

# TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliği

# TYB AKADEMİ

Yıl:1 Sayı: 1 Ocak 2011  
Gazâli

**İmtiyaz Sahibi**  
TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına  
D. Mehmet Doğan

**Yayın Yönetmeni**  
Serkan Yorgancılar

**Yazı İşleri Müdürü**  
Mustafa Ekici

**Redaksiyon**  
Kasım Gezen

**Yayın Kurulu**  
Osman Özbahçe, Ercan Yıldırım, Münir Tireli, İskender Gümüş  
Yusuf Turan Günaydın, Talip Işık, Atilla Mülayim

**Danışma Kurulu**  
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk  
Ahmet Fidan, Celil Güngör

**Yönetim Yeri**  
Milli Müdafaa Cad. 10/13 Kızılay-Ankara  
0.312 417 34 72 - 417 45 70  
www.tybakademi.com  
tybakademi@gmail.com

**Tasarım**  
mtr tanıtım görsel hizmetler

**Baskı**  
Özel Matbaası

ISSN: 2146-1759

**Fiyatı**  
15 TL

**Abone Bedeli**  
30 TL  
Kurumlar için 60 TL

**Hesap No**  
Vakıfbank Başkent Şb.  
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004  
Ziraat Bankası Başkent Şb.  
IBAN: TR23 0001 0001 6835 001199485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayınlanır.  
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve  
elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayılmamasından  
yayın kurulu sorumludur.*

# Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği

Aydın Işık  
Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Vahiy meselesi, üç büyük dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) teorik ve pratik yapısını belirleyen temel konulardan biridir. Bir dini diğerinden ayıran en önemli unsurun vahiy anlayışı/algısı olduğu, hatta aynı din içindeki farklılaşmaların temelinde de bunun yattığı söylenebilir. Farklılaşmaların gerisinde birçok unsur bulunabilir: Hatta bunlardan bazıları dinî metinlerin bizzat kendisinden de kaynaklanabilir. Herhangi bir dinî kaygı olmadan da vahiy problemine yaklaşılabilir; belki de varılan sonuç “şu” ya da “bu” din içerisindeki “şu” ya da “bu” vahiy telakkisiyle de uyuşabilir. Ama burada referans bizzat dinin kendisi ya da aşkın bir şey değil; akıl, sezgi vb. insana ait başka bir unsurdur. Kısacası aynı ve farklı dinlerde çeşitli vahiy anlayışlarının bulunmasının o kadar çok sebebi vardır ki mevcut makale dâhilinde bunların üzerinde teker teker durmak, asıl konumuzdan uzaklaşmak olacaktır.

Makalede kullanılan “felasife” kavramıyla Fârâbî ve İbn Sînâ kastedilmiştir. Gazâlî’nin eleştirilerinin açık-seçik anlaşılabilmesi için Fârâbî ve İbn Sînâ’nın vahiy/nübüvvet doktrinlerinin ortaya konulması bir zorunluluktur. Her ne kadar “felasife”nin vahiy telakkisini özet denebilecek bir tarzda tahlil etmeye gayret etsek de –her birinin vahiy anlayışı ayrı bir makale konusu olabilecek durumda olduğundan– epeyce bir yer işgal etmiştir. Amacımız onların vahiy hususunda ne söylediklerini kısaca hatırlatmak ve Gazâlî’nin eleştirilerine zemin teşkil eden düşüncelerini tespit edebilmektir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın vahiy hakkında yazdıkları oldukça net olduğundan, onların gö-

rüşlerini betimlemekte zorluk çekilmemiştir; fakat Gazâlî'nin vahiy mevzunda gerçekte ne söylediği hakkında sıkıntılar yaşanmıştır. Gazâlî bölümünde de bahsedeceğimiz üzere bu sıkıntılı durumun nedeni Gazâlî'nin meselelere yaklaşırken izlediği ikircikli metodolojidir.

### Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Vahiy Anlayışları

Fârâbî felsefesinde en belirgin özellik, monist ontolojik kurgudur. Fizikten epistemolojiye, hatta ilahiyata kadar tüm alanlar Fârâbî'nin ontolojik kabulüyle şekillenmiştir. Çünkü İlk Sebep, tüm varlıkların Kendisinden neşet ettiği, varlığa çıktığı, yani var olanların sebebinin Sebebi'dir. O, salt Sebep'tir. Bu yüzden Fârâbî felsefesi epistemolojiden fiziğe, ahlaktan ilahiyata kadar, kısacası felsefe ve bilimin tüm alanlarıyla varlığı araştırır. Varlığı akılsal bir taşma olarak gören Fârâbî, tüm varlıklarda az veya çok bir varlık bilincinin olduğu kanaatinindedir. Fârâbî, "oluşu" sudurla, düşüşle, somutlaşma süreciyle; vahiy meselesini ise tam tersine "yükseliş"le açıklamaya çalışır. Ona göre, var olanlar salt akılsal/düşüncenin düşüncesi olan İlk Sebebe doğru bir yöneliş içerisindedir. Fârâbî'nin monist ontolojisi ve rasyonalizminde insan, hem kendi varlığına hem de Varlığın kendisine doğru yol almalıdır. Bu yüzden Fârâbî, "Ben neyim?" sorusuyla "Varlık nedir?" sorusu arasında ayırım yapmamakta, hakikat bilgisinin bu sorularda saklı olduğunu düşünmektedir.

Fârâbî, vahiy meselesini siyasi ve ahlaki bir konu kabul ettiğinden, siyaset ve ahlak kitaplarında inceler. O, Platon'un kral-filozof anlayışını, filozof-peygamber şekline dönüştürmekte ve vahyin faziletli şehrin inşası için önemli olduğunu söylemektedir. Fârâbî'ye göre, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özellik, korkularını kontrol edebilmesi ve diğer insanlarla ilişkiye girmeyi zorunlu kılan sosyal bir varlık olmasıdır. Bu yüzden insanlar şehirler kurar ve sosyal ilişkiler içerisinde yaşarlar, fakat *hikmet* ve *akıl* sahibi olmayanlar kanunla şehir kuramazlar. Şehrin kurulması ve devamı, kanunla adaletin sağlanmasına bağlıdır. Kanun ve adalet de, bir kanun koyucuyu ve adaleti belirleyiciyi gerektirir. Fârâbî, kanun koyucu ve adaleti belirleyen kişinin filozof-peygamber (*imâm*) olabileceğini iddia eder. Ona göre, filozof-peygamberin, şehirde sosyo-ahlaki düzeni yerleştirebilmesi, yani halka bunları benimsetebilmesi için insan olması gerekir.<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın da benzer şeyler söylediği görülmektedir. "İşte böyle bir varlık insan olabilir, çünkü o insanlara hitap edebilmeli ve kanunu yerine getirebilmelidir. O, insanlardan, iddia ettiklerini vazgeçiremezse; onlardan her biri, kendi isteklerinin adalet olduğunu düşünür."<sup>2</sup>

1 Fârâbî, *Medinetü'l Fazla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 99-109.

2 İbn Sînâ, *Şifa: İlahiyat*, Cilt: 2, çev. Michael E. Marmura (Healing:Metaphysics), *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner&Muhsin Mehdi, 6. Baskı, Cornell University Press, New York, 1989, s. 99.

Felâsifenin peygamberlik veya vahiy doktrini, ruh/nefs ve onun idrak güçleri hakkındaki Yunan felsefesine dayanır. Fârâbî'ye göre nefsin var olabilmesi için cisim zorunludur ve nefsin insanla birlikte oluşan beş güç vardır.<sup>3</sup> Bunlar: Beslenme, duyu, arzu, mütahayyile ve düşünme gücüdür. Nefsin bu güçleri arasında bir irtibat ve hiyerarşik sıralama söz konusudur. Bu güçlerden her biri üstekine göre madde; alttakine göre de suret/form durumundadır. Mesela, beslenme gücü duyu gücünün maddesi, duyu gücü de beslenme gücünün suretidir. Akıl hariç nefsin diğer güçleri tabiat tarafından idare edilir.<sup>4</sup> Buna ilave olarak Fârâbî, aklın da bu güçlere hükmedici olduğunu belirtir. Fârâbî, bütün insanlar tarafından paylaşılan ve ilksel kapasite olarak gördüğü akla "potansiyel akıl" (*bil-kuvve akıl*) der. Ona göre potansiyel akıl, "ruhun bir çeşidi, ruhun bir yetisi veya bir parçasıdır."<sup>5</sup> Potansiyel akıl<sup>6</sup> her insanda mevcuttur.\* O, doğal olarak insanda bulunur. Potansiyellik veya kapasite, formları veya üniverselleri kazanmaya başlayan insanlarda aktifleşir. Bu aktifleşme veya fiil hâline dönüşme için akıl başka bir etkene muhtaçtır. Fârâbî'ye göre aktifleşmeyi sağlayan etken, Faal Akıldır ve metaforik bir ifadeyle bilfiil olma Faal Aklın "ışık" göndermesi gerçeğini içerir. Kuvveden fiile geçiş, aynı zamanda hissetme derecesinden akletme derecesine geçiştir. Bu geçiş tamamlanınca akıl ve maddeden tecrit olunan ma'kulat farklı bir ontolojik statü kazanır. Dolayısıyla duyulanabilir şeylerin imajları elde edilir ve bunlar insan hafızasında depolanır. Böylece bunlar soyutlanarak üniversellere veya akledilebilirler dönüştürülür. Fârâbî bu soyutlamayla, yani duyulanabilir şeylerin soyutlanarak akledilebilirler dönüştürülmesiyle potansiyel aklın bilfiil akıl hâline geldiğini belirtir.<sup>7</sup>

Fârâbî'nin dış dünyaya dayanarak soyutlama da bulunması, aslında onun rasyonalist bir filozof olmadığı, Aristo gibi empirist olduğu iddialarına sebep olmuştur. Bu iddiaların cevabı, Fârâbî'nin bu soyutlama işleminin nasıl olduğunu anlatan ifadelerinde saklıdır. Fârâbî'ye göre, duyuların duyulurlarla

3 Fârâbî, *Medine*, s. 75-79. Bu düşüncesinden dolayı Fârâbî, Platon'un nefsin/ruhun bedenden önce var olacağı düşüncesine katılmaz. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre tenasüh mümkün değildir.

4 Fârâbî, *Medine*, s. 88-89. Ruhun aşağı yetileri, yani besleyici, duyucu ve tahayyül edici yetileri tabiat tarafından idare edilmesine karşın, bilkuvve akli ve tabii bilkuvve "maddi" akıl ona tâbi değildir. Bununla birlikte onlar sadece kendi çabaları ve girişimleriyle bilfiil olma yeteneğine sahip olmayıp yardıma ihtiyaç gösterirler. Ayrıca bkz. *es-Siyasetü'l-Mediniye*, çev. M. Aydın, R. Ayas, A. Şener, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, s. 2-39.

5 Fârâbî, *Risala f'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut, 1986, s. 12.

6 Aristo'ya göre potansiyel akıl bir tablete/levhaya benzer. Afrodisaslı Alexander onun bir tablete benzemediğini, kavrayıcı bir meleke olduğunu söylemektedir. Fârâbî'nin potansiyel akılla ilgili görüşlerinde Aristo'dan ziyade Alexander'ı takip ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. F. Rahman, *Prophecy in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979, s. 22.

\* Fârâbî, doğuştan sakat veya deli olanların güneşten gelen ışıkları alamayacağını söyleyerek, bazı delilerin potansiyel akıl seviyesinde bile olmadıklarını belirtir.

7 Fârâbî, *Akl*, s. 15-16; Fârâbî, *Medine*, s. 87-89.

teması sonucu duyularda bir kısım suretler meydana gelir. Bunlar ortak duyuya (*hiss-i müşterek*) iletilir, ortak duyu ise bu suretleri mütehayyile gücüne gönderir. Mütehayyile gücünden geçen bu suretlerin saf, açık ve ayrılmış bir vaziyete getirilmesi için temyiz gücüne ihtiyaç vardır. Böyle bir işlemden sonra suretler akla ulaşır ve akıl onları elde eder.<sup>8</sup> Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre akıl, duyu tecrübelerine dayanmakta ve tecrübeler ne kadar çok olursa aklın o kadar kemale ereceğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin tam bir empirist olduğu söylenebilir. Fakat Fârâbî'ye göre, her ne kadar akıl gücü diğer güçlere bağlı olarak gelişiyorsa da, geliştikten sonra onların erişmeyeceği şeylere, yani akılsallara ulaşabilmektedir. Bu aşamada tahayyül gücü, akıl gücünün sadece maddesi durumundadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla derece bakımından akıl gücü tahayyül gücünden üstün olduğundan, maddi akıl da, artık maddi akıl olmaktan çıkmıştır. Kanaatimizce Fârâbî'nin bu düşünceleri de açıkça saf rasyonalist ifadelerdir. Fârâbî, yetkinliği 'soyut aklın' bir özelliği kabul ettiğinden, onun rasyonalist bir filozof olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî, potansiyel aklın soyutlamalarla bilfiil hâle geldiğini söyler ve bu sayede elde edilen akledilebilirlerin bütün insanlar için ortak ilkeler olduğunu belirtir. Mesela "bütün parçadan büyüktür", "bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir" türünden ilkeler, bunlara örnek verilebilir. Potansiyel aklın varlığı maddenin içerisinde (maddeden ayrılmaz) ve o ancak düşünülebilirlerle bilfiil olur. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre bilfiil akıl, bir başarı ve kariyerdır. Artık o, ayrılır bir varlık olarak yeni bir ontolojik statüdür. Bilfiil akıl, potansiyel aklın formuyken kendisinden yukarıda olan dereceye göre "kuvvâ hâlinde akıl"dır. Bilfiil akıl, fiil hâlindeki suretleri kavrar ve artık bizzat kendisi düşünülebilir veya kendisini bilen bir şey olursa, bu durumda aklımız formun formu, Fârâbî'nin tabiriyle, müstefad (kazanılmış) akıl olur. Müstefad akıl artık tamamen soyut şeylerin kavranabildiği ve insanın bilgilenme sürecinde ulaşabildiği veya ulaşabileceği en yüksek aşamayı temsil eder.<sup>10</sup> Görüldüğü üzere Fârâbî, akledilebilirler doktriniyle akılsalları kademe kademe maddeden soyutlaştırmakta ve müstefad akla ulaşmaktadır. Fârâbî, müstefad akıl teorisine Aristo ve Alexander'dan farklılaşır. Aristo, etkin ve edilgin akıl olmak üzere iki akıl kabul ederken Fârâbî maddi olmayan varlıklara yeni bir derece daha ekler ve buna müstefad akıl der. Müstefad akıl kavramı, Aristo ve Afrodisaslı İskender'in akılsallar doktrinlerinde yoktur. Müstefad akıl düşüncesi orijinal bir teori olup Fârâbî'nin akılsallar doktrininde tamamen Aristo ve Yeni-Platonculuğu tekrar ettiği iddiasının yanlışlığını gösterir. F. Rahman'ın

8 Fârâbî, *Medine*, s.78-79.

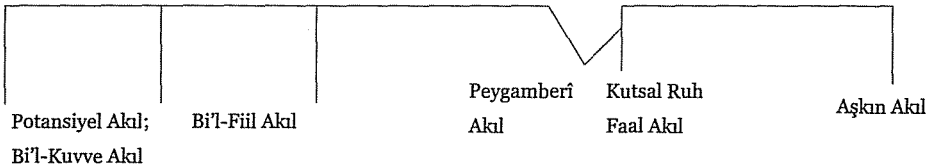
9 Fârâbî, *Medine*, s. 92; ayrıca bkz. Fârâbî, *Şera'itu'l-Yakîn*, çev. Mübehat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990, s. 59. "Kesin bilgi hiçbir zaman kıyas yapmakla elde edilmiş ...bilgi değildir; (o) başka bir kesin bilgiye muhtaç olmadan kendi kendine hasıl olmuştur."

10 Fârâbî, *Akl*, s. 12-15; Fârâbî, *Medine*, s. 88-90.

tabiriyle “bu, yeni bir problemin ortaya konulmasıdır”.<sup>11</sup> Fârâbî’yi böyle bir akıl teorisi geliştirmeye iten sebeplerin başında, İslam geleneğindeki vahiy meselesini rasyonel bir yaklaşımla çözmeye girişimi gösterilmektedir.

Fârâbî müstefad akılı, Faal Akılla karşılaştırır. Çünkü her ikisi de formun formudur. Fârâbî’ye göre Faal Akıl, tamamen soyut olup, çoğul olarak değil, basit olarak akleden olduğundan, müstefad akıldan daha yüksek basamaktadır. İnsanın kendi genel düşüncesine, yani kendini bilmesine ancak müstefad akılla ulaşılabilir. Her ne kadar müstefad akıl kendisini üreten Faal Akıl’dan derece olarak daha düşük olsa da, niteliği gereği küçük ruhların işlevlerine ihtiyaç duymaz. Fârâbî’ye göre müstefad akıl, ancak Faal Akılla karşılaştırılabilir; Faal Akıl düşünebilir, fakat onun iş görme gücünden yoksundur. Faal Akıl müstefad akılın formudur. Müstefad akıl aşamasına gelmiş akıl ile Faal Akıl arasında hiçbir şeyin kalmadığını belirten Fârâbî, Faal Akıl ile ittisal eden müstefad aklın, mutluluğun bilgisine ve vahye ulaştığını iddia eder. “İyi bir filozof veya imam (peygamber), böyle bir duruma ulaşınca, varlığa gelir.”<sup>12</sup>

Fârâbî’ye göre hiçbir akıl, doğrudan Faal Akıla atlayamaz, peygamber de sıradan düşünen bir zihnin geçirdiği aşamaları geçirmelidir. Ancak Fârâbî, peygamberlerin bu düşünce aşamalarını filozof ve mistiklerde olduğu gibi haricî bir öğretici yoluyla geçmeyebileceklerini, kendilerinde bulunan üstün yetiler sayesinde kendi kendine bu aşamaları geçebileceklerini belirtir.<sup>13</sup> Fârâbî, bu düşünceleriyle klasik İslam teolojisindeki vahiy anlayışından uzaklaşmış gözükmektedir. Onun peygamberin de zihinsel aşamaları geçmek zorunda olduğu düşüncesi, takipçisi İbn Sînâ tarafından geleneğe yaklaştırılarak uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Mesela, İbn Sînâ peygamberin bu aşamaları sırasıyla geçmesinin bir zorunluluk olmadığını, çünkü doğrudan Faal Akılla ittisal kabileceğini belirtir.<sup>14</sup>



(Şekil 3)<sup>15</sup>

11 F. Rahman, *Prophecy*, s. 12.

12 Fârâbî, *Siyaset*, s. 45; Fârâbî, *Medine*, s. 90.

13 Fârâbî, *Medine*, s. 105-107.

14 Bkz. İbn Sînâ, “Risale fi isbati’n-nubuvve”, çev. Michael Marmura, *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner & Muhsin Mehdi, 6. Baskı, Cornell University Press, New York, 1989 s. 114-115; ayrıca bkz. F. Rahman, *Prophecy*, s. 30-31.

15 F. Rahman, *Prophecy*, s. 14.

Fârâbî, müstefad aklın Faal Akılla ittisal kurabileceğini, ancak burada Faal Akılla müstefad aklın “bir olmasının” veya “aynılaşmasının” mümkün olmadığını vurgular. Fârâbî’ye göre, O’nunla ne yaşadığımız süre içinde bir olabiliriz, ne de ölümsüz ruhlarımız birleşebilir.<sup>16</sup> Kısacası Fârâbî, Faal Akılla “özde” bir birleşmeden ziyade “arazi” bir birleşmenin mümkün olduğunu söyler. O, peygamberî aklın Faal Akılın bir formu olduğunu ifade ederken, hiçbir yerde peygamberî aklın, Faal Akıl veya Faal Akılın kendisi olduğunu kabul etmez. Görüldüğü üzere Fârâbî ontolojisi ve epistemolojinin anahtar kavramı Faal Akıl’dır. Acaba Fârâbî, Faal Akılla neyi kastetmektedir? O bir Tanrı mıdır? Aristo ve Alexander’a göre Faal Akıl, Tanrı’dır.<sup>17</sup> Fârâbî ontolojisinde Faal Akıl, aşkın akıllar silsilesinin sonuncu aşamasına tekabül eder; ama Tanrı değildir. Faal Akıl, aşkın akıllar ile müstefad akıl arasında bir vasıttır. Faal akıl Fârâbî sisteminde çoğu zaman dinî bir kavram olan Kutsal Ruh’la özdeşleştirilir. Fakat Fârâbî’ye yöneltilen eleştirilerin başladığı nokta da burasıdır. Acaba müstefad akıl, hakikatleri veya vahyi, Faal Akıldan mı yoksa Tanrı’dan mı almaktadır? Özellikle Gazâlî ve F. Rahman, bu meselenin üzerinde durarak, Müslümanların vahyin öznesi olarak Allah’ı kabul ettiklerini söylemekte ve Fârâbî’nin Faal Akılla ittisal düşüncesinin İslam teolojisine uymadığını belirtmektedirler. Elbette Gazâlî ve F. Rahman’ın eleştirilerinin haklı olabilmesi için, Fârâbî’nin hakikatlere sadece Faal Akılla ittisalle ulaşabileceğini söylemesi gerekir. Fârâbî, hakikatlerin Tanrı tarafından gönderilmediğini mi kabul etmektedir? Bu soru aynı zamanda “Fârâbî nasıl bir Tanrı’ya inanmaktadır?” sorusunu da gündeme getirmekte ve böylece mesele sonunda uluhiyet problemine dayanmaktadır.

Monist rasyonalist çizgide bir filozof olan Fârâbî’nin İlk Sebebi’nin (*Sebebü’l-Evvel*), teistin inandığı anlamda zat bir Tanrı olmadığı açıktır. Dolayısıyla O’nun zat olduğunu söylemek ve O’na sıfatlar eklemek imkânsızdır.

İlk Sebep sıfat üstüdür. İnsan O’nu sınıflandırmaktan âcizdir. Çünkü O, birdir ve O’nun birliği her türlü birliğin üzerindedir... İlk Sebep, tavsif edilemez. O’nun üzerinde bir başka sebep yoktur. Her şey, sebepleriyle tavsif edilir. Ama bir şey sırf sebep olunca, kendisinin bir sebebi bulunmayınca, bilinmez. ...Dil O’nu anlatamaz. Tavsif keyfiyeti ancak dil ile; dil akıl ile; akıl tefekkür ile; tefekkür tevehhüm ile; tevehhüm ise duyularla olur. Hâlbuki İlk Sebep her şeyin üzerindedir ve onların sebebidir. İşte bu yüzden, O, duyum, tevehhüm, tefekkür, akıl ve dil konusu olamaz, sıfatlanamaz. Ne Kendisi bir şeye arız olur, ne de O’na bir şey arız olur.<sup>18</sup>

16 Fârâbî, *Medine*, s. 106; Walzer, s. 216, 13. bölüm açıklaması (15/9).

17 F. Rahman, *Prophecy*, s. 23 (dipnot 9).

18 Fârâbî, *Risale fi’r redd*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990, s. 106-107.



Görüldüğü üzere Fârâbî, geleneksel İslam teolojisinin zat Tanrı anlayışını kabul etmemekte ve vahyin İlk Sebepten alınarak oluşabileceğine katılmamaktadır. Çünkü O'na hiçbir şey arız olamaz. Akılsallar ve vahiy doktrini bağlamında Fârâbî'ye yapılan eleştiriler ve bu eleştirilerin tutarlılığı, ayrı bir bölümde tahlil edileceğinden, burada sadece meselenin varlığına değinilmiştir.

Fârâbî'nin peygamberî vahyin akıl seviyeleri hakkında söylediği şeyleri üç noktada toplamak mümkündür. 1- Sıradan zihne benzemeyen peygamberî akla, olağanüstü akledebilme yeteneği bahşedilmiştir. 2- Peygamberin aklı mistiğin, filozofun aklına benzemez, dışarıdan bir öğreticiye ihtiyaç duymaz. Onun tabiatında dışarıdan bir öğreticiye ihtiyaç duyulmadan akılsal aşamaları geçebilecek bir yeti söz konusudur. 3- Özel peygamberî yeti, Faal Akıldan gelen akılsalları, Faal Akılla ittisal kurarak alır veya kazanır.

Fârâbî ekolünün takipçilerinden olan İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin taakkuli vahiy doktrinini temelde koruduğu, fakat bazı değişiklikler yaparak onu geliştirdiği söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre de peygamberin zihni dışsal bir öğreticiye ihtiyaç duymaz, fakat o, peygamberî vahyin, akli faaliyetin bir sonucu olarak meydana geldiğini düşünmez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre o, peygamberde bir anda, aniden oluşan bir şeydir.<sup>19</sup> İbn Sînâ, böyle bir olayın imkânını göstermek için, Aristo'ya dayanarak sezgi/hads doktrinini inşa eder.<sup>20</sup> Kanaatimizce İbn Sînâ Aristo'dan ziyade peygamberî vahyi açıklayabilmek için Stoalılar tarafından geliştirilen hikmet anlayışından yararlanmıştı. İbn Sînâ'yı Fârâbî'nin akılsallar teorisinden ayıran en önemli özellik, meseleye psikolojik bir ontoloji ve epistemolojiyle yaklaşmasıdır. Fârâbî, hakiki bilgi diye adlandırdığı küllilerin, soyutlamayla elde edilebileceğini söylerken, İbn Sînâ bilginin kaynağını Yeni-Platonculuğun etkisiyle, ilahî dünyaya bağlar. Ona göre, bilme bir hads işi olup, kuvve hâlindeki aklı meleke hâline, meleke hâlindeki aklı fiile geçiren ve fiil hâlindeki aklı da müstefad akıl seviyesine yükselten Faal Akıldır.<sup>21</sup> İbn Sînâ'ya göre, bütün akli bilgi, Faal Akıldan sudur eder, algısal tecrübeden gelmez. Küllilerin bazıları ya önceden sırf küllidir ve Faal Akılda bulunur, ya da birtakım soyutlamalardan sonra duyular aracılığıyla, ama yine Faal Akılla elde edilir. Önemli olan nokta, her hâlükârda onların maddede değil, Faal Akılda bulunmaları ve O'ndan çıkmalarıdır.<sup>22</sup> İbn Sînâ bu düşünceleriyle Platon'u tekrar eder, gibidir.

19 İbn Sînâ, *İsbati'n-Nubuuvve*, s. 114-115; F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, An English Translation of Kitab al-Necat, Book II, Chapter VI., Oxford University Press, London, 1952, s. 35-37, 93.

20 Frank Griffel, "al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt: 14, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 111.

21 İbn Sînâ, *İsbati'n-Nubuuvve*, s. 113-114; F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany, 1975, s. 232.

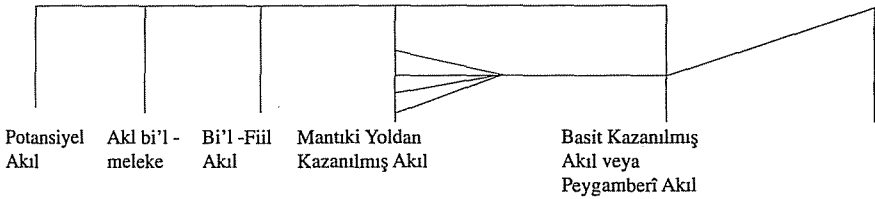
22 İbn Sînâ, *Şifa: İlahiyat*, Cilt: 2, s. 100; İbn Sînâ, *İsbati'n-Nubuuvve*, s. 114.

İbn Sînâ mistik ontolojisi ve epistemolojisi içerisinde, peygamberî akılı, diğer akıllardan iki yolla ayırmaya çalışır: İlki, sıradan akıl, algısal tecrübe verilerine dayanmak zorundadır. Oysa peygamberî aklın duyu tecrübesine dayanması gerekmez. İbn Sînâ'nın bu düşüncesini F. Rahman sembolik olarak şöyle dile getirir:

İnsan zihni bir ayna veya bir göze benzer. Sıradan kişide bu ayna bedenle kontak içerisinde olduğundan paslıdır, göz de hastalıktır. Bu yüzden aynanın cilalanması, gözün hastalığının halli için düşünsel bir süreç gereklidir. Fakat böyle bir durum peygamberin zihni için gerekli değildir. Çünkü o, tabiatı gereği Faal Akılla doğrudan irtibat kurabilir.<sup>23</sup>

İbn Sînâ bunun imkânını peygamberde bulunan bir yeteneğe bağlar: "(Peygamberî akıl) Faal Akılla irtibat için güçlü bir yeteneğe sahiptir ve bizzat her şeyi bilir. Bu derece, kapasitenin en yüksek noktasıdır. Bu durumdaki akla, *Kutsi-Akıl* denir. Bu nitelik peygamberler hariç hiçbir insanda bulunmaz."<sup>24</sup>

İkinci olarak; İbn Sînâ, genel zihnin akli düşünmede yükselse bile, akledilebilirleri parça parça ve kısmen kavradığını, birini kavradıktan sonra diğerini kavradığını söyler. Peygamberin zihni ise her şeyi birden bilir.<sup>25</sup> İbn Sînâ'nın genel epistemoloji bağlamında meseleyi ele alacak olursak onun, "ben bilirim" ifadesini, "ben bilinir kılırım" şeklinde değiştirdiğini, yani hakiki bilgiyi aşkın alana bağladığını görürüz.<sup>26</sup> Dolayısıyla da ona göre, bilgiyi üreten ve dağıtan kuvvet Faal Akıldır. Peygamber, Faal Akılla ittisal kurarak tikellerin ayrık bilgilerinden ziyade, külli bilgileri elde eder.



(Şekil 4)<sup>27</sup>

23 F. Rahman, *Prophecy*, s. 32.

24 İbn Sînâ, *İsbati'n-Nubuue*, s. 115; İbn Sînâ, *De Anima*, çev. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1973, s. 248; ayrıca bkz. Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1984, s. 436-437.

25 İbn Sînâ, *Şifa: İlahiyat*, s. 100-101.

26 L.E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, New York, 1992, s. 135-137.

27 F. Rahman, *Prophecy*, s. 20.

İbn Sînâ'nın duyuların yanılabilirliğiyle ilgili düşüncelerini akılsallar üzerine de uyguladığı görülür. Çünkü hakiki bilgi, soyutlamalarla elde edilen bilgiden ziyade, Faal Aklın verdiği şeylerdir. Burada İbn Sînâ'nın hem akla dayanan hem de hakiki bilgi için aklı yeterli görmeyen bir filozof olduğu görülmektedir. İbn Sînâ bilmek için aklın gerekliliğini ifade etmekle birlikte, bilme anında onu etkisiz kılmakta ve bilgiyi aşkın bir alana bağlamaktadır.

İbn Sînâ psikolojisi üzerine çalışan F. Rahman, peygamberî aklı sıradan akıldan iki unsurla ayıran İbn Sînâ'nın sıradan akıl ile peygamberî akıl arasında kesin bir ayırım yapamadığı kanaatindedir. O bu bağlamda şu soruyu sorar ve cevap arar: "Peygamberî akıl ve sıradan akıl arasında niçin bir fark vardır? Kanaatimce İbn Sînâ'nın dinî epistemolojinin temel problemlerinden biri budur. Fakat bu problem onun tarafından açıkça hiçbir yerde cevaplanmaz."<sup>28</sup> Elbette bu sorunun cevabı, Faal Aklın tabiatının ve O'nun insan zihniyle irtibatının bilinmesiyle mümkündür. Fakat kendisinin formu olan Faal Akıl müstefad akıl kuşatamayacağından, onun Faal Akıl tam anlamıyla kavrayamayacağı açıktır. Dolayısıyla F. Rahman, aradığı sorunun cevabını İbn Sînâ'nın eserlerinde bulamamakta, söz konusu problemin çözüme ulaştırılmadığını düşünmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Faal Akılla ittisali, sadece akılsallar teorisi merkezinde ele almazlar. Onların vahiy ve peygamberliği daha çok "tahayyül" gücüyle ilişkilendirdikleri görülür. Onlara göre filozof veya peygamber, takkulle Faal Akılla ittisalde bulunabilmelerine rağmen, tahayyül gücüyle ittisal sadece peygamberlere has bir özelliktir. Peygamberleri, filozof ve mistikten ayıran en önemli şey, onların tahayyül gücüyle ittisal kurabilmeleri yeteneğidir. Fârâbî'ye göre, "muhayyile kuvveti, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan orta bir kuvvettir". O akılsal kuvvete hizmet eder ve arzu gücüne yardımcı olur. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre tahayyül gücü, –uykuda olduğu gibi– duyular tarafından sürekli kendisine gönderilen imajlardan, hatta akıl ve arzu güçlerine hizmet etmekten de kurtulabilir. Böylece o, kendinde muhafaza ettiği duyusalların imajlarına dönebilir, birbiriyle birleştirmek veya ayırmak suretiyle onlar üzerinde fiil ve tasarrufta bulunabilir. Tahayyül gücünün hafızada tutma, birleştirme ve ayırma, fiile geçirme dışında bir başka özelliği daha vardır ki, o da *taklittir*. Fârâbî, taklit gücünün temelde kendisinde var olan şeylerle, yani duyulara dayanarak gerçekleştiği kanaatindedir. Muhayyile kuvveti sadece duyusalları değil, aynı zamanda akılsalları, besleyici gücü ve arzu gücünü de taklit edebilir. Fârâbî, muhayyile gücünün akılsalları taklit etmesini şöyle açıklar:

28 F. Rahman, *Prophecy*, s. 32.

Tahayyül kuvveti akılsal kuvveti de, bu kuvvetin sahip olduğu akılsalları, onları taklit etmek için uygun olan, şeylere taklit etmek suretiyle taklit eder. Böylece o, İlk Neden, cisim dışı şeyler ve gökler gibi en üst düzeydeki akılsalları görünüşü güzel olan en üstün, en mükemmel duyusallarla, en alt, en aşağı düzeyden akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit eder. Diğer mükemmel akılsalları da görünüşü hoş olan şeylerle taklit eder.<sup>29</sup>

Fârâbî'ye göre akılsal kuvvet, nazari ve amelî olmak üzere iki çeşittir. Amelî akıl tikellerle ilgili fiilleri gerçekleştirir, nazari akıl ise "insani fiilin konusu olmayan" akılsalları kavrar. Fârâbî, tahayyül gücünün akılsal kuvvetin söz konusu iki türüyle de ilişki içerisinde olduğunu düşünür:

Tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin bu her iki çeşidi ile de ilişki içerisinde; çünkü akılsal kuvvetin, kendisine nispeti ışığın görmeye nispeti gibi olan Faal Akıl'dan elde ettiği şey, bazen Faal Akıl'dan tahayyül kuvvetine akar, taşar. Bundan dolayı Faal Akıl'ın tahayyül kuvveti üzerinde belli bir etkisi vardır. Bu, ona bazen gerçek yeri nazari akıl olan akılsalları göndermesi, bazen gerçek yeri amelî akıl olan tikellerle ilgili akılsalları duyusalların formu altında vermesi şeklinde olur. Tahayyül kuvveti, böylece, birleştirmiş olduğu duyusallarla taklit etmek suretiyle akılsalları kabul eder... Bu olaylar bazen uykuda iken, bazen uyanırken meydana gelir. Ancak, onların uyanırken ortaya çıkması nadirdir ve çok sınırlı bir insan grubuna özgüdür. Uykuda iken ortaya çıkanların çoğu da tikellerle ilgilidir. Onların ancak az bir kısmı akılsallarla ilgilidir.<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere Fârâbî, Faal Akıldan tahayyül gücüne taşan şeylerin, daha çok pratik akılla ilgili şeyler, yani tikeller olduğu kanaatinde. Fakat o, tahayyül gücüyle nazari aklın konusuna giren akılsalların da kavranabileceğini belirtmektedir. Yani tahayyül gücü sayesinde Faal Akılla ittisal kuran imam veya peygamber, sadece tikellerin bilgisine değil, akılsalların bilgisine de ulaşabilir. Fakat Fârâbî, tahayyül gücünün bu akılsalları dönüştürerek, yani sembolleştirerek veya temsil ederek aldığı kanaatinde. Bu, tabiatı gereği duyusallara bağlı olan tahayyül gücünün kendi tabiatından farklı olan akılsalları sembolleştirerek alması demektir. Çünkü onun akılsalları akılsallar olarak kabul etme gücü olmadığından, akılsal kuvvet, sahip olduğu akılsalları kendisine verdiğinde, bunları akılsal kuvvetin kendisinde oldukları şekilde kabul edemez; ancak uygun duyusal şeylerle taklit edebilir. Fârâbî görüşünü, tahayyül gücünün en yüksek noktası olarak kabul ettiği, uyanırken çok nadir kişide gerçekleşen Faal Akılla ittisal olayıyla destekler:

29 Fârâbî, *Medine*, s. 95.

30 Fârâbî, *Medine*, s. 95-96.

Muhayyile kuvveti mükemmelliğin, son haddinde olan bir insanın uyanık hâlde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı akılsallarla da kehanette bulunabilir. Bu, tahayyül gücünün ulaşabileceği son noktadır.<sup>31</sup>

Görüldüğü üzere, tahayyül yetisi gerek bedeninin farklı mizaçlarını, gerekse kendisine verilen yukarı âleme ait akılsalları, ancak duyusalara dönüştürmek, çevirmek suretiyle tekrar ve temsil edebilir. Hiçbir şekilde onları oldukları gibi alıp kabul edemez. Bununla birlikte duyusalardan kendileri tahayyül tarafından iki şekilde kabul edilebilir: Ya oldukları gibi ya da taklit edilmek ve başka bir şeye dönüştürülmek suretiyle. Faal Akıldan gerek akılsallar, gerekse tikeller çıkabilir, taşabilir. Akıl yetisi seviyesinde onlara karşılık olan şeyler, teorik ve pratik akıldır. Tahayyül yetisi, kendisine gönderilen tikelleri ya oldukları gibi ya da taklit yoluyla, yani onları duyusalalarıyla değiştirmek suretiyle kabul eder. Bununla birlikte akılsallar, sadece duyusalaları temsil etmek suretiyle alınmaktadır.

Fârâbî'nin ontolojik kaynaklı tahayyüli vahiy teorisinin daha açık hâle getirilebilmesi için şu iki temel sorunun cevaplanması gerekmektedir: 1- Tahayyül gücü Faal Akıldan taşan şeyleri (akılsallar ve tikellerle ilgili akılsallar) kendisi mi sembolleştirmektedir? Yoksa bu dönüştürme işlemi bizzat Faal Akıl tarafından mı yapılmaktadır? 2- Şayet dönüştürme işlemi sadece tahayyül gücü tarafından yapılıyorsa vahiy nesnesinin epistemolojik değeri nedir?

1- Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere, Fârâbî Faal Akıldan taşan ve yeri nazari akıl olan akılsalların bizzat tahayyül gücü tarafından dönüştürülerek, yani sembolleştirilerek alındığı noktasında nettir. Çünkü tahayyül gücü, akılsalları akılsallar olarak alabilecek bir yeteneğe sahip değildir. Buradan çıkan sonuç; Faal Akıldan çıkan akılsalların dönüştürücü gücünün tahayyül gücü olduğudur. Fakat Fârâbî'nin, yeri amelî akıl olan tikellerle ilgili akılsalların tahayyül gücü tarafından dönüştürülüp dönüştürülmediği noktasında çok net olmadığı görülmektedir. Söz konusu tikeller bizzat Faal Akıl tarafından dönüştürülerek veriliyorsa o zaman tahayyül gücü burada dönüştürücü olmayıp sadece "alıcı" konumundadır. Tikeller Faal Akıl tarafından oldukları gibi (dönüştürülmeden) verilmişse, onların sembolleştirici öznesi tahayyül gücü olmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin tahayyüli vahiy anlayışı hususunda ortaya çıkan tartışmaların merkezini, tikellerle ilgili şeylerin bizzat Faal Akıl tarafından verilip verilmediği sorununun teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü tikellerle ilgili akılsallar, Faal Akıl tarafından dönüştürülerek verilmişse, bu-

31 Fârâbî, *Medîne*, s. 97.

rada artık filozofun peygamberden üstün olduğunu söylemek de mümkün değildir. Dolayısıyla peygamber Faal Akıl tarafından desteklenen özel bir insan olmaktadır. Mantıksal olarak burada peygamberliğin kazanılan bir şey olmaktan ziyade verilen bir şey olduğu da söylenebilir. Acaba Fârâbî, böyle mi düşünmektedir?

Bu soru ancak Fârâbî'nin genel felsefi düşüncesi çerçevesinde cevaplanabilecek bir sorudur. Fârâbî'ye göre tahayyül gücü, akıldan tamamen farklı ve ona tâbi bir konumdur. O, ancak akla yardım edip onu destekleyebilir. Kısacası o, felsefeye hükmedemez ve emri altına almaz. Tahayyül gücü, kendisinden üst bir konuma sahip akılsalları ancak kendisinde bulunan imajlara dönüştürerek alabilir. Bizzat sembollerin Faal Akıl tarafından dönüştürülerek verilmesine gelince, *İhsa'ül-Ulûm* adlı eserinde kelimeleri eleştirerek ortaya koyduğu argüman Fârâbî'nin bu husustaki düşüncelerini daha da netleştirmektedir. O, bazı kelimelerin dini mutlak bir şey olarak kabul etmelerini eleştirmekte, şayet onların inandığı şekilde din mutlaklaştırılırsa, dinin hiçbir şey ifade etmeyeceğini, hatta kavranamayacağını söylemektedir.<sup>32</sup> Fârâbî'ye göre din (*mille*), "ilk başkanın toplum için tasarladığı birtakım şartlarla sınırlanmış belirli görüşler ve filler"dir.<sup>33</sup> Kısacası Fârâbî, dinin insani bir şey olduğu, peygamber tarafından sembolleştirilen görüşler ve filler içerdiği kanaatinde. Sonuç olarak Fârâbî, Faal Akıldan bazı tikellerin tahayyül gücüne dönüştürülerek verilebileceğini imkân dâhilinde görse de, kendisi "bu dönüştürme işleminin bizzat tahayyül gücü tarafından yapıldığına katılmaktadır". Dolayısıyla zamansal açıdan dinden önce olan felsefe, dinin emrine girmez ancak dine yardım edebilir, din de felsefeden yararlanarak kendi söylemini dayandığı felsefi zemine göre şekillendirir.\*

2- "Dönüştürülme veya sembolleştirme işlemi bizzat tahayyül gücü tarafından yapılıyorsa, vahiy nesnesinin epistemolojik değeri nedir?" sorusu, Fârâbî'nin spiritüel epistemolojisi ve ontolojisi bakımından önemli bir yere sahiptir. Fârâbî tahayyül gücüyle elde edilen şeylerin bilgisel değerinin olduğu hususunda kuşku duymaz. Elbette tahayyül gücü ve onun Faal Akılla ittisal

32 Bkz. Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989, s. 133-135.

33 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, ed. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1970, s. 43.

\* Fârâbî ve İbn Sinâ eserlerinde, bazı fikirleri Aristo ile Eflatun'a söyletirler. Bunun en önemli sebebi olarak kültürlerince kabul edilmeyecek şeylerin onlar üzerinden ifade edilmesi gösterilebilir. İşin ilginç tarafı Fârâbî ve İbn Sinâ'nın; Pisagor, Eflatun ve Aristo'yu peygamber kabul etmeleridir. Bazen onların kendi kültürlerindeki bir şeyi eleştirmek için bu filozoflardan yararlandıkları da görülür. Mesela onlar, bu filozoflardan bazılarının hakikati sembolleştirerek halka açtıklarını, dolayısıyla da felsefeyi ayağa düşürdüklerini söylerler. Böyle bir açıklama Pisagor, Eflatun ve Aristo'nun onlar nazarında peygamber olduğu düşünüldüğünde gizil bir şekilde kendi kültürleri içerisindeki bazı durumlara göndermedir. Bkz. İbn Sinâ, *İsbati'n-Nubuuvve*, s. 116; Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ada (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 93-96.

vasıtasıyla sembolleştirerek aktardığı şeylerin bilgisel değeri vardır. Fakat bu nasıl bir bilgidir? Fârâbî'ye göre bu, kesinlikle hakikatin bilgisi değildir ve olmaz. Bu bilgi, ancak hakikatin resimsel, şiirsel ve sembolik yansımalarıdır. Çünkü Fârâbî'ye göre, ne felsefe, ne de din eşyanın künhünü kavrar ve bilir.<sup>34</sup> Dolayısıyla dinlerin sunduğu bilgiler, “e göre” bilgilerdir ve hakikatin bizzat kendisi değildir.

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ, kanun ve adaletin sağlanabilmesi için filozof-peygamberi bir pedagog gibi düşünmekte, peygamberde bulunan tahayyül gücü yetisiyle halka bu ilkeleri benimsetebileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre, insan nasıl akıyla hayvanlar üzerinde tasarrufa sahipse, peygamberlerin de halk üzerinde öyle tasarrufu vardır. Ancak Faal Akılla ittisal kurmuş bir peygamber veya filozof, halka mutluluğa sevk edebilir. Fârâbî ve İbn Sînâ, sadece ortaya koydukları taakkulî ve tahayyulî vahiy doktrinleriyle klasik İslam teolojisinden ayrılmamakta, aynı zamanda vahyin ahlaki ve sosyal adalet için zorunlu değil, fakat bir ihtiyaç olduğunu söyleyerek de onlardan uzaklaşmaktadırlar. Gerçi Mutezile de, felasife gibi ahlaki iyinin akılla bilinebileceğini iddia etse de, son tahlilde onlar da klasik İslam teolojisinde olduğu gibi, vahyin bir ihtiyaç olmadığını, bir zorunluluk olduğunu kabul ederler. Felesifeye göre vahiy, bir ihtiyaçtır, fakat bir zorunluluk değildir, çünkü cahil halk neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilememesine rağmen, hikmet sahibi kişiler ve akılsalları bizzat soyut olarak kavrayabilenler bunları bilebilirler. Burada, müstefad akıllarıyla neyin iyi, neyin doğru ve neyin hak olduğunu bilebilenler için vahiy bir zorunluluk olmasa da, bunları kavrayamayanlar için vahyin bir zorunluluk olarak kabul edildiği görülür. Bununla birlikte, meseleye Fârâbî'nin akılsallar teorisi merkezinde yaklaşacak olursak, peygamber de Faal Akılla ittisal kurabilmek için diğer insanlar gibi her akıl aşamasını geçmek zorundaysa, yani peygamberlik bir bakıma kazanılan bir şeyse, burada vahyin zorunluluğundan bahsetmek ne kadar mümkündür? Kısacası felasifeye göre, vahiy akıyla hakikate ulaşamayan halk için bir ihtiyaçtır.

### **Gazâlî'nin Felasifenin Vahiy Doktrinine Yönelttiği Eleştiriler**

Gazâlî'nin felasifenin vahiy doktrinini hakkındaki görüşünü ortaya koymak, onun değişen düşünce evrelerini dikkate almaksızın imkânsızdır. Çünkü Gazâlî, neredeyse eserlerinin her birinde farklı şeyler söylemekte, bazen de eleştirdiği bir fikri daha sonra başka bir eserinde kabul edebilmektedir. Bunun en önemli sebebi, Gazâlî'nin değişime açık olması ve döneminin sosyo-politik gelişmelerine kayıtsız kalamamasıdır. Ayrıca Gazâlî'nin sıradan halk için

34 Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1974, s. 167.

ayrı, havas (ilim adamları/entelektüeller) için ayrı yazması eklenince gerçekte Gazâlî'nin hangi düşüncüyü benimsediği iyice muğlaklaşmaktadır. Söz konusu muğlaklığa bazı eserlerin Gazâlî'ye ait olup olmadığı tartışmaları da dâhil edildiğinde Gazâlî hakkında konuşmak ve yazmanın "ihtimali bir makuliyet"ten öteye geçmeyeceğini; yazarın hakiki niyetinin tespitinin "neredeyse mümkün olmadığını" söyleyebiliriz. Kısacası Gazâlî üzerine çalışmak oldukça zordur. Bu zorluklar nedeniyle Gazâlî'nin vahiy konusundaki tahlilleri, düşünsel gelişimi, değişimi ve eserlerinin kronolojik sırası dikkate alınarak ortaya konulmaya çalışılacak; onun son noktada neler söylediği bu perspektiften değerlendirilecektir. Ama yine de okuyucunun Gazâlî hakkında yazdıklarımızı "ihtimali bir makuliyet" çerçevesinde tefekkür ve tahlil etmesini bekliyoruz.

Gazâlî *Tehafüt*'te, felasifenin vahiy ve nübüvvetle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, bu düşünceleri özellikle şer'î, mantıkî ve sosyolojik uzanımları bakımından eleştiriye tâbi tutar. O, vahiy meselesinin temelde ontolojiyle ilgili bir problem olduğunun farkında olarak; önce filozofların varlık ve sudurla alakalı düşüncelerini ele alır. Gazâlî'ye göre Tanrı, âlemi yoktan yaratmış, zat bir Tanrı'dır. O, âleme müdahale edebileceği gibi, insanlardan istediğine vahyini gönderebilen bir Tanrı'dır. Gazâlî'ye göre vahyin kaynağı veya öznesi, felasifenin iddia ettiği gibi Faal Akıl değil, bizzat Tanrı'dır. Gazâlî bu düşüncelerini Kur'an'a dayanarak desteklemeye çalışır. Çünkü Kur'an, vahyin sahibinin ve göndericisinin Tanrı olduğunu söylemektedir. Kısacası Gazâlî felasifeye vahiy bağlamında yönelttiği eleştirilerinde şeriata dayanmakta ve felasifenin geliştirdiği rasyonel ontolojiyi veya metafiziği reddederek, klasik Eş'ari teolojisinden neşet eden her şeyin gerçek failinin aslında Tanrı olduğu fikrini tekrarlamaktadır.<sup>35</sup>

Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki ikinci eleştirisini, mantık veya burhan üzerine dayandırdığı görülmektedir. O, filozoflara "Siz vahyin kaynağı olarak göksel cisimleri kabul ediyorsanız, buna kanıtınız nedir?" diye sormaktadır. Gazâlî, filozofların nassa dayanmadıklarına göre, burhana veya mantığa dayanmış olabileceklerini düşünmektedir. Fakat Gazâlî, onların bu düşüncelerinin burhandan neşet etmediği kanaatinde. Çünkü ona göre filozoflar, göksel varlıkların insan tarafından tam anlamıyla kavranamayacağını kabul ettiklerinden, akli olarak vahyin kaynağının Faal Akıl olduğunu asla bilemeyeceklerdir. Durum böyle olunca, "filozoflar vahyin öznesini akılla bilemiyorlarsa, acaba onu nasıl ve neyle bilecekler?" sorusunu Gazâlî sormaktadır. Gazâlî, bu sorunun felasife tarafından cevaplandırılmadığını ve onların bir tutarsızlık içerisinde olduğunu iddia eder.<sup>36</sup>

35 Bkz. Gazâlî, *Tehafüt el-Felasife*, çev. Bekir Karhğa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 148.

36 Bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 145-151.



Gazâlî, felasifenin vahiy doktrininin üçüncü eleştirisini, vahyin nesnesi hakkında söylediklerinden ve bu düşüncenin sosyo-politik uzanımlarının tahlilinden yola çıkarak inşa etmeye çalışır. Gazâlî'ye göre filozoflar, peygamberin Faal Akılla ittisal sonucunda tahayyül gücü vasıtasıyla elde ettikleri hakikatlerin kendisini değil, hakikatin sembollerini halka verdiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla da onlar, bir bakıma vahiy nesnesinin (Kur'an'ın) peygamberin dönüştürücü tahayyül gücünün bir ürünü olduğunu ileri sürmektedirler. Gazâlî, Müslümanların hiçbirinin böyle düşünmediğine inanmaktadır.<sup>37</sup> Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazla* eserinin çevirisini yapan Walzer'in, "acaba Fârâbî'nin çağdaşı bir Müslüman Kur'an'ın büyük bölümünün sembolik şiirsel bir dille ifade edilmiş olan peygambersi kavrayış ve sezgilerin"<sup>38</sup> bir ürünü olduğunu nasıl kabul edebilmektedir? sorusu, görüldüğü üzere karşılığını Gazâlî'nin eleştirisinde bulmaktadır.

Gazâlî, felasifenin vahiy doktrinini, Bâtıniliğe karşı yazdığı *Mustazhiriyye* (*Fedaihu'l-Bâtıniyye*) adlı eserinde yeniden ele alır ve filozofların düşüncelerini Bâtınilerle karşılaştırır. Gazâlî İsmaililerin nübüvvet ve vahiyle ilgili görüşlerini eleştirirken, "onlardan nakledilenlerin filozofların öğretilerine yakın"<sup>39</sup> olduğunu belirtir. Gazâlî, Bâtınilerin/İsmaililerin vahiy ve nübüvvet hakkındaki kurgularını felasifeden aldıkları kanaatindedir. Gazâlî, felasifeye *Tehafüt*'te yaptığı eleştirilerin Bâtıniler için de geçerli olduğunu söyler.<sup>40</sup> Gazâlî'ye göre Bâtıniler, vahiy nesnesinin sembolik olduğunu kabul ettiklerinden, vahiy nesnesinin ancak bu sembollerin sırrına vâkıf kişilerce anlaşılabilirliğini düşünmektedirler. Bu ise sosyo-politik açıdan toplumda kanunlara (kanunların zahirine uymayanları kastetmektedir) uymayabilecek insanların kabulü demektir. Gazâlî'ye göre bu bir küfürdür ve böyle kişilerin cezalandırılması gerekir.<sup>41</sup>

Gazâlî *Muztazhiriyye*'deki ikinci eleştirisini, Bâtınilerin Peygamber'in mesajının sıradan halk açısından yararlı olduğu, fakat bu mesajın tam anlamıyla hakikati yansıtmadığı düşüncesine yöneltir. Onlara göre vahiy, halkın anlayabileceği bir dil kalıbına sokulduğundan, aslında gerçeğin kendisi değildir. Gazâlî, böyle bir düşüncenin tam anlamıyla hakikatin tekzibi olduğu kanaatindedir. Çünkü onlar Peygamber'in getirdiği mesajın doğruluğuna inanmamaktadırlar. Bu ise İslam'dan yüz çevirmek ve inançsızlık/küfürdür.<sup>42</sup>

37 Bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 147, 145.

38 Richard Walzer, "Açıklama Yorumlar", *Medinetü'l-Fazla* (ekinde) çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 233.

39 Gazâlî, *Mustazhiriyye* (*Fedaihu'l-Bâtıniyye-Bâtıniğin İçyüzü*), çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993, s. 25.

40 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 25. Gazâlî, Bâtınilerin vahiy doktrinlerinin kaynağı olarak özellikle İbn Sinâ'yı işaret eder.

41 Gazâlî, *Muztazhiriyye*, s. 95-95.

42 Gazâlî, *Muztazhiriyye*, s. 32-33; 38-39; ayrıca bkz. F. Rahman, *Prophecy*, s. 98.

Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*'da felasifeye karşı tutumunu iyice netleştirir. Gazâlî, daha önce yazdığı *Tehafüt* ve *Muztazhiriyye* eserlerinde görüldüğü üzere, felasifenin vahiy doktrininin tekzip edilmesi gerektiği kanaatindedir. O, *Faysal*'a kendisini inançsızlıkta suçlayanlara karşı bir apolojiyle başlar. Gazâlî, burada tekzip ve tasdik ayrımını yaparak, neyin küfür ve neyin iman olduğunu açıklamaya çalışır. Gazâlî'ye göre böyle bir tasnif, felasifenin vahiy doktrininin küfür içerisinde olup olmadığına da ışık tutacaktır. O, küfrü, "Peygamber'i, Allah'tan getirdiği şeyler hususunda tekzip etmek"; imanı ise "getirdiği şeylerin cümlesini tasdik etmek" şeklinde tanımlar. Burada Gazâlî'nin klasik Eş'ari kelamının iman ve küfür tanımından uzaklaştığı görülmektedir. Çünkü Eş'ari geleneği, imanın objesi olarak Tanrı'yı kabul ederken, Gazâlî'nin tanımında iman objesi Peygamber olmaktadır. Gazâlî, tasdik kavramının sıdk kökünü kullanarak peygambere atfetmektedir. O sıdk sahibi, yani güvenilir bir kişidir ve yalan söylemez. Bunun sonucu olarak onun ilettiği şey de doğrudur ve güvenilirdir.<sup>43</sup> Ona göre tasdik, hem elçinin gerçek olduğunu, hem de mesajının doğru olduğunu kabul etmektir. Şayet Peygamber'in hakikatine ve onun gerçek bir peygamber olduğuna inanılıyorsa, onun mesajının veya ilettiği şeyin de doğruluğuna inanılması gerekir. Peygamber'in ilettiği mesajın yanlış, dönüştürülmüş ve hakiki bilgiyi en iyi şekilde verdiği kabul edilmiyorsa bu bir küfürdür. Felasife peygamberî mesajın doğru olduğunu kabul eder, fakat bu mesaj, toplumun yararına hizmet eden metaforik bir anlamdır. Gazâlî'ye göre felasife, peygamberin mesajıyla hakiki bilgiyi en iyi şekilde verdiğini kabul etmiyorsa bu, tekzibü'n-nebi'dir. Bu, peygamber hakikati söylemedi demektir, o güvenilir değildir demektir ve bir inançsızlıktır.

Gazâlî'nin tasdik kavramının kullanımında İbn Sînâ'dan etkilendiği ve İbn Sînâ'yı tekrar ettiği iddia edilmektedir. Bu doğru değildir. İman tanımıyla Eş'ari geleneğinden farklılaşan Gazâlî, tasdiki, bir kavramın veya önermenin kabulü olarak gören İbn Sînâ gibi de düşünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'da tasdik edilen şey, bir "kavram" ve "önerme" iken, Gazâlî'de tasdik edilen bir "kişi"dir. Kişinin veya "var olan"ın tasdiki, önermenin tasdikine bağlanmaktadır. Ona göre, kişiye iman veya tasdik, metne iman veya tasdikten öncedir. Gazâlî'nin imanı, tasdik kavramıyla kişiye veya peygambere bağlaması, zorunlu olarak "haber" problemini ortaya çıkarmaktadır. "Tasdik haberle, daha doğrusu haberi veren kimse ile ilgilidir."<sup>44</sup> Bunu vahiy merkezinde düşünecek olursak, tasdik, Peygamber'in var olduğunu haber verdiği her şeyin mevcudiyetini kabul etmektir. Acaba haber verilen varlıklar nelerdir? Gazâlî'ye göre bu varlıkların beş mertebesi vardır: Bunlar zati, hissî, hayalî, akli ve şi-

43 Gazâlî, *İhyâ' ulûmi'd-dîn*, C. I, Müessesetü'l-Halebî, Kahire, 1967, s. 482.

44 Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yay., İstanbul, 1990, s. 25.

bhi varlıktır. “(Bunların) mevcut olduğunu kabul eden kimse mutlak şekilde Peygamber’i tekzip etmiyor demektir.”<sup>45</sup> Gördüğümüz kadarıyla Gazâlî, felasifenin vahiy doktrinini değerlendirme hususunda bir kırılma noktasındadır. Çünkü felasife, Gazâlî’nin saydığı varlık mertebelerini kabul ettiği gibi, bizzat Gazâlî bu varlık sınıflamasını İbn Sînâ’ya dayanarak yapmaktadır.<sup>46</sup> Kısacası Gazâlî artık felasifeyi vahiy doktrini bağlamında küfürle itham etmemektedir. Hatta o, söz konusu eserin ilerleyen bölümlerinde vahiy ve hadisteki sembolik ifadelerin nasıl yorumlanabileceğinin metodolojisini sunmaya başlar. Vahyin büyük bir bölümünün dilin sınırlarını aşan varlıkların sembolleri olduğu artık Gazâlî tarafından kabul edilmektedir.<sup>47</sup>

*Mearicü’l-Kuds*’te ise Gazâlî’nin vahiy ve nübüvvetle ilgili iki mesele üzerinde durduğu görülür. Birincisi peygamberliğin varlığını kanıtlamak, ikincisi ise onun işleyişini üç seviyede açıklayarak genişletmek. Birincisi Sünni teolojinin süper-natüralistlik anlayışıyla felasifenin natüralistlik vahiy doktrinlerini uzlaştırma girişimini içerir gözükmektedir. İkincisi ise F. Rahman’ın tabiriyle İbn Sînâ’yı neredeyse tamamen tekrar ettiği bölümdür. Biz burada birinci mesele olan peygamberliğin gerekliliği sorunu üzerinde duracağız.

O, peygamberliğin gerekliliği için bize üç tane kanıt sunmaktadır:

1. Gazâlî, peygamberlerin insanlar üzerinde ayrı bir türe sahip olduklarını iddia etmektedir.

İnsan nevi (türü) hayvanattan nefis-i natıka ile ayrılır. İnsan akli fazileti ile hayvanların fevkindedir. Böylece onları emri ve hükmü altına alır, onlara malik olur, tasarruf eder. İşte nebiler de böyledir. Onlar hidayeti bulmuş akıllarıyla diğer insanlardan ayrılırlar. Onların akli rabbani bir fazilet sebebiyle diğer insanların akıllarından üstündür. Böylece insanları idare ederler, onlara malik olur ve onlarda tasarrufta bulunurlar. Nasıl insanların hareketleri hayvanlar için birer mucize ise ve hayvanlar insanlar gibi fikrî, kavli ve fiilî hareketlerde bulunamıyorlarsa, aynı şekilde tüm nebilerin hareketleri de insanlar için birer mucize olup, hiçbir insan bir nebi gibi fikrî, kavli ve fiilî hareketlerde bulunamaz.<sup>48</sup>

Burada Gazâlî’ye göre peygamberler insanlardan daha üstün ayrı bir türe sahipse o zaman peygamberlik çalışılarak kazanılan bir şey değil, bir lütuf

45 Gazâlî, *Faysal*, s. 25.

46 Frank Grifell, *Al-Gazâlî’s Concept of Prophecy*, s. 131.

47 Gazâlî, *Faysal*, s. 36-39.

\* Bu eser özellikle vahiy problemi bağlamında değerlendirildiğinde Gazâlî’ye ait bir eser değilmiş gibi görünmektedir. Kanaatimizce Gazâlî uzmanları tarafından bu eserin üslup, dil ve düşünce örgüsü bakımından Gazâlî’nin diğer eserleriyle karşılaştırılması ve bu kitabın Gazâlî’ye aidiyeti hususunda bir karar vermeleri gerekmektedir.

48 Gazâlî, *Mearicü’l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 113.

mesesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî de tam bunu söylediğini beyan eder:

Peygamberlik ulvi bir ikram, ilahî bir kismet ve lütuf olup kesb veya cehtle elde edilemez. Akıl vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle ve riyadan uzak muamelelerle meşgul olmak, peygamberliğin gereklerindedir. Böyle bir cehd ve kesb peygamberliğin gerekliliğindedir; fakat çalışıp gayret ederek kendini edeplendiren ve fikren gelişen herkes peygamberliğe nail olur diye bir kaide yoktur. Mesela insaniyet insan nevine özgü olduğu gibi, melekiyet de melek nevine özgüdür. Bunlar onların çalışarak elde ettikleri bir şey değildir... İşte aynı şekilde peygamberlik de nebilere mahsustur ve başka bir türe mensup şahısların iktisaplarıyla elde edilemez.<sup>49</sup>

Gazâlî'nin bu düşünceleri acaba felasifeye bir eleştiri midir? Kanaatimizce Gazâlî'nin söz konusu fikirleri felasifeye bir eleştiri mahiyetinde değildir. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ hiçbir eserinde insanların peygamber olabilme hususunda eşit olduklarını söylemedikleri gibi peygamberî ruhlara/nefse, belirli bir akıl ve belirli bir tahayyül gücünün bahşedildiğini belirtirler. Bu, bir ilahî lütuf ve hediyedir. Mesela İbn Sînâ peygamberî aklın/ruhun Faal Akılla irtibat kurmak için güçlü bir yeteneğe sahip olduğunu ve onun Kutsi Akılla her şeyi bildiğini, söz konusu niteliğin peygamberler hariç hiçbir insanda bulunmadığını söyler.

Görüldüğü üzere Gazâlî peygamberliğin gerekliliği için onların sıradan insandan farklı ve üstün bir türe sahip olduğunu iddia etmektedir. Acaba bu anlayış doğru mudur? Gazâlî'nin bu iddiasına inanmak makul bir tercih midir? Böyle bir düşüncenin dayanakları var mıdır, varsa bunlar nelerdir? Gazâlî söz konusu iddiasını kanıtlamak üzere iki yol izler: Birincisi insanı hareket noktası kabul ettiği, ikincisi ise Allah'ı hareket noktası olarak kabul ettiği yoldur. "Nebiler insanlardan, mufarık akıllara veya akl-ı evvele münasip olan akıllarıyla ayrılırlar... Nasıl fitrat-ı ilahînin sünnetinde, hayvanların nutfesinden insan hâsıl olması tasavvur edilemezse, aynı şekilde her insan nutfesinden de nebinin meydana gelmesi düşünülemez... Onlar tabiat ve mizaç yönünden muhtar; akıl ve ruh yönünden mustafadırlar. Diğer insanların hiçbiri onlara hiçbir şekilde ortak olamazlar."<sup>50</sup> "Allah dilediği şekilde halk eder ve seçer. Allah meleklere ve insanlardan elçiler/resuller seçer."<sup>51</sup>

2. Gazâlî'nin ikinci kanıtının çıkış noktası insan ve onun ahlaka muhtaç bir varlık olmasıdır. Burada Gazâlî'nin ikicil anlama sahip bir ahlak anlayışıyla

49 Gazâlî, *Mearic*, s. 112.

50 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 114.

51 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 114.

meseleyi tahlil ettiği görülmektedir. Birincisi bizim bir bilim olarak anladığımız ahlak (*ethics*), diğeri ise faydacı (*utilitarian*) ya da geleneksel ahlaktır. İnsanın fiillerinde iyiyi de kötüyü de yapması eşittir. Hiç kimse iyinin nerede son bulduğunu kötünün nerede başladığını bilmez. Bununla birlikte bu sınırları (hudud) bilen bazı kişilerin var olması gerekir. İşte bu sınırları bilen ve onları yerleştirenler peygamberlerdir. Gazâlî'ye göre "insan nefis muhasebesi yapınca bu sınırı bilmediğini ve onu öğrenmek için bu sınırı bilenlerin hükmüne girmenin gerekliliğini anlar. Böylece hareketlerin zaruri oluşuyla nübüvvetin varlığı ispat edilmiş olur."<sup>52</sup>

Gazâlî'nin yukarıdaki fikirlerinden dolayı felasifeyi, özellikle de İbn Sînâ'yı izlediği iddia edilebilir. Fakat Gazâlî, Sünni teolojinin vahiy vurgusunu burada da bir kez daha tekrarlayarak meleklerin felasifenin iddia ettiği gibi yarı otonom varlıklar olmadığını, onların Allah'ın emrini peygamberlerine getirdiğini söyler:

Hiçbir akıl tüm beşeriyetin maslahatlarına şamil olan bir sünnet oluşturmaya güç yetiremez. Hiçbir insani akıl tüm insanlığı huzura ve saadete kavuşturacak, âlemşümül kanunlar meydana getiremez. Bunu ancak vahiyle takviye olunmuş, risaletle vazifelendirilmiş, âlemin nizamını korumakla görevlendirilmiş olan ruhanilerden/meleklerden yardım almış bir akıl gerçekleştirebilir ki bu da nebiler de bulunur. Onlar vahiyle takviye olunmuş bu akılla hareket eder; mahlukat arasında O'nun sünnetiyle yaşar ve O'nun hükmüyle hükmederler. Hükümlerdeki ölçüler ruhanilerden/meleklerden gelen feyze bağlıdır. Bu feyz onlardan, emaneti yüklenen, dinî sırları kabul eden peygamberlere feyezana eder. Böylece onlar tüm işlerinde Hakka'a tâbi olurlar. İnsanlar da tüm hareketlerinde onlara tâbi olurlar.<sup>53</sup>

3. Gazâlî'nin yukarıda bahsettiğimiz düşünsel çizgisi onu üçüncü kanıtına yönlendirir. Gazâlî'nin burada, diğer iki kanıtın şimdi ortaya koyacağı kanıtı dayandığını ve 3. kanıtın bir teferruatı olduğunu söylediğini görürüz. Kanıtlama, gerçek emredicinin Allah olduğu ve O'nun Bir olduğu üzerine inşa edilir. Ona göre, "mümkinat, varlığı yokluğa tercih eden bir tercih ediciye muhtaçtır. Aynı şekilde hareketler de kendilerini devam ettirecek bir muharrike ihtiyaç duyarlar... Hayra yönelip, şer ve fesada yönelmeyen birtakım hareketler de tedbirli, emredici bir muharrike muhtaçtır. Allah-u Teâlâ bu hususta 'Her semanın emrini kendisine vahyetti.' buyurmuştur. İnsani hareketler mütebayın cihetlerde akli bir iradeye muhtaç olduğu gibi, aynı şekilde bir mükellefe, bir amire ve muhtelif hudutlarda bir nehyediciye muhtaçtır...

52 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 115. Ayrıca bkz. Allah'ın elçilerini ahlaki kriz dönemlerinde göndermesiyle ilgili düşünceler için Bülent Çelikel, "Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXVII, İzmir, 2008, s. 84.

53 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 115-116.

İşte insanlara yönelik emir ve nehiyeler böyledir. Allah melek vasıtasıyla her semaya nasıl vahyetti ise aynı şekilde nebi vasıtasıyla her zamanda emirlerini insanlara vahyetmiştir.”<sup>54</sup>

Gazâlî'nin bu noktadan sonra yine felasifeyi hedef aldığı görülür. Çünkü ona göre, Allah'ın kendisine itaat edilecek emrini ispat edemeyen kimse söz konusu emirleri peygambere teşmil eder ve böylece de “Allah dedi; Allah zikretti; Allah emretti; Allah vaat etti; Allah korkuttu” şeklinde Allah'a izafe edilen şeylerin hakiki değil mecazi; tahkiki değil umumi bir kabul olduğunu iddia eder.<sup>55</sup> Kanaatimizce Gazâlî bu kişilerle felasifeyi kastetmektedir. Söz konusu metnin tahkikini yapan F. Rahman, Gazâlî'nin bu cümlede betimlemeye çalıştığı kişilerin filozoflar (felasife) olduğunu belirtir.<sup>56</sup>

Gazâlî, *Mir'acü's-Salikin* adlı eserinde felasifeye karşı tutumunu iyice netleştirir gibidir. *Mir'ac*, mistik bir eser olup Gazâlî'nin resmi tutumunu yansıtan halk için yazılmış bir kitaptır. Gazâlî bu eserin girişinde yedi fırkadan bahseder ve altıncı fırka olarak da filozofları ele alır. “Altıncı fırka İslam'ın reddettiği bazı şeyleri ona ilave eden kişilerin temsil ettiği fırkadır. Bunlar peygamberliği kabul etmelerine rağmen nübüvveti politik bir yönetici (melik) olarak yorumlayan ve peygambere doğuştan politik kontrolün verildiğine inanan filozoflardır. Bu kişiler İslam dışıdır/kâfirdirler.”<sup>57</sup> Yine aynı eserin 5. bölümünde Gazâlî, peygamberlerin kendilerinde bulunan yetenekle doğada değişikliklere neden olabileceklerinden, onların doğuştan mükemmel bir karaktere ve yöneticiliğe sahip olduklarından bahsedenlere değinmekte ve bunların filozoflar olduğu söylemektedir. Fakat burada Gazâlî filozofları eleştirmekle birlikte küfürle itham etmemektedir.<sup>58</sup>

Onun, *Mir'ac*, *Mearic* ve diğer bütün eserlerinde Eş'ari kelamının *bila keyf* anlayışından, yani Tanrı isterse her şeyi yapabilir, dolayısıyla da vahiy Tanrı'nın bir lütfudur düşüncesinden asla vazgeçmediği görülmektedir. Bazı teoloji ekollerine göre insanlar, kendilerinden hareketle “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bilemezler. Ahlaki açıdan “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bize ancak Tanrı bildirir. Kısacası vahiy, ahlakı temellendiren yegâne kaynak olarak kabul edilir. Böyle bir düşünce içerisinde, vahyin, insanlar için bir ihtiyaç değil, bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Bu türden bir tefekküre göre, insanlar ahlaki-hukuki bir düzen olmadan yaşayamazlar ve insan neyin ahlaki, neyin ahlaki olmadığını bilemediğinden, bunların insanın dışında bir

54 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 116.

55 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 117.

56 F. Rahman, *Prophecy*, s. 98.

57 Gazâlî, “Miracü's-Salikin”, *Mecmuatu Resâil* içinde I, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 58.

58 Bkz. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 98.

kaynaktan bildirilmesi gerekir. Söz konusu kaynağın Tanrı olduğuna inanılır. Klasik Yahudi, Hıristiyan ve İslam teolojileri içerisindeki yaygın kanaat, Tanrı'nın insanlara neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bildirdiği, yoksa insanların bu ahlaki ilkeleri çıkaramayacağı yönündedir. Mesela Eş'ari teolojisine göre, "Tanrı'nın emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler kötüdür". Eş'ari kelamı, sadece bu düşünce boyutunda da kalmamakta, insanların kendilerinden hareketle ahlaki ilkeleri asla temellendiremeyeceğini düşünmektedir. Çünkü onlara göre, insan, sınırlı bir varlık olup kapasitesi gereği pratik alandaki şeylere bir ölçü koyamamaktadır.<sup>59</sup> Burada onların, *ilahî olan* ile *insani olan* ve teorik ile pratik bilgi arasında bir ayırım yaptıkları görülmektedir. Mesela Cüveynî, teorik bilgi açısından neyin doğru, neyin yanlış olduğunun bilinebileceğini, fakat pratik alanda neyin iyi, neyin kötü olduğunun bilinemeyeceğini söyler. O, ahlaki alandaki bilgilenmeyi de doğrudan vahye, Eş'ari teolojisinin tabiriyle "vahyî bilgi"ye bağlar.<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere, klasik teoloji, sosyal ahlaki nedenlerden dolayı vahyin gerekli olduğunu, iyi ve kötünün vahiy olmadan bilinemeyeceğini, felasife ise ahlaki iyinin bizzat akılla bilinebileceğini, vahyin halk için gerekli olduğunu söylemektedir. Fakat ikisinin de ortak bir noktası vardır. O da, her iki yaklaşımın da netice olarak, ontolojik ve metafizik bir örgüye dayanarak ahlaki temellendirmeleridir. Klasik teoloji, ahlaki iyi ile Tanrı iradesi arasında bir özdeşlik kurmakta ve ahlaki uluhiyete, felasife ise her ne kadar "iyi iyi olduğu için yapılmalıdır" dese de, sudur anlayışı çerçevesinde her şeyi İlk Sebebe bağlamaktadır. Bu ise metafizik olmadan ahlak olamaz, demektir. Klasik teolojiye göre, iyi ve kötüyü belirleyen bizzat Tanrı'dır. Metafizik bir epistemoloji merkezinde ahlaki, siyasetin bir hizmetkârı gibi gören felasife ise bilgi, ahlak, adalet arasında bir ilişki kurmakta, insanın akılsallar aşamasındaki durumunu ahlaka irca etmektedir. Bu ise iki postulatın kabulü demektir: 1- Amaç, iyi bireyden ziyade, iyi bir topluluk meydana getirmektir. 2- Akıllı olan cahilden daha ahlaklıdır. Kanaatimizce aptal olmak istenmeyen bir şeydir, fakat kesinlikle ahlak dışı değildir. Ahlaksal yönden, öğrenim görmüş bir kişinin, öğrenim görmemiş bir kişiden, zekinin aptaldan iyi olduğunu kanıtlayacak elimizde hiçbir neden yoktur.\* Aynı şekilde iyi kişiden ziyade iyi bir toplumun meydana getirilmesinin amaç olduğunu da ispatlamak mümkün değildir.

59 Richard M. Frank, "Moral Obligations in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, Sayı: 11, 1983, s. 207.

60 Cüveynî, *İrşad (A Guide to Conclusive Proofs for the Principle of Belief)*, çev. Paul Walker, Reading, 2002, s. 258, 304-306; George Hourani, "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *The Muslim World*, ed. Williem A. Bijlefeld, Cilt: LXV, E.J. Brill Pub., New York, 1975, s. 162.

\* Bir orkestrada birinci keman, obuadan daha önemlidir, ama gerçekte ikisi de bütünün eksikliği için gereklidir."

### Sonuç Yerine: Gazâlî'nin Vahiy Anlayışı

Gazâlî, kendi vahiy doktrininde felasife ve kelamcılarının düşüncelerinden yararlanmakta, geliştirmekte, bazen onlara katılmamakta, kısacası yeni bir inşa gerçekleştirmektedir. Bu yeni doktriner vahiy inşasının temelini de, bilgiyi mistik bir hissedişe dayandıran aşkın tecrübe anlayışı belirler. Gazâlî'nin vahiy konusu bağlamında felasife ve kelamcılardan aldıklarını, mistik düşünce kalıbı içerisinde kendine has bir şekilde işlediği görülmektedir. Onun akla ve nassa dayanan vahiy telakkilerini, tecrübe potasında eriterek orijinal yeni bir vahiy teorisi geliştirdiği söylenebilir. Elbette o, vahiy probleminin çözümünde aklın ve nassın gerekliliğine inanmaktadır, fakat onlar hakiki bilgiye ulaşmak için yeterli değildir. İşte bu bağlamda Gazâlî'nin aklın rolünü peygamberlik ve vahyin insanlar için bir gereklilik olduğu inancıyla ilişkilendirerek ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Gazâlî'nin söz konusu yaklaşımı kendi sistemi içerisinde tutarlılık arz etmektedir; çünkü o, imanı Peygamber'i ve onun Tanrı'dan getirdiği şeyleri tasdik etmek şeklinde tanımlamakta ve Tanrı'nın salt akla dayanarak bilinemeyeceğini iddia etmektedir. O, bu iddiasını desteklemek için sınırlı olanın sınırsız ihata edemeyeceği fikrini ileri sürer.<sup>61</sup> Kısacası Gazâlî, aklın sınırlarını Peygamber'i ve onun getirdiği şeyleri tasdik etmeye kadar getirmekte; oradan hareketle, yani vahyî önermelere dayanarak Tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabileceğimize inanmaktadır. Dolayısıyla da Gazâlî'nin rasyonel teolojiyi reddederek imanı peygamberlik veya vahiy ile ilişkilendirmesi, kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşım gibi gözükmemektedir (doğru veya yanlış olması ayrı bir mesele).

Gazâlî, aklın sınırlarını çizerken ve peygamberliği bir ihtiyaç olarak kabul ederken, akıl ile nakil arasında bir uygunluktan bahsetmektedir. "Vahiy, ölümden sonraki tehlikeleri açıklıyor; akıl da ileride olacak olan bu şeylerin mümkün olduğunu anlar ve onlardan kaçınmayı teşvik eder."<sup>62</sup> Gazâlî, peygamberliğin imkânı hususunda sanki İbn Sînâ'nın nübüvvetle ilgili görüşlerini Eş'ari teolojisinin ilkeleriyle birleştirmiş gibidir.<sup>63</sup> "Peygamberlerin gönderilmesi muhâl değildir; çünkü akıl, kendi başına insana yarayışlı ilaçları bulamadığı gibi, ahirette de insanı kurtaracak çareleri bulamaz. İnsanların peygamberlere ihtiyacı, doktorlara olan ihtiyacı gibidir. Şu kadar ki tıbbın doğruluğu tecrübe ile peygamberin doğruluğu da mucize ile bilinir."<sup>64</sup> "İşte bu noktada mütekellimin konuşması biter ve aklın tasarrufu sona erer. Akıl, peygamberin doğruluğunu kabul ettikten sonra, kendisini kenara çeker ve Allah

61 Gazâlî, *Mustazhiriyye*, s. 53.

62 Gazâlî, *İhyâ'*, C. I, s. 154.

63 Bkz. Frank Grifell, a.g.m., s. 101-144.

64 Gazâlî, *İhyâ'*, s. 154.



ve ahiret günüyle ilgili olarak tek başına idrak edemeyeceği ve aynı zamanda imkânsız olduğuna da hükmetmeyeceği şeyleri, peygamberden kabul yoluyla aldığını itiraf eder. Çünkü akıl taatin ahiretteki mutluluğun sebebi oluşunu ve isyanların da mutsuzluğun sebebi oluşunu tek başına idrak edemez. Fakat bunun imkânsız olduğuna da hükmedemez. Böylece mucizenin doğruluğuna delalet ettiği kişinin doğruluğunun zorunluluğuna hükmeder. Ve ondan haber verildiğinde, akıl onu, bu şekilde tasdik eder.”<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî’ye göre peygamber, aklın kendi başına bilemeyeceği şeyi bildirmek için gelir ve akıl o şey kendisine bildirildiğinde bunu tek başına anlar. “Fakat akıl, hangi eylemin ve hangi inancın yararlı/zararlı olduğunu bilemez. Yine akıl, ilaçların özelliklerini tek başına kavrayamadığı gibi neyin şekavet verici ve neyin mutluluk verici olduğunu da ayıramaz.”<sup>66</sup> Dolayısıyla da bu noktada Gazâlî, kişinin akulla tasdikinin ancak Peygamber’i ve onun getirdiği vahiyssel önermelere kadar olabileceğine inanır. Bir bakıma Gazâlî, “vahyin neliği”nin akulla bilinmeyeceğini, insanların nasıl insaniyetin özelliklerini hayvana tarife kalkıştıklarında, bu çaba mânâsız ve hayvan için de takatinin üzerinde bir yük oluyorsa, işte resulün risaletinin özelliklerini insanlara tarif etmesi de insanların gücünü aşan bir durumdur, demektedir.<sup>67</sup>

Gazâlî, birçok eserinde peygamberleri kalp hastalıklarının doktorları olarak tasvir eder. Elbette ortada bir hastalık varsa doktora ihtiyaç duyulacaktır; ona göre ortada bir hastalık vardır ve bu hastalığı tedavi edebilecek doktor akıl değil vahiydir:

Aklın işlevi ve yararı bize nübüvvet gerçeğini tanıtmak ve nübüvvet gözüyle kavranan kavramaktan âciz olduğumuzu kabul ederek, nübüvveti tasdik etmek ve bizi elimizden tutarak, körleri rehberlere ve ne yapacağını bilemeyen hastaları müşfik doktorlara teslim eder gibi, nübüvveti teslim etmektir. Aklın etki alanı ve varıp duracağı son nokta burasıdır. Bunun ötesinde, (kişinin) tabibin kendisine vereceği şeyi anlamaya çalışmaktan başka yapacağı bir şey yoktur.<sup>68</sup>

Gazâlî’ye göre akıl, Peygamber’i ve onun getirdiği şeyi tasdik etme melekesine sahiptir; fakat sonrası için aklın değeri ve önemi nedir? Gazâlî için aklın tasdikten sonrasıyla ilgili hiçbir yararı/değeri yoktur ve artık aklın bir kenara atılması gerekmektedir:

Aklın yararı olarak, seni Peygamber’i tasdik etmeye götürmesi ve sözlerinin anlam-

65 Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi’l-usûl I*, Dâru’s-Sadır, Bulak-Mısır, h. 1322, s. 6.

66 Gazâlî, *el-İktisâd fî’l-itikâd*, thk. İ. A. Çubukçu- H. Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1962, s. 197.

67 Gazâlî, *Mearic*, s. 112.

68 Gazâlî, “el-Munkiz mine’d-dalal”, *Mecmuatu Resâil* içinde 7, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 67-68.

larını anlamayı sağlaması senin için kâfidir. Bu işlevini gerçekleştirdikten sonra akıllı bir kenara bırak ve ittibaya sarıl. Çünkü kurtuluş ancak onunla olur.<sup>69</sup>

Gazâlî tarafından nübüvveti tasdik etmenin aleti ve aracı olarak kabul edilen akıl, her zaman yüceltilmiş; yine akıl, “marifettullah”ın vasıtası ve peygamberlerin tasdikinin sebebi olduğu için bizzat Allah tarafından övüldüğü için övülmüştür. “Peygamberin getirdiği şeriat övülüyorsa”, diyor Gazâlî, “O’nu tasdik eden akıl da övülmelidir.”<sup>70</sup> Gazâlî’nin dinle ilişkisi bağlamında kendisinden söz ettiği akıl, yukarıda da ifade edildiği üzere, nakil ve haberin muhtevasını anlamaya çalışan ve kendisini sadece böyle sınırlandıran akıldır. Bu akıl, kendisini bağlı bulunduğu dinî inançlar sistemiyle sınırlandıran ve malzemesini bütünüyle haber ve naklin ya da sema’ın oluşturduğu akıldır. Gazâlî’nin bu noktaya kadar aklın tasdikine dayanan rasyonalist bir iman anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz. Fakat Gazâlî’ye göre asıl alınması gereken yol, bundan sonra başlamakta ve buradan sonrası için de aklın yapacağı hiçbir şey bulunmamaktadır. Kısacası Gazâlî, akıllı bir vasıta olarak kullanmakta aklın kemalini imanın kemaline bağlamakta; fakat gerçek mânada tasdik/imanın ilhama dayalı kalbi arınmayla gerçekleştiğine inanmaktadır:

Akılla Allah’ı bilmen mümkün değildir ve O’nu bu yolla temellendirmek de güvenli bir yol değildir ve Allah’ı bilmenin esas yolu ilhama dayalı Allah’ın kalbe yansıttığı nurla olur.<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî’ye göre hakiki bilgiye, yakın ve marifetle ulaşılabilir. Kanaatimizce Gazâlî burada, vahyin ne olduğundan ziyade, amacın ne olduğunu sormakta, bunun da insanın olabildiği ölçüde Tanrı’ya yaklaşması olduğunu düşünmektedir. O yüzden bu amaca ulaşmak için kelamcılar ve filozofların düşüncelerinden yararlanmakta, hatta onları gerekli de görmektedir. Bununla birlikte o, “olma” süreci içerisinde, akıllı ve nakli yeterli bulmamakta, saadetin Tanrı’nın sıfatlarıyla sıfatlanarak elde edilebileceğini söyleyerek sufilerin/Müslüman mistiklerin görüşlerine yönelmektedir. Bu **bireysel** yüksekte merkeze akıl değil, kalp/hissediş konulmakta, gidilebildiği yere kadar yol alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla da böyle bir yolda olan veya tecrübe yaşayan kişiler, peygamber vahyini hakkıyla anlayabilen kişiler, peygamber vahyi onların tecrübeleri için bir delil, onların tecrübeleri de vahyin hakikati için (bireysel anlamda) bir delil olmaktadır.

69 Gazâlî, *İhyâ’*, I, s. 37.

70 Gazâlî, *İhyâ’*, I, s. 20.

71 Gazâlî, “İlcamu’l-avam anı ‘ilmi’l-keâm”, *Mecmuatu Resâil* içinde 4, Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 63-64.

## Kaynakça

- Aydın, Mehmet (1984), "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- Cüveynî (2002), *İrşad (A Guide to Conclusive Proofs for the Principle of Belief)*, çev. Paul Walker, Reading.
- Çelikel, Bülent (2008), "Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXVII, İzmir.
- F. Rahman (1952), *Avicenna's Psychology*, An English Translation of Kitab al-Necat, Book II, Chapter VI., Oxford University Press, London.
- F. Rahman (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany.
- F. Rahman (1979), *Prophecy in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Fârâbî (1970), *Kitâbü'l-Mille*, Ed. Muhsin Mehdi, Dârü'l-Meşriq, Beyrut.
- Fârâbî (1974), *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Fârâbî (1980), *es-Siyasetü'l-Medeniye*, çev. M. Aydın, R. Ayas, A. Şener, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî (1986), *Risala fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut.
- Fârâbî (1989), *İhsa'ül-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul.
- Fârâbî (1990), *Risale fi'r-redd*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- Fârâbî (1990), *Şera'itu'l-Yakin*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- Fârâbî (1997), *Medinetü'l-Fazla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- Fârâbî (1999), *Tahsilü's-Sa'ada (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara.
- Frank, Richard M. (1983), "Moral Obligations in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, Sayı: 11.
- Gazâlî (1962), *el-İktisâd fi'l-itikâd*, thk. İ. A. Çubukçu, H. Atay, AÜİF Yayınları, Ankara.
- Gazâlî (1967), *İhya' ulûmi'd-dîn*, C. I, Müessesetü'l-Halebi, Kahire.
- Gazâlî (1981), *Tehafüt el-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay, İstanbul.
- Gazâlî (1988), "el-Munkiz mine'd-dalal", *Mecmuatu Resâil* içinde 7, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Gazâlî (1990), *Faysalü'l-Tefrika*, çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yay., İstanbul.
- Gazâlî (1993), *Mustazhiriyye (Fedaihu'l-Bâtiniyye-Bâtiniğin İçyüzü)*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- Gazâlî (1994), "İlcamu'l-avam ani 'ilmi'l-kelâm", *Mecmuatu Resâil* içinde 4, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Gazâlî (1994), "Miracü's-salikin", *Mecmuatu Resâil* içinde I, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Gazâlî (1998), *Mearicü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (h. 1322), *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl I*, Dâru's-Sadr, Bulak-Mısır.
- Griffell, Frank (2004), "al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt: 14, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hourani, George (1975), "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *The Muslim World*, ed. Williem A. Bijlefeld, Cilt:LXV, E.J. Brill Pub., New York.
- İbn Sînâ (1973), *De Anima*, çev. F. Rahman, Oxford University Press, London.
- İbn Sînâ (1989), *Risale fi isbati'n-nubuvve*, çev. Michael Marmura, *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner&Muhsin Mehdi, 6. Baskı, Cornell University Press, New York.
- İbn Sînâ (1989), *Şifa: İlahiyat*, Cilt: 2, çev. Michael E. Marmura (Healing:Metaphysics), *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner&Muhsin Mehdi, 6. Baskı, Cornell University Press, New York.
- L. E. Goodman (1992), *Avicenna*, Routledge, New York.

### **A Critic on Revelation Theory of the Felasife: al-Ghazali**

Yrd. Doç. Dr. Aydın Işık

#### **Abstract**

This article exposes al-Fârâbî and Avicenna's (İbn Sînâ) understanding of revelation and prophecy within their philosophical thoughts, and examines al-Ghazali's critics, one of the leading scholars of mainstream Islam, regarding the subject. Fârâbî encountered the revelation issue which was not the case for Greek philosophers, but he created an original prophecy theory. İbn Sînâ, the famous pupil, followed his teacher and attempted to evaluate Fârâbî's revelation theory by adding some new comments in terms of common Islamic belief. This attempt fueled al-Ghazali's desire to understand the inner side and reality of the truth and examine his own ideas and thoughts with other thinkers' perceptions who argue that they know the reality of the truth. With a critical –probably cynical– thought al-Ghazali tried to understand the theory and belief of philosophy on the revelation issue; this act led him to develop a new theory of revelation in Islamic theology.

**Key Words:** Revelation, prophet, Ghazali, al-Fârâbî, Avicenna

### **Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği**

Yrd. Doç. Dr. Aydın Işık

#### **Özet**

Bu makale Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemleri içerisinde vahiy ya da nübüvvet anlayışlarını ortaya koymakta ve geleneksel Sünnî teolojisinin önemli temsilcilerinden biri olan Gazâlî'nin 'felasife'nin vahiy anlayışına yönelttiği eleştirileri içermektedir. Fârâbî, Grek filozoflarında bulunmayan fakat kendi kültüründeki bir meseleyle yüzleşmek zorunda kalmış, otantik bir nübüvvet/vahiy teorisi geliştirmiştir. Onun takipçisi İbn Sînâ hocasının izinden giderek Fârâbî'nin vahiy teorisini, içinde yaşadığı kültüre biraz daha yakınlaştırmaya çalışmıştır. Bir inanç krizi yaşayan Gazâlî'nin olayların esasını ve hakikatini anlamaya olan susamışlığı, onu hem kendi düşünsel hayatını hem de hakikati kendilerinin bildiklerini iddia edenlerin metodlarını tahlil ve tenkit etmeye sevk etmiştir. O, şüpheli ve tenkitçi bir zihniyetle felasifenin vahiy hakkındaki düşünsel ve inançsal yaklaşımlarını anlamaya çalışmış, bu çaba onun farklı bir vahiy anlayışı geliştirmesini sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, peygamber, Gazâlî, Fârâbî, İbn Sînâ