

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

**İBN SİNA'NIN NÜBÜVVET VAHİY VE MUCİZE**  
**ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**HAZIRLAYAN**  
**Haci SAĞLIK**

**2011**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN SİNA'NIN NÜBÜVVET VAHİY VE MUCİZE ANLAYIŞI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**DANIŞMAN**

**Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**HAZIRLAYAN**

**Haci SAĞLIK**

Jürimiz, 18/07/2011 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. Adem TUTAR
2. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN
3. Doç. Dr. Sami KILIÇ
4. Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT
5. Yrd. Doç. Dr. Sıddık ÜNALAN

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve ..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Erdal AÇIKSES**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

**ÖZET****Yüksek Lisans Tezi****İbn Sina'nın Nübüvvet Vahiy ve Mucize Anlayışı****Haci SAĞLIK****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****İslam Felsefesi Bilim Dalı****Elazığ – 2011, Sayfa: X+75**

İbn Sina, Ortaçağın en büyük filozof ve bilim adamlarından biridir. O, dönemin felsefî düşünce ve bilim dünyasına damgasını vurmuş, gerek İslam dünyasında gerekse Avrupa'da etkisini yüzyıllarca hissettirmiştir.

İbn Sina birçok eserinde “vahiy, nübüvvet ve mucize” konularını işlemiştir. Öncelikle dinî kavramlar olan bu konuları felsefî bir bakış açısıyla ele almıştır. Ona göre peygamberlik, gerek toplumsal gerekse siyasal olarak zorunlu bir kurumdur. Peygamber, “Faal Akıl” ile iletişim kurarak Allah'tan bilgi alan kişidir. Vahiy ise, peygamberin “Faal Akıl” ile iletişime geçmesi sonucu ilahî bilginin peygamberin kalbine inmesi olayıdır. İbn Sina'ya göre mucize ise peygamberlerin göstermiş olduğu olağanüstü olaylardır. Mucize nübüvvetle delalat olması açısından önemli bir hadisedir. İbn Sina “vahiy, nübüvvet ve mucize” konusunda Farabi'den etkilenmiştir; ancak O, konuyu daha da geliştirerek bu alanda kendi sistemini oluşturmuştur.

Bu çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramlarının felsefî arka planı üzerinde durduk. Burada ilk önce Yahudilik ve Hristiyanlık dinine göre konumuzu ele aldık. Daha sonra İslam dünyasındaki İbn Sina'dan önce yaşamış olan “Kindî, İhva-ı Safa ve Farabi,” gibi filozofların bu konulardaki görüşlerini açıklamaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci ve esas bölümünde ise İbn Sina'ya göre “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramalarını ayrı ayrı ele aldık. Bu bölümde ilk önce İbn Sina felsefesinde

### III

geçen “akılları” açıkladık. Nübüvvet bölümünde; nübüvvetin gerekliliği, ispatı, nebilerin özellikleri ve görevleri üzerinde durduk. Vahiy bölümünde; vahiy tasavvuru, vahiyle bağlantılı olan ilham, rüya ve içgüdüsel vahyi ve vahiy-akıl, nübüvvet-hikmet ilişkisini ele aldık. Son kısımda ise mucize, keramet ve mucizenin nübüvmete delaletini açıkladık.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Nübüvvet, Mucize, İbn Sina, Akıl

**ABSTRACT**

**Master Thesis**

**Comprehension of Propethood, Divine Vision and Miracle of Avicenna**

**Haci SAĞLIK**

**The University Of Firat**

**The Institute Of Social Science**

**The Department Of Philosophy and Religion Science**

**Islam Philosophy**

**Elazığ–2011; Page: X+75**

Avicenna is one of the greatest philosophers and scientists of the Middle Ages. He left his mark on the thought and science world of the period, and his works were felt both in Islamic world and in Europe for centuries.

Avicenna took “divine inspiration, prophethood and miracle” as subjects in many of his works. He viewed these subjects, which are religious concepts in nature, with a philosophical perspective. According to him, being a prophet is a mandatory institution, both socially and politically. Prophet is the person who receives inspiration by communicating with Allah through “Active Mind.” According to Avicenna, miracle is the extraordinary events prophets display. Miracle is an important event, as it is an indication of propethood.

Avicenna got influenced by Farabi about “divine inspiration, prophethood and miracle”; but he advanced the subject even more and created his own system in the field.

Our current work is composed of two sections. In the first section, we discussed the philosophical background of “divine inspiration, prophethood and miracle” concepts. Here, we first viewed our position according to Judaism and Christianity religions. Later, we tried to explain the views of philosophers like “Kindi, İhva-ı Safa ve Farabi,” who lived before Avicenna, on these subjects.

In the second and actual section of our study, we discussed “divine inspiration, prophethood and miracle” concepts according to Avicenna separately. In this section, first we explained the “minds” that are mentioned in Avicenna philosophy. In the propethood section, we emphasized “necessity, proof of propethood, characteristics and duties of prophets.” In the divine inspiration section, we discussed “divine vision, inspiration connected to the divine vision, dream and its instinctive vision and vision-mind, propethood-wisdom relation.” In the last section, we explained the indication of miracle, prophecy and miracle to propethood.

**Key Words:** Divine Vision, Propethood, Miracle, Avicenna, Mind

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER .....	VI
ÖNSÖZ .....	VIII
KISALTMALAR.....	X
I.GİRİŞ .....	1
I.1. Vahiy, Nübüvvet Ve Mucize Hakkında Genel Bilgi.....	1
I.1.1. Vahiy.....	1
I.1.1.1. Gayr-ı İlahî Vahiy .....	2
I.1.1.2. İlahî Vahiy .....	2
I.1.2. Nübüvvet.....	4
I.1.2.1. Nebilerin Görevleri .....	6
I.1.3. Mucize.....	6

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. VAHİY, NÜBÜVRET VE MUCİZE KAVRAMLARININ DİNÎ VE FELSEFÎ

#### ARKA PLANI

1.1. İslam Öncesi Semavî Dinlerde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize.....	10
1.1.1. Yahudilik Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize .....	10
1.1.1.1. Yahudilik Düşüncesinde Nübüvvet.....	10
1.1.1.2. Yahudilik Düşüncesinde Vahiy .....	12
1.1.2. Hristiyanlık Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize .....	14
1.1.2.1. Hristiyanlıkta Nübüvvet .....	14
1.1.2.2. Hristiyanlıkta Vahiy .....	16
1.2. İslam Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize .....	19
1.2.1. Kindî'nin Vahiy, Nübüvvet ve Mucize Anlayışı.....	19
1.2.1.1. Kindî'ye Göre Vahyin Mahiyeti .....	19
1.2.1.2. Kindî'nin Nübüvvet Anlayışı.....	21
1.2.2. İhvan-I Safa'nın Vahiy, Nübüvvet ve Mucize Anlayışı.....	23
1.2.2.1. İhvan-ı Safa'nın Vahiy Anlayışı .....	23
1.2.2.2. İhvan-I Safa'nın Nübüvvet Anlayışı .....	24

1.2.3. Farabi'nin Vahiy Nübüvvet ve Mucize Anlayışı.....	26
1.2.3.1. Farabi'nin Vahiy ve Nübüvvet Anlayışında Akıllar .....	27
1.2.3.2. Vahyin Meydana Gelmesi .....	30
1.2.3.3. İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fazıla) ve Peygamberlik .....	32
1.2.3.3.1. İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fazıla) .....	32
1.2.3.3.2. İdeal Devletin Başkanı ve Peygamber .....	33

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN SİNA'NIN NÜBÜVRET VAHİY VE MUCİZE ANLAYIŞI

2.1. İbn Sina'nın Nübüvvet Anlayışı.....	37
2.1.1. Nübüvvetin Gerekliliği.....	38
2.1.2. Nübüvvetin İspatı.....	40
2.1.2.1. Ontolojik Delil .....	40
2.1.2.2. Teleolojik Delil .....	41
2.1.2.3. Psikolojik (Epistemolojik) Delil .....	41
2.1.3. Peygamberin Özellikleri.....	43
2.1.4. Peygamberin Görevleri .....	45
2.1.5. İbn Sina'nın Nübüvvet Anlayışında İslami Nübüvvet Telakkisinin Yeri.....	47
2.2. İbn Sina'nın Vahiy Anlayışı.....	49
2.2.1. Vahiy Tasavvuru.....	49
2.2.2. İlham ve Rüya.....	53
2.2.3. İçgüdüsel Vahiy .....	56
2.2.4. Vahiy -Akıl- Nübüvvet ve Hikmet İlişkisi.....	58
2.3. İbn Sina'nın Mucize Anlayışı.....	62
2.3.1. Mucize.....	62
2.3.1.1. Vahiyle Alakalı Olarak İlmin Üstünlüğüne Bağlı Olan Mucizeler.....	63
2.3.1.2. Tahayyül Gücüne Bağlı Olan Mucizeler.....	64
2.3.1.3. Nefsin Hareket Ettirici Gücüne Bağlı Olan Mucizeler .....	65
2.3.2. Mucizenin Nübüvrete Delaleti.....	65
2.3.3. Keramet .....	67
2.3.4. Mucize İle Keramet Arasındaki Fark.....	68
<b>SONUÇ .....</b>	<b>70</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>72</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>75</b>



**ÖNSÖZ**

Vahiy, Allah'ın, melek (Cebrail) aracılığıyla peygamber olarak seçtiği kişiye emir, istek ve yasaklarını bildirmesidir. Vahiy, insanlık tarihiyle beraber başlamıştır. İslam dinine göre ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Adem, Allah'tan ilahî bilgiyi alan ilk insandır. Allah insanları doğru yola iletmek, onların kendisini tanımasını, kendisine ibadet etmelerini sağlamak kısaca dünya ve ahiret saadetini sağlamak için peygamberlere vahyi göndermiştir.

Yüce Allah emir, istek ve yasaklarını insanlara bildirmek amacıyla insanlar arasında peygamberler seçmiştir. Bu kuruma “nübüvvet” adı verilir. Nübüvvet de insanlık tarihiyle (Hz. Adem'le) başlamıştır, Hz Muhammed'le son bulmuştur.

Peygamberlik, Allah'la insan arasındaki ilişkide Allah'ın bir tercihi neticesinde kurulmuştur. Allah insanlık tarihi boyunca birçok peygamber göndermiş, bu peygamberler de Allah'tan aldıkları ilahî bilgi, emir ve yasakları insanlara tebliğ etmişlerdir.

Vahiy ve nübüvvet kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olan mucize ise, peygamberlerin kendilerini inkar edenlere karşı peygamberliklerini ispat etmek amacıyla Allah'ın yardımıyla göstermiş oldukları, tabiat kanunlarına aykırı, olağanüstü olaylardır. Mucize göstermek nübüvvete delalet olması açısından önemlidir.

Vahiy, nübüvvet ve mucize kavramları her ne kadar dini terimler olsa da, bunların mahiyeti, meydana geliş biçimleri ve özellikleri her zaman tartışma konusu olmuştur. Biz de bu tezimizde, Ortaçağın felsefî düşünce ve bilim dünyasına damgasını vuran, gerek İslam dünyasında gerekse Avrupa'da etkisini yüzyıllarca hissettiren İslam filozofu İbn Sina (ö.428/1037) kaynaklı olarak felsefî bir bakış açısıyla bu kavramları ele almaya çalıştık.

Bu araştırmamız giriş ve iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramlarının genel özellikleri üzerinde durduk ve bunları İslam dinine göre açıklamaya çalıştık. Birinci bölümde, bu kavramların felsefî arka planı üzerinde durduk. Burada ilk önce Yahudilik ve Hristiyanlık dinine göre konumuzu ele aldık. Daha sonra İslam dünyasındaki İbn Sina'dan önce yaşamış olan “Kindî, İhva-ı Safa ve Farabi,” gibi filozofların bu konulardaki görüşlerini açıklamaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise İbn Sina'ya göre “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramalarını ayrı ayrı ele aldık. Bu konuları ele alırken bunların birbiriyle

## IX

olan ilişkilerini de açıklayıp, İbn Sina ile diğer filozofların bakış açılarını da karşılaştırmaya çalıştık. Bu bölümde ilk önce İbn Sina felsefesinde geçen “akılları” açıkladık. Nübüvvet bölümünde nübüvvetin gerekliliği, ispatı, nebilerin özellikleri ve görevleri üzerinde durduk. Vahiy bölümünde, vahiy tasavvuru, vahiyle bağlantılı olan ilham, rüya ve içgüdüsel vahyi ve vahiy-akıl, nübüvvet-hikmet ilişkisini ele aldık. Son kısımda ise mucize, keramet ve mucizenin nübüvvete delalatini açıkladık.

Tez konusunun seçiminde ve tezin meydana gelmesinde yardımlarını esirgemeyen değerli hocam ve tez yöneticim Doç. Dr. İsmail Erdoğan’a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

**Haci SAĞLIK**

**Elazığ 2011**

**KISALTMALAR**

<b>a.g.e.</b>	: Adı Geçen Eser
<b>a.g.m.</b>	: Adı Geçen Makale
<b>A.Ü.İ.F.</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>bk.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>ed.</b>	: Editör
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>md.</b>	: Madde
<b>meb.</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>M.Ü.İ.F.V.</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>neş.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>T.D.V.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Tsz.</b>	: Tarihsiz
<b>U.Ü.İ.F.D.</b>	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>yay.</b>	: Yayınları

# I.GİRİŞ

## I.1. Vahiy, Nübüvvet ve Mucize Hakkında Genel Bilgi

Vahiy, nübüvvet ve mucize kavramları dinî olduğu kadar felsefî birer kavram olarak da sürekli gündemde kalmaya devam etmektedir. Biz bu kavramları her ne kadar felsefî açıdan ele alacak olsak da yine bunların kısmen dinî bir çerçevesini vermekte fayda görmekteyiz.

### I.1.1. Vahiy

Arapça bir kavram olan vahiy kelimesi, sözlükte “gizlice yahut hızlıca bildirmek, konuşmak, ilham etmek, emretmek, ima ve işarette bulunmak, acele etmek, fısıldamak, söz, yazı, haberci vb.” anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Dinî bir kavram olarak ise vahiy, Allah’ın peygamberlerine iletmek istediği mesajları, doğrudan doğruya veya bir melek (Cebrail) aracılığıyla bildirmesidir. Mutlak olarak vahiy denildiği zaman da kastedilen anlam budur<sup>2</sup>. Ancak Kur’an’da ifade edilen vahyin, sadece kurumsal manada peygambere ait bir kavram olarak değil, daha değişik anlamlarda da kullanıldığını görmekteyiz. Kur’an’daki ifadelerle bakıldığında vahyin ana hatları ile şu anlamlarda kullanıldığını görmek mümkündür:

1. Vahiy; peygamberler aracılığıyla insanlara, hayatın hangi ilkelere göre yönlendirilmesi ve nelere uyulup nelerden sakınılması gerektiğini bildiren ilahî bilgidir ve bu bilginin gönderiliş tarzıdır.<sup>3</sup> Kur’an’da bununla ilgili olarak “ Allah, insanlarla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderir...”<sup>4</sup> ayeti yer almaktadır.

2. Hz. Muhammed’e bildirilen ve Kur’an’da bir araya getirilen ilahî bilgiler ve ayetlerdir. “(Ey Muhammed!) Rabbinden sana vahiy ile gelene (Kur’an) uy...”<sup>5</sup> ayeti bu tanıma uymaktadır.

3. Yukarıdaki tanımların dışında Kur’an’da bazı ayetlerde vahiy; “Allah’ın, evrendeki canlı cansız bütün varlıklar için koyduğu, emrettiği ve onların da uymak

---

<sup>1</sup> İbn Manzur, Ebül Fadl Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü’l Arab, XV, Beyrut, 1992, s. 379-382. , Dinî Terimler Sözlüğü, Meb Yay., Ankara,2009, s.376.

<sup>2</sup> Abdülğaffar Aslan, Kur’an’da Vahiy, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.48.

<sup>3</sup> Dinî Terimler Sözlüğü, s.376.

<sup>4</sup> Şura 42/51.

<sup>5</sup> Ahzab, 33/2.

zorunda olduğu doğal kurallar” anlamında da kullanılmaktadır.<sup>6</sup> Bununla ilgili olarak Kur’an’da şu ayet yer almaktadır: “ Rabb’in bal arısına: ‘Dağlarda, ağaçlarda, hazırlanmış kovanlarda yuva edin; sonra her çeşit üründen ye; böylece Rabb’inin senin için koymuş olduğu kurallara itaat et.’ diye vahyetti.”<sup>7</sup>

Kur’an’da vahiy kavramının sadece peygamberlerle iletişim biçimi olarak değil, daha genel bir boyutu da bulunmaktadır. Buna göre; “Yüce yaratıcının genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahî emir, yasak ve haberlerin tümünü aracıyla veya aracısız olarak gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir.”<sup>8</sup>

Çeşitli manalarda kullanılan vahiy kavramı Kur’an’a göre iki gruba ayrılmaktadır:

#### **I.1.1.1. Gayr-ı İlahî Vahiy**

İlahi olmayan, ima, işaret etmek, fısıldamak, gizlice konuşmak gibi anlamlara gelen vahiydir.

Meryem sûresi’nde geçen “ Zekeriya mihrabtan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah akşam Allah’ı tesbih etmeyi vahyetti.”<sup>9</sup> ayetinde “vahiy” kelimesi ima ve işaret etmek anlamında (gayrı ilahi bir anlamda ) kullanılmıştır.

#### **I.1.1.2. İlahî Vahiy**

Allah’ın vahiy demek olan İlahî vahyin Kur’an ‘da birkaç çeşidi vardır:

**a.** Cansız arza ve semaya hitaben vaki olan vahiyler: “O gün yer bütün haberlerini anlatacaktır. Çünkü Rabb’in kendisine vahyetmiştir.” ayeti buna örnektir.

**b.** Canlılardan bal arısına vaki olan vahiy: Nahl sûresinde geçen, “Rabb’i bal arısına: ‘Dağlardan, ağaçlardan çardaklardan evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden yiyin, sonra Rabb’in yolunda inkıyad(boyun eğerek) yürüyün.’ diye vahyetti”<sup>10</sup> vahiyi bu türdendir. Buradaki vahiy “ilham, içgüdü” manasındadır.

**c.** Meleklerle hitaben vaki olan vahiy: “Hani Rabb’in meleklerle : ‘Şüphesiz ki ben sizinle beraberim. Haydi iman edenlere sebat (sabrı) ilham edin. Ben kâfirlerin

<sup>6</sup> Dinî Terimler Sözlüğü, s. 377.

<sup>7</sup> Nahl, 16/68-69.

<sup>8</sup> Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, M.Ü.İ.F.V. Yay. , İstanbul, 1997, s.27.

<sup>9</sup> Meryem, 19/11.

<sup>10</sup> Nahl, 16/ 68-69

yüreklerine korku salacağım.’ diye vahyediyordu.”<sup>11</sup> ayeti bu vahiy türüne örnektir.

**d.** İnsanlardan Hz. İsa’nın Havarilerine ve Hz. Musa’nın anasına hitaben vaki (meydana gelen) olan vahiy:“Hani Havarilere: ‘Bana ve resulüme iman edin diye ilham etmiştim. İman ettik, hakiki Müslüman olduğumuza sen de şait ol’ demişlerdi”<sup>12</sup> ayeti buna örnek olarak verilebilir.

**e.** Allah tarafından Peygamberlerine ve bilhassa Hz. Muhammed’e ulaştırılan vahiy:<sup>13</sup> Kur’an’da geçen “ Nuh’a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a, Yakub’un torunlarına, İsa’ya, Eyyüp’e, Yunus’a, Harun’a ve Süleyman’a da vahyettik ve Davud’a Zebur’u verdik”<sup>14</sup> ayeti bu vahiy türüne örnektir.

Yahudi – Hristiyan geleneğinde vahiy terim olarak “Tanrı’nın gücünü, izzetini, tabiatın karakterini, iradesinin tarzını ve planlarını; kısaca kendini açması veya göstermesi” manasına gelir;<sup>15</sup> fakat Hristiyanlığa göre vahiy Hz. İsa’nın şahsında gerçekleşir.

Felsefi bir bakış açısıyla ele alındığında ise vahyin çeşitli ölçütlere göre kısımlara ayrıldığını görmekteyiz. Biz bunlardan sadece özgün olarak gördüğümüz bir tasnifi vermekle yetineceğiz.

**a. Küçük Vahiy:** Kişilere, doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında verilen özel mesajlardır. Bu kullanımında vahiy, “ilham” ile aynı anlama gelmektedir.<sup>16</sup>

**b. Büyük Vahiy:** Dinin uygulaması açısından dünyayı sarsacak kadar önemli olan büyük mesajları ifade eder. Vahiy ile ilgili yapılan teolojik ve felsefi tartışmaların neredeyse tamamı “büyük vahiy” adı verilen vahiy türü üzerinde cereyan etmektedir.

**c. Tabîi Vahiy:** Batı düşüncesinde sıklıkla kullanılan “tabîi vahiy” üç değişik anlamda kullanılmaktadır. Bir anlama göre bu vahiyden “güneşin batışı, deprem, kar fırtınası ve çöl rüzgarları” gibi olaylar vasıtasıyla Tanrı’nın kendi iradesini açığa vurması kastedilir.

<sup>11</sup> Enfal, 8/12

<sup>12</sup> Maide, 5/111.

<sup>13</sup> İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, T.D.V.Yay., Ankara, 1995, s. 39.

<sup>14</sup> Nisa, 4/162

<sup>15</sup> Muhammed Tarakçı, Tanah’ta Vahiy Anlayışı, U.Ü.İ.F.D., c. 11, sayı, I, 2002, s. 194.

<sup>16</sup> Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Yay. Ankara, 2002, s.23.

İkinci bir anlamda “tabî vahiy” vahyin genel karakterine vurgu yapılır ve genel vahiy ile neredeyse eş anlamlı olarak kullanılır.<sup>17</sup> Bu anlamda tabî vahiy, özel vahyin karşıtı olarak kullanılmaktadır.

Tabî vahyin üçüncü kullanımında “tabî” kelimesi doğuştan verilmiş anlamına gelir. Bu kullanımında tabî vahiy, insanların Tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları bilgi ile aynıdır.<sup>18</sup> Ayrıca hayvan, bitki ve diğer varlıklara verilen vahiy, özellikle hayvandaki içgüdü bu vahyin ürünüdür.<sup>19</sup>

**d. Özel Vahiy:** Geleneksel anlamıyla özel vahiy, insanların kendi yetileriyle keşfetme imkanlarının olmadığı konularda Tanrı'nın vahyetmiş olduğu önermeler bütünü şeklinde tarif edilir. Özel vahyin önermeleri bir kitap halinde toplanır. Önermelerin kaynağı kutsal kabul edildiği için, bu önermelerden oluşan kitap da aynı şekilde kutsal kabul edilir.<sup>20</sup> Din felsefesi ve teolojinin temel olarak tartıştığı veya ele aldığı vahiy, işte bu özel vahiydir.

### I.1.2. Nübüvvet

Nübüvvet ve nebi kavramları aynı kökten gelen ancak birbiriyle alakalı olmakla birlikte farklı anlamlar içeren değişik kavramlardır. Dolayısıyla birinin anlamı diğerini de yakından ilgilendirmektedir. Bunun için bu iki kavramı birlikte ele alacağız.

Nebi kelimesi sözlükte türediği kök itibariyle iki farklı anlam ifade eder: Birincisi “hemzesiz” olan “nebi النبی”, diğeri “hemzeli” olan “nebiü النبی ” şeklindedir. Bu itibarla iki farklı anlamından bahsedilmektedir.

**a.** Nebi “yüce, ulu ve şerefli” anlamlarını taşıyan “nebve” veya “nebavet” kökünden türemiştir. Bu takdirde “hemzesiz nebi” şeklinde kullanılması gerekir. Nebi'nin ulaşmış olduğu nübüvvet makamı, kaynağı ve sonuçları itibariyle yücelik ve üstünlük ifade etmektedir.<sup>21</sup>

**b.** “Haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” anlamındaki “n-b-e (ن ب ا)” fiilinden türemiştir. Peygamberlerin nebi olarak isimlendirilmeleri “Allah'tan haber getirme”lerinden kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Türkçede nübüvvet kökünden türeyen nebi

<sup>17</sup> Recep Kılıç, a.g.e., s.23-24.

<sup>18</sup> Recep Kılıç, a.g.e., s.25.

<sup>19</sup> Bülent Sönmez, Peygamber ve Filozof, Araştırma Yay., Ankara, 2002, s.58.

<sup>20</sup> Recep Kılıç, a.g.e., 27.

<sup>21</sup> el- Cevheri, İsmail b. Hammad, es-Sihah Tacül-Lüğa ve Sihahü'l – Arabiyye , I-VI, Beyrut, 1990, s. 2499.

<sup>22</sup> İbn Manzur, Ebül Fadl Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l Arab, I, Beyrut, 1992, s. 161.

yerine daha çok Farsçadan alınmış peygamber (haber getiren) ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. Risâlet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte, dinî literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmektedir.<sup>23</sup>

Nübüvvet ise Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevine verilen addır. Nübüvvet kavramında asıl unsur Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgiler ve O'nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilahî elçilik görevini yapmak teşkil eder.<sup>24</sup>

Kur'an'da Allah Teala'nın Hz. Nuh ve Hz. İbrahim ile bunların soylarından gelen bazı kişilere kitap, hüküm ve nübüvvet lütfedip onları nebi ve resul yaptığı, ayrıca İsrailoğullarına kitap ve nübüvvet verdiği belirtilir.<sup>25</sup> Burada nebinin Allah tarafından kendisine ilahi hüküm verilen kişi anlamına geldiğini görüyoruz.

Nebilik anlamı itibariyle yüce bir konuma işaret eder. İnsanın bilgi kaynaklarından birisi de haberdur. Bu haber ya direkt yaratıcıdan, ya da insanlardan gelmektedir. İşte nebi, Allah tarafından gönderilmiş habercilere verilen isimdir.<sup>26</sup>

Nebi kelimesi Kur'an'da sadece peygamberleri ifade etmek için kullanılmıştır. Nübüvvetin mahiyeti hakkında detaya ait bilgiler mevcut değildir. Bazı ayet-i kerimelerde bir takım kimselere “kitap, hikmet ve nübüvvet verilmiş”<sup>27</sup> olduğundan bahsedilmektedir. Buradaki nübüvvet kavramının “yüksek makam” anlamını taşıdığı görüşünde olanlar bulunduğu gibi “peygamberlik” anlamını taşıdığını söyleyenler de olmuştur.

Nübüvvet vahiy esasına dayanır. Vahye muhatab olan peygamber, kendisine iradesi dışında telkin edilen hususların Allah'tan geldiğine dair kesin bir bilgiye sahip olur. İlahî vahye muhatab olmak isteğe veya çalışmaya bağlı değildir, Allah'ın belirlemesiyle olur.<sup>28</sup>

Kur'an'da nebi kelimesiyle birlikte kullanılan resul ise, “Allah'ın dinini tebliğ etmek üzere kendisine yeni bir kitap indirilen ve getirdiği kitapla öncekileri nesh eden, mucize sahibi kişiye”<sup>29</sup> denir. Bu tariften anlaşıldığına göre resul özellikle kendisine yeni bir din vahyedilmiş olması yani yeni bir risalet getirmesi itibariyle nebiden

<sup>23</sup> Mustafa Sinanoğlu, Nübüvvet md., D.İ.A, c. XXXIII, İstanbul, 2007. s. 279.

<sup>24</sup> Mustafa Sinanoğlu, Nübüvvet md., s. 279.

<sup>25</sup> En'am, 6/83-89, Meryem, 19/49-58, Ahzab, 33/39-40.

<sup>26</sup> Bülent Sönmez, a.g.e., s. 104.

<sup>27</sup> Al-i İmran 3/79, En'am 6/89, Ankebut 29/27.

<sup>28</sup> Mustafa Sinanoğlu, Nübüvvet md., c. XXXIII, s. 281.

<sup>29</sup> İbnü'l Hümmam Kemal b. Şerif, el- Müsamere, İstanbul, 1979, s.198.



ayrılmaktadır.

### **I.1.2.1. Nebilerin Görevleri**

Kur'an'a baktığımızda nebirin bazı görevlerinden bahsedildiğini görüyoruz.

Bunlar genel olarak:

1. Kitap aracılığıyla anlaşmazlıkları giderirler; müjdeciler ve uyarıcıdır.<sup>30</sup>
2. İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkarıp onları doğru yola iletirler.<sup>31</sup>
3. Âlemlere rahmet olarak gönderilmişlerdir.<sup>32</sup>
4. Allah'ın bir ve tek olduğunu insanlara anlatırlar.<sup>33</sup>
5. Peygamberimizin buyurduğu şekliyle “güzel ahlakı tamamlamak için” gönderilmişlerdir.<sup>34</sup>

Sonuç olarak nebi Allah tarafından insanlara gönderilen elçilerdir ve bu elçilerin belli görevleri vardır; bu da insanları hidayete sevk etmek, yani Allah yoluna iletmektir.

### **I.1.3. Mucize**

Mucize, sözlükte “bir şeye güç yetirememek, başkalarını aciz bırakmak, engel olmak, hızını kesmek” anlamına gelen “acz”<sup>35</sup> kökünden türeyen “muciz”in (aciz bırakan) isim şeklidir.<sup>36</sup> Mucize, insanın benzerini yapmaktan aciz kaldığı, alışlagelmiş şeylere aykırı olan, olağanüstü olaylardır.<sup>37</sup>

Terim olarak mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere ve inanmayanları ikna etmek için beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylar, diye tanımlanabilir.<sup>38</sup> Bu tanıma göre mucize olayında iki temel husus öne çıkmaktadır:

Birincisi, mucizenin ilahi bir fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesidir. Dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği harikulade olaya mucize denmez. İkincisi, mucizenin peygamberlik iddiasının ve inanmayanlara meydan okumanın arkasından ortaya çıkmasıdır.

<sup>30</sup> Cuma, 62/2.

<sup>31</sup> Maide, 5/15-16.

<sup>32</sup> Enbiya, 21/107.

<sup>33</sup> İhlas, 112/1.

<sup>34</sup> Tirmizi, VIII.

<sup>35</sup> İbn Manzur, Lisanü'l Arab, 'Acz' md.

<sup>36</sup> Halil İbrahim Bulut, Mucize md., D.İ.A, c. XXXIII, s. 350.

<sup>37</sup> Dinî Terimler Sözlüğü, s.242.

<sup>38</sup> Halil İbrahim Bulut, Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 24.

Kur'an'da mucize çoğu zaman "ayet" kelimesiyle ifade edilir ve peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduklarını ispat etmek için gösterilen harikulade olaylar anlamında kullanılır.<sup>39</sup> Mesela, Hz. Peygamber ile mücadeleye giren inkârcıların, "Bize bir ayet (mucize) getirmeli değil miydi?"<sup>40</sup> veya "Ona Rabbinden bir ayet indirilmeli değil miydi?"<sup>41</sup> ayetlerindeki "ayet" kelimesi mucize anlamındadır.

Üç büyük dine göre, genel olarak mucizelerin amacının vahiy ve peygamberliği desteklemek olduğu söylenilebilir. İnananlar için mucizeler, peygamberleri doğrulayıcı bir unsur, inananları destekleyici bir yardım ve Tanrı'nın varlığının işaretleridir.<sup>42</sup>

Fahredden Razi mucizeyi, "geleneği yırtan bir iş" olarak tarif edip karşı çıkılmayacak bir meydan okumayla beraber ele alınması gerektiğini belirterek tanımını şu şekilde yorumlar: "Bir 'iş' olduğunu söyledik, çünkü mucize alışıldandan başka bir şeyi yapma olabilir, bazen de alışılanı men etme olur. 'Geleneği yırtan' dememizin sebebi iddia edenin başkasından ayırt edilmesini temindir. Ancak "meydan okumak şartı" ile dememiz, yalancının, geçmiş kimsenin mucizesini kendisine mal etmemesini, peygamberin gelmesinden önceki belirtilerden ve kerametlerden ayırt edilmesini sağlamaktır. 'Karşı çıkılmayacak olması' demekten maksat büyü ve göz boyacılıktan ayırt edilmesidir."<sup>43</sup>

İslam filozoflarından mucizeye farklı bir yorum getiren ve mucize hakkındaki görüşlerini en açık bir biçimde ortaya koyan İbn Rüş'tür. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde mucizeler zuhur edebilir; fakat mucize ve harika şeyler peygamberliğin delili olamaz. Çünkü akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez.<sup>44</sup> İbn Rüş'te göre mucizenin peygamberlere has alâmetlerden olduğu ya şeriatla veya akılla idrak edilir. Şeraitle idrak edilmesi imkansızdır; çünkü şeriat henüz sabit olmuş değildir. Akıl da bu alametlerin peygamberlere mahsus bir alamet olduğuna hükmetme imkanına sahip değildir.<sup>45</sup>

İslam düşüncesinde mucizeler, bazı özelliklerine göre gruplara ayrılmaktadır. Bu ayrımlardan konusuna göre mucize çeşitleri şunlardır:

<sup>39</sup> Bkz. Bakara, 2/61,73,118,145; Al-i İmran, 3/49-50; Nisa,4/155; Maide, 5/114; Enam, 6/4,25,27,35; A'raf, 7/73,103,106; Yunus, 10/20,75.

<sup>40</sup> Bakara, 2/118; Ta-ha, 20/133.

<sup>41</sup> Enam, 6/37; Ankebut,29/50.

<sup>42</sup> Aydın Işık, Felsefi bir Problem Olarak Vahiy ve Mucize, Elis Yay., Ankara, 2006, s.303.

<sup>43</sup> Fahrettin Razi, Kelam'a Giriş (el- Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 229.

<sup>44</sup> İbn Rüş't, Felsefe – Din İlişkileri, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul, 2004, s.233.

<sup>45</sup> İbn Rüş't, a.g.e., s.230.

**a. Hissî Mucizeler:** İnsanların duyularına hitap eden harikulade olaylardır. Bunlara, tabiatla ilgileri sebebiyle “kevnî mucizeler” de denir. Bunlar tabiat kanunlarını aşan ve Allah’ın müdahalesini gösteren ilahî fiiller olup iradelerini kullananların iman etmesini sağlar.<sup>46</sup> “Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık vermesi<sup>47</sup>, Hz. İsa’nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, anadan doğma körleri ve alaca hastalığına tutulanları iyileştirmesi<sup>48</sup> “gibi mucizeler bu türdendir.

**b. Haberî Mucizeler:** Vahiy mahsulü olarak bildirilen haberlerdir. Bunlar, peygamberlerin falcılık, kâhinlik v.b. herhangi bir yöneme başvurmadan doğrudan doğruya Allah’tan veya melek aracılığıyla aldıkları vahiylerle dayanarak verdikleri haberlerden oluşur.<sup>49</sup> Hz. İsa’nın muhataplarının evlerinde ne yiyip ne biriktirdiklerini haber vermesi<sup>50</sup>, Hz. Muhammed’in, İslam dinini doğuda ve batıda yayılacağını önceden haber verip bunların daha sonra aynen gerçekleşmesi<sup>51</sup> gibi mucizeler bu türdendir.

**c. Akfî Mucizeler:** Manevi mucize veya bilgi mucizesi diye de anılan bu grup, insanları akıl yürütme gücüne hitap eden ve onları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan gerçeklerden oluşur.<sup>52</sup> Peygamberlerin güvenilir, doğru, samimi, cesur, güzel ahlaklı, merhametli olmaları gibi özellikler bu türdendir.

Amaçları bakımından ise mucizeler şu kısımlara ayrılmaktadır:

**a. Hidayet Mucizeleri:** İnkârcıları ikna etmeye yönelik olarak gösterilen mucizelerdir. Hidayet mucizelerinin amacı, peygamberlik iddiasında bulunan nebının, getirdiklerinin doğruluğunu ispat etmek ve insanları buna inanmaya teşvik etmektir.<sup>53</sup> Hz. Muhammed’in Kur’an mucizesi bu tür mucizedir.<sup>54</sup>

**b. Yardım Mucizeleri:** İnananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden ilahî yardımlardır. Bu tür mucizeler hemen her peygamberin hayatında görülür ve ona bağlanan müminlerde manevi bir şevk meydana getirir.<sup>55</sup> Hz. Musa’nın Allah’ın emriyle İsrailoğulları için kayadan su çıkarması,<sup>56</sup> Bedir ve Hendek gazvelerinde

<sup>46</sup> Halil İbrahim Bulut, Mucize Md., s. 350.

<sup>47</sup> A’raf, 7/107-108, 117-122; Taha, 20/19-22, 67-70.

<sup>48</sup> Al-i İmran, 3/49; Maide, 5/110.

<sup>49</sup> Halil İbrahim Bulut, Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber, s. 59.

<sup>50</sup> Al-i İmran, 3/49.

<sup>51</sup> Buhari, Menakıb, 25.

<sup>52</sup> Halil İbrahim Bulut, Mucize md., s. 351.

<sup>53</sup> Halil İbrahim Bulut, Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber, s.62.

<sup>54</sup> Bakara, 2/23-24.

<sup>55</sup> Halil İbrahim Bulut, Mucize md., s. 351.

<sup>56</sup> Bakara, 2/60.

meleklerin Müslümanlara yardım etmesi<sup>57</sup> gibi mucizeler yardım mucizelerine örnektir.

**c. Helak Mucizeleri:** İnkarda ısrar eden kavimlerin cezalandırılmasına yönelik mucizelerdir. Kur'an'daki açıklamalara göre helak mucizeleri şiddetli fırtına, korkunç bir gürültü, tufan, zelzele gibi afetler tarzında gerçekleştiği gibi<sup>58</sup> düşmanlar tarafından katledilmek şeklinde de görülmüştür. Nuh kavminin tufanla<sup>59</sup>, Lut kavminin zelzeleyle,<sup>60</sup> Firavun ve ordusunun denizde boğulmak suretiyle yok edilmesi<sup>61</sup> bu mucize türündendir.

Netice itibariyle mucize sadece peygamberlere has olan olağanüstü olaylardır; vahiy ve nübüvvet konularıyla doğrudan bağlantılı olan bir kavramdır.

---

<sup>57</sup> Al-i İmran, 3/123-127; Ahzab, 33/9.

<sup>58</sup> Ankebut, 29/40.

<sup>59</sup> A'raf, 7/59-64.

<sup>60</sup> A'raf, 7//80-84.

<sup>61</sup> Bakara, 2/50; Enfal, 8/54.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. VAHİY, NÜBÜVVET VE MUCİZE KAVRAMLARININ DİNÎ VE FELSEFÎ ARKA PLANI

#### 1.1. İslam Öncesi Semavî Dinlerde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize

“Vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramlarının felsefî boyutunu ele almadan önce, bu kavramların ilahî dinlerdeki (Yahudilik ve Hristiyanlıktaki) konumuna bakmak gerekir. Bu konular Yahudilik ve Hristiyanlık ilahiyatında detaylı bir şekilde işlenmiş ve bu konular etrafında ciddi tartışmalar yürütülmüştür.

#### 1.1.1. Yahudilik Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize

##### 1.1.1.1. Yahudilik Düşüncesinde Nübüvvet

Yahudilerin Kutsal kitabı olan Eski Ahid’e baktığımızda peygamberler için “nebi”<sup>62</sup>, “roeh”<sup>63</sup> ve “hozeh”<sup>64</sup> gibi terimlerin kullanıldığını görmekteyiz. Vecihi Sönmez, Robert Vilson’nun “Harper’s Bible Dictionary” adlı eserine dayanarak, nebi kavramının “çağırılan veya çağırılan kişi” anlamına geldiğini, “roeh” ve “hozeh”in ise değişik yollarla Tanrı ile bağlantı kuran, geleceğe ait bilgiler edinen kimse olduğunu belirtir.<sup>65</sup> Yahudiliğe göre peygamberler, insanla gizli ve görünmez kudret arasında irtibatı sağlayan; temsilcilik ve aracılık görevini üstlenen kişilerdir.<sup>66</sup>

Yahudilik inancına göre peygamber, kendi iradesiyle veya şahsî gayretiyle peygamberliği elde edemez. Diğer taraftan İbn Meymun, peygamberliği en azından başlangıç itibariyle, Tanrı’nın seçimiyle gerçekleşen bir durumdan ziyade, kişinin zihni açıdan mükemmelleşme sürecinin bir sonucu olarak görür. Ona göre, Tanrı’nın tercihi, kişiyi doğrudan peygamber konumuna getirmek şeklinde değildir. Fakat Tanrı, zihnî kapasitesi peygamberlik için gerekli olgunluğa erişen herkese de bu imkanı tanımayabilir.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Kutsal Kitap (Kitab-Mukaddes), Tekvin, 20/7.

<sup>63</sup> I.Samuel, 9/ 9-10.

<sup>64</sup> II.Samuel, 24/11.

<sup>65</sup> Vecihi Sönmez, Nübüvvet Tartışmaları, Gündönümü Yay., İstanbul, 2005, s. 172.

<sup>66</sup> Petrus’un Birinci Mektubu, 1/21.

<sup>67</sup> Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, İSAM Yay. İstanbul, 2008, s.101.

Tanrı'nın peygamber olarak seçmiş olduğu kişi Tanrı'nın kendisine vahyetmiş olduklarını halkına aktarmak zorundadır.<sup>68</sup> Temel görevi tebliğ olan peygamber Eski Ahid'de "Tanrı'nın Ağız" olarak nitelendirilir.<sup>69</sup>

Eski Ahid'de peygamberlere sıradan insanların yapabileceği bazı fiiller isnat edilmekte hatta peygamberlerin günah olan davranışlarda bulunduğu belirtilmektedir. Örnek olarak "Hz. Davud'un evli bir kadınla zina etmesi<sup>70</sup>, Hz. Musa'nın kavmini Mısırlıların mallarını çalmaya teşvik etmesi<sup>71</sup>, Hz. Süleyman'ın puta tapması"<sup>72</sup> gösterilebilir. Bu da peygamberlerin günahsız olmadıklarını bize göstermektedir.

Eski Ahid'de Musa, peygamberlik müessesesinin en önemli şahsiyeti, İbrahim ise normal bir peygamber olarak kabul edilir.<sup>73</sup> Tanrı'nın doğrudan zatının tecellisi sadece Musa ile gerçekleşmiştir.<sup>74</sup> Musa'nın, vahyi rüya veya sembolle değil doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığına inanılır.<sup>75</sup> Bununla ilgili olarak: "Rab; Musa ile, bir kişinin arkadaşıyla söyleşmesi gibi yüz yüze söyleşirdi.<sup>76</sup>; Kulum Musa öyle değildi; bütün evimde sadıktır, onunla remz(işaret, sembol) ile değil, açıkça ağız ağza söyleyeceğim ve Rabb'in suretini göreceğim."<sup>77</sup> şeklindeki ifadeler Musa'nın Tanrı'ya yakınlığını ve diğer peygamberler arasındaki üstünlüğünü bize göstermektedir. Yahudi asıllı filozof İbn Meymun'a göre de Hz. Musa müstesna bir peygamberdir ve gerçekten de tek yasa koyucudur. İbn Meymun, peygamber teriminin Hz. Musa için yerinde kullanıldığını başkaları için ise bu terimin ancak mecazi ya da temsili anlamda kullanılabileceğini iddia eder.<sup>78</sup>

Yahudilik inancında Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in risaleti kabul edilmez.<sup>79</sup>

Eski Ahid'de Musa'dan itibaren, nübüvvet kurumunun, Musa'dan Samuel'e, Samuel'den klasik peygamberlere kadar olan dönem ve klasik peygamberler dönemi olmak üzere çeşitli dönemlere ayrıldığı görülür. Bu dönemler farklı periyotları oluşturmasına rağmen hepsinde de İsrailî peygamberliğin temel özellikleri kendisini

<sup>68</sup> Hezekiel, 3,11, Amos, 3/8

<sup>69</sup> Çıkış, 4/15-16; Tensiye, 18/18.

<sup>70</sup> Samuel, 11/1-11.

<sup>71</sup> Çıkış, 3/2; 12/35.

<sup>72</sup> I.Krallar, 11/1-10.

<sup>73</sup> Tekvin, 20/7.

<sup>74</sup> Abdülgaffar Aslan, a.g.e., s.12.

<sup>75</sup> Çıkış, 33/11.

<sup>76</sup> Çıkış, 33/11.

<sup>77</sup> Sayılar, 1276-8.

<sup>78</sup> Oliver Leaman, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2000, s.223-224.

<sup>79</sup> Vecihi Sönmez, a.g.e., s.172.

korumuştur.<sup>80</sup>

Eski Ahid’de “İbrahim, Musa, Harun, Samuel, İşaya, Yeremya, Hezekiel, Hoşea, Yoel, Amos, Obadya, Yunus, Mika, Nahum, Malaki, Zekerya, Haggay ve Habakkuk” gibi erkek peygamberlerin yanı sıra “Miryam<sup>81</sup>, Debora<sup>82</sup>, Hulda<sup>83</sup> ve İşaya’nın hanımı”<sup>84</sup> gibi kadın peygamberlerin faaliyetlerinden de bahsedilir.

Yahudi düşüncesinde nübüvvet mucize ilişkisinden de bahsedecek olursak, Eski Ahid’de peygamberlerin nübüvvetlerini ispat etmeleri için mucize göstermeleri gerektiği<sup>85</sup> bildirilir. Eski Ahid’de İsrailoğullarının Mısır’dan çıkışı sırasında çeşitli mucizeler gösteren Musa’nın dışında, yiyeceği çoğaltmak, Ürdün nehrini ikiye ayırmak, gökten ateş indirmek, ölüyü diriltmek, göğe çekilmek gibi mucizeler gösteren peygamberlerden bahsedilir.<sup>86</sup> Ayrıca peygamberlerin geleceğe yönelik verdikleri haberlerin gerçekleşmesi gerektiği<sup>87</sup> aktarılır.

Sonuç itibariyle, Tanrı’nın kendi iradesiyle insanlardan birini seçmesi bağlamında ele alındığında, Yahudi düşüncesindeki nübüvvet anlayışının, İslam dinindeki nübüvvet anlayışıyla uyduğunu görürüz. Fakat Eski Ahid’deki şekliyle Tanrı’nın elçilerine yakışmayan bazı davranışların, peygamberlere isnat edilmesi yaklaşımı Yahudilikteki nübüvvet anlayışının İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışıyla tam uyuşmadığını ve Yahudilik’te nübüvvet anlayışının tam net olmadığını bize göstermektedir.

### 1.1.1.2. Yahudilik Düşüncesinde Vahiy

Eski Ahid’e göre Tanrı, kendi iradesiyle seçtiği peygamberlerle vahiy yoluyla iletişim kurmuştur. Yahudi – Hristiyan geleneğinde vahiy; terim olarak Tanrı’nın gücünü, izzetini, iradesinin tarzını ve planlarını, tabiatın karakterini; kısaca kendini açması veya göstermesi manasına gelir.<sup>88</sup> Tanah’ta bu anlamı karşılayacak teknik bir terim yoktur. Sadece vahiy ile ilgili bazı kelimeler yer almaktadır. Yahudi kutsal kitabı,

<sup>80</sup> Salih Sabri Yavuz, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan Yay., İstanbul, s.29.

<sup>81</sup> Çıkış, 15/24.

<sup>82</sup> Hakimler, 4/4.

<sup>83</sup> II. Tarihler, 34/22-23.

<sup>84</sup> İşaya, 8/3.

<sup>85</sup> Çıkış, 4/29; I.Krallar,13/5.

<sup>86</sup> I.Kral, 17/7-15, II.Kral, 2/11, Çıkış, 4/7.

<sup>87</sup> Samuel,10/3-7,9-11; I.Krallar,13/3-5.

<sup>88</sup> Muhammed Tarakçı, a.g.m., s. 194.

vahiy düşüncesinden ve şekli tartışmalardan ziyade, vahiy olayı ile ilgilenmiştir.<sup>89</sup>

Vahiy denilince akla ilk gelen, peygamberlerdir. Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah'ta genel olarak peygamberler vahyin öncelikli alıcısı ve Tanrı kelamının taşıyıcısı olarak görülmesine rağmen; Tanah'a göre vahiy sadece peygamberlere gelmemektedir. İsrailoğullarının siyasi liderleri de Tanrı'dan vahiy almışlardır. Yahudi kutsal kitabında ifade edildiğine göre Yahve (Tanrı); “Nuh'a, İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a, Yeşu'ya, Davud'a ve Süleyman'a” vahyetmiştir.<sup>90</sup> Yine Tanah'a göre Tanrı; “Nuh, İbrahim ve Davud” ile dinî içerikli ahitler yapmıştır.<sup>91</sup>

Tanah'ta Tanrı'dan vahiy aldıkları kabul edilen diğer bir grup ise “Urim ve Thumim” denilen kâhinlerdir.<sup>92</sup>

Tanah'ta peygamberlerin, kralların ve kahinlerin dışında vahiy alan başka kişilerden de bahsedilir. “Balam” bu kişilerden biridir.<sup>93</sup> Balam, Tanah'ta falcı olarak nitelendirilir.<sup>94</sup> Balam'ın Tanrı ile konuştuğu, Tanrı'nın, onun gözünü açtığını ve Balam'ın Tanrı'nın meleklerini gördüğü Tanah'ta ifade edilmiştir.<sup>95</sup>

Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'a göre, vahyin genel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

**a.** Vahiy temelde iki varlık arasında gerçekleşmekte ve bir varlığın diğerine yaptığı açıklamayı ifade etmektedir. Tanrı ile insan arasındaki iletişim olan vahiyde, Tanrı insanın anlayabileceği bir dille konuşmuştur. Vahiy sürecinde Tanrı, insanlara kendi varlığını, gücünü, ihtişamını ve iradesini açıkladığına göre, Tanrı vahyin hem öznesi (subje) hem de konusu (obje)dur.

**b.** Tanah'ta vahiy, ilahî bir teşebbüs ile ortaya çıkmıştır. Tanrı'yı keşfeden insan değildir. Yahve, istediği zaman ve istediği kişilere vahyetmiştir. Vahyin gerçekleşmesinde Tanrı mutlak bir hürriyete sahiptir.

**c.** Tanah'a göre vahiy sadece peygamberlere özgü bir olay değildir. Tanrı, İsrail'in krallarına, kahinlere ve bazı insanlara da vahyetmiştir. Bunun dışında, Tanrı'nın İsrailoğullarının dışında Mezopotamyalı bir falcı ile iletişim kurmuştur.

**d.** Tanah'taki vahiy anlayışının diğer bir özelliği de, vahyin geliş şekillerindeki

<sup>89</sup> Muhammed Tarakçı, a.g.m., s. 194.

<sup>90</sup> Tekvin, 6/13-22, 7/1-5.

<sup>91</sup> Tekvin, 9/8-17, 12/7.

<sup>92</sup> I.Samuel, 28/3-6.

<sup>93</sup> Tekvin, 16/7-14, 22/17-18, 25/22-23.

<sup>94</sup> Yeşu, 13/22.

<sup>95</sup> Sayılar, 24/2-4.



çeşitliliğidir. “Rüya, rü’yet, Tanrı’nın Ruhu ve meleği” vasıtasıyla gerçekleşen sözlü iletişim kadar; “yaratılmış olan alem, İsrail ulusunun yaşadığı tarihi bir takım tabiat olayları” da vahiy olarak kabul edilmiştir.

e. Birkaç geliş şekli olmasına rağmen vahiy, temelde sözlü iletişim içermektedir. Rü’yet, tarih ve tabiat olayları ancak anlamları ilahî olarak açıkladığında vahiy özelliği taşımaktadır. Duymanın görmeye üstünlüğü, Tanah’ın vahiy anlayışının en temel özelliklerinden biridir.<sup>96</sup>

Eski Ahid’de göre vahiy değişik şekillerde gerçekleşmektedir. Vahyin gerçekleşme biçimlerini genel olarak şunlardır:

- a. Tanrı’nın başta peygamberler olmak üzere bütün beşere tecelli etmesi şeklinde gerçekleşen vahiy.
- b. Tanrı’nın vasıtasız konuşması şeklinde gerçekleşen vahiy ki bu sadece Hz. Musa ile gerçekleşmiştir.
- c. Rüya ve rü’yet yoluyla vahyin gerçekleşmesi.
- d. Melek vasıtasıyla vahyin gelmesi.
- e. Tanrı ruhunun ve elinin peygamberlerle değişik şekillerde irtibata geçmesi şeklinde vahyin gerçekleşmesi.<sup>97</sup>

### **1.1.2. Hristiyanlık Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize**

#### **1.1.2.1. Hristiyanlıkta Nübüvvet**

Hristiyanlıkta peygamberler için Grekçe “prophetes” terimi kullanılır.<sup>98</sup> Bu kelime İsa’dan başka, İsa’dan önce gelen vaftizci olarak tarif edilen “Yahya<sup>99</sup>, Agabus<sup>100</sup>, Yahuda, Silas<sup>101</sup>” ve ayrıca başka bir grup peygamber<sup>102</sup> için de kullanılır. Bunun dışında Yeni Ahid’de Filipus adındaki birinin dört kızı da peygamber<sup>103</sup> olarak zikredilir.

Hristiyanlıkta İsa, nübüvvet açısından, nübüvvet sıfatını da aşan farklı bir konuma sahiptir. İsa, Yeni Ahid’de “peygamber<sup>104</sup>, Mesih<sup>105</sup> ve Rab”<sup>106</sup> olarak takdim

<sup>96</sup> Muhammed Tarakçı, a.g.m., s. 217 - 218.

<sup>97</sup> Abdülgaffar Aslan, a.g.e., s. 11-17., Muhammed Tarakçı, a.g.m., s. 199-205.,

<sup>98</sup> Vecihi Sönmez, a.g.e , s.175.

<sup>99</sup> Matta, 11/9-14.

<sup>100</sup> Resullerin İşleri, 11/27.

<sup>101</sup> Resullerin İşleri, 11/22.

<sup>102</sup> Resullerin İşleri, 11/27.

<sup>103</sup> Resullerin İşleri, 21/9.

<sup>104</sup> Matta, 11/3 ,Markos, 6/4.

edilir. İsa'nın çarmıha gerilmesinden ve göğe yükseltilmesinden sonra da onun ruhuyla, Onun bazı takipçileri vahiy almaya devam etmişlerdir.<sup>107</sup> Hristiyanlıkta nübüvvet ve tebliğ görevinin hangi peygamberlerle tamamlandığına dair bir netlik yoktur. Çünkü İsa'nın havarilerinden bazılarının Kutsal Ruh tarafından peygamberlik ve tebliğle görevlendirildiği<sup>108</sup> kabul edilmektedir. Bundan dolayıdır ki Hristiyanlar havarileri diğer peygamberlerden üstün tutar, onların birçok mucize ve keramet gösterdiklerini ileri sürerler.<sup>109</sup>

Hristiyanlar, peygamberler arasında İsa'ya büyük önem verirler, Onu “Tanrı'nın oğlu<sup>110</sup>, insanlığın kurtarıcısı ve insanlar için canını feda eden biri”<sup>111</sup> olarak görmektedirler. Tanrı, İsa'yı kanıyla kefarete sunabilen kurtarıcı niteliğinde gökten yere göndermiştir. Her günahlıyı aratabilen yeterlilik, Mesih'in kanındadır. Dünyanın günahını kaldıran “Tanrı kuzusu” İsa'dan başkası değildir. İsa, günahın gerekli kıldığı cezayı üstünde taşımış ve herkesin yerine ölmüştür.<sup>112</sup>

Hristiyanlık teolojisinde Hz. İsa peygamberliğinin üstünde bir konuma oturtulmuş ve ona ulûhiyet atfedilmiştir. Hristiyan araştırmacılar da onu tanıtırken bu sıfatı açıkça ortaya koymaktan çekinmemişlerdir.<sup>113</sup>

Netice itibariyle Hristiyanlıkta net ve sağlıklı bir nübüvvet anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Bunun en önemli sebebi Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışındaki muğlâklıktır. Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz gibi Yeni Ahid'de İsa'ya hem peygamberlik hem de ilahlık atfedildiği için, tanrılaşan bir peygamber karşımızda bulunmaktadır. Ayrıca havarilere de peygamberlik görevinin verildiğine dair Yeni Ahid'de ifadelerin bulunması ve peygamberliğin nerede sonlandığına dair net bir bilginin olmaması da Hristiyanlıktaki nübüvvet anlayışının ne kadar bulanık ve karmaşık olduğunu göstermektedir.

---

<sup>105</sup> Matta, 24/63-64.

<sup>106</sup> Resullerin İşleri, 1/21, Romalılara Mektup, 1/3-4, İbraniilere Mektup, 13/20.

<sup>107</sup> Salih Sabri Yavuz, a.g.e., s.30.

<sup>108</sup> Matta, 10/1-5, 10/20.

<sup>109</sup> Matta, 11/9-10, 10/8.

<sup>110</sup> Matta,26/63-64.

<sup>111</sup> Yeşaya, 53/4-6.

<sup>112</sup> Osman Cilacı, Hristiyanlık Propagandası Ve Misyonerlik Faaliyetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2005,s.66.

<sup>113</sup> Salih Sabri Yavuz, a.g.e., s.30.

### 1.1.2.2. Hristiyanlıkta Vahiy

Hristiyan inancına göre kurtarıcı olan Tanrı, gücünü ve iradesini belli etmek için tarihe etkin bir şekilde müdahale eder.<sup>114</sup> Kutsal kitap Tanrı tarafından, insanoğlu bir alet gibi kullanılarak yazılmıştır. Yani Kutsal Kitab'ın bir Tanrısal bir de insanî yönü vardır. Diğer bir deyişle, Hristiyan inancında Kutsal Kitap, Kutsal Ruh'tan ilham ile gelen Tanrı'nın kendisidir. Tanrı, “insan yazarları”<sup>115</sup> yazmaya teşvik eder, ifşa etmek istediğini ve yalnızca bunu yazacak şekilde onlara yardımcı olur.

Hristiyanların Kutsal Kitap'a yaklaşımı farklıdır. Onların inancına göre tam ve mükemmel açıklama bir kitapta değil, bir insanda gerçekleşir. Hristiyanlar için, Tanrı'yı açıklayan, Tanrı'nın insana söylemek istediğini yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, İsa Mesih'tir. Böylece Kutsal Kitap Hristiyanlar için daima kendinden öte bir yere işaret ederek, İsa'ya ve Tanrı'nın söylemek istediklerine olan inancı oluşturmayı amaçlar.

Katoliklere göre Tanrı'nın vahyi, Tanrı'nın Kutsal Kitabı yazarlar aracılığıyla öğretmek istediklerini içerir. Bunlar, Tanrı'dan gelen vahyi kendi kültürüne göre; kendi şahsi, edebi kalıp ve üslubuna göre ve yaşadığı toplumun anlayabileceği bir şekilde iletmiştir.<sup>116</sup> Kutsal metin yazarlarının tamamı, Kutsal Ruh tarafından sevk edildiklerini belirtmişlerdir.<sup>117</sup>

Yeni Ahid'deki vahiy anlayışını, özellikle Pavlus ve Yuhanna'da bulmak mümkündür. Pavlus, vahiy anlayışını ifade etmek için, özellikle “apokaluption (gizlilikten kurtarmak)” ve “phaneroun (açıklamak, göstermek)” kelimelerini kullanmaktadır.<sup>118</sup> Onun temel düşüncesi gizli olanın açığa çıkarılmasıdır.<sup>119</sup> Pavlus tarafından vahiy için kullanılan bu terimin uygulanışında, Havariler, İsa tarafından iyi haberin getirildiğini ilan ettikleri için, Tanrı'nın kurtarıcı adaletini de ortaya koymuş olurlar.<sup>120</sup>

Yuhanna, “gizlilikten kurtarmak” anlamına gelen “apokaluption” teriminin yerine “açıklamak, göstermek” manasındaki “phaneroun” fiilini kullanmaktadır.<sup>121</sup>

<sup>114</sup> Thomas Michel, Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş, Oham Yay. İstanbul, 1992, s.19.

<sup>115</sup> Burada “insan yazarlar” ifadesinde kastedilen Havariler ve Kutsal Kitabı yazar Hristiyan din adamlarıdır.

<sup>116</sup> Thomas Michel, a.g.e., s. 16.

<sup>117</sup> II. Petrus, 1/19-21.

<sup>118</sup> Abdülgaffar Aslan, a.g.e., s.20.

<sup>119</sup> Efeslilere Mektup, 1/9, Koloselilere Mektup, 1/26.

<sup>120</sup> Romalılara Mektup, 1/17, Korintoslulara Mektup, 2/14.

<sup>121</sup> Abdülgaffar Aslan, a.g.e., s.21.

Yuhanna, vahiy kendi mesajının merkezi olarak telakki eder. İsa, sadece kurtarıcı değildir. “Hepsinden önemlisi O, Tanrı’nın gerçeği, dünya hayatının ve ışığının ilan edicisidir.<sup>122</sup> Tanrı görülmez ve bilinmez, sadece oğlu Baba’yı bilir ve onda Baba görülür ve anlaşılır.<sup>123</sup> Oğul, Tanrı bilgisini getirip, O’na şahitlik etmiştir.<sup>124</sup> O, babanın açık sözleriyle konuşur.”<sup>125</sup>

Tanrı kelamıyla kendini canlandırır. Tanrı, düşüncesinde kendini canlandırınca oluşan tanrı, onun kadar mükemmel ve Tanrı’nın bütün doluluğuna sahiptir. Yeni Ahid, bu tanıma “Kelam (söz)” demektir. Kelam ise Grekçede “Bilgi ve Kimlik” anlamına gelen “Logos” kelimesiyle ifade edilir. Bu Logos, Tanrı’nın düşüncesi olduğu kadar, O’nun karakteri ve öz kimliğinin tanımıdır.<sup>126</sup>

Yeni Ahid’de göre vahiy değişik şekillerde gerçekleşmektedir. Bunlardan en önemlisi İsa vasıtasıyla vahyin gerçekleşmesidir. İsa Yeni Ahid’de “Tanrı’nın Kelamı”<sup>127</sup> olarak tarif edilmektedir. İsa bir şahıs olarak Tanrı’nın kelamı olduğu için, onun bütün söz ve davranışları Tanrı’nın vahiy olarak kabul edilmektedir.

Yeni Ahid’de göre melekler “Tanrı’nın Sesi” olarak peygamberlere vahiy getirmişlerdir. Luka İncil’inde Cebrail adındaki meleğin Zekeria’ya gelerek onunla konuştuğu aktarılır.<sup>128</sup> Yine Yeni Ahid’de İsa’ya gökten seslerin geldiği ve meleklerin ona hizmet ettikleri<sup>129</sup>, Cebrail’in Meryem’e gelip İsa’nın doğumunu müjdelediği<sup>130</sup> anlatılır. Bunlar melekler aracılığıyla da vahyin bildirildiğini göstermektedir.

Yeni Ahid’de göre “Kutsal Ruh” da vahyin meydana geliş vasıtalarından biridir. Kutsal Ruh, Tanrı’nın vahyettiklerinin anlaşılması için insanın aklını aydınlatmaktadır.<sup>131</sup> Yeni Ahid yazarlarının İncil’i yazmalarında ve kutsal metinleri oluşturmalarında temel yardımcı Kutsal Ruh’tur.<sup>132</sup>

Netice itibarıyla, Hristiyanlığa göre tam ve mükemmel vahiy kitaplarda değil, bir insanda gerçekleşir. Tanrı’nın insana söylemek istediğini hayatında ve şahsında en

<sup>122</sup> Yuhanna, 1/4.

<sup>123</sup> Yuhanna, 1/14.

<sup>124</sup> Yuhanna,1/18, 3/11-13.

<sup>125</sup> Yuhanna, 8/38.

<sup>126</sup> Abdülgaffar Aslan, a.g.e., s.23.

<sup>127</sup> Yuhanna, 1/1.

<sup>128</sup> Resullerin İşleri, 1/11-19.

<sup>129</sup> Markos, 1/10-13.

<sup>130</sup> Luka, 1/26-38.

<sup>131</sup> Korintlilere Mektup, 2/11-14.

<sup>132</sup> II.Petrus, 1/21.

mükemmel şekilde anlatan, Mesih İsa'dır.<sup>133</sup> Tanrı'nın kurtarıcı kudretini vahyeden İsa'dır. Tanrı ebedi mesajını İsa'ya birleştirmiş ve İsa'yı ölümden hayata geçirmiştir.<sup>134</sup> Böylece Tanrı'nın ilahî mesajı İsa vasıtasıyla tecelli etmiştir. İsa vahyin odak noktası ve kendisidir.

Yeni Ahid'deki mucize olaylar da genel olarak İsa ile ilgilidir. Bildiğimiz gibi İsa'nın kendi doğumu bir mucize olduğu gibi bunun ötesinde de Allah kendisine birçok mucize vermiştir.<sup>135</sup>

Yeni Ahid'e baktığımızda İsa ile ilgili olarak anlatılan bazı mucizeler şu şekildedir: "İsa'nın, annesi Meryem'le beraber katılmış olduğu bir düğünde şaraplar bittince, İsa'nın suyu şaraba döndürmüştür."<sup>136</sup> Bu, İsa'nın ilk mucizesi olduğu kabul edilir.

İsa'nın hastayı iyileştirmesi mucizesi de Matta incilinde şu şekilde anlatılır: "İsa kadının elini tutar tutmaz kadın hemen iyileşti. Kadın iyileşince ayağa kalktı ve evde bulunanlara hizmet etmeye başladı."<sup>137</sup>

Bunların dışında İsa'nın "doğuştan kör olan bir adamın gözlerine çamur sürüp adamın gözlerini iyileştirmesi"<sup>138</sup>, öğrencileriyle beraber gölde giderlerken kopan fırtınayı dindirmesi,<sup>139</sup> kör bir dilenciye iyileştirmesi<sup>140</sup>, yine bir felçli hastayı<sup>141</sup> ve on cüzamlıyı<sup>142</sup> iyileştirmesi" Yeni Ahid'de geçen başlıca mucizelerindendir.

İsa'nın bu mucizeleri Yeni Ahid'de onun peygamberliğine delalet olarak gösterilmektedir. Bununla ilgili olarak Yuhanna İncili'nde şu ifadeler yer almaktadır: "Yahudilerin Nikodim adlı bir önderi vardı. Ferisilerden olan bu adam bir gece İsa'ya gelerek, 'Rabbî, senin Tanrı'dan gelmiş bir öğretmen olduğunu biliyoruz. Çünkü Tanrı kendisiyle birlikte olmadıkça hiç kimse senin yaptığın bu mucizeleri yapamaz.'" dedi.<sup>143</sup> Ayrıca "Elçiliğimin kanıtları aranızda büyük bir sabırla, belirtiler, harikalar ve mucizelerle gösterildi."<sup>144</sup> İfadeleri de İsa'nın mucizelerinin onun nübüvvetine olan

<sup>133</sup> Thomas Michel, a.g.e., s.18.

<sup>134</sup> Thomas Michel, a.g.e., s.20.

<sup>135</sup> Muhammed Ebu Zehre, Hristyanlık Üzerine Konferanslar, (çev., Akif Nuri), Fikir Yay., İstanbul, 1978, s. 35.

<sup>136</sup> Yuhanna, 2/1-11.

<sup>137</sup> Matta, 8/14-15.

<sup>138</sup> Yuhanna, 9/1-41.

<sup>139</sup> Matta, 8/23-27.

<sup>140</sup> Markos, 10/46-52.

<sup>141</sup> Luka, 5/17-46.

<sup>142</sup> Luka, 17/11-19.

<sup>143</sup> Yuhanna, 3/1-2.

<sup>144</sup> Korintlilere Mektup II, 12/12.

delaletini göstermektedir.

İsa'nın Meryem'den mucizevi bir şekilde babasız olarak dünyaya gelmesi onun Hristiyanlar tarafından Tanrı'nın oğlu<sup>145</sup> olarak kabul edilmesinin en büyük delilini teşkil etmektedir.<sup>146</sup>

Sonuç itibariyle bugün, bilimin mucizesiyle çepeçevre kuşatılmış günümüz Hristiyanları için, olayların aslı veya İsa'nın fiziki gücünün derecesi hususunda birtakım spekülasyonlara gitmek doğru değildir.<sup>147</sup> Bunun yerine Yeni Ahit'teki kıssalardan geçen mucizelerin hikmetini iyi anlamamız daha önemlidir. Çünkü İsa peygamber olması sonucunda Allah'ın kendisine vermiş olduğu ilahî güç sayesinde bu tür olağanüstü hadiseleri meydana getirebilmiştir.

## **1.2. İslam Düşüncesinde Vahiy, Nübüvvet ve Mucize**

### **1.2.1. Kindî'nin Vahiy, Nübüvvet ve Mucize Anlayışı**

Ebû Yusuf Ya'kub İbn İshak el- Kindî, İslam felsefe tarihinde, ilk filozof olarak kabul edilmektedir. Arap olduğu için kendisine "Feylesufu'l-Arab (Arapların Filozofu)" lakabı da verilmiştir.<sup>148</sup>

Kindî, İslam toplumunda aklî ve naklî ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapça yapılan tercümelelerin Beytül-Hikme'de en verimli bir düzeye ulaştığı, kelim ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği III. (M.IX.) bir dönemde yaşamıştır. Kindî, bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılmış ve uyguladığı yöntem, kullandığı terminolojiyle kelimden felsefeye geçişi sağlayan ilk İslam filozofudur.<sup>149</sup>

Kindî, dinî terimler olan "vahiy, nübüvvet ve mucize" konularını felsefi bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirmiştir.

#### **1.2.1.1. Kindî'ye Göre Vahyin Mahiyeti**

Kindî, insanın istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilen bilginin (felsefe) karşısına bir başka tarzda elde edilen bilgiyi koyar ki, bu ilahî/vahyî

<sup>145</sup> Luka, 1/31.

<sup>146</sup> Can Nuroğlu, Hey Gavur Anlatsana, GDK Yay., İstanbul, 2010, s.35.

<sup>147</sup> Montgomery W. Watt, Günümüzde İslam Ve Hristiyanlık (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 1991, s.157.

<sup>148</sup> Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. Yay. Tsz., s. 160.

<sup>149</sup> Mahmut Kaya, Kindi Md., D.İ.A, c. XXVI., s.42.

bilgidir.<sup>150</sup> Kindî'nin, vahyi, Faal Aklın veya mütehayyile gücünün(hayal gücü) fonksiyonu sayan filozofların aksine, peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılır.<sup>151</sup> Kindî'ye göre vahyî bilgi, isteğe bağlı olmadan, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıki yollara başvurmadan zamansız oluşan bir bilgi türüdür. Bu bilgi türü Allah'ın sadece peygamberlere özgü kıldığı bilgidir.<sup>152</sup>

Bu bilgi, Allah'ın, hakikati kabul edecek bir kıvama getirmek için onların (peygamberliğe nail olacak kişilerin) nefislerini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, O'nun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. Bu bilgi peygamberlerin ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberler dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, zamanlı olan duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri talep etmeksizin, mantıkî ve matematiksel yollara başvurmaksızın anlaması imkansızdır.<sup>153</sup>

Kindî aklın, bu tür bilginin Allah katından olduğu yakinen bileceğini söylemekte, “çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan aciz olunca bu vahyin gerçekliği sabit olur” demektedir. Ona göre bu bilgi insanın tabiatının ve yapısının üzerinde olduğu için kişi, peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder ve yaratılışı itibariyle tastik ederek ona bağlanır.<sup>154</sup>

Kindî'ye göre, ilahiyat, vahdaniyet, ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler felsefî bilginin yanında peygamberlerin Allah'tan getirdiği, vahiy bilgisinin de çerçevesine girmektedir.<sup>155</sup> Kindî'ye göre felsefe nasıl akla dayanıyorsa, yöntemi mantık ise din de vahye dayanır ve onun yöntemi de Allah'a imandır, inançtır.

Beşeri ve ilahi bilginin her ikisinin de hakikati ifade ettiğini düşünen Kindî, ilahi bilgiyi veciz(kısa ve etkili), açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından beşeri bilgiden üstün tutmaktadır.<sup>156</sup>

<sup>150</sup> Ömer Mahir Alper, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi, Kitapevi Yay., İstanbul, 2008, s.50.

<sup>151</sup> Mahmut Kaya, a.g.e., s.54.

<sup>152</sup> Kindî, Felsefî Risaleler, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2006, s. 268.

<sup>153</sup> Kindî, a.g.e.,s. 268.

<sup>154</sup> Kindî, a.g.e., s.268-269.

<sup>155</sup> Kindî, a.g.e., s. 142.

<sup>156</sup> Kindî, a.g.e., s. 269.

### 1.2.1.2. Kindî'nin Nübüvvet Anlayışı

Kindî, felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma imtiyazını elinde bulundurmaktadır. Ondandır gelen bütün filozoflar kendi sistemleri içinde nübüvveti daima özel bir yer vermişlerdir.<sup>157</sup>

Kindî'ye göre Allah ilahî bilgiyi (vahyi) sadece peygamberlere vermiştir. Bu, peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özelliktir. Peygamberlerin bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın Allah tarafından kendilerine verilmiştir.<sup>158</sup> Peygamberle filozofu, aklî bilgiyle vahyî bilgiyi beraber ele alan Kindî'ye göre peygamberlik müessesesi vardır ve peygamberlerin vahiy yoluyla aldıkları bilgiler, aklın ölçülerine uygundur. Vahiy ile akıl arasında zıt gibi görünen hususlar te'vil edildiği zaman bu uygunluk açıkça görülür. Çünkü vahiy veren de Allah akli veren de Allah'tır.<sup>159</sup>

Kindî'ye göre filozof hakikatı, akıyla uzun çalışmalarından ve incelemelerinden sonra bulur. Peygamberler ise ilahî vahye mazhar olur. Allah onun kalbini ilahî bilgileri alacak surette temizlemiştir. Peygamber derûnî bir paklığa sahiptir. Peygamberin kalbi temiz olduğu için ona gayb aleminden ilimler gelir. Yani Yüce Allah ona birçok gaybî bilgiyi vahyeder.<sup>160</sup>

Kindî'ye göre peygamberler, Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlakî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan rezil davranışların terk edilmesi fikrini getirmişlerdir.<sup>161</sup> Ona göre, şayet bir kimsenin peygamberlerin gizli gerçek olaylar hakkında sorulara verdikleri cevapları iyi düşünüp onları, uzun süre ciddi araştırmalar yapan filozofun bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle bu sorulara verdiği cevaplarla karşılaştıracak olursa, filozofun cevabının peygamberinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olmadığını görecektir.<sup>162</sup> Kindî çeşitli örneklerle bu görüşünü desteklemeye çalışır: Örnek olarak Kindî, müşriklerin art niyetli olarak ve cevap veremez düşüncesiyle: "Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?" tarzındaki sorularını ve Allah'ın kendisine öğretmesiyle Hz. Peygamberin bu soruya verdiği cevabı zikreder. Kindî, bu soru üzerine Allah'ın: "De ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse O diriltir. O, bütün yaratıkları hakkıyla bilendir" diye

<sup>157</sup> Mahmut Kaya, a.g.e., s. 46.

<sup>158</sup> Kindî, a.g.e., s. 268.

<sup>159</sup> İbrahim Agah Çubukçu, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara, 1983, s.32.

<sup>160</sup> İbrahim Agah Çubukçu, a.g.e., s.32.

<sup>161</sup> Kindî, a.g.e., s. 142.

<sup>162</sup> Kindî, a.g.e., s. 269.



vahyettiğini belirterek bu konunuyu, “O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O’nun emri ona ‘ol’ demektir. O da hemen olur” ayetiyle destekler<sup>163</sup>

Kindî ilahî bilginin üstünlüğü babında bu konuyla ilgili olarak şöyle devam eder: “İmdi, aydınlanmış saf akıllara göre var olduktan sonra çürüyüp bozulan –hatta var olmasa dahi- kemiklerin tekrar var olması mümkündür. Çünkü dağılanı toplamak yoktan yaratmaktan daha kolaydır. Gerçi onları yaratanın katında daha zor, daha kolay diye bir şey yoktur. O’na göre hepsi birdir. Yaratan gücün dağılanı inşa etmesi pekala mümkündür.<sup>164</sup>”

Kindî vahyî bilginin üstünlüğüyle ilgili açıklamalarına “O Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateş yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz”<sup>165</sup> ayetini de dahil eder. Demek oluyor ki O, ateş olmayandan ateşi veya sıcak olmayandan sıcaklığı yaratmıştır.<sup>166</sup>

Kindî Allah’ın, bir şeyin kendi zıddından meydana geldiğini açıklamak üzere: “Gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kadir değil mi?” dedikten sonra bu sorunun gerektirdiği cevabı: “Elbette kadirdir. O yaratan ve bilendir”<sup>167</sup> şeklinde cevap verdiğini belirtmekte ve sonra O’nun göklerin yaratılışını insanların fiilleriyle kıyaslayarak, bu konuda yaratılış sürecinden kaynaklanan şüpheleri sonucu onların yaratıldığını inkâr eden kâfirlerin kalplerinden geçenlere cevap olmak üzere “O bir şeyin olmasını dilediği zaman O’nun emri ona ‘ol’ demektir. O da hemen olur.” dediğini zikretmektedir.<sup>168</sup>

Kindî bu örnekler ve açıklamalarla peygamberin filozoftan, başka bir ifadeyle vahyî bilginin (ilahî bilgi) beşeri bilgiden üstün olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Sonuç olarak Kindî, gerek peygambere gerekse O’na nazil olan vahye kesin olarak inanmıştır.<sup>169</sup> Felsefî bilgiyle vahyî bilginin amaç bakımından aynı olduğunu belirtse de verdiği örnekler ve açıklamalarla peygamberin filozoftan, başka bir ifadeyle vahyî bilginin (ilahî bilgi) beşeri bilgiden üstün olduğunu dile getirmiştir.

<sup>163</sup> Kindî, a.g.e., s. 269. , Ayetler için bk. Yasin, 36/78-83.

<sup>164</sup> Kindî, a.g.e., s. 269.

<sup>165</sup> Yasin, 36/80.

<sup>166</sup> Kindî, a.g.e., s. 269-270.

<sup>167</sup> Yasin, 36/81.

<sup>168</sup> Kindî, a.g.e., s. 270.

<sup>169</sup> Vecihi Sönmez, a.g.e., s. 188.

### 1.2.2. İhvan-ı Safa'nın Vahiy, Nübüvvet ve Mucize Anlayışı

İhvan-ı Safa, H. IV. (M. X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış; dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan; organize bir topluluğun adıdır. Bu topluluk, Abbasi Devleti'nin son zamanlarına rastlayan; dinî, felsefî, siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlakî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslam toplumunu fikri bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedeflemiştir.<sup>170</sup>

İhvan-ı Safa, felsefî bir tarafsızlıkla değil de, yani düşünce ve duyguda semavî dinleri üstün bir hikmet kaynağı diye ortaya koyan ve hemen her türlü beşerî bilgiyi de bu hikmetin temellendirilmesi için kullanan, aynı zamanda mezhepler, şeraitler (din) üstü kalmayı da amaç edinen aydınlar topluluğudur.<sup>171</sup>

Siyasi ve dinî bir kimliği olan İhvan-ı Safa cemiyetinin gayeleri, taassup içinde gördükleri Müslümanları aydınlatmak, din ve felsefeyi uzlaştırmak, tabiat ilimlerinden istifade ile kurdukları ilim zihniyetini ve felsefeyi yaymaktı. Böylece, aydınlara hitap eden bir ahlak sistemi geliştirmek istemişlerdi.<sup>172</sup>

İhvan-ı Safa din felsefesinde tartışma konusu olan “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramlarını ele almış ve tartışmışlardır.

#### 1.2.2.1. İhvan-ı Safa'nın Vahiy Anlayışı

Bilgi kaynaklarını dört ana grupta toplayan İhvan-ı Safa, bunların içinde kutsal kitapları yani, manaları itibariyle vahiy yoluyla indirilen Tevrat, İncil, Kur'an ve diğerleri gibi peygamberlere indirilmiş olan kutsal kitapları sayarlar. “Resail'in” en geniş malzemesini bunların içinde Kur'an oluşturur.<sup>173</sup>

Necip Taylan, İhvan-ı Safa'ya dayanarak onların vahiy anlayışını şu şekilde açıklar: “İhvan-ı Safa'ya göre, metafizik alanda vahiy ve ilham, insanların öğretmenleri olan peygamberlere Allah'ın bir lütfu olarak verilmiş bir bilgidir. Bu bilgi kaynağı ve gelişi itibariyle son ulaştığı insandan başlamak üzere peygamberler, melekler, külli nefis, Faal Akıl, ve nihayet bütün bunlara, aşağı doğru bilgi lütfeden ilk ve tek kaynak ‘Tanrı’

<sup>170</sup> Enver Uysal, İhvan-ı Safa Md., D.İ.A, c. XXII s. 1.

<sup>171</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F.V., Yay., İstanbul, 1997, s. 106.

<sup>172</sup> Necip Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 147.

<sup>173</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 104.

şeklinde hiyerarşik bir sistem içinde cereyan eder. Böylece burada ‘Bir’, ontolojik hiyerarşide varlığın olduğu gibi, metafizik alan bilgisinin de kaynağı durumundadır.”<sup>174</sup>

İhvan-ı Safa, vahyin ve ilhamın, Allah tarafında seçkin kullara verilmiş (vehbî) bilgiler olduklarını ifade ederken bu bilginin akliliğini şöyle izah eder: Bu çeşit bilgi, mistik ve sezgiyi zorunlu kılar. Burada süjenin aktif bir rolü yoktur. Tamamen sübjektif ve ferdi bir tecrübe söz konusudur. İhvan’a göre duyular ve akıl, dolayısıyla mantık, bilgileri verirken, nefis temizliğine dayalı ve süjeye Tanrı tarafından verilen bu bilgi de mistik sezginin bilgisini meydana getirir.<sup>175</sup>

İhvan’a göre, vahiy bilgisine ulaşabilmek için her şeyden önce ruhî olgunluğa ulaşmak ve kalp temizliğine sahip olmak gerekir. Ruhî olgunluğa erişen insan bilkuve(güç halinde) melek olur. Bu olgunluğa erişen peygamber olur ve vahiy alır. Böylece peygamber olacak kişi önceden bazı özellikleri kendinde toplamış olur.

İhvan’a göre, insanların kelamı lafızlardır, meleklerinki ise işaret ve imalardır. Bunların manaları ise müşterektir. Peygamberler, insanlara anlayış derecelerine göre kavrasınlar diye kendileri ile insanlar arasında manaları müşterek lafızlar kullanırlar. Peygamberlerin meleklerden aldıkları, peygamberlerin hitap ettikleri kavmin diline dökülerek ifade edilir.<sup>176</sup>

Görüldüğü gibi İhvan’ın vahiy ve peygamberlikle ilgili bu düşüncelerinde, başta kutsal kitaplar olmak üzere, Meşşai felsefesinin etkisini görmek mümkündür.

#### **1.2.2.2. İhvan-I Safa’nın Nübüvvet Anlayışı**

İhvan-ı Safa’ya göre peygamberler, nefslerinin ve cevherlerinin temizliği ile meleklerle, insan olmalarından dolayı da insanlara uygun olduklarında, insan ile melekler arasında en iyi aracıdırlar.<sup>177</sup>

Dinin ahlakî hedefini sürekli ön plana çıkaran İhvan-ı Safa, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihâî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp ahiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir.

İhvan-ı Safa, peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı olsa da hepsinin gayelerinin aynı olduğunu söyler. Peygamberleri

<sup>174</sup> Necip Taylan, a.g.e ,s.104-105.

<sup>175</sup> İsmail Yakıt, İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, İstanbul, 1985, s.53.

<sup>176</sup> Bayram Ali Çetinkaya, İhvan-ı Safa’nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yay., Ankara, 2003, s.307.

<sup>177</sup> Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e. s.307.

“gönül doktorları” olarak niteler; onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere arız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir.<sup>178</sup>

İhvan-ı Safa, biraz da mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nuh’un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarında kurtulmaya, Hz. İbrahim gibi, bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra, kesin inanca sahip olarak melekut alemi(gayb alemi) seyre, ruhunu bütün manevi kirlere arındırarak Hz. Muhammed gibi mi’raca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde ifade eder.<sup>179</sup>

İhvan peygamberlerin sonuncusunun (hatemü’n-nebiyyin) Hz. Muhammed(sav.) olduğu olduğunu belirtir.<sup>180</sup>

İhvan-ı Safa nübüvveti, meleklerin derecesine ulaşan insanın ulaşabileceği en yüksek merteye olarak kabul eder. Peygamberlerde bulunması gereken en önemli özellikler şunlardır:

1. Organlarının tam ve yerinde olması gerekir.
2. Hafızası kuvvetli olmalı.
3. İyi bir kavrama gücü ve sağlam bir anlayışa sahip olmalı.
4. Zeki olması gerekir.
5. Güzel konuşabilmeli, güzel sözler söylemeli.
6. İlim sevgisine sahip olmalı.
7. Doğru olmalı ve iyi muamele etmelidir.
8. Adaletli olmalıdır.
9. Kararlı, azimli ve cesaretli olmalı.
10. Mala mülke değer vermemeli.
11. Yüce ruhlu olmalı.
12. Yeme içmede aşırı olmamalı.

Bu özelliklerden başka peygamberler şeriata ait işleri kendi görüşüne değil de Rabbi ile kendisi arasındaki meleklere nisbet etmelidir.<sup>181</sup>

İhvan-ı Safa’ya göre filozof ve peygamberin amacı ruhun kurtuluşuna ermesini sağlamaktır. Bunun için de onun fesad(yok oluş) aleminden kurtarılması gerekir. Peygamber ve filozof bu özellikleri ile zaman, mekan ve şartların değişmesine göre

<sup>178</sup> Enver Uysal, İhvan-ı Safa Md., c. s. 5.

<sup>179</sup> Enver Uysal, İhvan-ı Safa Md., s. 5.

<sup>180</sup> Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e. s.304.

<sup>181</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 106.

farklı ilaçlar uygulayan fakat amacı aynı olan tabiplere benzerler. Ancak İhvan peygamberlerin getirdiğini filozofların felsefesinden daha üstün tutar; çünkü peygamberlerin dini, yolları birdir. Filozoflarınki ise birbirinden farklıdır.<sup>182</sup>

Mucize olayını da peygamberlerin önemli bir özelliği olarak gören İhvan-ı Safa, mucizelerin sadece peygamberlere has olduğunu belirtir. Peygamberler gelmeden önce mucizelerin zuhur ettiğini, onları yalanlayanlara karşı da Hz. Nuh'un tufanı, Firavun'un boğulması gibi mucizeler meydana geldiğini belirtir. Ona göre mucizeler Allah tarafından ve intikam için değil de gerektiğinde ve sakındırma gayesine göre zuhur eder.<sup>183</sup>

İhvan mucizeyi kabul eder fakat; onu batınî bir yoruma da tabi tutar. Belki de İhvan, ideolojik ve kısmen de teolojik itham ve tepkilerden sakındığından dolayı mucizelerden Kur'an'dan geçtiği şekliyle bahsetmiştir.

### 1.2.3. Farabi'nin Vahiy Nübüvvet ve Mucize Anlayışı

İslam filozofları arasında nübüvveti bir problem olarak ele alanların başında Farabi (ö.339/950) gelir. Farabi'nin nübüvvet anlayışını iyi anlamamız için bu konunun ön safhasını oluşturan vahyin, Farabi'ye göre nasıl meydana geldiğini ele almamız gerekir.

Farabi klasik vahiy öğretisinden farklı olarak, problemi daha çok insanın psikoentelektüel yapısı içerisinde çözülemeye çalışmaktadır. Burada başlangıç itibarıyla ilk kıvılcık metafizik bir ilkedir; ancak sürecin geri kalan kısmında aktör daha çok insanın kendisidir. Bu açıdan vahiy akışının muhatabı, Tanrı'sal irade tarafında seçilmemektedir. Farabi'ye göre vahiy kuramında elverişli donanıma sahip her insan, ilk olarak, vahiy alabilecek bir pozisyon içerisine girebilir.<sup>184</sup>

Bu bakımdan entelektüel vahiy, selim yaratılışlı her insan için ilke olarak mümkündür. Gerekli ve yeterli zihin eğitimi, bu imkanı bir zorunluluğa dönüştürmektedir.<sup>185</sup> Bu noktadan baktığımızda Farabi'nin kısmen de olsa peygamberliğin kesbiliğine (kazanma, elde etme) inandığı söylenebilir.<sup>186</sup>

Farabi'ye göre aynı durum dinî içerikli vahyin veya peygamberliğin oluşumu için de geçerli olduğunu söylemek için daha güç bir konumda bulunduğumuzu

<sup>182</sup> Necip Taylan, a.g.e., s. 105.

<sup>183</sup> Necip Taylan, a.g.e. s. 106.

<sup>184</sup> Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yay., İstanbul, 2008, s. 136.

<sup>185</sup> Yaşar Aydın, a.g.e, s. 155.

<sup>186</sup> Bülent Sönmez, a.g.e., s. 125.

söylemeliyiz. Çünkü Farabi nübüvvetle ilgili açıklamalarında ekstra özelliklere sahip bir tahayyül(sembolleştirme) yetisinden söz etmektedir.<sup>187</sup>

Farabi'nin vahiy anlayışını daha iyi anlamak için vahyin oluşum sürecinde etkili olan bazı kavramlardan ve ilkelerden bahsetmemiz gerekir.

### 1.2.3.1. Farabi'nin Vahiy ve Nübüvvet Anlayışında Akıllar

Farabi vahiy teorisini bazı akıllar üzerinden açıklamaktadır. Bu akıllar “Faal Akıl, Münfail Akıl, Müstefad Akıl ve Muhayyile Yetisidir(Gücü).”

Farabi'nin vahiy anlayışında önemli bir yer tutan “Faal Akıl”dır. Akıllar nazariyesinde de önemli bir yer tutan Faal Akıl, Farabi kozmolojisini belirlediği gibi, hikmet bilgisinin, nübüvvet ve vahiy anlayışının da kaynağını oluşturur.<sup>188</sup> Bu nedenle Faal Akıl biraz tanımamız gerekir.

Farabi'ye göre Faal Akıl ilk prensip değildir. Zira ilk prensip eşyaya varlık ve mükemmellik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır. Oysa Faal Akıl, sadece sınırlı şekilleri meydana getirir. Bu durum onun eksik olduğunu göstermeye yeter. Öyleyse Faal Akıl Allah olamaz. O, Allah'ın kendisine hareket verdiği bir prensip olmalıdır.<sup>189</sup>

Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir; fakat derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecededir. Faal Akıl'a “er-Ruh ul-Emin (Güvenilir Ruh), Ruh ul-Kuds (Kutlu Ruh)” ya da bunlara benzer adlar verilmektedir. Onun derecesine de “Melekut” ya da benzeri adlar verilir.<sup>190</sup> Farabi es-Siyaset ul-Medeniyye'de Faal Akılın işlevini şu şekilde açıklamaktadır: “Faal Akıl, Birinci'yi (Tanrı), İkincilerin hepsini ve kendi özünü bildiği gibi, özleri bakımından düşünülür (ma'kul) olmayan şeyleri de düşünülür kılar. Cisim ya da cisimde var olanlar, cevherleri yönünden düşünülür değillerdir. Onlardan cevheri fiil halinde (bilfiil) akıl olan bir şey yoktur. Ancak onları fiil halinde düşünülür kılan Faal Akıl'dır. Faal Akıl, onlardan bir kısmını fiil halinde (bilfiil) akıl kılar ve onların varlıktaki derecelerini yaradılışla kendilerine verilmiş olandan daha yükseğe çıkarır. İnsanı insan yapan düşünme gücü, özü itibariyle fiil halinde akıl olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaratılışla da verilmiş değildir. Faal Akıl'dır ki, onu bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de düşünme gücü

<sup>187</sup> Yaşar Aydın, a.g.e, s. 155.

<sup>188</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 139.

<sup>189</sup> Necip Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, s. 183.

<sup>190</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mebadi ul-Mevcudat, çev., Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, s. 2.

için bilfiil düşünülür duruma getirir.”<sup>191</sup>

Farabi’ye göre Faal Aklın rolü üç tanedir:

**a.** Faal Aklın fiil hali kesintisiz olduğundan, doğru bilgi için teminattır.

**b.** İlahi vahiy onun aracılığıyla gerçekleşmekte, nübüvvet onunla mümkün olmaktadır.

**c.** İnsan Faal Akıl ile ittisal ederek nazari aleme ulaşmakta, en üstün mutluluğu elde etmektedir.<sup>192</sup>

Farabi felsefesinde Faal Akıl vahyin kaynağıdır. Faal Akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi daha detaylı olarak vahyin oluşumu bölümünde ele alacağız.

Farabi’nin vahiy anlayışında diğer önemli kavram “Münfail Akıl”dır. Edilgin Akıl, Bil-kuvve Akıl da denilen Münfail Akıl vahyin oluşmasında önemli yer tutar. Farabi, bütün insanlar tarafından paylaşılan ve ilksel kapasite olarak gördüğü akla Münfail Akıl der.<sup>193</sup> Bu akıl insanda baştan itibaren, insanın tabiatı gereği vardır. Bu akıl akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir istidattır. O, bilkuvve akıl, maddi akıldır; o aynı zamanda bilkuvve akılsaldır.

Bilkuvve akılsallar, bilfiil akılsallar tarafından düşünüldükleri zaman bilfiil akılsallar olurlar. Ancak onlar kendilerini kuvveden fiil haline getirecek bir başka şeye muhtaçtırlar. Bilkuvve akıl olan maddi (heyulani) akla güneşin gözü görmesine verdiği ışığa benzer bir şey veren, bu akıldır. İnsanlık düzeyinin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi insanlığın ikinci basamağını oluşturur.<sup>194</sup>

Farabi, Münfail Aklın vahiy sürecindeki işlevini şu şekilde açıklar: “Vahiy alacak kişi Faal Akıl’la bağlantı kurmayı önce Münfail Akı elde etmesiyle başarır. Kazanılmış akıl yoluyla Faal Akıl’da Münfail Akla doğru bir akış olur. İşte bu akış Vahiy’dir.”<sup>195</sup>

Farabi’nin vahiy kuramında önemli bir yer tutan kavram da Müstefad Akıl’dır. Bu akıl dıştan türeme yoluyla nefiste canlanan maddeden mücerret bir mahiyettir. Farabi’ye göre Aklın üçüncü basamağı müstefad Akıl’dır.<sup>196</sup>

Farabi, İdeal Devlet’te Müstefad Akı şu şekilde izah etmeye çalışır: “Münfail Akı bütün akılsalları kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil

<sup>191</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s.2-3.

<sup>192</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 141-142.

<sup>193</sup> Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 100.

<sup>194</sup> Farabi, İdeal Devlet(El- Medinetü’l Fazıla), Vadi Yay., çev. Ahmet Arslan, Ankara, 2004, s. 78.

<sup>195</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s, 45.

<sup>196</sup> Mehmet Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 287.

akılsal olan, öyle ki kendisinde akılsal olanla bir ve aynı şey haline gelen herhangi bir insan, merteye bakımından edilgin akıldan (Münfail Akıl) üstün olan, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla 'kazanılmış akıl' denir ve edilgin akılla Faal Akıl arasında orta bir noktadadır. Onunla Faal Akıl arasında başka bir şey yoktur. Müstefad Akıl, bilfiil edilgin akılla Etkin Akıl arasında köprü görevi görür, aracılık eder. Farabi'ye göre Müstefad Aklın oluşması ve son insanlık rütbesinin oluşması, insanın manevi oluşumunun da sonudur. Bu rütbede, bilkuvve düşünen yeti bilfiil düşünen yetinin bedeni, bilfiil düşünen yeti Müstefad Aklın bedeni olur. İnsan bu rütbede Etkin Akıl ile birleşir. Farabi'ye göre bu hal, vahiy halidir."<sup>197</sup>

Müstefad Akıl; bilfiil akla, akılı çalıştırma yeteneği verildikten sonraki akıl olduğundan dolayı artık bu seviyedeki akıl kendiliğinden bazı şeyleri bilebilir. Kendisinde maddeden mücerretliğin en uç noktasında bulunan Müstefad Akıl akli ilimlerin en yüksek noktasıdır.<sup>198</sup>

Farabi'nin vahiy anlayışında önemli olan terimlerden bir tanesi de muhayyile yetisidir. Farabi'nin teolojik sistemi açısından son derece önemli bir işleve sahiptir. Sosyo-politik hayatı mümkün kılan dinin Farabi'deki açıklaması da doğrudan bu yeti ile ilgilidir.<sup>199</sup>

Hayal gücünün; biri akledilirleri akletmek olan teorik akıl, diğeri ise şimdi gelecekteki cüziyyatları yapıp etmelerle ilgili olan pratik akıl olmak üzere iki kısmının bulunduğunu belirten Farabi, hayal gücünün, düşünme gücünün Faal Akıl'dan elde ettiklerinin hayal gücüne taşıdığını da söylemektedir. Bunlar ışığın gözle olan nispeti gibidir. Faal Aklın hayal gücünde bir etkisinin olduğunu belirten Farabi bunu bazen gerçek yeri nazari akıl olan akılsalları göndermesi, bazen de gerçek yeri ameli akıl olan tikellerle ilgili akılsalları duyusalların formu altında vermesi şeklinde olduğunu belirtir. Cüziyyata gelince; ona göre, hayal gücü bunları bazen olduğu gibi tahayyül etmek, bazen de onları taklit ve temsil etmek yoluyla almaktadır. Bunlar genellikle doğru rüyalarla bildirilen şeylerdir.<sup>200</sup>

Farabi'ye göre bütün bunlar bazen uykuda iken, bazen uyanırken meydana gelir. Uykuda iken ortaya çıkanların çoğu tikellerle ilgilidir. Onların ancak az bir kısmı

<sup>197</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 95.

<sup>198</sup> İbrahim Hakkı Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, Bil Yay., İstanbul, 2000, s. 217.

<sup>199</sup> Yaşar Aydın, a. g. e, s. 140.

<sup>200</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 84-85.



akılsallarla ilgilidir. Muhayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve tam ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak ve akılsal kuvvete hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmiyorsa, onun bu iki faaliyetle meşgul olduğu zamanki uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu zamanki uyku hali gibi olur. Şimdi muhayyile kuvveti Faal Akıl tarafında kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeylerin kendi paylarına ortak duyu kuvvetine gidip orada tasavvur edildiğini belirten Farabi, ortak duyu kuvvetinde onların imajları ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imajlardan etkilendiğini ve bu imajların orada tasavvur edildiğini vurgular.

Muhayyile kuvvetinin kendileriyle bu şeyleri taklit ettiği duyusallar, güzellik ve mükemmelliğin en son noktasında bulunan şeyler olduklarında, onları gören kimse büyük ve olağanüstü bir zevk duyar ve diğer var olan şeyler arasında kendilerine rastlanılması imkansız olan olağanüstü şeyler görür. Böyle bir insan aldığı bu akılsallarla ilahi şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir. Farabi'ye göre bu durum, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir.<sup>201</sup>

Bu seviyeye gelen kişi muhayyile kuvveti sayesinde duyular alemini aşır ilahî alemden vahiy almaya başlamaktadır. Farabi'ye göre peygamberler de muhayyile güçleri ile Faal Akla ulaşmış kimselerdir.<sup>202</sup>

Sonuç olarak Farabi, peygamberliği ve dolayısıyla dini (vahyi) doğrudan muhayyile yetisinin etkinlik alanı içerisinde ele aldığı görülmektedir.

### 1.2.3.2. Vahyin Meydana Gelmesi

Farabi'nin vahiy değerlendirmesi ile ilgili önemli kavramları açıkladıktan sonra, bunlara bağlı olarak vahyin nasıl oluştuğu üzerinde duracağız. Bilindiği gibi Farabi'nin vahiy kuramı felsefî bir değerlendirmedir ve kendine has açıklamadır.

Farabi vahiy olayını “ulvi alem” ile kurulan bir ilişki sonucu olarak görmektedir. Ona göre vahiy, belirli bir niteliğe ulaşmış insan nefsinin, hiyerarşik olarak kendi üstünde bulunan varlık ile bir tür bilgi ilişkisini ifade eder. Vahiy Müstefad Akıl vasıtasıyla Faal Akıl'dan Münfail Akla doğru gerçekleşen bir akış, bir feyzan(taşma) olarak tarif eden Farabi Siyaset ul-Medeniyye'de bunu şu şekilde açıklar: “Vahiy, yaratılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin, Faal Akıl ile bağlantı

<sup>201</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.85-86.

<sup>202</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 143.

kurduğunda gerçekleşir. O bunu (Faal Akıl'la bağlantı kurmayı) önce edilgin (münfail) akılı, daha sonra da kazanılmış (müstefad) akılı elde etmesiyle başarır. Farabi'ye göre insana ancak bu mertebeye ulaştınca, yani Faal Akıl'la kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahiy gelir. Çünkü edilgin akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da Faal Aklın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, insanın şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan Münfail Akla doğru olan akıştır. Bu akış, vahiydir.”<sup>203</sup>

Farabi'ye göre, Faal Akıl'da edilgin akla taşan, feyz eden şeyle (vahiy) bilgi alan insan Tanrı'sal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşündür, Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle bir peygamber, geleceği haber veren bir uyarıcı, hali hazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.

Bu insan insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu, sanki Faal Akıl'la bir olmuştur.<sup>204</sup>

Farabi vahyin, Münfail Aklın Faal Akıl'la ittisali sonucunda, Faal Akıl'dan kaynaklandığını belirtse de son tahlilde insana vahyedenin İlk Sebep olduğunu belirtir.<sup>205</sup> Çünkü O'nun sudur nazariyesine göre, Faal Akıl İlk Sebep'in varlığında feyzan ederek varlık bulmuştur. Burada Faal Aklın sadece bir aracı olduğunu, peygambere vahiy iletenin İlk Sebep, yani Allah olduğunu görüyoruz. Fakat İlk Sebep'ten gelen vahiy Farabi'ye göre değişik aşamalardan geçerek vahiy alan kişiye ulaşmaktadır. Farabi'ye göre, İlk Sebep Faal Akla vahyetmekte, Faal Akıl da kendisine vahyedilene Müstefad Akıl vasıtasıyla Münfail Akla ulaştırmakta, buradan da muhayyile yetisi sayesinde vahiy alacak kişiye vahiy ulaşmaktadır.<sup>206</sup>

Sıradan bilfiil akıl dar anlamda nübüvvet ve özel anlamda kehanet izhar edebiliyor iken, vahyin gerçekleşmesi için insan aklının kendini kemal seviyesinde gerçekleştirip, Müstefad Akıl seviyesinde olması ve Faal Akıl'dan gelen feyzanın Müstefad Akıl'dan mütehayyileye ışması gerekmektedir.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s. 45.

<sup>204</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 96.

<sup>205</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s. 45.

<sup>206</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 95.

<sup>207</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, İz Yay., İstanbul, 2008, s. 91.

### 1.2.3.3. İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fazıla) ve Peygamberlik

Farabi'nin bütün sisteminin zirvesinde bulunan nübüvvet felsefesi, Onun devlet nazariyesine de yansır.<sup>208</sup> Farabi, "İdeal Devlet"ın başkanına nebevî özellikler atfederek, nübüvvet felsefesini açıklar.

#### 1.2.3.3.1. İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fazıla)

Farabi'ye göre insan mükemmelliğe ulaşmak için pek çok şeye ihtiyaç duyar. İnsan bu ihtiyaçlarını tek başına sağlayamaz; bu ihtiyaçlar diğer insanlarla beraber yaşamakla ve işbirliğini sağlamakla giderebilir. İşte bunun için insanların toplum halinde yaşaması gerektiğini belirtir. İnsanların bir araya gelip toplum oluşturmalarının sebebi de budur.

Farabi toplumları büyük, orta ve küçük toplumlar olmak üzere üçe ayırır. Büyük toplum, dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesiyle; orta toplum, dünyanın bir parçasında tek milletin bir araya gelmesiyle; küçük toplum ise, herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur.

Farabi insan gruplarını da köyde, şehirde, büyük semtlerde, yollarda, konak yerlerinde yaşayanlar diye gruplara ayırır. O'na göre bunlar eksik, kusurlu toplumu meydana getirirler. Bunlar şehrin hizmetindedirler.

Farabi en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ancak şehirde ulaşılabileceğini belirtir. İyiliğin ve kötülüğün insan iradesine bağlı olduğunu belirten Farabi, mutluluğun her şehirde elde edilememesinin mümkün olabileceğini söyler. Bunun için Farabi şehri (toplumu) faziletli ve faziletsiz diye ikiye ayırır. Faziletsiz toplumu, insanları kötü birtakım amaçlar için bir araya gelen toplum olarak tarif eden Farabi'ye göre, insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir ise erdemli, mükemmel bir şehir (medinetül fazıla)dir. İnsanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman oluşur.<sup>209</sup> Şu halde Farabi'ye göre, erdemli şehirden, erdemli milletten ve en son

<sup>208</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 148.

<sup>209</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 89-90.

erdemli dünyadan veya evrensel erdemli yeryüzü devletinden söz edilebilir; fakat Farabi, zihinsel gayretini evrensel düzeyde erdemli bir yeryüzü devletinden ziyade şehir düzeyinde organize olmuş ideal toplumsal oluşum üzerinde yoğunlaştırmakta ve bir erdemli şehir (el-medine el-fazıla) modeli oluşturmaya çalışmaktadır.<sup>210</sup>

İnsanların doğuştan getirdikleri bazı özellikler ve sahip oldukları yetenek ve imkanlara göre birbirinden farklı olduklarını belirten Farabi, ideal devletin bir başkana, kılavuza ihtiyacı olduğunu ve bunun gerekçelerini şu şekilde açıklar: “Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeğe, onu amaç edinmeğe ve göz önünde tutmağa ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir. Her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez. Onun için onlara bunları öğretecek ve kendilerini bunlara doğru yönlentecek bir kılavuza bir başkana ihtiyaç vardır.”<sup>211</sup>

Farabi'nin tasarladığı ideal toplumun erdemli ve mutlu bir toplum olmasında öncü kişi “reisu’ul evvel” olarak anılan ilk başkandır. Bu ilk başkan toplumun dünya görüşünün temellerini atan, onun entelektüel ve etik yönelişlerini belirleyen kişidir.<sup>212</sup>

#### **1.2.3.3.2. İdeal Devletin Başkanı ve Peygamber**

Farabi'ye göre insanın varoluşunun nihai amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fakat her insan buna tek başına ulaşmayabilir. Bunun için insanı mutluluğa ulaştıracak bir başkana (şehrin yöneticisi) ihtiyaç vardır.<sup>213</sup> Farabi'ye göre bu şehrin yöneticisi herhangi bir insan olamaz. Onun diğer insanlardan farklı olarak doğuştan sahip olduğu bazı özellikler taşıması gerekir. Farabi bu özellikleri şu şekilde sıralar:

1. Sağlam yapı ve organları tam olmalı,
2. Büyük bir anlayış kabiliyeti ve iyi bir tasavvur gücüne olmalı,
3. Kuvvetli bir hafızaya sahip olmalı,
4. Üstün zekalı olmalı,
5. Eşyanın hakikatine vakıf kudreti bulunmalı,
6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermeli,
7. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret

<sup>210</sup> Yaşar Aydın, a. g. e, s. 172.

<sup>211</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s. 43-44.

<sup>212</sup> Hasan Şahin, Farabi'nin Vahiy Anlayışı, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay. Ankara, 2005, s. 285.

<sup>213</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s. 40.

etmeli,

**8.** Yeme, içme ve cinsel zevklerin peşinde koşmamalı, onları arzulamamalı, kumardan kaçınmalı,

**9.** Yüksek ruhlu olmalı; şerefi, ululuğu sevmeli,

**10.** Mucizeler gösterebilmeli,

**11.** Dünya malına fazla değer vermemeli

**12.** Adaleti sevmeli, baskı yapmaktan uzak durmalı

**13.** Azimli ve kararlı ve cesur olmalıdır.<sup>214</sup>

Farabi'ye göre bu yönetici bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde başkasına ihtiyaç duymaz. O başkalarına kılavuzluk yapabilecek, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir. Bu, yaratılışça büyük ve yüksek yetkinliklerle sahip olan kişinin Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir.<sup>215</sup> Tanrı tarafında Faal Akla taşan şeyi Faal Akıl Müstefad Akıl vasıtasıyla Münfail Akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan Faal Akıl'da Münfail Akla taşan şeyle Tanrı'sal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'da muhayyile kuvvetine taşan şeyle de bir peygamber özelliği kazanmıştır.<sup>216</sup>

Burada ilk başkanın insanî aklın bütün aşamalarını katedip Faal Akıl'la temasa geçerek bir filozof olmanın yanında; felsefî hakikati en uygun temsillerle insanlara öğretebileceği yetkin bir muhayyile yetisiyle de bir peygamber olduğunu görüyoruz.

Farabi toplumun yöneticisine ilişkin bu açıklamalarında dinî alanda nübüvveti işaret etmektedir. Farabi'nin çerçevesini çizdiği "ideal devletin yöneticisi" İslamî literatürde Hz. Muhammed'le ilişkilendirilebilecek niteliktedir.<sup>217</sup> Filozofluk ve peygamberlik vasıflarını birlikte taşıyan Farabi'nin ideal devletinin ilk reisi hakkında T.J.De Boer, şu benzetmeyi yapar: "O, Peygamber Hz. Muhammed'in kisvesine bürünmüş olan Eflatun'dur."<sup>218</sup> Böyle bir yaklaşımla Farabi'nin Grek felsefesinin mirasından oluşan bir modele İslamî bir öğeyi yerleştirdiğini görüyoruz. Diğer taraftan da, peygamberlikle filozofluğun aynı şahısta buluşturulması suretiyle, Farabi, mevcut İslamî modele yabancı bir unsurun ilave etmiştir.

<sup>214</sup> Farabi , İdeal Devlet, s. 96-97.

<sup>215</sup> Farabi, es-Siyaset ul-Medeniyye, s. 44-45.

<sup>216</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 96.

<sup>217</sup> Yaşar Aydın, a.g.e, s. 184-185.

<sup>218</sup> T.J.De Boer, İslam'da Felsefe Tarihi, çev., Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul, 2001, s. 152.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN SİNA'NIN NÜBÜVVET VAHİY VE MUCİZE ANLAYIŞI

İbn Sina felsefesinin temel kavramlarından olan “Akıl”, bilginin elde edilmesinde ve kullanılmasında önemli olan soyut bir varlıktır. Özellikle Onun vahiy kavramına yüklediği anlamın daha iyi anlaşılmasında ve insanın peygamberlik görevine ulaşmada, merkezi bir öneme sahiptir.<sup>219</sup> İbn Sina'nın, “Akıllar, bunların mahiyeti ve fonksiyonları” ile ilgili görüşleri Farabi'nin “Sudur nazariyesinden” esinlenmiştir.<sup>220</sup>

İbn Sina'nın vahyin ve nübüvvet kurumunun izahında sıkça geçen “Akıllar” genel olarak şunlardır:

#### a. İlk Akıl

İbn Sina varlıkları, “Zorunlu (vacib) Varlık ve Mümkün Varlık” olmak üzere ikiye ayırır. Zorunlu varlık, özü itibariyle var olan, var olması için hiçbir şeye muhtaç olmayan yegane varlıktır. Mümkün varlık ise, var olması zaruri olmayan varlığı Zorunlu Varlığa bağlı olan varlıktır.<sup>221</sup> Ona göre Zorunlu Varlık olan Allah'ın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan akıl ortaya çıkmıştır. “O'ndan ilk çıkan şey, cisim olamayacağına göre bu, “ilk akıl” olan cevherdir.<sup>222</sup> Böylece Zorunlu varlıktan sudur etmesi şeklinde ilk yaratılan varlık bu ilk akıldır. İlk akıl, Zorunlu Varlık olan Allah gibi düşünür; fakat bu akıl hem kendisinden sudur ettiği Allah'ı hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır. İşte bu şekilde çoğalma başlamaktadır. İlk aklın düşünmesinden ikinci akıl ortaya çıkar, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün nefsi (felek) ve maddesi meydana gelir.

İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibariyle de mümkün varlıktır. İkinci aklın da Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesiyle de sabit yıldızlar küresi nefsi ve maddesi meydana gelir.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> Ulvi Ata, İbn Sina'da Peygamberlik ( Basılmamış Doktora Tezi) Ankara,2006, s.68.

<sup>220</sup> Hasan Hüseyin Bircan, İslam Felsefesine Giriş, Ensar Yay., İstanbul, 2008, s.172.

<sup>221</sup> Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1992, s. 51.

<sup>222</sup> İbn Sina, “Er-Risaletu'l- Arşıyye,” Risaleler içinde, s. 60.

<sup>223</sup> İbn Sina, Kitab'ş Şifa, Metafizik, c. II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 146-154.

Bu akıllar ve varlıklar hiyerarşisi onuncu aklın ve ay küresindeki gök cisimlerin meydana gelmesine kadar devam eder.

### **b. Faal Akıl**

İslam dinindeki vahiy meleği “Cebrail” yerine kullanılan Faal Akıl, İbn Sina felsefesinde Allah’la alem arasında ilişkinin kurulmasında, vahiy olgusunun meydana gelmesinde önemli rol oynayan akıldır.

Faal Akıl, Zorunlu Varlığın kendisini düşünmesi sonucunda ortaya çıkan ve onu takip eden akıllar silsilesinin onuncusudur. Bilginin elde edilmesinde ve fiziki alemle fizik ötesi alemin buluşmasında, metafizik alem hakkında bilginin elde edilmesinde Faal Aklın önemi büyüktür.<sup>224</sup>

İbn Sina Faal Aklın insan aklına etki ettiğini belirterek bunu şu şekilde izah eder: “Aklı Faal ile bizim aklımız durumu güneş ile bizim gözlerimizin durumu gibidir. Yani, güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onların görüntülerini göze ulaştırırsa, aynı şekilde Faal Aklın etkisi de hayal edilebilenler üzerine doğar ve onları maddi ilintilerinden soyutlamak suretiyle ma’kulat haline getirir ve onları ruhlarımıza ulaştırır.”<sup>225</sup>

### **c. Beşeri Akıl (İnsan Aklı)**

İbn Sina’nın Faal Akıl’la beraber üzerinde en çok durduğu akılardan birisi de insan aklıdır. İnsanda bulunan “his, hayal, vehim” gibi kavramları tasavvur eden bu aklın iki yetisi vardır:

**1-** Pratik akıl, eyleme hazırlayıcı ve bedene yöneliktir. Yapılması veya yapılmaması gerekenler ile tikellerden güzel ve çirkin onunla birbirinden ayırt edilir.

**2-** Teorik akıl, düşünmeye ve insan ruhuna has olan akla hazırlayıcı yetidir. Bu akıl henüz bilkuvve halinde, hiçbir şey yapmamış, tasavvur etmemiş olabilir.<sup>226</sup> İbn Sina, Faal Akıl’la olan ilişkisinden dolayı teorik akılla ilgili olarak “yukarıya yönelik yeti” tabirini kullanır.

İbn Sina teorik aklın üç aşamasından bahsetmektedir. Bunlar:

- Güç (bilkuvve) halindeki akıl,
- Fiil halindeki (bilfiil) akıl,

<sup>224</sup> Ulvi Ata, a.g.e., 74-75.

<sup>225</sup> İbn Sina, “Metafizik(İlahiyat)” Risaleler içinde, s. 118.

<sup>226</sup> İbn Sina, a.g.e. s. 117-118.

-Müstefad (kazanılmış) akıldır.

“Risaleler” adlı eserinde bu akıllardan kısaca şu şekilde bahseder: “O ma’kulatı kavrama kabiliyetine sahiptir, hatta o, ma’kulatın tasavvur edilmesine yönelik insan ruhuna ait bir yetenektir. Buna “bilkuvve akıl” denir.

Kendisi ile kuvveden fiile çıkan diğer bir yeti daha vardır. Bu da, anlatacağımız şekilde, insan ruhunun ilk ma’kulleri elde etmesiyle olur. İşte buna “bilfiil (bil meleke) akıl” denir.

Üçüncü bir derece daha vardır ki, o da, insan ruhunun kazanılmış ma’kulleri elde etmesiyle olur ve bu durumda insan bilfiil akıl sahibi olur. Bu ma’kulatın kendisine de “müstefad akıl” denir.”<sup>227</sup>

### 2.1. İbn Sina’nın Nübüvvet Anlayışı

İbn Sina, (ö.428/1037), peygamberlik konusunu felsefî açıdan ele alan ve bu konuda önemli bir açılım yapan önemli bir filozoftur. Onun zengin düşünce ve bilgi birikimi peygamberlikle ilgili görüşlerine de yansımıştır. O, kendine has bir yöntemle, peygamberlik kurumunu sistemleştirip felsefî açıdan temellendirmeye çalışmıştır.<sup>228</sup>

İslam inanç doktrininde olduğu gibi, düşünce tarihinde de merkezi noktayı oluşturan peygamberlik meselesinde İbn Sina genel hatları ile Farabi’yi takip eder. Nübüvvetin temellendirilmesinde her iki filozofta ortak olan hareket noktaları genel olarak; insanın düşünen bir canlı, yani düşünen bir nefse sahip olması, Faal Aklın fonksiyonları, hikmetin nazari ve ameli diye ayrılması ve nebevî ifadedeki sembolik özellik taşıyan kavramlardır.

Bunun yanında İbn Sina, nübüvveti temellendirip kanıtlamada toplumsal-siyasal bir yaklaşıma ve birkaç zorunluluk fikrine yer verir. Bu açıdan selefinden farklı görülür. Bu durum filozofumuzun nübüvvet teorisindeki bir ayrıcalığını da teşkil etmektedir.<sup>229</sup>

Nübüvvet meselesine pek çok eserinde kısa da olsa yer veren İbn Sina, bu konuyu esasen metafizik yönün yanı sıra toplumsal-siyasal(medeni) bir temele oturtmaya çalışır.<sup>230</sup>

İbn Sina “İspat-ı Nübüvvet” adlı eserinde nübüvveti şu şekilde tanımlamaktadır: “Vahiy denilen akışın, maddi alemin ilim ve siyaset bakımından kurtuluşu için uygun

<sup>227</sup> İbn Sina, Risaleler, çeviri ve notlar, Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004. s. 118.

<sup>228</sup> Ulvi Ata, a.g.e., s. 189.

<sup>229</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 206-207.

<sup>230</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 193.



görülen herhangi bir ifade şeklinde alınmasına “peygamberlik”(risalet); duyular dünyasının kurtuluşu siyaset ile, akıl aleminin kurtuluşunun da ilim ile gerçekleşmesi için uygun görülen herhangi bir ifade şekliyle, vahiy adı verilen bu bilgi akışını insanlara tebliğ edip ulaştırana da peygamber denir.”<sup>231</sup>

Çalışmamızın bu bölümünde İbn Sina'nın nübüvveti nasıl temellendirdiğini, nübüvvetin ortaya çıkışı ve toplumsal ve siyasal olarak gerekliliğini nasıl izah ettiğini ele alacağız.

### 2.1.1. Nübüvvetin Gerekliliği

Burada İbn Sina'nın peygamberlik kurumunun gerekliliğini ortaya koymasındaki temel yaklaşımını ele alacağız. Ayrıca, insanın peygamberlik kurumu olmadan insan olmanın gereklerini yerine getirip getiremeyeceğini açıklamak üzere Onun görüşlerini sergilemeye çalışacağız.

İbn Sina'ya göre insan tek başına kaldığında geçimini temin etme bakımından diğer canlılardan ayrılır. Çünkü onun zarurî ihtiyaçlarının karşılanması hususunda kendisine yardım edecek bir ortağa, yani işbölümü yapabilecek başka insanlara ihtiyacı vardır. Bu sebeple insanlardan her birinin diğerlerine de yardım edebilecek şekilde yeterli hale gelmesi gerekir. Şöyle ki; birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece toplumsal olarak bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İbn Sina'ya göre insanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. O'na göre şehir şartlarında, şehrini kurmada dirayetli davranmayıp hemcinsleriyle birlikte sadece “topluluk” oluşturmakla sınırlı kalan kimseler, insanlardan uzak kalıp kemale ermezler, insanların yetkinliklerinden yoksun kalırlar. Bunun için, böylelerinin bir topluluğa katılmaları ve şehirlilere benzemeleri gerekir.<sup>232</sup>

Yukarıda anlatılanlar açıkça gösteriyor ki insanın varlığında ve bekasında hemcinsleriyle ortaklaşması(işbirliği yapması) gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi, bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İnsanlar arası ilişkilerde ise, bir yasa (sünnet) ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucuya ve adalet sistemine ihtiyaç vardır. Çünkü insanları kendi görüşleriyle baş başa, birbirleriyle muhalif olacakları şekilde yani herkesin kendi

<sup>231</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 38.

<sup>232</sup> İbn Sina, Kitabü'ş Şifa, Metafizik, c. II, s. 187.

lehine olan şeyi adalet, aleyhine olan şeyi zulüm olarak göreceği bir ortamda bırakmak caiz değildir.<sup>233</sup> İşte toplumsal düzeni, adaleti sağlayan ve yasa koyucu olan insan, İbn Sina'ya göre peygamberdir.

İbn Sina'ya göre insan türünün var olması ve devamı için bu insana duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının bükeyliği gibi normalde zarurî olmayan yararlı şeylerden, hatta birçok yararlı şeyin çoğundan daha fazladır. Yasa koymaya ve adil olmaya uygun insanın varlığı, daha önce belirtildiği gibi mümkündür. Filozofumuza göre, Tanrı'nın İlahî inayet gereği bu yararları gerektirip de söz konusu yararların temeli olan şeyi gerektirmemesi mümkün değildir. Ya da İlk İlke'nin(Tanrı) ve O'ndan sonra gelen meleklerin, insanın varlığı ve nizam için gerekli olan pek çok hususu bilip de bunu bilmemeleri mümkün değildir. İlk İlke'nin "iyilik düzeni"nin tesisi için varlığı mümkün ama gerçekleşmesi zorunlu olan iyilik düzeninde bildiği bir şeyin var olmaması da imkansızdır. Aksine, varlığıyla ilgili ve varlığına dayanan şey (iyilik düzeni) mevcut iken, kendisinin var olmaması nasıl mümkün olabilir?<sup>234</sup> Bu açıdan insanın işbirliğine dayalı, adaletle yönetilen toplumsal bir hayat içerisinde mutlu olabilmesi için zorunluluk derecesinde peygamberlik kurumu gereklidir.

Bu görüşler Farabi'nin "Erdemli Şehir"de devlet başkanına layık gördüğü görevler ve onun sosyo-politik açıdan gerekliliği ve sorumluluğu ile ilgili görüşleriyle örtüşmektedir.

İbn Sina, her ne kadar konuyu bu şekilde belirlemeye çalışsa da, nübüvvetin gerekliliğini sadece sosyo-politik yapıya bağlamaz. Ahiret hayatının öneminden bahsedip, bu dünyanın sadece bir araç olduğunu belirterek asıl mutluluğunda bundan sonraki hayatta insanı bekleyen mutluluk olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı peygamberlerin insanların gelecek hayatta mutluluk ve kurtuluşlarını gözeten, bu anlamda onları bilgilendiren ve bu hayata hazırlayan kişiler olmaları gerektiğini ifade ederek nübüvvetin gerekliliğini savunmaktadır.<sup>235</sup> Burada İbn Sina, özellikle insanın Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirmesinde önemli vasıta olan ibadetlerin doğru anlaşılmasında ve bu ibadetlerin insanlar tarafından yerine getirilmesinde peygamberin gerekliliğini belirtmektedir.

Böylece İbn Sina'nın, nübüvveti hem sosyo-politik hem de ibadetler ve ahiret

<sup>233</sup> İbn Sina, a.g.e, s. 187-188.

<sup>234</sup> İbn Sina, a.g.e, s. 188.

<sup>235</sup> İbn Sina, İbn Sina, Kitabü'ş Şifa, Metafizik, c. II, s. 194.

saadeti açısından temellendirmeye çalıştığını görmekteyiz.

### 2.1.2. Nübüvvetin İspatı

İslam düşüncesinde peygamberliğin ispatı genellikle, bu kuruma yapılan itirazları reddetmek, peygamberliği reddedenlere cevap vermek amacıyla yapılır. İbn Sina da bu vesileyle çeşitli perspektiflerden nübüvveti ispatlamaya ve temellendirmeye çalışır. Bunlar: Ontolojik, Teleolojik ve Psikolojik (Epistemolojik) delillerdir.

#### 2.1.2.1. Ontolojik Delil

Ontolojik perspektiften maksadımız filozofun peygamberi “varlık hiyerarşisi” içinde nereye yerleştirdiği ile ilgili bakış açısıdır. Buna göre “el-Evvel” olan Allah’tan sadır olan varlıklar tabiatıyla O yüce varlığın aşağısında bir mertebededirler. Sudur süreci ilerledikçe dereceler de aşağı iner.<sup>236</sup> İbn Sina’nın varlık hiyerarşisi içinde Allah’tan başka varlıkların en üstün ilk derecesinde “akıllar,” dinde melekler denilen varlıklar gelmektedir. Ondan sonra “gök nefisleri” gelir, bunların dinî terminolojideki karşılığı amele melekleridir. Daha sonra “semavî cisimler mertebesi” gelir. Daha sonra oluşup bozulan suretleri alma kabiliyetindeki “ilk madde” gelmektedir. Şu halde varlık dairesinin bu iniş yayı maddeyle en aşağıdadır. Ondan itibaren basitten karmaşığa bir çıkış yayı söz konusu olur. Basit cisimler olarak unsurlar, mürekkep cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve nihayet insan gelmektedir.<sup>237</sup>

Aşağı alemdeki yukarı doğru sıralama insanda durur. Çünkü bu alemde o en üst mertebededir. Aşağı alemdeki varlık mertebelerinin hepsini içerecek şekilde fakat akıl sahibi olmakla en üste kurulan insandan sonra mertebelenme yine insan bakımından devam eder. Sıradan insanların en faziletlisi teorik ve pratik akıl yönünden insanî varoluşu kemal edendir; onun kemaline bürüyendir; varlık, bilgi, ve değer arasında her türlü olması gereken alakayı kurup bilgisiyile amelini tutarlı kılandır.<sup>238</sup>

Bilgide ve amelde kemale erenlerden sonra gelen mertebe “peygamberlik” mertebesine layık kimselerdir. Bunlar Allah’ın kelamını işitir, O’nun meleklerini görür.<sup>239</sup> Peygamber mertebe olarak insanların en üstünüdür.

İbn Sina burada varlık hiyerarşisi içerisinde peygamberin yerini bize göstererek,

<sup>236</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 92.

<sup>237</sup> İbn Sina, a.g.e, s. 180 - 181.

<sup>238</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 93.

<sup>239</sup> İbn Sina, a.g.e, s. 181.

ontolojik açıdan nübüvvetin varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

### 2.1.2.2. Teleolojik Delil

Bu bakış açısı teleolojinin dört terimi olan “gaye, nizam, inayet ve hikmet” ile bütünlenir. Allah’ın inayet ve hikmeti, yaratıkların hayrına olanı bilerek, o hayırları onlara kayırmakta olduğu anlamına gelir. Demek ki bu kayırma, inayetin tanımı gereği hiçbir şekilde sürekliliğini yitirmez, gevşemez, kendi içinde çelişmez. Allah’ın evrensel hayır nizamı hakkındaki bilgisi zaten evrenin var oluş ilkesidir. Evrendeki mevcudatın birbiriyle karşılıklı etkileşimi, birbiriyle bağlantısı, bir ihtiyaçlar, fonksiyonlar ve gayeler hiyerarşisi oluşturmuştur. Her varlık bir şey içindir. O şey hem onun kemali hem de başkasının ihtiyacıdır. İlahî hikmet gayeleri belirlemiş, inayet ve gayelere ulaşma imkanlarını sunmuş ve gayelere yöneliş, Allah’ın ilminde ezeli ve mutlak olarak bilinen evrensel hayır nizamını gerçekleştirmektedir.<sup>240</sup> İbn Sina Allah’ın evrende koyduğu düzenin toplumsal boyutunda nübüvvet makamının önemi üzerinde durur. İlahi nizam gereği toplum içinde yaşamak zorunda olan her insanın toplum içinde üstlenmesi gereken bir rolü bulunduğunu belirtir. Ayrıca bir toplum içinde beraber yaşayan insanlar arasında düzeni, adaleti sağlayacak bir lidere ihtiyaç vardır. Toplumsal düzeni ve adaleti sağlamak ise Allah’tan vahiy alan peygamberin rolü ve görevidir. Böylece İbn Sina, nübüvvet makamının ilahî nizam ve adalet için zorunluluğunu ortaya koyarak nübüvveti ispat etmeye çalışır.

### 2.1.2.3. Psikolojik (Epistemolojik) Delil

İbn Sina’nın nübüvvetin ispatıyla ilgili üçüncü delili psikolojik delildir. İbn Sina bu pencereden insanın yahut bir insan olarak peygamberin idrak kapasitesini tahlil etmekte ve peygamberin öteki insanlardan hangi melekesiyle ayrıldığını tespit etmeye çalışmaktadır. Ontolojik ve teleolojik perspektiflerden nübüvveti “gereklilik” yönünden ispat etmeye çalışan İbn Sina bu perspektiften ise nübüvveti “imkan” yönünden ispat etmeyi amaç edinmektedir.<sup>241</sup>

İbn Sina burada nübüvvet gücünün üç temel özelliğinden yola çıkar. Nübüvvet gücünün ilk özelliği akıl gücüyle alakalıdır. Çok güçlü bir akli kuvvet ve sezgi(hads) yeteneğine sahip olan nebi, herhangi bir öğrenim görmeksizin, ilk maküllerden

<sup>240</sup> İlhan Kutluer, a.g.e.s. 94.

<sup>241</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s.98.

ikincilere çok hızlı ve en kısa zamanda ittisal eder. Bu durum Faal Akıl'la ittisalin şiddetinden dolayı gerçekleşir. Bütün bunlar çok az ve nadir görülmesine rağmen imkansız değildir.<sup>242</sup>

Ancak sezgi yoluyla bilgi edinme konusunda hem nicelik hem de nitelik açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Nicelik bakımından bazılarının orta terimleri elde etmesi çok fazla olabilir. Nitelik açısından ise bazı kimseler en kısa zamanda sezgiyi gerçekleştirirler. Yani sezgi bazılarının çok bazılarında ise az olabilir. Bundan dolayı bazı şahısların makullerin hepsini veya bir çoğunu en kısa zamanda sezmesi birinci akledilirlerden ikincilere terkip yoluyla ulaşması imkansız değildir. İşte burada sözü edilen sezginin en ileri derecesi nübüvvetin bir bölümü, belki de nebevî güçlerin en üstünüdür. İbn Sina buna “kudsî güç” der. Sadece Tanrı elçilerine ait olan akıl gücünün bu seviyesine sahip olan nefis için bazen O, “mukaddes ruh ve kudsi nefis gücü”, nefsin bu özelliğine de “takdis” (kutlu kılınmış) da demektedir.<sup>243</sup>

Nübüvvet gücünün ikinci özelliği kamil bir mizaca sahip olan insanın hayal gücüyle ilgilidir. Bu özellik sayesinde nebi gelecekte olacakları haber vererek insanları uyurabilmekte ve gayba ilişkin konularda bilgi sahibi olabilmektedir. Bu durum bazı insanlarda uykuda rüya görmeye gerçekleşir. Fakat nebi için hem uykuda hem de uyanırken gerçekleşir. Bu durum sadece peygamberlere has bir özelliktir. Gelecekte olacak şeylerin bilinmesinin nedeni, insan nefsinin gök nefsleriyle ittisal kurmasıdır. İnsan nefsinin gök nefsleriyle irtibatı bu nefisler arasındaki bağdaşıklıkta kaynaklanır. Eğer nefis gök nefsleriyle küllî olarak ittisal kurarsa onlardan çok fazla etkilenir ve onlara yakınlaşır.<sup>244</sup>

Uyanırken hayal gücünün işlevi iki durumda kesintiye uğrar. Birisi onun altında olan duyu gücü, diğeri de üstünde olan akıl gücüdür. Nefs bunları sürekli kullanırsa hayal gücü kuvvetli olmaz. Birinin fonksiyonunun durmasıyla hayal gücü kuvvetlenir ve bir şeyler görmeye başlar. Mutehayyilesi ve nefsi güçlü olan kimse uyanık haldeyken duyular kendisini engellemediği zaman, gök nefsleriyle ittisali gerçekleşince gerçeği görür ve hıfzeder. Peygamberin hayal gücünün işlemesi bu şekilde değildir. Nebinin hayal gücü gök nefsleriyle ittisal kurmaz. Bilakis “Faal Akıl” peygambere yönelerek onun nefsinin aydınlatır. Böylece Faal Akıl'daki makul suretler kendisinden feyezana (taşma) ederek peygamberin nefsinde yer eder. Bu akledilirleri hayal olarak

<sup>242</sup> İbn Sina, el- Mebde ve'l Mead, ed. A. Nurani, Tahran, 1984, 115-116.

<sup>243</sup> İbn Sina, a.g.e., s.116-117.

<sup>244</sup> İbn Sina, el- Mebde ve'l Mead, s. 117.

tahayül gücü işlemine geçer ve onları ortak duyuda tasavvur eder. Bunların nihayetinde Allah'ın vasıflandırılmayacak derecedeki büyüklüğünün ve kudretini görür. Böylece nebinin hem natık (düşünen) nefsi hem de hayal gücü tam bir kemale ulaşmış olur.<sup>245</sup>

İbn Sina, Berahime'nin aklın ve bilimin yeterliliği tezinden hareketle nübüvveti inkar edişine karşı yine aklın ve bilimin verilerinden hareketle şöyle cevap vermektedir: “Nübüvvetin imkanı üzerine araştırmalar yapan, şunu aklen anlayacaktır ki akli sezgi ve işlek mütehayyile kapasitesi bakımından insanlar arasındaki farklılıklar, kapasitesi maksimum seviyedeki bir beşerin ötekileri geride bıraktığını bize kabule zorlamaktadır. Bu beşer peygamberdir ama her beşer gibi olmayan bir peygamberdir. Bu beşer vahiy almakta, herkesin ulaşamadığı yüce hakikatlerden haberdar olmakta, uzun ve yorucu araştırmalarla sıradan aklın elde ettiği bilgi kısıntılarına karşılık O, bilgiyi kaynağından tek seferde almaktadır. Ayrıca onun ruhanî kapasitesi bu bilgilere herkese iletebilir bir mesaj olarak muttali olmakta ve onların gereğini çeşitli yaptırımlarla hayata geçirme misyonunu yerine getirmektedir.”<sup>246</sup>

İbn Sina'ya göre nübüvvet gücünün üçüncü özelliği peygamberin muharrrik gücüyle alakalı olan mucize gösterebilme konusudur. Nebi, peygamberliğini insanlara ispatlamak için Allah'ın yardımıyla mucizeler gösterir. Çünkü nebinin nefsi tabiatı değiştirebilme gücüne sahiptir.<sup>247</sup>

Bu konuyla ilgili detaylı bilgiyi 'mucize' bölümünde vereceğiz.

### 2.1.3. Peygamberin Özellikleri

İbn Sina nübüvvet konusunu açıklarken sık sık nebinin sahip olması gereken özelliklerden bahseder. O'na göre insanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimselerdir. Bunlar Tanrı'nın kelamını işitirler, melekleri görürler.<sup>248</sup>

İbn Sina'ya göre peygamberlerde bulunması gereken genel özellikler şunlardır:

1. İbn Sina'ya göre peygamberin hitap edeceği kitle insan olacağı için, peygamberin de insan (beşer) olması gerekir. O beşer sınıfının en üstünüdür.<sup>249</sup> Peygamber vahiy yoluyla kendisine indirilenleri, insanlara tebliğ edecek, onları

<sup>245</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 119.

<sup>246</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s.107-108.

<sup>247</sup> İbn Sina, el- Mebde ve'l Mead, s. 120 , Kitabu'ş Şifa, Metafizik, c. II.,s. 188.

<sup>248</sup> İbn Sina, Kitabu'ş Şifa, Metafizik, c. II, s. 181.

<sup>249</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 188.

uyaracak ve rehberlik edecektir. Bundan dolayı insanların içinde yaşayan, onlarla sürekli iletişim içinde olacak, onları en iyi şekilde anlayıp idare edecek olan kişi yine insanın kendi sınıfında olması gerekir.

2. İbn Sina'ya göre, her üstün olan kendisinden aşağıdakilere hakim ve onun başkanı olduğuna göre, peygamber de kendisinin üstün olduğu bütün cinslere hakim ve onların başkanıdır.<sup>250</sup> O, toplumsal hayat içerisinde insanları yöneten, toplumda adaleti ve düzeni sağlayan bir önderdir.

3. Peygamber Faal Akıl'la ilişki kurmayı sağlayacak kudsî bir kuvvete sahip olmalıdır. Bu kuvvetle peygamber, beşerî bir öğretilme ve öğrenme olmaksızın tam bir ilme ulaşır. Peygamber, Allah tarafından kendisine üstün bir akıl yetisi verilen ve böylece başka bir kaynaktan yardıma ihtiyaç duymadan Faal Akıl'la irtibat kurmaya ve vahiy almaya muktedirdir.<sup>251</sup>

4. Peygamber geçmiş, şimdi ve gelecekteki işlerin tahayyülüne yardım kuvvetli bir muhayyile gücü ile donatılmış olmalıdır. Peygamber, Faal Akıl aracılığıyla aldığı bilgiyi hayal yetisiyle insanların anlayabileceği çeşitli "harf, şekil, rumuz, veya sembol" şekline getirerek diğer insanlara duyurur.

Ayrıca nebi, bu muhayyile gücü ile uzun zaman önce meydana gelmiş olan olayları idrak edip haber verir, gelecekte olacak olan olaylar hakkında da uyarma gücüne sahip olur.<sup>252</sup> Kısaca nebi mükemmel muhayyile ve bir hayal gücüne sahip olmalıdır.

5. Açık ve berrak bir zekaya sahip olmalıdır. Peygamber üstün bir sezgi gücüne sahiptir ve bununla Faal Akıl'la irtibat kurar.

6. Peygamber yasa koyucu olmalıdır. İnsanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olmalıdır. İbn Sina'ya göre O, toplumsal ve siyasal düzeni sağlamak, insanlar arasında ortaya çıkabilecek ihtilafları ve sorunları çözmek için yasa koyucu ve adaleti sağlayıcı olmalıdır.

7. Peygamber, diğer insanlarda bulunmayan ve O'nun peygamberliğini ispatlayabilecek bir güce sahip olmalıdır, yani mucizeler gösterebilmelidir.<sup>253</sup> Peygamber nübüvvetine delalat olması ve inkarcıları ikna etmesi amacıyla gerektiğinde Allah'ın yardımıyla mucizeler gösterebilmelidir.

<sup>250</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 38.

<sup>251</sup> Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu, Araştırma Yay. Ankara, 2003. s. 175.

<sup>252</sup> İbn Sina, Risaletu'l Arşıyye "Risaleler içinde, s. 56

<sup>253</sup> İbn Sina, Kitabuş Şifa, Metafizik, cc. II, s. 188.

8. İbn Sina'ya göre, peygamber bütün insanlara gönderildiği için sözünün sembollerle ifade edilmiş olması ve lafzının imalı bulunması şarttır. Nitekim Eflatun “Kanunlar” kitabında peygamberlerin sembollerinin manasına vakıf olmayanlar ilahî melekuta(ruh ve nefslerin alemi) eremezler diye zikreder. Keza “Pisagor, Sokrat, Eflatun” gibi Yunan filozoflarının seçkinleri, eserlerinde remizler ve işaretler kullanırlar ve sırlarını bu sembollere gömerlerdi.<sup>254</sup>

Burada İbn Sina'nın nübüvvet hakkında Yunan filozoflarının görüşlerini zikretmesi O'nun bu konuda bunlardan etkilendiğini bize göstermektedir; ayrıca bazı Yunan filozoflarının görüşleri ile peygamberlerin getirdiklerini kıyasladığını görmekteyiz.

#### 2.1.4. Peygamberin Görevleri

İbn Sina Soyo-politik ve ahiret hayatı açısından nübüvvetin gerekliliğini ve peygamberin özelliklerini açıkladıktan sonra O'nun toplumsal, siyasal, hukukî ve dinî görevleri üzerinde durur. İnsanların en üstünü olarak nitelendirilen peygamberin birçok önemli görevi bulunmaktadır:

1. İbn Sina'ya göre toplumda, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve adaleti sağlamak için yasalar (sünnet) olmalıdır. Bu yasalar ve sünnet için de bir yasa koyucu olması gerekir. İşte bu yasa koyucu olan peygamber, toplumsal adaleti sağlamakla görevlidir. Peygamber insanlara hitap edebilmeli ve gerekirse insanları yasalara uymaya zorlayabilmelidir. Aksi takdirde insanlar görüş ayrılıklarına düşer ve toplumsal adalet bozulmuş olur. Yani peygamber toplumun adaletle yönetimini gerçekleştirmek için bir lider olmalıdır.<sup>255</sup>

2. İbn Sina, peygamberin önemli diğer görevinin de Allah'ı tanıtmak olduğunu söyler. O'na göre peygamberin ortaya koyduğu yasalarındaki ilk esas, insanlara tek ve kudretli Yaratıcılarının olduğunu, O'nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaat O'nun bir hakkı olduğunu bildirmektir. Çünkü onların Tanrı'yı aklî olarak tasavvur etmeleri toplum düzenini bozabilir, Tanrı'yı inkara kadar götüren yanlış inançlara sebep olabilir. Bunun için peygamberin, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir. Onlara, O'nun dengi, ortağı ve benzeri olmadığını bildirmelidir. Böylece cumhur, İlah'tan ve

<sup>254</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 38.

<sup>255</sup> İbn Sina, Kitabü'ş Şifa, Metafizik, c.II, s. 188.



meleklerinden peygamberin diliyle inmiş Allah tasvirini (resm) duyarak ve uyarak alır. İbn Sina peygamberin, Allah'ı bilmek hakkında, O'nun bir ve benzersiz gerçek olduğunu öğretmekten başka bir şeyle insanları meşgul etmesi uygun değildir.<sup>256</sup>

3. İbn Sina'ya göre, peygamberin görevi bu dünyadaki adaleti ve düzeni sağlamakla sınırlı değildir. Çünkü insanın bu dünyadaki daha yüksek bir yetkinlik ve mutluluğu için, vahiy ve peygamber gereklidir ama bu dünya ikinci ve sonsuz hayat ve mutluluk için bir vasıtaadır. Zira insana bu dünyada anlam kazandıran ve bu dünyanın kendisi için bir vasıta olduğu ahiret hayatı vardır ki, asıl yetkinlik ve mutluluk orada gerçekleştirilmektedir. Bunun için İbn Sina, peygamberin önemli görevlerinden birisinin de ahiret hayatı hakkında insanlara bilgi vermek, onu tanıtmak, orada gerçek mutluluğu yakalamak için nelerin yapılması gerektiğini öğretmek olduğunu belirtir. Bunun için peygamber, mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir. Bu konuda onlara genel hatlarıyla bir şeylere işaret edebilir. Bu da, ahiretin, gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği bir şey olduğu ve orada büyük mülk olan bir haz ve sürekli azap olan bir elem olduğudur.<sup>257</sup>

4. Peygamberin görevlerinden birisi de her iki alemde saadetin kazanılabilmesi için ibadetleri tanıtmaktır. İbn Sina bu konuda ibadetlerin yararları üzerinde durur. Bu ibadetler insanları Allah'a yaklaştırır ve insanlara Allah'ı hatırlatır. Bu ibadetler dini yaymaya ve güçlendirmeye yönelik hac ve cihad olduğu gibi, bazı yasaklardan sakınılarak yapılan oruç ve birtakım hareketler şeklinde yapılan namazdır. İbn Sina'ya göre bu ibadetlerin en üstünü, Allah'a hitap eden, O'na yakaran, O'na yönelen ve önünde duran kimse olma zorunluluğunu yükleyen ibadet olmalıdır. Söz konusu ibadet "namazdır." Burada İbn Sina namazın önemini, peygamberin namaz konusunda halka karşı sorumluluğunu ve namaz ile ilgili bazı hallerin peygamber tarafından yasa haline getirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bir insanın bir hükümdarla karşılaşma esnasındaki saygısı, temizliğine ve duruşuna dikkat ettiği gibi, aynı zamanda namaz öncesinde ve namaz esnasında da Allah'a karşı bunlara dikkat etmelidir. İşte İbn Sina'ya göre peygamber bunları yasa haline getirmelidir. Ayrıca temizlik ve arınma konusunda da peygamber yetkin kurallar getirmelidir.

Bu ibadetlerin ahirette nefislerin arınmasında yardımcı olacağını belirten İbn Sina, ibadetler sayesinde insanların yasa ve şartlara uymayı sürdüreceğini savunur.

<sup>256</sup> İbn Sina, a.g.e. s. 189.

<sup>257</sup> İbn Sina, Kitabı'ş Şifa, Metafizik, c.II , s. 189-190.

Eğer bu ibadetler olmazsa, bir peygamber ölümünden sonra bir süre sonra unutulmaya mahkum kalabilecektir.<sup>258</sup>

Yüce Allah peygamber olarak seçtiği kişiye “tebliğ” görevi vermiştir. Peygamber Allah’tan aldığı emir, yasak ve bilgileri insanlara olduğu gibi aktarmakla sorumludur. Peygamberin temel görevi tebliğdir, bunu tam olarak yapmazsa Allah’a karşı olan sorumluluğunu yerine getirmemiş olur.

Sonuç olarak, İbn Sina’ya göre peygamber Allah tarafından kendisine üstün özellikler verilmiş kimsedir. Buna bağlı olarak da kendisine birçok zor ve önemli görevler verilmiştir.

### **2.1.5. İbn Sina’nın Nübüvvet Anlayışında İslami Nübüvvet Telakkisinin Yeri**

İçten bir Müslüman olan İbn Sina, sadece Kura’an ile ilgili yorumlarında değil, aynı zamanda diğer eserlerinde de İslam görüş açısına bağlı kalmaya çalışmıştır. Doktrinlerini ortaya koyarken gerçekte İslam’ın ruhundan ve öğretilerinden ilham aldığı bilinmektedir. Felsefî eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerinde de kendini belli eden derin bir dinî karaktere sahiptir.<sup>259</sup>

İbn Sina küçüklüğünde Kur’an eğitimi almış uzun süre fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Bu eğitimin bir sonucu olarak Onun, eserlerinde dinî konulara ve özellikle de Kur’an’a son derece vakıf olduğu, felsefî meseleleri işlerken sık sık ayet ve hadislerden yararlandığı, bir çok yerde ayet ve hadis istişhadında(şahid tutmak) bulunduğu görülür. Bazen bir ayetin belirli bir kısmını veya tamamını, zaman zaman belli bölümlerini alıntı yaptığı, onlara atıflar yaptığı veya telmihlerde bulunduğu tespit edilir. Bu yüzden İbn Sina’nın din felsefesinin asıl ilginç olan yönünü, O’nun Kur’an’ın öğretileriyle uyum içinde formüle etmeğe çalıştığı ve aynı zamanda genel dünya görüşüyle de uyumluluk gösteren peygamberlik teorisi teşkil eder.<sup>260</sup>

Peygamberin görevleri bölümünde belirttiğimiz gibi İbn Sina, peygambere toplumsal, siyasal, hukukî ve dinî bazı görevler yükler. Toplumsal ve hukukî görevleri anlatırken daha çok İslam dininin ortaya çıktığı dönemde Hz Muhammed’in meydana getirmiş olduğu Müslüman toplumsal ve siyasal yapı ve bu toplumsal ve siyasal düzeni sağlayan dinî ve hukukî kaideler aklımıza gelmektedir. Çünkü İbn Sina’nın

<sup>258</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 192-193.

<sup>259</sup> Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 53.

<sup>260</sup> Hüseyin Nasr, a.g.e. s. 54.

peygamberin görevlerini anlattığı bölümlerde olduğu gibi Hz. Muhammed yeni bir şeriat getirmiş ve bu şeriata bağlı olarak yeni bir toplumsal ve siyasal yapı meydana getirmişti. O, Medine şehrinde İslamî niteliklerle donatılmış yeni bir toplum meydana getirmiş, bu toplumu Allah'tan aldığı ilahî bilgiler (vahiy) doğrultusunda adil bir şekilde yönetmiştir.

O halde peygamber, yeni bir şeriat getirmeye ve mükemmel bir devlet adamı olmaya ihtiyaç duyar. Gerçekten de hakiki bir şeriat getiren ve devlet adamı olan ancak bir peygamberdir. Bu amelî ölçüler İbn Sina'nın zihninde Hz. Muhammed'in (sav.) şahsiyetini resmettiği görülmektedir.<sup>261</sup>

İbn Sina “Kitabu Şifa’da” din – ibadet ilişkisi üzerinde dururken, peygamberlerin insanlara tebliğ etmiş oldukları öğretilerin, onların zihinlerinde yer etmesi, peygamber gittikten sonra da unutulmamaları ve daima canlı tutulmaları için bazı yolları göstermeleri gerektiğini belirtir. Bunlar devamlı bir şekilde Tanrı’yı ve gelecek hayatı hatırlatacak olan özellikle “namaz, oruç, hac” gibi pratik ibadetler olacaktır. Eğer bu pratik ibadetler olmazsa, bir peygamber ölümünden bir süre sonra unutulmaya mahkum olacaktır. O’na göre Hz. Muhammed’in getirmiş olduğu şeriat böyledir.<sup>262</sup> Çünkü O da Allah’tan aldığı vahye bağlı olarak İslam dininin temel ibadet ve öğretilerini inşa etmiş ve bunları ilk önce kendi hayatında pratiğe uygulamış daha sonra halka anlatmış ve halkın da bunları yerine getirmesini istemiştir.

İbn Sina Hz. Muhammed’in peygamberliğinin doğruluğu konusunda da “Risaleler” adlı eserinde şunları söyler: “Peygamberimiz Hz. Muhammed’in peygamberliğinin doğruluğuna gelince, akıl sahibi olan, O’nu diğer peygamberlerle kıyasladığında, O’nun doğruluğunu anlayacaktır.”<sup>263</sup> Bu şekilde Hz. Muhammed’in peygamberliğinden zerre kadar şüphe duymayan İbn Sina, Onu diğer peygamberlerden de daha üst bir mertebeye koymaktadır.

İbn Sina da Farabi gibi, peygamberde hasıl olan yaratıcı bilgi ve değerlerin referansını Faal Akl’a gönderir ve Faal Akl’ı Cebrail (a.s.) ile aynı şey sayar.<sup>264</sup> Bu da İbn Sina’nın nübüvvet teorisinde İslamî inanç esaslarının ve İslamî nübüvvet ve vahiy telakkisinin ne kadar etkili olduğunu bize göstermektedir. Çünkü İslam dinine göre Allah’la peygamber arasında aracılık yapan, Allah’tan ilahi bilgiyi getiren “Cebrail

<sup>261</sup> Fazlurrahman, ‘İbn Sina’ İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M.M. Şerif, çev. Osman Bilen, c. II, İnsan Yay. İstanbul, 1990. s.119.

<sup>262</sup> İbn Sina, Kitabu’ş Şifa, Metafizik, c.II, s.191-192.

<sup>263</sup> İbn Sina, Risaleler, s.3.

<sup>264</sup> Ali Bulaç, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akl İlişkisi, Beyan Yay. İstanbul, 1994. s.134.

meleğidir.”

Sonuç olarak, İbn Sina'nın nübüvvetle ilgili konularda İslamî inanç ve nübüvvet anlayışından etkilendiğini ve aynı zamanda nübüvvet anlayışında dinî ve İslamî anlayışa daha yakın durduğunu ve bu anlayışa daha olumlu baktığını söyleyebiliriz.

## 2.2. İbn Sina'nın Vahiy Anlayışı

### 2.2.1.Vahiy Tasavvuru

İbn Sina nübüvvetin gerekliliğini delillendirdikten sonra vahiy olgusunu açıklamaya girişir. Bunu yaparken de meseleye aklî açıdan yaklaşır ve meseleyi rasyonel olarak değerlendirir. O, vahyi mümkün, hatta lüzumlu görüp, vahyin imkanını tartışma konusu yapmadan açıklamaya çalışır. Vahiy konusunda O'nu İslam alimlerinden ayıran husus, Farabi'de olduğu gibi insanın vahye ulaşma seyrinde farklı bir yöntem izlemesidir.

İbn Sina'nın vahiy ile ilgili görüşleri Farabi'nin görüşlerine oranla daha ayrıntılıdır. O, konuyu temellendirirken, Farabi'den farklı olarak “ayet ve hadisler” de müracaat ederek, konuyu hem din hem de felsefe açısından değerlendirir. İbn Sina, konuyla ilgili görüşlerini hem “Şifa, İşarat” gibi temel eserlerinde hem de müstakil risalelerinde ele alıp incelemiştir.<sup>265</sup>

Ona göre, insanda öyle bir yeti vardır ki bununla diğer canlılardan ve onların dışındakilerden ayrılır. Bu, akıl (en-nefs en-natıka) denilen yetidir. Bu yeti bütün insanlarda vardır; ancak aklın mertebelerinde durum böyle değildir. Çünkü aklın yetileri insandan insana değişir. Birinci yeti (kuvve), zatında biçimsel olmayan tümellerin, maddelerinden soyutlanmış biçimlerini almaya hazır yetidir. Buna heyulani akıl da denilir. Bu bilkuvve tam olan akıldır.

İkinci yeti bilkuvve tam akıldır ki, bu tümel biçimleri tasavvur etme güç ve melekesine sahiptir.

Üçüncü yeti, bilfiil akledilebilir olan tümellerin biçimlerini tasavvur edebilen yetidir. Önceki iki yeti bunları alır ve fiiliyata çıkarır. Müstefad Akıl denilen budur. Bu aklın heyulani akıldaki varlığı, onda bizzat var olan bir var ediciden gelmektedir ki, bu var edici sayesinde bilkuvve olan bilfiil haline gelir.<sup>266</sup>

Bizzat kabullenme yetisine sahip olan tümel “Faal Akıl” da, kabullenme

<sup>265</sup> Hidayet Peker, Farabi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası, U.Ü.İ.F. Dergisi, c. 17, Sayı 1, Bursa, 2008, s.170.

<sup>266</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 36.

olduğunda bunu iki şekilde yapar:

1. Aracısız kabullenme,
2. Aracı ile kabullenme.

Aklın kabullenme özelliği ilintiseldir. O halde bu özellik başka bir akılda bizzat bulunur ki, insan akılı bu özelliği, işte bu bizzat kabul etme özelliği olandan alır. Buna melekî akıl denir ki, bu akıl aracısız bizzat kabullenir ve onun kabullenmesi, kendi dışındaki diğer yetilerin kabullenmesinin sebebinin teşkil eder.<sup>267</sup>

İlk makullerin aracısız kabullenme özelliğine sahip olmaları, sadece iki yönlüdür: Ya bu kabullenmenin kolay olmasından ya da kabul edenin aracısız olarak kabulü kolay olanı kabul edebilmesindedir. Ayrıca kabul edende ve kabul edilende kuvvet ve zayıflık, kolaylık ve zorluk yönünden vardır. Bazı şeyler akıldan sudur edenleri aracısız kabul etmezken, bazı şeyler de akıldan sudur edenleri aracısız kabul eder.

İbn Sina'ya göre, maddi biçimler ya gelişip büyüyendir ya da değildir. Gelişip büyüyen daha üstündür. Bunda da canlı olan daha üstündür. Canlı olanlardan da akıllı olan daha üstündür. Akıllı olan da ya meleke sayesinde ya da meleke olmaksızın bu akla sahiptir. (Burada meleke ile kastedilen Cebrail'dir.) Meleke sayesinde bu akla sahip olan daha üstündür. Melekeye sahip olan da fiile aracı ile çıkan daha üstündür. İbn Sina'ya göre buna peygamber (nebi) denir ki, maddî biçimlerdeki onda son bulur. Filozofa göre vahiy de bu sudurdur (ifada).<sup>268</sup>

İbn Sina'ya göre, peygamberlerde diğer insanlarda bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü vardır. Bu güç, onların Faal Akıl'la temasa geçmelerini sağlar ve onlar böylece hakikatleri kavrarlar. Melek, feyezân halindeki kudrettir. Peygamberler haberleri melek yardımıyla alır.<sup>269</sup>

İbn Sina'nın kuramında vahiy, bir feyezandı. Melek ise bu akışta taşıyıcıdır. Bu durumda, sanki vahiy tümel akıl, sürekli taşan bir şeydir.<sup>270</sup>

Vahiy alma esnasında melek ile nebi arasında karşılıklı bir ilişki yaşanır. Bu ilişki esnasında insandaki "zahirî ve batınî hisler" yukarı doğru çekilmeye başlar. Orada melek, zatın tahammül gücüne göre temessül (şekle girmek) eder. Böylece kişi meleği suretinden farklı olarak görür, onun kelimasını sestem öte bir şekilde işitmiş olur. İşte İbn

<sup>267</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 36-37.

<sup>268</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 37-38.

<sup>269</sup> Necip Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, s., 222.

<sup>270</sup> Ulvi Ata, a.g.e., s. 90.

Sina'ya göre vahiy budur. Vahiy dediğimiz şey vasıtasız bir şekilde meleğin muradının insanî ruha levhinden (nakşetmesi) ibarettir. İşte gerçek kelam budur. Zira kelam, hitap edenin içinde tasvir edilmesinden ibarettir. Muhatabın batını aciz kaldığı durumda, tıpkı mührün muma bastırıldığında şeklini ona vermesi gibi muhatap da muhataba içinde olanı nakşeder.<sup>271</sup>

İbn Sina, vahiy olgusunu “er-Risalet’ul-Arşıyye” adlı eserinde Allah’ın “kelam” sıfatıyla bilgi verirken de açıklar. O’na göre Allah’ın kelim olması demek ilimlerin ondan kendisine Faal Akıl veya mukarreb melek de denilen nakkaş olan kalem aracılığıyla peygamberin kalp levhasına akışından ibarettir. Bilginin birden fazla olması ya da çokluğu söz konusu değildir. “Bizim emrimiz ancak ‘bir’dir ve göz açıp kapama gibi,”<sup>272</sup> ayetinde olduğu gibidir. O’na göre çokluk sadece, içten konuşma (hadisu’n nefis), hayal ve duygularla olur. Peygamber (a.s.) gayb bilgisini Allah’tan melek vasıtasıyla alır. Hayal yetisi (tahayyül) bu bilgileri alır ve onları, çeşitli harfler ve şekiller halinde biçimlendirir. Hayal yetisi duygu levhasını boş bulur, böylece bu ifadeler ve biçimler oraya işlenir. Peygamberin nefsi de ondan düzenli sözler işiterek beşeri bir şahsiyet görür. İşte vahiy denilen şey budur. Çünkü vahiy, bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletmektir. Peygamber de saf ruhunda (nefsuhu’s safiye) kendisine iletileni ve ileteni biçimlendirir. Bu tıpkı ilimlerde bilinen nesnenin biçiminin zihninde biçimlendirmesi gibidir. Zihne işlenen bu biçimler bazen İbranice bazen Arapça ifade edilir. Yani kaynak bir olduğu halde alıcı (mazhar olan) çoktur. İşte meleklerin sözünü (kelamını) işitmek ve onları görmek bundan ibarettir. Bu zihne işlenenler söz konusu biçim ile birlikte söze dökülürse bunlar Kutsal Kitap’ın ayetlerini oluşturur. Şayet bunlar zihne işlenmiş bir söze dökülürse, bu da peygamberliğin bildirilmesidir yani “ihbaru’n nübüvvettir”. Bu hayal ve zihni gözlem (görme) de duyulur nesneye dayanmamaktadır. Zira his mahsusatı bazen zahiri duyulardan alır, bazen de batını hislerden alır.<sup>273</sup>

Biz eşyayı dış duyularımız aracılığıyla görürüz. Peygamber ise eşyayı batınî duyular aracılığıyla görür. Biz önce görür sonra biliriz, peygamberler ise önce bilir, sonra görürler.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> Mesut Okumuş, a.g.e., s. 177.

<sup>272</sup> Kamer, 54/50.

<sup>273</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 56-57.

<sup>274</sup> İbn Sina, a.g.e. s. 57.

Peygamberlerin kudsî kuvvetleri ve akıllarının diğer insanlardan üstün ve farklı oluşuna dikkat çeken İbn Sina, felsefî sisteminin ve kudsî akıl teorisinin bir sonucu olarak nebilerin tebliğleri ve vahyin tasnifi konusunda tasavvur ve nakşi ifadesi dışında herhangi bir ayırım yapmaz. Bunların tümünün Allah katından geldiğini savunur. Buna göre peygamberin ifade etmiş olduğu hadis ve haberlerin kaynağı da aslında Faal Akıl aracılığıyla da olsa sonuçta Allah'a dayanır.<sup>275</sup>

İbn Sina vahyin ne anlama geldiğini açıkça ortaya koyup ve onu vasıtasız olarak melekten sudur eden ilahî bir feyz olarak tarif eder. O'na göre, bu aynı zamanda “Hakiki Kelam” anlamına gelmektedir. Çünkü kelam, hitap edenin nefsinde bulunan şeyin, hitap edilende (muhatap) bir benzerini meydana getirebilmek için yapılan tasvirdir. Eğer muhatap hitap edenin batınına doğrudan temas ederek onda bulunanları olduğu gibi alabilme kudretine sahip değilse, bu durumda hatip ile muhatapın batını arasında iletişimi gerçekleştirecek bir aracıya başvurulur. Bu da ses, yazı veya işaretle konuşma şeklinde tezahür eder.<sup>276</sup>

İbn Sina, vahiy akışında vasıta olan meleği, eserlerinde çoğunlukla Allah Teala ile insan ve yeryüzü cisimleri arasında aracılık yapan, hayat ve maddeden soyutlanmış, ölümsüz basit bir cevher olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte diğer eserlerinden farklı olarak “Risaleler” kitabının “Nübüvvetin İspatı” bölümünde meleği ilahi bilgiyi kabul edici ve suduru alıcı yeti olarak tanımlar. Tümel aklın akıtması ile meleğe devamlı bir akış olur, ancak bu akış parça parçadır ve onun zatından dolayı değil ilintisel olmasındandır.<sup>277</sup>

İlahi inayet ve insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeklerinden yola çıkarak vahyin zorunluluğunu kabul eden İbn Sina'ya göre mükafaat ve ceza verecek olan Tanrı sosyal hayat için vazgeçilmezdir. Bu Tanrı'nın insanlar tarafından bilinip tanınması için de vahiy ve buna bağlı olarak bir peygamber gerekir. Onların getirdiği yasalar ve uyguladıkları adaletli yönetim biçimi de, Tanrı'dan aldıkları vahye dayanan şeriatlardır.<sup>278</sup>

Nübüvvet bölümünde de belirttiğimiz gibi, İbn Sina'ya göre peygamber bütün insanlara gönderildiği için sözünün sembollerle ifade edilmiş olması ve lafzının imalı olması şarttır.

<sup>275</sup> Mesut Okumuş, a.g.e., s. 178.

<sup>276</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e., s.203-204.

<sup>277</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 38

<sup>278</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 107-108.

İbn Sina, bizzat kendisi de bu sembolleştirme meselesini ele alır ve misaller verir. Nur suresindeki “Allah yerin ve göklerin nurudur. O’nun nuru, içinde kandil olan bir kandil yuvasına benzer...”ayetinde, nur biri aslı diğeri mecazî olmak üzere iki mana için ortaklaşa kullanılan bir isimdir. Allah bizatihi hayırdır ve aynı zamanda her hayrın da nedenidir. Gökler ve yerden maksat da, her şeydir, diye yorumlar.<sup>279</sup> Kur’an ‘da bahsi geçen “kalemin” cansız bir alet, “levhin” düz bir şey, “kitabetin” (yazma) de bir sembol olmadığı; aksine, “kalemin” ruhanî bir melek, “kitabetin” (yazma) de hakikatin tasavvuru olduğu anlaşılmalıdır.<sup>280</sup> Bu bize gösteriyor ki İbn Sina’ya göre vahiy çıplak bir hakikat değil, sembollere bürünmüş bir hakikattir.

Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Sina, vahiy olgusunu Farabi gibi “Faal Akıl” ile irtibatın neticesinde gerçekleşen bir olay olarak değerlendirmektedir. Ayrıca melek kavramını da farklı bir yaklaşımla ele alarak, meleği alışanın aksine harici bir varlık olarak değil de peygamberin kabul ettiği aklî kuvve olarak kabul etmektedir. Melek, akli bir kuvve olunca söylenen sözler de doğal olarak haricen işitilen sözler değildir. Peygamberin zihnine ve ruhuna nakşolunan kelimelerdir. Peygamber de kendisine nakşolunanları kendi ifadeleriyle beşeri bir forma dönüştürmekte ve bu şekilde insanlara anlatmaktadır.

### 2.2.2. İlham ve Rüya

İbn Sina’ya göre rüyada veya uyanıkken herhangi bir şekilde fizik ötesi alemden yahut metafizik kaynaklı bilgi edinmeyen hiç kimse yoktur. Bunlar insan nefsinde bir anda oluşan ilhamlardır. Bunların sebepleri, nefsin şuurunda olmadığı bir takım manevi iletişimlerdir (ittisalat). İnsan nefsi bazen bunların şuurunda olmayabilir. Bazen nefse arız olan sebeplerden dolayı bu bilgiler sanki bir çalıntı gibi olup ara sıra ortaya çıkan kararsız parıltılar ve görüntüler gibi olurlar. Ancak nefs bunları iyice ezberleyerek hatırlamaya çalışır. İbn Sina’ya göre nefsin metafizik alemden edindiği bilgiler, onun yetenek, alışkanlık (adet) ve huyuna(hulk) göre değişik cinsten olabilir. Sözelimi bunlar metafizik alana ait bilgiler (ma’kulat), gelecekte olabilecek şeylerden uyarıcı bilgiler (inzarat), şiirle ilgili ilhamlar (şi’ir) ve bunların dışında başka şeyler olabilir. Çoğunlukla nefsin bu durumda yaptığı iş, mütehayyile gücünün kendisinin sahip olduğu

<sup>279</sup> İbn Sina, Risaleler, s. 39.

<sup>280</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s. 209



bilgilerle uyumlu olmayan cinsten hayaller kurmasına engel olmaktadır.<sup>281</sup>

Etki ve edilgiyi bölümlere ayıran İbn Sina, ilham ve rüyaları “nefsani olanın nefsanî olan üzerindeki etkisi” grubuna koyar. O’na göre ilhamlar, insani nefslerin yeteneğinin gücü veya zafiyeti ölçüsünde azabilir de çoğalabilir de. Aynı şekilde rüyalar da bu ölçüye göre, gerek bedenlerde etkisinin görülmesi, gerekse daha sonra bunun alışkanlık haline dönüşmesi suretiyle bu nefslerin safiyeti veya bulanıklığına, duyulur olandan arınmışlığına veya duyulurlarla kirlenmiş olmasına bağlı olarak doğru çıkabilir de, çıkmayabilir de.<sup>282</sup>

Rüyalar bazen te’vil ve yorumlamaya ihtiyaç kalmayacak şekilde, olduğu gibi çıkmasıyla, bazen de bir şeye benzer (bir şeyi çağrıştıracak) şekilde görülmesiyle doğrulanırlar. Bu benzer olan da, bazen bir şeye çok yakın olmak bazen de çok uzak olmakla farklılık arzeder. Bu da te’vil ve yoruma ihtiyaç duyar. Peygamberler ve keramet sahiplerindeki bu durumun sebebi; mütehayyile gücünün, kendilerine verilen bir şeyden o şeyin benzerine ya da zıddına süratle intikal eden idrake ve mizaca bağlı her türlü şeyden arındırılmış olmasıdır.<sup>283</sup>

İbn Sina’ya göre nefsin uyku veya uyanıklık halinde gayb aleminden gelen etkiler (fizik ötesi alemde gelen bilgiler) dört dereceye ayrılır: “Birinci Derece: Uyanırken veya rüyada fizik ötesinden nefse gelen bilgi(eserü ruhani) hayal veya belleme (zıkr) gücünde kalıcı bir etki yapamayacak kadar az olur.

İkinci Derece: Nefse metafizik alemde gelen bilgi, biraz daha etkili olup mütehayyile gücünü harekete geçirebilir. Ancak mütehayyile gücü başka suretler tahayyül etmeye başlar, bu yüzden öte alemde gelenleri açıkça ortaya koyamaz. Bu arada belleme ve hatırlama gücü (zıkr) ise nefse gelen manaları değil, mütehayyilenin ürettiği benzer suretlerin manalarını ezberler.

Üçüncü Derece: Bu derece nefse, metafizik alemde gelen etkinin öncekilere göre daha çok güçlü olduğu bir derecedir. Böylece nefis bu manayı belleme gücünde iyice ezberler ve mananın sureti de hayal gücünde iyice yer eder.

Dördüncü Derece: Nefsin metafizik alemde gelen bilgiye fazlasıyla önem verip ilgi duyduğu bir derecedir. Nefis, bu bilgi ile öyle bir ilgilenir ki, o, belleme gücünde

<sup>281</sup> İbn Sina, eş-Şifa, en Nefs, neş., G. C. Anawati, Sa’id Zayid, Kahire, 1975, s., 155.

<sup>282</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, çev., Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, U.Ü.İ.F.D., sayı: 9, cilt:9, 2000, s. 626.

<sup>283</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 626.

iyice yerleşir ve mütehayyilenin tahayyül ettiği başka suretler ve bunların içerdiği manalar arasında kaybolup gitmez.”<sup>284</sup>

Yukarıda anmış olduğumuz bu etkiden uyku veya uyanıklık hallerinde hafızada zaptedilmiş olan şey ya ilhamdır ya da vahiydir. Bunun herhangi bir te’vil ve yoruma ihtiyacı da yoktur. Bu etki ortadan kaybolup da ( hatırlama gücünde) benzetmeleri kaldıysa o zaman hem te’vili, hem de yorumu gerektirir. Yani vahiyse te’vili, rüya ise yorumu gerektirir.<sup>285</sup>

Bu, beden mizacının, karışımlardan birinin, üstünlüğünün, nefsin iç geçirmelerinin ya da rüyayı sağlıklı rüya olmaktan çıkararak diğer şeylerden birinin neden olduğu karışık rüyalardan değilse böyledir. Yine rüya sağlıklı ise veya te’vil ve yoruma ihtiyaç hissedecek durumda ise; ya da benzetmeler yoluyla mütehayyile gücünde (vesvasi’l hanna) yer etmiş ise bu böyledir.<sup>286</sup>

Düşünürümüze göre rüyanın yorumu bazen rüyada görülebilir. Aslında rüyada görülen bu yorum bir çeşit hatırlamadır. Şöyle ki, mütehayyile gücü, aralarındaki münasebetten dolayı bazen bir şeyin “asl”ından “benzer”ine geçebileceği gibi, benzerinden aslına da geçebilir, yani bir şeyin kendisini tahayyül edebileceği gibi, ona benzeyen bir şeyi de tahayyül edebilir. Bu itibarla rüyanın rüyada yorumlanması, bir çeşit hatırlamak demek olan mütehayyile gücünün şeyin benzer suretini asli, yani kendi suretine döndürmesi demektir.<sup>287</sup>

Vahyin hakikatini, Yüce Allah’ın izniyle aklî alemde ilka(yerleştirme, öğretme) türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşerî nefslere gizli bir ilka olarak tanımlayan İbn Sina, bunun uyanıklık halinde olanına “vahiy”, uyku halinde olanına da “kalbe ilham” diye tanımlar. Bunu peygamberimizin bazı sözlerinden ve bazı ayetlerden örnekler vererek açıklar: Bu konuda peygamberimiz şöyle buyurmaktadır: “Ruhu’l Kuds kalbime ilham etmiştir ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir. Allah’tan korkmak ve O’dan güzel şeyler istemek konusunda dikkatli olunuz.” Ve yine buyurmuştur ki: “Salih kişinin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden (türünden) biridir.” Bu ilka aklidir, bilgi elde etmedir ve bu bilgiyi açığa çıkarmadır.<sup>288</sup> Nitekim

<sup>284</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s.25.

<sup>285</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 626.

<sup>286</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 626.

<sup>287</sup> Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul, 2008, s. 146.

<sup>288</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s.124.

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Biz O’na katımızdan bilgi verdik.”<sup>289</sup> Yine Cenabı Allah buyurdu ki: “O’nu, ‘ruhu’l emin’ senin kalbine indirdi.”<sup>290</sup>

### 2.2.3. İçgüdüsel Vahiy

Hayvan, bitki ve diğer varlıklara doğuştan verilmiş olan vahiydir. Hayvanlardaki içgüdü ve diğer varlıklardaki bazı ayırıcı özellikler bu vahyin ürünüdür. İbn Sina içgüdüsel vahyi “vehim gücüyle” izah etmektedir.

İbn Sina’ya göre insanların ve hayvanların idrak güçlerini etkileyen önemli yetilerden birisi de vehim gücüdür. Vehim gücü beynin orta girintisinin sonunda bulunur ve dış duyularla edilemeyen cüz’i manaları idrak eder. Daha önce görmediği halde koyunun kurttan korkması için zorunlu kılan hükmü ve çocuğun sevilmesinin gerektirdiği hükmü ortaya koyan vehim gücünün idrak ettiği manalardır.<sup>291</sup> Bu güç akli olan ve olmayan tüm bütün canlılarda mevcuttur. Fakat filozofumuza göre bu güç her iki canlıda (insan ve hayvan) aynı fonksiyonu icra etmesine rağmen, dereceleri birbirinden farklıdır. İnsanın vehm gücü, düşünen nefisle icra edildiğinden külliye benzer; fakat cüz’i ile algılandığı için cüz’i bir manayı verir; hayvanınki ise düşünmeyen bir nefisle işlediği için sadece içgüdüsel bir duygu verir.<sup>292</sup>

İbn Sina beş duyu ile hissedilemeyen yararlı – zararlı veya leziz – elim manaların vehim gücünde iki şekilde çıktığını belirtir.

Birincisi; ilahi inayetin bütün varlığa sunduğu, yaratılıştan gelen sezgilerdir (el-ilhamatü’l – gariziyye) . Bunlar bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, gözüne bir şey kaçtığında göz kapaklarının aniden kapanması gibi, ilahi ilhamın çocuğun nefsinde oluşturduğu bir içgüdüyle alakalıdır. Hayvanlar, için de söz konusu olan bu içgüdüler akli güce dayanmayan nefsin tabiatından kaynaklanan şeylerdir. Hayvanlardaki içgüdülerin sebebi, nefsleri ile nefslerinin ilkeleri arasındaki münasebetlerdir. Bunlar rastgele aralarında ittifak olmayan bir şekilde, ara sıra gerçekleşen münasebetler değil bilakis, sürekli olan ve kesintiye uğramayan münasebetlerdir ki; içgüdülerin hepsi bu münasebetlerden kaynaklanır. İşte bu ilhamlarla, mahsusatın içerdiği yararlı ve zararlı olabilen manalara ulaşılır. İbn Sina’ya göre bundan dolayı her koyun daha önce görmediği ve zarına da uğramadığı kurttan

<sup>289</sup> Kehl Suresi, 18/65

<sup>290</sup> Şuara Suresi, 26/193

<sup>291</sup> İbn Sina, eş-Şifa, en Nefs, s. 36-37. İbn Sina, Risaleler, s. 113-114.

<sup>292</sup> Bilal Kuşpınar, İbn Sina’da Bilgi Teorisi, M. E. B. Yay., Ankara, 2001, s. 79.

kaçar. Yine önceden tecrübesi olmaksızın birçok hayvan aslandan, bütün zayıf kuşlar yırtıcı kuşlardan kaçar ve onları kötü bulurlar.<sup>293</sup>

İbn Sina'ya vehim gücünün cüz'i manaları idrak etmesinin ikinci sebebi de tecrübedir. Hayvanlar duyularıyla kendilerine elem veya lezzet, yarar veya zarar veren bir cismin suretiyle beraber, bu hükümleri içermeyen başka bir cismin suretini de idrak ederlerse, bu manaları veren cismin suretiyle, diğeri hayal ve musavvire gücünde yer eder. Bu iki cismin suretleri arasındaki ilişki ve cismani suretin verdiği bu hükümler de hafıza ve zakire gücünde saklanır. Belleme gücündeki manaları intikal ve mütehayyile gücünün tabiatındaki sunma yoluyla, vehim gücü bunların hepsini idrak eder. Ayrıca bu suretlerle birlikte manaları hisseder. İşte bu yakın tecrübeden yani şu andaki değil de daha önceki bir tecrübeden kaynaklanır. Bundan dolayı köpekler kendilerini döven insanlardan, sopa ve benzeri şeylerden korkarlar.<sup>294</sup>

İbn Sina'ya göre akıl, vehim gücünün kendisine yardım ettiği ve karşı çıkmadığı öncüllerden başlayıp onun fitratının gerektirmediği sonuçlara varınca vehim gücü kabul edilmesi gereken gerçeği kabulden kaçınmaya başlar. Böylece metafizik konularda vehim gücünün fitratının bozukluğu ve ona güvenilemeyeceği anlaşılmış olur. Bunun sebebi onun var olan her şeyi, dış duyularla idrak edilen şeylerin suretinde tasavvur etmek istemesinden kaynaklanır.

O halde vehim gücünün metafizik konularda haddini bilmesi gerekir. Vehim gücünün etkinliğini ancak gerçek dinler ve felsefi bilimler kırabilir. Akıl gücü tek başına vehim gücüyle başa çıkamaz. Vehim gücünü durduracak olan en güçlü silah dindir.<sup>295</sup>

Vehim gücü hayvanlarda hakim bir güçtür. İbn Sina'ya göre insanlar fiillerinde kendileri için mantıki olmayan bu gücün verdiği hükümlere uyarlarsa hayvanlara benzerler. Vehim gücü ve iç idrak güçlerinin akıl gücüyle birlikte olması sebebiyle vehim gücünün hükümleri mantıki gibi görünse de, bu gücün hükümleri içgüdüden kaynaklanan bir tarzdadır. Bundan dolayı insan hayvanlara nasip olmayan sesleri, renkleri, kokuları, tatları kendi aralarında birleştirme özelliğine, ayrıca ümit ve temenniye sahip olabilir. Çünkü aklın ışığı bu güçlere feyezana etmektedir.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> İbn Sina, eş-Şifa, en Nefs, s. 163.

<sup>294</sup> İbn Sina, eş-Şifa, en Nefs, s. 163-164.

<sup>295</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s. 160-161.

<sup>296</sup> İbn Sina, eş-Şifa, en Nefs, s. 162

İnsani nefsin güçleri arasında akıl gücünün karşısında bulunan vehim gücü bazı filozof ve araştırmacılara göre İbn Sina'ya özgü bir bakıştır.<sup>297</sup>

#### 2.2.4. Vahiy -Akıl- Nübüvvet ve Hikmet İlişkisi

İbn Sina'nın nübüvvet ve vahiy anlayışını ele aldıktan sonra, vahiy-nübüvvet ve akıl- hikmet ilişkisi üzerinde duracağız. Bilindiği gibi felsefe İslam dünyasına tercüme hareketleri yoluyla (tercümeler genellikle Yunan filozoflarının eserlerinin Süryaniceye oradan da Arapçaya çevrilmesi şeklinde olmuştur.) girdi. İslam felsefe hareketine bakıldığında, felsefenin başlangıçtan itibaren asıl olarak felsefi prensiplerin formüle edilmesi ile başladığı, sonra daha kapsamlı incelemelere doğru gelişerek hareket ettiği ve bu prensiplerin felsefe ile din arasındaki ilişkilere uygulanmaya çalışıldığı görülür.<sup>298</sup> İslam düşünce tarihinde "Tanrı, alem, vahiy, nübüvvet ve eskatolojik(ahiret hayatı)" problemler daha önce Grek ve Helenistik felsefelerde geliştirilmiş olan temel felsefi düşüncelerle, olabildiğince çelişmeyen bir yorum ve çözümler manzumesi halinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu durum, İslam felsefesinde ilahî kaynaklı olan ile beşerî olan bilgiyi bir çözümler bütünü olarak uzlaştırma ve yeni bir yorum içinde sunma gayretiydi. Böylece İslam filozofları arasında din ile felsefeyi, akıl ile vahiy uzlaştırma çabası ortaya çıkmaktadır.

Bundan dolayı felsefe-din ilişkisi meselesinde İslam filozofları arasında Kindî ile başlatılmış, Farabi ile temellendirilmiş, İbn Sina tarafından esas tezleri korunmuş ve nihayet İbn Rüşd ile son şeklini almış genel ve kuşatıcı bir tavırdan söz edilebilir. Ancak İbn Sina esas görüşlerini hacimli eserlerinde tekrarlarla vermeye çalışırken kavramları son derece itina ile tahlil etme ve daha detaylı ve somut bir biçimde sunmasıyla farklılık gösterir.<sup>299</sup>

Öyleyse İbn Sina'nın İslam ve Helenistik dünyası olmak üzere iki ayrı fikri-manevi dünyanın vatandaşı olduğu söylenebilir. Kendi kafasında bu iki dünyayı öylesine birleştirmişti ki, onlar birbiriyle özdeş hale gelmişti, bu sebeple herhangi birine itaat etmemek O'nun için asla söz konusu değildi. Bu şartlar altında gerek geleneksel İslam ve gerekse Helenistik miras kaçınılmaz olarak az veya çok bir dereceye kadar yoruma ve tadile uğramıştır. Bu husus, mahiyeti itibariyle dinî sahaya giren bütün felsefesinde bariz bir şekilde görülür, ama nübüvvet anlayışında daha da aşıkardır. Bu

<sup>297</sup> Ali Durusoy, a.g.e., s. 162.

<sup>298</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e., s.153.

<sup>299</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s.177.

doktrinle İbn Sina İslamı'nın nassa bağlı kalamî anlayışını son derece şiddetli bir değişikliğe uğratmıştır.<sup>300</sup>

İbn Sina'nın "akıl-vahiy-nübüvvet ve hikmet" ilişkisini iyi anlamak için O'nun bu kavramlara nasıl baktığına ve değerlendirdiğine bakmamız gerekir.

Akıl, vahiy ve nübüvvet kavramlarını daha önce ele almıştık. Hikmet kavramına gelince, çok yönlü bir anlama kavrama süreci sonucunda varılan şaşmaz doğrular olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede hikmet; zihnî, kalbî ve eylemsel alanda insan için doğru bir anlayış ve yaşayışı ifade etmektedir.<sup>301</sup> İslam dünyasında çoğu durumda felsefenin eş anlamı olarak hikmetin, feylesofun karşılığı olarak da hakimin kullanıldığı bilinmektedir.<sup>302</sup> İbn Sina bu konuda ilk felsefenin (metafizik) var olduğunu belirtirken, onun diğer ilimlerin ilkelerini temellendirdiğini ve gerçek hikmet olduğunu vurgular. O hikmetin bazen en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi, bazen en doğru ve en sağlam bilgi, bazen de bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi olduğunu belirtir.<sup>303</sup> Görüldüğü gibi İbn Sina da (hikmete mutlak bir anlam izafe etmedikçe) hikmet ve felsefeyi aynı (eşanlamda) anlamda kullanmaktadır. Buna göre hikmet, çeşitli konuları kavramsallaştırarak teorik ve pratik gerçeklere beşer gücünün yettiği nispette ulaşmakla insan ruhunun olgunlaşmasıdır.<sup>304</sup>

İbn Sina hikmetle aynı anlamda kullandığı felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır: Buna göre, öğrenmek zorunda olup da uygulamamız gerekmeyen teorik konuları inceleyen felsefe dalına teorik felsefe (nazarî felsefe) denir. Diğer taraftan hem öğrenmemiz hem de uygulamamız gereken pratik konuları içeren felsefe dalına ise pratik felsefe (amelî felsefe) denir. İbn Sina bu iki felsefe türünün her birini de kendi arasında üçe ayırır. Buna göre amelî felsefe;

1. Siyaset felsefesi (hikme medeniye),
2. Aile felsefesi (hikme menziliyye),
3. Ahlak felsefesi (hikme hulkiyye) diye bölümlere ayırılır.

Filozofumuza göre bu üç felsefe de İlahi şeriattan kaynaklanır ve onların erişilebilecek en son kemale erme sınırları İlahi şeriat tarafında belirlenir. İbn Sina bu üç felsefenin yararını da şu şekilde açıklar:

<sup>300</sup> Fazlurrahman, a.g.m., s.117.

<sup>301</sup> Bülent Sönmez, a.g.e., s. 11.

<sup>302</sup> İlhan Kutluer, Felsefe Tasavvuru, İz Yay., İstanbul, 1996,s. 29.

<sup>303</sup> İbn Sina, Kitabu'ş Şifa, Metafizik, c. II, s.3

<sup>304</sup> İbn Sina, Metafizik (İlahiyat), s.93. (Risaleler içinde).

“Siyaset felsefesinin yararı, insan türünün devamı ve kişisel hayat için faydalı olan konularda yardımlaşabilmeleri için, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğrenmektir.

Aile felsefesinin yararı ise, insanın, aile idaresini sağlayabilmesi için, yalnızca ev halkı arasında olması gereken işbirliğini öğrenmektir. Ailedeki işbirliği karı ile koca, anne-baba ile çocuklar ve efendi ile hizmetçiler arasındaki ilişkilerden ibarettir.

Ahlak felsefesinin yararına gelince; bu da faziletleri ve ruhun bu faziletlerle arınması için elde edilme yollarını öğrenmek, ayrıca kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin bulaşmaması için onlardan korunma yollarını öğrenmektir.”<sup>305</sup>

Teorik felsefeye gelince, o da üç bölümdür:

1. “Hareket ve değişmeyi inceleyen felsefe, ki bu, fizik yani hikme tabiiyye olarak adlandırılır.

2. Her ne kadar varlığı değişme ile bağımlı ise de, mahiyeti icabı zihnin değişmeden, soyutlandığını inceleyen felsefe ki buna matematik (hikme riyadiyye) denir.

3. Varlığı değişmeye gerek duymayan ve hiçbir zaman değişmeye uğramayacağını inceleyen felsefe -eğer değişime uğrarsa bu, onun, varlığının gerçekleşmesi için bizzat değişmeye ihtiyacı olduğundan değil; tamamen ilintisel (bi'l-'arad) bir değişimden ibarettir-, ki bu felsefe dalına da “ilk felsefe” (el-felsefetü'l evveliye) denir. İlahiyat ise onun bir bölümüdür ve buna Allah bilgisi (ma'rifetu'r-rubübiye) de denir.”<sup>306</sup>

İbn Sina'ya göre teorik felsefenin bu bölümlerinin ilkeleri, işaret yoluyla İlahi din sahiplerinden (peygamberlerden) elde edilir, bunların mükemmel olarak elde edilmesi, ispat yoluyla akıl yetisi tarafından gerçekleştirilir. Her kime bu iki felsefe (teorik ve pratik) ile ruh olgunluğu verilir ve o da iki felsefeden birine (pratik felsefeye) göre davranışlarını düzeltirse, ona mutlaka en büyük iyilik verilmiş demektir.<sup>307</sup>

İbn Sina'ya göre din de felsefe gibi temelde teorik ve pratik olmak üzere iki yöne sahiptir. Yine felsefede olduğu gibi teorik yön sadece bilme ile pratik yön ise yapıp etmelerle (ameller, davranışlar) ilişkilidir. Tanrı ve sıfatlarının bilgisi dinin teorik

<sup>305</sup> İbn Sina, Metafizik (İlahiyat), s.93. (Risaleler içinde).

<sup>306</sup> İbn Sina, a.g.e., s.93-94. (

<sup>307</sup> İbn Sina, Metafizik (İlahiyat), s.94. (Risaleler içinde).

yönünün oluşturu. Dinin pratik yönü ise birtakım fiil ve amelleri kapsamakta ve bunlar vasıtasıyla nefsin arındırılması ve ahlakî olgunluğun sağlanması arzulanmaktadır.<sup>308</sup>

Nübüvvet bölümünde belirttiğimiz gibi, İbn Sina, peygamberin görevlerini insanlara Allah'a anlatmasının yanında onlara ahirette saadete ulaşmanın yollarını anlatmak da olduğunu belirtir. İnsanların ancak peygamberin getirdiklerini yerine getirmekle, batıl inançlardan ve kötü ahlaktan arınacağını ve böylece mutlu sona ulaşacağını ifade eder.<sup>309</sup>

İbn Sina felsefenin (hikmet) de amacının insan ruhunun (nefs) kemale ermesini sağlamak, yani dünya ve ahiret saadeti olduğunu belirterek aslında din ile felsefenin amacının aynı olduğunu bize göstermektedir.<sup>310</sup>

Aklın ve bilimin yeterli olduğunu belirterek nübüvveti reddeden Berahime'ye İbn Sina, felsefi aklın verileri peygamberliğin mutlak gerekliliğini onaylamakta ve peygamberi adil, evrensel hayır nizamını toplumsal ve siyasal bazda tesis eden ilahî kuralların habercisi ve baş yetkili icracısı olarak, reddetmek şöyle dursun, tanımakta, yüceltmektedir.

Ayrıca akıl gibi Allah'ı kavrayabilecek bir güç var iken neden beşer olan bir peygambere ihtiyaç olsun diyen Berahime'ye İbn Sina şöyle cevap vermektedir: "Hakim ve lütufkar bir Tanrı'yı kabulün akli bir zorunluluk olduğu doğrudur. Ama aynı akıl, sağlıklı düşünüyorsa eğer, insanlığın değerler planında peygamberlere olan ihtiyacını tesbit etmekte ve risaletin 'hikmeti ilahiyenin gereği' olduğu sonucuna ulaşmaktadır."<sup>311</sup>

Berahime'nin aklın ve bilimin yeterliliği tezinden nübüvveti inkar edişine karşı İbn Sina aklın ve bilimin verilerinden hareket ederek nübüvveti ispat etmeye çalışmaktadır, bu da akıl –vahiy-nübüvvet ve hikmet arasındaki ilişkiyi kavramamızda bize yol göstermektedir.

İbn Sina, felsefe ile dini hem konu ve gaye hem de hakikatin birliği açısından bir saymakta ve birbiriyle uzlaşır olarak görmektedir. Aralarında herhangi bir çelişkinin olabileceği iddiasını da kesin bir biçimde reddetmektedir. Tabii ki felsefe ile din arasında bir kısım farklar mevcuttur. Ama bu durum sadece elde ediliş (yöntem) ve ortaya konuluş (ifade ediliş biçimi) tarzında ortaya çıkmaktadır. İki arasında fark

<sup>308</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e., s.167.

<sup>309</sup> İbn Sina, Kitabu'ş Şifa, Metafizik, c. II, 194.

<sup>310</sup> İbn Sina, Metafizik (İlahiyat), s.93. (Risaleler içinde).

<sup>311</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 106-107.



felsefenin sadece belli bir azınlığa hitap etmesine karşın dinin genel halk kitlesine (avam) hitap etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>312</sup> Nübüvvetin fonksiyonları, din dilinin özellikleri, ondaki sembolik ifadeler ve hitap ettiği kitle bakımından felsefe ile karşılaştırıldığında dinin yelpazesinin daha geniş olduğu görülmektedir. İnsanları idrak bakımından gruplara ayırıp; idrak ve anlayış seviyelerine göre konuşma, avama somut şeylerden söz ederken seçkinlere soyut gerçeklerin anlatılabileceği ilkesi, problemin çözümünde bir çıkış yolu olarak görülebilir.<sup>313</sup>

Sonuç olarak İbn Sina felsefesinde, “din ile felsefenin”, her ikisi de insanlara gerçeğin bilgisini veren ve bunlara göre yaşamayı öğreten ve böylece insanları dünya ve ahiret hayatında saadete ulaştıran hakikatlerdir. Bu anlayış sonucunda İbn Sina, İslam felsefesi geleneğinde Kindî ile başlayıp Farabi ile devam eden “felsefe-din uzlaştırma” çabalarına büyük katkıda bulunarak bu anlayışı yüksek bir seviyeye ulaştırmıştır.

Peygamberlik kurumu din ile felsefeyi uzlaştırmada önemli bir köprüdür. Farabi ve diğer bazı Müslüman filozoflar gibi İbn Sina da, “akılla iman, din ile felsefeyi” uzlaştırma meselesinde vahiy ve buna bağlı olarak nübüvveti bir uzlaşma alanı olarak seçtiği görülmektedir.

Ayrıca İbn Sina, genel anlamda peygamberi filozoftan daha üstün görmüş, Farabi’ye oranla bu konularda daha fazla din dili kullanmış ve dine daha fazla ağırlık vermiştir.

### **2.3. İbn Sina’nın Mucize Anlayışı**

#### **2.3.1. Mucize**

Dinî bir kavram olan mucize, felsefî olarak da üzerinde en çok tartışma olan ve farklı yorumlar yapılan bir kavramdır. İnsanın yetileriyle anlayabileceği bir alan içerisinde gerçekleşmediği, herkes tarafından görülebilir, ölçülebilir, bir durum olmadığı, tabiat kurallarına aykırı olduğu ve olağanüstü durumları ifade ettiği için tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

“Mucize nedir, mümkün müdür, nasıl gerçekleşmektedir, nübüvvetin delillendirilmesindeki rolü nedir?” gibi sorular felsefî açıdan üzerinde durulacak meselelerdir.

<sup>312</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 218.

<sup>313</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, 217.

İbn Sina'ya göre peygamberleri diğer insanlardan ayıran önemli özelliklerden birisi de onların mucize gösterebilmeleridir.<sup>314</sup>

İbn Sina mucize ilgili görüşlerini genel olarak “Risaletü'l – Fi'l ve'l – İnfial” adlı risalesinde açıklamaktadır.

“Risaletü'l – Fi'l ve'l – İnfial” adlı risalesinde etki ve edilgiyi;

**a-** Nefsanî olanın nefsanî olana etkisi,

**b-** Nefsanî olanın cismanî olana etkisi,

**c-** Cismanî olanın nefsanî olana etkisi,

**d-** Cismanî olanın cismanî olana etkisi, şeklinde bölümlere ayıran İbn Sina, üç gruba ayırdığı mucizelerin bir bölümünü nefsanî olanın nefsanî olana etkisi konusu içinde ele alırken bir bölümünü de nefsanî olanın cismanî olana etkisi konusu içinde ele alır. İbn Sina'ya göre mucizelerin bölümleri şunlardır:

### 2.3.1.1. Vahiyle Alakalı Olarak İlmin Üstünlüğüne Bağlı Olan Mucizeler

Yetenekli (müstaid) olana insanî öğrenme ve öğretme olmaksızın ilmin kemali verilir. Böylece O, Allah'ın dilediği kadarıyla, insanî güç ölçüsünde hakiki İlahı, meleklerinin tabakalarını, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebd ve meadın keyfiyetini ve bunun gibi birçok şeyi Yüce Allah'ın şu ayeti ve peygamberimizin hadislerinin delaletine binaen kuşatıcı bir şekilde bilir.

“Bilmediğini sana öğretti.”<sup>315</sup> Ve Hz. Muhammed, “bana az kelimeyle çok anlamlar ifade etme özelliği (cevamiu'ı kelim) verildi” buyuruyor. Nitekim Hz. Peygamberin ümmî olarak bilinmesine rağmen, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin kendisine verilmiş olduğunda ümmet icma etmiştir. Cenabı Hakk'ın şu sözü de buna delalet eder: “İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik.”<sup>316</sup> Yine Yüce Allah şöyle buyuruyor: “O'nun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir.”<sup>317</sup> Sanki böyle bir nefis bir kibrittir, Faal Akıl bir defada onu tutuşturur ve onu kendi cevherine dönüştürür.<sup>318</sup>

İbn Sina burada, peygamberin sahip olduğu ilahi güç sayesinde Faal Akıl'dan almış olduğu vahyin bir tür mucize olduğunu bize anlatmaktadır. Zira İslam dinine göre

<sup>314</sup> İbn Sina, Kitabu'ş Şifa, Metafizik, c. II, s. 188.

<sup>315</sup> Nisa, 4/13.

<sup>316</sup> Şuura, 42 /52.

<sup>317</sup> Nur, 24/35.

<sup>318</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624-625.

de Kur'an'nın Hz. Muhammed'e gönderilmesi peygamberimizin en büyük mucizesi olarak kabul edilmektedir.

### 2.3.1.2. Tahayyül Gücüne Bağlı Olan Mucizeler

İbn Sina'ya göre yetenekli olana, geçmişteki ve hali hazırdaki olayların ve tahayyülünü ve gelecekteki olayların henüz olmayan bilgilerine ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğunun bilgisi kendisine verilir, O da bunları haber verir. Ve yine gelecekte gerçekleşecek olan birçok olayın bilgisi kendisine verilir ve bunlarla da insanları uyarır. Sonuç olarak O gaybtan haber getirir, müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirilir.<sup>319</sup>

O'nun özel konumu, var olanları uyarmak ve gelecek olaylara işaret etmektir. Nitekim şu ayetler de buna işaret etmektedirler: "İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir."<sup>320</sup>

"Bir kısım peygamberleri daha önce sana anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık."<sup>321</sup>

"Elif, Lam, Mim. Rumlar en yakın bir bölgede yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar, bu yenilgiden sonra birkaç yıl, içinde galip geleceklerdir."<sup>322</sup>

İbn Sina'ya göre sözü edilen bu durum bazen birçok kimse için uykuda gerçekleşir ve buna "rüya" denir. Peygamberlerde ise bu durum, hem uyku hem de uyanıklık hallerinde gerçekleşir.

İbn Sina bu iki tür mucizeyi insanî nefsin idrak edici gücüne bağlar. Bu da nefsanî olanın nefsanî olana etkisi konusu içinde ele alınır.

Filozoflar Kur'an'ın icazının, mucizelerin işte bu iki çeşidiyle ilgili olduğunu söylemişlerdir. Bu iki durum, Kur'an'nın fesahati, belagati, hayret verici durumu, eşi benzeri olmayan güzellikteki düzeni Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, ahiret gününü bilmeye yönelik aklî bilgilere ve gaybın iki türüne yani geçmiş ve gelecek olayları bilmeye yönelik gaybî bilgilere delalet eden hususlardan ihtiva etmiş olduğu şeylere aittir.<sup>323</sup> Peygamberlerin geçmiş ve gelecek ile ilgili bazı bilgileri haber vermeleri bu mucize türüdür.

<sup>319</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 625.

<sup>320</sup> Hud , 11/49.

<sup>321</sup> Nisa , 4/164.

<sup>322</sup> Rum , 29/1-4.

<sup>323</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 625.

### 2.3.1.3. Nefsin Hareket Ettirici Gücüne Bağlı Olan Mucizeler

Nefs bu güç ile yok etme kudretine, zelzele, tufan, yıldırım ve şiddetli bir kasırga ile bir kavmi yerle bir etme türünden gerçekleri değiştirme ve asayı yılana dönüştürme yeteneğine ulaşır.

Allah'ın, seçkin kullarından bir topluluğu kendileriyle üstün kıldığı kerametlerden bazıları da bu sınıfa dahildir. Bu topluluk, Allah'ın, dualarını kabul etmesinden dolayı bu şeylere önceden muttali olurlar ve doğal akışı dışında ortaya çıkan birtakım işler onlardan zuhur eder. Nitekim onların bazılarının, kendi türünden benzer kişilerin gücünü aşan bir işi kendi gücüyle gerçekleştirdiği, bazılarının da insanlara su ikram etmek isteyip de suya kandırdıkları ya da onlara beddua edip, onları yerle bir ettikleri ve depreme maruz bıraktıkları ya da onlara dua ederek onları veba, kıtlık, ağır müzmin hastalıktan kurtardıkları anlatılır. İşte Hz. İsa'nın mucizeleri bu kısımdandır. Ve yine anlatılır ki, bu gruba dahil insanlara yırtıcı hayvanlar boyun eğer, kuşlar ve vahşi hayvanlar onlardan kaçmaz, onların da bunların birinden uzak durması gerekmez. İbn Sina mucizelerin bu sınıfını nefساني olanın cismani olandaki etkisi konusu içinde değerlendirir.<sup>324</sup>

### 2.3.2. Mucizenin Nübüvete Delaleti

Yüce Allah Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar değişik toplumlara peygamberler göndermiştir. Tarihin farklı zaman ve mekanlarında, Allah'ın elçisi olduğunu açıklayan bazı insanların doğru sözlü olup olmadıklarının bilinmesi hususu insanların tecrübe edebilecekleri bir hadise olmadığından ispat edilmesi için aklî veya hissî bir takım delillere muhtaçtır.<sup>325</sup> Bu sebeple gerçek peygamber ile yalancıyı ayırt etmeye yarayan bazı kriterler olması gerekir; ya da peygamberlik iddiasında bulunan kişinin diğer insanlarda bulunmayan bazı özelliklerin bulunması ve bunu halka ispat etmesi gerekir. Bu da diğer insanlarda bulunmayan, Allah'ın yardımıyla, sadece peygamberlerde bulunan ve peygamberliğin ispatı için kullanılan mucize gösterme özelliğidir.

Üç büyük dine göre, genel olarak mucizelerin amacının vahyi ve peygamberliği desteklemek, peygamberi inkar edenleri ikna etmek olduğu düşünülmektedir. İnananlar

<sup>324</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 625-626.

<sup>325</sup> Vecihi Sönmez, a.g.e., , s. 82.

için mucizeler, peygamberi doğrulayıcı bir unsur, inananları destekleyici bir yardım ve Tanrı'nın varlığının işaretleridir.<sup>326</sup>

İbn Sina, peygamberde bulunması gereken özelliklerden bahsederken, peygamberin insan olması ve diğer insanlardan bulunmayan bir özellik taşımasının zorunlu olduğunu belirtir. Filozofa göre insanlar onda kendilerinde bulunmayan bir şeyi fark edecek, bunun sayesinde peygamber diğer insanlardan ayrılır. Kısacası onun insanlara göstereceği mucizeleri olmalıdır.<sup>327</sup> Mucize çeşitlerinden bahsederken üçüncü tür mucizeyi İbn Sina nefsanî olanın cismanî olana etkisi olarak adlandırmaktadır. Burada İbn Sina Hz. İsa ve Hz. Süleyman'nın göstermiş olduğu mucizelerden örnekler vermektedir: İnsanları veba, kıtlık, ağır müzmin hastalıklardan kurtarmak ya da vahşi hayvanlara hükmetmek gibi. Burada peygamberlerin göstermiş oldukları mucizelerin onların nübüvvetine delalet ettiğini bize göstermektedir.<sup>328</sup>

Yine İbn Sina, ilmin üstünlüğüne bağlı olan mucizelerden bahsederken Hz. Muhammed'in ümmî olmasına rağmen kendisine vahiy yoluyla ilim verilmesini O'nun bir mucizesi olduğunu belirterek, bunun nübüvvetine delil teşkil ettiğini bize göstermeye çalışır.<sup>329</sup>

Mucize hadisesinin peygamberliğe has manevi güçlerin devreye sokulmasıyla gerçekleştiğini belirten filozofumuz, gaybî haber ve hadiselerle muttali olmanın da nübüvvetin tanımı içinde olduğunu belirtir ve bunun da vahiyle tecelli ettiğini ifade eder.<sup>330</sup> Peygamberimizin Necâşi'nin ölümünü haber vermesi ve Kısra'nın elçisine "benim rabbim dün gece senin rabbini öldürdü" buyurması, Rum suresinde geçen "Rumlar en yakın bölgede yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar, bu yenilgilerden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir"<sup>331</sup> bilgisi bunu destekler mahiyettedir. Nitekim bu, Kur'an'ın bahsettiği, sahih hadislerin ihtiva ettiği ve doğruluğuna birtakım haber ve rivayetlerin tanıklık ettiği diğer olaylar gibi peygamberin dediği şekilde gerçekleşmiştir.<sup>332</sup>

Kısacası İbn Sina göre, peygamberlerin Allah'ın kendilerine vermiş olduğu (Kudsî güç, muhayyile kuvveti) yetenekler ve güçler sayesinde Faal Akıl yoluyla vahiy

<sup>326</sup> Aydın Işık, a.g.e., s. 303.

<sup>327</sup> İbn Sina, Kitabı'ş Şifa, Metafizik, c. II, s. 188.

<sup>328</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 627 - 628.

<sup>329</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 624.

<sup>330</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 108.

<sup>331</sup> Rum , 30/3.

<sup>332</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 625.

aldıklarını ve bunun sonucunda diğer insanlarda bulunmayan bilgiler elde ettiklerini belirtir. Peygamberlerin sahip oldukları ve diğer insanlarda bulunmayan bu özelliğin İbn Sina'ya göre doğal bir süreç olduğunu ve peygamberliğin gereği olarak onların bu güce sahip olduğunu anlıyoruz.

Burada, İbn Sina, mucizenin nübüvvete delalet eden bir önemli bir hadise olduğunu belirtmenin yanında, bunun peygamberlik mertebesine yükselmiş kişi için tabii bir olay olduğunu bize göstermektedir.

### 2.3.3. Keramet

İbn Sina, kerametlerin de mucizeler gibi, “nefsanî olanın nefsanî olana etkisi ve nefsanî olanın cismanî olana etsi” şeklinde iki türlü gerçekleştiğini belirtmektedir:

Nefsanî olanın nefsanî olana etkisine bir kişiye rüyada doğru bir haberin verilmesini örnek vermektedir.

Nefsanî olanın cismanî olana etkisine de bir kişinin duasının veya bedduasının kabul edilmesi sonucunda meydana gelen olayları ve durumları örnek verebiliriz.<sup>333</sup>

İbn Sina, bir arifin yağmur duası etmesi sonucunda yağmurun yağması, şifa bulması için birine dua etmesi sonucunda kişinin şifa bulması veya bir gruba beddua etmesi sonucunda onların yok olmaları veya dua etmesiyle onların veba, sel ve tufan gibi felaketlerden uzaklaşması veya bir ariften vahşi hayvanların korkması gibi doğal düzene ters düşen durumlar ve olaylar karşısında acele edilmemesi gerektiği ve bunları yalanlamaya yeltenilmemesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Sina, bunların doğanın sırlarında sebeplerinin olduğunu belirterek akli yollarla bunları açıklamaktadır.<sup>334</sup>

İbn Sina'ya göre bu olağanüstü durumlar bazen nefis için asli karışıma göre olabilir ki bunun sağlamış olduğu nefsanî yapı nedeniyle nefis için onu ferdileştiren bir ferdiyet oluşur. Bunlar bazen meydana getirilmiş bir mizaç nedeniyle meydana gelebilir; bazen de, Allah'ın sadık dostları için olduğu gibi, zekanın şiddeti nedeniyle nefsi sanki soyutlanmış kılan bir tür “kesb” (kazanç) ile meydana gelebilir.<sup>335</sup>

Bu durumun nefsinin yaratılışında vuku bulduğu, sonrasında da “hayırlı ve nefsinin arındırılmış” olan kimse, işte mucize sahibi bir peygamber veya keramet sahibi

<sup>333</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624-625.

<sup>334</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s. 201.

<sup>335</sup> İbn Sina, a.g.e.,s. 202.

bir dosttur. Onun nefsinin (daha da ) arındırması, bu kuvveyi yaratılışının gereği üzerine ilaveten bu anlamda arttırır. Böylece o, en yüksek dereceye erişir.<sup>336</sup>

İbn Sina'ya göre garip durumlar doğa aleminde üç ilkedden kaynaklanır: Birincisi, zikredilen nefsanî heyet ki, kerametler bu kısma girmektedir; ikincisi, kendine özgü bir kuvvet ile mıknaatısın demiri çekmesi örneğinde olduğu gibi, unsursal cisimlerin özellikler; üçüncüsü ise, göksel kuvvetlerdir ki, onlarla cisimlerin karışımları arasında konumsal yapılarla özelleşmiş yerseller vardır veya onlarla nefislerin kuvveleri arasında uygun fiili ya da edilgin yeteneksel hallerle özelleşmiş yerseller vardır ki, garip etkilerin ortaya çıkışı bunlara bağlıdır.<sup>337</sup>

Kısaca İbn Sina, garip olaylar olarak da nitelendirdiği kerametlerin ve bazı olağanüstü durumların kabul edilmesi gerektiğini belirterek bunları akli delillerle açıklamaktadır.

#### 2.3.4. Mucize İle Keramet Arasındaki Fark

İbn Sina çoğu kez mucize ile kerameti beraber anmasına rağmen ikisinin birbirinden farklı olduğunu belirtir. O'na göre vahiy<sup>338</sup>; risalet, nübüvvet ve insanları uyurma iddiasında bulunan kimseye özgüdür. Kerametlerin ise bunlarla bir ilgisi yoktur.<sup>339</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi mucize peygamberlere has bir özelliktir. Keramet vb. diğer olaylar ise ariflere (veli) has olan durumlardır. İbn Sina'ya göre ariflerin başkalarından farklı olarak dünya hayatlarında kendilerine özgü makam ve dereceleri vardır. Adeta onlar, bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde, onlardan soyutlanmış ve kudsiyet alemine soyutlanarak yönelmişlerdir. Onların kendilerine göre bazı durumları vardır.<sup>340</sup>

İbn Sina, Berahime'nin "peygamber dediğiniz kişiye itaatin varsayılan mucizelerden ötürüyse bunlara benzer olağanüstü olayların diğer birçok insan tarafından da sergilendiğini" iddiasına karşılık şu şekilde cevap vererek mucize ile diğer başka insanların göstermiş olduğu diğer olağanüstü durumlar arasındaki farkı açıklamaktadır:

<sup>336</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s. 202.

<sup>337</sup> İbn Sina, a.g.e.,s. 203

<sup>338</sup> İbn Sina burada vahyi mucize olarak nitelendirmektedir. Yani mucize ile keramet ayrımı yaparken vahyi mucizeye örnek bir olay olarak vermektedir.

<sup>339</sup> İbn Sina, Etki ve Edilginin Kısımları, s. 624.

<sup>340</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s.181.

“Peygamberin daveti sıradan aklın ideolojisiyle mukayese, nübüvvetin imkanı fikri çerçevesinde abestir. Mucize hadisesi de peygamberliğe özgü tanımıyla yine peygambere has manevi güçlerin devreye sokulmasıyla gerçekleşir. Peygamberlik neden mümkünse mucize de ondan mümkündür. Gaybî haber ve hadiseler muttali olmak ise zaten nübüvvetin tanımı içindedir ve en hakiki, en mükemmel şekliyle vahiyde tecelli eder. Sıradan kehanet, nübüvvetin bütünüyle mukayese edilemeyecek bir cüzü değilse eğer, nübüvvetin başarısız bir taklididir.”<sup>341</sup>

Sonuç olarak İbn Sina’ya göre mucize sadece peygamberlere has bir olaydır ve peygamberliğin kanıtıdır. Keramet ve buna benzer olaylar ise ariflerin(veliler) elinden de zuhur edebilir.

---

<sup>341</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s.108.



## SONUÇ

Birçok alandaki önemli eserleri ve kendine özgü orijinal fikirleri ve teorileriyle İbn Sina, yüzyıllar boyunca hem İslam dünyasında hem de batıda iz bırakmış önemli bir bilim adamı ve filozoftur. O zengin düşünce, bilgi birikimi ve kendine has yöntemiyle “vahiy, nübüvvet ve mucize” kavramlarını hem dinî hem de felsefî açıdan ele almıştır. İslam düşünce tarihinde bu alanlardaki çalışmalar ondan önce, Kindî, İhva-ı Safa ve özellikle Farabi tarafından da yapılmıştır. Farabi, vahyi “Faal Akıl” yoluyla Allah’tan gelen bir taşma ve sudur olarak açıklar. Onun nübüvvet anlayışı da Faal Akıl ve onun fonksiyonlarına dayanmaktadır. İbn Sina, Farabi’den sonra “vahiy ve nübüvvet” meselesini detaylı olarak ele alan filozofların başında gelmektedir. O nübüvveti reddeden düşüncelere karşı vahiy ve nübüvveti aklî temellere dayandırarak savunmuştur. Vahiy ve nübüvvet meselesinde Farabi’yi takip etmiş; fakat konuyu geliştirerek kendi sistemini oluşturmuştur.

İbn Sina’nın vahiy ve nübüvvet görüşü akıllar teorisiyle iç içedir. Bu konuda gerek ilahi bilginin (vahiy) gerek de nübüvvetin kapısını açan terim “Faal Akıl’la ittisal”dır. Peygamberlerde diğer insanlarda bulunmayan üstün bir kabiliyet ve kutsal bir sezgi vardır. Peygamberin akli da insanın sahip olabileceği en üstün akıldır. Onun akli doğuştan saf ve temizdir. Sezgi gücü peygamberin Faal Akıl’la ittisalini sağlar ve böylece ilahi bilgi melekten peygamberin kalbine nakşolur. Vahiy Allah’ın izniyle kabule hazır beşeri nefislere aklî emirden yapılan gizli bir ilkadır (yerleştirme, öğretme) yani, peygamberin aklına Faal Akıl’dan bir akıştır. Bu ilka değişik hallerde meydana gelebilir.

İlahi inayet açısından peygamberliğin zorunlu bir müessese olduğunu belirten İbn Sina bunu “ontolojik, teleolojik, psikolojik (Epistemolojik) delillerle ispatlamaya çalışır. Bunun yanında sosyal ve siyasal olarak da vahyin ve buna bağlı olarak nübüvvetin gerekliliği üzerinde durur. Dünya ve ahiret hayatının mutluluğu için insanların bilgilendirilmesi gerektiğini belirterek vahyin ve nübüvvetin bu açıdan zorunlu olduğunu açıklar. Çünkü toplumun, insan türünün varlığının devamı, ebedi saadetin sağlanması açısından peygamberin sunduğu bilgilere ihtiyaç vardır.

Hayal gücü, güçlü sezgisiyle ve muharrik güçleriyle diğer insanlardan farklı bir görünüm arzeden peygamber, sahip olduğu bu özellikleriyle insanların en üstünü kabul edilir.

Mucize, keramet ve ilham gibi konuları mümkün olarak gören İbn Sina bunların “nefsanî olanın cismanî olan üzerindeki etkisiyle” meydana geldiğini belirtir. Faal Akılla iletişime geçen peygamberin mucize gösterebilmesi, gayb hakkında bilgiye sahip olması mümkün olduğunu belirten İbn Sina’ya göre mucize nübüvvete delalet etmesi açında önemli bir olaydır.

İbn Sina’ya göre felsefî bilginin yanında peygamberin getirdiği “vahyî bilgi” gerçek ve mutlak bilgidir. Amacı dünya ahiret hayatında mutluluğun sağlanması olan din ve felsefe hakikat olma açısından birlik oluşturmaktadır. Bu yönüyle “akılla vahiy, nübüvvet ile hikmet” birbiriyle çatışmaz, birbirini tamamlar.

İbn Sina insanla Tanrı arasına üstün niteliklerle donatılmış peygamberi koymuş, böylece insanın ihtiyaçlarının karşılanabileceğini ve ancak bu yolla gerçek mutluluğun sağlanabileceğini belirtir.

## BİBLİYOGRAFYA

*KUR'AN-I KERİM.*

*KUTSAL KİTAP (KİTAB-I MUKADDES)*, Yeni Yaşam yay., İstanbul, 2009.

ALPER, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Kitapevi yay., İstanbul, 2008.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1992.

ASLAN, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2000.

ATA, Ulvi, *İbn Sina'da Peygamberlik* ( Basılmamış Doktora Tezi) Ankara,2006.

AYDIN, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İstanbul, 2000.

AYDINLI, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yay., İstanbul, 2008.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. yay., Tsz.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar yay., İstanbul, 2008.

BULAÇ, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan yay. İstanbul, 1994.

BULUT, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet yay., İstanbul, 2002.

\_\_\_\_\_, *Mucize*, D.İ.A, c. XXX. İstanbul, 2005.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, T.D.V.yay., Ankara, 1995,

CİLACI, Osman, *Hristyanlık Propagandası Ve Misyonerlik Faaliyetleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 2005

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis yay., Ankara.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara, 1983.

DEMİRCİ; Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F.V. yay, İstanbul, 1997.

DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul, 2008.

el- CEVHERİ, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacül-Lüğa ve Sihahü'l – Arabiyye* , I-VI, Beyrut, 1990.

FAHRETTİN, Razi, *Kelam'a Giriş (el- Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2002.

FARABİ, *es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mebadi ul Mevcudat*, çev., Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı yay., İstanbul, 1980.

- \_\_\_\_\_, *İdeal Devlet (El- Medinetü'l Fazıla)*, Vadi yay., Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 2004.
- FAZLURRAHMAN, '*İbn Sina' İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, çev. Osman Bilen, c. II, İnsan yay. İstanbul, 1990.
- GÜRKAN, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM yay., İstanbul, 2008.
- IŞIK, Aydın, *Felsefi bir Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis yay., Ankara, 2006.
- İBN MANZUR, Ebül Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l- Arab*, C. XV, Beyrut, 1992.
- İBN RÜŞT, *Felsefe – Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul, 2004.
- İBN SİNA, *el- Mebde ve'l Mead*, ed. A. Nurani, Tahran, 1984.
- \_\_\_\_\_, "*Er-Risaletü'l- Arşıyye*," Risaleler içinde.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifa, en Nefs*, neş., G. C. Anawati, Sa'id Zayid, Kahire, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Etki ve Edilginin Kısımları*, çev., Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, U.Ü.İ.F. yay. sayı: 9, cilt:9, 2000.
- \_\_\_\_\_, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'ş Şifa, Metafizik*, c. I-II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay., İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, "*Metafizik (İlahiyat)*" Risaleler içinde.
- \_\_\_\_\_, *Risaleler*, notlar ve çeviri Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- İBNÜ'L HÜMAM, Kemal b. Şerif, *el- Müsamere*, İstanbul, 1979.
- Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Kindî*, D.İ.A, c. XXVI. Ankara, 2002.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken yay., Ankara, 2002.
- KOMİSYON, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB., yay. Ankara, 2009.
- KUŞPINAR, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, M. E. B. yay., Ankara, 2001.
- KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz yay., İstanbul, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Tasavvuru*, İz yay., İstanbul, 1996.
- MUHAMMED EBU ZEHRA, *Hristyanlık Üzerine Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir yay., İstanbul, 1978.

- NASR, Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan yay., İstanbul, 1985.
- NUROĞLU, Can, *Hey Gavur Anlatsana*, GDK yay., İstanbul, 2010.
- OKUMUŞ, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, Araştırma yay. Ankara, 2003.
- OLİVER LEAMAN, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yay., İstanbul, 2000.
- PEKER, Hidayet, *Farabi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*, U.Ü.İ.F. Dergisi, c. 17, Sayı 1, Bursa, 2008.
- SİNANOĞLU, Mustafa, *Nübüvvet*, D.İ.A, c. XXXIII, İstanbul, 2007.
- SÖNMEZ, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma yay., Ankara, 2002.
- SÖNMEZ, Vecihi, *Nübüvvet Tartışmaları*, Gündönümü yay., İstanbul, 2005.
- ŞAHİN, Hasan, *Farabi'nin Vahiy Anlayışı, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay. Ankara, 2005.
- TARAKÇI, Muhammed, *Tanah'ta Vahiy Anlayışı*, U.Ü.İ.F.D., c. 11, sayı, I, 2002.
- TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul, 1997.
- THOMAS MİCHEL, *Hristyan Tanrı Bilimine Giriş*, Oham yay. İstanbul, 1992.
- T.J.DE BOER, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev., Yaşar Kutluay, Anka yay., İstanbul, 2001.
- UYSAL, Enver, *İhvan-ı Safa*, D.İ.A, c. XXII. İstanbul, 2000.
- WATT W, *Montgomery, Günümüzde İslam Ve Hristyanlık*, çev. Turan Koç, İz yay., İstanbul, 1991.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis yay., Ankara, 2003.
- YAKIT, İsmail, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, Yayınevi yay., İstanbul, 1985.
- YAVUZ, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan yay., İstanbul. Tsz.

## ÖZGEÇMİŞ

13.05.1982 yılında Adıyaman'ın Kahta ilçesinin Eceler Köyünde doğdum. 2000 yılında Kahta İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldum. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlk. Din Kül. Ve Ahl. Bil. Öğr. Bölümünü kazandım ve bu bölümden 2004 yılında mezun oldum.

2004 yılında Hatay'ın İskenderun ilçesinde öğretmenliğe başladım. 2006 yılından beri de Diyarbakır'da Din Kül. Ve Ahl. Bil. Öğretmeni olarak çalışmaktayım.