

İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALPER*

Özet

Bu makalenin amacı, İslâm filozoflarının ve kelâmcıların nübüvvet anlayışını, peygambere özgü kıldırma temel nitelikleri ortaya koyarak; **felâsife ve mütakallimînin** yaklaşımını karşılaştırmak, sonunda da bu iki farklı ekolün nübüvvet teorilerini, Kur'an'ın nübüvvet doktrini açısından değerlendirmektir.

Bu çerçevede makale üç ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde İbn Sînâ örneğinde **felâsifenin** nübüvvet teorisi, nübüvvetin temellendirilmesi, nebiye özgü nitelikler bakımından vahiy alması (yüksek hads gücü ve faal akılla ittisal sorunu) din dili (lisânü'ş-Şer') (sembolik dil sorunu), mucize ve peygamberin misyonu gibi konular incelenmektedir. İkinci bölümde Bâkîllânî örneğinde kelâmî nübüvvet anlayışı, nübüvvetin temellendirilmesi, nübüvvetin ispatı olarak mucize, peygamberin konumu ve özellikleri ile bu konuyla bağlantılı problemler ele alınmaktadır. Son olarak üçüncü bölümde ise Kur'an'ın nübüvvet doktrini açısından felsefi ve kelâmî bakış açılarının bir karşılaştırılması yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Nübüvvet, İbn Sînâ, Bâkîllânî, Kur'an, kelâm.

Abstract

In this article I will examine the view of the Islamic Philosophers and that of the Mutakallimün on prophecy and its basic characteristics. In addition to it I will compare the view of Islamic Philosophers with that of the Mutakallimün and evaluate their ideas according to prophecy doctrine in the Qur'an.

In doing so, in the first chapter, I will deal with the philosophical theory of prophecy and its justification, the falâsifa's conception of revelation, religious language (the problem of metaphorical language), miracle, and mission of prophet. In the second chapter, I will deal with the view of the Mutakallimün on prophecy, miracle as a proof of prophecy, mission of prophet. In the third chapter I will evaluate their approach to the subject according to the Qur'an.

Key words: Prophecy, Ibn Sînâ, Bakillânî, Qur'an, kalâm.

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

A. Giriş

İslâm'ın, konunun uzmanlarınca üç temel noktada özetlenen iman esasından (usûl-i selâse) birini oluşturan nübüvvet konusu, kendini bu iman esaslarına bağlı hisseden her düşünce adamının ilgi alanı içinde yer almaktadır. Özellikle geliştirdikleri sistemler İslâm'a izâfe edilerek anılan filozofların ve bu dinin savunusunu yapma misyonunu üstlenen kelâmcıların, temel felsefeleri içinde nübüvvet'e özel bir yer ayırmaları ve bu konuda kendilerine özgü açıklamalarının bulunması doğaldır. Üstelik yaşadıkları dönemde "Berâhime" başlığı altında toplanan nübüvveti inkâr eden akımların varlığı karşısında, entelektüel olma sorumluluğunu üstlenen her bir aydın gibi, müslüman mütefekkirlerin de çağının problemlerine karşı kayıtsız kaldığı düşünülemez.¹ Bu sebeple, nübüvvet meselesi geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâm düşünürlerinin üzerinde fikir ürettikleri konular arasında yer almaya devam etmektedir. Çünkü tarihte görüldüğü gibi bugün de hayatını aşkın hakikatler ışığında sürdürmek isteyen inanan ile ilâhî olanın her türlü yönlendirmesini reddeden arasındaki anlaşmazlık, aslında nübüvvet müessesesine bakış açılarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu biçimiyle konu günümüz açısından da canlılığını korumaktadır.

Bu makalede İslâm düşüncesi içinde birbirinden farklı iki akım şeklinde beliren **felâsife** ve **mütekellimîn**'in nübüvvet anlayışları, bu iki grubun peygamberlere özgü kıldığı temel nitelikler İbn Sînâ ve Bâkîllânî örneğinde incelenmiş, böylece çağdaş araştırmacıların nübüvvet konusunu çok yönlü bir biçimde değerlendirmesine katkı sağlamak amaçlanmıştır. Çok geniş bir literatürün bulunduğu bu konuda, aynı zamanda bir makale çerçevesi ile sınırlı olma zorunluluğu dolayısıyla böyle bir örnekleme yolu tercih edilmiştir.

Tercih edilen örneklerden İbn Sînâ (ö. 428/1037) üzerinde yoğunlaşılması, onun İslâm felsefesi geleneğinde zirve bir isim, Fârâbî okulu içinde yer alan en büyük düşünür, filozoflar denince akla gelen iki kişiden biri olması² yanında; onun fikrî geleneğini Sünnî dünyada Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Şîa'da ise Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) önderliğinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar çok yönlü bir biçimde etkisini sürdürmesine³ dayanmaktadır.

Mütekellimîn içinde Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) merkeze alınmasında ise, onun mütekaddimîn kelâmının önde gelen isimleri arasında yer alması, hatta Eş'ariyye kelâmını bir doktrin haline getirmesi ve bu sebeple mez-

¹ krsş. İlhan Kutluer, *Akal ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 87.

² Ali Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 322.

³ H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 347. İbn Sînâ'nın etkileri için bk. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 45-51; H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", XX, 345-353.

hebin ikinci kurucusu konumunda bulunması yanında,⁴ İbn Sînâ ile çağdaş olmasının da önemli bir rolü vardır. Bâkîllânî'nin ilk dönem kelâm âlimlerinden biri oluşunun makaleye konu edinilme sebepleri arasında sayılması, müteahhirin kelâmı üzerinde açık bir felsefî tesirin varlığı nedeniyledir. Dolayısıyla böyle karşılaştırmalı bir çalışmada, her iki ekolün tipik temsilcilerinden birinin seçilmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Bu düşüncelerle kaleme alınan makalede konu üç ana bölümde ele alınacaktır. Birinci bölümde, İbn Sînâ'nın nübüvveti temellendiriş biçimi, onun nebîye özgü kıldığı nitelikler yanında peygamberin misyonu ile din dili (lisânü's-şer') konuları incelenecektir. İkinci bölümde ise Bâkîllânî'nin nübüvvet anlayışı çerçevesinde onun peygamberliği temellendirmesi, bu bağlamda mucizeye atfettiği değer ile nebînin konumu ve özellikleri gibi hususlardaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Son bölümde ise, Kur'an'ın sunduğu nübüvvet doktrini ile felsefî ve kelâmî bakış açılarının karşılaştırması yapılacaktır.

B. İbn Sînâ Örneğinde İslâm Filozoflarının Nübüvvet Anlayışı

İslâm felsefesinin tarihî süreç boyunca geçirdiği aşamalar ve şekillenme biçimleri takip edildiğinde görüleceği üzere, bu felsefe içindeki düşünürlerin nübüvvet anlayışlarını tek bir ekol altında toplamak mümkün değildir. Pek çok konuda olduğu gibi peygamberlik müessesesi hakkında da İslâm filozofları arasında birbirinden farklı eğilim ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte, İslâm filozoflarının nübüvveti yönelik değerlendirmeleri, Meşşâî gelenek çerçevesinde Kindî (ö. 252/866) ve İbn Sînâ'ya atfedilen iki ana ekol içinde incelenebilir.

Bu iki ana akımdan, Kindî okulu, kurucusundan sonra Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi felsefeciler tarafından temsil edilmiş olup ana karakteristikleri açısından kelâmcılara yakın bir konumda bulunmaktadır. Hatta bu sebeple Kindî ile Mu'tezile arasındaki benzerlikler üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu filozof kimi araştırmacılar tarafından bir Mu'tezile kelâmcısı olarak takdim edilmektedir.⁵ Gerçekten nübüvvet hakkında ilk defa epistemolojik ve teolojik açıklamalar yapan Kindî, felsefeden ziyade Mu'tezile'nin spekülâtif teolojisine yakın bir konumda bulunmakta ise de,⁶ onun kullandığı metot ve terminolojinin kelâm usûlünden tamamen farklı bir nitelik

⁴ Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanım Filleri*, Ankara 1997, s. 39; a. mlf., "Bâkîllânî", *DİA*, IV, 532; Adil Bebek, "Giriş", *Bâkîllânî, Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar [Mücize, Kerâmet, Sihir]* (trc. Adil Bebek), İstanbul 1998 içinde, s. 29.

⁵ Böyle bir yaklaşım için bk. Richard Walzer, "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, (Leiden 1950), III, 8.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 12.

taşıdığı, neticede Kindî'nin kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofu olduğu bilinmektedir.⁷

Bu sebeple İslâm filozofları ile kelâmcıların görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmada geçiş dönemini temsil eden Kindî gibi bir düşünürün okulu değil de, Fârâbî-İbn Sînâ ekolünün incelenmesi daha uygun bulunmuştur. Bunu yaparken İslâm felsefesinde sistemli, kapsamlı ve açık bir nübüvvet teorisi ortaya koyduğu için İbn Sînâ üzerinde odaklanılmıştır. Çünkü bu konuda İbn Sînâ'ya öncülük ettiği⁸ bilinen Fârâbî'nin (ö 339/950) sisteminde başta peygamberliğin akîl ve mücizevî yönleri olmak üzere, nübüvvete ilişkin bütün unsurlar mevcut değildir.⁹

1. Nübüvvetin Temellendirilmesi

İbn Sînâ nübüvvet doktrini aslında Fârâbî'nin düşüncesi üzerine bina etmekte ise de,¹⁰ o bu konuyu yeniden şekillendirerek geliştirmekte, nübüvveti temellendirirken de farklı deliller kullanmaktadır.¹¹ Nübüvvet konusuna sadece metafizik yönden yaklaşmayan İbn Sînâ, nübüvvetin gerekliliği fikrini toplumsal bir ihtiyaca oturtmakta ve bu temeli teleolojik bir yaklaşımla izah etmektedir.¹²

Onun düşüncesine göre, insan sosyal bir varlık olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla insan tek başına kaldığında, zorunlu ihtiyaçlarını karşılama noktasında, şayet kendisine yardım edecek başka insanlar bulunmazsa hayatını güzel bir şekilde sürdürme konusunda sıkıntı çeker. Hayatını düzgün bir şekilde devam ettirebilmek için, insanın diğer insanların desteğine, yani toplumsal işbölümüne mutlaka ihtiyacı vardır. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle biri ziraatla meşgul olurken, diğeri ekmek yapar, bir başkası dikiş diker vs. Bütün insanlar böylece kendilerine yeterli hale gelir. Buna göre insanların kemâle erebilmeleri için toplumsal bir hayat sürmeleri ve şehirleşmeleri kaçınılmazdır. Ancak ortaklaşa iş yapmak, muâmeleyi yani sosyal ilişkiyi gerektirir. Sosyal ilişkilerin devamı ise ancak kanun

⁷ Mahmut Kaya, "Kindî", *DİA*, XXVI, 42; a. mlf., "Mu'tezile ile Olan İlişkisi" Kindî, *Felsefi Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, içinde, s. 12.

⁸ Nübüvvet teorisini ilk defa geliştiren Fârâbî kabul edilmekle birlikte, onun ortaya koyduğu teori, İbn Sînâ'nın kuramı ile kıyaslandığında, daha çok siyaset ilmine konu olmaktadır. Nitekim bu düşünür, kitaplarında filozof ile kanun koyucusunu özdeşleştirmektedir. bk. Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, İstanbul 1995, s. 145.

⁹ Fazlurrahman, "İbn Sina", *A History of Muslim Philosophy*, Pakistan 1983, I, 499; a. mlf., *Prophecy in Islam*, London, 1958, s. 31.

¹⁰ Fazlurrahman, a.g.e., a.y.; Abdülmaksûd Abdülganî, *Mevkûfû'l-felâsife ve'l-mütekellimîn min münkiri'n-nübüvve*, Kahire 1993, s. 21.

¹¹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 206-207.

¹² bk. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, s. 95; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, İstanbul 2000, s. 190.

ve adaletin varlığı ile sağlanabilir. Bu durumda kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani peygambere ihtiyaç vardır.¹³

İbn Sînâ'ya göre, şayet bu kuralları ve temel prensipleri belirleme işi, insanların kendisine bırakılırsa hiçbir zaman istikrâr sağlanamaz ve insanlar bir kaos içine düşer. Zirâ kanun ve adaleti belirleme kişilere bırakıldığında herkes kendi menfaatine uygun gördüğünün adalet, aksinin ise zulüm olduğunu iddia edecektir.¹⁴ Böyle bir durumda ise, anlaşmaya varılması imkânsızdır. Halbuki insanları birbirleriyle anlaşmazlık içinde kendi görüşleriyle başbaşa bırakmak doğru değildir. Aslında böyle bir durum ilâhî inâyet ile uyuşmaz. Çünkü ilâhî inâyet, insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için teferruat sayılabilecek detayları dahi, gözün üzerinde kaşın olması gibi, insanın faydası bulunan pek çok şeyi gerektirmiştir. O halde diğer faydalarla kıyaslandığında insanlar için çok daha önemli ve gerekli olan peygamberin mevcut olmaması imkânsızdır. İlk İlke'nin (Tanrı'nın) ve ondan sonra meleklerin, insanların yararlarına olan her şeyi bilip de bunu bilmemesi söz konusu değildir. İlk İlke'nin iyilik düzeninin (nizâmü'l-hayr) varlığı için zorunlu olduğunu bildiği bir şeyin, gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Üstelik varlığı, kendisinin varlığına (peygamberin) bağlı olanın (nizâmü'l-hayr) mevcut bulunup onun var olmaması nasıl mümkün olabilir? O halde insan bir nebînin varlığı ve onun diğer insanlarda bulunmayan bazı özelliklere sahip bulunması zorunludur. Böylece insanlar, onun durumunun farklı olduğunu hisseder ve nebî onlar arasında mucizeler ortaya koyarak temâyüz eder. Böyle bir kişi bulunduğu anda onun Allah'ın izni, emri, vahyi ve ona er-Rûhu'l-mukaddes'i indirmesiyle insanların işlerinde belirli yasalar koyması gerekir.¹⁵ Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İbn Sînâ'ya göre peygamberlik kurumu, toplumsal hayatın bir gereği olmakta ve ilâhî inâyet neticesinde gerçekleşmektedir. Bu açıklamalarıyla İbn Sînâ, Fârâbî'yi¹⁶ hatırlatmaktadır.¹⁷

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1)*, (nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâyid), yy, ts., s. 441; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985; s. 339; krş. a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1993, IV, 60; Fazlurrahman, *Prophecy in İslam*, s. 52-53.

¹⁴ İbn Sînâ'nın kullandığı bu delil getirme tarzı kendisinden önce İmam Mâtürîdî tarafından da dile getirilmiştir. Mâtürîdî, insanların kendilerine bir peygamber gelmediği zaman çatışma içinde kalacakları dolayısıyla Allah ilmi ve hikmetine bağlı olarak bir din ve o dini insanlara açıklayacak bir peygamber göndermemesinin düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 6-7; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 4-5.

¹⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 441-442; a. mlf., *en-Necât*, s. 339.

¹⁶ Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 129-167.

¹⁷ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 146.

İbn Sînâ nübüvveti temellendirirken bu noktaların dışında da bazı akli deliller getirir. Özellikle nübüvveteye ait vahyin zaruretini, Aristo'nun "bazı insanlar zihinlerinde bir kıyas kurmaksızın orta terimi rastgele bulurlar" şeklindeki işaretine dayanan bir delille ispatlar. İbn Sînâ buna dayanarak sezgisel tecrübeye dayalı bir teori geliştirir.¹⁸ Peygamberlerin özellikleri konusu incelenirken bu husus üzerinde daha detaylı bir şekilde durulacaktır.

Genel olarak nübüvvet kurumunu bu şekilde izah eden İbn Sînâ, Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğu konusunda da bazı açıklamalar yapar. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıdkını ortaya koyan delil, yine bizzat Peygamber'in kendisi olmaktadır. Çünkü akıl sahibi bir kişi, Hz. Muhammed ile diğer peygamberlerden biri arasında bir karşılaştırma yaptığı zaman onun davetinin doğruluğunu görür.¹⁹

2. Peygambere Özgü Nitelikler

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre âhirette gerçek mutluluğu elde edecek olanlar sadece "insan" ismini hak edenlerdir. Bunlar arasında da farklı dereceler bulunup bu mertebelerin en üstündeki kişiler nübüvvet gücüne sahip olan peygamberlerdir.²⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre peygamber, insanlığın en üst kemâl mertebesinde bulunan kişidir. Böyle bir kişi her zaman mevcut olamaz. Çünkü insanı meydana getiren cisimsel mizâcın nebîyi oluşturacak şekilde bir kemâle ermesi, daha açık bir ifade ile nübüvvet kemâlini kabul edecek bir bileşim oluşturması nâdiren gerçekleşir. Bu sebeple insanoğlunun en üst kemâl mertebesi olan nübüvvet, her zaman görülmemektedir.²¹

İbn Sînâ nübüvvet gücünün bulunduğu insanda üç temel özelliğin bulunduğunu kaydetmektedir. (1) Peygamberin çok yüksek seviyede bir sezgi (hads) gücüne sahip olmasıdır. Bu görüşünü akli olarak temellendirmek için İbn Sînâ, öncelikle insanların güçlerinin farklı olduğunu ortaya koyar. Ona göre insan, kıyastaki orta terimin herhangi bir öğretim olmaksızın bir anda zihin tarafından

¹⁸ Fazlurrahman, "İbn Sina", I, 499.

¹⁹ İbn Sînâ, *er-Risâle fi isbâti'n-nübüvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, *Tis'u Resâil* içinde Kostantiniyye 1298, s. 85; krş. İbn Sînâ, "Nübüvvetin İspatı, ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine" (trc. Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (Bursa 1998), s. 568.

²⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1363/1984, s. 115-116; bk. a. mlf., *el-İlâhiyyât*, 435; a. mlf., *en-Necât* 334; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 193.

²¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 443; krş. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 193.

kavranılması anlamına gelen sezgi yoluyla ilim elde edebilir.²² Ancak ilim elde etme derecesi kişideki sezgi gücüne göre değişir. Diğer taraftan sezgi kısa veya uzun süreli olarak gerçekleşebilir. Dolayısıyla bazı insanların bütün akledilirleri veya onların çoğunu kısa bir zamanda sezgi yoluyla kavraması ve birinci akledilirlerden (düşüncenin temel kavram ve ilkeleri) ikinci akledilirlerle (temel önermelerle ulaşılan sonuç ve önermeler) terkipler kurarak geçmesi mümkündür.²³

Çok güçlü bir sezgi (hads) gücüne sahip olan peygamber faal akıl ile (Cebra-il) mükemmel bir şekilde ittisal ederek, her hangi bir öğrenim görmediği halde, kısa zamanda birinci akledilirlerden ikinci akledilirlerle ulaşır. Diğer taraftan böyle bir kişi şehvânî ve gazabî güçlere değil de akla boyun eğip onun doğrultusunda hareket ettiğinde, peygamberlerin en şerefli ve en üstünü konumunda bulunur. İbn Sînâ böyle bir insanın akıl gücünü bir kibrit, faal aklı ise onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateşe benzetir. Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği gibi bu nefis tıpkı bir kandilin yağı gibidir.²⁴ “Neredeyse ateş değişme yağı ışık verir.”²⁵

İbn Sînâ sadece peygamberlerde bulunan bu yüksek derecedeki sezgi gücüne ya da akıl gücüne “kudsî güç” (el-kuvvetü'l-kudsiyye) “mukaddes ruh” (ruhun mukaddesün) “kudsî ruh” (er-rûhu'l-kudsiyye), bazen de kudsî nefis gücü (el-kuvvetü'n-nefsü'l-kudsiyye) adını vermektedir. Ona göre, bil-meleke akıl cinsinden olan bu güç, insanî güç mertebelerinin en üstünüdür.²⁶

İbn Sînâ, A'lâ sûresinin tefsirinde “Sana okutacağız; artık Allah'ın dilemesi hâriç sen hiç unutmayacaksın”²⁷ meâlindeki âyeti Allah'ın, peygamberin rûhunun cevherini güçlendirmesi ve onu kudsî nefis olacak biçimde kemâle erdirmesi şeklinde açıklar. Öyle ki bu kemâl onu gerçek ilimleri ve ilâhî bilgileri bilen ve bundan sonra da aslâ unutmayan bir kimse yapmaktadır. Ancak İbn Sînâ söz konusu âyetteki “Allah'ın dilemesi hâriç” ifadesini, insânî nefis cevherinin tabiatının (burada peygamberin nefsinin) mutlak bir kudrette olamayacağının delili

²² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 116; a. mlf., *en-Nefs(6)* (nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyid), Kahire 1395/1975, s. 219; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 395; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 194;

²³ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ*, *Resâilu İbn Sînâ* (nşr. Hilmi Ziya Ülken) içerisinde II, İstanbul 1953, s. 145-146.

²⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 116-117; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 195.

²⁵ en-Nûr 24/35.

²⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 219-220; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 195; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 213; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 135.

²⁷ el-A'lâ 87/6.

olarak değerlendirir. Dolayısıyla buna göre peygamberlerde bazen unutmama ve hata yapma gibi haller görülebilir.²⁸

Ona göre kendisindeki kudsî güçle teorik kemâle sahip olan peygamber, aynı zamanda pratik kemâle de sahiptir. Bu düşüncesini açıklarken İbn Sînâ insanların yaratılışları gereği iyiyi ve kötüyü idrake kabiliyetli olduğunu, ancak bazı insanların bu konuda çok ileri bir seviyede bulduklarını belirtir. “Hulk” şeklinde isimlendirilen bu nitelik de peygamberin bir özelliği olduğu için, bu sıfatla bir peygamberin çok yüksek seviyede iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkinini bilebilme gücü vardır. Nitekim İbn Sînâ “seni en kolay olana muvaffak edeceğiz”²⁹ âyetini de Hz. Peygamber’in pratik aklının yüksekliğine delil olarak sunmuştur.³⁰

(2) Peygamberin ikinci temel özelliği ise hayâl gücüyle ilgilidir. Peygamber, sahip olduğu hayâl gücüyle olabilecekleri haber vermekte ve gaybe muttali olabilmektedir. Aslında pek çok insan rüyasında gelecek hakkında bazı bilgiler edinebilir. Ancak peygamber sadece uykuda değil aynı zamanda uyanıklık halinde de bu tür bilgiler verebilme niteliğiyle diğer insanlardan ayrılmaktadır.³¹

İbn Sînâ’ya göre peygamberin hayal gücü diğer bir kısım insanlardan farklı olarak tahayyüllerini kâinatın ilkeleri (gök nefisleri) ile ittisâl durumunda gerçekleştirilmekte, aksine faal aklın kendisine yönelerek, onun nefisini akledilirlerle aydınlatması (işrâk), yani sûretlerin ondan akararak (feyezân) peygamberde yerleşmesi yoluyla gerçekleştirir. Bu durumda peygamberin hayal gücü verilmiş olan akledilirleri alarak, onları tahayyül etmekte, duyulardan elde edilmiş benzerleriyle onların taklidini oluşturmakta ve ortak duyuda (el-hissü’l-müsterek) onları tasavvur etmektedir. Artık o, Allah’ın vafedilemeyecek yücelikteki büyüklüğünü ve kudretini görmekte ve hem nâtik nefsi hem de hayâl gücü tam bir olgunluğa ermiş kişi olmaktadır.³²

(3) Peygamber nefsinin üçüncü özelliği ise onun mûcize gösterebilmesi, yani tabiatı değiştirebilmesidir.³³ İbn Sînâ’ya göre, peygamber herhangi bir vasıta olmaksızın kendi gücüyle tabiat olaylarını etkileyip değiştirebilir. Bu tıpkı vehim gücünün, bazı şeyleri vehmetmesi sonucu insanda korku ve dehşetin ortaya çıkması, dolayısıyla bedenini etkilenmesine benzer. Aynı şekilde bu nebevî güçle peygamber herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan tabiat olaylarını etkileyebilir.

²⁸ İbn Sînâ *el-A’lâ, et-Tefsîrû’l-Kur’ânî ve’l-lugatü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* (nşr. Hasan Âsî) içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 98; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 198.

²⁹ *el-A’lâ* 87/8.

³⁰ İbn Sînâ, *el-A’lâ, et-Tefsîrû’l-Kur’ânî ve’l-lugatü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 98-99.

³¹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-meâd*, s. 117.

³² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 119; karşılaştırmalı olarak, *en-Nefs*, s. 219-220; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 197.

³³ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-meâd*, s. 120; karşılaştırmalı olarak, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, IV, 156.

Çünkü İbn Sînâ'ya göre, bedene küllî olarak kapılmayan güçlü nefisler, başka bedenlere tesir edebilir ve onların sahip oldukları özellikler, çeşitli olaylar üzerinde bazı etkiler doğurabilir. Öyle ki bu nefisler, hastaları iyileştirebilir, kötülerini de hasta edebilir; bu şekilde tabiatı bozabilir veya güçlendirebilir. Onun dilemesiyle deprem ve veba gibi felâketler olabileceği gibi, yağmur yağabilir, toprak verimli hale gelebilir. Bu şekilde peygamber ile velîde görülen olağanüstü olaylar ortaya çıkabilir.³⁴

İbn Sînâ, bütün bu özelliklere sahip, yani “teorik gücü, sezgi yeteneğinde herhangi bir insanın öğretmesine ihtiyaç duymayacak kadar kemâle ermiş; pratik gücü, hayâl gücünün iyi bir şekilde görevini yerine getirmesi nedeniyle şimdi ve gelecekte olabilecek ve onları özel bir biçimde idrak edebilecek yetkinliğe ulaşmış ve nefsânî gücü sayesinde fizik dünyasına tesir edebilecek kudreti elde etmiş”³⁵ kişiler olarak gördüğü peygamberleri insanlar içinde en üst mertebeye yerleştirmektedir.

3. Peygamberin Misyonu

Peygamber, vahiy denen ilâhî bilgi akışından (feyezândan) elde ettiğini siyaset yoluyla hissî dünyayı, bilgi yoluyla da aklî dünyayı mâmûr etmek amacıyla uygun bir anlatımla insanlara aktaran kişidir.³⁶

İbn Sînâ'ya göre teorik ve pratik kemâl sahibi peygamberin, bu konumuna bağlı olarak kemâl noktasında eksiklikleri bulunan insanları kemâle erdirmeye yönelik bir çaba içinde olması gerekir. Ona göre “Eğer öğüt fayda verirse öğüt ver”³⁷ meâlindeki âyet peygamberin bu görevine işaret etmektedir.³⁸ Peygamberin bu misyonu, onun filozof ve velîden ayrıldığı diğer bir yönünü gösterir.³⁹ Çünkü

³⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 120-121; a. mlf., *en-Nefs*, s. 177; a. mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcib, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-süfîyye fî felsefeti İbn Sînâ* (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1403/1983, s. 237, 238; a. mlf., *Risâle fî'n-nefs* s. 146; Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 51; Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 160.

³⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî'n-nefs*, s. 146-147; krş. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 197.

³⁶ İbn Sînâ, *er-Risâle fî isbâtü'n-nübüvât*, s. 85; krş. İbn Sînâ, “Nübüvvetin İspatı, ve (Nebile-rin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine” (trc. Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (Bursa 1998), s. 568.

³⁷ el-A'lâ 87/9.

³⁸ İbn Sînâ, *el-A'lâ, et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-süfîyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 99-100.

³⁹ Filozof ve velî parça parça bilgi edinirken peygamber ilâhî akıldan bilgiyi tam ve eksiksiz bir biçimde alması ve bu dünyaya yönelik kanunlar getirmesi, insanların ve toplumların hayatına yön vermesi gibi noktalarda farklılık gösterir. bk. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 43.

teorik ve pratik kemâl sahibi olan kişi şayet başkalarını kemâle erdirmeye güç yetiremiyorsa o filozof ve velidir. Eğer böyle bir gücü varsa peygamberdir.⁴⁰

Peygamber sadece insanların bu dünya hayatlarında adalet ve uyum içinde yaşamalarını sağlayacak yasaları koyan bir lider konumunda değildir. O aynı zamanda insanların âhiretteki gerçek mutluluk ve kurtuluşunu temin eden, o dünya hakkında bilgi veren, insanlara rablerini tanıtan, hem ferdi hem de toplumu âhret hayatına hazırlama işlevi gören, kurallar koyup yöneten kişidir. Bunu yaparken de insanlara öncelikle kendilerini yaratan kudretli tek bir yaratıcının olduğunu ve O'nun gizli aşikâr her şeyi bildiğini, O'nun emrine itaat etmenin gerekliliğini bildirmelidir. Yine yaratıcının kendisine itaat edenlere saâdet, isyân edenlere ise bedbahtlık veren bir son hazırladığını da haber vermelidir.⁴¹

Bu sebeptedir ki Hz. Peygamber bu hususları sadece teorik olarak bildirmekle yetinmeyerek, kendisinden sonra da insanların, Yaratanı ve âhireti bilmeleri konusunda devamlılığı sağlayacak kaideler vazetmiştir. Aslında bu kaideler de ibadetlerle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in bir görevi de, hatırlatma ve uyarma (tenbîh) niteliği taşıyan bu ibadetleri insanlara bildirmektir. Bu, aynı zamanda onun pratik yönünü de gösterir.⁴²

İbn Sînâ, ibadetlerin yararına özel bir vurgu yapmaktadır. Hatta ona göre, ibadetler, peygamberlerin insanlara öğrettiği prensiplerin zihinlerde yer etmesi, bir meleke haline gelmesi, kendileri vefat ettikten sonra öğretilerinin unutulmaması, ayrıca insanlarda Allah ve âhret hayatına yönelik duyguların canlılığını kaybetmemesi işlevini görmektedir.⁴³ Bu ibadetler olmadığı takdirde, peygamberin vefatından sonra onun öğretisi unutulabilir. İbn Sînâ, Hz. Peygamber ve onun getirdiği şeriatın bu hususta gerekli olan bütün bu özelliklere sahip bulunduğu kanaatinde dir.⁴⁴

Neticede peygamber, dinin hem Allah'ın varlığı ve âhret konuları gibi temel îman ilkelerini insanlara öğretmekte, hem de uygulamalı kısımlarını göstermektedir. Bu iki farklı boyut, peygamberlik misyonunun “kuramcı” ve “uygulamacı” şeklinde iki farklı yönünü oluşturmaktadır.⁴⁵

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-A'lâ, et-Tefsîrül-Kur'ânî ve'l-lugatü's-süfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, s. 99; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, a.y.; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Sînâ'da Nübüvvet Problemi*, (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, 1999), s. 37

⁴¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 442.

⁴² a.g.e., s. 444; Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 54.

⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 64.

⁴⁴ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 210-211.

⁴⁵ Bülent Sönmez, *Peygamber ve Filozof*, Ankara 2002, s. 125.

4. Din Dili

Modern din felsefesinde çok çeşitli zeminlerde tartışılan bu sebeple de yeni anlamlar kazanan “din dili” kavramı,⁴⁶ İbn Sînâ'nın terminolojisinde “lisânu's-şer” ifadesiyle karşılanmakta olup, bu, filozofun sistemi içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Fârâbî gibi⁴⁷ İbn Sînâ da, dinin bütün bir topluma yönelik olduğunu düşündüğünden, bu alanda hakikatlerin herkesin anlayacağı bir dille ifade edilmesini zorunlu görmektedir. Böyle bir zorunluluk, din dilini, yani bizzat onun kendi ifadesiyle “lisânü's-şer”i gerekli kılmaktadır. Ona göre, din dilinin aslı özelliği, bu dilin sembolik ve mecâzî bir karakter taşımasıdır. Böylece insanların idrak edemeyeceği bazı hakikatler birtakım benzetme ve sembolleştirme (etteşbîh ve 't-temsîl) yoluyla onların anlayabileceği bir şekle büründürülmüş olmaktadır, dolayısıyla bu hakikatler insanın kavramasına uygun hale getirilmiş bulunmaktadır.⁴⁸ İşte peygamberler, görevlerini yerine getirebilmek için yüce hakikatleri sembollere dönüştürmekte; kendilerine vahiy yoluyla gelen bilgileri içinde buldukları toplumun şartlarına uygun olarak insanlara aktarmakta, yani vahiyle edindiklerini İbrânice ya da Arapça gibi yaşadıkları toplumun diline, kural ve ifade özelliklerine mutabık olarak ortaya koymaktadırlar.⁴⁹

Neticede İbn Sînâ'ya göre hakikatlerin bilgisine sahip olup bunları halkın anlayabileceği sembollere dönüştürme yetenekleri ve kendilerine has nitelikleriyle peygamberler, filozoflardan üstün bir konumda bulunurken, din dili açık seçik hakikati ifade etmemesi sebebiyle felsefî dilden daha aşağı bir konumda görülebilir.⁵⁰

Bu durumda her konuda dinî ifadenin zâhirini delil olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir kabul muhal görülen ve çirkin bulunan bazı

⁴⁶ Bu tartışmalar için bk. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri ts., s. 1-20.

⁴⁷ Fârâbî'ye göre din, felsefeden elde edilen torik ve pratik hakikatlerin topluma, onların anlayacağı şekilde hayalî veya iknâî bir şekilde öğretilmesi demektir. (bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 131-133.)

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd* (nşr. Hasan Âsî), Lübnan 1407/1987, s. 103.

⁴⁹ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, 201 vd.

⁵⁰ Bu husus İbn Sînâ'nın Kindî ekolünden farklılaştığı noktadır. Felsefî ve ilâhî bilginin hakikati ifade ettiğini düşünen Kindî, İbn Sînâ'dan farklı olarak vahyî bilginin veciz, açık seçik, kapsamlı ve kestirme olması bakımından beşerî bilgidен üstün olduğunu düşünmektedir. Âmirî de, dinî bilgiyi felsefî bilgidен üstün tutmaktadır. (Bu konuda Âmirî'nin düşüncesi için bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaşmacı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 266). Kindî'ye göre bu bilgi istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî yollara başvurmadan, zamansız meydana gelen bir bilgi olup peygamberlere özgüdür. Peygamberlerin bilgisi tahsil süresine ve başka herhangi bir şey gereksinim duymadan Allah'ın iradesi ile gerçekleşir. Kindî böyle bir bilginin Allah katından olduğunu, aklın yakînen bileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla insan tabiatının üzerinde olan bu bilgiye insanlar yaratılışı itibarıyla teslim olur. bk. Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), s. 268-269.

esaları da onaylamak demektir.⁵¹ Kendisinden sonra İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'da dile getireceği⁵² gibi İbn Sînâ bu sembollerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre aslında filozofun bir görevi de budur.⁵³ Te'vilde temel iki nokta ise Kur'an dili olan Arapça ile burhâna dayalı felsefedir.⁵⁴

C. Bâkîllânî Örneğinde Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışı

Nübüvvet kurumunun varlığı, Allah'ın emirlerini vahiy yoluyla peygamberlere bildirmesi, vahyin gerçekliği ve ilâhî kitapların mevcudiyeti gibi doğrudan peygamberlik müessesesiyle ilgili konularda kelâm âlimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁵⁵ Aslında temel îman esasları arasında yer alan bu meselede aksi bir durum söz konusu olamaz. Sadece, âlimlerin konuya yaklaşımlarında, esasa ilişkin olmayan bazı değişik yorumlardan bahsedilebilir. Dolayısıyla bu başlık altında Bâkîllânî'nin görüşlerini nakletmek, genelde kelâm âlimlerinin, özelde ise Eş'ariyye kelâmının nübüvvete bakışını ortaya koymak anlamına gelmektedir.

Bâkîllânî'nin nübüvvet konusunda yaptığı açıklamalar, İbn Sînâ'da görüldüğü üzere sistemli bir nübüvvet teorisi şeklinde olmayıp, onun eserlerinde bu konu, peygamberlik müessesesini kabul etmeyenlere karşı verdiği cevaplar içinde yer almaktadır. Döneminde nübüvvetin gerçekliği ve imkânına karşı çıkan bazı akımların bulunduğu, bu sebeple de onun cedel metodunu uyguladığı düşünüldüğünde, Bâkîllânî'nin bu tür bir anlatım tarzını seçmesi tabii görülebilir. Ancak bu yöntem, nübüvvet hakkında kapsamlı bir anlatım yerine, daha çok itiraz noktaları üzerinde yoğunlaşan bir açıklama tarzının doğmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin eserlerinde peygamberlerin özellikleri ve görevleri gibi konular üzerinde pek fazla durulmamış, daha ziyade nübüvvetin imkânından hareketle, onun varlığı temellendirilmeye çalışılmıştır.

1. Nübüvvetin Temellendirilmesi

Bâkîllânî'nin nübüvvetin gerçekliğini ispatlama konusunda temel hareket noktası, Allah'ın insanlara kendi içlerinden elçiler göndermesinin akıl açısından muhal görülmeyip mümkün olduğudur.⁵⁶ Bunun aklî imkân sınırı içinde kabul

⁵¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye ft'l-meâd*, s. 105.

⁵² İbn Rüşd halkın nassın zâhiri ile yetinmesini, havâssın ise te'vil yapmasını zorunlu görmektedir. bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (nşr. Muhammed Umare), Kahire ts. , s. 57.

⁵³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 200-201.

⁵⁴ Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Dm İlişkisi*, s. 204.

⁵⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts., s. 60.

⁵⁶ Mâtürîdîler arasında peygamber göndermenin akıl açısından mümkün olduğu görüşü yaygın olmakla birlikte, bunun Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği vacip olduğunu düşünenler de bulunmaktadır (Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III*

edilmesi ise, yaratıcının mülkün yegâne sahibi (mâlikü'l-mülk) oluşu dolayısıyladır. Böyle bir tanrının, mülkünde dilediğini yapma hakkına sahip olduğu aslâ reddedilemez. Bu sebeple Bâkîllânî'ye göre, akıl açısından yüce yaratıcının peygamber göndermesi imkânsız ve gerçek dışı sayılmayacağına göre, mümkün kabul edilmelidir.⁵⁷

Aklen mümkün gördüğü nübüvvetin ilâhî hikmet ve adalete de uygun olduğunu düşünen Bâkîllânî, bu görüşünü şu şekilde izah etmiştir: “Allah'ın peygamber göndermesinde insanın sorumlu kılınması (teklîf) ile çelişen, imtihanı ortadan kaldıran, bazı delilleri ters yüz eden, Allah'ı kadîm olmaktan çıkaran, bazı gerçekleri değiştiren, elçiyi gönderen tanrıya birtakım eksiklik sıfatlarının izâfe edilmesine sebep olan bir durum söz konusu bulunmayıp, aksine burada insanların büyük sevaba ulaşma imkânı vardır. O halde peygamber göndermek Allah'ın hikmeti açısından doğru olup O'nun adaletine de uygundur.”⁵⁸

Bâkîllânî, Berâhime'nin⁵⁹ nübüvvete yönelik itirazlarına verdiği cevaplarda, bu konuda kendi mezhep anlayışına dayanan başka deliller de ileri sürmektedir. Bilindiği gibi nübüvvet müessesesinin varlığını kabul etmeyenlerin öncelikli iddiası “aklın yeterli olduğu, Allah'ın insana iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti olarak akli verdiği, dolayısıyla peygambere ihtiyaç bulunmadığı” görüşüne dayanmaktadır. Bâkîllânî bu düşünceye kökten karşıdır. Aslında onun burada verdiği cevap, mezhebinin temel fikrine, husûn ve kubhun akılla bilinemeyeceği; mubahın mubahlığının, haramın haramlığının, bir şeyin zulüm ve isyân oluşunun akılla değil, peygamber vasıtasıyla ulaşan nasla sâbit bulunduğu anlayışına⁶⁰ dayanır. O, aklın iyi ve kötüyü bilmekte yetersiz kaldığını, haram ve helâl kılmanın vahiyle gerçekleştiğini, bunların belirlenmesinde vahye ihtiyaç olduğunu

(2001Adapazarı), s. 233-235. İmâm Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: “Bununla birlikte biz şöyle deriz: Nübüvvet müessesesinin mevcudiyetine akli bir zorunluluk olarak hükmetmek vazgeçilmez bir durum arzeder; bu hem din ve dünya açısından ona olan ihtiyaç hem de -aklın bundan müstağni kalması söz konusu ise- Allah'ın lütufkârlığını kanıtlama bakımından böyledir.” bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 225.

⁵⁷ Bâkîllânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 92-93; Mâtürîdiyye ekolünde de nübüvvetin akıl açısından mümkün olduğu düşüncesi, öncelikle yaratıcının mülkünde dilediği şekilde tasarruf yetkisine vurgu yapılarak ortaya konulur. bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dimeşk 1993, I, 558.

⁵⁸ Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1414/1993, s. 153.

⁵⁹ İslâm kaynaklarında Brahmanizme verilen ad olan Berâhime hakkında geniş bilgi için bk. Günay Tümer, “Brahmanizm”, *DİA*, VI, 329-333.

⁶⁰ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve'-sihr ve'n-nârencât* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 41; krş. Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar [Mâcize, Keramet, Sihir]* (trc. Adil Bebek), İstanbul 1998, s. 74.

ısrarla savunur.⁶¹ Zâten bütün akılların bu konularda aynı görüşte sahip olmaması da aklın burada hakemlik yapamayacağını ortaya koymaktadır.⁶²

Hattâ Bâkılânî, peygamberlerin insanlara sadece dinde uyulması ve terk edilmesi gerekli konularda yol göstericilik görevi üstlenmediklerini, bütün insanlığın devamını sağlayan tıbbin kökeni, insanlara zararlı ve faydalı yiyecekler, zehir ve ilacın neler olduğu gibi onların bilmeleri gereken tüm konularda kendilerine rehberlik ettiklerini de ifade etmektedir.⁶³

Bâkılânî, husûn ve kubhun nasla belirlendiği prensibini konuyla ilişkili diğer itirazlara verdiği cevaplarda da kullanır. Meselâ peygamberlerin hayvanları kesmek, derilerini yüzmek gibi canlıya eziyet veren fiilleri emretmesi, yine Safâ ve Merve arasında koşma, Beytullah'ı tavaf etme, oruçlu iken aç ve susuz kalma gibi mânâsız ve sıkıntı doğuran ibadetlerle insanları yükümlü tutması dolayısıyla, bu emirlerin hikmet sahibi olan bir yaratıcıdan gelmediğini iddia edenlere, aynı prensiple cevap verir. Öncelikle o, bunların doğruluğu ve yanlışlığını belirleme yetisinin akılda olmadığını savunur. Diğer taraftan böyle bir iddianın nübüvvet kurumunu kökten red değil de, peygamberliği kabul edip, peygamberin getirdiği mesajın doğruluğuna yönelik bir itiraz olduğunu belirtir. Ayrıca bu gibi fiillerin taabbüd ve tevhîde çağrı anlamına geldiğini, bunların birer sevap vesilesi olduğunu, dolayısıyla hikmete ters bir durum bulunmadığını da ilâve eder.⁶⁴

Berâhime'nin hikmetten hareketle, Allah'ın gönderdiği zaman karşı çıkacaklarını bildiği bir kişiyi peygamber olarak göndermesinin hikmetsizlik olduğu şeklindeki iddialarını ise, O'nun kendisine itiraz edip emirlerine karşı çıkan insanları yaratmasına benzeterek cevaplar. Bâkılânî'nin açıklamalarına göre, eğer Allah'ın bunları yaratması hikmete uygun ise, peygamber göndermesi de mümkündür. Diğer taraftan peygambere isyân edenler olduğu gibi, itaat edenler de vardır. Şayet isyân edeceklere Allah'ın peygamber göndermemesi O'nun

⁶¹ Mâtürîdîler husûn ve kubhun ölçüsü hakkında Eş'âri ile tam mutabakat halinde olmasalar da emir ve yasakların ancak Allah'ın vahyi ile belirlenebileceğini ve bunun ilâhî hikmetin gereği olduğunu düşünmektedirler. (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274; krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 223.) Bir başka husus insanoğlu Allah'ın verdiği nimetlere karşı şükürünü ancak yine O'nun yardımı ve kolaylaştırmasıyla yerine getirebilir. Bu noktada da peygamberlerin öğretilerine ihtiyaç bulunmaktadır (bk. Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 460.

⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 145.

⁶³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 153. Nübüvvetin ispatında insanlar için faydalı ve zararlı olan yiyecek ve içeceklerle ilgili bilgilerin de ilk önce peygamberler tarafından öğretildiği, şayet böyle bir bilgilendirme olmasaydı, insanoğlunun kendi aklıyla bu bilgilere ulaşmasının imkânsız olacağı şeklindeki benzer açıklamalar, Mâtürîdiyye mezhebinde de işlenmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276; krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 225; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 454-455.

⁶⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 137-139.

hikmetinin gereği ise, itaat edeceklere peygamber göndermesi de ilâhî hikmetin gereği olmalıdır.⁶⁵

Bâkîllânî aynı cins mensup insanlar arasında birini diğerlerine üstün kılarak onu elçi olarak seçmenin bir eşitsizlik olduğu, dolayısıyla hikmete aykırı bulunduğu ve haksızlık anlamına geldiği şeklindeki iddiayı da karşı soru sorarak ele alır. Şayet insanlar arasında eşitsizliğin olması ilâhî hikmete aykırı ise; insanların kiminin zeki, kiminin ahmak, kiminin bedensel özürlü yaratılması gerçeğine ne diyacaksınız? Bu husus hikmet ve adalete uygun mudur? Ona göre, bu soruya “insanlar için pek çok faydalar bulunduğu, bunların hikmetsizlik olmadığı” şeklinde verilecek cevaplar, peygamber gönderme konusunda da aynen geçerlidir.⁶⁶

2. Nübüvvetin İspatı Olarak Mûcize

Nübüvvetin aklen mümkün olması, elbette peygamberlik iddiasında bulunan herkesin davasının kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Onun peygamber olduğunu gösteren bir delil olması gerekir. Bâkîllânî, peygamberliğin doğruluğunun yegâne delilinin mûcize olduğu kanaatindedir.⁶⁷ Nitekim o, peygamberlik iddiasının doğruluğuna mûcizeden başka bir delil olmadığı hususunda âlimlerin ittifak ettiğini belirtmektedir.⁶⁸

İslâm âlimlerinin bu genel kanaatine nübüvveti inkâr edenler katılmamıştır. Onlar, denizin yarılması, kayadan deve çıkması, asânın yılanı dönüşmesi, ölülerin diriltmesi gibi olayların gerçekleşmesinin akıl açısından imkânsız olduğunu belirterek, bir kişinin Allah'ın elçisi olduğunun mûcize yoluyla bilinemeyeceğini ileri sürmektedirler. Bâkîllânî, bunun “âdet” açısından mı, yoksa Allah'ın kudreti bakımından mı bulunduğunu sorar. Ona göre, şayet Allah'ın kudreti bakımından imkânsız derlerse, dinden çıkarlar. Eğer imkânsızlığın “âdet” açısından olduğunu söylerlerse, “Allah'ın insanlara akıllarıyla delil getirmesi mümkün ve güzel olduğu gibi, îman edip sevaba ulaşacağını bildiği kişiler için “âdet”i bozarak, elçisinin elinde mûcize ortaya koyması da böyledir” şeklinde cevap verir.⁶⁹

Aslında Bâkîllânî'ye göre mûcize, sahte peygamber ile gerçeğini ayırdetmenin de tek yoludur. Çünkü yüce Allah ancak elçisinin doğruluğuna

⁶⁵ *a.g.e.*, s. 142.

⁶⁶ Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 129-130.

⁶⁷ Nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan bir delil olması sebebiyle Bâkîllânî, mûcizeye özel bir önem verir. Onun mûcize konusunu incelemek üzere bir eser kaleme alması, yine Hz. Peygamber'in en büyük mûcize olan Kur'ân-ı Kerîm'in icâzını da müstakil bir eserde incelemesi, kendisinin bu konuya verdiği önemle bağlantılı olsa gerektir.

⁶⁸ Bâkîllânî, *el-Beyân*, s. 38; krs. Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, s. 71.

⁶⁹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 136.

delâlet etmesi için “âdet”i değiştirir.⁷⁰ Zira birisi Allah’ın elçisi olduğu yalanını söyleyip sözünü doğrulamak üzere mucize göstermeye kalksa, Allah’ın onu onaylaması söz konusu olamaz.

Görüldüğü gibi, Bâkılânî, mucizenin bir kişinin Allah’ın elçisi olduğunun kesin delili olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Bâkılânî de diğer kelâm âlimleri gibi⁷¹ mucizeyi Allah’ın bir fiili olarak kabul etmekte ve O’nun peygamberlerin davalarına uygun olarak “âdet”i bozduğunu ifade etmektedir.⁷²

Ayrıca Bâkılânî, her ne kadar mucize kelimesinin sözlük anlamı açısından “âciz bırakan” anlamına gelse de, bunun “insanların böyle bir şeyi yapmalarının güçleri dahilinde olmaması” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Yani ona göre mucize, insanların bir şeyi yapmaktan âciz olmaları anlamında değil, onların böyle bir fiili yapmaya kudretlerinin bulunmaması mânasına gelmektedir.⁷³

Bâkılânî’ye göre her peygamberin Allah’ın elçisi olduğunu doğrulayacak bir mucizesi olmakla birlikte, onlara verilen mucizeler yaşadıkları dönemin şartlarına göre değişim arz etmektedir. Hz. Mûsâ devrinde sihir çok gelişmiş olduğundan, ona böyle bir mucize verilmiştir. Hz. İsa’nın yaşadığı dönemde ise, tıp ve tedavi metodları büyük önem arz ediyordu. Bu sebeple de ona ölüleri diriltmek, kör ve alacalıyı iyileştirmek gibi tıpla ilgili mucizeler verilmiştir. Hz. Peygamber’in dönemi ise, güzel konuşma ve fesâhat devriydi. Ona da nazım ve nesirde dönemin normal gördüğünü aşan, “âdet”in dışına taşan bir belâgat ve fesâhat verilmiştir.⁷⁴

Mucize hakkında yazdığı eserinde Bâkılânî, konuya dair detaylı bilgiler vermekte ise de, bu çalışmada sadece mucizenin nübüvvet müessesesiyle olan irtibat noktaları üzerinde durulması yüzünden detaylara girilmemiştir. Yine de Bâkılânî’nin Kur’an’ın mucize oluşunu çok yönlü bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Ancak burada bizim konumuz açısından göz ardı edilmemesi gereken nokta, Bâkılânî’nin mucizenin Allah’ın kudretiyle gerçekleştiğini düşünmesidir. Dolayısıyla mucize olan fiil, peygamberin elinde gerçekleşmekle birlikte, fiili gerçekleştiren kudret Allah’a aittir. Diğer taraftan mucizenin bu isimle anlabilmesi için, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, bu hususta

⁷⁰ a.g.e., s. 171.

⁷¹ msl. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 292; Neseft, *Tebziratü’l-edille*, I, 471; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-dîn*, s. 46.

⁷² Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 93.

⁷³ Bâkılânî, *el-Beyân*, s. 11; krş. Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, s. 49.

⁷⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 93.

diğer insanlara meydan okuduğu (tehadî) bir sırada, olağanüstü bir şekilde meydana gelmesi gerekir.⁷⁵

3. Peygamberlerin Konumu ve Özellikleri

Bâkılânî İslâm inançlarının geleneksel anlatımında formüle edildiği biçimde, peygamberlerin zeki ve ahlâklı oluşu, onların ismet sıfatının bulunuşu gibi nübüvvetin temel özelliklerinden bahsetmez. Ancak bu, onun nübüvvet anlayışında peygamberlerin bu tür niteliklere sahip olduklarını düşünmediği anlamına gelmemektedir. Aksine bu özellikler, Allah'ın insanlar arasında bir kulunu elçi olarak seçmesi şeklinde ortaya konulan bir nübüvvet anlayışının doğal sonucu olarak görülmelidir. Nitekim gerek Mâtüridiyye gerekse Eş'ariyye kelâmında bu niteliklere açıkça yer veren eserler mevcuttur.⁷⁶ Hattâ peygamberlerin günah işlememelerini konu edinen "ismetü'l-enbiyâ" şeklinde özel bir telif türünün de geliştiği bilinmektedir.⁷⁷

Bütün kelâm âlimleri gibi peygamberlere özel bir konum veren Bâkılânî, onların peygamberliğinin bu dünyadan ayrılmaları ve âhirete intikal etmeleriyle geçersiz olmadığı üzerinde ayrıca durmaktadır. Onların bu dünyadan ayrıldıkları zamanki durumlarını, uykudaki hallerine benzetir. Ona göre bir peygamberin uyuduğu zaman peygamber oluşu nasıl devam ediyorsa, onların nübüvvetleri öldükten sonra da devam eder. Bâkılânî bu görüşünü, peygamberlerin "Allah elçileri" olma niteliğinin onlarda sadece risâlet görevlerini yerine getirdikleri zaman değil, bunun kendilerinde her zaman bulunan bir vasıf olmasıyla açıklar. Risâlet şerefının ve nübüvvetin, onları gönderen Allah tarafından verildiğini, yaratıcının sözünde aslâ değişme olamayacağı için, peygamberlerin her zaman peygamber olma vasıflarını koruduklarını belirtir. Dolayısıyla şeriatları nesh edilmiş olsa dahi, peygamberlerin konumları, yaşadıkları dönemde olduğu gibidir.⁷⁸

Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğunu belirten⁷⁹ Bâkılânî, her ne kadar şu anda insanlara bizzat hitap etmesi mümkün değilse de, getirdiği dinin hükmünün ve peygamberliğinin doğruluğunu, orada bir

⁷⁵ Bâkılânî, *el-Beyân*, s. 45; krş. Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, s. 77-78.

⁷⁶ Meselâ bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 53.

⁷⁷ Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin *İsmetü'l-enbiyâ* adlı eseri Nüreddin es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min ismetü'l-enbiyâ* isimli çalışması bu türün klasik örneklerindedir. Yeni çalışmalar arasında ise Ebü'n-Nûr el-Hadîdî'nin *İsmetü'l-enbiyâ ve'r-red ale's-şübehi'l-müvecccehe üleyhim* isimli kitabı örnek verilebilir. (Bu konuda detaylı bilgi için bk. Y. Şevki Yavuz, "İsmetü'l-enbiyâ" md., *DİA*, XXIII, 141-142.

⁷⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 95 vd.

⁷⁹ *a.g.e.*, s. 94.

noksanlık bulunmadığını, kendisi bu dünyadan ayrıldığı için mertebesinin değişmediğini, peygamberliğinin sona ermediğini, mucizesinin de geçersiz kılınmadığını vurgular.⁸⁰

Bâkılânî bu açıklamalarıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrensel ve tüm zamanlar için geçerli bulunduğuna da dikkat çekmekte, dolayısıyla onun bugünün insanının da peygamberi olduğunu ifade etmektedir. Onun peygamberliğinin devam ettiği vurgusu ise, dinî hayatın anlaşılma ve şekillenmesinde nebevî prensiplerin, peygamberî algılayış biçiminin gözetilmesi şeklinde yorumlanabilir.

D. Değerlendirme ve Sonuç

İbn Sînâ ve Bâkılânî örneğinde görüldüğü üzere İslâm filozofları ile kelâmcıların nübüvvet konusuna yaklaşımları birbirinden oldukça farklı bir karakter arz etmektedir. Aslında bu farklılık her iki ekole mensup olanların düşüncelerini dayandırdıkları temel prensipten kaynaklanmaktadır. Özellikle benimsedikleri varlık felsefelerine bağlı olarak yaptıkları Allah-âlem ilişkisini açıklama tarzları, tabii olarak onların nübüvvet anlayışına rengini vermektedir. Dolayısıyla varolanların tanrıdan taşarak varlık kazandığı düşüncesini, yani sudûr teorisini benimseyen, âlemin mevcudiyetini "ilâhî aşk"ın zorunlu sonucu gören İbn Sînâ felsefesinde⁸¹, bu temel anlayışla uyumlu bir biçimde insanlar arasından "seçilmiş ve görevlendirilmiş" bir peygamber anlayışından ziyade, ilâhî hikmet ve inâyetin gereği olarak "varlık bulan bir peygamber" fikri vardır.

Kelâmcılar ise, her şey üzerinde yetkin ve güç sahibi, iradesi, kudreti ve ilmi ile varlığı yaratan bir tanrı anlayışına sahip oldukları, âlemin O'ndan sudûr etmediği, aksine O'nun sonradan yaratması ile meydana geldiği fikrini benimsedikleri için, Allah'ın peygamber göndermesini aklen mümkün göyerek "elçi olarak görevlendirilmiş" bir peygamber anlayışına sahiptirler. Bununla birlikte her iki ekol de, peygamberlerin mevcudiyeti ve onlara duyulan ihtiyaç üzerinde birbirine benzer açıklamalar yapmakta, ancak filozoflar ileri sürdükleri delilleri genellikle nübüvvet müessesesinin ilâhî inâyet gereği olduğu noktasında kullanırken, kelâmcılar bunun aklen "mümkün" veya "zorunlu" görüldüğü yönüne ağırlık vermektedirler.

Nübüvvet hakkında yapılan diğer açıklamalar da onların temel düşünceleriyle bağlantılı olarak şekillenmektedir. Her iki ekol de, peygamberliğin kesbî (yani kişinin çalışma ve çabalaması) değil vehbî (ilâhî belirleme, istifâya bağlı) bir yönü olduğunu kabul etmekle birlikte, filozoflara göre peygamber, yaratılış

⁸⁰ a.g.e., s. 97.

⁸¹ "İbn Sînâ felsefesinde Kendinde Zorunlu Varlığın (Allah'ın) yalnızca var olması değil, varlık vermesi de zorunludur." İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 199.

yetkinliğiyle ilâhî bilgileri elde ederken; kelâmcılarda bu konuda tamamen “Allah’ın elçi olarak seçmesi” fikri hâkimdir. Kur’ân-ı Kerîm açısından bakıldığında aslında peygamberin kemâl sahibi oluşu, onun peygamber olarak görevlendirilmesinde etkin bir faktör olarak görünmekle birlikte⁸², yine de kelâmcıların anladığı gibi Allah’ın bazı kullarını seçerek insanlara elçi olarak görevlendirdiği çok açık bir biçimde ifade edilmektedir.⁸³

Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel farklardan biri de mûcize konusunda ortaya çıkmaktadır. Filozof insanların en üstünü gördükleri peygamberde tabiatı değiştirme gücünün olduğunu kabul ederken, kelâmcılar, her ne kadar peygamberin elinde ortaya çıksa da özünde nebînin bir mûcize gerçekleştirme yetisinin olmadığını, burada Allah’ın sırf o kişinin peygamber olduğunu ispatlaması için elçisine mûcizeyi verdiğini kabul ederler. Nitekim “Bâkılânî’ye göre mûcize ile nübüvvetini ispat eden peygamberin kendisi değil, bizzat Allah’tır. Dolayısıyla olağanüstü bir şeyin ortaya konulması halinde, burada mûcize olan, peygamberin o şeyi yapması değil, muhataplarının yapamaması ve Allah’ın ona o işi yaptırmasıdır.”⁸⁴ Şu halde kelâmcılara göre mûcizenin meydana gelişi ilâhî otoriteye ait iken, filozoflarda bu husus, İlk Sebep olması açısından Allah’a bağlı bulunmakla birlikte, yakın sebep peygamberin kendisi görülmekte ve insan ruhunun tabîî kapasitesi şeklinde değerlendirilmektedir.⁸⁵

Mûcizenin Allah’ın kudreti ve gücüyle gerçekleştiği şeklindeki kelâmî yaklaşım, Kur’ân-ı Kerîm ifadeleriyle uyum arz etmektedir. Nitekim, Peygamber’in özellikle Mekkeli müşriklerin mûcize taleplerini “De ki: şüphesiz ki Allah, mûcize (âyet) indirmeye güç yetirendir”⁸⁶ veya “mûcizeler yalnızca Allah katındandır”⁸⁷ ifadeleriyle reddeden herhangi bir elçinin Allah’ın izni olmaksızın bir mûcize getiremeyeceğini beyan eden⁸⁸ naslar bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Nübüvvet konusunun bir devamı olarak bu iki ekol arasında belirtilmesi gereken temel bir fark da peygamberlerin getirdikleri mesajı anlama biçiminde görülmektedir. Filozoflara göre özellikle metafizik konularda vahiy ve şeriat, yüce gerçeklerin sembolik bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Halbuki kelâmcılar, Kur’ân-ı Kerîm’de tevîl edilmesi gereken müteşâbih âyetlerin varlığını yine

⁸² Kur’ân-ı Kerîm’de “Onu rahmetimize soktuk çünkü o sâlihlerdendi ” (el-Enbiyâ 21/75) meâlindeki muhtelif âyetlerde, peygamber olanların daha önceden iyilerden olduğunun beyan edilmesi bu şekilde yorumlanabilir.

⁸³ msl. bk. el-Bakara 2/151, 213; el-A’raf 71/44; el-Hac 22/75; Âl-i İmrân 3/33; et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9; en-Nisâ 4/64; Yûsuf 12/109; el-Müminûn 23/32,44.

⁸⁴ Adil Bebek “Giriş”, Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar* içinde, s. 34.

⁸⁵ Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 109.

⁸⁶ el-En’âm 6/37.

⁸⁷ el-Ankebût 29/50; el-En’âm 6/109.

⁸⁸ el-Mü’min 40/78.

Kur'ân-ı Kerîm'de buyurulduğu gibi⁸⁹ kabul etmekle birlikte, vahyin bütünü bu bakış açısıyla değerlendirmemektedirler.

Bütün bu açıklamalardan sonra, bazılarının yaptığı gibi hemen katı bir yorumda bulunarak, “filozofların düşüncesinin Kur'ânî olmadığını, fikirlerinin Yunan felsefesi ile şekillendiğini” söylemek mümkündür. Ancak büyük ölçüde etkisinde kaldıkları felsefî düşüncede nübüvvet kavramının yeri olmadığı hatırlanır ve ilk defa bu filozofların sistemlerinde nübüvvet konusuna yer açtıkları gerçeği göz ardı edilmezse, böyle bir yoruma gitmenin haklılığını sorgulamak gerekir.

Diğer taraftan Fazlurrahman'ın İbn Sînâ hakkındaki: “Dindarlığın onun tamamen aklî düşüncesi üzerinde sunî olarak işlenmiş bir şey olduğuna dair en küçük bir işaret dahi yoktur; aksine bu, titiz bir muhâkeme sürecinden organik olarak meydan gelmiş ve onun düşüncesinin ruhuna işlemiştir.”⁹⁰ şeklindeki açıklamaları dikkate alındığında, bu sorgulamanın sebebi daha net bir şekilde görülür. Üstelik bir filozofun nübüvvet konusunu, sistemi içinde bir mesele edinerek onu ele alması, bu filozofun felsefesini “İslâm” ifadesiyle nitelendirmeyi sağlayan belli başlı temalardan biri olarak da değerlendirilebilir.⁹¹

Aslında hem İslâm filozoflarının hem de kelâmcıların nübüvveti mesele edinmeleri, anılan tüm gerekçelerden öte dinî bir duyarlılığın ürünü olarak görülebilir. Her iki ekol de yaşadıkları çağda peygamberliği inkâr eden akımlara karşı, kendi üslûplarına uygun biçimde cevaplar vermiştir. Filozoflar bunu, nübüvveti teorik bir mesele haline getirip kendi sistemleri içinde konuyu inceleyip tartışmalara direkt iştirak etmeden gerçekleştirirken,⁹² kelâmcıları ise sözü edilen inkârcı gruplara karşı bunu açık bir şekilde reddiyeler yoluyla ortaya koymuşlardır. Ancak neticede her iki ekolün de nihâî amacı bir şekilde nübüvvet müessesesini ispat etmektir.

Konuya günümüz açısından bir değerlendirme yaparak son vermek bakımından gerek İslâm filozoflarının gerekse kelâmcıların nübüvveti temellendirirken aklın yeterli olduğu, insanlara yol gösterecek bir peygambere ihtiyaç bulunmadığı iddialarına karşı ortaya koydukları tezlerin, bugün de bazı çağdaş deist akımlarca nübüvveti yönelik ileri sürülen benzer itirazları cevaplarken yeni fikrî açılımların sağlanmasında yardımcı olacağı muhakkaktır. Zira bin yıl öncesinde peygamberlik kurumuna yöneltelen eleştirilerin bir kısmının hemen hemen aynı bugün de gündeme getirilmekte, günümüz insanındaki dinden kopuş, nübüvvet müessesesinin değerinin düşürülmesi veya anlam kaybına uğratılmasıyla gerçek-

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/7.

⁹⁰ Fazlurrahman, “İbn Sina”, I, 498.

⁹¹ İlhan Kutluer, *Akal ve İtikad*, s. 86.

⁹² *a.g.e.*, s. 87.

leştirilmektedir. Dolayısıyla akla ve felsefî düşünceye verdikleri yüksek değere rağmen, **felâsifenin ve mütekellimînin** sosyal adâletin temininde insanoğlunun Allah elçilerinin rehberliğine duyduğu ihtiyacı ortaya koyma biçimleri günümüz insanı için de özel bir önem arz etmektedir.