan filozoflar, Aristoteles felsefesinin temel yapı taşları olan kuvve-fiil, madde-suret ayrımlarından hareketle, insan aklını “kuvve halinden fiil haline geçerek soyut kavramlara ulaşma yeteneği” şeklinde

<sup>361</sup> Hidayet Peker, “Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, s. 163.

<sup>362</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s.50.; el-İşârât, s. 113.

<sup>363</sup> Bkz.: Mübahat Türker Küyel, “İbn Sina'da “al-‘akl al-fa’al”ın Kökleri”, s. 519-670, “İbn Sina ve ‘al-‘Akl al-Fa’al””, s. 707-748.; İbn Sina'nın Doğumunun Bininci yılı Armağanı, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1984.

<sup>364</sup> Mübahat Türker Küyel, “İbn Sina'da “al-‘akl al-fa’al”ın Kökleri”, s. 592.

tanımlamışlardır. Bu yeteneği kuvve halinden fiili/aktif hale getiren de “sürekli/kesintisiz aktif olan akıldır” yani dindeki Vahiy Meleşine(Cebrail'e) karşılık gelen Faal Akıldır. Böylesi bir anlayışla İslam filozofları felsefe ile dinin bir ilkesini birleştirmiş olmaktadır.

Bilindiği üzere İbn Sina'da kozmik akılların sonuncusu olan Faal Akıl, fiziki alemi metafizikle buluşturan ontolojik ve epistemolojik bir ilke konumundadır. Biz burada, insan aklını bilgiyle buluşturmasını göz önünde bulundurarak, Faal Akla daha ziyade epistemolojik bir ilke olarak yer vermekteyiz. Zira İbn Sina'da Faal Akıl, bilginin, dolayısıyla vahyin elde edilmişinde olmazsa olmaz bir ilkedir.

İnsani nefsin akli yetisinin potansiyellik durumundan aktif duruma geçişindeki yolculuğunda, olmazsa olmaz rehberi, insan aklını aydınlatan, onu kuvveden fiile çıkartan Faal Akıldır. Zira insan nefsi, başlangıçta bi'l-kuvve akledicidir ki, bu bi'l-kuvvelik durumu daha sonra bi'l-fiil hale gelmektedir. Kuvveden fiile çıkan her şey ise bi'l-fiil var olan bir şeyle fiile çıkmaktadır. İşte kuvve halindeki insan aklını fiil haline çıkartan, aynı zamanda nefislerimizi ma'kulatta bi'l-kuvve iken bi'l-fiil hale çıkartmış olan ve kendisi de sürekli aktif olan akıldır, yani Faal Akıldır. Faal Akıl sadece fiil halindeki akıldan ibaret değildir; soyut akli suretlerin ilkeleri de ondadır ve akli suretleri yani bilgileri ondan alırız.<sup>365</sup> Bununla birlikte Faal Akılın insan aklı üzerindeki etkinliği için insanın aklını buna hazırlaması gerekir.

İbn Sina'ya göre, Faal Akılın nefislerimize olan nispeti; Güneş'in gözlerimize olan nispeti gibidir. Nasıl ki Güneş bizzat, bi'l-fil görünüyor ve ışığıyla da (bi nuriha) bi'l-fiil görünmeyeni bi'l-fil görünür hale getiriyorsa; Faal Akıl da bizzat, bi'l fiil bilinir durumdadır ve nuruyla da (nuru'l-aklu'l-faal) bilinmeyenleri bilinir hale getirmektedir.<sup>366</sup>

Peki, yaratılışının başlangıcında kuvve halinde bulunan insan aklı, Faal Akıl karşısında tamamen pasif bir durumda mıdır? Bu meyanda insan aklının Faal Akılla ittisalinden önceki çabasına dikkat çeken İbn Sina, insan aklının, yukarıda işaret edilen hayvani nefsin idrak yetileri sayesinde elde ettiği duyusal izlenimler/tikeller üzerinde dört aşamada işlemlerde bulunduğunu hatırlatmaktadır. Böylesi bir çabanın

<sup>365</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s.234.

<sup>366</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 234-235.; el-Mebde' ve'l-Mead, s. 98.

ilk aşamasında zihin, tikelleri maddelerinden ve maddelerle ilişkilerinden soyutlayarak tekil yapıdaki tümellere(el-külliyatü'l-müfredeti) ulaşır ki böylelikle akılda kavramsal ilkeler/kavramsal akıl yürütmenin ilkeleri(mebâdiyi't-tasavvur) ortaya çıkar. İkinci aşamada akılda/nefste tekil yapıdaki tümeller arasındaki olumlama(icap) ve olumsuzlama(selb) gibi münasebetler oluşur. Üçüncü aşamada akıl/nefs tecrübe edilmiş/deneysel öncülleri(el-mukaddemati't-tecrübiyye) elde eder. Dördüncü aşamada ise tevatürün şiddetinden dolayı tasdik seviyesine ulaşan haberleri elde eder. İnsan nefsi bu tasavvur ve tasdikin ilkelerini elde etmek için bedene, dolayısıyla duyulara ihtiyaç duymaktaydı ki bunları elde ettikten sonra artık kendi zatına döner.<sup>367</sup> Böylelikle teorik akıl Faal Akılla ittisal edecek duruma gelir.

Gerçi İbn Sina'ya göre aklın söz konusu bu işleminin/çabasının sonunda olduğu gibi bu süreç devam ederken de Faal Akıl devrededir. İnsan zihninin tikeller üzerindeki işlevi ise, onları Faal Aklın etkisine hazır hale getirmekten ibarettir. İnsan aklı, hayal yetisinde bulunan tikellere muttali olduğunda, onları Faal Aklın etkisine hazır bir hale getirir sonrasında da Faal aklın nuru bu tikeller üzerine doğarak, tikellerin maddelerinden ve ilineklerinden soyutlanmış bilgilerini insan nefesine ulaştırır; yoksa bu bilgiler nefsimizde önceden var olup hayal etmekten akla intikal etmiş veya bu maddeyle alâkalarından dolayı karışık halde bulunan anlamlar zihnimize var değildirler. Bunlar, Faal Aklın etkisiyle soyut bir kavram ve birer bilgi haline gelmişlerdir. Zihnin çabalarının sonucunda Faal Akıl, nefsi natıkaya bu bilgilerin damgasını vurmuştur (intab'a).<sup>368</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, Faal Aklın öncesinde insan aklının entelektüel bir çabasını da gerekli görmektedir. Zira öğrenme/eğitim (ta'allüm), düşünmek (teemmülât, efkar) beşeri aklı Faal Aklın etkisine hazırlamaktır (kabulü'l-feyz). Dolayısıyla bilgi edinme süreci beşeri aklın Faal Akılla ittisal yeteneğini geliştirmekten, kolaylaştırmaktan ibarettir. Faal Akılla iletişim (ittisal) kurmak, nefste akli suretlerin ayrıntılı olarak akışına/feyzine tam kapasitede donanımlı olmayı istemektir. Nefsin bu kapasitesi öğrenmeden önce eksik iken; öğrenmeden sonra tamdır. İbn Sina; ilk öğrenmeyi gözün tedavi edilmesine benzetir, göz tedavi edilip

<sup>367</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 221-222.

<sup>368</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 235.

güçlendirildiğinde dilediği zaman baktığı şeyin suretini alabilirken/suretini görebilirken; ilgili şeyden uzaklaştığında ise onu görmesi bi'l-fiile yakın bi'l-kuvve halini alır. Aynı şekilde insani natık nefsin öğrenmeyle güçlendirilmesi onun faal akılla ittisalini kolaylaştırır ve dilediğinde kendisini ondan gelecek feyze açabilir. Böyle bir nefis artık Faal Akılla ittisal kurabilecek donanıma sahiptir.<sup>369</sup>

Peki, böylesi bir entelektüel mesai harcanmaksızın da Faal Akılla iletişime geçip ondan bilgileri almak mümkün müdür? Düşünürümüz İbn Sina, bu soruya olumlu cevap vermektedir. Zira düşünürümüzün kudsi akıl öğretisi böylesi bir imkana kapı açmaktadır. Ona göre bazı ruhlar yaratılıştan gelen bir özellikle Faal Akılla doğrudan iletişime geçmektedirler.

İbn Sina'nın vahiy kuramına giden bir yol olarak onun nefis ve akıl anlayışına ilişkin bu bilgilerden sonra, onun kudsi akıl öğretisi başta olmak üzere nefsin birbirinden farklı üç yetisiyle de vahyin, psikolojik veçhesini nasıl ortaya koyduğuna bakabiliriz.

### **2.3. İbn Sina'da Nefsin Yetilerine Bağlı Olarak Gerçekleşen Vahiy Türleri**

İbn Sina, nefsin yetileriyle bağlantılı olarak gerçekleşen üç tür peygamberlik biçiminden söz etmektedir, bir başka deyişle ikisi idrak, birisi de muharrike olmak üzere nefsin üç farklı yetisiyle de vahyin dolayısıyla nübüvvetin imkânını ortaya koymaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsani natık nefsin idrak yetisi olan akli idrak yetisine bağlı olarak ortaya çıkan vahiy şekli. Bu, peygamberliğin akli düzeyde gerçekleşen bir kısmı olarak, en üst düzeyde (e'lâ) gerçekleşen bir peygamberlik türüdür.<sup>370</sup>

2. Nefsin mütehayyile gücüne bağlı olarak ortaya çıkan vahiy. Bu, nefsin iç idrak yetilerinden (el-müdriketü'l-batıne) olan mütehayyile gücüne özgü bir peygamberlik biçimidir. Bir başka ifadeyle, hayal gücü düzeyinde gerçekleşen peygamberlik şeklidir.

3. Nefsin hareket yetilerine bağlı olarak gelişen ve mucize düzeyinde ortaya çıkan vahiy. Bu da mucize düzeyinde gerçekleşen bir peygamberlik biçimidir.

<sup>369</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 247.

<sup>370</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 173, 200, 201.

Nebevi güce ait bu üç özelliğin bazen bir insanda toplandığını, bazen de toplanmadığını belirten İbn Sina'nın nefsin yetilerine bağlı olarak gelişen vahyin bu üç çeşidini birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirmedeği görülmektedir. Bütün bu yetiler birlikte veya karşılıklı alışveriş şeklinde nübüvvetin imkanını ortaya koyarlar. Örneğin kudsi ruha nispet edilen fiillerin mütehayyileye taşıp akması söz konusu olmaktadır. Şimdi söz konusu vahiy çeşitlerine yakından bakabiliriz.

### **2.3.1. İbn Sina'da Peygamberin Akli Yetisine Özgü Olarak Vahyin Akli Düzeyde Gerçekleşen Kısmı**

Bilgiyi psikolojik bir hadise olarak ele alan ve nefis ile ilgili yazılarında bilme sürecini inceleyen İbn Sina'nın sisteminde vahye merkezi bir yer açtığı görülmektedir. Zira, insani natık nefsin ayrıntılı olarak incelendiği Kitabü'n-Nefs'in beşinci makalesinin beşinci faslında Faal Akıl konusunu ele alan İbn Sina, altıncı faslında da aklın fiillerinin mertebelerine ve bu mertebelerin en üstünde yer alan kutsi akla yer vermektedir. İbn Sina'ya göre vahyin akli düzeyde ortaya çıkışı söz konusu kudsi akılla mümkün olmaktadır.<sup>371</sup>

Nefsin izlenimleri alıcı/taşıyıcı bir cevher, aklın da yaratıcı, etkin ve ilkesel bir cevher olduğunu belirten<sup>372</sup> düşünürümüz, felsefesinin temel unsurlarından olan akılla vahyi, dolayısıyla nübüvveti temellendirmektedir. O, nübüvveti dair risalesinde insanı diğer varlıklardan ayıran yegane yetinin akıl (en-nefsü'n-nâtika) olduğunu belirterek konuya girmektedir.<sup>373</sup>

İbn Sina, insani natık nefsin akli yetisine özgü peygamberlik biçimini ortaya koymadan önce, insan aklının Faal Akılla ittisale geçerek ulaşmış olduğu akledilirlerin (ma'kûlât) durumunu kritik eder. Düşünürümüze göre Faal Akıldan feyz yoluyla insan aklına gelen akledilirler, maddeden ve alakâlarından tamamen soyutlandıkları için bedenle ilgili bir yetide saklanamazlar. O halde insan nefsi, bu akledilir suretlerin kimi zaman görüldüğü, kimi zaman da görünmediği bir aynaya benzer. İnsan nefsi, kendisini Faal Aklın feyzine açarak akledilirlere yöneldiğinde bunların suretleri kendisinde belirir; Faal Akıldan yüz çevirince de feyz

<sup>371</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 173, 200, 201, 250.

<sup>372</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 244.

<sup>373</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 83; T.ç., s. 36.



kesildiğinden (inkata'a'l-feyz) akledilir suretlerden uzaklaşmış olduğundan söz konusu suretler kaybolur.<sup>374</sup>

Bu anlamda insan ruhunu bir aynaya; nazari aklı da bu aynanın parlaklığına benzeten İbn Sina'ya göre, insan ruhunda irtisam eden akledilirler (makulat), feyz-i ilahiden irtisam etmektedir. Bu durum, tıpkı parlak aynada görüntülerin belirmesi gibidir ki, aynanın parlaklığı gitmediği müddetçe, görüntüler aynada kalmaya devam edecektir. Aynı şekilde insan ruhu da parlaklığını korursa, bir başka ifadeyle şehvet, gazap, his ve tahayyül ile meşgul olmadıkça, ilahi feyzden akan makulat onda belirecektir. İnsan ruhu, parlaklığını gideren söz konusu durumlardan yüz çevirip emr alemine yönelmesi durumunda melekut alemini gözleyip, izler ve yüksek lezzetlere ulaşır (itteselet). İşte böylesi bir durumda olan ruha, kudsi ruh denilmektedir. Avamın ruhundan farklı olarak insani ruhun üst mertebesinde bulunan kudsi ruhu, üst alemde alıkoyacak tarzda alttakiler meşgul etmemektedir. Bu anlamda kudsi ruhun zahir hisleri, batın hislerini gölgeleyememektedir. Kudsi ruh, makulatı insanlardan öğrenmeksizin melekû ruhtan kabul etmektedir<sup>375</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, birtakım hakikatlere ulaşmak için ruhi ahlaki gelişimi, belirli bir olgunluğa ulaşmayı da bir gereklilik olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda düşünürümüze göre sıradan beşeri nefslerin (en-nefsü'l-beşeriyetü'l-'âmmiye) bedenle ilişkilerinin sürekliliği ve yoğunluğu, onların Faal Akıldan gelecek feyzi/aydınlamayı bir anda kabul etmelerine engel teşkil eder. Nitekim herhangi bir kişi için akledilirleri biliyor ('alimün bi'l-ma'kulât) denildiğinde, bundan kastedilen o kişinin dilediğinde akledilir suretleri zihninde hazır hale getirebilmesidir ki makulatın zihninde saklanmadığı yukarıda belirtilmişti. O halde bu durumu, o kişinin dilediği zaman nefsinin Faal Akıl'dan gelen feyze/aydınlanmaya açarak akledilirleri tasavvur etmesi şeklinde anlamamız gerekir. Yoksa bu akledilirler zihninde hazır olmadıkları gibi akıl bunları devamlı bi'l-fil tasavvur ediyor da değildir. Nefsin bedenden ve bedenle engellerinden kurtulması halinde Faal Akılla tam bir ittisal söz konusu olabilir ve bu durumda akli güzellik (el-cemâlü'l-aklî) ebedi (sermedi) lezzet gerçekleşebilir.<sup>376</sup>

<sup>374</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 244-246.

<sup>375</sup> İbn Sina, er-Risale fi'l-Kuva'l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha, s. 44-45.

<sup>376</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 247-248.

Nihayetinde İbn Sina, insani nefsin akledilirler, bilgiye ulaşmasının olmazsa olmaz şartı olarak Faal Akılla ittisali ileri sürmektedir. Buraya kadar anlatılanlardan böylesi bir ittisalin imkanının en azından ahlaki olgunluk ve fikri yetkinlik şartlarını yerine getiren herkese açık olduğu da anlaşılmaktadır. Bu anlamda, söz konusu ittisal sonucunda ulaşılan akledilirlerin hepsini vahiy olarak mı kabul etmemiz gerekmektedir? O zaman peygamberle peygamber olmayanın farkı nedir?

Esasında İbn Sina'nın vahyi objektif bir bilgi türü olarak ortaya koyma endişesiyle de olsa gerek Faal Akılla ittisal sonucunda elde edilen akledilirleri vahiyden ayırt etmediği anlaşılmaktadır. Fakat düşünürümüz, böylesi bir tutumun karşılaşıcağı itirazların farkında olsa gerek, vahiyle özdeş saydığı akledilirler ulaşma konusunda bile olsa bir ayrıma gitme ihtiyacı duymaktadır.

Bu anlamda İbn Sina, Faal Akılla ittisali doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayırır ve doğrudan ittisal sonucu bilgiye ulaşmayı ateşin doğrudan doğruya ibriği ısıtmasına; dolaylı bilgi alışını da ateşin ibrik aracılığıyla suyu ısıtmasına benzetir.<sup>377</sup> Normalde Faal akılla ittisal öncesi bir takım entelektüel çabayı gerekli gören düşünürümüz, bazı kimselerde ise böylesi bir yeteneğin doğuştan olduğunu belirtmektedir. İbn Sina'ya göre, bu durumdaki kimseler, herhangi bir öğretime tabi tutulmaksızın Faal Akılla doğrudan iletişim kurma imkânına sahiptirler. Böylesi bir iletişimi mümkün kılan sezgi diye isimlendirilen çok güçlü bir yetenektir. Söz konusu yetenek, peygamberler için vahyin imkanına işaret etmektedir. İbn Sina, Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmış nefislerin tanrısal bilgiye doğrudan ulaşabileceklerini belirtir.<sup>378</sup>

İbn Sina, nihayetinde vahyin akli düzeyde ortaya çıkışını peygamberin kutsi aklına, dolayısıyla sezgi yetisine bağlayarak problemi çözmeye çalışmaktadır.

### **2.3.1.1. Vahyin Akli Düzeyde Gerçekleşmesi: Kudsi Akıl ve Sezgi**

Bilindiği üzere İbn Sina'da insan aklının Faal Akılla ittisalinden önce, onun feyzini almaya hazır olma anlamında kavramlar üzerindeki etkinliği, bir başka

<sup>377</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat" s. 82 vd.; T.ç., s. 35; Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 163.

<sup>378</sup> İbn Sina, Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale (yay. ve çev. Ahmet Ateş, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953.)

deyişle soyutlaması söz konusudur. Düşünürümüz, böylesi bir etkinliği, orta terimin (el- haddu'l vustâ) bulunmasına yönelik bir çaba olarak da değerlendirmektedir. Zira İbn Sina'ya göre akli bilgilerin elde edilmesinin kıyastaki orta terimin elde edilmesine bağlı olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>379</sup>

Düşünürümüze göre, orta terime ulaşmak ise iki şekilde mümkün olmaktadır: Buna göre orta terim, ya sezgiyle elde edilir ki, sezgi, zihnin orta terimi kendi başına ortaya çıkarma (istinbat) eylemidir. Nitekim zeka da bir sezgi gücüdür. İkinci şık olarak orta terim, öğrenmeyle (ta'lîm) elde edilir ki, esasında bu durumda da öğrenmenin ilkeleri yine sezgi olmaktadır. Zira, ilk öncüllere sezgiyle ulaşılmıştır. Bu öncüllere sezgiyle ulaşan sezgi erbabı, daha sonra bunları başkalarına öğretmişlerdir.<sup>380</sup>

İbn Sina'ya göre sezgi, talimsiz orta terime kıyas yoluyla ulaşmaktır. Aslında bütün ilimler, sezgiyle elde edilmiştir. Birisi sezmiştir diğeri de ondan öğrenmiştir. Böylelikle ilim, bu meblağa ulaşmıştır. Güçlü nefislerin her mesele üzerinde sezgi gücünü tasarruf etmeleri caizdir. Bazı nefislerin sezgisi çok iken, bazısınınki de azdır. Sezginin noksanlık durumu, sezginin yokluğuna kadar ulaşır. Bu durumdaki insanlarda hiç sezgi bulunmaz ve bunlardaki zihni kuvvetinin zayıflığından dolayı onlara bir şey de öğretilemez. Bazı insanların ise sezgi gücü güçlü olduğu için eşyanın çoğunu veya tamamını idrak eder. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki insanlardan bazı şahısların, çok kısa zamanda makûlâtın tümünü veya çoğunu sezebiliyor olmaları mümteni değildir.<sup>381</sup>

İşte düşünürümüze göre sezgi yetisi bu şekilde olan insan nebilerin en şerefli ve en üstünüdür. Bu insanın sanki akli kuvveti kibrittir, Faal akıl da ateştir ve bir anda ateş onu cevherine dönüştürür. Sanki bu nefis, kendisi için "...Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir, nurun ala nur." denilen nefistir.<sup>382</sup>

Nihayetinde İbn Sina, insanlardan 'bir şahsın' nefsinin iyice arınmışlığından (bi şiddeti's-safâ) ve akli ilkelerle ittisalının çok güçlü (bi şiddeti'l-ittisâl) olmasından dolayı sezgiyi kabul etmeye çok elverişli bir yapıda nefsinin güçlendirilişini mümkün

<sup>379</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 235.

<sup>380</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 249.

<sup>381</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 116.

<sup>382</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 117.

görmektedir. Nefsi sezgiyle yanıp tutuşan böyle bir kişi, Faal Akılla ittisal kurup ondaki bütün akli suretleri/bilgileri ya bir defada veya bir defaya yakın bir durumda akli suretleri alabilir (irtisâm). Bu durumdaki bilgiler ‘o şahsın’ nefsinde sebeplerin bilinmesiyle bilinen ve akli kesinlik ifade etmeyen taklidi bilgiler şeklinde belirmeyip; aksine orta terimlere şamil olan ve belirli bir tertip üzere olan, kesinlik ifade eden (yakini) bilgiler şeklinde gerçekleşir (irtisâmen). Bu durumu gerçekleştiren yeti, insani yetilerin en yükseği olan bir yetidir ve buna kutsi yeti denilmektedir. Böylesi bir yeti, nübüvvetin en üstün şeklini ortaya çıkarmaktadır.<sup>383</sup>

Sezgi diye isimlendirilen çok güçlü bir öğrenme yeteneğinin varlığına işaret eden İbn Sina’ya göre bazı kişilerin bu yetenekleri çok güçlüdür (eşedd). Öyle ki bu kişiler Faal Akılla iletişime geçmeleri için tahriç ve talim gibi hazırlıklara ihtiyaç duymazlar. Bu kişilerdeki istidatın böylesine şiddetli olması ikinci bir yeteneği meydana getirmiştir ki, âdeta bu kişiler her şeyi nefsinden biliyor halledirler. İşte bilme yeteneği derecelerinin en üst derecesi olan bu seviyedeki maddesel akla kutsi akıl denilmektedir. Kutsi akıl, bi’l-meleke akıl cinsinden olup bütün insanlarda bulunmayacak kadar gerçekten üstün bir konuma tekabül eder.<sup>384</sup> Peygamber, kudsi nitelikteki sezgi gücüyle, Faal Akılla ittisal yeteneği olağan üstü şiddetli olan ve hiçbir öğrenime gerek olmaksızın Faal Akıldan gereken bilgileri, normal bilfiil akıl gibi bölük pörçük mütevaliyen değil de, defaten alan kişidir.

Görüldüğü üzere herhangi bir ta’allüm sürecine tabi olmaksızın Faal Akılla ittisali mümkün gören ve bu imkân üzerine nübüvvetin akli şeklini ortaya koyan İbn Sina, bunu doğrudan ve güçlü bir öğrenme şekli olan sezgiyle temellendirmektedir. İbn Sina, bu açıklamalarıyla, nübüvveti peygambere has bir akıl olan kudsi akılla temellendirirken, peygamberin bu aklının ortaya koyduğu bilgiyi (vahyi) kesinlik ifade eden bir bilgi türü olarak görmektedir. Bu anlamda arifler ve sıddıklardan da söz eden İbn Sina, böylesi kimselerin diğer bilginlerde bulunmayan üstün bir sezgi yeteneği vardır ki, onlar bu yetenekle Faal Akılla temasa geçerek yüksek hakikatleri kavramaktadırlar. İşte vahiy, söz konusu kudsi yetinin bazı insanlara verilmesidir.<sup>385</sup>

<sup>383</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 249-250.

<sup>384</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 249-250.

<sup>385</sup> Hilmi Ziya Ülken “İbn Sina’nın Din Felsefesi”, A.Ü.İ.F.D. Ank., 1955, c.IV, sy. 1, s. 91-92.

Peki peygambere verilen sezgi yetisini vahiy mi kabul etmemiz gerekmektedir? İslam düşüncesinde sezginin vahye göre daha alt kategoride bir bilgi edinme aracı olduğu kabul edilmektedir. Buna göre ilham ve vahiy tamamen ilahi kaynaklı bir bilgi türü olarak değerlendirilirken; sezgi ise aklın bir yetisi olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda sezgi herkes için söz konusu olabilmektedir. Vahiy ise peygamberlere mahsustur. Sezgi bilgisi kesbî iken vahiy vehbîdir. Yine sistematik bir bütünlüğü olmayan sezgi bilgisi, insana bir sorumluluk yüklemekten; sistematik bir bilgi türü olan vahiy insana bir sorumluluk yüklemektedir.<sup>386</sup> Bütün bu farklılıklar, vahiyle sezgiyi özdeş tutmamamız gerektiğini bize hatırlatmaktadır.

Bu anlamda sezgi ile vahiy arasında net bir ayrım ortaya koymayan İbn Sina'ya göre, peygamber, sahip olduğu kudsi akılla, dolayısıyla güçlü bir sezgiyle, hakikatlere herhangi bir çaba sarf etmeksizin ulaşmaktadır, yani Faal Akılla ittisale geçmektedir. Peki, böylesi bir yetiyi, peygambere isnat etmekle problem çözülmüş olmakta mıdır? Zira, İbn Sina'ya göre filozof da müstefad akıl seviyesine çıkarak Faal Akılla ittisale geçip ondan varlıkla ilgili yüksek hakikatleri alabilmektedir. Bu noktada doğrudan veya dolaylı da olsa, sonuçta hakikate ulaşma konusunda peygamberle filozof arasında farklılık yoktur. İster entelektüel bir çabayla öncelensin; ister öncelenmesin, sonuçta Faal Akılla ittisalin imkanı, herkese açılmaktadır. Bu durumda, peygamberin elde ettiği vahiyle diğer insanların elde ettiği bilgilerin arasını ayırmak nasıl mümkün olacaktır? Peygamberin sahip olduğu bilgiyle, filozofun sahip olduğu bilgi aynı mı olmaktadır?

Esasında İslam dünyasında felasife tarafından geliştirilmiş vahiy kuramlarına yönelik eleştirilerin merkezini bu nokta oluşturmaktadır. Nitekim, Farabi'nin vahiy kuramında yeterli donanıma sahip her insanın ilke olarak vahiy alabilecek bir pozisyona girebileceği anlayışı söz konusu edilmektedir.<sup>387</sup> Gerçi İbn Sina için Farabi'ye nazaran böylesine esnek bir yapıdan söz etmemiz kolay olmasa gerektir. Zira ona göre vahiy mekanizmasına dahil olmak, bir takım tanrısal lütuflara bağlı gözükmektedir. Her ne kadar İbn Sina, bu noktada kudsi akıl öğretisiyle

<sup>386</sup> Vahiy ile sezgi arasındaki farklılıklar ve benzerlikler için bkz.: Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 112 vd.

<sup>387</sup> Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İst., 2008, s. 136.; Hidayet Peker, "Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 167.

peygamberin ayrıcalığını ortaya koyarak selefi Farabi'den daha çok klasik vahiy anlayışına yakınlaşsa da o da bu noktayı açık bir şekilde ortaya koymamaktadır. Sonuçta Farabi'de olduğu gibi İbn Sina'da da vahiy incelemesinin, felsefe ile dinin bir ve aynı hakikatin farklı bir yöntem ve üslupla dile getirildiği tezinin bir açıklaması olduğunun<sup>388</sup> hesaba katılması gerekmektedir.

Bu anlamda din ile felsefe arasındaki uzlaşma çabalarında İbn Sina'nın daha ağırlıklı olarak dinin tarafında durduğu ve bunu tamamen rasyonel argümanlarla gerçekleştirdiği söylenebilir.<sup>389</sup> Kudsi akıl öğretisi,<sup>390</sup> İbn Sina'nın vahiy öğretisinin İslam düşüncesi içerisindeki özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Hilmi Ziya Ülken, bu konuda şunları söylemektedir:

Farabi nazar ve amelde kuvvetli kamil bir filozofu peygamberden üstün gördüğü halde İbn Sina, kudsi kuvvete sahip olan peygamberi filozoftan üstün sayar. Bu itibarla onun din felsefesi şeriat ile hikmet (felsefe) arsında birincisi lehine daha kuvvetli bir uzlaşma telakki edilebilir.<sup>391</sup>

Esasında Hilmi Ziya Ülken'in söz konusu yaklaşımı batı kültür çevrelerinin tesirinde kalarak ortaya atılmış bir iddia olarak değerlendirilmelidir. Zira Farabi'nin de filozofu peygamberden üstün görmediği, sadece felsefi bilgiye ulaşma aşamalarıyla dini bilgiye ulaşma aşamaları arasındaki farklılığı vurgulayan bir görüş ortaya koyduğu anlayışı daha kabul edilebilir görünmektedir.<sup>392</sup>

Bu arada Fazlurrahman, Farabi ile İbn Sina'nın vahiy öğretileri arasındaki önemli farklardan birisi olarak, İbn Sina'da bulunan kudsi akıl öğretisini işaret eder. Fazlurrahman'a göre, Farabi, geliştirdiği müstefad akıl öğretisiyle, peygamberin de vahye ulaşırken felsefi düşüncenin aşamalarını kat ettiği, bir başka ifadeyle peygamber aklının da sıradan akılların geçtiği merhaleleri geçtiği kanaatine sahiptir.

<sup>388</sup> Hidayet Peker, "Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 158.

<sup>389</sup> Fazlurrahman, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi içinde (ed. M.M.Şerif) İnsan Yay. 1990, c. 2. s. 117.; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina", İA, V/II, 820.

<sup>390</sup> Kudsi Akıl kavramını İhvanı Safa da kullanmıştır. Bkz.: İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 101.

<sup>391</sup> Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina" İA, V/II, 40.

<sup>392</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için bkz.: Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk(es-sa'âde) Anlayışı", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde s. 442.; Mehmet Aydın "Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", AÜİFD, Ank., 1976, c. XXI, s. 309.; Bayraktar Bayraklı, Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğuş Yay., İst. 1983, s. 116 vd.; Ömer Mahir Alper, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, Ayışığı Kitapları, İst, 2000, s. 123-124.

Halbuki İbn Sina, kudsi akıl anlayışıyla böylesi aşamayı gerekli görmemektedir. O, peygamberin kudsi akılla vahyi bir anda aldığı kanaatindedir.<sup>393</sup>

İbn Sina'da kudsi aklın etkinliğinin, iç idrak yetisi olan mütehayyile ile de ilişkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda mütehayyile yetisi, kudsi aklın sezdiği yüksek seviyedeki hakikatleri/akli formları, hissedilir misallere, iştilir kelama benzetmektedir/dönüştürmektedir. Böylelikle vahiy hadisesinde peygamberin sezgilerine, işlek mütehayyile yetisi de eşlik etmiş olur. Bu noktadan itibaren, İbn Sina'da peygamberi filozoftan ayıran bir yeti olarak mütehayyile yetisini inceleyebiliriz.

### **2.3.2. İbn Sina'da Peygamberin Mütehayyile Yetisine Özgü Olarak Vahyin Hayalgücü Düzeyinde Gerçekleşen Kısmı**

İbn Sina'daki kudsi akıl öğretisinin dışında, gerek Farabi'de gerekse İbn Sina'da peygamberi filozoftan farklı kılan bir yeti daha vardır. Söz konusu yeti, Faal akıldan aldığı soyut hakikatleri/bilgileri, sembolik tasarımlara çevirme yetisi olan mütehayyile yetisidir. Zira, peygamberler, filozoflardan farklı olarak, olağan üstü biçimde gelişmiş hayal gücüne sahiptirler. Peygamber, almış olduğu akılsal felsefi hakikati ruhunda sembollere imajlara çevirmektedir.<sup>394</sup> Hatta Farabi'ye göre peygamber, tümel gerçekleri oldukları gibi algılama potansiyeline sahip olmayıp, onları anacak semboller/imajlar ve hayaller formunda alabilmektedir. Bu anlamda Farabi'ye göre peygamber, sadece güçlü bir tahayyül kapasitesine sahip olan kişidir. Onun hakikate ilişkin sundukları, din altında ortaya koydukları, gerçeklerin kendisi olmayıp, onların hayal ve temsilinden ibarettir. Filozofun ortaya koydukları ise gerçeğin ta kendisidir. Zira filozof, hakikatleri olduğu gibi görebilecek akli bir donanıma sahiptir. Filozof aklederken, peygamber hayal etmektedir akletmek de hayal etmekten üstündür taakkulun tahayyüle üstünlüğü ise açıktır.<sup>395</sup>

Vahiy, dolayısıyla peygamberlik gibi metafizik bir hadisenin psikolojik temellerini nefsin yetileriyle ilişkilendirerek ortaya koyan İbn Sina, hayal gücü düzeyinde gerçekleşen bir vahiy çeşidinden de söz etmektedir. Vahyin bu çeşidi,

<sup>393</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s. 30-31.

<sup>394</sup> Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., 1999, s. 108.

<sup>395</sup> Yaşar Aydın, "Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi", İslami Araştırmalar, c. 2, sy. 8, Ağustos, 1998, s. 44.

vahye muhatap olan peygamberin mütehayyile yetisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla öncelikle mütehayyile yetisine yakından bakmak gerekir.

İç idrak yetilerinden olan mütehayyile yetisi, iradeli olarak, hayal ve musavvıra yetisindeki bazı suretleri bazı suretlerle, hafıza ve hatırlama yetisindeki bazı anlamları da bazı anlamlarla, birleştirip (terkîb) bazısını da bazısından ayıran (tafsîl) yetidir. Öyle ki, suret ile sureti, mana ile manayı ve suret ile manayı birbiriyle birleştirir ve ayırır. Hatta mütehayyile gücü, terkip ve tafsil işini o derece ileriye vardırı ki, bazen reel olandan uzaklaşacak şekilde tahayyülat peşinde koşar. Örneğin, kanatları olup uçabilen bir insan, tamamen zümrüden oluşmuş bir dağ, kurt ile kuzu arasında oluşmuş bir dostluk ve muhabbet gibi gerçekte olmayan durumları da tahayyül edebilir.<sup>396</sup>

Bu anlamda İbn Sina, nefsin en işlek gücü olarak kabul ettiği<sup>397</sup> mütehayyile yetisinin güç kazandığı durumları şu şekilde belirtir: a) Uykuda olduğu gibi nefsin sükunet halinde olması. Nefs, meşguliyetsiz haldeyken yani dış duyularla denetlenemeyeceğinden en güçlü yeti hakimiyet kurar ki, bu da mütehayyile yetisidir.<sup>398</sup> b) Bedeni zayıf düşüren ve nefsi düşünme ve ayırt etme işleminden alıkoyan hastalık halleri, özellikle de beyin ve kalp gibi temel uzvun hastalanması hallerinde nefis bütünüyle hastalık yönüne çekilir ve kontrolden alıkonulmuş olur.<sup>399</sup> c) Nefsin zayıf düştüğü ve akıldan yüz çevirdiği korku hallerinde. Yine akıl gücü zayıflayıp şehvet gücü güçlendiğinde, mütehayyile yetisi şehvet yetisine ait suretleri tahayyül eder.<sup>400</sup>

Düşünürümüze göre bu gibi durumlarda hayal gücünün etkinliği azami derecededir. Hayalgücü, bu güçlü durumda musavvıra yetisini de yanına alarak onu kullanır ve ikisi güçlü bir birliktelik oluştururlar. Musavvıra yetisi de çok belirgin hale gelir ki ortak duyuya reel gerçekliği olmayan suretleri bile sanki gerçeklikleri varmış gibi gönderir. Bu anlamda örneğin deli, korkak, zayıf ve uykuda olan bir insanın algıladığı görüntüler, tıpkı sağlıklı hallerindeki hakiki gördüklerine ve

<sup>396</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 45, 169-170.

<sup>397</sup> Bkz. İbn Sina, el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'acip, s. 228, zikreden Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, s. 138.

<sup>398</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 171-172.

<sup>399</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 172.; el-İşârât, s. 197.

<sup>400</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 172.



işittiklerine benzer. Ne zaman ki akıl gücü veya temyiz gücü dediğimiz şey durumu fark edip devreye girerek mütehayyile gücünü uyarırsa, söz konusu suretler ve hayaller (hayalât) yok olurlar (izmihlal).<sup>401</sup> İbn Sina, hayal gücünün amacını aşan etkinliğinin ya nefsin dış duyulara ağırlık vermesiyle ya da akli nefsin dizginlemesiyle kontrol altına alınabileceğini belirtir.<sup>402</sup>

Peki mütehayyile yetisi sadece yukarıda sayılan durumlarda mı güç kazanıp suretler elde etmektedir? Mütehayyile gücünün benzer veya karşıt suretler ve manalar üretmeye götüren etkenler olarak duyular, vehim gücü, akıl gücü ve bunun dışında çok sayıda sebep zikreden İbn Sina, konumuzla ilgili olarak bir de metafizik kökenli bir etkiden (emrûn semavi) de söz etmektedir. Suretler ve manalar üzerinde etkinliği olan mütehayyile yetisi, gerçekle hiç ilgisi bulunmayan görüntülerin algılanmasında başlıca rolü oynadığı gibi, kimi zaman da harici sebepleri ve hariçte bir varlığı bulunmayan ‘gerçekle ilgili görüntülerin’ algılanmasını da sağlayabilir ki, bu durum, tahayyül ve düşünceye bağlı bir nedenle ortaya çıkabileceği gibi; göksel bir oluşumdan (teşekkûlat-ı semaviyye) da kaynaklanabilir.<sup>403</sup>

Marazi nefis ile nübüvveti karşılaştıran ve nübüvvetin marazi bir hal olmadığını özellikle vurgulayan<sup>404</sup> İbn Sina, metafizik bir etkiden söz ederek, vahyin peygamberin mütehayyile yetisine bağlı olarak ortaya çıkan kısmına kapı açmaktadır. Farabi’nin ortaya koyduğu vahiy teorisinde de mütehayyile yetisine bağlı olarak gelişen bir nübüvvet modeli vardır, Fakat İbn Sina, Farabi’ye ilaveten mütehayyile yetisine akan imajların sebepleri arasında göksel bir oluşumdan söz etmektedir ki, bu husus düşünürümüzün Farabi’ye göre özgünlüğünü ifade eder.<sup>405</sup>

İbn Sina, nefsin dikkatini aynı anda bütün yetilerin faaliyetlerine birden yönlentemediğini, nefsin yetilerinden bir kısmına yönelmesi neticesinde diğer yetilerin zayıf durumda kalacağını belirtir. Örneğin nefis dikkatini iç nesnelere yönelttiğinde dış nesnelere ilişkisi kesilir ve duyulurları ortaya koyamaz; yine dış nesnelere

<sup>401</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 172-173.

<sup>402</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 171-172.; el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’acip, s. 232.

<sup>403</sup> İbn Sina, Avicenna’s De Anima, s. 170.

<sup>404</sup> İbn Sina, el-Mebde’ ve’l-Meâd, s. 119.

<sup>405</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s. 36.

yoğunlaştığında iç yetileri devreye sokamaz, iç yetilerle ilişkisi kesilir.<sup>406</sup> Bununla birlikte filozofumuza göre bazı şerefli ve kuvvetli kişilerin mütehayyile yetilerinin çok güçlü yaratıldığı (tahluka) konusunda ittifak vardır. Mütehayyile yetisi, söz konusu o kişilerde dış duyu ve musavvıra yetisi üzerine baskın çıkar (galibetün). Ayrıca bu kişilerde nefis, dikkatini duyulara yönelttiğinde akıldan uzaklaşmamaktadır; yine akla yoğunlaştığında da duyulardan uzak kalmamaktadır. Dolayısıyla böylesi nefisler, dikkatlerini aynı anda, hem duyulara hem de akla yöneltecek kadar güçlüdürler. İşte bu özellikteki kişiler, başkalarının uykuda iken gördüklerini uyanırken (yakaza) görürler ve uykuda olan bir insanın algıladığı görülmeyen nesnelere (mugayyebat) gerçekte oldukları gibi; ya da benzerleriyle uyanık oldukları halde algırlar. Bazen bu kimselerin önünde bir görüntü belirir ve ondan ezberlenip okunabilecek sözler işitirler. Nitekim nübüvvetin anlamı da, insan nefsinin feleklerle manevi bir irtibat kurup uyanırken rüya görmeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>407</sup>

İbn Sina'ya göre mütehayyile yetisi çok güçlü olanlar, uyanırken olduğu gibi uykuda iken de rüyalarda, gerçekleri veya onların benzerlerini hayal edebilirler. Böyle kişilerin bu durumda duyularla ilişkilerini keserek baygınlık türünden bir hal geçirmeleri de söz konusu olabileceği gibi, çoğu kez de böyle bir durumla karşılaşmazlar. Yine çoğu kez bu kimseler için bir görüntü (şebh), silüet belirir ki (temessel lehüm) onlar, bu görünen silüetten (şebh) kendilerine ezberlenip, okunabilecek işitilen sözlerden (bi elfazin mesmuatin) oluşan bir hitabı idrak ettiklerini tahayyül ederler. İbn Sina, “İşte bu hayalgücüne özgü bir peygamberliktir” der.<sup>408</sup> İbn Sina'nın bu açıklamaları, peygambere vahyin geliş keyfiyetiyle ilgili tarihi rivayetleri de hatırlatmaktadır. Bu anlamda vahyin geliş esnasında peygamberin baygınlık gibi bir hal yaşaması, vahyin rüyada gelmesi gibi durumlar hatırlanabilir. İbn Sina, burada peygamberin vahiy meleşinden vahiy almasını psikolojik perspektiften ve dini bir argüman kullanmadan objektif bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır.

<sup>406</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 221.

<sup>407</sup> İbn Sina, en-Necat, tah. Macit Fahri, Beyrut, 1985, s. 339.

<sup>408</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima s. 173.; Necat, Tahran, hicri, 1364, s. 339.

Düşünürümüze göre kimin hayali ve nefsi güçlü ise onu duyulurlar tamamen meşgul edemezler ve onu kaplayamazlar. Böylesi bir kişi, semavi alemle ittisale fırsat bulmakla üstün olur ve uyanırken de bu fırsatı bulur. Hayal yetisi, onu cezbeder hakkı görür ve onu muhafaza eder ve mütehayyile, gördüğünü görülen ve duyulan duyulur gibi hayal eder. Bazısı halini vafedemeyeceği bir görüntü tahayyül eder. Bazısı da hayal yetisinin en güzel şekilde sembolleştirdiği, temsil üzere hikaye edeceği bir 'kelam' tahayyül eder. Bazen görüntü ve kelam her ikisi birden olur. Bazen birisi olur, bazen de birisine özel diğerine genel olur. Nebinin tahayyülü bunları kainatın ilkeleriyle ittisal ederek tahayyül etmemektedir. Bilakis Faal aklın aydınlatmasıyla, ışıldamasıyla, parlaklığıyla, dolayısıyla nefsini aydınlatmasıyla hayal, bunları ve bu makulata tahayyül eder ve onları ortak duyuda suretlendirir. Ortak duyu da Allahın azametini ve tavsif edilemez kudretini görür. Bu insan için natik nefsin kemali ve hayalin kemali birlikte söz konusu olur.<sup>409</sup>

Mütehayyile yetisinin metafizik bir etkiyi, bir başka deyişle bilgiyi kabul etmesinin veya üretmesinin uykuda veya uyanırken olabileceğini belirten İbn Sina, nefsin güç kazanıp bedene hakim olmasından dolayı, kudsi ruh (er-ruhu'l-kudsiyye) diye de isimlendirdiği Faal Akla mensup fiillerden/bilgilerden bazısının mütehayyile gücüne aktığını ve mütehayyile gücünün de bunları duyulur suretler/misaller ve işitilir kelimeler şeklinde hikayelediğini/tahayyül ettiğini belirtir.<sup>410</sup>

Öyle görünüyor ki, İbn Sina, mütehayyile yetisinin nübüvvete ilişkin ortaya koyduğu suretleri, bildiğimiz anlamda hayali suretler olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla mütehayyile yetisine bağlı olarak peygamberin ortaya koyduğu suretleri, dış gerçekliği olmayan hayali suretlerle karıştırmamak gerekir. Bunlar metafizik karakterli suretler/bilgiler oldukları için fiziki karakterli bilgilerden ayrılmaktadırlar. Kaldı ki peygamber gibi mütehayyile yetisi çok güçlü birisi, duyular ve akıl yoluyla mütehayyileyi denetleyerek metafizik bir bilgiye ulaşabilmektedir. Bu anlamda mütehayyile yetisi, başıboş suretler elde etmemiş olmaktadır. Nitekim nefis, güçlendikçe duyulara olan ilgisi azalacaktır ve metafizik aleme yönelişi artacaktır. Nefis kendisine uygun bir konuma gelince, metafizik alemde etkilenmeleri de artar.

<sup>409</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Meâd, s. 119.

<sup>410</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 249.

Nefs, hem fiziki alemde hem de metafizik alemde bilgi alabilecek kapasiteye sahiptir. Fizik aleme ait bilgiler önce duylara gelir, oradan da nefsin kendisi demek olan akıl gücüne gider; metafizik bilgiler ise önce aklın idrak ettiği, sonra da mütehayyile ve ortak duyu gücüne doğru inmektedir. Nitekim metafizik bilgi edinme yollarından biri olan rüyada bir şey gördüğümüzde önce akleder sonra da tahayyül ederiz.<sup>411</sup>

Peki İbn Sina, mütehayyile yetisine bağlı olarak ortaya koyduğu vahiy teorisinde peygamber kendi zihni kapasitesiyle mi vahiy ortaya çıkarmaktadır? Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, İbn Sina, iç idrak yetilerini, idrak edilen kavramlar (müdrekat) üzerinde idrakle birlikte bir etkinliklerinin olup olmamaları bakımından da ikiye ayırır. Buna göre sadece idrakle sınırlı kalan bir idrak biçimi vardır ki, bu fiilsiz idrakte suretin veya mananın sadece görüntüsü oluşur. Bunun yanı sıra idrakin yanında bazı suretleri ve manaları başkalarıyla birleştirip, sentezlemek (terkib) ve ayırmak (fasl) gibi birtakım işlemleri gerçekleştirdikleri idrak biçimi daha vardır ki, bu durumda hem idrak ederler hem de birtakım işlemleri gerçekleştirirler.<sup>412</sup> İşte mütehayyile yetisi ikinci tür bir idrak yetisidir.

Buna göre mütehayyile yetisine bağlı olarak gelişen vahiy hadisesinde peygamber pasif bir durumda olamaz. Zira peygamberin gayb bilgisini Allah'tan melek vasıtasıyla aldığını ve ondaki hayal yetisinin bu bilgileri çeşitli harfler ve şekiller halinde biçimlendirdiğini belirten İbn Sina'ya göre hayal yetisi, boş bulduğu duyu levhasını bu ifadeler ve biçimlerle işler ve oradan düzenli sözler ortaya çıkar ve artık vahyin insanın algısına, dünyasına uygun boyutu tamamlanmış olur.<sup>413</sup> Burada akla şu soru gelmektedir: İbn Sina'nın mütehayyile yetisine özgü vahiy kuramına göre vahiy peygamber mi lafızlandırıyor?

Vahyin peygambere zaman dışı iletildiğini vurgulayan<sup>414</sup> İbn Sina'ya göre, peygamber bu iletleni ve ileteni (melek) saf ruhunda biçimlendirmektedir. Düşünürümüze göre bu durum, tıpkı bilgi elde etme sürecinde dış dünyadaki nesnenin biçiminin zihinde biçimlendirilmesi gibidir. Zihne işlenen bu biçimler,

<sup>411</sup> Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, s. 142-143.

<sup>412</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 43.

<sup>413</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 12; T.ç., s. 56.

<sup>414</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 12; T.ç., s. 56.

Arapça ve İbranice gibi değişik dillerde ifade edilir. Yani kaynak birdir fakat alıcı çoktur. Meleklerin sözünü işitmek ve onları görmek bundan ibarettir. Peygamberin zihnine işlenenler söz konusu biçimle birlikte ‘söze dökülürse’ bunlar kutsal kitabın ayetlerini oluştururlar; bunların sadece zihne işlenmiş/nakşedilmiş ‘söz’ (iç söz) olarak kalmaları ise peygamberliğin bildirilmesinden, vahiyden ibaret kalır.<sup>415</sup> Öyle görünüyor ki İbn Sina, vahyin peygambere ‘mana’ olarak ulaştırıldığını düşünmektedir. Buna göre peygamberin bu manayı söze dönüştürmesiyle ilahi kitaplar ortaya çıkmaktadır. Fakat İbn Sina, sadece peygamberde kalan ve söze dönüşmeyen bir vahiyden de söz etmektedir ki, bunun peygamberliğin özelliklerinden biri olan tebliğle bağdaştırılması mümkün değildir. Zira vahiy alan vahiy bilgisini bildirmek zorundadır.<sup>416</sup>

Böylesi bir vahiy teorisinde vahyin Tanrısal bir kaynaktan gelip gelmediğinin teminatı nedir? Söz konusu olan manalar veya makuller, peygamberin kendi hayalleri olamaz mı? Sanki düşünürümüz böylesi bir itirazı hesaplayarak, peygamberin zihnindeki bu ‘söz’ün duyumlanan ve gözlemlenen zihindeki hayalle ilgisi olmadığını özellikle belirtmektedir. Zira düşünürümüze göre bizim zihnimizdeki duyular (mahsusat), ya iç duyularımızla; ya da dış duyularımızla algıladığımız şeylerdir. Nitekim biz varlıkları iç duyularımızla algılarız. Çünkü bizdeki bilginin neticesinde oluşur. Halbuki peygamberler önce bilirler sonra algılarlar.<sup>417</sup>

Her ne kadar düşünürümüz, vahyin peygamberin mütehayyile yetisine bağlı olarak gelişen boyutunda, göksel etkilere, meleğe yer verse de, mütehayyile yetisi çok güçlü olan peygamberin entelektüel aktivitesine çok bariz işlevler yüklediği görülmektedir. Öyle ki sanki peygamber, sahip olduğu güçlü bir mütehayyile yetisiyle, vahyi kendi zihni performansıyla ortaya çıkarmaktadır. Peygamber, sezgiyle kavradığı semavi hakikatleri figüratif imajlara, işaretlere, sembollere dönüştürmektedir. Mütehayyile yetisine müfekkire yetisi denilse de mütehayyile yetisi ile vahiy gibi analitik bir çözümlemeye kapalı olan metafizik bir hadiseyi temellendirmenin bir takım müphemlikler, boşluklar oluşturduğu görülmektedir.

<sup>415</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 12; T.ç., s. 56-57.

<sup>416</sup> Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 125.

<sup>417</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 12; T.ç., s. 57.

Şunu da vurgulamak gerekir ki, İbn Sina, ortaya koymuş olduğu tahayyuli vahiy teorisinin enstrümanı olan mütehayyile yetisini kontrolsüz hayaller üreten bir yeti olarak ortaya koymamaktadır. Burada mütehayyile yetisi, natık nefsin akli yetisinin bir başka boyutu olarak işlev görmektedir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Sina'nın ortaya koymuş olduğu üç tür peygamberlik biçimlerini, birbirlerinden ayrı olarak değerlendirmemek gerekir. Bu açıdan İbn Sina'nın tahayyuli vahiy doktrinini de, taakkuli vahiy doktrinini çerçevesinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

İbn Sina, hayal gücüne özgü peygamberlik biçimindeki açıklamalarını, rüya durumunda ulaşılan veya uyanırken algılanan idraklerden olmak üzere metafizik bilgiden nasipsiz bir insanın bulunamayacağını belirterek sürdürür. Hayal gücü düzeyinde gerçekleşen peygamberlik biçiminde rüyanın da devreye girdiğini görmekteyiz. Biz de İbn Sina'da rüyanın ve ilhamın mütehayyile yetisiyle olan bağlantısını dikkate alarak bunlara mütehayyile yetisinin alt başlığı olarak yer vermekteyiz. İbn Sina gibi peygamberin nefsanî yetileriyle irtibatlı bir vahiy teorisi geliştirmemiş olan diğer düşünürümüz Gazali'nin vahiy ve rüyaya ilişkin görüşlerini de mukayese imkanı vermesi açısından bu alt başlıkta inceleyeceğiz.

### 2.3.2.1. İbn Sina ve Gazzali'de Vahiy ve Rüya

Rü'yet (görmek) kökünden türeyen rüya kelimesi, uykuda iken zihinde beliren görüntülerin bütününe ifade etmek için kullanılmaktadır. Hz. Peygamberin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, rüya esnasında zihinde beliren görüntüler için, Tanrısal bir kaynaklık durumu söz konusu olabileceği gibi, şeytani etkiler de söz konusu olabilmektedir.<sup>418</sup> Rüyanın şeytani etkiler taşıyan kısmı 'hulm' kelimesiyle ifade edilmiştir. Birtakım sembollerin mütehayyile gücünden ortak duyuya yansımaları şeklinde tanımlanan rüya hadisesi, düşünce tarihi boyunca tartışılmaya gelmiştir.<sup>419</sup> Günümüzde de rüya hadisesi, bir tecrübe olarak önemini korumaktadır. Bu anlamda Hz. Muhammed, "benden sonra resul gelmeyecek mübeşşirat müstesna" buyurmuştur.<sup>420</sup>

<sup>418</sup> Buhari, Tabir, 4/10.

<sup>419</sup> İlyas Çelebi, "Rüya", DİA, XXXV, 306.

<sup>420</sup> Buhari, Tabir, 5.

İslam düşüncesinde ilham gibi rüyanın da metafizik bir bilgi kaynağı olarak bağlayıcı bir nitelik taşımadığı genelde kabul edilmektedir. Fakat rüya hadisesiyle, daha doğrusu peygamberin rüyasıyla vahiy arasında doğrudan bir irtibatın olduğu da aşıkardır. Bu anlamda Hz. Yusuf'un rüyası<sup>421</sup> ve Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail ile ilgili rüyası<sup>422</sup> hatırlanabilir. Yine, Hz. Aişe'nin naklettiğine göre, Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelişi 'sadık rüya' şeklinde olmuştur. Hz. Aişe, bu durumu şu sözlerle aktarmaktadır: "Hz. Peygamber'e vahyin gelmeye başlaması 'saliha rüya' şeklinde olmuştur. Gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi açık seçik ortaya çıkar olmuştur."<sup>423</sup>

Rüyaların sadece metafizik etkilerden kaynaklanmadığını, beden maddi yapısından (tabii sebep) ve bizzat nefsin kendisinden dolayı (iradi sebep) da rüya görülebileceğini, bir başka deyişle mütehayyile gücünün suretler üretebileceğini belirten İbn Sina,<sup>424</sup> mütehayyile yetisi bağlamında rüya konusuna yer vermektedir.

İbn Sina'ya göre hayal gücü düzeyinde vahyin gerçekleşmesi, nebiye has bir özelliklikle mümkün olmaktadır. Böylesi bir özellik, kamil mizaçlı insanda bulunur ve mugayyebata delalet eder. İnsanların çoğunda bu hal, uyku halinde rüyada olur; nebilerde ise bu hal, hem uyku halinde hem de uyanıkken, iki halde de olur. Zira düşünürümüze göre kainatın bilinmesi, insani nefsin unsurlar aleminde cereyan edenleri bilen semavi cirmelerle ittisalına bağlıdır. Bu ittisal de nefsler arasındaki mücanesetin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bunun anlamı insani nefsin semavi cirmelerin seviyesine yaklaşmasından ibarettir.<sup>425</sup> İnsanların pek çoğu uyanıkken semavi nefslere ittisal edici değildirler; bilakis bundan perdelenmişlerdir. Uyuduklarında ise sanki böyle bir fırsat bulurlar.<sup>426</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Sina'da mütehayyile yetisi, metafizik alemle, bir başka ifadeyle melekut alemiyle temasa geçip oradan gelen gaible ilgili haberleri hayali olarak idrak edebilen bir yetidir. Bu anlamda mütehayyile yetisi uykuda görülen sadık rüyadan; uyanıkken alınan görüntülere kadar geniş bir alanda devreye girerek hakikatlere ulaşabilmektedir.

<sup>421</sup> Yusuf, 12/1-5.

<sup>422</sup> Saffat, 37/102.

<sup>423</sup> Buhari, Bed'u'l-Vahy, 3.

<sup>424</sup> Daha fazla bilgi için bkz.: Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, s. 150-151.

<sup>425</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Meâd, s. 117.

<sup>426</sup> İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Meâd, s. 118.

İbn Sina'ya göre uyanık bir kişinin beş duyusuyla ulaştığı suretler üzerindeki tasarrufatı nasıl bir gerçek ise; uyuyan kişi de hayalindeki suretler üzerinde tasarrufatta bulunur. Hatta onun uyanık insan gibi akli konular üzerinde de etkinliği söz konusudur. İbn Sina'ya göre normalde uykuda iken dikkatimiz hayallerimizdedir; uyanırken ise duysal idraklere yönelir. Bu arada hem uykuda iken hem de uyanırken dikkatimizi akli ve düşünceye ilişkin şeylere de yöneltebiliriz.<sup>427</sup>

Bu anlamda nefse uyku ve uyanıklık halinde gayb aleminden ruhani etkiler gelebilir. Bazen bu etkilerin, hayal ve hatırlatma gücünü harekete geçiremeyecek denli zayıf olması söz konusu olmaktadır. Böyle durumlarda herhangi bir iz bırakamazlar. Fakat bu etkinin hayal gücünü harekete geçirerek, iz bırakacak şekilde güçlü olduğu da olur. Bu durumda hayal gücü açık olandan (etkiden) benzetmeler yaparak intikalde yoğunlaşır. Zira hatırlama gücünün tutamadığı bu görüntü/etkiyi ancak mütehayyile gücünün intikal ve benzetmeleri muhafaza edip tutar. Gayb aleminden gelen bu etki çok güçlü olup suret onda iyice yerleşir ve hatırlama gücü onu intikallerle karıştırmaz.<sup>428</sup>

Düşünürümüze göre gayb aleminden gelen bu etkiden uyku veya uyanıklık hallerinde hafızada zapt edilmiş olan şey ya ilhamdır; ya da vahiydir. Muhafaza edilmiş olan bu etkinin herhangi bir tevil ve yoruma ihtiyacı yoktur, fakat bu etki hafızada ortadan kalktıysa ve sadece hatırlama gücünde benzetmeleri kaldıysa o zaman bu hem teville hem de yoruma ihtiyaç duyar. Yani vahiyse tevili; rüya ise yorumu gerekli kılar. Bu rüyanın karışık rüyalardan (azgasü ahlam) değil de sağlıklı rüyalardan olması gerekir. Yani tevil ve yoruma müsait olmalı veya benzetmeler yoluyla mütehayyile de yer etmelidir.<sup>429</sup>

Rüyaların doğrulanmasına gelince, rüya, bazen hiçbir tevil ve yoruma yer bırakmayacak şekilde, olduğu gibi çıkararak; bazen de bir şeyi çağrıştırmayı, bir şeyi hatırlatmasıyla doğrulanır. Bu hatırlatma, çağrışım bazen çağrıştırdığı şeye bazen çok yakın olabilir veya çok uzak olabilir. Yani görülen rüyanın hatırlattığı gerçekle

<sup>427</sup> İbn Sina, Kitâbü'l-Mübâhasât, nşr: Abdurrahman Bedevi, Aristu İnde'l-arab içinde, Kahire 1947, s. 210.

<sup>428</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 5.

<sup>429</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 6.



arasındaki ilgi, yakın bir ilgi de olabilir; çok uzak bir ilgi de olabilir. Böylesi durumlar rüyanın tevile, yorumu ihtiyacını gündeme getirir. Peygamberler ve keramet sahiplerinde bu durumun sebebi, mütehayyile güçlerinin kendilerine verilen bir şeyden o şeyin bezerine ya da zıddına süratle intikal eden idrake ve mizaca bağlı her türlü şeyden arındırılmış olmalarıdır.<sup>430</sup>

İbn Sina'ya göre, her rüya doğru olamayabilir, dolayısıyla mütehayyile yetisinin rüyada gördüğü her suret metafizik kaynaklı olmayabilir. Rüyanın doğru olmasının ve yorumunun yapılabilmesi için rüya gören kimsede bulunması gereken bazı şartları vardır. Bu anlamda bedenin sağlıklı olması gerekir. Yine, nefsin doğruluğu alışkanlık hale getirmesi, yalan söylememesi, kötü niyetli olmaması gerekir ki, aksi takdirde nefis, mütehayyile yetisini aklın düzeltmeyeceği gerçek olmayan suretler üretmeye sevk edebilir. Seher vaktinde görülen rüyalar daha doğrudur. Zira, bu vakitte mütehayyile yetisi daha sağlıklı işler. İbn Sina, böylesi rüyaları nübüvete ilişkin rüyalar olarak değerlendirir. Bu anlamda İbn Sina, doğru rüyanın bağlayıcı olduğunu, öncelikle rüyayı gören kimseyi ilgilendirdiğini, sonra yakınlarını, ülkesini ve bölgesini ilgilendirdiğini belirtir. Bunun dışında, bir çeşit bilgi içerseler de şair, yalancı, kötü niyetli, sarhoş, hasta, baygın kimselerin rüyaları çoğunlukla kabul edilip yorumlanmaz.<sup>431</sup> İbn Sina, burada peygamberin rüyasıyla sıradan rüyalar arasında bir ayrıma gitmektedir. Peygamberin kişiliği onun rüyasının doğruluğu için bir teminat oluştururken, yine peygambere ait rüyanın toplumda bir karşılık bulması da onun doğruluğunu göstermektedir.

Yine düşünürümüz, vahiy hadisesinde olduğu gibi rüya konusunu, etki ve edilgi konusu çerçevesinde de ele almaktadır. Buna göre, ilham ve rüyalar, nefsanî olanın nefsanî olan üzerindeki etkisi kategorisindedir. İlhamlar, insani nefsin kapasitesinin gücü veya zaafına nispetle azalabilir de çoğalabilir de. Aynı şekilde rüyalar da insani nefsin kapasitesinin, yeteneğinin ölçüsüne göre ve bedenlerde etkisinin görülmesine,

<sup>430</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 5-6.

<sup>431</sup> Bkz. Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, s. 151-152.; İbn Sina, eş-Şifa, en-Nefs, 159-160; el-Kanun fi't-Tıbb, I, 119, 209; Kitabü'Mübahasat, 238; el-Vasiyye, 99; Nüşatü Ahd ahide linefsihi, 248, zikreden "A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams", Avicenna Commemorative Volume, (1956), 286-287, 292-294.

nefsin saflığı veya bulanıklığına, yani duyulur olandan arınmışlığına veya duyularla kirlenmiş olmasına bağlı olarak doğru çıkabilir de çıkmayabilir de.<sup>432</sup>

Yukarıda vahyin metafizik temellendirilişinde de gördüğümüz üzere İbn Sina, vahyin gerçekleşmesini bir şekilde göksel varlıklarla irtibata geçmeye bağlamaktaydı. Düşünürümüz, bunun yüce Allah'ın izniyle, akli alemde bu ilka türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşeri nefslere gizli bir ilka olduğunu belirtmektedir. Bunun uyanıklık halinde olanına vahiy; uyku halinde olanına da 'kalbe ilham' (nefese fi'r-rav'i) denir. Bu anlamda İbn Sina, "Salih kişinin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir."<sup>433</sup> hadisini de zikreder.<sup>434</sup>

Vahyi metafizik bir bilgi olarak kabul eden ve peygamberin bu bilgiye uyanırken ulaşabileceğini vurgulayan İbn Sina, peygamberin rüyasında da böylesi bir imkana ulaşabileceğini belirtmektedir. Düşünürümüze göre peygamberin dışındakiler de böylesi bir imkana sahiptirler. Fakat peygamber olmayanların rüyaları net değildir ve de toplumsal hayatta doğrulanma imkanlarına sahip değildirler. Böylelikle İbn Sina'nın rüya konusunda peygamber olanla olmayan arasında bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda İbn Sina'nın, peygamber olmayanların rüyalarını ilham kategorisinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. İbn Sina'nın ilhamla ilgili görüşlerine geçmeden önce diğer düşünürümüz Gazzali'nin rüyayla ilgili yaklaşımlarına bakabiliriz.

Düşünürümüz Gazzali, elbette peygamberin rüya yoluyla vahiy aldığını, dolayısıyla bir vahiy yöntemi olarak rüyayı kabul etmektedir, fakat o daha çok vahyin anlaşılmasına yönelik bir araç olarak rüya konusunu gündeme getirmektedir. Bu anlamda rüya konusu üzerinde çokça duran ve bir rüya teorisi geliştiren Gazzali, felasifenin rüya ile ilgili açıklamalarını ise kabul edilebilir nitelikte görmemektedir. Düşünürümüz, bu anlamda felasifenin rüya teorisine nasıl bakmaktadır?

Hemen ifade edelim ki, Gazzali, İbn Sina'nın vahiy teorisinin bir kısmını oluşturan mütehayyile yetisi bağlamında gündeme gelen rüya ile ilgili açıklamalarını doğru bulmamaktadır. Gazzali'ye göre felasifenin ortaya koyduğu şekliyle bir vahiy

<sup>432</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 5 vd.

<sup>433</sup> Buhari, Tabir, 4.

<sup>434</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 3.

kuramı, şeriatın tümünü redd anlamına gelmektedir. Zira uykuda olan bir kişinin gördüğü rüya, hakikatle ilgisi bulunmayan hayalden başka bir şey değildir. Peygamberin Allah'ın kelamını anlaması, karışık bir rüyaya benzeyen hayal etmeğe bağlandığı takdirde, peygamberin buna güvenmemesi ve bu çeşit bir hayalin de bir bilme/ilim anlamını taşımaması gerekir.<sup>435</sup> Esasında Gazzali, felasifenin peygamberin rüyasını mütehayyile yetisiyle bağlantılı olarak ele almalarına karşıdır. Zira böylesi bir rüya sonucu elde edilenin vahiy mi yoksa hayal mi olduğu konusunda net bir ayırımın ortaya konulamayacağı kanaatindedir.

Gazzali'ye göre felasifenin, tıpkı uykuda olan bir kimsenin hariçte mevcut olmayan birtakım şahısları görüp, sesleri işitmesi ve uykudayken görmüş olduğu şeylerin şekillerinin de, zihninde özel bir yer tutması gibi; vahye ilişkin seslerin de, zatın dışında asla bir varlıkları olmayıp, ancak peygamberin hayal yetisinin bunları ürettiği şeklindeki görüşleri vahyin Tanrı'dan geldiğini ortaya koyamamaktadır. Kaldı ki, Gazzali'ye göre felasife, peygambere vahyin uyanıkken gelişini de böylesi bir muğlaklığa sebep olacak şekilde tam ortaya koyamamışlardır.

Filozofların rüyada kullandıkları kavramları da işin içine katarak onların vahiy, dolayısıyla nübüvvet teorilerini aktaran Gazzali, bu bağlamda onların bütün bilgilerin Levh'de mevcut olduğuna dair görüşlerini değerlendirir. Felasifeye göre uyuyan bir kişi, Levh-i Mahfuzla ilişki kurup onu algılamasından ötürü gelecekte olacak olayları rüyada görebilecektir. Felasife, uykudayken duysal engeller ortada olmadığı için gök nefisleriyle irtibata geçmenin kolay olduğunu ve peygamberin de bu yolla gaybı bildiğini ancak peygambere özgü nefis gücünün dış duyuların etkisinde kalmayacak derecede güç kazanmasıyla başkalarının rüyada iken gördüklerini, onların uyanıkken de görebileceğini, sonrasında da hayal gücünün de bunları sembol haline getireceğini iddia etmişlerdir. Böylelikle de tıpkı rüyaların yorumlanmaya ihtiyaç duydukları gibi bu tür vahiy de tevile ihtiyaç gösterecektir. Eğer var olan her şey Levh-i Mahfuzda bulunmasaydı peygamberler ne rüyadayken ne de uyanıkken gaybı bilebilirlerdi, ancak kıyamete kadar olacaklar Levh-i Mahfuzda yazılmış ve mürekkep kurumuştur.

436

<sup>435</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 173.

<sup>436</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 157-160 170.

Gazzali'ye göre rüyayla ilgili bütün bu teoriler gereksiz açıklamalardır ki rüya gören kimse, gördüklerini yüce Allah'ın veya meleklerinden birinin bildirmesiyle bilektedir.<sup>437</sup> Bu konuda felasifeyi haklı çıkartacak bir delilin bulunmadığını belirten Gazzali, filozofların Levh-i Mahfuz ve Kalem gibi dini kavramları, kendilerine göre yorumlamalarını doğru bulmamaktadır. Aynı şekilde aklın da bu konunun izahında devreye sokulması doğru bir yöntem olamaz. Zira akıl, metafizik konularda yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla bu alanda akıl, söz sahibi değildir.<sup>438</sup> Öyle görünüyor ki Gazzali, bu açıklamalara felasifeden dolayı karşı çıkmaktadır. O, felasifenin asıl amacının vahyi ortaya koymak değil de kendi konularını meşrulaştırmak olduğunu düşünmektedir. Zira Gazzali, felasifenin açıklamalarına benzer açıklamaları kendisi de yapmaktadır.<sup>439</sup> Ona göre peygamber rüyasında bir şekilde Tanrı'dan vahiy almaktadır. Bunun peygamberin nefsanî yetilerine bağlanmasına gerek yoktur.

Gazzali, metafizik hadiseleri ispat sadedinde rüya metaforunu sıklıkla kullanmaktadır. O, tekrar dirilişin imkânı, peygamberin ahirete ilişkin söyledikleri, kabir azabı gibi fiziksel alemde duyusal gözlemlerle ispatı mümkün olmayan hadiselerin imkânını rüya benzetmesiyle ortaya koymaktadır. Ona göre, her ne kadar rüya gören bir kimsenin rüyasında yaşamış olduğu tecrübe, ferdi, sübjektif bir tecrübe olup, bu tecrübenin dışında kalanlara kapalı ise de, sonuçta rüya diye bir tecrübenin yaşandığını herkes kendi bireysel tecrübelerinden bilmektedir. Tıpkı bunun gibi, bazı metafiziksel hakikatler de sadece peygamberlerin tecrübe ettikleri şeyler olup peygamber olmayanların bu tecrübeyi yaşamaları söz konusu olmasa da birtakım karinelerle peygamberin yaşadığı tecrübeyi anlamlandırabiliriz.<sup>440</sup>

Bu anlamda Gazzali, Allah'ın insanlara lutf ederek nübüvvet hadisesini anlamalarını sağlayacak nübüvvete ait bir özellik verdiğini belirtir ki, ona göre bu şey uykudur, daha doğrusu uykuda görülen rüyadır. Zira düşünürümüze göre uykuda olan bir kişinin, açık veya tabire/yoruma ihtiyaç duyacak bir şekilde gelecekte olacak bir takım şeyleri idrak etmesi söz konusu olabilmektedir. Böylesi bir tecrübe

<sup>437</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156-157.

<sup>438</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156-157.

<sup>439</sup> Gazzali, *İhya*, c. 3. s. 41.

<sup>440</sup> Gazzali, *el-İktisâd*, s. 261.; Gazzali, *Mutluluğun Formülü (Kimya-yı Saadet)*, s. 44, 103.

yaşamamış bir insanın olduğu varsayılsa ve ona “Bazı insanlar baygın bir surette ölü gibi düşerler. Duyguları, işitmeleri, görmeleri zail olur ve bu haldeyken gaybı idrak ederler” dense, söz konusu kişi bunu inkar eder ve bazı delillerle bunun mümkün olmadığını ispata kalkışır ve şöyle der: “İdrakin sebepleri duyu yetileridir. Duyu yetileri faaliyetten bir şeyi idrak edemeyen kimsenin o yetilerin aktif olmadığı bir halde o şeyi idrak etmemesi akla daha uygundur.” Böylesi bir akıl yürütmeyi doğru bulmayan Gazzali, hakikatin ve müşahedenin bu tarz bir çıkarsamayı yalanladığını belirtmektedir. Zira Gazzali’ye göre, nasıl ki insan, manevi bir göz niteliğindeki akılla duyu yetilerinin algılayamadığı makulat çeşitlerini idrak ediyorsa, nübüvvet de bir haldir ki bu hal ile insan da yine manevi bir göz hasıl olur ve bu gözde öyle bir nur vardır ki o nur ile gaybı ve aklın idrak edemeyeceği şeyleri görür. Kaldı ki, arif olan peygamberlere gösterilen hakikatlerin bazısı baş; bazısı da kalp gözü ile gösterilmiş ve hepsine birden görmek adı verilmiştir.<sup>441</sup>

Nihayetinde Gazzali, rüyayı vahyin anlaşılmasına katkı sağlayan bir hadise olarak görmeye birlikte, bir bilgi kaynağı olarak da rüyadan bahsetmektedir. Bu anlamda nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu şeklindeki hadise de yer veren<sup>442</sup> düşünürümüz, peygamber olmayanlar için tahmini bir değer taşısa da rüyanın önemini vurgulamaktadır. Böylelikle vahyin dışında ilhama da yer açmakta olan düşünürümüz, ilhami bir bilgiye götürmesi açısından rüya üzerinde durmaktadır.

Bu anlamda İbn Sina da, mütehayyile yetisinin bir taraftan insani nefsin akıl yetisiyle olan bağlantısına dikkat çekerken, diğer taraftan vehm yetisiyle olan irtibatına da işaret etmektedir. Böylelikle İbn Sina, mütehayyile yetisiyle irtibatlı olarak hem vahye hem de ilhama yer vermektedir.

Düşünürlerimizin rüya ile ilgili yaklaşımlarının ilham anlayışlarıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede düşünürlerimizin ilhamı nasıl açıkladıklarına bakabiliriz.

<sup>441</sup> Gazzali, el Munkız, s. 66.; Gazzali, İhya, c.1. s. 221, 817.

<sup>442</sup> Gazzali, İhya, c. 1 s. 81, aynı sahifedeki 75.dipnot, 207.

### 2.3.2.2. İbn SinaGazzali'de Vahiy ve İlham

Tanrı-insan ilişkisi bağlamında gelişen klasik vahiy öğretisi için, öncelikle tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı'nın varlığına inanmanın gerekli olduğunu yukarıda belirtmiştik. Peki, Tanrı'nın tabiata ve tarihe müdahalesi sona ermiş midir? Tanrı'nın insanla iletişimi kesilmiş midir? Böylesi bir müdahalenin sadece geçmiş zamanlarda vuku bulduğunu mu kabul etmemiz gerekmektedir? Bu şekildeki bir anlayış, bizi sınırlı da olsa bir çeşit deizme götürmez mi? Bütün bu sorular, vahyin dışında Tanrı'nın insanla ve diğer varlıklarla bir iletişimi olarak kabul edilen ilhamı gündeme getirecektir. Bu anlamda vahyi, tarihin belli aralıklarında belirli/seçilmiş kişilerle (peygamberlerle) iletişimi olarak Tanrı'nın tarihe dikey bir müdahalesi olarak kabul ederken; ilhamı da Tanrının tarihe yatay ve sürekli bir müdahalesi olarak kabul edebiliriz.

Nitekim, din felsefesinde vahiy kavramının tahlili yapılırken, birçok insanı etkileyecek tarzda büyük mesajları ihtiva eden vahye, **büyük vahiy** denilmektedir. Bunun yanı sıra; kişilerin, doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında özel mesajlara kavuşması anlamında **küçük vahiy** şeklinde bir tabirin de kullanıldığı görülmektedir. Büyük vahiyle klasik anlamdaki vahiy kastedilirken; küçük vahiyle kastedilen ise ilhamdır. Nihayetinde ilhamın da bir tür vahiy (küçük vahiy) olduğu anlayışı dile getirilmiştir.<sup>443</sup> Bununla birlikte vahiy, peygamberlere ait iken; ilham velilere aittir. İlham, peygamber dışındaki varlıkların vahye muhatap olmasıdır ki, bu vicdanda ani bir surette belirir ve nereden geldiği his ve idrak olunmayan bir durumdur.<sup>444</sup>

Her insanın bir şekilde Tanrı'dan esintiler alabileceği anlayışının, en azından düşünce çevrelerine yabancı bir anlayış olmadığı görülmektedir. Bu anlamda ilhamın düşük yoğunluklu bir vahiy (küçük vahiy) olduğunu söyleyebiliriz. İslam düşünürleri, hem şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesini; hem de Allah'ın doğrudan veya melekler aracılığıyla birtakım hakikatleri, bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırmasını prensipte kabul etmişlerdir.<sup>445</sup> İlham, bildiğimiz

<sup>443</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 13.

<sup>444</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelam, s. 321.

<sup>445</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", DİA, XXII, 98.

anlamdaki vahiy gibi doğrudan bir melek aracılığıyla iletilmeyip kalbe bir mesajın doğması şeklinde açıklanmıştır. Bununla beraber ilhamda da meleğin doğrudan olmasa da dolaylı olarak devrede olabileceğini görmekteyiz. Nitekim Hz. Muhammed, şair Hassan b.Sabit'e "Cebrail sizinlemdir." ifadesini kullandığı görülmektedir. Peygamber, kendisine inanmayan şairlerin, örneğin Ka'b b. Eşref gibi şairlerin olumsuz propagandalarına karşılık; Müslüman şair Hassan b. Sabit'in şiirleriyle bu mücadeleye katılmasını destekliyordu. Bir keresinde Hz. Muhammed, Hassan b. Sabit'e "Sen de onları hicvet -veya- onlara şiirle cevap ver, Ruhü'l- Kuds, Cebrail sizinlemdir (ve Cibrîlü ma'ake)." dediği rivayet edilmektedir.<sup>446</sup> Şairlerin bir tür ilhamla iş gördükleri anlayışını hesaba katarsak Hz. Muhammed'in peygamber olmayan birisine Cebrail'den söz etmesi, ilhamda da Cebrail meleğinin devrede olabileceğini göstermektedir.

İlham, herhangi bir istidlal yoluna başvurmada insanın ruhî melekeleri vasıtasıyla bir konu hakkında ilim sahibi olması, kalpte doğan bilgi anlamına gelmektedir. Normal bilgi kaynaklarını kullanmadan, bilginin insanın zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil etmektedir.<sup>447</sup> Bu anlamıyla ilham, İbn Sînâ'daki sezgi kavramıyla ilişkilendirilebilir. Zira yukarıda da belirttiği üzere İbn Sina'da arınmış nefisler, Faal akılla doğrudan bir ittisal ilişkisi kurarak bilgiyi ondan alabilmektedirler. Yine İbn Sina'da orta terimin bir çeşit ilham olan sezgiyle elde edilmesi söz konusudur. Bununla birlikte düşünürümüz İbn Sina'nın, ilhamı daha çok mütehayyile yetisi bağlamında ele aldığı görülmektedir.

İbn Sina'ya göre insani nefse kıyasla müfekkire/düşünme yetisi adını da alan mütehayyile yetisi, hayal ve musavvire gücünde muhafaza edilmiş suretler üzerinde işlemlerde bulunur ve cüzi bir yargıya ulaşması için, insanlar için akıl gücüne sunar. Söz konusu yeti, bu şekliyle akıl tarafından işlevsel hale getirilmiş olur. Aynı yeti, hayvani nefsin bir yetisi olarak fonksiyon gördüğünde, yani vehim yetisi tarafından kullanıldığında ise, hayal kurma yetisi, 'mütehayyile', adını almaktadır ki bu durumda hayal yetisi ile bir yargı yetisi olan vehm yetisi arasındaki irtibat ortaya

<sup>446</sup> Müslim, Fedailü's-Sahabe, 34.

<sup>447</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", DİA, XXII, 98.

çıkar. Dolayısıyla bu yeti, hayvanlarda kuruntu yetisine (el-vehmiyye) malzeme sunarken/hizmet ederken; insanlarda ise akli yetiyle yakından ilişkilidir.<sup>448</sup>

Bu anlamda İbn Sina, mütehayyile yetisini bir tarafıyla hayvani nefsin iç idrak yetilerinden olan vehm yetisine bağlarken; diğer tarafıyla da insani nefsin yetisi olan akıl yetisiyle irtibatlandırmaktadır. Mütehayyileye böylesi çift kutuplu bir anlam yüklemekle, hem vahye hem de ilhama, özellikle hayvanlara yönelik ilhama kapı açıldığı görülmektedir. İbn Sina, hem hayvanlarda hem de insanlarda bulunan vehm yetisiyle ilham arasında bir ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla vehm yetisine yakından bakmak gerekir.

Hayal ve musavvıra gücünde bulunan suretler üzerindeki terkip-tafsil ameliyesinde bulunurken mütehayyile gücünü kullanmasından dolayı bazen kendisine mütehayyile yetisi de denilen kuruntu yetisi, esasında bir yargı yetisidir ve bu açıdan hayal gücünden farklıdır. Zira hayal gücü, yargıya aracılık yapmaktadır. Kuruntu yetisi, hayal gücünün uyarısıyla yargısını kullanır; ancak bu yargının doğruluğunu gözetmez. Özellikle hayvanlar ve hayvana benzeyen insanlar (akli yetisi gelişmemiş insanlar, çocuklar) fiillerinde mantıksal bir ayrıma gitmeyen kuruntu yetisinin yargısına uyarlar. İnsanda ise bu yeti öteki insani yetiler gibi aklın etkisi altında işlevini yerine getirmektedir.<sup>449</sup>

Kuruntu yetisi, hayal ve musavvıra gücündeki suretlerin üzerinde mütehayyile gücü vasıtasıyla işlemler yapar, böylelikle de bir takım anlamlara ulaşır. Kuruntu yetisindeki anlamların aklın denetimi olmaksızın oluşumları ise şu seyri takip eder: 1- Duyulur olmayan anlamlar ve nitelikler, Tanrısal rahmetten herkes üzerine akan bir ilhamla kavranır. Örneğin çocuk doğar doğmaz annesinin memesine sarılır, gözüne bir şey kaçtığında ne olduğunu anlamadan göz kapaklarını kapatır. Bütün bunlar, çocuğun doğuştan sahip olduğu ilhamlardır (ilhamat-ı gariziyye), bu doğuştan esinlemeler hayvanlar için de söz konusudur. Bu sayede yararlı ve zararlı olan şeylerin ayırdına varırlar. 2- Bu yetinin elde ettiği anlamlar bir tür deneyimle, tecrübeyle elde edilir. Köpeklerin kendilerini döven kişilerden ve sopalardan

<sup>448</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s 153, 165, 166, 169-170.

<sup>449</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 183.



korkması gibi.<sup>450</sup> Hayvanlardan da özellikle arılar ve kuşlar gibi ev, yuva yaparak sanat sahibi olanlar vardır, fakat bunların sanatı bir akıl yürütme (kıyas), bir hüküm çıkarma (istinbat) neticesinde olmayıp bir ilham ve emrine verme (teshir)den yani ilahi bir vergiden kaynaklanmaktadır.<sup>451</sup> Yapabilecek gücü olduğu halde eğitilmiş bir aslanın sahibini yememesi, yine yiyebileceği halde yavrusunu yememesi ilahi ilhamla açıklanabilir.<sup>452</sup> Dolayısıyla kuruntu yetisi, anlamları idrak ederken ona bir çeşit ilahi ilham yardım etmektedir. İbn Sina'ya göre bir tür sezgi olan bu ilhamların kaynağı ilahi inayettir

Görüldüğü üzere, İbn Sina, vehm yetisiyle daha çok, çocuğun doğuştan sahip olduğu ilhamlar/esinlemeler (ilhamat-ı gariziyeye) ve hayvanlarda içgüdü şeklinde tanımlanan ilhamı söz konusu etmektedir. Özellikle hayvanlarda vehm yetisiyle alakalı olan ilham, modern psikolojide içgüdüsel davranışlara karşılık gelmektedir.<sup>453</sup> Hayvanların bu davranışlarını ilham kategorisinde değerlendirmek, Kur'an'ın yaklaşımıyla da uyumluluk arz eder. İlham, kelime olarak Kur'an'da bir yerde<sup>454</sup> geçerken, çoğu yerde vahiy kavramının ilham anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Kur'an'da Allah'ın arıya vahiyetmesi<sup>455</sup> ve peygamber olmadığı bilinen şahıslara geldiği bildirilen vahiy,<sup>456</sup> ilham ile tefsir edilmiştir. Sonuçta, aklın denetimi olmaksızın bazı anlamlar ve nitelikler Tanrısal rahmetten herkes üzerine akan bir ilhamla kavranmaktadır. Peki, İbn Sina, kuruntu yetisiyle ilgili olan bu tür ilhamla Tanrısal esintiler anlamında bir çeşit vahiy de olan din felsefesinin problem edindiği ilham arasında bir ayrıma gitmekte midir?

Hemen belirtelim ki, İbn Sina'nın bu anlamda küçük vahiy de denilen ilhama yer verdiği görülmektedir. Peki hayvanlar ve çocukların dışında diğer insanlar için

<sup>450</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 183-185.

<sup>451</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 202-204.

<sup>452</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 204.

<sup>453</sup> Mehmet Dağ, bunları modern psikolojinin 'içgüdüsel davranışlar' şeklinde adlandırdığına işaret eder. Bkz: Dağ, Mehmet, "İbn Sina'nın Psikolojisi", İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984 s. 365.

<sup>454</sup> Şems, 91/8.

<sup>455</sup> "Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler(kovanlar) edin, sonra meyvelerin herbirinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yayılım yollarına gir diye ilham etti(evha)." (Nahl, 16/68.)

<sup>456</sup> Kasas, 28/7.

ilhamın gerçekleşmesi nasıl olmaktadır? Aslında İbn Sina, mütehayyile gücüne özgü peygamberlikten söz ederken bu sorunun cevabını vermişti.

Bu anlamda İbn Sina'ya göre gaybe ait bilgi vermeyi tecrübe etmeyen, bir başka ifadeyle rüya esnasında veya uyanırken metafizik kaynaklı bilgi edinmeyen hiç kimse yoktur. Öyle ki insan, bazen böyle bir metafizik iletişimin farkında bile değildir. İnsanın metafizik alemde edindiği bilgiler, onun kapasitesine, alışkanlık ve huyuna göre değişecektir. Söz konusu metafizik bilgiler, gelecekle ilgili uyarıcı bilgiler ve şiirle ilgili ilhamlar olabilir.<sup>457</sup>

İbn Sina'ya göre insan nefsinde bir anda gerçekleşen ilhamlar, telkinler (havâtır) vardır ki bunların sebebi, nefsin şuuruna varamadığı ittisallerdir ve bu öyle bir ittisaldır ki öncesiz ve sonrasızdır. Bu durumda nefis, bulunduğu halden başka bir hale geçmiştir. Metafizik alemle böylesine bir ittisalden sonra elde edilen metafizik bilgiler metafizik karakterli akledilir bilgilerden (ma'kûlattan), gelecekte vuku bulabilecek muhtemel tehlikelerden (inzârattan), şiir cinsinden ve bunların dışında başka şeylerden olmak üzere her cinsten olabilir ki, bu durum söz konusu nefsin kapasitesine, alışkanlığına ve fitratına göre değişiklik arz eder. Bu tür ilhamlar, nefis için belirleyici olabilecek birtakım sebeplerden ötürü, çalıntı bilgiler kabilinden nefse yerleşmemiş, bulanık işaretler, imalar, sinyaller halinde gelebilir. Bu durumda nefis, hemen bunları güzel bir şekilde zapt eder. Nefsin bu ilhamları iyice belirgin kılmak için çoğunlukla yaptığı şey mütehayyilenin tahayyülünü uygun olmayan istikametinden alıkoyacak şekilde yönlendirmektir.<sup>458</sup> Peki, bu durumda vahiyle ilham arasını ayırmak nasıl mümkün olacaktır? Bu anlamda İbn Sina, peygamberin ittisaliyle diğer insanların ittisali arasında bir fark gözetmekte midir?

Hemen belirtelim ki, düşünürümüzün, böylesi bir ayrımı en azından açıkça ortaya koymadığı görülmektedir. Kaldı ki, İbn Sina, hayal gücü düzeyinde vahyi ele alırken, peygamberin metafizik bir bilgiye ulaşmasının imkânını ortaya koymak için, sanki böyle bir imkânı herkese açıyor görünmektedir. Mehmet Dağ, İbn Sina'nın

<sup>457</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s. 174.

<sup>458</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima s. 174.

metafizik kökenli bilginin imkanını herkese açık hale getirirken bir çeşit ilhamdan söz ettiğini belirtmektedir.<sup>459</sup> O halde vahiyle ilham aynı şey mi olmaktadır?

Vahiyle ilham arasındaki farklardan birisi olarak da, vahiyde meleğin fonksiyonu barizken ve melek bir şekilde görünürken; ilham da meleğin görünmemesi kabul edilmektedir. Kanaatimizce, İbn Sina'da peygambere gelen vahiyle herkese açık olan ilham arasındaki farkın açık olarak ortaya konulabilmesi için, düşünürümüzde vahyin vasıtası olan meleğin konumunu netleştirmek gerekmektedir. Fakat yukarıda vahyin vasıtası meselesinde de belirtildiği üzere İbn Sina'da vahiy meleğiyle kastedilenin ayrı bir varlık mı yoksa peygamberin zihni performansı mı olduğunu netleştirmek güç gözükmektedir. Bu durum, aynı zamanda İbn Sina'da peygambere gelen vahiyle ilham arasında net bir ayrımın ortaya konulmasını da güçleştirmektedir. Zira, vahiyde meleğin doğrudan bir aracılığı söz konusu iken; ilham da aracı belirsizdir. İbn Sina, özellikle peygamberin hayal gücüne bağlı olarak ortaya çıkan vahiyde, göksel bir etkiden söz etmektedir. Bu göksel etki herkese açık olan bir Tanrısal esin midir yani ilham mıdır? Yoksa bu konuda peygamberi farklı kılan ayrı bir durum mu söz konusudur?

Düşünürümüz, bu konuda bazı şerefli ve kuvvetli kişilerde mütehayyile yetisinin çok güçlü yaratıldığını söz konusu ederek peygamberle peygamber olmayı ayırmaktadır. Buna göre mütehayyile yetisi güçlü olarak yaratılmış kimseler, başkalarının uykuda iken gördüklerini uyanırken (yakaza) görürler ve uykuda olan bir insanın algıladığı görülmeyen nesnelere (mugayyebat) gerçekte oldukları gibi; ya da benzerleriyle uyanık oldukları halde algırlar. Bazen bu kimselerin önünde bir görüntü belirir ve ondan ezberlenip okunabilecek sözler işitirler.<sup>460</sup> Dolayısıyla peygamberin peygamber olmayandan farkı, peygamber olmayanların metafizik bilgilerinin silik ve zayıf olmasına karşın; peygamberin böylesi bir iletişimin farkında olması ve mütehayyile yetisiyle elde ettiği suretleri net bir şekilde hıfzedip ortaya koymasıdır. Görüldüğü üzere İbn Sina, vahiyle ilham arasında esasen bir mahiyet ayrımı yapmamaktadır, bir derece farkından söz

<sup>459</sup> Mehmet Dağ, "İbn Sina'nın Psikolojisi", s. 362.

<sup>460</sup> İbn Sina, en-Necat, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1985, s. 339.

etmektedir. Bizce İbn Sina, vahiyle, özellikle de hayal gücü düzeyinde ortaya çıkan vahiyle ilham arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymamaktadır.

Esasında teolojik bir perspektiften bakıldığında ilham ve vahyin kaynaklarının farklı olmadığı görülmektedir. Bu durum, ilham ve vahiy arasındaki sınırın tespitini güçleştirmektedir. Bu muğlaklık, çeşitli dinlerde belirli formülasyonlara bağlanarak çözülmek istenmiştir. Tanrı ve insan arasındaki ayrımın belirgin olduğu monistik dinlerde ilhamı vahiyden ayıran temel ölçek görmüş olduğu fonksiyondur. Buna göre vahiy, bütün müminleri bağlayan temel şeriat hükümlerini ulaştırırken ilham, yalnızca yol gösterici birtakım tecrübelerin oluşmasına imkân veren derunî bir bilgi türüdür.<sup>461</sup> Vahiy ile ilham arasındaki farkın genelde dört noktada ortaya konulduğu görülmektedir. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz: 1. Vahiy yalnızca peygamberlere gelirken ilham peygamber olmayanlara da gelir. 2. Vahiye bir şekilde melek devredeyken, ilhamda melek gözükmez. 3. Kendisine ilham gelen kişi bunu gizleyebilirken, peygamber vahiy gizleyemez. 4. Vahiye peygamber, vahyin Allah'tan geldiğini kesin olarak bilirken; ilham zannîdir, kesinlik ifade etmemektedir.<sup>462</sup>

Bu noktadan itibaren diğer düşünürümüz Gazzali'nin ilhamla ilgili görüşlerine geçerseniz "Bugün sizin dininizi tamamladım"<sup>463</sup> ayetini zikrederek vahyin gelişinin sona erdiğine, dolayısıyla risalet kapısının kapandığına işaret etmekte olan Gazzali, insanların ihtiyacı olan bütün bilgilerin açıklanmasından sonra, resul gönderilmesinin hikmete aykırı olduğunu hatırlatmaktadır. Zira hakikat ortaya konduktan, din tamamlandıktan sonra insanların vahye, dolayısıyla peygambere ihtiyaçları kalmamıştır. Fakat küllî nefsin nuru insanları aydınlatmaya devam etmekte olup, vahyin kısmi bir yansıması olan ilham kapısı kapanmamıştır. Çünkü insanların daima yardıma ve uyarılmaya ihtiyacı vardır. İnsanlar her an vesveselere kapıldıkları ve şehvete düştükleri için, davet ve risâlete değil, uyarılmaya muhtaçtırlar. Bu sebeple Allah Teâlâ, mucizevî nitelikte olan vahiy kapısını kapamış, hayatın idamesini kolaylaştırmak maksadıyla rahmetinin tecellisi olan ilham kapısını

<sup>461</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İlham" DİA, XXII, 100.

<sup>462</sup> Zerkânî, Menâhilü'l-İrfân, Kahire, 1954, I, 64.

<sup>463</sup> Maide, 5/3.

açık bırakmıştır. Böylece Allah Teâlâ lütfunu ve dilediği kimseleri hesapsız rızıklandırdığını anlamaları için kulları arasında dereceler takdir etmiştir.<sup>464</sup>

Gazzali, zaruriyattan olmadığı halde, kalpte hasıl olan bazı ilimlerin meydana gelmesinde farklı şekillerin olduğunu belirtir. Şöyle ki, bilgi, bazen nereden geldiğini bilemeyeceğimiz bir şekilde, kalpte hasıl olurken; bazen de istidlal ve öğrenme yolu (kesb) ile kalbe gelir. Buna göre, delil ve öğrenme olmaksızın (iktisapsız) meydana gelen ilme **ilham** denirken; istidlal ve öğrenme yoluyla elde edilen ilme de **itibar** ve **istibsar** denir. Gazzali, herhangi bir gayret sarf edilmeden, öğrenim sürecine tabi olmaksızın kalbe doğan ilmin de, nasıl ve nereden geldiği bilinmeyen ve sebebi bilinen olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Sebebini bilerek elde edilen ilim, o ilmi kalbe ilka eden meleği görmekle mümkündür ki buna **vahiy** denir. Sebebini bilmeksizin kalpte hasıl olan ilme de **ilham** denir ki, bu bir çeşit kalbe üflemdir. **Vahiy** peygamberlere özgü bir bilgi iken; **ilham** velilere ve iyilere özgüdür. **Delil** ile elde edilen bilgi ise bilginlere özgüdür. İlham olunmuş kimseye **muhdes** de denir ki, ilham olunmuş demek, harici hassalar sebebiyle değil de, iç kısımdan kalbin batının inkişaf etmesi ve açılmasıyla hakikate ulaşan demektir.<sup>465</sup>

Gazzali, *Ledünni İlim Risalesi*'nde insani bilginin (el-ilmü'l-insani) elde edilmesinin **insani öğrenim** ve **rabbani öğrenim** olmak üzere iki yolu olduğunu belirtmektedir. Buna göre insani öğrenim, beşeri bir bilgilenme sürecini kapsayan, bilinen, algılanabilen bir yol olup, bütün akıllıların tutabileceği bir yoldur. Bu yol, harici olarak öğrenmeyle kat edilebileceği gibi; dahili olarak tefekkürle meşgul olarak da kat edilebilir. Bilginin elde edilmesinin ikinci yolu da Rabbânî öğrenimdir. Gazzali, rabbani öğrenimi de **vahiyle öğrenim** ve **ilhamla öğrenim** şeklinde iki kısımda incelemektedir.<sup>466</sup>

Düşünürümüze göre vahiy, gaybi hallerin ayan beyan tezahürüdür; ilham ise gaybi şeylere kapalı bir tarzda işaret etmektir. Zira vahiyden hasıl olan ilim, nebevi ilimdir. İlhamdan hasıl olan ilim ise ledünni ilimdir. Gazzali'ye göre ledün ilmi, gayb lambasından ışılan latif, saf ve cilâlı bir kalbe düşen ziya gibidir ki, Allah Teâlâ ile

<sup>464</sup> Gazzali, *Ledünni İlim Risalesi*, s. 61-62.

<sup>465</sup> Gazzali, *İhya*, c. 3. s. 41, 54.

<sup>466</sup> Gazzali, *Ledünni İlim Risalesi*, s. 56 vd.

ruh arasında hiçbir vasıta olmaksızın elde edilir. Bütün ilimler "küllî ruh" tarafından malûmdur ve onda mevcuttur. "Küllî akıl", "küllî ruh"tan daha üstün, daha mükemmel, daha kuvvetli olup Bârî-i Teâlâ'ya daha yakın olduğu için küllî ruhun, küllî akla nispeti, Havva'nın Âdem'e nispeti gibidir. Küllî ruh da sair mahlûkata nispeten daha azîz, daha latîf ve daha üstündür. Bu sebeple küllî aklın feyiz saçmasıyla vahiy, küllî ruhun aydınlatmasıyla da ilham doğar. Öyleyse vahiy enbiyanın süsü, ilham evliyanın ziynetidir. Nasıl ki ruh akıldan, velî nebîden derece bakımından aşağı ise, ilham da vahiyden aşağı bir mevkide yer alır. İlham vahye nispetle zayıf, rüyaya nispetle kuvvetlidir.<sup>467</sup>

Tanrı'nın, bir cimrilik ve engelleme olmaksızın, akıllara, güç ve kapasiteleri oranında anlamları aktardığına işaret eden Gazzali, bu anlamların aktarılmasını 'söz' olarak nitelemektedir. Allah'ın aktarması sadece peygamberler için söz konusu değildir. Şöyle ki, algılama konusunda insanların kapasiteleri ve dereceleri farklı farklıdır. Örneğin kimisi, nefsinin duruluğu ve aklının gücüyle sözün içten olanını duyarak vahiy ve elçilik sahibi olur. Bir başkası ise, düşüncesinin (fikir) gücüyle, bilgisiyle ve vehmiyle duyar da ilham ve hads sahibi olur. Dolayısıyla söz konusu mertebelerden dolayı, bir kısım insanlar Allah'ın konuşmasından sadece harfleri duyarlar; bir kısmı da Tevrat, İncil ve Furkan gibi, indirilmiş kitapları duyar.<sup>468</sup>

Gazalî, nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilhamla yakînî ve kat'î bilgilerin elde edileceğini kabul etmektedir. Ancak düşünürümüze göre ilham zannedilen şey vehim, Şeytan'ın vesvesesi olabilir. Bunun için ilhamı vehim ve vesveseden ayırabilmek için onun dine uygunluğunu âyetlerle ve hadislerle kontrol etmek gereklidir. Halbuki bu şekilde kabul edilen ilham bile dinler ve mezhepler konusundaki tartışmalarda ölçü olarak kabul edilmemektedir.<sup>469</sup>

Gazzali'ye göre insan ruhu aslî saflığını muhafaza etmesi halinde, küllî ruhun aydınlatmasına (işrak) istidatlı, ondan aklın kavrayabileceği suretleri almaya kabiliyetli hale gelecektir. İlham nurunun sirayetinden ibaret olan ledün ilmi ruhun

<sup>467</sup> Gazzali, Ledünni İlim Risalesi, s. 60.

<sup>468</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 60.

<sup>469</sup> Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, İst. 1339/1920 1/59.

arınmasından sonra meydana gelir. Nitekim, "Nefse ve onu düzeltip olgunlaştırana andolsun"<sup>470</sup> âyeti buna işaret etmektedir.

Gazzali'ye ruh, ilim öğrendikten, riyazetle meşgul olduktan sonra sistemli bir şekilde tefekkür ederse ona gayb kapısı açılır. Kalbin melekût alemiyle irtibat kurup doğrudan bilgiler alabilmesi için her türlü kötülükten arınması ve büyük bir mücâhedeye girişmesi gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allaha veya meleklerden bilgiler gelir. Nasıl ki, ticarî usullere riayet ederek malının-pazarlamasını yapan bir tüccara kazanç kapısı açılır ve bu şartlara aykırı hareket eden tacir hüsrana uğrar, iflâs ederse, aynı şekilde bir mütefekkir doğru yolda giderse kalbine gayb âleminden bir pencere açılır. Böylece bu kişi, ilhamla desteklenen kâmil bir âlim olmuş olur.<sup>471</sup>

Gazzali'ye göre kalp, eşyanın bütün hakikatlerinin kendisinde tecelli etmesine istidatlı bir yapıdadır. Bir aynadaki görüntünün karşıdaki aynaya yansması gibi, ilimlerin hakikatleri de levhi mahfuz aynasından kalp aynasına akseder. Bunun için kalbin tasfiyesi gerekir. Bundan sonra kalbe yansımalar olur ki, bu bazen peygamberlerde olduğu gibi uyanıkken olduğu gibi, bu bazen de rüyada olur ve bu durumda o kişi gaybden haber alabilir. Bu açıdan vahiy ve ilhamın birbirine benzediklerine işaret eden Gazzali, aradaki farkın, ilim getiren meleğin görülüp görülmemesinde olduğunu belirtir. Buna göre vahiyde melek görünürken ilhamda melek görünmez.<sup>472</sup>

Bununla birlikte Gazzali, meleksiz dahi kapalı ve bilinmeyen işlerin peygamberlerin gönüllerinde açılacağını ve buna ilham denileceğini belirterek peygamber için ilhamla vahyin özdeş olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda vahiyle ilham arasında olsa olsa vahiy de lafzın ve mananın birlikte alınması söz konusu iken ilham da sadece mananın alınması gibi bir fark ortaya çıkabilir. Peygamberin dışındakiler için ise ilham, bireysel bir değeri olsa da ilham sahibinden başkasını bağlamaz.<sup>473</sup>

<sup>470</sup> Şems, 91/17.

<sup>471</sup> Gazzali, Ledünni İlim Risalesi, s. 52.

<sup>472</sup> Gazzali, İhya, c. 3, s. 41.

<sup>473</sup> Hüsameddin Erdem, "Gazzali'de Bilgi Meselesi", İslami Araştırmalar (Gazzali Özel Sayısı) c. 13, sy. 3-4, Ank. 2000, s. 97.

‘Allah’tan gelen anlamları alma’ konusunda bir derecelendirmede bulunan ve bir çeşit herkese açık bir ilhamdan söz etmekte olan<sup>474</sup> Gazzali’ye göre kimi insanlar (peygamberler) da ilham seviyesinden daha üst bir seviye olan vahiy seviyesinde bu feyzi almaktadırlar. Gazzali’nin bu açıklamaları, İbn Sina’nın mütehayyile yetisine özgü peygamberlik biçiminden söz ederken, bir çeşit herkese açık vahiyden yani ilhamdan söz etmesini hatırlatmaktadır.

Nihayetinde Gazzali, zahiri ilimlerle görülmeyen birtakım gizlilikleri, maneviyat sahiplerinin keşf edebileceğini belirtir. Bu keşif, bazen vahyin bir kolu olan ilhamla, bazen sadık rüya ile (menam) bazen de açık gözle (ayan) olur. Keşifle insanın manen bir aleme yükseleceğini, orada eşyanın hakikatini görüp manalarını anlayacağını belirten Gazzali, ‘anlamıyorum’ diyerek söz konusu ilmi inkara kalkışmamak gerektiğini, zira kaynak bir olduğu için, velileri ve kerametlerini inkar etmenin, peygamberi ve mucizesini inkar etmek demek olduğunu belirtir.<sup>475</sup> Kanaatimizce Gazzali, burada tasavvuf yönteminin imkanını ortaya koymak adına tamamıyla sübjektif değerlendirmelerde bulunmaktadır. Zira genel kabul gören anlayışa göre, kerameti mucize seviyesinde harikulade bir hadise olarak değerlendiremeyeceğimiz gibi peygamberin dışındakilere gelen ilhamla peygambere gelen ilham, yani vahyi de aynı seviyede değerlendiremeyiz. Zira keramette mucizede olduğu gibi bir meydan okuma yoktur ve keramet küfrü gerektirecek şekilde bir inanç esası değildir. Aynı şekilde ilham da vahiy gibi bağlayıcı ve kesin değildir. Kaldı ki, Gazzali, yukarıda bunları söylese de peygamberin dışındakiler için söz konusu olan ilhamın peygambere gelen vahiyle aynı seviyede, hatta aynı mahiyette olamayacağına işaret etmektedir.

Bu anlamda Gazzali, ilhamın vahiye göre daha sübjektif olduğunu belirtir. Zira kalbin meleğin ilhamıyla şeytanın vesvesesini kabul edecek şekilde müsavi yaratıldığını belirten Gazzali, Allah’ın melek ile şeytandan birisini kalbe musahhar kılma konusunda dilediğini yapacağını söyler ve bununla ilgili “Mü’minin kalbi, Rahman olan Allahu Teala’nın iki kudret parmakları arasındadır.”<sup>476</sup> hadisini zikreder. Fakat düşünürümüz, yine de, insanın kendi tercihlerinin bu etkileri almada

<sup>474</sup> Gazzali, el-Me’arif, s. 60.

<sup>475</sup> Gazzali, İhya, c. 1. s. 206-207.

<sup>476</sup> Müslim, Kader 3.



belirleyici olacağını belirtir. Buna göre, insan şehvetine, gazabına, hırsına uyup, heva ve hevesinin peşinde giderse şeytanın etkisine açık hale gelir; yok eğer şehveti ile mücadele ederse kalbi meleklerin dolup taşıkları bir merkez haline gelir. Gazzali, meleğin ilhamı ile şeytanın vesvesesi arasını tefrik etmek için takva nuru, basiret ve ilim kabiliyetinin olması gerektiğini belirterek konuyla ilgili “Takvaya erenlere şeytandan bir arıza iliştiği zaman, iyice düşünürler. Bir de bakarsın ki onlar, görüp bilmişlerdir bile.”<sup>477</sup> ayetini de zikreder.<sup>478</sup>

Her iki düşünürümüzün vahiy problemiyle ilgili olarak rüya ve ilham konularına nasıl yaklaştıklarını belirttikten sonra tekrar İbn Sina'nın nefsin yetilerine bağlı olarak ortaya koyduğu vahiy teorilerine dönersek, düşünürümüze göre aynı zamanda rüyanın kendisiyle gerçekleştiği yeti olan hayal gücünde ortaya çıkan yararlı ya da zararlı olma niteliğini taşıyan görüntüler, etkin hareket yetisini harekete yönelten yetiyi (istek, öfke) harekete geçirmektedir. Bu çerçevede İbn Sina, hayal gücüyle ilişkili olarak mucize düzeyinde gerçekleşen vahyin bir başka boyutunu daha gündeme getirmektedir.

İbn Sina'nın nefsin yetilerine bağlı olarak ortaya koyduğu vahiy teorisinin bir şekli de nefsin muharrike yetisiyle ilişkilidir. Nefsin hareket yetisiyle irtibatlı olarak vahyin bu boyutu mucize düzeyinde ortaya çıkmaktadır.

### **2.3.3. İbn Sina'da Peygamberin Muharrike Yetisine Bağlı Olarak Vahyin Mucize Düzeyinde Gerçekleşen Kısmı**

Kitabu'n-Nefsin dördüncü makalesinin dördüncü faslında, nefsin muharrike yetisine özgü peygamberlik türüne yer veren İbn Sina'ya göre, idrak yetilerinin idrak etmek ve yargıda bulunmak gibi işlevleri bulunduğu halde; harekete yönelten yetiler, bu tür işlevlere sahip olmayıp sadece bedensel hareketleri düzenlemektedirler. Bununla birlikte, hareketin oluşmasında idrak güçleriyle hareket güçleri arasındaki koordinasyonun varlığına dikkat çeken İbn Sina'ya göre insan, ister isteğinin/iştiyakının farkında olsun ister olmasın bir şeye iştiyak duymadıkça bir hareketle hedefine/isteğine yönelemez. Dolayısıyla arzudan kaynaklanmayan/isteğin öncelemediği bir nefsanî hareket mümkün

<sup>477</sup> A'raf, 7/201.

<sup>478</sup> Gazzali, İhya, c. 3. s. 61, 67-68.

değildir. Zira, hareketi doğuran yeti şevk yetisidir.<sup>479</sup> Zihnimizdeki akli suretlerin dış dünyadaki suretlerin oluşumu için yeterli sebep teşkil edemeyeceklerinin altını çizen İbn Sina'ya göre bizdeki arzu gücü ve hareket ettirici güç harekete geçer. Hareket ettirici güç, sınırları, organları sonra da harici aletleri ve sonra da maddeyi harekete geçirir.<sup>480</sup> Dolayısıyla muharrike yetisinin idrak yetisinden tamamen bağımsız bir yeti olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir.

İbn Sina'ya göre nefsin muharrike yetisi, vahyin mucize düzeyinde gerçekleşmesine sebep olan yetidir. Nebinin nefsinde bulunan bu yeti, tabiatı değiştirme özelliği ile ilgilidir. Zira bazen nefse ait evham, rüzgarların oluşumuna, ihtiyarsız hareketlere sebep olmaktadır. Düşünürümüz, bunun imkanını şöyle açıklamaktadır: Unsurlardan oluşan bedenlerin tümünün maddeleri birdir, unsurlar hepsini kabul edicidir. Eğer fail güçlü ise, şüphesiz unsur ona itaat edecektir. Göz değmesi hadisesinde de görüleceği üzere, güçlü bir nefsin tesirinin, başka bedenlere taşabilmesi mümkündür.<sup>481</sup>

Manevi bir cevher olsa da nefsin cisme mukarin olduğunu, dolayısıyla cismi harekete geçirebileceğini belirten İbn Sina'ya göre nefsin bizzat kendi bedeni üzerindeki tesiri gibi özel durumlarda başka bedenler üzerinde de tesiri olur. İnsan nefsi, güç kazanıp gök akılları gibi yüce ilkelere benzer yücelikte bir ilke haline gelebilmesi durumunda, alemdeki unsurlar ona boyun eğler ve ona karşı edilgin olurlar. Böylece nefis, bu unsurlar üzerinde tasarladığı şeyi gerçekleştirmiş olarak bulur. Örneğin hastayı iyi eder, kötülerini (eşrar) hastalandırır. Tabiatların yapısını dönüştürebilir ki ateş olmayan şeyi ateş; toprak olmayan şeyi toprak haline getirir. İstediginde (bi-iradetiha) yağmur yağdırır, toprağı bereketlendirir veya felaketlere/yıkımlara, salgınlara neden olur. Bütün bunları gerçekleştiren güç nebinin hayvani muharrik ve icmaiyye gücüdür. Tanrı'nın veli kulları, böyle nefslere sahiptir. Yaratılıştan bu özelliklere sahip hayırlı ve reşid olan kimse, nebilerden ise mucize; velilerden ise keramet denilen olağan üstü durumlar gösterebilirler. Akıl da bunu mümkün görür.<sup>482</sup>

<sup>479</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, s. 32.

<sup>480</sup> İbn Sina, *Metafizik II*, s. 112.

<sup>481</sup> İbn Sina, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 120-121.

<sup>482</sup> İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, s. 200-201.

Hareketin bir etkileşim durumu olduğunu hesaba kattığımızda, hareket yetisine bağlı olarak gerçekleşen peygamberlik şeklinin, etki ve edilgi konusuyla da irtibatlı olduğu görülür. Nitekim, yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Sina, etkileşim hadisesiyle de vahiy gibi metafizik bir hadiseyi açıklamaktadır. Bu anlamda İbn Sina, sudûr teorisinde yer alan bağımsız akılların (el-‘ukûlü’l-mufaraka) bazen uyku bazen de uyanıklık halinde insani nefislerde etkilerinin olacağını belirtmektedir. İşte vahiy ve kerametler, nefsanî olanın nefsanî olan üzerindeki etkisi kapsamında<sup>483</sup> bir etkileşim sonucu ortaya çıkan hadiselerdir.

Görüldüğü üzere İbn Sina’da muharrike yetisi, hareket ettirmek suretiyle madde üzerindeki etkinliği olan bir yetidir. Bu durum, aynı zamanda mucize probleminde bir izah getirme imkânı vermektedir. Nihayetinde İbn Sina, nefsin muharrike yetisine bağlı olarak ortaya çıkan mucize hadisesini de bir tür vahiy olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda düşünürümüz, vahiy ve mucizeyi birbirleriyle özdeşleşebilen problemler olarak tespit etmektedir.

“Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bunu kabul etmeyen inkarcılara karşı doğruluğuna delil olmak üzere, eşyanın alışılmış kurallarına aykırı olarak ve beşer kudretinin meydana getirdiği, muarızlarını benzerini meydana getirmekten aciz bırakan fiil veya durumdur.”<sup>484</sup> Şeklinde tanımlanan mucize, genelde vahyin doğrulanması için bir araç olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte, mucize başlı başına bir özel vahiy şekli olarak da değerlendirilmektedir. Bu çerçevede İbn Sina’nın mucize anlayışına bakmak gerekir.

### 2.3.3.1. İbn Sina’da Muharrike Yetisi Bağlamında Vahiy ve Mucize

İslam dünyasında felasifenin, mucizenin imkanını genellikle üç esasta ortaya koydukları görülmektedir: 1. Mütelaya yetisi güçlü olunca, insan Levh-i Mahfuz’la temasa geçebilmektedir. İşte böylesi bir özelliğe sahip olan kişi olarak peygamberin bu durumu, vahyin imkanına işaret ettiği gibi, mucizenin imkanına da işaret etmektedir. 2. Nazari aklın güçlü oluşu, sezginin keskinliğini ortaya

<sup>483</sup> İbn Sina, Risale fi’l-Fi’l ve’l-İnfi’al ve Aksamiha, s. 3.

<sup>484</sup> Halil İbrahim Bulut, Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber, Rağbet Yay. ts., s. 24.

çıkacaktır. Böylesi bir imkan ise, vahyin dolayısıyla mucizenin imkanına kapı açmaktadır. 3. Tabiata tesir eden nefsi kuvvetle de mucize ortaya konulmuştur.<sup>485</sup>

Düşünürümüz İbn Sina'nın da mucize konusunu böylesi bir perspektiften ele aldığı görülmektedir. Etki ve edilgi hadiseleri kapsamında mucize kavramını ele alan İbn Sina, mucizenin ilk iki kısmını, nefsani olanın nefsani olana etkisi kapsamında değerlendirirken; üçüncüsünü nefsani olanın cismani olana etkisi kapsamında ele almaktadır. Buna göre;

a) Birinci açıdan mucize, ilmin üstünlüğüyle ilgilidir. Şöyle ki, yetenekli olana herhangi bir insani öğrenme ve öğretme etkinliği/süreci olmaksızın ilmin/bilginin kemali verilir. Böylelikle bu durumda olan kişi, Allah'ın dilediği kadarıyla, insani güç ölçüsünce hakiki/gerçek ilahı, meleklerinin tabakalarını, çeşitlerini, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebde ve meadın keyfiyetini kuşatıcı bir şekilde bilir. Bu duruma delil olarak da İbn Sina, “Bilmediğini sana öğretti.”<sup>486</sup> ayetini ve “Bana az kelimeyle çok anlamlar ifade etme (cevamiu'l- kelim) özelliği verildi.”<sup>487</sup> hadisini zikreder.<sup>488</sup> Görüldüğü üzere mucizenin bu çeşidi vahyin akli düzeyde gerçekleşen kısmıyla alakalıdır. Dolayısıyla nebinin sahip olduğu kutsi güç ile Faal Akıldan aldığı vahiy, bir tür mucize olarak telakki edilmektedir.

İbn Sina, Hz. Peygamber'in ümmi olarak bilinmesine rağmen öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin kendisine verildiği konusunda ümmetin icmasının olduğuna işaret eder ve burada şu ayetleri de delil olarak zikreder: “İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahy ettik.”<sup>489</sup>, “...Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir.”<sup>490</sup> İbn Sina, burada “sanki böyle bir nefis bir kibrittir, Faal Akıl ateştir ve Faal Akıl bir defada onu tutuşturur ve onu kendi cevherine dönüştürür.” der.<sup>491</sup>

b) İkinci açıdan mucize, nefsani güçlerden tahayyülün üstünlüğü ile ilgilidir. Şöyle ki, yetenekli olana geçmişteki ve hali hazırdaki olayların tahayyülünü ve

<sup>485</sup> Mübahat Türker Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, TTKY, Ank.,1956, s. 68.

<sup>486</sup> Nisa, 4/113.

<sup>487</sup> Tirmizi, Sünen, Siyer 6, 1533, Daru İhyau Turasu'l-Arabiy, Beyrut, ts.

<sup>488</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha,s.3-4;İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s.624.

<sup>489</sup> Şuara, 42/52.

<sup>490</sup> Nur, 24/35.

<sup>491</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 4; İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s.624.

gelecekteki olayların henüz ortada olmayan bilgilerine (mugayyebat) ulaşmayı mümkün kılan özellikler verilmiştir. Böyle bir kişiye uzun zaman önce, çok önceleri gerçekleşmiş, yaşanmış olayların çoğunun bilgisi kendisine verilir, o da bunları haber verir. Yine gelecekte gerçekleşecek olan birçok hadisenin bilgisi de kendisine verilir, bununla da insanları uyarır. Sonuç olarak böyle bir kişi gaybten haber verir, müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirilir. Bu sözü edilen durum peygamberlerde hem uykuda iken hem de uyanıklık hallerinde gerçekleşir. Bazen birçok kimse için böyle bir durum uykuda gerçekleşir ve buna ‘rüya’ denir. Düşünürümüz mucizenin bu çeşidiyle ilgili olarak şu ayetleri zikreder: “ İşte bunlar sana vahy ettiğimiz gayb haberlerindedir.”<sup>492</sup>, “Bir kısım peygamberleri daha önce sana anlattık; bir kısmını ise sana anlatmadık.”<sup>493</sup>, “Elif. Lam. Mim. Rumlar en yakın bir bölgede yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar, bu yenilgiden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.”<sup>494</sup> Bu arada İbn Sina, peygamberimizin Habeşistan Kralı Necaşi’nin ölümünü haber vermesini ve İran Kisra’sının elçisine “Benim rabbim dün gece senin rabbini öldürdü.”<sup>495</sup> buyurmasını, bu bölümde anlatılan mucizeyi desteklediğine işaret eder. Düşünürümüze göre gerçekten de bu durumlar Kur’an’ın söz ettiği, sahih hadislerin içerdiği ve doğruluğu birtakım haber ve rivayetlerle ortaya çıkan olaylar gibi peygamberin söylediği şekilde gerçekleşmiştir.<sup>496</sup>

Filozofların, Kur’an’ın icazının bu iki çeşit mucizeyle ilgili olduğunu söylediklerini belirten İbn Sina, “ Kur’an’ın fesahati, belagati, hayret verici durumu, eşi benzeri olmayan güzellikteki nazmı, Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, ahiret gününü bilmeye yönelik akli bilgilere ve gaybın iki türüne yani geçmiş ve gelecek olayları bilmeye yönelik gaybi bilgilere delalet eden hususlardan ihtiva etmiş olduğu şeylere aittir.” der.<sup>497</sup>

<sup>492</sup> Hud, 11/49.

<sup>493</sup> Nisa, 4/164.

<sup>494</sup> Rum, 29/1-4.

<sup>495</sup> Heysemî, Mecmu’u-z Zevâid, 8/510, Hadis No: 14068.

<sup>496</sup> İbn Sina, Risale fi’l-Fi’l ve’l-İnfi’al ve Aksamiha, s.4.; İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624.

<sup>497</sup> İbn Sina, Risale fi’l-Fi’l ve’l-İnfi’al ve Aksamiha, s. 4-5.; İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624.

Yukarıda anlatılan bu iki sınıf mucize, insani nefsin idrak gücüyle alakalıdır. Dolayısıyla etki ve edilgi açısından nefsanî olanın nefsanî olana etkisi kapsamına girer.

c) Üçüncü açıdan mucize, nefsin hareket ettirici gücünün üstünlüğüyle alakalıdır ki nefis, bu gücü sayesinde yok etme kudretine, zelzele, tufan, yıldırım ve şiddetli bir kasırga ile bir kavmi/milleti yerle bir etme türünden gerçekleri değiştirme ve âsâyı yılanı dönüştürme yeteneğine ulaşır. Allah'ın seçkin kıldığı kullarından bazılarının üstünlüğünü gösteren kerametlerden bazıları da bu sınıfa girer. Böyle seçkin insanlar, Allah'ın dualarını kabul etmelerinden dolayı bazı şeylere önceden muttali olurlar ve 'doğal akışı dışında ortaya çıkan birtakım işler onlardan zuhur eder' ki onların bazılarının kendi türünden kişilerin gücünü aşan bir işi kendi gücüyle gerçekleştirdikleri veya insanlara dua veya beddua ederek hayatlarını etkiledikleri, örneğin dua ederek insanları veba, kıtlık gibi ağır müzmin hastalıklardan kurtarmaları söz konusudur ki Hz. İsa'nın mucizeleri bu kısımdandır. Yine beddua ederek onları yerle bir etmeleri, depreme maruz bırakmaları da söz konusudur. Böyle insanlara yırtıcı hayvanlar da boyun eğer. Bu tip mucize nefsanî olanın cismanî olanı etkilemesi kabilinden mucizelerdir.<sup>498</sup>

Görüldüğü üzere, İbn Sina'nın ortaya koymuş olduğu bu üç çeşit mucize, aynı zamanda peygamberin nefesine bağlı olarak ortaya çıkan vahyin söz konusu üç kısmına tekabül etmektedir. Bu durum İbn Sina'da mucize probleminin, vahiy hadisesiyle aynı yapıda değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.

İbn Sina, sebep-sonuç ilişkisine uygun düşmese de ve çok ender vuku bulsa da olağanüstü bir şekilde ortaya çıkan mucizenin gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Düşünürümüz, mucizeden peygamberin bir özelliği olarak söz etmektedir.<sup>499</sup> Zira, İbn Sina, mucizeyi doğrudan peygamberin güçlü kapasitesine bağlamaktadır. Mucizeyi vahyin doğrulanması için Tanrı tarafından peygambere verilmiş harici bir delil olarak sunmak yerine peygamberin yetisine bağlı olarak ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirmektedir.

<sup>498</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s. 5.; Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624.

<sup>499</sup> İbn Sina, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-'acab, nşr.: Hasen Asi, et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-Lugatü's-sufiyye fi felsefeti İbn Sina içinde, Beyrut, 1983, s. 225.

Bu arada İbn Sina, mucizenin dışında sihir, göz değmeleri ve nazar gibi birtakım olağanüstü durumları da etki ve edilgi teorisi çerçevesinde değerlendirir ve bunların, etki ve edilgi açısından mucize ve kerametten farklılıklar gösterdiğini özellikle belirtir. Mucize ile karıştırılmaması için sihir hakkında geniş açıklamalarda bulunan İbn Sina, Hz. Musa dönemindeki sihirbazların durumunu zikrederek konuyu açıklar. Düşünürümüze göre, bu sihirbazlar, iplerini ve asalarını ortaya attıkları zaman, Hz. Musa, bu iplerin ve asaların sanki canlıymış gibi hareket ettiklerini tahayyül etmeye başladı. Sonunda Allah, peygambere mucize (nefsani olanın cismani olana etkisi kapsamına giren mucizenin üçüncü çeşidinden) vererek bu durumu geçersiz kıldı (iptal etti). Hz. Musa'nın asası, sihirbazların uydurduğu şeyleri yutan bir yılan oluverdi. İbn Sina burada “ İnsanların gözlerini büyülediler, onları korkuttular ve büyük bir sihir gösterdiler.”<sup>500</sup> mealindeki ayeti zikreder ve sihirbazların yaptıklarının, duyuyu sihirle etkilemekten ibaret olduğunu ve bu etkilerini de daha çok yaratılışı gereği etkilenmeye, dehşete düşmeye yatkın ve akli kıt olanlar, kadınlar ve çocuklar gibi hayal ürünü konuşmaları kabule meyilli kimseler üzerinde gösterdiklerini belirtir.<sup>501</sup>

Sonuçta vahiy ile mucizenin, aynı problemin farklı veçhelerini oluşturdukları görülmektedir. Nitekim birbirlerini doğrulamaları anlamında vahiy ile mucize karşılıklı iş görmektedirler. Zira gerçekleştiği kabul edilen mucizelerle ilgili rivayetlerin yer aldığı en birincil kaynakları kutsal kitaplar teşkil etmektedir. Diğer taraftan ise, vahyin mucize ile doğrulanması söz konusudur. Gazzali, felasifeyi eleştirirken onların vahiy ile mucizeyi aynı yapısal form içerisinde değerlendirdiklerini hesaba katmaktadır.

Bu bağlamda Gazzali, İbn Sina'nın söz konusu vahiy, dolayısıyla nübüvvet teorisini daha çok mucize konusu çerçevesinde ele alarak eleştirmektedir. Biz de mucize problemini kalkış noktası yaparak Gazzali'nin bu alanla ilgili görüşlerini değerlendireceğiz.

<sup>500</sup> A'raf, 7/116.

<sup>501</sup> İbn Sina, Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, s.6-7; İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s.625.

#### 2.4. Gazzali'nin Mucize Bağlamında İbn Sina'nın Nefsin Yetileriyle İlişkili Olarak Ortaya Koyduğu Vahiy Teorilerini Eleştirisi

Gazzali, Tehafütü'l-Felasife adlı eserini metafizik (ilahiyat) ve tabiat bilimleri (tabiiyyat) şeklinde iki kısma ayırır. Tabiat bilimlerinin bölümlerini saydığı ikinci bölümün mukaddimesinde de felasifenin nübüvvet teorilerini özetleyerek asıl meseleyi mucize konusuna getirir.<sup>502</sup> Bu anlamda, Gazzali'nin felasifenin nübüvvet teorilerine ilişkin eleştirilerini ortaya koyarken, daha çok mucize bağlamında hareket ettiği görülmektedir.<sup>503</sup>

Gazzali, burada filozofların tabiattaki olağan akışı değiştiren mucizeleri, hayal gücüyle (mütehayyile) ilgili, sezgi gücüne dayanan teorik akıl gücüyle ilgili ve nefsin pratik (muharrike) gücüyle ilgili olmak üzere üç noktada kabul ettiklerini belirtir.<sup>504</sup> Görüldüğü üzere, Gazzali'nin saydığı bu üç çeşit mucize, yukarıda etki ve edilgi konusu çerçevesinde İbn Sina'nın söz ettiği üç çeşit mucizedir. Mucizenin bu üç çeşidi, aynı zamanda İbn Sina'da vahyin psikolojik temellendirilişinde ortaya konulan 'Nefsin Yetileriyle Bağlantılı Olarak Gerçekleşen Vahiy Türleri/Peygamberlik Biçimleri'dir.

Gazzali, esasında felasifenin mucizeyi böylesi bir bakış açısıyla ortaya koymalarına itiraz etmediğini, bunları peygamberlere özgü nitelikler olarak kabul edebileceğini söyleyerek asıl itirazının felasifenin determinist bir anlayışla konuyu ele almalarına olduğunu açıkça belirtmektedir. Düşünürümüze göre felasife, tabiattaki sebeplerle (esbab) sebepliler (müsebbebat) arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak görmektedir. Onların Tanrı'nın kudretiyle ilgili bu sınırlamacı anlayışlarını reddettiğini vurgulayan Gazzali, asıl amacının da Müslümanların mutabık oldukları 'Allah'ın her şeye gücünün yettiğine' dair görüşün desteklenmesi olduğunu belirtir.<sup>505</sup>

<sup>502</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 163 vd.

<sup>503</sup> Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sina Örneği, Araştırma Yay., Ank., 2003, s. 203.

<sup>504</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 163. Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felâsife), çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. İst. 2002, s. 301-304.

<sup>505</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 165.



Bu anlamda Gazzali “Biz ilkelerin işlevlerini seçerek (ihtiyar) yapmadığı ve yüce Allah’ın fiillerini iradesiz yaptığı görüşünü kabul etmeyiz.”<sup>506</sup> Diyerek her zamanki gibi Fail-i Muhtar Allah anlayışını öncelemektedir. Nitekim, yukarıda vahyin unsurlarında da belirttiğimiz üzere Gazzali’ye göre felasifenin kabul ettiği anlamda bir Tanrı-alem ilişkisi modeli ortaya koymak, kendiliğinden işleyen kör bir tabiat düzenine ve deist bir Tanrı anlayışına kapı açmak demektir. Böylesi bir anlayış içerisinde kelimenin asıl anlamıyla mucizeye yer olmadığı gibi vahye yer açmak da mümkün olmayacaktır.

Gazzali, öncelikle sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi (iktiran) alışkanlık sonucunda zaruri bir ilişki olarak kabul edenlerin aksine, böyle bir ilişkinin zorunlu olmadığını vurgulayarak mucize probleminin tahliline başlar. Ona göre, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, diğerinin varlığını veya yokluğunu zorunlu kılmamaktadır. Örneğin, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş’in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmekle iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında bir zorunluluk ve değişmezlik ilişkisi yoktur. Bunların böyle olması, Allah’ın ezeldeki takdiri gereği, birbiri ardınca yaratılmalarından dolayıdır. Bununla birlikte, yemek yemeden de tokluğu, boyun kesilmeden de ölümü yaratmak veya boynu kesildiği halde hayatı devam ettirmek Allah’ın kudreti dahilindedir.<sup>507</sup>

Bu anlamda ateşle pamuk örneğini ele alan Gazzali, kendisinin ateşle pamuğun birbirlerine dokundukları halde, pamuğun yanmamasını mümkün gördüğünü; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasının imkân dahilinde olduğunu kabul ettiğini; fakat filozofların bunu imkansız saydıklarını belirtir. Gazzali’ye göre felasife, yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğu anlayışına sahiptir. Onlara göre ateş, isteyerek yakıcı olmayıp, doğası gereği yakıcı olduğundan yanabilecek bir şeye dokunduğunda, onun doğal işlevini yerine getirmesi engellenemez. Reddedtiği anlayışın da işte bu anlayış olduğunu vurgulayan Gazzali’ye göre durum, bunun tam aksinedir. Bu anlamda o, yakma fiilini yapanın, pamukta siyahlığı yaratanın, parçalarının dağılmasını sağlayıp yanıp kül haline getirenin Yüce Allah olduğunu

<sup>506</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 169.

<sup>507</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

belirtir. Allah böyle bir fiili ya melek gibi bir vasıtayla yaratır; ya da vasıtasız yaratır, ateşe gelince o cansız bir şey olup hiçbir etkinliği yoktur.<sup>508</sup>

Gazzali, burada filozoflara yakma fiilini yapanın ateş olduğuna dair delillerinin ne olduğunu sormaktadır. Bu anlamda düşünürümüz, filozofların elinde, ateşin dokunmasıyla yanma olayının gerçekleştiğine dair gözlemden (müşahede) başka bu konuda hiç bir delilin olmadığını belirtir. Kaldı ki Gazzali'ye göre söz konusu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur. Bu anlamda Gazzali'ye göre, babanın rahme spermayı bırakmak suretiyle oğlunu meydana getirmediği, onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve ondaki bütün hayati işlevlerin faili olmadığı konusunda da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bütün bu işlevlerin babada bulunduğu bilindiği halde, hiç kimse bunların baba tarafından var edildiğini söylememektedir. Aksine bu işlevler ya vasıtasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler vasıtasıyla Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>509</sup>

Bu anlamda Gazzali, filozofların Hz. İbrahim'in ateşe atılması meselesinde, ateşe atılışı ve ateşin yakma özelliğine rağmen onu yakmayışını kabul etmediklerini belirtir. Gazzali'ye göre felasife, bu hadiseyi ancak ya ateşten yakma özelliğinin alınarak ateş olmaktan çıkarılmasıyla; ya da Hz. İbrahim'in taşa ya da ateşin etki etmediği başka bir şeye dönüştürülmesiyle açıklamışlardır ki, sonuçta her iki durumun da imkânsız olduğunu kabul etmektedirler. Nihayetinde Gazzali'ye göre tabiattaki olağan akışı sağlayan sebep-sonuç ilişkisini vazgeçilmez bir zorunluluk ilişkisi olarak kabul eden kimse, asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi ve Ay'ın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü mucizeleri imkânsız görmüş olacaktır. Nitekim Gazzali'ye göre felasife, Kur'an'daki ölümlerin diriltilmesiyle ilgili ayetleri tevil ederek "Allah, ölüm mesabesindeki cehaleti hayat mesabesindeki ilimle gidermiştir." Şeklinde bir anlayış geliştirmişlerdir. Onlar, asanın sihirbazların sihir yaptığı ipleri yutmasını da, Hz. Musa'nın elinde bulunan ilahi kanıtın (hüccet) inkarcıların şüphelerini geçersiz kılması şeklinde tevil etmişlerdir. Gazzali, yine

<sup>508</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166 vd.

<sup>509</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 167.

ay'ın ikiye bölünmesi meselesinde de filozofların belki de bunun hiç gerçekleşmediğini veya tevatür derecesinde bir haber olmadığını ileri sürmüş olabileceklerini belirtir.<sup>510</sup>

Esasında Gazzali, felasifenin mucizeleri inkar ettiklerini, fakat bunu söylemeye cesaret edemedikleri için tevile başvurduklarını düşünmektedir. Gazzali, bu anlamda adeta “Sizler şayet vahye inanıyorsanız onun söylediklerine de (mucizeye de) inanmak zorundasınız.” demektedir.<sup>511</sup> Dolayısıyla Gazzali'ye göre felasife, Kur'an'ın haber verdiği bu mucizeleri kabul etmemekle, Kur'an'ı, dolayısıyla vahyi kabul etmemiş olmaktadır. Buradan hareketle Gazzali'nin de mucize ile vahyi özdeş saydığını mı kabul etmemiz gerekir?

Hemen ifade edelim ki, İbn Sina'nın aksine Gazzali'nin mucizeyi vahiyle özdeş saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim, onun, Kelam-ı Nefsi'ye, Kelam'a delalet eden şeyin yaratılması, peygamberin risaletini doğrulayan şeye ait hususlar olarak mucizenin imkânından söz ettiği görülmektedir.<sup>512</sup> Ona göre aynı kaynaktan gelmiş olsalar da mucize ile vahiy, birbirlerine irca edilemezler.

Bu anlamda Gazzali'nin mucizeyi harici bir kanıt olarak vahiyden ayrı bir fenomen olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Peki Gazzali, vahyin bir delili olarak mucizeyi nasıl ele almaktadır? Gazzali, vahyin, nübüvvetin doğruluğu için yegane delilin mucize olduğunu mu düşünmektedir?

#### 2.4.1. Gazzali'ye Göre Mucizenin Vahye Delil Oluşu

Peygamberin doğruluğunu nasıl test etmemiz gerektiğine dair endişeleri irdeleyen Gazzali, bu bağlamda şu soruların gündeme gelebileceğini belirtir: “Bizim gerçekten bir Rabbimiz var mıdır? Eğer varsa, peygamberler gönderecek, sorumluluk yükleyecek, yasak kılacak ve emir verecek şekilde **konusması** mümkün müdür? Eğer konuşması mümkün ise, itaat ya da isyan ettiğimiz zaman, bizi mükafatlandırmaya veya cezalandırmaya gücü yeter mi? Eğer gücü yeter ise **“Ben size peygamber**

<sup>510</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163 vd.; Gazzali, *Batınlığım İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ank. 1993, s. 36.

<sup>511</sup> Aydın Işık, “Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması” *Kelam Araştırmaları* 5: 1 (2007), s. 95.

<sup>512</sup> Gazzali, *el-İktisâd*, s. 233.

**olarak gönderildim”** diyen bir şahıs, bu sözünde doğru mudur?<sup>513</sup> Vahiy iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulaması mümkün müdür?

Öncelikle vahyin doğrulanmasına yönelik söz konusu olabilecek itirazları gündeme getiren Gazzali, bunları şu şekilde aktarmaktadır: “Peygamberin gönderilmesi, kesinlikle imkânsızdır. Zira peygamberin davasında doğru olduğunu anlatabilmesi imkânsızdır. Zira Yüce Allah’ın bizzat yaratıklara hitap etmek ve onlarla açıkça konuşmak suretiyle kendilerinden, peygamberi tasdik etmelerini, doğrulamalarını istediği düşünüldüğü takdirde, ayrıca peygamber göndermesine ihtiyaç kalmayacaktır. Yok eğer yaratıklarla bizzat konuşmak suretiyle bunu kendilerinden istememiş ise, bu takdirde peygamberin doğruluğunu olağanüstü bir fiille ispat etmesi gerekecektir. Oysa olağanüstü bir fiille sihir, tılsım ve bazı seçkin kişilerin insanları hayrete düşüren acayip fiilleri arasındaki farkı kavramak güçtür. Bu gibi fiillerin ne olduğunu iyice bilmeyenlere göre bunlar da olağanüstü fiillerdir. Bu fiiller de olağanüstü birer fiil olmaları itibarıyla diğerleriyle eşit olduğuna göre, şüphesiz insanlar, bu fiile inanmazlar ve bu da, peygamberin doğrulanması için gereken bilginin meydana gelmemesine sebep olur.”<sup>514</sup>

Hemen belirtmeliyiz ki Gazzali, peygamberin doğruluğunun olağanüstü bir fiille desteklenmesi, ispat edilmesi anlamındaki mucize ile sihir, tılsım ve bazı seçkin kişilerin insanları hayrete düşüren acayip fiilleri arasındaki farkı kavramanın güçlüğüne ilişkin bir eleştiriyi kabul etmemektedir.

Gazzali, akıl sahibi hiçbir insanın, sihrin, ölüleri diriltmeye, sopanın yılanı dönüşmesine, ayın iki parçaya bölünmesine, denizin yarılmasına, anadan doğma körlerin tekrar görmesine, alaca hastalığına tutulanların tekrar düzelmelerine ve bunlar gibi olağanüstü hallere sebep olabileceğini asla kabul etmeyeceğini belirtir. Gazzali, Yüce Allah’ın kudretinde olan her şeyin sihir ile elde edilmesinin mümkün olduğunu iddia eden bir kimsenin iddiasının, zorunlu olarak imkânsız olacağına işaret eder.<sup>515</sup> Bu anlamda Gazzali, mucizenin sihirden daha güçlü bir yapı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla mucize ile sihrin karıştırılması söz konusu olamaz

<sup>513</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 38.

<sup>514</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 234 vd.

<sup>515</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 234 -236.

Bu arada, bir meydan okuma şeklinde ortaya çıkmayan ve bu anlamda mucizeden ayrılan kerametın, bir fasık vasıtasıyla da gösterılebıleceğını belirten Gazzalı, “Mucizenin bir yalancı vasıtasıyla gösterilmesi mümkün müdür?” sorusuna cevap arar. Gazzalı, meydan okumaya bağlı olan mucizenin, Yüce Allah’ın “ Doğru söyledin, sen gerçekten benim elçimsin.” sözü anlamına geldiğini, Allah’ın da yalancıyı doğrulamasının imkânsız olduğunu ve Allah’ın, “Sen benim elçimsin.” dediği bir kimsenin de gerçekten O’nun elçisi olduğunu ve yalancı olmamış olduğunu belirtir. Bu durumu şöyle bir benzetmeyle de açıklar: Birisi padişahın huzurunda, padişahın maiyetine hitaben, “Ben padişah tarafından size gönderilmiş bir memurum, işte doğruluğuma şahit olarak padişah, âdeti hilafına üç kere kalkıp oturacaktır.” Padişah da böyle yapınca, muhataplar söz konusu kişinin davasında doğru olduğuna kesin kanaat getiririler.<sup>516</sup>

Sonuçta Gazzalı, mucizenin nübüvvele delil olabileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte Gazzalı, nübüvvetin salt mucize hadisesiyle temellendirilmesi durumunda mucizelere ilişkin sorulacak sorular karşısında şaşırılacağını belirtir. Bu anlamda düşünürümüz, bir değneği ejderha yapmak, ayı ikiye bölmek gibi mucizelere bakmanın yeterli olmayacağını vurgulamaktadır. Zira sadece bu mucizelere bakıp sayılamayacak derecede çok olan ortadaki karıneler göz önünde bulundurulmazsa, bu mucizelerin sihir ve hayal olarak kabul edilip, Allah’ın onunla bazı kimseleri dalalete sürüklemek istediği şeklinde bir telakkinin oluşacağını belirtir. Nitekim “Allah istediğini dalalete düşürür istediğini hidayete erdirir.”<sup>517</sup> ayeti de buna işaret etmektedir. Esasında, mucizeyi sihirden daha güçlü bir yapı olarak kabul eden Gazzalı, yine de mucizelerin bazı kimseler tarafından karıştırılabıleceğini düşünmektedir.

Yine Gazzalı’ye göre nübüvvele olan iman konusunda temel referansın çok düzgün ve tesirli kelimadan ibaret olması durumunda ise ona benzeyen diğer muntazam kelim ile sende şüpheler uyanır imanın yıkılır.<sup>518</sup>

<sup>516</sup> Gazzalı, el-İktisâd, s. 237, 240.; Gazzalı, İhya, c.1. s. 292.

<sup>517</sup> Fatır, 35/8.

<sup>518</sup> Gazzalı, el Munkız, s. 69-70.

Gazzali, doğruluklarını ortaya koymak hususunda mucize gösteren peygamberlerin sözlerinin gerçek oluşu incelenmese bile, bulunduğumuz yerden veya evden çıkarken yırtıcı bir hayvanın evimize girdiğini, ondan korunmamız gerektiğini haber veren kimseden daha güvenilir olduklarını belirtir. Nasıl ki yırtıcı bir hayvanın evimize girebileceğine ihtimal verip, bize haber veren kişiye **olabilir** diyerek elimizi kolumuzu sallayarak evimize dönmemize imkân olmayıp; aksine böylesi bir ihtimal durumunda bile hadiseyi önemseyip tedbir almaya yöneliyorsak, kesin olan ölüm karşısında da ölümden sonrasını düşünerek ve gerekli tedbirlere başvurarak hadiseyi önemsememiz gerekir.<sup>519</sup>

Gazzali, araştırma ve inceleme sonucunda bütün bu hususların doğru olduğuna kanaat getirmemiz halinde akıllı kişiler olarak yapabileceğimiz tek şeyin ihtiyatlı davranmak, kendi nefsimizi eleştirmek ve sonsuz ebedi bir hayatın karşısında geçici hayatın esiri olmamak olduğunu belirtir.<sup>520</sup> Gazzali, görüldüğü üzere esasında teorik reçetelerden ziyade pratik dini hayatın işlevselliğini ön plana çıkartmaktadır.

Sonuçta mucizenin vahyin doğrulanması için karinelere bir karine olduğunu, dolayısıyla sadece mucize ile yetinilemeyeceğine işaret eden Gazzali, mucizenin anlaşılmasında aracılık yapan aklın da peygamberliğin kabulünde yeterli olmadığını, **gerçek tercih ettirici** olanın Allah olduğunu vurgular.<sup>521</sup>

Esasında mucizenin vahyin doğruluğu için yegane delil olamayacağını düşünen Gazzali, aklın da vahyin anlaşılmasında yetersiz kalacağını düşünmektedir. Peki düşünürümüz vahyin anlaşılmasında aklın fonksiyonunu nasıl belirlemektedir? Bu anlamda aklın dışında neyi önermektedir?

## **2.5. Gazzali’de Aklın Ötesindeki Bir İdrak Alanı Olarak Vahyin Anlaşılması**

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Sina, vahyin psikolojik imkanını ele alırken daha çok, peygamberin idrak yetilerini tahlil etmekte, peygamberin peygamber olmayanlara göre hangi idrak kapasiteleriyle temayüz ettiğini ortaya koymaktaydı. Bu anlamda İbn Sina gibi nefsin yetileriyle ilişkili bir vahiy teorisi geliştirmeyen

<sup>519</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 38.

<sup>520</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 38.

<sup>521</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 231.

Gazzali, felasifenin vahyi fiziki aleme ait bir idrak teorisiyle açıkladıklarını, bunun da elverişli bir açıklama modeli olamayacağını düşünmektedir.

Gazzali, el-Munkızu Mine'd-Dalal adlı otobiyografisinde nübüvvetin ispatına/imkânına yönelik önemli açıklamalarda bulunur ki söz konusu eserin alt başlıklardan birisi de “Nübüvvetin hakikatine ve bütün insanların ondan faydalanmağa muhtaç olduğuna dair”dir. Gazzali, burada Allah’ın yarattığı alemlerin çokluğundan ve insanın asıl yaratılışında bilgisiz olarak, Allah’ın yarattığı bütün alemlerden habersiz olarak yaratıldığını belirterek konuya girer. “Rabbinin ordularını O’ndan başka kimse bilmez”<sup>522</sup> ayetini de zikrederek sayılarını Allah’tan başka hiç kimsenin bilmediği bir çok alemin var olduğunu belirten Gazzali, insanın bu alemlerden her birine ancak uygun idrak vasıtalarıyla haberdar olabileceğini belirtir.<sup>523</sup>

Bu anlamda dış idraklerden her birinin, insan onunla bir varlık çeşidine vakıf olsun diye yaratılmış olduğunu belirten Gazzali’ye göre ilk yaratılan idrak yetisi, dokunma yetisidir. Söz konusu yeti, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, yumuşaklık, sertlik gibi durumları idrak etmek için yaratılmış olup bu yetinin renkleri, sesleri idrak etmesi kesinlikle söz konusu değildir. Zira bunlar, dokunma duyusuna göre yok olan şeyler hükmündedir. Gazzali, daha sonra insanda görme yetisinin yaratılmış olduğunu belirtir ki insan, bununla renkleri, şekilleri algılamaktadır. İşitme ve tatma duyuları da kendilerine uygun olan şeyleri idrak etmektedirler.<sup>524</sup>

Bu sayılan idrak yetilerinin mahsusat alemine yönelik olduğunu belirten Gazzali’ye göre insan, mahsusat aleminden daha öteye geçecek, yani soyut aleme ulaşacak çağa gelince, kendisine temyiz kudreti verilmektedir ki, bu yedi yaşına yaklaştığı çağdır. Artık bu çağda insan, mahsusat aleminin dışındaki şeyleri de idrak edebilecek duruma gelmiştir ve bu aşamadan sonra aklıyla başka alemlerin keşfine başlamaktadır. Gazzali’nin burada özellikle “kendisinde akıl yaratılır” ifadesini kullandığı görülmektedir ki burada sanki aklın bil fiil hale gelmesinden söz

<sup>522</sup> Müddessir, 74/31.

<sup>523</sup> Gazzali, el Munkız, s. 64.

<sup>524</sup> Gazzali, el Munkız, s. 64-65.

edilmektedir. Bu aşamadan sonra insan, bu aklıyla vacip, caiz/mümkün, muhal gibi kavramsal kategorileri idrak eder.<sup>525</sup>

Düşünürümüz, bundan sonra ise aklın ötesinde bir durumun/âlemin var olduğunu belirtir ki bu âleme ulaşan insanda başka bir ‘göz’ün açıldığını ve bununla gelecekte olacak hadiseleri (gaybı) ve aklın ermediği bazı şeyleri gördüğünü belirtir.<sup>526</sup>

Gazzali, sırasıyla hissin idrak ettiği alan, temyiz kuvvetinin idrak ettiği alan ve aklın idrak ettiği alandan söz ederek sözü aklın ötesinde yer alan idrak alanlarına/alemlerine getirir. Buna göre Gazzali, aklın ötesindeki alanı idrak eden güç olarak nübüvvet müessesesini işaret etmektedir. Zira, temyiz kudreti, makûlatı idrakten mahrum olduğu gibi; his kuvveti de temyiz kudretinin idrak alanlarına yabancıdır. Aynı şekilde akıl da, akıl ötesi alemini idrakten mahrumdur. Nasıl ki temyiz kudreti seviyesinde bir idrake sahip olan bir kişiye (çocuğa) aklın idrakine ait bir şey söylene, bunu olmaz bir şey telakki edip, kabul etmezse; bazı akıl sahipleri de nübüvvet müessesesinin yer aldığı konumu/nübüvvete ait bir idraki olmaz bir şey gibi telakki edip kabul etmemişlerdir. Gazzali, bu durumun cehlin ta kendisi (aynu'l-cehl) olduğunu belirtir. Zira bunlar, bu iddiaları için hiçbir dayanak gösterememektedirler ve kendilerinin ulaşamadığı bir alanı/seviyeyi yokmuş gibi kabul etmektedirler. Gazzali’ye göre bu durum, tevatür yoluyla işiterek bile olsa, renklerin ve şekillerin varlığını öğrenmemiş olan anadan doğma kör bir kişiye ilk defa olarak, renklerden ve şekillerden bahsedilmesi gibidir. Bu durumda söz konusu kör kimse, bunlardan bir şey anlamayıp kabule yanaşmayacaktır.<sup>527</sup>

Düşünürümüze göre sonuçta peygamber, akıl ötesi bir safhayı görececek bir göze, idrak kapasitesine sahiptir ki, bu sayede akılla kavranamayan, ancak Allahın seçkin kullarının kavradığı gayb alemine ilişkin durumları idrak eder.

Görüldüğü üzere vahyin post rasyonel diyebileceğimiz aklın sınırlarının ötesinde bir yapısının olduğunu vurgulayan Gazzali esasında metafizik alanda aklın

<sup>525</sup> Gazzali, el Munkız, s. 65.

<sup>526</sup> Gazzali, el Munkız, s. 64-65.

<sup>527</sup> Gazzali, el Munkız, s. 64-66.



yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre felasifenin asıl yanlışını da burada aramak gerekmektedir.

Bu anlamda Gazzali, nübüvveti delil ile ispat edip şer'î prensipleri de maslahata/hikmete göre açıklayan kimsenin kesinlikle nübüvveti inkar eden bir kafir olduğunu iddia etmektedir. Zira Gazzali, böyle bir kimsenin, şeriatin tanıttığı peygambere değil de, ancak, nefsanî yetilerindeki üstünlükten dolayı başka kimselerden daha avantajlı duruma gelmiş, kendine özgü bir hakîme/bilgeye iman etmiş sayılacağını ve bunun da hiçbir şekilde nübüvvet sayılamayacağını belirtmektedir. Nihayetinde, düşünürümüze göre vahye, nübüvveteye inanmak, aklın ötesinde bir alemin varlığını kabul etmektir ki, orada aklın idrak edemeyeceği bazı şeyleri idrak edecek bir göz açılır. Nasıl ki kulak, renkleri; göz, sesleri ve bütün duyu organları, makulatı idrak edemiyorsa; akıl da nübüvvet gözü ile idrak olunanları idrak edememektedir. Gazzali felsefecinin böyle bir şeyi caiz görmezse bile bunun mümkün olduğunu hatta var olduğunu burhan ile ispat ettiğini belirtir.<sup>528</sup> Peki düşünürümüz akli tamamen devre dışı mı bırakmaktadır?

Gazzali, nübüvvet hadisesini anlamakta aklın fonksiyonunu “Aklın faydası ve işi bu noktayı bize bildirmekle beraber, nübüvveti tasdika delalet ve nübüvvet gözüyle idrak olunan şeyi anlamaktan aciz olduğunu kabul etmektir. O (akıl), körleri elinden tutacak adama; şaşırılmış hastaları şefkatli tabiplere teslim eder gibi elimizden tutarak bizi nübüvveteye teslim eder. Aklın yapacağı iş bu kadardır. Bundan ötesine karışamaz.” şeklinde ifade eder. Düşünürümüz, bu kanaatlere halktan uzak bir şekilde geçirdiği dönemde, âdetâ müşahede eder gibi zaruri bir tarzda ulaştığını belirtir.<sup>529</sup>

Gazzali, peygamberlerin naklettiği şeriatla aklın gerçekleri arasında bir çelişkinin olmadığı gerçeğini dile getirerek, ilaç ve hastalıklardan uzak kalmış sağlam bir göze benzettiği akılla; Güneşe benzettiği nakil (Kur'an-ı Kerim) arasında uzlaşma sağlamayı, 'orta yol'u bulmayı ideal bir tavır (nurun ala nur) olarak niteler. Zira Kur'an ışığı ile aklın ışığı birlikte gereklidir. Kur'an'ın ışığı ile yetinip akıldan

<sup>528</sup> Gazzali, el Munkız, s. 80.

<sup>529</sup> Gazzali, el Munkız, s. 72.

yüz çeviren kişi, Güneş ışığına karşı gözlerini kapayan kimse gibidir ki böyle bir kimseyle körler arasında bir fark yoktur.<sup>530</sup>

Gazzali, kötü niyetleri sebebiyle filozoflar ile Mu'tezile'nin aşırı gidenlerinin, şeriatın hükümleri arasında çelişki meydana getirecek şekilde akla dayanmakta ileri gittiklerini, Haşeviyye fırkasının ise tersi yönde aşırıya gittiklerini, dolayısıyla bunların tefritine karşılık filozofların ve Mu'tezile'nin ifrata kaçtığını belirtir. Sadece 'nakil' ile, 'haberi taklit etmek'le yetinen ve düşünme-araştırma metotlarını hiçe sayan bir kişinin doğru yolu bulamayacağına işaret ederek şeriatın dayanağının insanlığın önderi olan Hz. Peygamber'in sözlerinden ibaret olduğunu ve Hz. Peygamber'in haber verdiği hususlarda onu tasdik eden şeyin yine akıl olduğunu belirtir. Bu arada sırf akla uyup onunla yetinen, hakikati şeriatın ışığıyla görmek ve aydınlanmak istemeyen bir kişinin de doğru yolu bulamayacağını, zira aklın bizzat kendisinde acizlik ve tutukluluk olduğunu, aklın manevra alanının dar ve sınırlı olduğunu belirtir.<sup>531</sup>

Sonuçta açık olan meseleleri ispat etmeye kalkışmanın, o meselenin aydınlatılmasına değil daha da anlaşılmaz bir hale gelmesine yol açacağını belirten<sup>532</sup> Gazzali, vahyin, nübüvvetin akli idrak yetileriyle açıklanamayacağını belirtmektedir.

Bu anlamda Gazzali, nübüvvetin bir tanım ile açıklanamayacağına işaret eder. Zira eşyayı bilmek, sadece onların tanımını yapmaya, eşyanın cins ve faslına ortaya koymaya bağlı değildir. Nitekim cinsi, faslı, tarifi bulunmayan nice varlıklar mevcuttur veya cinsi, faslı olduğu halde bunlarla tarif edilemeyen birçok şey vardır. Tarifleri vermek zihinler için hayli güçtür. Gazzali akıl ve ruh gibi şeylerin bir tarifleri olmadığı halde bunların tasavvur edilebileceğini, varlıklarının inkar edilemeyeceğini belirtir.<sup>533</sup> Peki düşünürümüz, vahiy hadisesinin anlaşılması için neyi önermektedir?

Hiç şüpheye düşmeksizin nübüvvet hakkında yakın hasıl etmek için bir nevi iç tecrübe diyebileceğimiz 'zevk hali'nin yaşanmasını gerekli gören Gazzali, bunun için de pratik dini hayat üzerinde yoğunlaşmayı çözüm teklifi olarak sunar. Bu

<sup>530</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 32.

<sup>531</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 31-32.

<sup>532</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 64.

<sup>533</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, T.ç., s. 111.

yapılmayıp tam aksine şüpheler üzerinde yoğunlaşırsa, örneğin “ Ben içimde böyle bir duygunun (peygamberliğin hakikatine ilişkin bir kanaat) doğmuş olduğunu inkar etmiyorum. Fakat bunun, yaratılış ve tabiatın bir ürünü müdür? Yoka aklın gerektirdiği bir şey midir? Veya şeriatın bir gereği midir? Bunları ayırt edemiyorum.” demenin faydasız olduğunu belirterek kurtuluş çarelerine bakmak gerektiğine işaret eder. Aksi takdirde yılan ya da akrep tarafından sokulan bir adamın durumuna düşeriz ki zehirli hayvan ikinci hamleyi yapmaya hazırlanırken, o adamın kaçıp kurtulmaya bakacağına, zehirli hayvan sağdan mı yoksa soldan mı geldiğini araştırmakla meşgul olmasının o adamın ahmaklığını gösterdiğini kaydeder.<sup>534</sup> Gazzali, bu konuda şu tavsiyelerde bulunmaktadır;

“Kendini şahsi tecrübelerine hapsedip sınırlama! Başkalarının tecrübelerinden istifade et! Evliyanın sözlerini dinle. (...)Bir adam farzedelim ki, ergenlik çağına gelmiş, akli başında fakat henüz tecrübe sahibi değil. Bu adam hastalandı. Kendisinin çok başarılı tıp ilminde mahir bir babası vardır. Akli erdiğinden beri de babasının tıp ilmindeki şöhretini işitiyor. Babası ona bir ilaç hazırlamış ve bu senin hastalığına iyi gelir seni bu dertten kurtarır demiş. Bu durumdaki kişinin akli neye hükmetmelidir? İlacı fena kokulu ve acı olsa da içmeli mi; yoksa babasını yalanlayıp “tecrübe etmediğim bu ilacın hastalığımı iyi edeceğini aklım kabul etmiyor” mu demeli? Böyle yaparsa ahmaklık yapmış olur. Peygamberin şefkatini ve manevi tıp sayılan ibadetlerin hassalarına vakıf olduğunu nereden bileyim diye sorulursa babanın şefkatini nasıl bildin? Bu maddi ve mahsus bir şey değildir. Babanın halleri karinesiyle, sana karşı olan hareketleri sebebiyle bildin. Bu hareketler sende zaruri bir ilim hasıl etti. Peygamberlere ilişkin karineler ise, onların insanları doğru yola çağırmaları, halkın ahlakını iyilik ve güzellikle geliştirmeye teşvik etmeleri, kavgalı ve dargın kimseleri barıştırmaya çalışmaları, özetle din ve dünya işlerinde insanlığın iyiliği için çalışmaları. Bütün bunlar gösteriyor ki peygamberin ümmetine olan şefkati babanın çocuğuna karşı şefkatinden daha büyük olduğu zaruri bir ilimle hasıl olur. Bu durumu kendisinde manevi bir göz açıldığında onunla ancak Allah’a ermiş kimselerin idrak edebileceği gaybı ve aklın idrak edemeyeceği şeyleri görür. Dene Kur’an’ın manasını iyi anlamaya çalış, hadisleri mütalaa et bunu çok açık anlarsın.”<sup>535</sup>

Gazzali’ye göre, arzu ve heves derisinden, yılanın soyunduğu gibi soyunup vahiy (şeriat) zırhı ile donanan kimsenin kalbi, ilahi nurla açılır, imanı birlik nuru ile yanar, hissi bakışı kısılır ve akli bakışı artar. Melekutun sırları ve ceberrutun bahçesi ona gizli kalmaz. Gazzali, böylesi bir kimsenin, bedeniyle insanlar arasında otururken; kalbiyle kuş gibi havada kerem basamağına çıkacağını ve harem

<sup>534</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 39.

<sup>535</sup> Gazzali, el Munkız, s. 85-86.

havasında dolaşacağını, böylelikle de kalbinin felek nağmelerini işiteceğini, melek terennümlerini tadacağını belirtir.<sup>536</sup>

Düşünürümüz Gazzali, vahyin, dolayısıyla nübüvvet hadisesinin anlaşılması için teorik tartışmalardan ziyade pratik dini tecrübeleri önermektedir. Böylelikle bu konuda ‘keşfi’ bir bilginin ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bu anlamda düşünürümüze göre mükāşefe ilimi, sıddık ve mukarreblerin ilmidir ki Gazzali’ye göre bu ilim, kötü huylardan temizlenip arınıldığı zaman kalbe<sup>537</sup> tecelli eden bir ‘nur’dan ibarettir ki bu sayede söz konusu kişiye geniş ufuklar açılacaktır. Gazzali burada rasyonel bilgiye ulaşmak için kat edilen zihni bir performanstan farklı olarak tamamıyla mistik bir süreçten söz etmektedir. Söz konusu olan, şehevi ve behimi arzuların terkini içeren ahlaki bir süreç sonunda gerçekleşen arınmanın neticesinde kalbin ilhamlara açık hale gelmesidir. Böylelikle Gazzali, Tanrı’nın zatı, sıfatları, fiilleri, dünyayı ve ahireti yaratmasının hikmeti, dünyayı ahiretten önce yaratmasının hikmeti, nübüvvet ve vahiy, vahyin geliş keyfiyeti, meleklerin peygamberlere görünüş keyfiyeti, melek, şeytan, meleğin ilhamıyla şeytanın vesvesesi arasındaki farklar gibi konuların gerçek bilgisine (hakiki marifet) ulaşmanın bir çeşit iç sezgi olan **mükāşefe ilmi**yle bir başka isimlendirmeye **ilm-i batın**la mümkün olabileceğini belirtir. Gazzali, basiret gözü açık olmayan kimsenin dinin özüne eremediğini ancak kabuğu ile uğraştığını belirtir.<sup>538</sup> Gazzali, tasavvuf disiplinin kavramıyla ifade ederek ‘zevk’le meselelere vakıf olmayan kimsenin nübüvvetin hakikatini anlayamayacağını, sadece ismini söylemiş olacağını belirtir.<sup>539</sup> Kendisinin mutasavvıfların yolunda devamlı yürümesinden dolayı zaruri ilimle nübüvvetin hakikatinin ve hassının kendisine zahir olduğunu belirtir.<sup>540</sup>

Görüldüğü üzere Gazzali, vahyin, nübüvvetin anlaşılması için rasyonel açıklamalardan ziyade bir ‘zevk/keşf’ halinin yaşanmasını gerekli görmektedir. Bu anlamda tasavvuf yolunu çözüm olarak sunmaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir

<sup>536</sup> Gazzali, el-Me’arif, s. 42.

<sup>537</sup> Gazzali kalp ile yürek denilen et parçasını kast etmediğini vurgular. Kalp ile kast ettiği şey beş duyunun algılayamadığı Allah’ın sırlarından bir sır, ilahi bir letafettir. Bazen buna ruh-u insani bazen nefs-i mütmainne denir, şeriatte buna kalp denir. Hissin idrak edemediği bu şey sınırın ilk binitidir.

Bkz.: Gazzali, İhya, s. 138.

<sup>538</sup> Gazzali, İhya, c.1. s. 57, 221.

<sup>539</sup> Gazzali, el Munkız, s. 63.

<sup>540</sup> Gazzali, el Munkız, s. 64.

husus da şudur: Gazzali, felasifenin teorilerini eleştirirken, tamamen rasyonel argümanlar kullanmaktadır ki, bu anlamda bir kelamcı gibi hareket etmektedir. Fakat düşünürümüzün çözüm teklifini sunarken, kelamcı kimliğini bir kenara bırakıp tasavvufi reçeteler sunduğu görülmektedir.

Gazzali, okyanus mesabesinde geniş bir hadise olarak tasvir ettiği vahiy alma hadisesinin akılla anlaşılamayacak birçok tarafının olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda düşünürümüz, vahiy hadisesinin tasavvuf yoluna sülûk etmekten hasıl olan zevkle idrak olunacağını, dolayısıyla akıl sahiplerinin yalnız ilim sermayesiyle bu hadiseyi anlamaya bir yol bulamayacaklarını belirtmektedir. Fakat Gazzali'ye göre nübüvete ait birçok özelliği kavrayamasak da bizde ki uyku, rüya, gibi hadiselerin nübüvete iman etmek için bir kanıt oluşturacağını düşünmektedir.<sup>541</sup> Gazzali'ye göre bizim nübüvete anlamamız için kendimizde örnek olarak taşıdığımız uyku, rüya, hadiseleri, vahiy, nübüvvet okyanusunun bir damlası mesabesinde dir. Böyle olmakla birlikte yaşadığımız bir tecrübe olarak rüyayla kısmen de olsa nübüvvetin imkânına kanaat getirebiliriz ve nübüvveti tasdik edebiliriz.

## 2.6. İbn Sina ve Gazzali'de Vahyin Rasyonel İzahı Mümkün müdür?

Vahyin psikolojik temellendirilişinde İbn Sina'nın daha çok nebide var olan ruhi yetiler ve bunların işleyişi, dolayısıyla nebinin bilgilenme süreci üzerinde durduğu görülmektedir. Ortaya koyduğu idrak teorisiyle İbn Sina, esasında vahyin rasyonel izahını mümkün görmektedir. Nitekim düşünürümüzün vahyin imkanına ilişkin bütün açıklamaları, problemin rasyonel tahlile elverişli bir yapı oluşturduğuyla ilgili bir kanaati ortaya koymaktadır. İbn Sina, vahiy konusunu, özellikle epistemoloji anlayışının, dolayısıyla felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak ele almaktadır. Zira İbn Sina sisteminin temel kurucu öğelerinden biri olarak akıl kavramının, özellikle de Faal Akıl kavramının vahiy hadisesini gündeme getirmesi kaçınılmazdır.

Vahyin rasyonel açıklanması taraftarı olan İbn Sina'ya karşın; Gazzali, vahiy savunma adına bile olsa, en azından döneminin felasifesinin ortaya koyduğu şekilde vahyin rasyonel açıklanmasına taraftar değildir. Felasifenin vahiy hadisesine ilişkin

---

<sup>541</sup> Gazzali, el Munkız, s. 68.

rasyonel izahlarını kabul edilemez bulan düşünürümüz, vahyin irrasyonel karakterini hesaba katmamız gerektiğini vurgulayarak ‘kalbi anlama’ yöntemini önermektedir. Gazzali’ye göre, ancak, insanı iç tecrübeye ulaştıracak ibadetlerle desteklenen ruhi bir itminan hali, vahyin anlaşılmasını sağlayabilir. Gazzali, vahiy olayının açıklanmasında akli tamamen dışarıda bırakmasa da, vahyin akıl ötesi bir alan olduğunu esas almaktadır. Gazzali’ye göre vahiy hadisesinin anlaşılması için, akli yegane araç kılmayıp, temele inancı almamız gerekmektedir. Zira, inanç temeli üzerinde aklın faaliyeti anlamlıdır. Dolayısıyla ölçülü bir imancılığı/fideizmi<sup>542</sup> savunan Gazzali’nin vahiy hadisesinin iman temelli bir yaklaşımla anlaşılabilceği kanaatinde olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte İbn Sina’nın birçok alanda olduğu gibi nübüvvet teorisi konusunda da Gazzali’yi etkilediğini söylemek mümkündür.<sup>543</sup> Gazzali, yeri geldiğinde İbn Sina’nın psikolojisini harfiyen takip etmektedir.<sup>544</sup> Nitekim, kendisinin son eseri kabul edilen Mearicü’l-Kuds’de nefsen ve türlerinden söz ederken İbn Sina’nın nefis anlayışına paralel düşen bir formatla konuyu ele almaktadır.<sup>545</sup> Gazzali’nin söz konusu eserine baktığımızda bariz bir şekilde İbn Sina’nın psikolojisini görmekteyiz. Gazzali, Tehafüt’te felasifeyi eleştirirken Mearic’te neredeyse felasifenin vahiy doktrinini tekrarlamaktadır. Öyle ki mütehayyile yetisinden, sezgi gücünden ve Faal Akıl’dan söz eden Gazzali, İbn Sina’nın İspat-ı Nübüvve’sini hatırlatan açıklamalarda bulunmaktadır.

Bu durumu esas alarak, Gazzali’nin vahiy anlayışını tamamıyla Mearic’te tasvir edilenle izah de etmek doğru değildir. Kaldı ki o, söz konusu eserinde bile Eşariliğin sonsuz kudret sahibi Tanrı anlayışından vazgeçmemektedir. Sonuçta her şeye kadir olan Tanrı, inayeti gereği insanlara vahiy göndermiştir.<sup>546</sup> Her ne kadar Mearic’te nefsin türlerini, bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruhun tanımını İbn Sina’nın tanımlarıyla birebir örtüşecek şekilde ortaya koyarak felasifeye yaklaşırsa da Gazzali,

<sup>542</sup> Ölçülü fideizm için bkz.: Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İst., 2005, s. 710-711.

<sup>543</sup> Mesut Okumuş, Kur’an’ın Felsefi Okunuşu-İbn Sina Örneği, s. 203.

<sup>544</sup> Mehmet S. Aydın, Gazzali’nin “Kurb” Nazariyesinde ‘Allah’ın Sıfatları’nın Anlam ve Önemi, İslam Felsefesi Yazıları içinde, Ufuk Kitapları, İst. 2000, s. 89.

<sup>545</sup> Gazzali, Gazzali, Me’âricü’l-Kuds, T.ç.,s. 20.

<sup>546</sup> Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, s. 116.

vahye muhatab olan insanın nefsin yetilerine bağılı olarak gerçekleşen bir vahiy teorisi geliştirme taraftarı değildir. Gazzali, vahyi peygamberin nefsanî yetilerine indirgeyerek açıklamanın, vahyin Tanrısal bir kaynaktan neşet ettiği gerçeğini tehlikeye sokacağı kanaatinde olsa gerektir.

Nihayetinde Gazzali, vahyin imkanını peygamberin beşerî yetilerinden ziyade doğrudan sonsuz Kudret sahibi olan Allah'ın iradesi ve kudretiyle açıklamaktadır. Bütün nefslerin vahyi almaya elverişli olmadıklarının altını çizen Gazzali'ye göre bazı nefsler arınmışlardır. Böylesi nefslerde ilim nurları parlar, dolayısıyla bunlar aydınlatıcıdır. Allah'ın indinde teyid edilmişlerdir. Kuvvetli bir sezgiye, güçlü bir zihne sahip olduklarından fikre, düşünmeye ihtiyaç duymazlar. Böylelikle 'mele-i ala' vasıtasıyla dilediği makulat ona feyzan eder. Bu anlamda o bedeni terk edip kudsi alemle ittisal etmiş gibidir. İşte bu, nebevi kudsi akıldır.<sup>547</sup>

Esasında Gazzali'ye göre, felasifenin ortaya koymuş olduğu vahiy, nübüvvet teorileri, İslam dışı argümanlardan oluşmaktadır, dolayısıyla meşru değildir. Ona göre böylesi yabancı bir malzemeye İslam vahyinin imkanını ortaya koymak, kabul edilemez bir yaklaşımdır. Gazzali'nin felasifenin vahiy teorilerinin yabancı kaynaklı olduğu anlayışına benzer bir anlayışın, modern İslam düşüncesinin dikkat çekici isimlerinden olan Fazlurrahman'da da var olduğunu görmekteyiz.

Fazlurrahman, Farabi ve İbn Sina'ya ait nübüvvet teorilerinin esas itibarıyla Yeni Eflatuncu ve Stoacı görüşlere yaslandığına dikkat çekmektedir. Fazlurrahman, Platon, Plutarkhos ve Plotinus başta olmak üzere bazı düşünürlerin, hakikatin defaten müşahade edildiği ve insan ruhunun yücelişinin söz konusu olduğu kanaatini taşıdıklarını hatırlatarak bu anlayışın felasife tarafından kullanıldığına işaret etmektedir. Yine felasife, Stoacılar da müşahade edilen hakikatin evrendeki düzen sayesinde şekillenip akli hale geldiği anlayışını almışlardır.<sup>548</sup> Fazlurrahman'a göre, felasife, vahiy, nübüvvet teorisini inşa ederken İslam öncesi felsefi mirastan özellikle de Helenistik mirastan şu temel unsurları almışlardır: Meşşai felsefenin akıl doktrini, Yeni Platoncuların sembolleştirme yasası, Stoacıların sempati öğretisi ve bilge yasa koyucunun tesis ettiği sivil teoloji öğretisi. Fazlurrahman'a göre, İbn

<sup>547</sup> Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, T.ç., s. 54.

<sup>548</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s.35.

Sina'nın mucize doktrini, esasen Stoa- Yeni Platonculuğunun 'uzaktan tesir' (sympaty) kavramının yeni bir yorumuna dayanmaktadır.<sup>549</sup>

Fazlurrahman'a göre, filozoflar, vahyi, nübüvveti kendi rasyonalist sistemlerine göre açıklarlarken, İslam'ı değil, felsefi mirası esas almaktaydılar. Üstelik felasife, Greklerin söylediklerine esaslı bir şey de eklemiş değillerdir. Sistemin ana unsurları Grek felsefesinde de vardır. Felasifenin tüm yaptığı, müphem olanları açıp, ayrıntıları belirleyerek daha sistemli bir yapı ortaya koymaktan ibarettir. Böylelikle de bu yapıya yeni izlenimi vermektir. Fazlurrahman, "eğer İslam'dan esinlenmiş olsalardı, alemin kıdemi ve cismani haşr gibi İslam'ın temel ilkelerini inkar ederler miydi?" diye sormaktadır.<sup>550</sup>

Bununla birlikte Fazlurrahman, felasifenin, Zekeriya er- Razi gibi düşünürlerin nübüvvetin imkansızlığına ilişkin düşüncelerine karşı nübüvvet ve vahyin imkanını ortaya koyma ihtiyacını hissettiklerini de ifade etmekten geri kalmaz. Nitekim İbn Sina, nübüvvetle ilgili eserinin girişinde de dönemindeki nübüvvetle ilişkin şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla olduğuna işaret etmektedir.<sup>551</sup>

Nihayetinde felasifenin karmaşık ve parlak bir vahiy kuramı geliştirdiklerini belirten Fazlurrahman'a göre, esas malzeme helenizme ait olsa da bu malzeme öylesi bir şekle sokulmuştur ki, bundan yeni ve orijinal bir düşünce tarzı doğmuştur.<sup>552</sup> Zira Fazlurrahman'a göre;

"Yunanlılar Müslümanların anladığı manada peygamberlik ve vahiy gibi kavramlara alışık değildi. Bu bulanık ve işlenmemiş ve birbiriyle irtibatı olmayan malzemeyi geliştirerek itina ile işlenmiş, kapsamlı ve berraklaşmış bir nübüvvet teorisi kurup, Hz. Muhammed'in şahsiyetini yorumlamak, öyle herhangi bir dehanın üstesinden geleceği türden bir şey değildi, ama bu Müslüman filozoflara düşüyordu. Akli seviyede nübüvvetle ait vahyin zarureti, Aristo'nun, bazı insanlar kafasında bir kıyas kurmaksızın orta terime dayanarak tesadüfen sonuçlar çıkarırlar, şeklindeki işaretine dayanan bir delille ispatlanır. İbn Sina, bu küçük işarete dayanarak, tamamen sezgisel tecrübeye dayanan bir teori kurar."<sup>553</sup>

<sup>549</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s.45.

<sup>550</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s.64.; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 104.

<sup>551</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam, s. 63.; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 104.

<sup>552</sup> Fazlurrahman, İslam, s. 184 vd.

<sup>553</sup> Fazlurrahman, "İbn Sina", çev. Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi içinde ed. M.M.Şerif, tr. ed. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İst., 1990, c. II, s. 117vd.



Esasında Fazlurrahman'ın da işaret ettiği üzere Grek düşüncesinin malzemesinden istifade edilmiştir; fakat bunun İslami bir forma dönüştürüldüğünü de görmekteyiz.<sup>554</sup> Nitekim Rosenthal, felasifenin açıklamalarının onların itikatlarından kaynaklandığı kanaatindedir. Bu anlamda felasifenin amacı, Tanrı'nın nebi aracılığıyla vahiy gönderebileceğini ortaya koymaktır. Böylesi bir perspektif, felasifeyi rüyaların mahiyeti ve yorumu, ilahi ilham ve kehanet hakkındaki Grek Hellenistik fikirlere karşı şartlandırmış, yönlendirmiştir.<sup>555</sup>

İbn Sina'nın vahiy kuramını eleştirmek bir yana, onu tamamen gayri meşru ilan etmek çok doğru bir tavır olmasa gerektir. Zira felasifenin görüşlerinin klasik teolojik açıklamalara tezat bir görüntü arz etmesi, onların problemlere kelamcılar gibi bakmamasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda düşünürümüz İbn Sina, dini meseleleri kelamcıların anladığı gibi değil de 'vasfına uygun bir şekilde' (ma yesihhu fi vasfihi) ele aldığını belirtmektedir<sup>556</sup> ki bu yöntem, felsefi bir bakış tarzı olan objektif bakış tarzının bir başka ifade edilmiş şeklidir. Bu anlamda çalışmamızın başında İbn Sina'nın vahyin imkanını ortaya koymak gibi bir endişesinin olup olmadığına yönelik bir tereddütten oluşan varsayımımızın olumlu bir yöne doğru evrildiğini burada belirtmemiz gerekir. Bu anlamda İbn Sina'nın vahyin gerçekleştirilebilirliğine yönelik çabasının bir ispat endişesi taşıdığını söyleyebiliriz.

Nitekim, peygamberin vahiy alışını klasik teolojik yaklaşımların ötesinde, özellikle nefsin yetilerine bağlı olarak psikolojik bir perspektiften ortaya koyma çabasında olan İbn Sina'nın vahyin/ilhamın dışında bir metafizik imkâna kapı açmadığı da görülmektedir. Bu duruma örnek olarak onun astroloji anlayışını verebiliriz. İbn Sina, gelecek olayları önceden haber verdiği iddiasında bulunan ve o dönemde zamanla bilimsel bir disiplin olarak kabul görür hale gelen astrolojinin, bilimsel bir hüviyeti hak eden bir disiplin olmadığı kanaatindedir. İbn Sina, astrolojinin çok popüler olduğu, hatta kuramsal olarak, çok genel anlamda döneminin

<sup>554</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve İlim, trc., İlhan Kutluer, İst. 1989, s. 12.

<sup>555</sup> Erwin I. J. Rosenthal, "Some Observations on the Philosophical Theory of Prophecy in İslam", *Studia İslamica (İslamic Themes) II* içinde, Cambridge 1971, s. 135-136, zikreden İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 105-106.

<sup>556</sup> İbn Sina, *Risale fi Sırrı'l-Kader*, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353, s. 2; "Kaderin Sırrına Dair Risale" İbn Sina, *Risaleler içerisinde*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, 2004, s. 31-32.

bilim anlayışıyla çatışmadığı Ortaçağda, gerçek bir bilim adamı edasıyla astrolojiye karşı çıkmaktadır. Kaldı ki, İbn Sina da Aristoteles'den esinlenerek, gökcisimlerinin bir aklının ve ruhunun olduklarına ve yeryüzüne etki ettiklerine inanıyordu; fakat bunun astrolojinin açıkladığı tarzda olmadığına inanıyordu.<sup>557</sup>

Astrolojiyin reddiyesine dair *Risale fi-İbtali Ahkami'n-Nucûm* adlı bir eser kaleme almış olan İbn Sina, söz konusu risalesinin önsözünde, saygınlığını/vakarını gözetken bir bilim adamının reddine teşebbüs edemeyeceği a pirori/önsel (evveliyat) bilgileri içeren bilimlerden, matematik bilimlerden söz eder. Bunların dışında sihir, kehanet ve fal çeşitleri gibi saygın bir bilim adamının itibar etmeyeceği sözde bilgilerin varlığına dikkat çeken İbn Sina, astrolojiyi de bu kabil sözde bilgilerden sayar. Söz konusu eserinin devamında İbn Sina, insanın hayat serüvenindeki zorlukları aşmak ve rahata ulaşmak için birtakım doğaüstü, irrasyonel arayışlara girdiğinden söz eder. Bu bağlamda, değersiz madenleri gümüş ve altına dönüştürme şeklindeki bir telâkkiden kaynaklanan simyacılık; yine hayali bir anka kuşunun var oluşu gibi telâkkilerin dünyanın en saçma düşünceleri olduğunu vurgular. Bu saçmalıkların arasına, geleceği bilme, önceden tahmin etme düşüncesini de ilâve eder. İbn Sina'ya göre, sonradan olacak şeyleri bilme, hiç kimsenin kârı değildir; meğer ki, o kişi peygamberlik payesine ulaşmış olsun; yahut da Tanrı tarafından seçilmiş olup, Tanrı ilhamıyla gizli şeyler kalbine malum olsun ve basiret gözüne görünsün; ya da rüyaya dayanan bir vahiy yoluyla bilgi edinsin.<sup>558</sup>

İbn Sina, astrologların kendi mesnetsiz görüşlerinin, İdris peygambere gönderilmiş tanrısal vahiy yoluyla elde edilmiş bilgiler olduğunu ileri sürmelerini kabul etmez. İdris peygamberin hak peygamber olduğunu; fakat astrologların keyfi olarak ona görüşler izafe ettiklerini belirten İbn Sina'ya göre, bir peygamberin sözü, diğer bir peygamberin beyanıyla çelişik olamaz. Örneğin bir peygamber, Tanrı'nın Bir olduğu fikrini savunurken; diğer peygamberin düalizmi desteklemesi

<sup>557</sup> Aydın Sayılı, İbn Sina'da Astronomi ve Astroloji, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, s. 183.

<sup>558</sup> İbn Sina, *Risale fi İbtali Ahkami'n-Nucûm*, İbn Sina Risaleleri, nşr. Hilmi Ziya Ülken içinde, İbrahim Horoz Basımevi, 1953, s. 49-52; İbn Sina'nın el-İşârât ilâ fesâdi'l- ahkâmi'n-nucûm adlı eserinin M.A.F.Mehren, tarafından yapılan Fransızca tercümesi: "Vues d'Avicenne. Sur l'astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avac le Destin", Le Muséon. C.3, 1884, s. 385-387. 'den özet olarak nakleden, Aydın Sayılı, İbn Sina'da Astronomi ve Astroloji, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, s. 169-170.

imkânsızdır. Buna göre, gaybı bilmenin bir insan için imkânsız olduğunu bizim peygamberimiz bildirmiştir. Ayrıca bu husus, Tanrı tarafından vahy edilerek indirilmiş olan Kur'an'da da ifade edilmiştir: “Tanrı’dan başka hiç kimse geleceği bilemez.”<sup>559</sup> Yine bu meyanda İbn Sina, peygamberin bir hadisini de zikreder: “Ümmetimle ilgili olarak korktuğum özellikle iki husus vardır: Yıldızlara inanmaları ve kaderi inkar etmeleri.”<sup>560</sup> İbn Sina, İdris peygamberin kendisine atfedilen astroloji disipliniyle kesinlikle hiç ilgisinin olmadığını da belirtir.<sup>561</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina, bilgi konusunda metafizik bir boyutun varlığını, bir başka deyişle metafizik bilginin imkânını, ancak Tanrı’nın müdahalesiyle, yani vahiyle söz konusu etmektedir. Vahyin ve ilhamın dışında bilginin metafizik imkânına yer açmamaktadır.

Burada şunu da ifade etmek durumundayız ki, İbn Sina’nın ortaya koyduğu argümanların kaskatı bir rasyonalizm içerdiğini söylemek doğru değildir. Kaldı ki İbn Sina sistemini tamamıyla irrasyonalist bir yapı olarak değerlendirenler vardır. Örneğin bu anlamda Cabiri, İbn Sina’nın astroloji, sihir, tılsım ve ölümlerle temasa geçme gibi irrasyonelizmin tüm çeşitlerini ilim haline getirdiğine işaret ederek İslam dünyasında İbn Sina’yı karanlık, akıl dışı öğretilerin en büyük öğreticisi olarak kabul etmektedir. Konuyla ilgili Cabiri şu çarpıcı ifadeleri kullanmaktadır:

“...şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe; Tehafütü’l- Felasife kitabını yazdığı için Gazzali’den gelmemiş, İslam’ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sina’dan gelmiştir.”<sup>562</sup>

Bu anlamda İbn Sina’nın, daha sonraları Suhreverdi’nin (ö:1191) sistemleştirdiği, tasavvufi renk taşıyan İşrakilik akımına ilham kaynağı olduğu, dolayısıyla mistik özellikler taşıyan fikirlere sahip olduğu şeklindeki bir anlayışın dile getirildiği görülmektedir. Nitekim, İbn Sina’nın mistik bir eğilimin yansıması

<sup>559</sup> Nemi, 27/66.

<sup>560</sup> Taberânî, Mu’cemu’l-Kebîr, 8/289, Hadis No: 8113, Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-hikme, Musul, 1983.

<sup>561</sup> İbn Sina, Risale fi İbtali Ahkami’n Nucûm, İbn Sina Risaleleri, nşr. Hilmi Ziya Ülken içinde, İbrahim Horoz Basımevi, 1953, s. 60; İbn Sina’nın el-İşârât ilâ fesâdi’l- ahkâmi’n-nucûm adlı eserinin M.A.F.Mehren, tarafından yapılan Fransızca tercümesi: “Vues d’Avicenne. Sur l’astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avac le Destin”, Le Muséon. C.3, 1884, s. 385-387’den özet olarak nakleden, Aydın Sayılı, İbn Sina’da Astronomi ve Astroloji, İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, s. 176.

<sup>562</sup> Muhammed Âbid el-Cabirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, trc., Said Aykut, Kitapevi, İst., 2000, s. 178-179.

olan eserleri olarak şunlar sayılabilir: Kaybolmuş büyük bir eserin bir parçası konumundaki *Mantık el Meşrıkıyyin*, *Risale fi'l 'Işk*, *Hay bin Yakzan*, *Kitab el Mübâhasât*, *Kitab el İnsâf* yine *el-İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserin özellikle son üç bölümü.<sup>563</sup> Nihayetinde İbn Sina, sisteminde irrasyonel unsurlara yer vermiş olsa da sonuçta bir filozof olarak akli yöntemi benimsemiştir. Dolayısıyla Cabiri'nin görüşlerine katılmadığımızı burada ifade etmek durumundayız. Kaldı ki yukarıda belirtildiği üzere İbn Sina, astrolojiyi reddetmektedir.

İbn Sina'nın, vahiy ve nübüvvet konusunu ele aldığı *İsbatü'n-Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim* adlı risalesinde de söz konusu mistik bir format yoktur, aksine buradaki argümanlar onun felsefesini sistematik bir şekilde yansıtan *Şifa* adlı ansiklopedik nitelikteki eseriyle uyumludur. Dolayısıyla İbn Sina, nübüvveti mistik bir zeminde ispatlamaz, o bir filozof olarak dini meseleleri felsefi yöntemlerle, rasyonellik, tutarlılık ve kapsamlılık ilkelerini devreye sokarak açıklamaya gayret eder. Bu anlamda düşünürümüz, kendisinin 'saf inceleme' (mailen ila mahzi't-tahkik) yolunu seçtiğini belirtir.<sup>564</sup>

Yine Faal Akıl kuramından hareketle İbn Sina'nın akıl anlayışını tamamıyla mistik bir temele dayandıranlar da vardır.<sup>565</sup> Fakat bunun tamamıyla böyle olduğunu söylemek kolay olmasa gerektir. Şu kadar var ki, İbn Sina rasyonalizmi ile mistizmi arasında Faal Akıl aracılığıyla, bir başka ifadeyle Faal Akıldan pay alma anlayışıyla bir münasebet kurulabilir.<sup>566</sup> Bu anlamda, Faal akıl, İbn Sina sisteminin rasyonel, mistik boyutlarının tam ortasında yer almaktadır.

Nihayetinde İbn Sina'yı ifrat ve tefritten uzak bir bakış açısıyla değerlendirmek durumundayız. Bu anlamda Fazlurrahman, İbn Sina'nın felsefe ve dine yaklaşımını şu sözlerle özetlemektedir: "Din ile rasyonel düşüncenin sınırlarının kesiştikleri

<sup>563</sup> Mübahat Türker Küyel, "İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde s. 749-792.; Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, 1985, s. 35.

<sup>564</sup> İbn Sina, er-Risaletü'l 'Arşıyye, s. 2; T.ç., s. 45.

<sup>565</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl" DİA, II, 241.

<sup>566</sup> Aydın Sayılı, İbn Sina ve Bin Yıllık Yaşantısının Dile Getirdikleri, İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, s. 4.

bütün noktalarda, her ikisi ne tamamen farklı sonuçlara ulaşmışlardır ne de birbirlerinin aynı olmuşlardır; ama birbirlerine paralel gider görünmüşlerdir.”<sup>567</sup>

Gazzali’ye gelince onun da felsefeyi tamamıyla reddeden bir tutum içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira o, felsefeyi riyaziye<sup>568</sup>, mantık, tabii ilimler, metafizik, siyaset ve ahlak diye kısımlara ayırır ve mantık ve riyaziye gibi meselelerin çözümünde otorite olan akli, metafizik meselelerin çözümünde de otorite gibi gören bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Zira Gazzali, ölümden sonra meydana gelecek olayların insanlardan gizli kaldığını, peygamberlerin ise olması mümkün olan hususları bildirdiklerini belirtir.<sup>569</sup> Gazzali, kelamcılarının ve felsefecilerin ilahi sırlardan bahsettiklerini; fakat tamamen mahiyetini anlayamadıklarını, bu gibi sırları ancak peygamberlerin ve velilerin anladıklarını belirtir.<sup>570</sup> Bununla birlikte o, dini savunma endişeleriyle, dinin ilkeleriyle asla çatışmayan, peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu bir ilgisi bulunmayan bilimsel gerçeklere, karşı çıkanların dine verecekleri zararı şu sözlerle ifade eder: “Halbuki şeriatın öngörmediği bir yöntemle şeriata yardıma kalkışanın ona verdiği zarar; kendi yöntemiyle şeriata zarar vermek isteyenine ona vereceği zarardan daha büyüktür. Nitekim ‘Akıllı düşman cahil dosttan daha iyidir’ denilmiştir.”<sup>571</sup>

Gazzali, filozoflara karşı çıkarken onların metafizik spekülasyonlarına karşı çıkmaktaydı. Kant’ın numen fenomen ayrımını hatırlatan aklın söz söyleyebileceği alan ve tek otoritenin vahiy olduğu alan ayrımıyla, ispatlan(a)mayan konularda aklın sınırlarını çiziyordu. Yoksa salt bilimsel faaliyete karşı çıkmıyordu. Onun itirazı kesin kanıta dayanmayan metafizik yorumlara yöneliktir. Filozofların bu alanı vahyin otoritesine bırakmaları gerektiğini savunmaktadır.

Gazzali, Tahafütü’l-Felasife adlı eserinde filozofların tutarsızlığını ortaya koyarken bu ‘tutarsızlığın’ ayrıntılarıyla anlatılmasının filozofların temellendirilmemiş yaklaşımlarının ve görüşlerinin çok olmasından ve yöntemlerinin farklı olmasından dolayı zorluğuna dikkat çeker. Bunun için Muallim-i Evvel ve

<sup>567</sup> Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ank. 1995, s. 127.

<sup>568</sup> Riyaziye, Matematik ilimlerine (hesap, cebir, hendese, heyet/astronomi, optik) verilen ortak addır.

<sup>569</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 37.

<sup>570</sup> Gazzali, İhya, c. 1. s. 81.

<sup>571</sup> Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, s. 7.

Mutlak Filozof diye bilinen, felsefi ilimleri sistemleştiren Aristoteles'in fikirlerini çürütmekle yetineceğini belirtir.<sup>572</sup> Gazzali, aslında Meşşai ekolünün iki öncü ismi olan Farabi ve İbni Sina'nın şahıslarında Aristoteles'i hedef almaktadır. Zira kendisinin ifadesiyle "Hiçbir Müslüman filozof İbni Sina ve Farabi kadar Aristoteles'in ilmini bize layıkıyla nakletmeye muvaffak olamamıştır. Başkalarının naklettikleri hep hatalıdır ve karışıktır. Okuyanların zihni karışır ve anlayamazlar."<sup>573</sup>

Görüldüğü üzere vahiy hadisesi özellikle İbn Sina tarafından daha çok psikolojik açıdan incelenmiştir. Nitekim Farabi ve İbn Sina başta olmak üzere felasifenin vahiy hakkındaki görüşlerini daha çok onların bilgi anlayışları bağlamında ortaya koyduklarını görmekteyiz. Bunun yanı sıra felasifenin siyaset felsefesi bağlamında da vahyi ele aldıklarını görmekteyiz. Biz de bundan sonraki bölümde vahyin sosyo-politik değerini incelemeye çalışacağız.

---

<sup>572</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4.

<sup>573</sup> Gazzali, *el Munkız*, s. 29. *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4.

### III. BÖLÜM

#### İBN SİNA VE GAZALİ'DE VAHYİN SOSYO-POLİTİK TEMELLENDİRİLİŞİ

Her teorik çabanın esasında sosyal bir nizamın gerçekleşmesine yönelik bir iddiası, bir hedefi vardır. Zira teorik yapılar, pratiği gerçekleştirmelerine göre anlam kazanmaktadırlar. Bu anlamda, Tanrı'nın insanlara yönelik buyruklarını ihtiva eden vahyin, dolayısıyla dinlerin de sadece nazari bilgiler veren, hakikati sadece kuramsal düzeyde ortaya koyan yapılar olmadıkları çok açıktır. Nitekim, vahyin peygambere sosyo-politik bir görev yüklediği de görülmektedir. Öyle ki, peygamberlerin, bireylerin ahlaki gelişimlerini sağlama görevlerinin yanı sıra, siyasi liderlik fonksiyonuna da sahip olduklarını görmekteyiz. Kur'an'da Yusuf, Davud ve Süleyman peygamberler, siyasi liderlik vasıflarıyla ön plana çıkan peygamberler olarak dikkat çekmektedirler. Adalet eksenli sosyal bir düzenin inşası çerçevesinde hareket etmekte olan peygamberler, sosyo-politik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu anlamda peygamberlere yönelik muhalefetin de daha çok vahyin/dinin söz konusu sosyal siyasal iddiasından kaynaklandığı görülmektedir. Nitekim, Hz. Muhammed'e yönelik muhalefetin gerekçelerinden birinin de sosyal-siyasal bir rekabet durumu olduğu göze çarpmaktadır.<sup>574</sup>

Vahyin sosyal bir düzen inşa etmeye yönelik hedefini, Hz. Muhammed'in sosyo-politik faaliyetlerinde görmek mümkündür. Hz. Muhammed, peygamberliğinin ilk dönemini kapsayan Mekke döneminde, yoğun bir muhalefetle karşılaşması üzerine, Yesrib halkı, peygamberi siyasi ve dini bir başkan olarak şehirlerine hicrete davet etmişlerdir. Bundan sonra Hz. Muhammed'i Medine'de, Medine sözleşmesi başta olmak üzere, yoğun siyasi faaliyetlerin içerisinde görürüz.<sup>575</sup> Hz. Peygamber döneminde, vahyin siyasetle ilişkisinin evrensel tebliğ endişesi içerisinde yürümekte olduğuna işaret eden Fazlurrahman, söz konusu sosyo-politik faaliyetlerin, sadece İslam dininin siyasetle bir uzlaşması olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, bilakis bu tutumun, onun peygamberliğinin zaruri bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Bu

<sup>574</sup> Bayram Dalkılıç, "Hz. Muhammed'(S.A.V.)'in Peygamberliği Aleyhinde İleri Sürülen Gerekçe ve İlkelerin Özellikleri Üzerine", s. 283.

<sup>575</sup> Fazlurrahman, İslam, s. 62.

anlamda “Sezar’ın hakkı Sezar’a; Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” anlayışında olmamış olan<sup>576</sup> peygamber, aldığı vahyin gereği olarak bir takım siyasal vazifelerle yükümlü tutulmuştur.

Peygamberin sosyo-politik ortamdaki liderlik konumu, aynı zamanda onun insanlığın ahlaki ve siyasi gelişimi için üstlendiği rolü de açıklar. Söz konusu işlev, bireyin ve toplumun mutluluğunu ve refahını sağlamaktır. Dolayısıyla vahyin sosyo politik fonksiyonu, dünyada hukuki düzeni sağlamak, ahirette de gerçek mutluluğa ulaştırmaktır. Sonuçta vahiy, hem bu gelişim süreci dünyada hem de gelecek ebedi dünyada faydalı olan bir bilgi ve yönetimdir. Bu anlamda İbn Sina da peygamberi siyasetle duysal dünyanın, ilimle de akılsal dünyanın iyiliğinin gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara vahiy yolu ile tebliğ eden şekilde tasvir etmektedir.<sup>577</sup> Düşünürümüz İbn Sina, vahyin maksadının dünyayı tanzim ve ilimle kabiliyetli hale getirmek için insan nefsinin ıslah etme ve arındırma olduğunu belirtmektedir. Buna göre vahyin gözettiği hedef, vazife biri siyasi vazife, diğeri de ahlaki vazife olmak üzere çift yönlüdür.<sup>578</sup> İbn Sina’nın söz konusu taksiminden hareketle vahyin her iki düşünürümüz için de nasıl bir siyasi ve ahlaki işleve sahip olduğuna bakabiliriz.

### 3.1. İbn Sina ve Gazzali’de Vahyin Sosyo-Politik İşlevi/Değeri

İslam düşüncesinde Farabi ve İbn Sina gibi filozofların dini toplum için vazgeçilmez ilahi bir kurum olarak değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bu yaklaşım, her iki filozofun felsefesinin özü gibidir.<sup>579</sup> Nitekim, fert ve toplumun mutluluğu için dinin gerekliliğini vurgulayan İbn Sina’nın vahyin sosyal fonksiyonu üzerinde yoğun bir şekilde durduğu görülmektedir. Düşünürümüz, vahiyle, dolayısıyla nübüvvetle insanın içtimai hayatı arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır.

Siyaset felsefesinin yararını, insan türünün devamı ve kişisel hayat açısından faydalı olan konularda yardımlaşabilmeleri için, fertler arasındaki işbirliğinin

<sup>576</sup> Fazlurrahman, İslam, s. 66, 74.

<sup>577</sup> İbn Sina, “İsbatü’n-Nübüvvat” s. 85; T.ç., s. 38.

<sup>578</sup> Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sina”, İA, V/II, 40; İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İst., 1995, s. 215; Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, MÜİFV Yay., İst., 1997, s. 210; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., 1994, s. 102.

<sup>579</sup> Ali Durusoy, “İbn Sina”, DİA, XX, 322.



niteliğini öğrenmek şeklinde açıklayan İbn Sina,<sup>580</sup> vahiyle, nübüvvetle siyaset, dolayısıyla ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır.

Bu durum, onun ilimlerin taksimini içeren eserinde de açıkça görülmektedir. Söz konusu eserinde felsefeyi nazari ve ameli olarak ikiye ayırmakta olan İbn Sina, ameli hikmet denilen pratik felsefe için de üçlü bir taksim ortaya koymaktadır: 1. İnsanın dünya ve ahiret saadetinin gerçekleşmesi için kendi hayatını düzenlemesi ile ilgili ilkeleri içeren ahlak felsefesi (el-hikme hulkiyye). 2. İnsanın eşiyile, çocuklarıyla ve hizmetçileriyle ilişkilerini düzenleyen, dolayısıyla aile/ev hayatıyla ilgili ilkeleri içeren aile felsefesi (el-hikme menziliyye) 3. Toplumsal ilişkileri, siyasetin ve liderliğin ilkelerini düzenleyen siyaset felsefesi (el-hikme medeniyye). İbn Sina'ya göre, ameli hikmetin söz konusu bu esasları, şeriatla nübüvvetle doğrudan ilişkilidir.<sup>581</sup>

Düşünürümüze göre, özellikle erdemli şehirlerde gerçekleşen birlikteliklerin erdemsiz şehirlerdeki toplumsal çözümlerin incelendiği siyasetle, toplumsal düzenle ilgili olan üçüncü kısım başta olmak üzere, ameli hikmetin esasları ilahi şeriattan kaynaklanmaktadır. Ameli hikmetin bu üçüncü kısmıyla nübüvvetin varlığı, insan türünün ona olan ihtiyacı, nübüvvetin hukuka, şeriata dönüşmesi, kavme ve zamana göre değişen şeriatlar bilinir. Aynı zamanda bununla ilahi nübüvvetle batıl davalar arasındaki fark da bilinir. Bu çerçevede 'namus' kelimesi üzerinde de duran düşünürümüz, namusun/kanunun, avamın genelinin anladığı gibi 'hile' olmadığını, bilakis felasifeye göre namusun hukuk (sünne), örnek sabit düzenleme olduğunu ve vahyin inişi olduğunu belirtmektedir. Arapların vahiy indiren meleğe namus dediklerine işaret eden İbn Sina, namus kavramını, vahiy, Cebrail, hukuk, ve toplumsal düzen anlamlarını kapsayan bir zenginlikte ortaya koymaktadır.<sup>582</sup>

İbn Sina'da vahyin sosyolojik temellendirilişi, aynı zamanda teleolojik bir yaklaşımı da ifade etmektedir. Bu anlamda gaye, nizam, inayet ve hikmet gibi kavramların da devrede olduklarını görürüz<sup>583</sup> Vahyin toplumsal temellendirilişinde

<sup>580</sup> İbn Sina, "Metafizik" İbn Sina Risaleler içerisinde, s. 93.

<sup>581</sup> İbn Sina, er-Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye, s. 74.; "Metafizik" İbn Sina Risaleler içerisinde, s. 93-94.

<sup>582</sup> İbn Sina, er-Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye, s. 73-74.

<sup>583</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 86.

ilahi inayet kavramını devreye sokan İbn Sina, toplumsal düzenin adaletle tanzimi için nübüvvet müessesesinin, dolayısıyla vahyin bir zorunluluk oluşturduğu kanaatindedir. Düşünürümüz bunu ortaya koyarken insanın sosyal bir varlık oluşundan hareket etmektedir.

İnsani nefsin nazari ve ameli yetilerinden söz ederken öncelikle, insanın nefsinden kaynaklanan ve diğer canlılarda bulunmayan birtakım özelliklerinin ve fiillerinin olduğunu belirten İbn Sina'ya göre bu özelliklerin başında da insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeği gelmektedir. İnsanın toplumsal varlık oluşunu nefsanî yetileriyle ilişkilendiren düşünürümüze göre insan, varlık amacına uygun olarak varlığını sürdürebilmesi için toplumsal ortaklıktan, birlikte yaşamaktan kendini soyutlayamaz. İnsan, tek başına bir hayat sürseydi ve mevcut işleri tabii olanla sınırlı olsaydı helâk olurdu, helak olmasa bile çok kötü bir yaşam sürerdi. Toplumsal yaşayış, insanın diğer canlılara olan üstünlüğünü gösterdiği gibi diğer canlıların da eksikliğini gösterir. Üstelik hayvanların çoğu bile, tek başına veya tabiattaki varlıklarla geçimlerini düzenleme konusunda kusurlarla karşılaşmaktadırlar.<sup>584</sup>

Kaldı ki insan, tabiatta var olanın tabiatta var olduğu şeklinden daha fazlasına - mamul yiyecekler ve giyecekler gibi- muhtaçtır. Diğer canlıların giyecekleri tabiatlarıyla birlikte var iken ve hayvanat yiyeceklerini tabii bir halde tüketebilirken; insanın bunları işlemesi gerekir. İşte bu işleme (imalat) neticesinde elde edilen mamul gıdaları, mamul elbiseleri ortaya çıkaran sanatlara ihtiyaç vardır. Bu anlamda insanın ilk ihtiyaç duyacağı sanat da çiftçiliktir. İhtiyaçları karşılama konusunda insan tek başına yeterli olamayacağından, insanların aralarında ortaklık, iş bölümü oluşturmaları gerekir. Zira insanın varlığı ve bekası için hemcinsleriyle birlikte ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu vardır. Nitekim birisi buğday üretirken diğeri ekmek ihtiyacını karşılar, yine onlardan biri onun elbisesini dikerken bir başkası da ona iğne üretir. Böylelikle kimisi ekmek yapacak, kimsi dokumacılık yaparak kıyafet ihtiyaçlarını karşılayacak, kimisi de nakliye işini yapacak.<sup>585</sup> Nihayetinde insanın ihtiyaçları, bireylerin birbirine zorunlu olarak bağlı oldukları bir toplumsal

<sup>584</sup> İbn Sina, Avicenna's De Anima, s.202.

<sup>585</sup> İbn Sina, De Anima, s. 202-204.

düzen sayesinde giderilebilir. Bundan dolayıdır ki insanlar, şehir ve topluluklar oluşturmak, bir başka deyişle toplumsal sözleşme akdetmek (izdarrû ile ‘akdi’l-müdün ve’l ictimaat) zorunda kalmışlardır. Kaldı ki, bireylerin şehir şartlarına uygun bir toplumsal düzeni gerçekleştiremeyip sadece topluluk olmaktan ibaret bir varlıkları söz konusu olursa bu durumda insani yetkinlikleri gerçekleştirememiş olurlar.<sup>586</sup> Yukarıda anlatılan böyle bir toplumsal ortaklık (müşareke) birtakım toplumsal kuralları da beraberinde getirecektir.

İbn Sina, insanın varlığı ve bekası için gerekli olan toplumsal hayattaki söz konusu bu işleyişin herkesin hak ve sorumluluklarını belirleyen bir düzeni gerekli kıldığına işaret eder. Böylesi bir düzeni sağlayacak yegane enstrüman ise, adalet temeli üzerine oturmuş yasadır (sünnet). Yasanın objektif bir hukuki düzenleme olması gerekir. Yasa ve adalet için bir de yasa koyucu (sânn) ve adilin olması gerekir. Böylesi bir yasa koyucunun insan olması ve insanlar üzerinde etkinliğinin olması, insanları bu konuda kendi görüşleriyle başıboş bırakmaması gerekir. Zira insanların oluşturduğu yasalar, yasayı yapanların kendi menfaatlerini ön plana aldıkları, lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı da zulüm saydığı bir durumu ortaya çıkarabilir, dolayısıyla objektif bir yasa olamaz. Bunun için insanı aşan, aşkın bir hukuki düzenleme ancak peygamber gibi Tanrı’yla iletişim halinde olan birisi tarafından gerçekleştirilebilir. Kanun koyucu peygamber, otoritesine ayetlerle meşruluk kazandırır ve kanunlara itaati farz kılar.<sup>587</sup>

İbn Sina’ya göre insan türünün varlığı ve bekası için söz konusu insana (peygambere) duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının büyüklüğü gibi insan türünün bekası için yararlı olan, fakat zaruri olmayan şeylerin çoğundan daha fazladır. İlk İnanetin bu yararları gerektirip de söz konusu yararların temeli olan şeyi gerektirmemesi mümkün değildir. İlk İlke’nin ve ardından meleklerin onu bilip de bunu bilmemeleri mümkün değildir. Bunun yanı sıra İlk İlke’nin iyilik düzeninin tesisi için, varlığı mümkün, ama gerçekleşmesi zorunlu olan iyilik düzeninde bildiği bir şeyin var olmaması da imkansızdır. Görüldüğü üzere bu açıdan da Tanrı’nın ilim sıfatına vurgu yapmakta olan İbn Sina’ya göre bütün bu

<sup>586</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 187-188.; Kitabü’n- Necat, thk. Macid Fahri, Menşurat Daru’l afaki’l-cedide Beyrut, 1982, s. 338.

<sup>587</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 187-190. ; Kitabü’n- Necat, s. 339; İşarat, s. 183.

toplumsal gerçeklikten dolayı ilahi inayet, bir nebinin varlığını, onun insan olmasını ve diğer insanlarda bulunmayan meziyetlere sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Peki toplumsal düzeni adaletle teminat altına alma iddiasındaki bu insan, insanları nasıl ikna edecektir? İbn Sina'ya göre insanlar, peygamberde kendilerinde bulunmayan bir şeyi fark edeceklerdir. Bu şey mucizedir ki, bununla peygamberle diğer insanların arasını ayırmak mümkün olmaktadır.<sup>588</sup>

Allah'ı yasa yapıcıların en üstünü olarak niteleyen<sup>589</sup> İbn Sina'nın vahyin sosyo-politik değerini bir meşruiyet kaynağı çerçevesinde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Burada peygamber, otoritesini vahiyle meşrulaştıran yetkin bir kişi konumundadır. Erdemlerin başının, iffet, hikmet ve şecaat olduğunu ve bunların toplamına adalet denildiğini belirten İbn Sina'ya göre adalet, nazari erdemin dışındadır. Bütün bu erdemlerle birlikte nazari hikmete sahip olan kimsenin mutlu olacağını belirten İbn Sina, nazari erdemlerin ve adaletin yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimsenin neredeyse 'insani rab' haline geleceğini ve neredeyse Allah'tan sonra kendisine ibadetin helal olacağını belirtmektedir. O yer aleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.<sup>590</sup> İbn Sina, burada insanın teellühünden bahsetmekle esasında, peygamberin insanlara liderlik yapmasına imkan verecek ahlaki yetkinliğinden, Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanma durumundan söz etmektedir. Yoksa bir insanın Tanrı seviyesine çıkartılması söz konusu olmasa gerektir. Bu arada vahyin toplumsal düzenleme ile ilgili belirlediği temel ilkelerin sınırlı olduğunu, dolayısıyla, ayrıntıların yasa koyucu tarafından belirlenmekte olduğuna işaret eden İbn Sina, yasa koyucunun yapması gerekenleri, kendi siyaset felsefesinin felsefi görüşü olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.<sup>591</sup>

Esasında klasik yaklaşımlar açısından bakıldığında, İbn Sina'da vahyin sosyo politik açıklanış biçiminin, diğer metafizik ve psikolojik açıklanış biçimlerine göre en az problemlili olanını teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim, İbn Sina, bir meşruiyet kaynağı olarak vahyin gerekliliğini, bir başka ifadeyle peygamberin zorunluluğunu, bireysel ve toplumsal açıdan buna duyulan ihtiyaçla açıklamaktadır. İbn Sina'ya göre

<sup>588</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 188. ; Kitabü'n- Necat, s. 339.

<sup>589</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 198.

<sup>590</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 204.

<sup>591</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 195-204.

alemin düzeninin sağlanabilmesi için, insanların ya aklın; ya da şeriatın hükümleri ile kayıt altına alınmaları gerekmektedir. Bu iki bağdan hiçbirisine bağımlı olmayanın kötülüğünün engellenemeyeceğini ve bu durumun da düzensizliği ortaya çıkartacağını belirtmektedir.<sup>592</sup> Peki, İbn Sina'nın söz konusu yaklaşımı, Gazzali açısından da tatmin edici midir?

Kanaatimizce Gazzali, İbn Sina'nın vahyi sosyo politik bir meşruiyet kaynağı olarak açıklamasını da 'masum' bir yaklaşım olarak görmemektedir. Zira, Gazzali, felasifeyi kastederek, şerî prensipleri maslahata/hikmete göre açıklayan kimsenin, aslında peygamberlik kurumunu kabul etmemekte olduğunu belirtmektedir. Söz konusu kimse, şeriatın tanıttığı peygambere değil de, ancak, talihi dolayısıyla liderlik konumuna yükselmiş ve böyle olmakla da başka kimselerin önünde yürümekte olan, kendine özgü bir hakîmi/bilgeyi esas almış sayılacaktır. Bunun da hiçbir şekilde nübüvvet sayılması mümkün değildir.<sup>593</sup> Gazzali, felasifenin aslında ne dine; ne de İslam'a inandıklarını, onların ancak kendilerini kılıçtan korumak amacıyla güzel zannettikleri bir takım sözlerle ortaya çıktıklarını açıkça belirtmektedir.<sup>594</sup>

Esasında Gazzali, felasifenin vahyin sosyo-politik bir perspektiften ortaya konuluşunu da Yunan düşüncesinden mülhem bir anlayış olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de Fazlurrahman'ın da işaret ettiği üzere, bilge yasa koyucunun tesis ettiği sivil teoloji öğretisi Platon ve Aristoteles'in ortaya koydukları sosyo-politik modelleri hatırlatmaktadır.<sup>595</sup> Halbuki, vahyin imkanını ortaya koymaya yönelik bu yöneliş, Eflatun ve Aristo'daki yasa kavramının dine intibak ve istihalesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Hz Muhammed'in nübüvvetine getirdikleri açıklamalar onun yasa koyucu ve mucizeler gösterici faaliyeti bakımından belirlenmiştir.<sup>596</sup> Fakat böylesi bir intibak Gazzali için tatmin edici değildir.

Halbuki Gazzali'nin de vahyin, nübüvvetin sosyolojik imkânını İbn Sina gibi insanın toplumsal bir varlık oluşundan, dolayısıyla sosyal hayatın hukuki bir

<sup>592</sup> İbn Sina, Risale fi Sırrı'l-Kader, s. 4;T.ç., s. 33.

<sup>593</sup> Gazzali, el Munkız, s. 80.

<sup>594</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 173.

<sup>595</sup> Fazlurrahman, Prophecy in İslam: Philosophy and Orthodoxy, London, 1958, s. 45.

<sup>596</sup> Erwin I, J. Rosenthal, "Some Observations on the Philosophical Theory of Prophecy in İslam", Studia İslamica (İslamic Themes) II içinde, Cambridge 1971, s. 135-136, zikreden İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 105-106.

düzenlemeye olan gereksiniminden hareket ederek ortaya koyduğu görülmektedir. Gazzali'ye göre, Allah, diğer yaratıklardan üstün ve şerefli kıldığı insan türünü, birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içerisinde hayatlarını sürdürecektir biçimde, birbirleriyle ilişkili, birbirlerine bağımlı yaratmıştır. Nitekim, şu ayet ve hadis de buna işaret etmektedir: “İnsanlar, doğru ve eşit olma yönünden tarak dişleri gibidir.”<sup>597</sup>, “Müminler, birbirini tutan üst üste dizilmiş yapı gibidir.”<sup>598</sup> Gazzali'ye göre, dünyanın devamlılığı, alemin sürekliliği, dolayısıyla insan türünün korunması, ancak temel ihtiyaçların karşılanmasıyla, dolayısıyla geçim ve yaşamı dokunulmaz kılıp, verimli ve yararlı şeyleri gözetmekle, kısacası âlemi bayındır hale getirmekle mümkündür. Bu durumun gerçekleşmesi için çeşitli mesleklerin ve türlü sanatların ortaya çıkması gerekmektedir. Bir tek insan, bütün sanatları yapmak isteseydi buna gücü yetmezdi, her durumda bir yardımcıya ihtiyaç duyardı.<sup>599</sup>

Gazzali, dünyanın nizam ve imaretinin –ki dinin nizamı da dünyanın nizamına bağlıdır- insanların çalışmalarına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu meyanda Gazzali, insanların mesleklerini üç kısımda mütalaa eder:

1. Yaşamın devamı açısından zorunluluk oluşturan meslekler. Gazzali, söz konusu asıl meslek gruplarını insan bedenindeki beyin, kalp ve ciğer gibi temel organlara benzetir ve bunları da kendi içinde dört kısma ayırır: a) Yiyecek temini için rençperlik. b) Giyecek temini için dokumacılık. c) Mesken temini için inşaat. d) Toplumun sevgi, saygı içerisinde birliği için siyaset.
2. Yaşamın devamı için zorunlu olmayıp fakat zorunlu mesleklere yardımcı mesleklerdir ki bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır: a) Rençperlik için alet hazırlayan demircilik. b) Dokumacılığa hizmet eden hallaçlık ve eğirmecilik. Bunlar da insan vücudundaki asıl uzuvlara hizmet eden mide, damar, sinirler gibi işlev görmektedirler.
3. Yukarıdaki işleri tamamlayıp süsleyen işlerdir: Rençperlik mahsulü olanları pişirmek, giyim eşyasını dikmek, boyamak ve yıkamak gibi işlerdir.

<sup>597</sup> Suyutî, el-Leâli'l Masnû'a fi Ehadisi'l-Mevzu'a, 2/246, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

<sup>598</sup> Saff, 61/4.

<sup>599</sup> Gazzali, el-Me'arif, s. 63.

Gazzali'ye göre sayılan bu meslek grupları arasında en şerefli, ilk kategorideki asıl meslek gruplarıdır ve bu asıl meslekler içerisinde de en şerefli siyasettir. Gazzali'ye göre siyaset sanatı, diğerlerinde aranmayan yetkinliği, kemâlâtı ister ve bundan dolayı da siyaset sanatına sahip olan, diğer sanatları kendine hizmet ettirir. Felsefenin kısımlarından biri olarak zikrettiği siyaset felsefesini “dünya işlerine ait saltanat tarafından maslahata binaen kabul olunan tedbirler” şeklinde özetlenebileceğini belirten Gazzali, filozofların bu alandaki bilgilerini Allah tarafından peygamberlere gönderilen kutsal kitaplardan ve geçmişte yaşamış velilerden naklolunan hikmetli sözlerden aldıklarını belirterek siyaset felsefesine ilişkin müktesebatın vahiy, nübüvvet menşe'li olduğunu vurgular.<sup>600</sup>

Gazzali, insanlığı ıslah edecek ve dünya-ahiret esenliğine ulaştıracak doğru hayat tarzını gösteren siyaseti de dört kısma ayırmaktadır: 1. Birincisi ve en üstünü peygamberlerin siyasetidir. Peygamberler, avam ve havas bütün insanların dış dünyalarına ve iç dünyalarına hükmederler. 2. Halife, melik ve sultanların siyasetidir ki, bunlar da her sınıf insanlara hükmederler, fakat sadece insanların dış dünyalarına hükmedebilirler, iç dünyalarına tesir edemezler. 3. Peygamberlerin varisi olan alimlerin siyasetidir ki bunlar hiçbir sınıfın zahiri işlerine karışmayıp onları zorlamazlar ve insanların geneli bunlardan istifade edemezler. Bunlar ancak aydın bir tabakanın iç dünyalarına hitap edebilirler. 4. Bu merteye ise vaizlerin siyasetidir ki bunlar da ancak sıradan insanların iç dünyalarına hitap edebilirler. Gazzali dört kısma ayırdığı siyasetin en şereflişinin nübüvvet diye isimlendirdiği birinci türden bir siyaset olduğunu belirtir.<sup>601</sup>

Gazzali'ye göre, nasıl ki, akli fazileti ile hayvanların üstünde yer alan insan, hayvanları emri ve hükmü altına alıp onlar üzerinde tasarrufta bulunuyorsa, peygamberler de hidayeti bulmuş akıllarıyla diğer insanlardan üstün bir konumdadırlar, dolayısıyla onları sevk ve idare edecek konumdadırlar. Bu anlamda, nasıl ki insanların hareketleri, kendileri gibi fikri, kavli ve fiili hareketlerde bulunamayan hayvanlar için bir mucize hükmünde ise; tüm nebilerin hareketleri de insanlar için bir mucize niteliğindedir. Zira hiçbir insan, bir nebi gibi fikri, kavli ve

<sup>600</sup> Gazzali, el Munkız, s. 36.

<sup>601</sup> Gazzali, İhya, c.1. s. 40-41.

fiili hareketlerde bulunamamaktadır. Dolayısıyla peygamberler, insanları idare ederler, onlara malik olurlar, onlar üzerinde tasarrufta bulunurlar.<sup>602</sup> Gazzali burada peygamberin sünnetinden, dolayısıyla yasama otoritesinden bahsetmektedir.

Gazzali'ye göre insan türü, ihtiyari hareketlerinde ve muamelelerinde içtimai bir prensibe muhtaçtır. Eğer bu içtimai ilke olmazsa, insan, türünü, malını ve ailesini koruyamaz. Kısacası hayatını devam ettiremez. İnsan, söz konusu toplumsal hayatını korumak ve devam ettirmek için yardımlaşmaya ve güvenliğe muhtaçtır. Bütün bunlar için iyi şeyleri cem etmiş, kötü şeyleri de men etmiş bir hukukun/sünnetin olması gerekir. Zira hiçbir insani akıl, tüm beşeriyetin maslahatlarına şamil olan, dolayısıyla tüm insanlığı huzur ve saadete kavuşturacak bir hukuk düzeni (sünnet) oluşturmaya, evrensel kanunlar meydana getirmeye güç yetiremez. Bunu ancak vahiyle takviye olunmuş, risaletle vazifelendirilmiş, alemin nizamını korumakla görevlendirilmiş olan ruhanilerden yardım almış bir akıl gerçekleştirebilir ki, söz konusu bu akıl da nebilerde bulunur. Vahiyle takviye edilmiş bu akılla hareket etmekte olan nebiler, mahlukat arasında da onun hükmüyle hükmederler. Düşünürümüze göre sonuçta, toplumsal düzeni sağlayan hukuki kriterler, meleklerden gelen feyze bağlıdır. Bu feyz, meleklerden emaneti yüklenen peygambere feyezana eder. Böylece nebiler, tüm işlerinde Hakka tabi olmuş olurlar. İnsanlar da tüm hareketlerinde bu nebilere tabi olmalıdırlar. Peygamberler insanlara akıllarının anlayabileceği ölçüde konuşurlar, kullara güçleri nispetinde sorumlu olduklarını söylerler. Bu içtimai düzene millet ve şeriat, bir başka deyişle vahiy denir.<sup>603</sup>

Nübüvvetin sosyolojik imkânını ortaya koyarken öncelikle, sosyo ekonomik bir çerçeve çizen ve toplumsal hayatın işleyişindeki düzeni sağlayan çeşitli meslek gruplarından söz eden Gazzali, Allah'ın rahmeti ve inayetiyle hukuki düzen ve vahiy arasında bir irtibat kurmaktadır. Yüce Allah'ın kerem ve inayetinin tamlığı sebebiyle, müminlere merhamet etmeyi, cömertliğinin bir gereği saydığını belirten Gazzali, bunun da başının yazı ve kayıt olduğunu belirtmektedir.<sup>604</sup> Düşünürümüz, iddianın

<sup>602</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 131; T.ç., s. 113-114.

<sup>603</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 133; T.ç., s. 115.

<sup>604</sup> Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Aklyyye) adlı eserinin 'Yazma Üzerine' başlıklı dördüncü bölümünde, Allah'ın yazmasının (kitabet), üç mertebesinden söz eden Gazzali, Allah'ın



yazılı bir belgeyle/kayıtla ispatlanması gereğinden söz eder. Nitekim Yüce Allah, müminlere merhamet etmeyi vaat etmiştir, üstelik vaatle yetinmeyip kayıttan haber vermiştir: “Rabbiniz, merhamet etmeyi kendisine yazdı.”<sup>605</sup> Gazzali, bundan da ötesi olarak Allah’ın, müminlerin zanlarını doğrulamak için, ‘duyulur bir şeyde, dokunulur bir defterde’ yazısını gösterdiğini belirtir ki, o defter Hz. Muhammed’in şahsıdır. Bundan dolayıdır ki Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik.”<sup>606</sup>

Peygambere uyan kimsenin, Allah’ın rahmeti sayesinde dünyada ve ahirette mutluluğa ulaşmış olacağını vurgulayan Gazzali, Hz. Muhammed’in zatıyla rahmet olmayıp, peygamberliği ve getirdiği vahiyle (şeriat) rahmet olduğunu ve peygamberliğinin de özel olmayıp evrensel karakterde olduğunu ve elçilerin mührü ve en üstünü olduğunu belirtir. Gazzali, *el-Me’arifu’l-Akliyye* adlı eserinde de bu durumu, müminlerin günahlarını bağışlaması ve Müslümanlara rahmetini göstermesi şeklinde açıklamaktadır. Gazzali, Allah’ın yazmasından (kitabet) vahyin hukuki bir belge olarak, ödül ve ceza gününe değin korunmasını kastettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Allah, merhametini, cömertliğini yazıyla kayıtle göstermektedir.<sup>607</sup>

Görüldüğü üzere, düşünürlerimizin her ikisi de nübüvvetin sosyolojik imkânını ortaya koyarken hukuk gibi evrensel bir değerden hareket etmektedirler. Peki böylesi bir perspektifle vahyin ortaya konulması herkes için tatmin edici bir açıklama modeli olabilir mi?

Bu anlamda vahyin zorunluluğunu veya gerekliliğini sosyo-politik bir zemin üzerinde temellendirmeye çalışan teorilerin birtakım eleştirilere maruz kaldıklarını görmekteyiz. Örneğin İbn Haldun, vahyi sosyo-politik bir perspektifle, toplumsal hayatta hukukun, düzenin sağlanması ihtiyacıyla temellendirmenin doğru bir yaklaşım tarzı olmadığı kanaatindedir. *Mukaddime* adlı eserinde filozofların insan tabiatı icabı medenidir sözünü nakleden ve insanın tek başına hayatını sürdürmesinin

---

yazmasının (kitabet) ilk mertebesini, doğrudan yaratma şeklinde açıklamaktadır. Gazzali, yazmanın (kitabet) ikinci mertebesini ise, peygamberin kalbine hikmeti ilka etmek şeklinde açıklamaktadır ki biz buna nübüvvetin psikolojik temellendirilişinde yer vermiştik. Allah’ın yazmasının (kitabet) üçüncü mertebesi ise peygamberin toplumsal işleviyle ilgili görünmektedir.

<sup>605</sup> Enam, 6/54.

<sup>606</sup> Enbiya, 21/107.

<sup>607</sup> Gazzali, *el-Me’arif*, s. 67-68.

neredeşye imkansız olduğunu, zira onun hem gıda açısından hem de kendini tehlikelerden koruma açısından toplumsal bir hayat içerisinde varlığını surdrebileceğine dair özellikle İbn Sina'nın görüşlerini birebir hatırlatan satırları aktaran İbn Haldun'a göre insan nevi için toplumsal hayat zaruridir, aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma yolundaki iradesi, İbn Haldun'un tabiriyle 'umran' tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktır. İnsanlar için zaruri olan toplumsal hayatta düzeni sağlayacak birine de ihtiyaç vardır. Nitekim, hükümdarın otoritesine meşruluk kazandıran da bu ihtiyaçtır. Zira, hükümdarlık, dolayısıyla devlet, insan için tabii bir özelliktir ve zaruridir. Fakat nübüvvetle mülk, şeriatla devlet arasında zaruri bir ilişki yoktur. İbn Haldun, toplumların hukuka, düzene, devlete olan ihtiyaçlarını filozofların nübüvvete delil saymalarını kesin bir delile dayanmadığını belirtmektedir. Zira 'asabiye' ile de içtimai düzen, sağlanabilir. Kaldı ki dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil eden kitlenin vahyin otoritesini kabul etmemekle birlikte bir devlete sahip olduklarını görüyoruz. Ehli kitap olanlar, bir başka deyişle nübüvvet müessesesine tabi olanlar, Mecusilere ve putperestlere nispetle azınlığı teşkil etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun, böylesi bir sosyolojik temellendirmeyle nübüvvetin vcubuna ilişkin çıkarımlarda bulunmanın hatalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre nübüvvet akli değildir dolayısıyla onu idrak etme vasıtası sadece şeriattır.<sup>608</sup>

İbn Haldun'un söz konusu yaklaşımını da dikkate alarak, vahiyle/nübüvvetle devlet arasında zorunlu bir ilişki kurmak yerine vahiyle/nübüvvetle ahlak arasında bir irtibat kurmak daha elverişli bir açıklama modeli olsa gerektir. Gerçi böylesi bir yaklaşım da herkesin üzerinde uzlaşacağı bir anlayış olmayabilir. Nitekim, Kant için böylesi bir yaklaşım söz konusu edilemez. Zira o, metafizikten ahlaka doğru bir gidiş yerine, ahlaktan metafiziğe doğru bir yürüyüşü tercih etmektedir.

Nihayetinde, vahyin bireyin ahlakına olan katkısı vurgulanırken, sosyal ve siyasal işlevinin de tamamen devre dışı bırakılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Zira, vahiy, hem bu dünyada dünyevi maslahatların gerçekleştirilmesi için adaletle dayalı olan sosyal bir düzenin kurulmasına; hem de diğer taraftan asıl mutluluk olan ahiret

<sup>608</sup> İbn Haldun, Mukaddime I, s. 271-275.

mutluluğunun sağlanması için bireyin ahlaki gelişimine katkıda bulunmaktadır. Zira, peygamberliğin esas anlam ve işlevi, dünyadaki adil yönetimin sağlanması için toplumsal-ahlaki politik liderlik ve bireylerin ahlaki gelişimlerini sağlamak, dolayısıyla mutluluğu elde etmelerini sağlamaktır.<sup>609</sup>

Esasında siyasi ve ahlaki olarak ikiye ayrılan kategorilerin aynı durumun bir alt kategorisi olarak da değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim, bir felsefi disiplin olarak siyaset felsefesi de, ahlak felsefesini akla getirmektedir. Bu anlamda, ahlaki siyasetin bir alt dalı olarak görmek mümkün olduğu gibi tersi de mümkündür. Sonuçta ikisi de insan için iyi ve ideal olanı araştırmaktadır.<sup>610</sup>

Din, siyasal işlevini toplumsal düzenin sağlanması, ahlaki yozlaşmanın engellenmesi yoluyla gerçekleştirirken; ruhi ahlaki işlevini ise, bireyleri ruhsal açıdan olgunlaştırarak dünyanın düzenine katkıda bulunmakla gerçekleştirir.<sup>611</sup> Vahye dayalı dinlerin esas amacının ahlaki bir düzeni tesis etmek olduğunu görmekteyiz. Nitekim ahlak savaşçıları olarak nitelendirebileceğimiz peygamber de ahlaki hem öğreten ve yaşayan birisi olarak karşımızda durmaktadır.<sup>612</sup> Şimdi de dinin, vahyin ahlaki işlevine bakabiliriz.

### 3.2. İbn Sina ve Gazzali’de Vahyin Ahlaki İşlevi/Değeri

Vahyin esas işlevinin bireylerin ahlaki gelişimlerini sağlamakta ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim Hz. Muhammed, bir hadisinde “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim”<sup>613</sup> buyurmuştur. Bu anlamda peygamberin biri teorik/kuramcı diğeri de pratik/uygulamacı olmak üzere iki vasfının ve görevinin olduğu görülmektedir. Peygamberler, insanları ilkiyle, Allahın varlığı, birliği, vahiy gerçeği, peygamberlik, ahiret hayatı gibi imani konulara; ikincisiyle de ibadetlere yöneltmektedirler.<sup>614</sup> Düşünürlerimiz İbn Sina ve Gazzali, vahyin bireyin ahlakına olan katkısını daha çok ibadetler dolayısıyla gerçekleştirdiğini düşünmektedirler.

<sup>609</sup> Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 102.

<sup>610</sup> Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, s. 113.

<sup>611</sup> Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sina”, İA, V/II, 40; Bkz.: Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 210.

<sup>612</sup> Hüsameddin Erdem, Ahlak Felsefesi, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2003, s. 31.

<sup>613</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk., Şuayib el-Arnautî, c.2, s. 281, Hadis No: 8939, Müessesesi-i Kurtuba, Kahire ts.

<sup>614</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s. 55.

İnsanları ibadete yöneltmekle peygamberler, onların ahlaki gelişimlerini sağladıkları gibi esasında toplumsal düzeni de sağlamış olmaktadır. Zira namaz, zekat gibi ibadetlerin ferde manevi bir kazanç sağlamasının yanı sıra toplumun dayanışmasına, birlik ve beraberliğine de önemli katkılar sağladığı görülmektedir.<sup>615</sup>

İbn Sina'ya göre vahiy, bireyin ıslahını gerçekleştirmekle toplumsal düzeni de ikame etmiş olmaktadır. Zira toplum, bireylerden oluşmaktadır. Bu anlamda düşünürümüze göre bireylerin ahlaki gelişimini hedefleyen dinler, öncelikle insanlara nazari bilgi ve iman esaslarını kazandırır. Şariat, insanları önce, bir olan Yaratıcı varlığa çağırırken mücmel bir yol takip etmektedir. Düşünürümüze göre, nazari bilgidir sonra vahyin amacı ise, insan davranışları ile ilgili ahlaki ve ameli boyuttur. Bu anlamda dinin hedeflerini gerçekleştirmek isteyen her insan, önce kendisini, sonra da kendi türündeki diğer insanları iyiliklere yöneltmelidir.<sup>616</sup>

“O halde eğer öğüt fayda verirse, insanlara öğüt ver.”<sup>617</sup> ayetinin insanları Hakka davet niteliğinde ilahi bir emir olduğunu belirten İbn Sina'ya göre buradaki ‘faydalı olacaksa’ kaydı, bu öğüdün her insanda aynı karşılığı bulamayacağına işaret eder. Zira her insana bu çağrı fayda vermeyebilir. Nefsi natıkanın bazıları terbiyeyi ve arınmayı kabul ederken; bazıları kabul etmez. Arınmayı kabul edenler dahi aynı derecede değildirler. Nebinin davetinin ulaştığı insanlardan bir kısmı, bu davete uyup ondan istifade ederler ki “Allah’tan korkan öğüt alacaktır”<sup>618</sup> ayetiyle buna işaret edilmektedir. İnsanlardan kimisi de nebinin çağrısını işitirler; ancak bundan yararlanamazlar. “Bedbaht olan ondan kaçacak, o ki en büyük ateşe atılacaktır.”<sup>619</sup> ayetiyle de buna dikkat çekilmiştir.<sup>620</sup>

İbn Sina, A’la suresi tefsirinde peygamberin davetinden yararlananların kemalleriyle ilgili olarak Allah’ın üç merteye zikrettiğini belirtir: 1. Ruhun batıl inanç ve kötü ahlaktan arındırılması: “Kuşkusuz nefsinin arındırılan felaha ermiştir.”<sup>621</sup> 2. Ruh gereksiz şeylerden arındırıldıktan sonra nazari kuvvetin ilahi marifetle

<sup>615</sup> Fazlurrahman, İslam, s. 59.

<sup>616</sup> İbn Sina, er-Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd, s. 58, 59.

<sup>617</sup> A'lâ, 87/9.

<sup>618</sup> A'lâ, 87/10.

<sup>619</sup> A'lâ, 87/11-12.

<sup>620</sup> İbn Sina, A'lâ Suresi Tefsiri, çev., Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu içinde, s. 240.

<sup>621</sup> A'lâ, 87/14.

doldurulması. Zira, düşünürümüze göre marifetullah ve zikrullah, bütün ilimlerin başıdır. “Rabbinin adını anan” ayetiyle buna işaret edilmektedir. 3. Ameli kuvvetin doğru ve güzel ameller vasıtasıyla olgunlaştırılması. “İbadet etti, namaz kıldı ayetiyle de buna işaret edilmektedir.”<sup>622</sup> İbn Sina, vahyin ahlaki işlevinin gerçekleşmesi için ibadetlerin büyük etkisinin olduğunu düşünmektedir.<sup>623</sup>

İbn Sina’ya göre peygamber, Allah’ın izni, emri ve mukaddes ruhu(Cebrail) kendisine indirmesiyle, insanların işlerinde onlar için bir takım yasalar koymalıdır. Yasasındaki ilk esas da, insanlara tek ve kudretli Yaratıcılarının olduğunu, O’nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaatin O’nun hakkı olduğunu bildirmek olmalıdır. Çünkü emrin yaratmanın sahibine ait olması zorunludur. Yine peygamber, Tanrı’nın kendisine itaat edenlere mutluluk veren, isyan edenlere de bedbahtlık veren bir son hazırladığını bildirmelidir. Böylece cumhur, İlahtan ve melekelerinden peygamberin diliyle inmiş Allah tasvirini duyarak ve uyarak almış olur. Peygamber, insanlara Allah’ı tanıtırken O’nun bir, benzersiz ve gerçek olduğunu öğretmekten başka bir şeyle insanları meşgul etmesi uygun değildir. Zira hikmeti ilahiyeye mazhar olmak pek az insan için mümkün olmaktadır. İnsanların çoğu soyut hakikatleri kavrayamazlar.<sup>624</sup>

İbn Sina, nebi olan şahsın benzerinin her vakitte tekrarlanan bir varlığının olmadığını belirtmektedir. Zira ondaki gibi bir kemali kabul eden madde mizaçların pek azında bulunur. Dolayısıyla peygamber, insanlığın maslahatı için koyduğu yasa ve kuralların bekasını düşünerek, yasaya uymanın devamlılığını sağlaması gerekir. Bu anlamda Peygamber, getirmiş olduğu vahyin insanların hafızalarında meleke, alışkanlık haline gelmesi, kökleşmesi, dolayısıyla kendileri öldükten sonra da insanların vahiyle irtibatlarını koparmamaları için önlemler almak durumundadır. Bu çerçevede peygamber, toplumsal hukukun korunması ve insanlarda Tanrı ve mead bilgisinin, inancının devamlılığının sağlanması için bir takım davranışların, fiillerin/pratiklerin tekrarlanmasını emreder, bunları yasa olarak koyar. Böylelikle peygamber, insanlardaki Tanrı ve mead düşüncesini canlı tutmuş olur.<sup>625</sup>

<sup>622</sup> A’lâ, 87/14-15.

<sup>623</sup> İbn Sina, A’lâ Suresi Tefsiri, s. 240-241.

<sup>624</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 188-189.; Necat, s. 339-340.

<sup>625</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 191.; Necat, s. 341.

İbn Sina, söz konusu pratiklerin/fiillerin, farz olan ibadetler olduğunu belirtmektedir. Bunların bir kısmı bazı hareketlerin yapılması (namaz gibi); bazısının da yapılmaması (oruç) şeklinde tenbih tarzında (münebbihat) olur. Burada namaz üzerinde özellikle duran ve abdestten söz eden İbn Sina, peygamberin abdesti de yasalaştırması gerektiğini belirtir. Bu fiillerin Allah'a ve ahirete yaklaştıracak şekilde samimi niyetlerle yapılması gerektiğini vurgulayan düşünürümüze göre bu hareketler, insana Allah'ı hatırlatacaktır. Her zaman kendisi gibi bir peygamberin gönderilmediğini göz önünde bulunduran Peygamber, namaz ve oruç gibi ibadetlerin dışında şeriati, yasayı, düzeni bir başka ifadeyle vahyi takviye edecek, yaygınlaştıracak cihad, hac ve kurban gibi başka bazı hareketleri de ekleyebilir. İbn Sina'ya göre bütün bu ibadetler, Allah ve ahiret inancının kökleşmesine yardımcı olacaktır. Zira düşünürümüze göre bu ibadetler, bir başka ifadeyle hatırlatıcılar (müzekkirat) olmasaydı 'sıradan insanlar' peygamberin öğretilerini(vahyi) bir veya birkaç asır sonra unutmuş olacaktı.<sup>626</sup> Bu anlamda düşünürümüze göre insan ruhunu tabiatın lekelerinden arındıran şey, tek ilaha ibadet ve nebevi şeriatin davet ettiği şeylerle amel etmektir. İbadet ve ahlak insan nefsinin afetlerden koruyan birer kale ve kalkan durumundadır.<sup>627</sup>

İbn Sina'nın bu yaklaşımlarının bir takım problemleri gündeme getirmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Burada özellikle iki soru akla gelmektedir. Bunlardan birisi, peygamber, ibadetleri almış olduğu vahyin gereği olarak mı insanlara anlatmaktadır? Bir başka ifadeyle ibadetler vahiy öğretisinin içinde Tanrısal bir buyruk olarak mı yer almıştır; yoksa peygamber vahiy öğretisinin devamlılığını sağlamak için bunları bir araç olarak mı kullanmaktadır? Bu anlamda peygamberin ibadetleri yasa haline getirmesinden söz etmekte olan düşünürümüz için söz konusu ibadetlerin sadece sosyo-politik bir değeri mi vardır? İbn Sina'nın buradaki yaklaşımlarına yönelik akla gelen diğer bir soru ise şudur: Peygamber, bu ibadetleri sadece sıradan insanların yüksek hakikatlerle (Tanrı ve mead vb.) ilişkisinin devamlılığını sağlamak için mi vaz etmiştir? Dolayısıyla felasife gibi soyut hakikatlere üstün entelektüel kabiliyetleri sayesinde ulaşma imkanına sahip insanlar, söz konusu ibadetlerden muaf mıdır?

<sup>626</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 191vd.; Necat, s. 341vd.

<sup>627</sup> İbn Sina, er-Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd, s. 120.

Birinci soruya cevap sadedinde şunları söyleyebiliriz ki, İbn Sina esasında burada bir üslup sorunuyla karşı karşıyadır. Böylesi bir üslubu kullanmasının sebebi ise, felsefi hakikatle vahyin örtüşebileceği kanaati olsa gerektir. Bir anlamda düşünürümüz, peygamberin ahlaki işlevini, evrensel bir siyaset modeline dönüşecek şekilde ortaya koymak istemektedir. Esasında burada İbn Sina'nın peygamberin yürüttüğü misyonu Yunan siyaset felsefesinin ideal siyasetine (bilge kral) intibak ettirmek gibi zorlu bir gayretin içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Böylesi bir bakış açısı bize en azından İbn Sina'nın peygamberi sıradan bir yasa koyucu olarak değerlendirmedeğini söyleme imkanı verecektir. Kaldı ki düşünürümüzün, peygamberin ibadetlere ilişkin vaz ettiklerini, en nihayetinde Tanrı'nın emirleri olarak kabul ettiğini söylemek zor olmasa gerektir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Sina'ya göre Tanrı, yasa yapıcıların en üstünüdür.<sup>628</sup> Bu anlamda asıl otorite Tanrı olmaktadır. Peygamber ise, teellühü (Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanma) ile temayüz etmiştir. O yer aleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.<sup>629</sup> Dolayısıyla peygamber, ibadetleri kendi inisiyatifiyle vazetmiş değildir. Bunlar Tanrı'nın buyruklarıdır.<sup>630</sup>

Kaldı ki İbn Sina, bu ibadetlerin sadece dünyevi maslahata binaen vaz edilmediğini, bunların ahirette de nefislerini arındırmada kişiye büyük faydalar sağladığını belirtmekle de söz konusu ibadetleri peygamberin sadece vahiy öğretisini takviye etmek için bir araç olarak kullanmadığını ima etmektedir. Zira ona göre toplumda iyilik yapan ve kötülük yapan için el-Kadir ve el-Habir'in katında bir karşılığın olması zorunludur. İnsanlar, Mabudlarını sürekli hatırdan tutsunlar diye bu ibadetler onlara sürekli farz kılınmıştır. Bu anlamda ibadetlerin dünyadaki yararlarından başka ahirette de ödüle medar olacaklarını hatırlatan İbn Sina, ayrıca ariflerin yüzlerini Tanrı'ya çevirmeleri nedeniyle özel mükafatlara ulaşacaklarını da belirtmektedir.<sup>631</sup> Hatta İbn Sina'ya göre bu ibadetlerin seçkinlere sağladığı faydanın büyük kısmı ahirettedir.

<sup>628</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 198.

<sup>629</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 204.

<sup>630</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 194.

<sup>631</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 183-184.

Bu noktadan itibaren diğer sorumuza geçerse, İbn Sina, ahlaki arınmada büyük fonksiyonlarının olduğuna inandığı pratikleri/ibadetleri -bunlar vahiy öğretisi içerisinde yer aldıklarına göre- dolayısıyla vahyi sadece avam için mi söz konusu etmektedir? Zira düşünürümüze göre, peygamber, yüksek hakikatleri halkın seviyesine göre anlatmak durumundadır. Hemen ifade edelim ki, düşünürümüz sanki seçkinler için, ibadetlerin dışında nefsin güçlendirilmesini esas almaktadır. Zira düşünürümüze göre nefis güçlenince bedeni ve hayvani hazlara yönelmekten uzaklaşır. Bu anlamda insan, nefsini arındırırsa hak yönüne bakma ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır ve bedenden ayrıldıktan sonra da mutluluğa erişmek için sağlam bir istidat sahibi olur. İbn Sina açıkça “Seçkinlere gelince, bu fiillerin onlara sağladığı yararların büyük kısmı ahirettedir.” demektedir.<sup>632</sup>

Peki, Tanrı ve mead konusunda avamdan daha fazla bilgi sahibi olan filozofun vahiy karşısındaki konumu nedir? İbadetlerin filozoflar için de bağlayıcılık niteliği var mıdır? Ahmet Arslan’ın da belirttiği üzere İbn Sina, burada gerçekten çok ciddi bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır? İbn Sina’nın bu soruya açık kesin bir cevap vermektan kaçındığı görülmektedir. Ahmet Arslan’a göre İbn Sina, bu haliyle peygamberliğin filozof için de gerekliliğini tesis edememektedir. İbn Sina’ya göre, filozof için namaz, oruç, cihad gibi ibadetlerin gelecek hayatla ilgili sahip olduğu anlayış ve amacına uygun bir anlam kazanacaktır. Gelecek hayatla ilgili mutluluk ise ruhsal bir mutluluk olduğuna göre bu mutluluğa ermek için insanın ruhunu maddi bedensel şeylerden temizlemesi ve ruhanilere yükselmesi gerekir. O halde bu pratikler ve şeriatın tamamı, filozofun ruhunu yüceltmesine ve arıtmasına katkıda bulunduğu müddetçe bir anlam kazanır. Sonuçta filozof, dinden müstağni kalabilir hatta avamın anladığı bir anlamda ve şekilde dinden belli ölçüde müstağni kalmalıdır.<sup>633</sup>

Kanaatimizce böyle bir sonuca ulaşmak o kadar kolay olmasa gerektir. Zira İbn Sina’ya göre bir insan bu fiilleri yapsa ve onların Allah katından bir zorunluluk olduğuna inanmasaydı ve fakat bu inancına rağmen her fiilde Allah’ı hatırlamaya ve başkasından yüz çevirmeye devam etseydi kuşkusuz bu arınmışlıktan belirli bir pay

<sup>632</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 193.

<sup>633</sup> Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 106-107.



kazanmaya layık olabilirdi. Kaldı ki, peygamberlerin Allah katından geldiğini ve Allah tarafından gönderildiğini, ilahi hikmet açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu, peygamberin Allah katından yasa yaptığını, her şeyin de Allah katından yasa olması zorunlu şeyler olduğunu bilen bir insan, bu fiilleri yerine getirirse haydi haydi arınmışlıktan pay alır.<sup>634</sup>

Bütün bunlar, İbn Sina'da vahyin filozof için de gereksiz olmadığı şeklindeki bir anlayışa varmayı mümkün kılabilir. Zira o, vahiy öğretisinin gereğini yapması durumunda filozofun da bundan en azından ahirette olsa fayda göreceğini belirtmektedir. Kaldı ki İbn Sina'ya göre, birtakım metafizik hakikatlere de ancak vahiy dolayısıyla peygamber sayesinde ulaşabiliriz. Örneğin ahirete ilişkin konuların bazısına (mükafat ve cezanın zorunluluğu gibi) akıl ve burhani kıyas yoluyla ulaşmak mümkünken; ahirete ilişkin kimi konular da vardır ki, kanıtlanması ancak şeriat, dolayısıyla peygamberin haberini doğrulamakla mümkün olmaktadır:

“Bilmek gerekir ki, ahiret bahsinin bir kısmı, şeriattan aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedeninin durumudur. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in bize getirmiş olduğu gerçek şeriat bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır. Ahiretle ilgili meselelerin bir kısmı ise akıl ve burhani kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir...”<sup>635</sup>

Bütün bu açıklamalara rağmen Gazzali tam bu noktada felasifeyi eleştirmektedir. Gazzali, “ben felsefe ilmini okudum, nübüvvetin hakikatini öğrendim. Hülasası hikmet ve maslahattan ibarettir. İbadetlerden maksat halkın cahil kısmını zapt etmek, onların birbirlerini öldürmekten, niza etmekten, nefsin şehvetlerine dalmaktan uzaklaştırmaktır. Ben cahil kimselerden değilim ki şer'i tekliflerin altına gireyim. Ben hakimlerdenim, hikmete bağlıyım, onunla hakikati görürüm. Taklitten müstağniyim.” şeklindeki bir anlayışa sahip olanların bu anlayışlarını Farabi ve İbni Sina gibi ilahiyatçı filozoflardan (ilahi felsefecilerden) edindiklerini belirtir. Gazzali, bunların İslam dinini kendilerine gösteriş malzemesi yapan filozoflar olduğunu belirtir. Gazzali'ye göre filozoflar, İslam'ın ibadet esaslarına ilişkin yükümlülüklerini yerine getirmemektedirler, üstelik onlar namaz

<sup>634</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 193.; Necat, s. 342.

<sup>635</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 170.

kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirleri küçümsemektedirler. Gazzali, filozofların pratik dini hayatlarını samimiyetsizlikle niteler.<sup>636</sup>

Gerçekten de felasife, Gazzali'nin iddia ettiği gibi vahye sadece maslahat açısından mı yer açmaktadır? Bir başka deyişle, vahiy, sadece halkın hukuki bir düzen altına alınabilmesi adına elverişli bir araç mıdır? Kanaatimizce Gazzali'yi böylesi bir kanaate götüren temel etken, İbn Sina'nın, Tanrısal bir buyruk olarak vahyin herkesi bağlayıcı bir niteliğe sahip olduğu konusunda açık bir tutum ortaya koyamamış olmasıdır. Bununla birlikte bir filozofun vahiy, nübüvvet konusunu sistemi içerisinde problem olarak ele alması bile başlı başına önem ve değer taşıdığı kanaatindeyiz. İbn Sina gerektiğinde felsefesini vahyin imkanı için seferber etmektedir.<sup>637</sup>

Görüldüğü üzere Gazzali, İbn Sina'nın dinleri, hakikatlerin avama uyarlanmış formunu içermekte olan yapılar şeklinde değerlendirmesini şiddetle eleştirmiştir. Bunu dikkate alan İbn Rüşd, akıl ile vahyin iki süt kardeş olduğunu belirterek Gazzali'den sonra tartışmayı daha mutedil bir çizgiye çekmiştir. İbn Rüşd'e göre din genelde halka hitap etse de onun mesajları, avama ve havasa, bir başka deyişle halka ve filozoflara, yani herkese yöneliktir. İbn Rüşd, dinin her kesime kendi tarzında hitap ettiğini belirtmektedir. Bu bakımdan İbn Rüşd, dinlerin yüksek seviyedeki hakikatlerin aşağı seviyeden duyusal, hayali, sembolik bir çevirisi olduğunu, dolayısıyla halk için indirilmiş olduğunu kabul etmez. Ona göre vahyedilmiş dinlerde halka hitabın yanı sıra; filozoflara hitaben burhani deliller vardır. İbn Rüşd'e göre şeriatlar, genel olarak halkı hikmete çağırırlar, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilendirir; fakat biz hiçbir şeriat göremeyiz ki filozofların özel ihtiyaçlarını da göz önünde tutmamış olsun.<sup>638</sup>

İbn Rüşd, Gazzali'nin birçok noktadaki eleştirilerini göz önüne alarak İbn Sina'nın görüşlerine iyileştirme getirmeye çalışır. Şöyle ki ona göre, vahyedilmiş dinler, toplum düzeni için zorunludurlar. Filozofların kendileri de bu toplum içinde yaşamaktadırlar ve varlıklarını devam ettirebilmeleri, aradıkları mükemmellik ve

<sup>636</sup> Gazzali, el Munkız, s. 74-75.; Filozofların Tutarsızlığı, s. 1.

<sup>637</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 86.

<sup>638</sup> İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, Felsefe Din İlişkileri içinde, s. 110, 140-141.; İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, s. 507, 711.; Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 113-114.

mutluluğu gerçekleştirebilmek adına onlar için de toplum zorunludur. O halde filozoflar için de vahiy ve peygamberlik zorunludur. Zaten, İbn Rüşd'e göre filozoflar, içinde doğdukları ve yaşadıkları toplumun dinine büyük saygı gösterirler, dinin otoritesini sarsacak davranışlardan kaçınırlar.<sup>639</sup>

Diğer Meşşâî filozoflar gibi İbni Sina da Aristoteles'in (muallim-i evvel) ön plana çıktığı felsefi düşünce ile dinin (İslam) öğretileri arasında bir uzlaşmayı sağlamak hedefindedir. Din felsefesinin "dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmaktır."<sup>640</sup> şeklindeki tanımını da hesaba kattığımızda İbn Sina'nın yaptığının da tam bu olduğunu söylememiz gerekir. Bununla birlikte İbn Sina'nın da bir Müslüman filozof olarak İslam dininin inanç esaslarıyla tamamıyla çatışan bir düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Her düşünür gibi o da insanın sorguladığı evrensel felsefi problemleri ve kendi çağında gündemde olan problemleri yaşadığı zamanın ve mekanın penceresinden görmüştür. Yine bu anlamda Gazzali'nin ürettiği düşünceler de, yaşadığı sosyo politik zemin üzerinde değerlendirildiği zaman, doğru sonuçlar verecektir. Gazzali'nin evrensel felsefi hakikatleri dışlayan bir düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Gazzali düşüncesini doğru okuyabilmek/anlayabilmek için onun kişisel hayatındaki tecrübeleri, fikri aşamaları ve bu aşamalara etki eden çevresel faktörleri hesaba katmak gerekir. Gazzali, döneminin özellikle Batıniye akımının başı çektiği nübüvvet dolayısıyla vahiy karşıtı düşünce hareketlerinin karşısında, vahyin dolayısıyla nübüvvetin imkânını ortaya koymak için çaba sarf etmiştir.

Gazzali'nin vahye, dolayısıyla nübüvvetle ilişkin argümanlarına baktığımızda onun savunmacı bir pozisyon içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Döneminin karışık sosyo-kültürel atmosferi, Gazzali'yi özellikle Batınlara ve felsefecilere karşı bir argüman geliştirmeye itmiştir. O, özellikle filozofların 'yabancı kültürü' Müslüman toplumlara aktarmakla onların inançlarına zarar vermiş oldukları anlayışına sahipti. Gazzali'nin yaşadığı XI. ve XII. Yüzyıl Bağdat'taki Abbasi sultanının gücünün zayıfladığı, Müslüman toplumların yaşadığı coğrafyada bir yandan Mülûkü't-Tavâif

<sup>639</sup> İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, s. 711.; Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 140-141.

<sup>640</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s. 3.

denilen İslam devletlerinin birbirleriyle savaştığı, diğer taraftan ise dışarıdan gelen Haçlı seferleri ve içerdeki Batınî-İsmailî hareketin toplumsal çözülmeye neden olduğu bir dönemdir. Gazzali, böylesi bir atmosferin etkilerini taşıyan bir düşünürdür.<sup>641</sup>

Gazali, vahyin gerekliliğini insanın ahlaki, ruhi olgunluğa erişmesiyle, onun dünya ve ahiret işlerini düzenleyici olmasıyla irtibatlandırdığı görülmektedir. Düşünürümüze göre, nasıl ki insan, bu alemde yaşayabilmesi için tabiatla beden tekemmül etmesi gerekiyorsa; ruhunun da vahiyle tekemmül etmeye/olgunlaşmaya gereksinimi vardır. Zira vahyin gereklerini yerine getirmekle ruhlar güzelleşir. Bu anlamda bedenlerin kemali için tabiatı hükmü altına alan melekler yaratılmışken; ruhun kemale ermesi için de şeriatın müdebbiri olan peygamberler gönderilmiştir. Melekler, insanları bu alemde, yaratılışların asıl unsuru olan topraktan insani hilkatin tamamlanmasına doğru yöneltirlerken; peygamberler de insanları cehaletten meleki fitratın tamamlanmasına sevk ederler.<sup>642</sup>

Gazzali, maddi kimyanın, hiçbir kocakarının ve külhanbeyinin hazinesinde bulunmayıp, ancak padişahların hazinesinde bulunması gibi; ebedi saadet kimyasının da ancak Allah Teala'nın hazinesinde ve onun perdesinin altında bulunduğunu söyleyerek, o hazinelerin, gökte manen Allah'a yakın meleklerin cevherleri ile; yerde peygamberlerin kalbinden ibaret olduğunu belirtir.<sup>643</sup> Dolayısıyla düşünürümüze göre, bireylerin gerçek mutluluğunu ancak, onları ahlaki yetkinliğe ulaştıracak olan vahiy sağlayabilir. Zira gerçek mutluluk ahirette bedenle birlikte olan bir mutluluktur. Bunun gereklerini de ancak vahiyle öğrenebiliriz.

Gazzali'ye göre peygamberler, ahiretteki ahvale vahiy ve ahbar yoluyla muttali olmaktadır. Onlar, ahiretteki ahvali iyice açıklamışlardır. Biz de ölüm sonrası hayatla ilgili bilgileri peygamberden öğrenmekteyiz. Zira mücerred akıl, ilimlerin ve ahlakın ölçülerine vakıf olamamaktadır. Bunlar ancak vahiy yoluyla öğrenilebilir şeylerdir. Peygamberler, insanları ahirete hazırlarlar. Bunun için iyi kimseleri

<sup>641</sup> Mahmut Kaya, Tehafütü'l-Felasife çevirisine yazdığı 'Takdim', Klasik yay. İst. 2005. s. viii.

<sup>642</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 167; T.ç., s. 149.

<sup>643</sup> Gazzali, Mutluluğun Formülü (Kimya-yı Saadet), İst., 2004, s. 55.

cennetle müjdeleyerek; kötülerini de cehennemle korkutmak suretiyle terhib ve terhib yöntemini kullanırlar.<sup>644</sup>

Gazzali'ye göre insanın ihtiyari hareketlerini fikri, kavli ve ameli olmak üzere üçe ayırabiliriz. Fikri olan hareketler, hak batıl; kavli olanlar, sıdk ve kizb; ameli hareketler de hayır ve şer ölçütlerine göre değerlendirilir. Bu ölçütlere göre, hareketlerin bazıları yapılmalıdır, bazıları da yapılmamalıdır. Bu anlamda, insan, fikri hareketlerinde batılı değil de hakkı; kavli hareketlerinde kizbi değil de sıdkı; ameli hareketlerinde şerri değil de hayrı ihtiyar etmesi için bir amire, nehyediciye muhtaçtır. Yine insan, sınırdaki bulunan hareketler arasındaki temyizi yapacak birisine ihtiyaç duyacaktır. Bütün bunlardan Gazzali şu sonuca varır: İlk olarak hareketlerin bir sınırı olduğu, yani bazısının yapılması, bazısının yapılmaması gerektiği anlaşıldı. İkinci olarak da hareketlerin sınırlarını bilen kimsenin varlığı da sabit oldu ki bu sınırı bilen kimseler vahiy sahibi peygamberlerdir. İnsan biraz düşününce kendisinin bu sınırı bilmediğini ve bunu öğrenmek için de bu sınırı bilenlerin hükmünde olmanın gerekli olduğunu anlar.<sup>645</sup> Görüldüğü üzere Gazzali, insanın bütün hareketlerinin doğruluk kriteri olması açısından vahyi, nübüvveti gerekli görmektedir.

İnsanlığın ihtiyaç duyması açısından peygamberleri doktorlara benzeten<sup>646</sup> Gazzali, tabiplerin insanların bedeni hastalıklarını tedavi etmekte kullandıkları ilaçlarla peygamberler tarafından bildirilmiş olan ruhun ilaçları olan ibadetler arasında paralellik kurar. Nasıl ki ilaçlar, çeşitleri ve miktarları başka başka olan farklı maddelerden yapılıyorsa, örneğin bazı maddeler karışımında diğerinden iki ölçek fazlaysa -ki miktarlarının farklı olması sebepsiz değildir- kalp hastalıklarının ilacı olan ibadetler de farklı çeşitlerde ve miktarlardadır. Örneğin secde, rukuun iki katıdır, yine sabah namazı, ikindi namazının yarısı kadardır. Bunların böyle olmasında ilahi bir sırrın olduğuna dikkat çeken Gazzali, bu sırrın ancak nübüvvet nuruyla sezilebilen bir özellik arz ettiğini belirtir. Bu meyanda peygamberler tarafından miktarları belli edilen ruhun ilaçları olan ibadetler de akıl sermayesiyle idrak edilemezler, bu hususta nübüvvet nuru ile idrak eden peygamberleri taklitten

<sup>644</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 101; T.ç., s. 119-120.

<sup>645</sup> Gazzali, Mearicu'l Kuds, s. 133; T.ç., s. 114-115.

<sup>646</sup> Gazzali, İhya, c.1. s. 291.; el Munkız, s. 66-67, 71.

başka seçeneğin olmadığını belirtir. Yine akıl, kendi başına, insana yarayışlı ilaçları bulamadığı gibi; ahirette insanı kurtaracak çareleri de bulamaz. Tıbbın doğruluğu tecrübe ile bilinirken; peygamberin doğruluğu mucize ile bilinir.<sup>647</sup> Gazzali, vahyin bireylerin ahlaki gelişimlerine yönelik katkısını avam havas ayrımı yapmadan ortaya koymaktadır. Zira o sadece entelektüel bir yetkinliği arınma için yeterli görmemektedir. Gazzali'ye göre asıl olan kalbi kötülüklerden temizleyip ameli ahlakın yetkinliğini gerçekleştirmektir. Gazzali'nin başta İhya'da olmak üzere bütün eserlerinde vahyin insan hayatındaki pratik ahlaki değerini gündeme getirdiğini söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere her iki düşünürümüz de vahyin ahlaki işlevini daha çok ibadetler aracılığıyla yerine getirdiğini düşünmektedirler. Bu anlamda ibadetler ahlaki yetkinlik için araç konumundadırlar. Peki peygamberler insanları ahlaki yetkinliğe çağırırken nasıl bir dil kullanmaktadırlar? Bu anlamda peygamber avam havas ayrımı yapmakta mıdır? Bir başka deyişle vahyin lafzını nasıl anlamamız gerekmektedir?

### 3.3. İbn Sina ve Gazzali'de Peygamberlerin Kullandığı Sembolik Dil

Felasifeye göre felsefe ile din, hakikati ifade ediş tarzları bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Felsefe hakikatin uygun ifadesidir. Buna karşılık din onun halkın hayal gücüne uyarlanmış aşağı düzeydeki ifadesidir. Her biri hitap ettiği kitlelere nispeten doğru olmakla birlikte mutlak anlamda doğru olan felsefedir.<sup>648</sup>

Nitekim Farabi'ye göre bir şeyi kavratılmanın iki yolu vardır. Birinci yol bir şeyin mahiyetinin akılca kavranması, ikincisi ise ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemden biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemi. Bu anlamda Farabi'ye göre eğer bir kimse, varlıkların bilgisini elde ederken doğrudan onların manalarının kendilerini aklen kavıyor ve onları kesin delil vasıtasıyla tasdik ediyorsa, işte bu bilgileri içine alan ilim felsefe olmaktadır. Fakat hakikatler, onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve bu hayal edilenlerin tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din demişlerdir. Farabi'ye göre böylesi bir ayırım,

<sup>647</sup> Gazzali, el Munkız, s. 66-67, 71; İhya, s. 291.

<sup>648</sup> Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 108-109.

seçkinler ve avamlar şeklinde iki grubu ortaya çıkarmıştır. Nihayetinde felsefe hakikatlerini kesin delillerle ortaya koyarken; din inandırma yöntemini kullanmaktadır.<sup>649</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Sina'ya göre bu dünyada adil bir yönetimi, öteki dünyada da mutluluğu hedefleyen dinler, genel olarak bütün insanlara hitap etseler de daha çok avama hitap ederler. Zira avam, bu bilgilere, dolayısıyla mutluluğa kendi çabalarıyla ulaşamazlar. Buna göre insanlar ikiye ayrılırlar: Avam ve havas. Seçkinler soyut hakikatlerden anlarlar, dolayısıyla ispat ehlidirler. Avam ise somut örnekten anlarlar hayal gücü ve ikna ehlidir. Bundan dolayıdır ki peygamberler vahyi halkın kapasitesine uyarlamak durumundadırlar.<sup>650</sup>

Soyut ve sonsuz olanı ifade etmede felsefenin kavramları; dinin ise sembolleri kullandığı anlayışında olan İbn Sina, örneğin kader gibi bazı dini meselelerin ancak sembollerle/remizlerle kapalı olarak anlatılabileceğini, aksi takdirde halk üzerinde bu meselelerin olumsuz tesirlerinin olacağını belirtmektedir. Düşünürümüz, bu kanaatini, peygamberin “Kader Allah’ın sırrıdır; Allah’ın sırrını ifşa etmeyiniz.”<sup>651</sup> Hadisinin de doğruladığını düşünmektedir.<sup>652</sup>

Bu anlamda İbn Sina, Kur’an’ın dilinin sembolik bir dil olduğunu kabul etmektedir. Nitekim düşünürümüz, Kur’an’da anlatılan mükafat ve cezanın anlatıldığı gibi olmayacağını, bunların avamı ikna etmek için böyle ifade edildiğini belirtmektedir. Zira Kur’an’da yer alan ateşe tekrar tekrar atılma, boyunduruk ve zincirlere vurulma gibi cehennemlikler ile ilgili tasvirler, düşmanına zarar vermek suretiyle hınç almak isteyen birisinin davranışdır ki bu durum Allah’ın sıfatları açısından imkansızdır. Kaldı ki ceza, cezaya konu olan davranışın bir daha yapılmaması içindir. Halbuki kıyametten sonra cezaya konu olan söz konusu davranışların tekrarlanma durumu yoktur ki böylesi cezalar verilsin.<sup>653</sup> Dolayısıyla ona göre bütün bunlar Kur’an’ın dilinin avamın idrakine göre ayarlanmış bir dil olduğunu, yani sembollerle, işaretlerle oluşturulmuş bir dil olduğunu göstermektedir.

<sup>649</sup> Farabi, Mutluluğu Kazanma/Tahsilü’s-Sa’ada, Farabi’nin Üç Eseri içinde, çev., Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yay. No: 115, Ank., 1974, s. 48, 53, 55.

<sup>650</sup> Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 103.

<sup>651</sup> Suyutî, el-Camiu’s-Sağîr, s. 857, Hadis No: 8561, el-Mektebetü’l-İslamî, ts.

<sup>652</sup> İbn Sina, Risale fi Sırrı’l-Kader, s. 2.;T.ç., s. 31-32.

<sup>653</sup> İbn Sina, Risale fi Sırrı’l-Kader, s. 3-4.;T.ç., s. 33.

Zira düşünürümüz, Kur'an'daki bu ifadelerin, avamın kötü davranışlarının önüne geçmek için remzedilmiş ifadeler olduğu kanaatindedir.

İbn Sina'ya göre vahyin dili, bir başka deyişle peygamberin kullandığı dil, halkın anlayabileceği bir dil olmasaydı o zaman insanlar vahyin bildirdiklerine inanmazlardı veya şüpheye düşüp tartışmaya girerlerdi. Bu durumda onların mutluluğu tehlikeye düşmüş olurdu. Zira bedevi Araplara veya İbranilere/Yahudilere Tanrı'nın mahiyeti hakkında onların anlayamayacağı soyut açıklamalar yapılsaydı, buna karşı çıkabilirdi. Halka Allah'ın tenzihi bir dille anlatılması mümkün değildir. Dolayısıyla avama 'Allah, ne alemin dışındadır; ne de içindedir, ona şurada veya buradadır diye işaret edilemez' dememiz mümkün değildir. Hatta böylesi bir üslup sakıncalı bile olabilirdi. Zira, bu durumda halk inatlaşabilir ve çağrıldıkları şeyin aslında yok olduğu konusunda ittifak ederlerdi. İbn Sina'ya göre Hıristiyanlığın başarısız olmasının başlıca sebebi de sembolizmin yetersizliği, dolayısıyla öğretilerinin çok soyut kalmasıdır. Bu anlamda gelecek hayatın varlığını kabul eden Hıristiyanlık, bununla ilgili bedeni hazlardan söz etmemekle insanların çoğunu ihmal etmiştir, yani çok soyut kalmakla başarısız olmuştur.<sup>654</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre bir dinin felsefeye veya başka bir dine olan üstünlüğü, Tanrı ve mead gibi metafizik konuları halkın anlayabileceği bir şekilde, onları ikna edecek bir tarzda başarılı olarak onlara anlatmasında ortaya çıkmaktadır.<sup>655</sup>

Bu anlamda düşünürümüze göre peygamber, Tanrı ve mead konusunda insanlara bilgi verirken Tanrı'nın bir, gerçek ve benzersiz olmasının dışında avamı meşgul etmemesi gerekir. Bunun ötesinde insanlara Tanrı'nın mekanda kendisine işaret edilemeyen, ne alemin içinde; ne de dışında olduğu anlatılırsa akılları karışır. Bunun sonucunda da ya bunu inkar edeceklerdir; ya da nizaalacaklardır. Nihayetinde onları günlük işlerinden, medeni işlerinden alıkoyacak kıyaslamalara dalmaktan alıkoymak gerekir. Herkes metafiziği anlayacak kapasite de değildir. Ahirete ilişkin metafizik hakikatleri anlatırken de insanların bunun keyfiyetini tasavvur etmelerini sağlayacak ve onları ikna edecek yöntemlerle, mutluluğu ve bedbahtlığı anlayabilecekleri ve tasavvur edebilecekleri şekilde genel olarak

<sup>654</sup> İbn Sina, *er-Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, s. 44-45, 61.; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 104.

<sup>655</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 104.



semboller ve işaretlerle anlatması gerekir. Yine düşünürümüze göre Allah'ın celali ve azameti büyük ve yüce olan eşyalarla remizlenerek sembolleştirilerek anlatılır. Düşünürümüz Allah'ın hitabının, yaratılış itibarıyla istidatlı olanları, felsefi araştırmaya sevk edecek şekilde işaret ve remizleri de kuşatmasında da bir sakıncanın olmadığını vurgular.<sup>656</sup>

Nihayetinde İbn Sina, peygamberlerin kullanmış olduğu dilin sembolik karakterine dikkat çekmektedir. Erdemli insanların bir kısmının görüşlerini simgelerle (rumuz) anlattıklarını ve görünüşte çirkin veya yanlış şeyler söylediklerini ki, aslında onların bu sembollerle ifade edilen sözlerinin gizli bir gayesinin olduğunu belirten İbn Sina, filozofların çoğunun hatta yaşantılarında/hallerinde hata/gaflet, yanılma/dikkatsizlik bulunmayan peygamberlerin durumunun da böyle olduğunu belirtir.<sup>657</sup>

İbn Sina, Eflatun'un 'Kanunlar' (Kitabü'n-nevâmis) adlı kitabına atıfta bulunarak: "Peygamberlerin kullandıkları sembollerin manalarına vâkıf olamayan "ilahi melekuta" erişemez." sözünü nakleder. Dolayısıyla, peygamberlerin kullanmış oldukları kelimelerin işaret (ima); sözlerinin de bu işaretlerden oluşan semboller (remz) olması gerekli kılınmıştır. Düşünürümüz, Yunan filozoflarının Phythagoras (m.ö. 580-500), Sokrates (m.ö. 468-400/469-399) ve Eflatun (m.ö. 427-347) gibi önde gelenleri kitaplarında sembol ve işaretler kullandıkları gibi peygamberlerin de sembol ve işaretler kullandıklarını ve sırlarını bunların içine gizlediklerini belirtir.<sup>658</sup>

Böylelikle avamın idaresinin, (siyasetin) peygamberler için kolay bir iş haline geleceğini, peygamberlerin insanlara kolaylıkla görev ve sorumluluklar yükleyebileceklerine dikkat çeken İbn Sina, bütün insanlara gönderilmiş olan Peygamberin kaba saba bir bedevi dahil olmak üzere bütün insanları 'bu ilme' vakıf kılabilmesinin kolay olmadığını bunu ancak sembollerle yaptığını işaret eder.<sup>659</sup>

Peki İbn Sina, Tanrı'nın avamın maslahatını düşünerek hakikatleri sembollerle göndermesinden ziyade, bu sembolleştirmeyi peygamberin mi yaptığını

<sup>656</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 189-190.; Necât, s. 339-340.; Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, s. 104.

<sup>657</sup> İbn Sina, Metafizik II, s. 49.

<sup>658</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat", s. 85; T.ç., s. 38.

<sup>659</sup> İbn Sina, "İsbatü'n-Nübüvvat", s. 85; T.ç., s. 39.

düşünmektedir? Yukarıda mütehayyile yetisine özgü vahiy kısmında da belirttiğimiz üzere sanki düşünürümüz, vahyin peygambere mana olarak ulaştırıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla peygamber, bu manayı insanlara anlatırken dil gibi kendi beşeri imkanlarını kullanıyor olsa gerektir. O halde vahyi peygamber mi lafızlandırıyor? Peygamber Faal Akılla ittisal ederek ulaştığı yüksek hakikatleri avama uyarlamakla vahyin lafzını kendisi oluşturuyor gibidir. Esasında düşünürümüzün bu konudaki kesin kanaatini belirlemek o kadar kolay gözükmemektedir.

Kanaatimizce, vahyin tamamıyla sembolik ifadelerden oluştuğunu ve bunun peygamber inisiyatifiyle yapıldığını söylemek doğru bir tavır olmasa gerektir. Vahyin sembolik karakterine aşırı vurgu, onun sübjektifleşmesi tehlikesine yol açabilir. Söz konusu uyarlamayı peygamberin yaptığını düşünmek de vahyin lafzının da Allah tarafından olduğu şeklindeki İslam düşüncesindeki genel kabule aykırıdır. Nitekim, “Andolsun ki, biz Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu?”<sup>660</sup> şeklindeki birkaç kez tekrarlanan ayetten de görüleceği üzere bu durum Tanrı’nın bir tasarrufu olsa gerektir.

Gazzali’nin felasifeye yönelik eleştirilerinin ana noktalarından birisi de söz konusu Kur’an’daki ifadelerin avamın maslahatına binaen sembolleştirilmiş ifadeler olduğu anlayışıdır. Gazzali’ye göre felasifenin özellikle Eflatun’dan almış oldukları nefsin basitliği ve gayri maddiliği anlayışı, onların, ahiret hayatının cismani değil de ruhani olduğu şeklinde bir hükme varmalarına sebep olmuştur. Bu anlamda felasife, Kur’an’ın ahiret hayatıyla ilgili cismani tasvirlerini de avamın terbiyesini amaçlayan sembolik ifadeler olarak kabul etmişlerdir. Gazzali’ye göre bunlar tekfiri gerektiren yaklaşımlardır.<sup>661</sup>

Gazzali’ye göre felasife, avamın gerçeği anlamasının zor, hata imkansız olduğunu, dolayısıyla, peygamberlerin insanlara hakikati anlatırken bir takım zorluklarla karşılaştıkları iddiasındadırlar. Bu anlamda felasife, Kur’an-ı kerimin ayetlerinin ihtiva ettiği akli lezzetlerin insanlara anlatılmasının ve onların da bunları anlamasının imkansız olduğundan hareketle Kur’an’ın akli lezzetleri hissi lezzetlere

<sup>660</sup> Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

<sup>661</sup> Mustafa Çağrı, “Gazzali”, DİA, XIII; 499.

benzetmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Gazzali, bunun açık bir küfür olduğunu belirtir. Çünkü Gazzali'ye göre böyle bir şeyi ileri sürmek, şeriatın faydalarını iptal etmek, Kur'an-ı Kerim'in nuru ile hidayete erme yolunu kapatmak ve peygamberlerin özlerinden doğruluk vasfını kaldırmaktır. Gazzali'ye göre, felasife, bu anlayışıyla bir takım hakikatleri insanlara anlatmak için peygamberin yalan söylemesini caiz görmekte-dirler.<sup>662</sup>

Felasifenin bu sözleri, belirli bir faydanın sağlanması için söylediklerini belirten Gazzali, aslında onların vahyin hakikatine inanmadıklarını, fakat bunu açıkça söyleyemediklerinden böylesi tevillerle işi geçiştirdiklerini düşünmektedir. Gazzali niçin filozofları tekfir ediyorsunuz? Sorusuna karşılık şunu der: “kesin olarak şeriatın bize bildirdiğine göre Allah'ın elçisini yalanlayan kimse kafirdir. Bu filozoflar da peygamberi yalanlamakta, sonra da bu yalan için bir takım fasit mazeret ve sebepler uydurmaya çalışmaktadırlar. Bu da şüphesiz yalanı yalan olmaktan çıkarmaya yeterli değildir”<sup>663</sup> Gazzali'ye göre mutezile ve müşebbihe'nin durumu böyle değildir. Zira onlar, yalan söylememişlerdir; ancak tevilde hataya düşmüşlerdir. Bunlar bir fayda olsun veya olmasın asla yalan söylemeyi caiz görmezler.<sup>664</sup> Peki Gazzali, mutezile ve müşebbiheye hoşgörü gösterirken acaba filozoflardan bu tavrı neden esirgemektedir? Esasında Gazzali, felasifenin görüşlerinin yabancı kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre böylesi ithal çözümlerle Müslüman toplumların sorunlarını çözmek mümkün değildir. Gazzali, felasifeyi kendisinin toplumun 'ihya'sına yönelik başlattığı projenin önünde ciddi bir tehdit olarak değerlendirmektedir.

Hemen hemen her İslami konuda pek çok eser kaleme alan Gazzali için Mehmet S. Aydın, kelimelerin teknik tariflerini bir kenara bırakacak olursak filozof, kelimacı, hukukçu ve sûfi sıfatlarının hepsini verebileceğimizi belirtir ki bu ayrı alanları Gazzali'nin bir arada tutabilmesinin sırrını da onun mecaz, istiare, kinaye, tevil vs. anlayışında aramak gerektiğine de işaret eder. Gazzali metin yorumlama

<sup>662</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 300-301.

<sup>663</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 301.

<sup>664</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 301 vd..

düşüncesinde en zirve isimlerdendir.<sup>665</sup>

Vahyin anlaşılmasına yönelik Gazzali'nin de avam havas ayrımı yaptığı görülmektedir. Fakat düşünürümüz, bunu yaparken felasife gibi değil de bir mutasavvıf bakış açısıyla yapar. Bu anlamda düşünürümüz, bazı hakikatlerin avamın kapasitesini aşan hakikatler olduğuna işaret eder. Gazzali'ye göre her bir sanatın kadrini değerini bilen bir ehli vardır. Bir sanata ait çok kıymetli sanat eserlerini o sanatın değerini bilmeyen bir kişiye hediye eden kişinin o sanata haksızlık etmiş olacağını belirten Gazzali'ye göre değerini bilmeyenlerden, ehil olmayanlardan o sanatın korunması ise o sanata hakkını vermek anlamına gelecektir.<sup>666</sup>

İlimleri mükâşefe ve muamele ilmi şeklinde ikiye ayıran Gazzali, mükâşefe ilmiyle malumun keşfini kastettiğini; muamele ilmiyle de malumun keşfiyle birlikte pratik davranışları (amel) kastettiğini belirtir. Muamele ilmi mükâşefe ilmine giden bir yoldur. Peygamberler insanlara sadece muamele ilminden bahsetmişlerdir. Halk idrakinin seviyesinin mükâşefe ilminin ağırlığını kaldıracak seviyede olmadığını bildiklerinden bu ilimden ima ve işaret yoluyla, sembolik olarak çok kısa bahsetmişlerdir. Gazzali mükâşefe ilminin kitaplarda yazılmasına müsaade edilmediğini de belirtir.<sup>667</sup>

Gazzali, halkın çoğunda kusur ve bilgisizliğin hakim olduğunu belirterek yarasaların Güneş ışığından yararlanamadıkları gibi cahil kitlelerin de kesin akli delilleri kavrayamadıklarını belirtir. Gülün kokusunun gübre böceğine zarar vermesi gibi, bunlara da ilimin zarar verdiğini belirtir. Halk tabakasının aklının, akli delilleri kavrayacak kapasitede olmadığını, yine onların Arapların kullandıkları çeşitli istiare şekillerini kavrayabilecek şekilde dilbilgisi kurallarını da bilmediklerini belirtir. Gazzali “ Kur'an'ın bütün manalarını anlamak, ümmetin bütün ileri gelenlerine, bir görev olarak verilmemiştir.” der.<sup>668</sup>

<sup>665</sup> Mehmet S. Aydın, Gazzali'nin Te'vil Anlayışı, İslam Felsefesi Yazıları içinde, Ufuk Kitapları, İst. 2000, s. 65.

<sup>666</sup> Gazzali, Mecmuatu Resail, er-Risaletü'l- Ledüniyye, thk. İbrahim Emin Muhammed, el Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, ts. s. 356; Gazzali, Ehli İçin, el- Maznûnu Bihi 'Ala Gayri Ehlihî, çev. Muammer Esen, Araştırma Yayınları, Ank. 2005, s. 27.

<sup>667</sup> Gazzali, İhya, c.1. s. 7.

<sup>668</sup> Gazzali, el-İktisâd, s. 42, 85, 86.

Gazzali yeterli donanıma sahip olmayanların karmaşık meselelerle ilgilenmemeleri gerektiğini belirtir. Ona göre “Bir sarrafın kendine güveni oldukça elini kalpazanın kesesine sokup halis altını kalpından ayırmasında bir sakınca yoktur. Kalpazanla muamelede ancak köylü zarar görür, sarraf değil. Yine yüzme bilmeyenler deniz kenarında dolaşmaktan menolunurlar yoksa mahir yüzgeçler değil.”<sup>669</sup>

Gazzali, peygamberin Arap olanların ve Arap olmayanların en fasihi olduğunu, Allah tarafından kendisine vahy olunarak öğretilmiş olduğunu belirtir. Ona göre peygamberin aklı, yüce olanların ve aşağıda olanların tümünü kuşatıcıdır. Onun her bir lafzının/kelimesinin altında sırlar denizleri, semboller (rumuz) hazineleri vardır. Gazzali peygamberin haberlerini, hadislerini bilmenin büyük bir iş olduğuna işaret eder. Nebi'nin sözlerini onun gösterdiği yolla nefsinin arındırılanların dışında hiç kimsenin anlayamayacağını, kuşatamayacağını belirtir. Gazzali ayrıca din dilinin anlaşılması konusunda sarf ve nahiv gibi dil bilimlerinin de bilinmesi gerektiğine, bu alanda derinleşmek gerektiğine işaret eder. Gazzali, lügat ilminin bütün ilimlere ulaştıran bir merdiven konumunda olduğuna işaret eder ki lügat bilmeyen kişinin ilimleri elde etmesinin bir yolu yoktur.<sup>670</sup>

### 3.3.1. İbn Sina Ve Gazzali'nin ‘Nur ayeti’ni Yorumlayışları

Kur'an'da nur ayeti diye bilinen ayet şudur: “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru, içinde kandil olan bir kandil yuvasına benzer. Kandil, kristal bir fanus/cam içerisindedir; o fanus/cam da sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Kandil ne doğuda ne de batıda bulunan mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur. Bu ağacın yağı neredeyse ateş değmeden bile ışık verecek gibidir; nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna iletir. İşte Allah insanlara böyle misaller verir. Allah her şeyi çok iyi bilendir.”<sup>671</sup>

Fahredin Razi (ö: 606/1209) ayetteki ‘Nur’ temsili ile ilgili ilk dönem müfessirleri arasında üç farklı görüşün varlığını belirtir: 1. Nur, Kur'an'dır. Nitekim

<sup>669</sup> Gazzali, el Munkız, s. 38.

<sup>670</sup> Gazzali, er-Risaletü'l- Ledüniyye, s. 245; T.ç., s. 52.

<sup>671</sup> Nur, 24/35.

“Şüphesiz size Allah’tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.”<sup>672</sup> ayeti de bu anlamda kullanılmıştır. 2. Nur, Hz. Peygamberdir. Nitekim, Kur’an’da Allah, peygamberimizi “Sirac-ı Münîr (nur saçan kandil)”<sup>673</sup> olarak gönderdiğini belirtmiştir. 3. Nur, müminlerin kalbindeki marifetullah ve şer’i bilgilerdir. Nitekim Allah, imanı nur; küfrü de zulmet diye isimlendirmiştir. “Allah kimin gönlünü İslam’a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir?”<sup>674</sup>, “...(Bu Kur’an), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa/nura çıkarman için...” ayetleri de buna işaret etmektedir.<sup>675</sup>

Daha çok vahiy, nübüvvet merkezli yorumlanan nur ayeti üzerinde geniş bir yorum müktesebatının oluştuğunu görmekteyiz. Öyle ki, filozoflardan mutasavvıflara kadar neredeyse her düşünür, bu ayetle ilgili yorumlarda bulunmuştur.<sup>676</sup> Düşünürlerimiz İbn Sina, söz konusu ayete *el- İşarat ve İsbatü’n-Nübüvve*’de geniş yer ayırırken; Gazzali, bu ayetle ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır.

İbn Sina, nübüvvetin ispatına dair risalesinde peygamberlerin kullandıkları dilin sembolik olduğuna dikkat çektikten sonra, nur ayetini insan nefsinin idrak yetileriyle, bir başka ifadeyle teorik aklın mertebeleriyle ilgili olarak yorumlamaktadır. Buna göre düşünürümüz, ‘**Nur**’un biri asli (zati) diğeri de mecazi olmak üzere iki anlamının olduğunu belirtir. ‘Nur’un asli manası, “şeffaf olması itibarıyla şeffaf olanın mükemmelliğidir.” Mecazi anlamı ise “iyilik” (hayr) ve “iyiliğe götüren sebep” olmak üzere iki boyutludur. Ayette kastedilen mananın da her iki şekliyle bu mecazi anlam olduğunu belirtir. Buna göre Yüce Allah, bizatihi iyilik ve iyiliğe götüren sebeptir.<sup>677</sup>

İbn Sina’ya göre “...**Yerin ve göklerin...**” ifadesi, bütünü (küll) ifade ederken, “**içinde kandil olan bir kandil yuvası**” (mişkat) ifadesi de aklın mertebelerinden olan heyûlânî aklı, dolayısıyla insan aklını ifade eder. burada nefsin akledilirlere doğru olan istidad kuvvesi olarak heyulani akıl, kandile benzetilmiştir. Kandil

<sup>672</sup> Maide, 5/15.

<sup>673</sup> Ahzab, 33/46.

<sup>674</sup> Zümer, 39/22.

<sup>675</sup> Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-Gayb/Tefsir-i Kebîr*, çev., S. Yıldırım, L. Cebeci, C. Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ank., 1995, XVII, 89-90, nakleden Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu*, s. 110.

<sup>676</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, çev.: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İnsan Yay., 1991, s. 95.

<sup>677</sup> İbn Sina, “İsbatü’n-Nübüvvet” s. 85 vd.; T.ç., s. 39.

yuvasının duvarları birbirine çok yakın olduğundan aydınlanmaya son derece elverişlidir. Duvarların birbirine yakınlığı kandil yuvasındaki yansımayı güçlendirir, dolayısıyla da ‘ışığı’ da çoğaltır. Bi’l-fiil akıl ışığa benzetilmiştir ve bu bi’l-fiil aklın kabul edicisi de ışığın alıcısına benzetilmiştir ki bu da şeffaf olandır. Şeffafların en şeffafı da havadır ve en şeffaf hava da kandil yuvasındaki havadır. Yine kandil yuvası heyûlânî aklın sembolü kılınırken; kandil de bi’l fiil aklı sembolize etmektedir. Kazanılmış aklın heyûlânî akla nispeti; kandilin kandil yuvasına nispeti gibidir. Nasıl ki ışık (nur), filozofların tarif ettikleri gibi, şeffaflığın son sınırındadır ve bu şeffaflığı kuvveden fiile çıkarmaktaysa; aynı şekilde kazanılmış akıl da heyûlânî aklın en mükemmel formudur ve onu kuvveden fiile çıkarmaktadır.<sup>678</sup>

İbn Sina, **“cam içerisindedir”** ifadesinin heyûlânî akıl ile kazanılmış akıl arasındaki ara bir seviyeye işaret ettiğini, bunun da şeffaf olanla yani hava ile kandil arasındaki ilişki gibi olduğuna işaret eder. Bu, kandili şeffaf olan ulaştırıcı araçtır, yani içinde fitil bulunan yağ haznesidir ve burada da lamba camı bulunur. Bil meleke akıl fanus gibidir. Nefiste ilk akledilirler elde edildiğinde ikinci akledilirler doğru geçişe hazır durumdaki akıl olan bil meleke akıl, ikinci akledilirleri ya düşünmeyle, ya da sezgi ile elde eder. Burada düşünme sezgiden daha zayıf durumda olursa “zeytin ağacı” ile sembolize edilir. İkinci akledilirleri sezgiyle elde edip bunun düşünmeden daha güçlü olması durumu “yağ” ile sembolize edilmiştir.<sup>679</sup>

**“...sanki inci gibi parlayan bir yıldız...”** ifadesi de bu camın şeffaf olmayan, renkli bir cam değil de- zira renkli olan hiçbir şey şeffaf değildir-; şeffaf ve berrak bir cam olduğunu ifade eder.<sup>680</sup>

**“...mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur...”** ifadesi de düşünme yetisine işaret etmektedir. Zira nasıl ki yağ lambanın maddesi ve faili ise; düşünme yetisi de akli fiillerin maddesi ve failidir.

**“...ne doğuda ne de batıda bulunan ...”** ifadesine gelince, lisanda doğu, ışığın doğduğu yerdir; batı da ışığın kaybolduğu yerdir. Işığın bulunduğu yere mecazen doğu denirken; ışığın kaybolduğu yere de mecazen batı denir. Bu sembol

<sup>678</sup> İbn Sina, “İsbatü’n-Nübüvvat” s. 86; T.ç., s. 39.; el-İşârât, s. 113.

<sup>679</sup> İbn Sina, “İsbatü’n-Nübüvvat” s. 86; T.ç., s. 39-40.; el-İşârât, s. 113.

<sup>680</sup> İbn Sina, “İsbatü’n-Nübüvvat” s. 86; T.ç., s. 40.; el-İşârât, s. 113.

ifadenin anlamı, düşünme yetisinin mutlak manada saf akli yetilerden olmadığı (ne doğuda bulunan) gibi mutlak manada heyûlânî yetilerden de (ne de batıda bulunan) olmadığıdır.

**“...bu ağacın yağı neredeyse ateş değmeden bile ışık verecek gibidir...”** ifadesiyle düşünme yetisi övülmektedir. Buradaki ‘değmeden bile’ (ve lev lem temseshü) ifadesiyle kast edilen bitişme ve taşmadır/akıştır (ifada). ‘Ateş’ sözünün açıklamasına gelince, burada mecazi ışıkla hakiki ışık ve her ikisinin gereçleri ve doğurdıkları sonuçlar arasında benzetme yapıldığından; bir şeyin başka bir şeyde bulunmasının sebebi olan ‘bizzat fail’ normalde fail kabul edilene, yani ateşe benzetilmiştir. Çünkü ateş, aslında renksiz olmasına rağmen normalde aydınlatıcı kabul edilir. Bu arada ateş, elementleri (ummehat) kuşattığı için alemi kuşatan da (mecazi olarak kuşatan) ateşe benzetilmiştir ki bu da tümel akıldır. Müstefad akıl da lambaya benzetilmiştir. Faal Akıl meleke halindeki akli fiil haline çıkarandır. Yine heyuladan bilmeleke akıl seviyesine çıkartan da Faal akıldır ki Faal Akıl ateşe benzetilmiştir.<sup>681</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina nur ayetini kendi felsefi sistemindeki vahiy teorisine karşılık gelecek şekilde yorumlamaktadır.

Gazzali ise, ‘Nur ayeti’ ile ilgili olarak kaleme aldığı Mişkatü’l-Envar adlı eserinde ayeti bir nur metafiziği ortaya koyarak yorumlamaktadır. Gazzali, söz konusu eserinin “Gerçek Nur’un Allah Teala olduğu ve Nur isminin başkaları için kullanılmasının salt mecaz olup bir gerçekliğinin olmadığına açıklanması hakkındadır” şeklindeki ilk faslının başlığında da görüleceği üzere ‘nur’ kavramının hakiki anlamda sadece Allah için kullanılabileceğini belirtir. Bu bağlamda ‘Nur’ kavramının sıradan insanlar, seçkin, aydın insanlar ve en seçkin insanlar olmak üzere üç farklı anlam taşıyan bir kavram olduğunu belirterek konuya girer. ‘Nur’un bu anlam katmanları öğrenildiğinde Allah Teala’nın en yüksek, en yüce ‘Nur’ olduğu (en-nuru’l-e’la el-aksa) , hak ve hakiki ‘Nur’un yalnız O’ndan ibaret olduğu ve O’nun ortağı bulunmadığı ortaya çıkar.<sup>682</sup>

‘Nur’un avama göre anlamı zuhurdur, ortaya çıkmadır. Zuhurun ise görelî bir anlamı vardır. Nitekim bir şey birisine göre zahir iken, bir başkasına göre kapalıdır.

<sup>681</sup> İbn Sina, ”İsbatü’n-Nübüvvat” s. 87; T.ç., s. 39-40.; el-İşârât, s. 113.

<sup>682</sup> Gazzali, Mişkatü’l-Envar, s.288.;T.ç., s. 71.



Bir şeyin idraklere göre zuhuru da izafidir. Bu arada avam için idrak vasıtaları arasında en güçlü ve üstün olanı görme duyusudur. Görme duyusuna nazaran nesnelere üç kısımdır: 1- Karanlık cisimler gibi kendi başlarına görülemeyenler 2- Yıldızlar ve yanıcı halde olmayan, yani köz halindeki ateş gibi kendi başlarına görüldükleri halde kendileri aracılığıyla başka cisimlerin görülmediği nesnelere. 3- Güneş, Ay, aydınlık veren ateş ve lambalar gibi kendi başlarına görülmekle birlikte kendileri aracılığıyla başka nesnelere de görülür olduğu nesnelere. Gazzali, ‘nur’un işte bu üçüncü kısmın ismi olduğunu belirtir. Dolayısıyla ‘nur’un avami anlamı kendi başına görülebildiği halde başka şeyleri de görülür kılandır.

Gazzali, “ Allah, yer ile gök’ün nurudur...”<sup>683</sup> ayetini zikrederek, Allah’ın akla ‘nur’ adını verdiğini, yine akıldan elde edilen ilme de **ruh**, **vahiy**, **hayat** adını verdiğini belirtir.<sup>684</sup>

Gazzali’ye göre de ayetteki temsillerle insani tekamül anlatılmıştır. Bu anlamda mişkat, heyulani akıl için bir temsildir. Mişkatın nurlanmaya müsait olması gibi ruh da kendisine aklın nurunun feyezane etmesine fitraten istidatlıdır. Akıl birazcık güçlenip tekamül seviyesine ulaşmış kendisinde ilk akledilirler hasıl olursa **züccac** adını alır. Makulatin elde edilmesinden sonra fikri saibe(doğru düşünce) derecesine ulaşırsa **şecere** olur. Nitekim ağacın birçok dalları olduğu gibi fikri **saibenin** de bir sürü dalları vardır. Akıl, biraz daha güçlenirse meleke derecesine ulaşır ve sezgi ile makulati tahsil ederse, o artık **zeyt**dir. Akıl daha da güçlenirse onun yağı (zeyt) neredeyse ateş değdirilmeden tutuşur ve aydınlatır. Akıl eğer makulati müşahede edip, mütalaa edebilecek bir şekilde tahsil etme seviyesine ulaşırsa misbah olur. Daha sonra akli müstefadın nurunun akli fitrinin nuruna eklenmesiyle kendininkine makulat hasıl olunca nur üstüne nur olur. Akli müstefadın nurları sirac gibidir ki arzın içindeki büyük ateş tabakasına benzer. Bu ateş faal akıl olup makulatin nurlarını beşeri akıllara saçar. Her ne kadar ayette geçen bu misal akli nebevi için olsa da bunun bu şekilde yorumlanması da mümkündür. Zira akli nebevi öyle bir misbahdır ki, onun ateşi ümmi, nebevi ve emri olan mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Onun ateşi şarki ve garbi, beşeri ve tabii de değildir. Onun yağı tefekkür ateşi

<sup>683</sup> Nur, 24/34.

<sup>684</sup> Gazzali, İhya, c. 1, s. 210.

değmese bile neredeyse fitri bir ziya ile aydınlatır. O emri rabbani nurunun akli nebevi üzerindeki nurudur. Allah dilediğini nura kavuşturur.<sup>685</sup>

Görüldüğü üzere, İbn Sina'nın Gazzali üzerindeki etkilerinin bariz olduğu konulardan biri de söz konusu Nur ayetidir. İbn Sina'nın bu ayetle ilgili yorumu, Gazzali'ye ilham kaynağı olmuştur.<sup>686</sup> Bununla birlikte İbn Sina'nın bu ayetle ilgili yorumu kuşkusuz daha felsefidir.<sup>687</sup>

---

<sup>685</sup> Gazzali, Gazzali, Me'âricü'l-Kuds, T.ç.,s. 47-48.

<sup>686</sup> Mustafa Çağrı, "Gazzali", DİA, XIII, 500.

<sup>687</sup> Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sina Örneği, s. 201.

## SONUÇ

Düşünce tarihinde ortaya konulan fikirleri doğru değerlendirebilmek için, dönemin sosyo ekonomik şartlarını, dolayısıyla düşünürlerin hangi bağlamda düşünce ürettiklerini hesaba katmak gerekmektedir. Bu durum, İbn Sina ve Gazzali gibi klasik dönem Müslüman din filozofları söz konusu olduğunda daha da bir önem arz etmektedir. Her iki düşünür de İslam dünyasında sosyal krizlerin yaşandığı bir dönemde düşünce faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Kendisinden önceki felsefi birikimin çok güçlü bir sentezini ortaya koyan İbn Sina, bir Müslüman filozof olarak da, İslam dininin kaynaklık ettiği düşüncelere, metafizik meselelere de kayıtsız kalamazdı. Bu anlamda İbn Sina'nın Antik Yunan düşüncesinin sistemleştirdiği felsefi birikimle, İslam düşüncesine ait olan tasavvurları, hakikatin ortak potasında buluşturma çabası içerisinde olduğunu görürüz. Böylesi bir çabada Yunan düşüncesinin en azından bildiğimiz klasik anlamıyla yabancı olduğu vahiy, nübüvvet gibi metafizik meseleler söz konusu olduğunda, meselenin daha da güçleştiği görülmektedir. Buna rağmen İbn Sina'nın vahiy, nübüvvet gibi metafizik problemleri, objektif fiziki teorilerle açıklama çabası içerisinde. Bu anlamda onun vahiy teorisi aynı zamanda felsefesinin özgün tarafını oluşturmaktadır. Böylesi bir çabanın, sadece İslam dininin vahiy, nübüvvet gibi konulardaki bakış açısını yansıtmayıp herhangi bir dini ayırım gözetmeksizin evrensel açıklama modellerine ulaşma endişesi içerisinde olduğunu da söyleyebiliriz.

Gazzali ise, döneminin kültür mirasıyla ciddi bir hesaplaşmaya girerek İslam düşüncesinin çehresini değiştiren ve bu anlamda Hucetü'l İslam lakabıyla anılan kişidir. Aslında İbn Sina ile Gazzali'nin şahsında İslam düşüncesiyle klasik Yunan düşüncesinin karşılaşmasının, İslam dünyasındaki iki farklı cepheden değerlendirilişini görmekteyiz. Buna felsefe ile kelamcılarının karşılaşması da denilebilir. Bu anlamda Gazzali'yi ilginç kılan, felsefi argümanlarla teolojik bir savunma geliştirmiş olmasıdır.

Mensubu olduğu İslam dininin esaslarıyla kendi dönemindeki evrensel felsefi miras arasında bir uzlaşma peşinde olan İbn Sina, vahiy kuramını oluştururken de böylesi bir dengeyi hesaba katığı görülmektedir. Bu anlamda esasen İbn Sina'nın işi

Gazzali kadar kolay olmasa gerektir. Zira böylesi bir endişe vahyin klasik yaklaşımlardan ötesi bir yaklaşımla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu yüzdendir ki İbn Sina, vahiy problemini ele alırken daha geniş bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu anlamda İbn Sina, vahiy problemini Tanrı-alem ilişkisi şeklinde geniş bir çerçevede tartışmaktadır. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın vahye kaynaklık edişi, onun alemle ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Yine Faal Aklın sadece epistemolojik bir ilke olmayıp ontolojik bir fonksiyon icra ediyor olması da böylesi bir çerçeveye işaret etmektedir. Sonuçta İbn Sina, sudur anlayışıyla irtibatlı bir vahiy teorisi geliştirmiştir. Gazzali ise bu anlamda sistem içi bir tutarlılığı hesaba katma durumunda kalmamıştır. Gazzali, vahiy daha çok klasik anlamda Tanrı-insan ilişkisi olarak ele almaktadır.

İbn Sina'nın vahiy açıklama modelinde Tanrı'nın fonksiyonu sınırlandırılmıştır. Düşünen canlılar olarak tasvir edilen gök cisimlerinin vahyin gerçekleşmesinde fonksiyonları vardır ve bu fonksiyon, klasik vahiy öğretisinde de var olan vahiy meleğinin (Cebrailin) vahye aracılık edişi şeklinde bir fonksiyon değildir. Burada vahyin göksel varlıklarla tabii bir belirlenimi söz konusu edilmektedir. Vahyin metafizik temellendirilişinde İbn Sina, daha çok vahyin vasıtası olan Faal akıl üzerinde dururken; Gazzali, vahyin kaynağı olarak Tanrı'nın kudreti üzerinde durur.

Vahiy hadisesinde, özellikle de kaynağı meselesinin açıklanmasında İbn Sina'nın elindeki en önemli argüman, Tanrı'nın ilim sıfatı iken; Gazzali'de ise Tanrı'nın mütekellim ve daha da çok kudret sıfatı gündemdedir. Gazzali, Tanrı'nın kudretiyle bütün problemleri aşar. Düşünürlerimizden İbn Sina, Tanrı'nın vahye kaynaklık teşkil edişini, daha çok Tanrı'nın alemle ilişkisi bağlamına oturtmaktadır. Tanrı'nın alemle ilişkisi de sonuçta ilim sıfatına irca edilmektedir. Gazzali, felasifenin özellikle irade sıfatını yok saymalarına karşı çıkarak böylesi bir indirgemeciliği doğru bulmamaktadır. Tanrı'nın ilim sıfatının yanında diğer sıfatların da olduğunu vurgulayan Gazzali, vahiy doğrudan Tanrı'ya bağlamak taraftarıdır.

Vahiy problemini özellikle de psikolojik açıdan ele alan İbn Sina'nın nefsin yetileriyle bağlantılı olarak bir açıklama modeli geliştirdiği görülmektedir. O, nefsin

iç idrak yetilerinden olan mütehayyile yetisi başta olmak üzere, nefsin hareket yetilerine ve akli yetilere bağlı olarak vahiy hadisesini açıklamaktadır. Düşünürümüzü bu anlamda objektif açıklama modellerine ulaşma çabası içerisinde olduğunu görürüz. Gazzali ise, vahyi, peygamberin nefsanî yetileriyle temellendirmekten ziyade, doğrudan sonsuz Kudret sahibi olan Tanrı'nın iradesi ve gücüyle açıklamaktadır. Gazzali'ye göre, Tanrı, birtakım ruhları böylesi bir potansiyele uygun olarak yaratmıştır.

İbn Sina'ya göre vahiy, insanlığın objektif hukuki yasalara ulaşması açısından da bir zorunluluk oluşturmaktadır. İbn Sina, felsefi argümanlarla vahiy, dolayısıyla nübüvvet hadisesini ortaya koyarken, dini referanslar kullanmaktan da geri durmaz. Yeri geldiğinde ayet ve hadisler zikreder.

Felsefi düşüncenin karakterinden de olsa gerek İbn Sina'nın Gazzali'ye nazaran daha teorik düzeyde bir vahiy anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Bu durum, İbn Sina'nın vahiy anlayışının daha dar ve daha seçkin bir çevrede yankı bulmasına yol açmıştır. Gazzali'nin vahiy anlayışının ise geniş çevrelerde daha çok kabul gördüğünü görmekteyiz. Munkız'da, kelim, felsefe, batınlık ve tasavvuf şeklinde şematize ettiği döneminin düşünce ekollerinden tasavvufun dışındakilerin sadece teorik bir çabayı gerekli kılmasına karşın tasavvuf yolunun pratik bir çabayı gerekli kıldığını hatırlatan Gazzali'nin etkinliğinin günümüze ulaşacak kadar yaygınlık kazanması, onun teorisinin yanında pratiği de göz önüne almasından kaynaklanıyor olabilir. Gazzali'nin de benimsediği tasavvuf yolunun hakikate ulaşmada pratiğe, daha teknik bir tabirle 'hal'e verdiği önem de bu etkinliği artırmış gözükmektedir. İbn Sina, problemi sadece entelektüel bir düzeyde ele alırken, Gazzali, problemin hayata bakan yönünü de hesaba katar. Zira o, döneminin siyasi ve fikri kriz ortamını aşacak istikamet tayin edici bir misyon yüklenmiştir. O, Nizamü'l-Mülk'ün sosyal-siyasal projesine teorik bir çerçeve sunan aktivist bir düşünürdür. Dolayısıyla İbn Sina'da vahiy, olgu düzeyinde ele alınırken, Gazzali'de ise vahyin değeri daha çok vurgulanmaktadır. Bir başka deyişle İbn Sina, vahiy problemini 'nasıl?' sorusu çerçevesinde ele alırken, Gazzali ise problemi daha çok 'niçin?' sorusu eşliğinde ele alır.

İbn Sina, Antik Yunan düşüncesiyle sentezi hep hesaba kattığı için, vahiy anlayışında da klasik yaklaşımlardan farklı bir açıklama modeli geliştirmiştir. İbn Sina, vahiy hadisesini klasik İslam düşüncesinde yer aldığı biçimde ele almaz. O bir filozof olarak vahyin imkanını felsefi bir yöntemle açıklamaya çalışır. Bu felsefi bakış açısının rasyonalist karakteri bariz olsa da işin içine mistik bir renk de katılmıştır ki bu anlamda nebiye verilen sezgi yetisi, nebinin mütehayyile yetisinin beslendiği metafizik etkiler ve Faal akılla ittisal hatırlanabilir. Esasında İbn Sina, böylesi mistik bir renk katmak zorunda kalmıştır. Zira vahiy gibi esasında irrasyonel bir fenomenin rasyonel izahını ortaya koymaya çalışmak, bir takım zorluklarla karşılaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır. İşte İbn Sina, bu zorlukları metafizik bağlantılarla gidermeye çalışmaktadır. Gazzali ise, vahyin söz konusu irrasyonel karakterini hesaba katarak, işin zorluğunun farkında olarak aklın ötesinde bir yöntemle, kalbin anlaması yöntemini önermektedir.

Gazzali'nin vahiy öğretisi, İslam düşünürlerinin genelinde kabul gören, özellikle felasifenin dışında kalan çevrelerce yaygın olarak benimsenen vahiy öğretisidir. Nitekim, Gazzali, kitaplarında yer verdiği vahiy anlayışıyla klasik yaklaşımı yansıtmaktadır.

İslam dünyasında felasifenin dışarıdan 'ithal' ederek geliştirdikleri düşüncelerinin bir yozlaşmaya sebep olduğu kanısında olan Gazzali, aslında bir zihniyetle hesaplaşmaktadır. Gazzali'ye göre bu yerli ile yabancıların hesaplaşmasıdır.

Gazzali'ye göre, felasifenin ortaya koyduğu şekliyle bir vahiy haritası çizmek dinin açıklama modeline, bir başka ifadeyle şeriatın şartsız otoritesine alternatif bir model oluşturmak anlamına gelmektedir. Kaldı ki Gazzali'ye göre onlar şeriatı şartsız bir otorite, hakikatin yegane kaynağı olarak görmemektedirler. Gazzali'ye göre felasifenin vahiy anlayışı, seçkin bir vahiy anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Onlara göre peygamberlerin getirdiği vahiy, ilahi hakikatlerin sıradan insanların idraklerine sunulmasını hesaba katmaktadır. Filozoflar ise söz konusu hakikatlere fikri bir mesaiyle de ulaşma imkanına sahiptirler ki burada Faal Akılla ittisalın düşünmeyle de mümkün olduğunu hatırlayabiliriz. Fakat, Faal Akılla ittisalın vehbî bir boyutunu gündeme getirecek olan kutsi yetinin, sezginin İbn Sina'daki yerini hesaba katarsak

İbn Sina için filozofu peygamberden üstün tutmuştur şeklinde bir iddiada bulunmak kolay gözükmemektedir.

Gazzali'nin vahiy kuramı, Batıniler, mutezile ve felasifeden oluşan düşünce ekollerine karşı bir savunma niteliğindedir. Gazzali'nin vahye ilişkin ortaya koyduğu argümanların böylesi bir perspektiften kaynaklandığı unutulmamalıdır. Zira ona göre vahiy, nübüvvet meselesi rasyonel düzeyde ele alınması gereken bir mesele değildir, tam aksine bir inanç konusudur. Nitekim ona göre yakine istidlali bir yolla ulaşmak mümkün değildir. Düşünürümüze göre bir pratik olarak din yaşanır, dinin teorik meseleleri kalbe ilham yoluyla yakın olarak hakikat gelecektir. Gazzali'de vahiy konusu bir anlamda bilginin değil imanın konusudur.

İbn Sina'da vahiy, başlı başına bir tanrısal iletişim midir? İbn Sina'nın bu konuda net çizgiler ortaya koymadığı görülmektedir. Kaldı ki İbn Sina'da vahyin tamamıyla dini içerikli bir anlama sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Düşünürümüzün vahyi, insanın gerçek mutluluğu olan felsefi hakikatlere ulaşmasında farklı bir istasyon olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim entelektüel yetkinliğe ulaşmış filozofun böylesi bir yöntemin dışında hakikate ulaşması söz konusu olabilmektedir.

Kanaatimizce, İbn Sina ile Gazzali arasındaki vahiy problemi tartışmasının açıklığa kavuşturulması için esas sorulması gereken soru şudur: İbn Sina, vahiy problemiyle teolojik bir problemin rasyonel izahı düzeyinde mi ilgilenmektedir? Yoksa onun vahiyle anladığı şey, entelektüel bir çaba sonucunda ulaşılabilen, dolayısıyla herkeşe açık olan objektif bir bilgi niteliğindeki hakikatin bir başka çeşidi, tanrısal bir formu mudur? Aynı soruyu şöyle de sorabiliriz: Acaba İbn Sina, vahiyden söz ederken tamamen tanrısal bir iletişimden mi söz etmektedir, yoksa daha ziyade kendi felsefi sisteminde kurgulanmış olan hakikatin farklı bir boyutunu kavramsallaştırırken kendi kültür çevresindeki temel bir kavramı mı (vahiy) kullanmaktadır? Gazzali'ye göre felasife, ikinci durumu esas almaktadır. Nitekim Gazzali, tekfir ettiği üç meselede daha belirgin olmak üzere, felasifenin genel düşünce yapılarında İslam vahyine ters düştükleri kanaatindedir. Bu anlamda İbn Sina ile Gazzali arasındaki tartışmanın neredeyse tamamının vahiy problemi ekseninde gerçekleştiğini söylemek bile mümkündür. Esasında, İbn Sina'nın kudsi

akıl öğretisi de dahil olmak üzere elimizdeki malzemenin büyük bir kısmı, Gazzali'yi bu düşüncesinde haklı göstermektedir.

Bununla birlikte bir filozof olarak İbn Sina'nın sisteminde vahye yer açması bile ona İslam düşüncesi açısından meşruluk kazandırmaya yetebilir. Gazzali gibi klasik kelamcı bakış açısını benimsemeyip farklı bir yöntem izlemesi ise, esasa ilişkin bir durum olmayıp usule taalluk eden bir mesele olarak değerlendirilmelidir.

Aslında düşünürlerimizin her ikisinin de vahiy, dolayısıyla nübüvvet problemini fikri mesailerinin başlıca belki de en önemli konusu olarak seçmeleri ortak probleme sahip olduklarını göstermesi açısından başlı başına öneme haizdir. Böylesi bir çabada İbn Sina'nın daha çok felsefi argümanlara yaslandığını, daha rasyonel bir açıklama modeli geliştirme çabası içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Gazzali ise, vahiy, nübüvvet gibi meselelerin imkânını ortaya koymak için daha çok 'zevk', 'keşf' yöntemini önermektedir. Gazzali'ye göre, nasıl ki akıl, duyuların ötesinde bir idrak yetisi ise aynı şekilde aklı da aşan bir idrak durumu da söz konusudur ki, bu nübüvvet'e ait bir idrak çeşididir. Böylesi bir idrakin farkında olmak için kalp temizliği zorunludur.

Sonuçta felasifenin özellikle de İbn Sina'nın geliştirdiği vahiy kuramı, kuşkusuz İslam düşüncesi için bir zenginliktir. Bu anlamda İslam düşüncesinde çizgi dışı bir anlayış olarak kabul edilmemesi gerekir. Zira bir filozof olarak İbn Sina'nın felsefesinde dinin de etkisi vardır. Yine Gazzali'nin bu konudaki eleştirilerinin de sadece teolojik bir değere haiz olduğu düşünülmemelidir. Bu anlamda Gazzali'nin İslam düşüncesindeki felsefi müktesabata çok önemli katkılarının olduğunu söylemek durumundayız. Her iki düşünüre ait vahiy teorilerinin elverişli bir açıklama modeline dönüşecek şekilde bir sentezini ortaya koymak, düşünce dünyasına kazandırılması gereken bir çalışma olsa gerektir.

Felasifeye yönelik ağır eleştirilerine rağmen Gazzali'nin İbn Sina'dan etkilendiği görülmektedir. İbn Sina'nın Gazzali üzerindeki etkileri konusunda kimi sınırlı değerlendirmeleri içeren bazı çalışmalar yapılmışsa da esasen bu konunun müstakil bir çalışmanın konusu olacak kadar önem arzettiği görülmektedir.



## BİBLİYOGRAFYA

### I- İbn Sina'ya Ait Eserler

İbn Sina, *A'lâ suresi Tefsiri*, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sina Örneği*, içinde, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

....., *Arş Risalesi"* *İbn Sina Risaleler* içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.

....., *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale* (yay. ve çev. Ahmet Ateş) İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1953.

....., *Avicenna's De Anima* (nşr.: Fazlurrahman), Oxford University Press, 1970.

....., *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr: Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-Lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina* içinde Beyrut, 1983.

....., *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Metin ve Çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

....., *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-e'acip*, nşr: Hasen Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sina*, içinde Beyrut, 1983.

....., *el-Mebde ve'l Mead*, ed. Abdullah Nurani, Tahran, 1984.

....., *en-Necat*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1985.

....., *er- Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-a'rabi, Mısır, 1949.

....., *er- Risâletü'l 'Arşîyye fi Tevhidihi teala ve Sıfatihî*, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353.

....., *er Risâletü'n-Nevûziyye*, *Resâil fi'lhikmeti ve't-tabî'yyat* içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298.

....., *er-Risale fi'l- Ecrami'l-'ulviyye*, *Resâil fi'lhikmeti ve't-tabî'yyat* içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298.

....., *er-Risale fi'l-Kuva'l- İnsaniyeti ve idrakatiha*, *Resâil fi'lhikmeti ve't-tabî'yyat* içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298.

- ....., ***Risale fi Sırrı'l-Kader***, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353.
- ....., ***Etki ve Edilginin Kısımları***, çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, s. 9, c.9.
- ....., ***er-Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye, Resâil fi 'lhikmeti ve 't-tabî'yyat*** içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298.
- ....., ***er-Risale fi İsbatü'n-Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim***, Resâil fi 'lhikmeti ve 't-tabî'yyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298
- ....., ***"Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında," İbn Sina Risaleler*** içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- ....., ***Kaderin Sırrına Dair Risale İbn Sina Risaleler*** içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- ....., ***Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik I*** (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- ....., ***Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*** (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- ....., ***Kitâbü'l-Mübâhasât***, nşr: Abdurrahman Bedevi, *Aristu İnde'l-Arab* içinde, Kahire 1947.
- ....., ***Kitabü'n- Necat***, thk. Macid Fahri, Menşurat Daru'l afaki'l-cedide, Beyrut, 1982.
- ....., ***Mebhas 'ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye***, nşr. Ahmed Fuad el-ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, Kahire 1952.
- ....., ***Metafizik, İbn Sina Risaleler*** içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- ....., ***Namaz Risalesi***, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1953.
- ....., ***Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi***, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1953.

- ....., *Risale fi İbtali Ahkami'n Nucûm*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sina Risaleleri*, içinde, İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- ....., *Risale fi Ma'rifet en-Nefs en-Natık ve Ahvaliha*, nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvâlü 'n-nefs* içinde, Kahire, 1952.
- ....., *Risale fi Mahiyeti'l-'İşk*, trc. ve nşr. A. Ateş, İstanbul, 1953.
- ....., *Risale fi'l- Kuva'l-İnsaniyye ve İdrakatıha*, *Tis'u Resail* içerisinde, Daru'l-Arab, Kahire, 1908.
- ....., *Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha*, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'il-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353.
- ....., *Risale Fi'n-nefs ve Bekaiha ve Meadiha*, nşr: Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvâlü 'n-nefs* içinde, Kahire, 1952.
- ....., *Risale Fî'l-Hudud*, *Resâil fi 'lhikmeti ve 't-tabî'yyat* içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye, 1298.
- ....., *Uyunu'l-Hikme*, *İbn Sina Risaleler* içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- II- Gazzali'ye Ait Eserler**
- Gazzali, *Batınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- ....., *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Me'arifu'l-Akliyye*), haz. ve çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- ....., *Ehli İçin*, (*el- Maznûnu Bihi 'Ala Gayri Ehlihî*), çev. Muammer Esen, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.
- ....., *el Munkızu mine'd-dalal*, çev. Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1990.
- ....., *er-Risaletü'l- Ledüniyye*, *Mecmuatu Resail*, tahk. İbrahim Emin Muhammed, el Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.
- ....., *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felâsife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul, 2002.

- ....., *Filozofların Tutarsızlığı(Tehafütü'l-Felsefe)*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- ....., *Hakikat Bilgisine Yükseliş(Me'âricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs)*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- ....., *İhyau 'Ulumi'd-Din*, ter. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- ....., *İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Hanifi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005.
- ....., *Ledünni İlim Risalesi, Yol, Bilgi ve Varlık içinde*, ter. A.Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İstanbul, 2007.
- ....., *Mearicu'l Kuds fi Medarici Ma'rifeti'n-nefs*, Daru'l afaki'l-cedid, Beyrut 1980.
- ....., *Mișkatü'l-Envar, Mecmuatu Resail*, tahk. İbrahim Emin Muhammed, el Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.
- ....., *Mizanu'l Amel*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l ma'arif bi Mısır, Kahire, 1964.
- ....., *Mutluluğun Formülü (Kimya-yı Saadet)*, çev. Ali Arslan, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul, 2004.
- ....., *Nur Metafizigi (Mișkatü'l-Envar)*, *Yol, Bilgi ve Varlık içinde*, ter. A.Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İstanbul, 2007.

### III- Diğer Eserler

#### a. Kitaplar

- Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Abdülvehhâb, Ahmed, *el-Vahyu ve'l-Melâ'iketü fi'l Yahudiyye ve'n-Nasraniyye ve'l-İslam*, Kahire, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayib el- Arnavuti, Müessesese-i Kurtuba, Kahire ts.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- Aristoteles, *Metafizik*; çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldun (İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası)*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.
- Aydın, Mehmet S., *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002.
- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Ayer, A. Jules, *Dil Doğruluk Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1984.
- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London, Oxford University Press, 1956.
- Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul, 1983.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akul İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, ts.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Draz, Muhammed Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an*, trc. Suat Yıldırım, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Ebu Mansur el- Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979.
- el- Cabiri, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- el- Cevheri, Ebu Nasr İsmail İbn Hammad, *Sihah VI*, thk. Ahmed Abdu'l Gafûr Atar, Mısır, 1956.
- el-Curcani, Es-Seyyid eş-Şerif, ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni, *et-Ta'rifat*, Beyrut, 2003.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2003.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1999.
- Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1998.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999.
- Erdem, Ömer Faruk, *Paul Tillich'e Göre Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Vahiy* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2005.
- er-Rağıb, Ebu'l-Kasım el-Huseyn Muhammed el-İsfahânî, *el- Müfredat fi ğarîbi'l-Kur'an*, nşr. Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul, 1949.
- et Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafü Istilahatü'l-Funun II*, İstanbul, 1984.

ez-Zerkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an I*, Daru İhyau'l kütübü'l arabiyye, Kahire, ts.

Fahredden Razi, *Mefâtihu'l Gayb/Tefsir-i Kebîr XVII*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

Farabi, *es-Siyase el Medeniye*, F.M. Naccar, Beyrut, 1964.

Farabi, *Kitap Ara ehl el Medinetül Fazıla*, A.N. Nader, 1964.

Farabi, *Mutluluğu Kazanma(Tahsîlu's-Sa'ada)*, *Farabi'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları, No:115, Ankara, 1974.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.

Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London, 1958.

Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995.

Fuzuli, *Fuzuli Divanı*, Türkçe Divan, haz. Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Bakan, Müjgan Cunbur, TTKB, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. Seri I, No: 8, Ankara, 1958.

Garaudy, Roger, *İslam'ın Vaadettikleri*, çev. Süleyman Akdemir, İstanbul, 1984.

Goichon, Anne Marie, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya, 2001.

Hanefi, Hasan, *İslami İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay. İstanbul, 1994.

Heysemî, *Mecmu'u Zevaid*, Daru'l- Fikr, hicri 1412.

İşık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

İbn Haldun, *Mukaddime I*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.

- İbn Haldun, *Mukaddime II*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, nşr. M.İ. Nasr ve A. Umeyre, Riyad, Cidde, 1402/1982.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed, *Lisanü'l-'Arab XV*, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, Faslü'l-Makâl-el Keşf an Minhaci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985.
- İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Teymiyye, *Der'ü Tearüzü'l-aklü ve'n-naklü X*, (nşr. M. Reşad Salim), Riyad, 1979.
- İmam Malik, *Muvatta*, Daru İhyau Turasu'l-Arabiy, Beyrut, ts.
- İmriü'l Kays, *Muallakat (Yedi Askı)*, çev. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, MEB,1989.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1920.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, Ankara, ts.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kazancı, Ahmed Lütfi, *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997.
- Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara, 1996.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, TTKY, Ankara, 1956.
- Malik b. Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, çev. Ergun Göze, Ankara, 1991.
- Mavrodes, George I., *Revelation in Religious Belief*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.



- Münavi, *Feyzu'l Kadîr*, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim el-Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, Daru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, ts.
- Nasr, Seyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul, 1989.
- ....., *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. N. Şişman, İnsan Yayınları İstanbul, 1985.
- ....., *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev.: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İnsan Yayınları, 1991.
- ....., *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sina Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- Özden, H. Ömer, *İbn Sina Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.
- Russell, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, İstanbul, 1972.
- Sehavî, *el-Makasidu'l Hasene*, Daru'l Kitabü'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.
- Suyuti, *el-Camiu's-Sağîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Suyutî, *el-Leâli'l Masnû'a Fi Ehadisi'l-Mevzu'a*, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Swinburne, Richard, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Taberânî, *el Mu'cemu'l- Kebîr*, Mektebetü'l 'Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafü Istilahatü'l-Funun II*, İstanbul, 1984.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1983.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997
- Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, Sünen-i Tirmizi, Daru İhyau Turasu'l-Arabiyy, Beyrut, ts.

Türcan, Selim, *Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a göre Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995.

....., *İslam Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.

Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982.

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

Zemahşeri, *el-Keşşaf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhu't-te'vîl*, Kahire, 1953.

Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân I*, Kahire, 1954.

#### **b. Makaleler**

Alston, William P., “**Divine Action: Shadow or Substance**” in *The God Who Acts: Philosophical and Theological*, Pennsylvania State University Pres, University Park, 1994.

Aydemir, Abdullah, “**Vahye Yapılan İtirazlar**”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. VI, İzmir, 1989.

Aydın, Mehmet S., “**Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'adet Kavramı**”, AÜİFD, c. XXI, Ankara, 1976.

Aydın, Mehmet S., “**İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı**”, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Aydın, Mehmet S., “**Gazzali'nin “Kurb” Nazariyesinde ‘Allah’ın Sıfatları'nın Anlam ve Önemi**”, *İslam Felsefesi Yazıları* içinde, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Aydın, Mehmet S., “**Gazzali'nin Te'vil Anlayışı**”, *İslam Felsefesi Yazıları* içinde, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Aydınlı, Yaşar, “**Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi**”, *İslami Araştırmalar*, c. 2, s. 8, Ağustos, 1998.

- Baillie, John Hick, “**Revelation**”, *The Encyclopedia of Philosophy VII*, Ed. Paul Ewwards, Macmillian Pub., New York, 1967.
- Beşer, Faruk, “**Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi**”, *Usûl*, 3 (2005/1).
- Bolay, Süleyman Hayri, “**Akıl**” *DİA*, Cilt II, İstanbul, 1989.
- Çağrııcı, Mustafa, “**Gazzali**”, *DİA*, Cilt, XIII. İstanbul, 1996.
- Dağ, Mehmet, “**İbn Sina’nın Psikolojisi**”, *İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.
- Dalkılıç, Bayram, “**H. Muhammed’(S.A.V.)’in Peygamberliği Aleyhinde İleri Sürülen Gerekçe ve İlkelerin Özellikleri Üzerine**”, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları*, 2007.
- Deninger, J., “**Revelation**”, *The Encyclopedia of Religion XII*, ed.by, Mircae Eliade, London, 1987.
- Durusoy, Ali, “**İbn Sina**”, *DİA*, Cilt, XX, İstanbul, 1999.
- Eliaçık, İhsan, “**Allah Beşerle Nasıl Konuşur?**”  
<http://ihsaneliaçık.wordpress.com/2009/03/16/>
- Erbaş, Ali, “**Melek**”, *DİA*, Cilt, XXIX, Ankara, 2004.
- Erdem, Hüsameddin, “**Allah’ın Varlığının Delillerinin Kur’ani Temelleri**”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necati Öner Armağanı)*, c. XL, Ankara, 1999.
- Erdem, Hüsameddin, “**Gazzali’de Bilgi Meselesi**”, *İslami Araştırmalar*, (Gazzali Özel Sayısı), c. 13, s. 3-4, Ankara, 2000.
- Erwin I. J. Rosenthal, “**Some Observations on the Philosophical Theory of Prophecy in Islam**”, *Studia Islamica (Islamic Themes) II* içinde, Cambridge, 1971.
- Fazlurrahman, “**İbn Sina**”, çev Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde (ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- Günay, Tümer, “**Brahmanizm**”, *DİA*, Cilt, VI, İstanbul, 1992.

Gündoğdu, Hakan, “**Vahy’in İmkânı Üzerine Felsefi Bir Çözümleme**” Felsefe Dünyası, 2000/1 Sayı: 31.

Hick, John, “**Revelation**”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Macmillian Pub., New York, 1967.

Işık, Aydın, “**Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması**” *Kelam Araştırmaları* 5: 1 (2007).

İlyas Çelebi, “**Rüya**”, *DİA*, Cilt, XXXV, İstanbul, 2008.

Kenan, Seyfi, “**Hekim-Filozof Ebu Bekir er-Razi Bir Mülhid miydi?**”, *Divan*, 2001/1.

Kuzudişli, Ali, “**Fazlurrahman’ın Vahiyle ilgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi**”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 11, sayı. 1-2, 1998.

Küyel, Mübahat Türker, “**İbn Sina ve İsmaili Görüş**”, *Araştırma*, (Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’ya Armağan), c.XIII, 1991.

Küyel, Mübahat Türker, “**İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler**”, *İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Küyel, Mübahat Türker, “**İbn Sina’da “al-‘akl al-fa’al”ın Kökleri**”, *İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Madkour, İbrahim, “**Şifa’nın Metafizik (Fizikten Sonrasına)ine Giriş**”, çev. Mübahat Türker Küyel, *İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “**Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı**”, çev., Mehmet Emin Maşalı, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy., 6, c. 6, 1984, s. 434.

Orman, Sabri, “**Gazzali’nin Hayatı ve Eserleri**”, *İslami Araştırmalar (Gazzali Özel Sayısı)*, Cilt, 13. Sayı. 3-4, Ankara, 2000.

Peker, Hidayet “**Fârâbî Ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası**”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 17, Sayı: 1, 2008.

Samuelson, Norbert Max, “**As Revelation Creation**”, *Revelation and The God of Israel*, Cambridge University Pres, Cambridge, 2002.

Sayılı, Aydın, “**İbn Sina ve Bin Yıllık Yaşantısının Dile Getirdikleri**”, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

....., “**İbn Sina'da Astronomi ve Astroloji**”, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

....., “**İbn Sina'da Işık, Görme ve Gökkuşığı**”, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Schiffers, Norbert, “**Revelation**”, *Encyclopedia of Theology*, New York, 1986.

Sinanoglu, Mustafa “**İlham**” *DİA*, Cilt, XXII, İstanbul, 2000.

Sözen, Kemal, “**Gazzali'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi**”, *İslami Araştırmalar*, (Gazzali Özel Sayısı), Cilt, 13, Sayı, 3-4, Ankara, 2000.

Stoeger, William, “**Tanrı Hayatlarımızın Üzerinde Ne Ölçüde Etkilidir?**”, *Yeni 1000 Yılda Tanrı* içinde, ed. Russel Stannard, , çev. Atalay Atabek, Gelenek Yay. İstanbul, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya, “**İbn Sina'nın Din Felsefesi**”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt, IV/I, Ankara, 1955.

....., “**İbn Sina**”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Cilt V/II, İstanbul, 1968.

Wensinck, A.J., “**Vahiy**”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, Cilt, XIII, İstanbul, 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki - Ünal Zeki, “**Cebrail**”, *DİA*, Cilt, VII, İstanbul, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki, “**İlham**”, *DİA*, Cilt, XXII, İstanbul, 2000.

....., “**Levh-i Mahfuz**”, *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

....., “**Nübüvvet**”, *DİA*, Cilt, XXXIII, İstanbul, 2007.



T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Özgeçmiş

Adı Soyadı:	Zübeyir OVACIK			
Doğum Yeri:	Siegen (Almanya)			
Doğum Tarihi:	24/02/1975			
Medeni Durumu:	Evli			
Öğrenim Durumu				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlköğretim	Şehit Albay İbrahim Karaođlanđlu İ.Ö.O.	İlkokul	Konya	1986
Ortaöğretim	İstanbul İ.H.L.	Ortaokul		1991
Lise	Küçükköy İ.H.L.	Lise	İstanbul	1994
Lisans	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Lisans	İstanbul	1995
Yüksek Lisans	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.	Yüksek Lisans	İstanbul	2003
Becerileri:				
İlgi Alanları:				
İş Deneyimi:				
Aldığı Ödüller:				
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar:				
Tel:	0505 6227591			
E-Posta:	<a href="mailto:ovacikzubeyir@mynet.com">ovacikzubeyir@mynet.com</a>			
Adres	Yaylapınar Uhud mh. Söğütlüdere sk. No: 43 Meram/KONYA			