



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

**FÂRÂBÎ’NİN NÜBÜVET ANLAYIŞININ KELÂMIN
VAHİY ANLAYIŞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SAİD İRFAN NUMAN

DANIŞMAN

DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

AKSARAY-2024

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'NİN NÜBÜVET ANLAYIŞININ KELÂMIN
VAHİY ANLAYIŞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SAİD İRFAN NUMAN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

JÜRİ ÜYESİ: DOÇ. DR. MEHMET SAMİ YILDIZ

JÜRİ ÜYESİ: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA BORSBUĞA

AKSARAY-2024

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren bir ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı: SAİD İRFAN

Soyadı: NUMAN

Bölümü: İslâmi İlimler

İmza:

Teslim Tarihi:

TEZİN

Türkçe Adı: Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışının Kelâmın Vahiy Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi

İngilizce Adı: Evaluation Of Fârâbî's View Of Prophethood In Terms Of Kalam's View Of Revelation

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

SAİD İRFAN NUMAN

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Said İrfan NUMAN tarafından hazırlanan “FÂRÂBÎ’NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞININ KELÂMIN VAHİY ANLAYIŞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: (Doç. Dr. Hüseyin Kahraman)

(Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Aksaray Üniversitesi)

Üye: (Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ)

(Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Aksaray Üniversitesi)

Üye: (Dr. Öğr. Üyesi Musfata BORSBUĞA)

(Kelam Anabilim Dalı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversite)

Tez Savunma Tarihi: 27/06/2024

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Prof. Dr. Aybala ÇAYIR

İmza

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının gerçekleştirilmesinde büyük bir emeği olan ve hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN'a teşekkürlerimi sunarım. Lisans ve yüksek lisans dönemlerinde engin bilgilerinden istifade ettiğim ve hayatımda örnek aldığım insanlardan biri Doç. Dr. Mehmet Sami Yıldız Hocama şükranlarımı sunarım. Öğrenim ve çalışma hayatımda kendisinden istifade ettiğim ve üzerimde büyük bir emeği olan Mustafa KARAHANCI Hocama tüm samimiyetimle teşekkür ederim. Ayrıca, çalışma süresince maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen değerli dostum Erhan SEZGİNER'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Çalışma süresince yanımda olan sevgili dostlarım Katip VİNÇOĞLU ve İbrahim ETHEM'e teşekkür ederim. Çalışmalarım sırasında her türlü desteği veren, iki yıl boyunca ihmal ettiğim sevgili annem başta olmak üzere ailem ve yeğenlerime teşekkür ederim. Teşekkür olarak, bu çalışmayı rahmetli babama armağan ediyorum. Çalışmanın, konuya ilgi duyanlara faydalı olmasını Cenabı Allah'tan niyaz ederim.

ÖZET

Bu tez çalışmamızda İslâm'ın temel prensiplerinden biri olan nübüvvet meselesini incelemeye çalıştık. Konunun çok kapsamlı oluşu gereği İslâm filozoflarından olan Muallim-i Sânî ya da Hâce-i sâni (İkinci Üstat / Magister secundus) olarak bilinen Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî'nin nübüvvet görüşünü kelâmın vahiy görüşü açısından incelemeye çalıştık.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, kelâm ve İslâm felsefesinde nübüvvet konusunu ele alarak, kelâm alanından Selef, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncesinde peygamberlik başlıkları altında, kelâmî mezheplerin görüşlerini derlemeye çalıştık. İslâm felsefesinde ise kronolojik hiyerarşisini göz önünde bulundurarak sadece Kindî'nin nübüvve ile ilgili görüşlerini derlemeye çalıştık.

İkinci bölümde ise Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı incelenmiştir. Başta düşünürün nübüvvet anlayışının sistematikliği ele alınarak Fârâbî'nin nübüvvet sistematığının merkezini oluşturan “Faal akıl”, “Münfa‘il akıl”, “Müstefad akıl” ve “Muhayyile” yetileri açıklanmıştır. Ardından insanın ulaşabildiği en yüksek seviye ve insanın ilahî bilgiyi edinebilecek makamı temsil eden Faal akıl üzerine durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise Fârâbî'nin nübüvvet görüşünün kelâmın vahiy görüşü açısından değerlendirilmesi ele alınmış, filozoflardaki muhayyile gücü, Faal akıl (Cebrail) yorumları ile kelâmcıların bunlara karşı görüşleri derleyip değerlendirilmeye çalıştıktan sonra sonuca geçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Nübüvvet, Vahiy, Kelâm, Felsefe, Faal akıl

Bilim Kodu: 60405

Sayfa Adedi: 109

Yazar: Said İrfan Numan

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Kahraman

ABSTRACT

In this thesis, we have tried to examine the issue of prophecy, which is one of the basic principles of İslâm. Due to the comprehensive nature of the subject, we have tried to examine the view of prophecy of Abu Nasr Muhammad al-Fârâbî, known as Mu‘allim al-Sânâ or Hâce al-Sânâ (Second Master / Magister secundus), one of the İslâmîc philosophers, in terms of Kalam's view of revelation.

Our study consists of three parts. In the first part, the issue of prophecy in Kalam and İslâmîc philosophy will be discussed, and we will try to compile the views of the theological sects under the headings of prophecy in the Salaf, Mu'tazila, Ash'arite and Mâturîdî thought. In İslâmîc philosophy, considering the chronological hierarchy, we will try to compile only Kindî's views on prophecy.

In the second part, Fârâbî's understanding of prophecy is analyzed. At first, the systematicity of the thinker's understanding of prophecy is discussed and the “al-‘aql al-faal”, Munfail Intellect, Müstafad Intellect and the faculties of Imagination, which represent the backbone of Fârâbî's prophetic systematics, are explained.

Then, the “al-‘aql al-faal”, which represents the highest level that human beings can reach and the level where human beings can acquire divine knowledge, is emphasized.

In the third and last chapter, the evaluation of Fârâbî's view of prophecy in terms of theology's view of revelation is discussed, and the philosophers' interpretations of the faculty of imagination, the “al-‘aql al-faal” (Gabriel) and the theologians' views against them are compiled and evaluated, and then the conclusion is made.

Keywords: Fârâbî, Prophecy, Revelation, Kalam, Philosophy, “al-‘aql al-faal”.

Science Code: 60405

Number of Pages: 109

Author: Said İrfan Numan

Supervisor: Doç. Dr. Hüseyin Kahraman

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	2
1.2 Araştırmanın İçeriği ve Yöntemi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
KELÂM ve FELSEFE'DE NÜBÜVVET	4
1.3 Kelâm'da Nübüvvet	4
1.3.1 Selef Düşünürlerinin Nübüvvet Anlayışı	4
1.3.2 Mu'tezile'nin Nübüvvet Anlayışı	9
1.3.3 Eş'arilikte Nübüvvet Anlayışı	15
1.3.3.1 Nübüvveti Duyulan İhtiyaç ve Peygamber Göndermenin Hikmeti	15
1.3.3.1.1 Aklî Deliller	17
1.3.3.1.2 Naklî Delil.....	19
1.3.3.2 Eş'arilikte Nübüvvetin İmkânı.....	20
1.3.3.3 Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin Vehbî-Kesbîliği Meselesi	21
1.3.3.4 Eş'arilikte Nübüvveti Cinsiyet konusu	22
1.3.3.5 Eş'arilikte Vahiy-Nübüvvet İlişkisi	23
1.3.4 Mâturîdîlikte Nübüvvet Anlayışı	25
1.3.4.1 Nübüvveti Duyulan İhtiyaç ve Peygamber Göndermenin Hikmeti	25
1.3.4.1.1 Aklî Deliller	27
1.3.4.1.2 NAKLî Deliller	28
1.3.4.2 Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği	29
1.3.4.3 Nübüvvetin Vehbî-Kesbîliği Meselesi.....	33

1.4 İslâm Felsefesinde Nübüvvet	34
1.4.1 Kindî'nin Nübüvvet Anlayışı.....	35
1.4.1.1 Kindî Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik Anlayışı	35
İKİNCİ BÖLÜM	38
FÂRÂBÎ'NİN NÜBÜVRET ANLAYIŞI.....	38
1.5 Fârâbî'ye Göre İnsan Nefsinin Güçleri	40
1.6 Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisinde Akıl ve Çeşitleri.....	41
1.6.1 Bilkuvve Akıl.....	41
1.6.2 Bilfiil Akıl.....	42
1.6.3 Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl)	46
1.6.4 Faal Akıl.....	51
1.6.5 Muhayyile ve Akıl.....	53
1.7 Mütehayyile Gücünün Peygamberlikteki Rolü.....	58
1.8 Kuvve i Nâtika'nın Peygamberlikteki Rolü.....	61
1.9 Faal akıl'dan Kazanılmış Akla Bilgi Akışı	64
1.10 Fârâbî'de Vahyin Gerçekleşmesi	69
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	74
FÂRÂBÎ'NİN NÜBÜVRET ANLAYIŞININ KELÂMIN VAHİY ANLAYIŞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	74
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	90
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU	97

KISALTMALAR

Çev:	Çeviren
DİA:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed:	Editör
Nşr:	Neşr Eden
T.Y.	Tarih Yok
TDK:	Türk Dil Kurumu
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk:	Tahkik eden
TTK:	Türk Tarih Kurumu
URL:	Uniform Resource Loader
Yay:	Yayınları
YÖK:	Yükseköğretim Kurulu

GİRİŞ

Nübüvvet konusu, İslâm'ın temel itikadî prensiplerinden birisi olması bakımından İslâm ilimleri arasında çok önemli bir konuma sahip olup İslâm düşünürleri tarafından günümüze kadar en çok tartışıl原因 konulardan biri olmuştur.

İslâm'ın temel meselelerinden biri olan nübüvvet konusu, gerek inanmayanlara karşı savunma görevi olarak gerekse de İslâm'ı anlamaya dönük özgün bir çalışma alanı olarak hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kelâmcılar tarafından sistematik hale getirilmiştir. Nübüvvet meselesi İslâm dininin en önemli konulardan biri olması itibarı ile sadece kelâmcılar tarafından değil, İslâm filozofları ve mutasavvıf âlimler tarafından da ele alınmıştır.

Nübüvvet gerek kelâm gerekse de İslâm felsefesinde çeşitli âlimler tarafından incelendiği için, tüm alimlerin nübüvvet teorilerini incelemek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmayı sınırlandırmak adına konu, Fârâbî'nin nübüvvet anlayışının kelâmın vahiy anlayışı açısından değerlendirilmesi şeklinde ele alınmıştır.

Bilindiği üzere kelâm disiplini iradeli bir ilâh anlayışı üzerine inşa edildiği için kelâmın bütün konuları bu kabulün bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifade ile kelâm ilminin en temel ilkelerinden biri iradeli ilâh kabulüne dayalı olunca, bu ilke kelâmın diğer bütün ilkelerine adeta renk verir. Buna karşın felsefede iradesiz bir ilâh tasavvuru inşa edildiğinden dolayı, felsefenin de bütün iddiaları bu ilkenin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla kelâmın nübüvvet tasavvuru, en temelde felsefenin nübüvvet tasavvurundan farklılaşır. Kelâmın tasavvuru kimi, nereye ne zaman peygamber olarak göndereceğine kendi iradesiyle kendisi karar veren bir tanrı anlayışı üzerine inşa edilmiş iken, felsefî tasavvurda tanrının iradesi ve dolayısıyla seçme özelliği söz konusu olmadığından dolayı seçme meselesi insanın melekeleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Tezimiz temelde bu iki anlayışı derinleştirme üzerine yoğunlaşmıştır.

1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslam asıl itibarıyla Hz. Muhammed'in öğretisi üzerine inşa edilmiş bir müessesedir. Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu mesajların nirengi noktasını bunların doğrudan Yüce Allah'ın bizlere iletmek istediği mesajlar olduğu iddiası oluşturur. Bu durum nübüvveti islamın en kritik müesseseselerinden biri haline getirir. Nübüvvetin İslamdaki bu önemli rolü evvela nübüvvet üzerine derin tefekkürü mecbur kılar. Bundan dolayı İslam düşünce tarihinde kelam ilminin en temel üç meselesinden biri nübüvvet olarak karşımıza çıkar. Kelamın yanı sıra İslam felsefinde de nübüvvetin önemi ve mahiyeti hakkında önemli çalışmalar serd edildi görülmektedir. Filozofların düşünme biçimi kelamcılarının tefekkür tarzlarından farklı olduğundan dolayı, filozoflar meseleleri çok farklı açılardan ele almışlardır. İslam felsefesinin iki büyük düşünüründen biri olan Fârâbî'nin -ki diğeri şüphesiz İbn Sînâ'dır- nübüvvet hakkında İslam düşüncesini derinden etkileyen görüşleri vardır. Fârâbî'nin bu görüşlerini kelam nosyonu çerçevesinde ele almak bu çalışmanın temel konusunu teşkil eder.

İslâm'ın temel prensiplerinden biri olan nübüvvet meselesi, İslâm tarihi boyunca selef âlimleri, kelâm âlimleri ve İslâm filozofları tarafından tartışılmalıdır. Konuyla ilgili birçok eser günümüze ulaşmıştır. Yazılan eserler ve düşünürlerin fikir ve yorumlarını derleyip bir araya getirmenin daha büyük çalışmalar gerektireceği göz önüne alındığında, Fârâbî'nin nübüvvet anlayışının kelâm ilmi içerisinde değerlendirmesi şeklinde tezin sınırlandırılabilmesi kanaati hasıl olmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı İslâm filozoflarından Fârâbî'nin nübüvvet anlayışını kelâmın nübüvvet anlayışı ekseninde değerlendirmektir. Bunun yanı sıra nübüvvet konusu ele alınarak, vahyin mahiyeti, eşi ve benzeri olmayan soyut bir varlık olan tanrının somut varlıklarla nasıl iletişim kurduğu, derinlemesine ele alınmaya çalışılmıştır. Buna ilaveten konu, ilmi perspektiften daha da somut bir hale getirilerek, konuyla ilgili çeşitli eserlerde dağınık bulunan bilgiler derlenip toparlanarak, ileride daha kapsamlı konuların çalışılmasına zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

1.2 Araştırmanın İçeriği ve Yöntemi

Araştırmamız üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde, kelâm ve İslâm felsefesinde nübüvvet konusu ele alınarak, Kelâm alanından Selef, Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî düşüncesinde peygamberlik başlıklar altında, kelâmî mezheplerin görüşleri derlenmeye çalışılmıştır. İslâm felsefesinde ise kronolojik sıra göz önünde bulundurularak sadece Kindî’nin nübüvvet ile ilgili görüşleri derlemeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Fârâbî’nin nübüvvet anlayışı incelenmiştir. Başta düşünürün nübüvvet anlayışının sistematikliği ele alınarak onun nübüvvet sistematığının bel kemiğini temsil eden Bilkuvve Akıl, Bil Fiil Akıl, Müstefad Akıl, Faal akıl ve Muhayyile yetileri ele alınmaya çalışılmıştır. Ardından insanın ulaşabildiği en yüksek seviye ve insanın ilahî bilgiyi edinebilecek makamı temsil eden Faal akıl üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise, Fârâbî’nin nübüvvet görüşünün kelâmın vahiy görüşü açısından değerlendirilmesi ele alınmış; filozoflardaki muhayyile gücü, Faal akıl (Cebrail) yorumları ile kelâmcıların bunlara karşı sergiledikleri görüşleri derlenip değerlendirilmeye çalışıldıktan sonra sonuca geçilmiştir.

Bu araştırmada ağırlıklı olarak metin inceleme ve veri analizi metodu kullanılmıştır. Buradaki temel hedef, konu ile ilgili bilgileri bir araya getirirerek yorumlamaya uygun bir hale getirmektir.

Araştırmanın yöntemi ile ilgili şunu da belirtmekte fayda vardır: bu çalışmada konu, başlık ve düşünürlerin görüşleri sıralaması, kronolojik hiyerarşiye uygun bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Başka bir deyişle konular ele alınırken eskiden günümüze, temel kaynaklardan başlanıp günümüze gelinmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM ve FELSEFE’DE NÜBÜVVET

1.3 Kelâm’da Nübüvvet

1.3.1 Selef Düşünürlerinin Nübüvvet Anlayışı

“Öncekiler” anlamına gelen “selef” kavramı, sahabe ve tâbiûnun hayat ve düşünce biçimine tekabül eden ilk dönem müslümanlar için kullanılan bir kavramdır. Hicrî II. Asırdan itibaren ekolleşmelerin başladığını söylemek mümkündür. Daha sonra bu düşünce ve yaşam biçimine ittiba edenlere de “Selefî” unvanı verilmiştir. Ancak burada üzerinde duracağımız kısım “Selefilik” değil, “Selef” düşüncesi olacaktır. Yani çalışmamız boyunca sahabe ve tâbiûn dönemi Müslümanlarına atfedilen ortak bir kavram olan selef kavramı üzerine durulmuştur.

Selef dönemi, Hz. Peygamberin irtihaline muttasıl olmasının yanı sıra İslâm’ın yabancı toplum ve kültürlerle yeni yeni yayılmış olması nedeniyle bu dönemde peygamberlik üzerinde felsefi tartışmalar yerine nassa bağlı kalınarak peygamberlik ve peygamberin getirdiği vahyi doğru anlama ve müteşabihler konusunda ise susmayı tercih etme çabası ön plandadır. Bundan ötürü Selef’in ilk temsilcileri olarak sahabeden örnek vermek oldukça zor görünmektedir. Tâbiûn’dan ise Nu‘mân b. Sâbit Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Etbâu’t-tâbiîn’dan ise Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi İslâm alimleri sayılabilir. Ancak bu dönemlerde de peygamber ve peygamberliğe dair kayda değer bilgilerin mevcut olmadığı görülmektedir. Ayrıca Selef konusunun, Mu’tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî gibi ekollardan önce incelemeye tabi tutulmasının nedeni ise zamansal ve dönemsel hiyerarşinin göz önünde bulundurulmasıdır.

Daha önce de, Selef âlimlerin itikâdi meselelerde nassın dışına çıkmamaya gayret gösterdikleri belirtilmişti. Peygamberlik konusunda da aynı hassasiyeti taşıdıkları görülmektedir.¹

İlk Seleflerden olan Ebû Hanîfe'nin peygamberlikle ilgili görüşlerine ulaşmak üzere *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eseri incelendi. Ebu Hanife, peygamberlere iman etmenin inanç esaslarından biri olduğunu belirterek bunun sahih i'tikadın bir gereği olduğunu vurgulamaktadır. Ardından zâti sıfatlar kapsamında kelâm sıfatını ele alarak Allah'ın kelâm sıfatıyla mütakellim olduğunu ve kelâm sıfatının ezeli bir sıfatı olduğunu belirtmiştir.² O, "Allah Musa'ya da hitap ederek konuştu"³ ayetini zikrettikten sonra Hz. Musa yokken de konuşma sıfatına sahip olduğunu belirterek Allah'ın konuşma (Kelâm) sıfatının ezeli olduğunu vurgulamıştır. Devamında Allah'ın konuşmasının bizim konuşmamız gibi olmadığını ifade eder. Nitekim insan, harfler ve muhtelif vasıtalarla konuşurken, Allah ise harfler ve vasıtalarla gerek duymaksızın konuşmaktadır. Ayrıca o, Allah'ın konuşmasının mahlûk olduğunu savunan Mu'tezilî düşünürlere karşı kelâmın ezeli olduğunu savunmuştur.⁴

Ebu Hanife, tüm peygamberlerin küçük ve büyük günahlardan, çirkin ve küfür işlerden münezze olduklarını beyan ettikten sonra bazı peygamberlerden birtakım hata ve zellelerin meydana gelebileceğini düşünmektedir.⁵ O, Hz. Muhammed'i Allah'ın habibi, kulu, resulu, nebisi, seçtiği, beğendiği ve kalbini zararlı şeylerden arıttığı bir peygamberi olduğunu ifade etmektedir. Hz. Muhammed'in asla putları tapmadığını ve hiçbir zaman Allah'a şirk koşmadığını dile getirmektedir. Ebu Hanife diğer selef âimleri gibi peygamberlerin Allah tarafından seçildiğini düşünmektedir ki bu noktada Fârâbî'den ayrıldığını söylemek mümkündür.

Ebu Hanife, Peygamberlerin mucizelerinin ve evliyânın kerâmetlerinin hak olduğunu ancak İblis, Fir'avn ve Deccal gibi kimselerin gösterdikleri olağanüstü eşyaların mucize ve kerâmet olmadığını beyan etmektedir.

¹ Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya İlahiyat Dergisi* 3/3 (2001), 220-221.

² Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-Ekber*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2016), 19.

³ Kurân-ı Kerîm ve Meali, Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: Turkuvaz Matbaacılık Yayınları, 2012), Nisâ 4/164.

⁴ Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-Ekber*, 31-32.

⁵ Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-Ekber*, 45.

Ebu Hanife'ye göre peygamberlerin büyük günah işleyen mü'mînlerle şefâ'atleri hak ve sabittir. Yine Hz. Muhammed'in havzının hak olduğu ve mi'râc haberinin hak olduğu ve bunu reddedenin bid'atçı ve sapık olduğu kanaatindedir.⁶

İmam Ebu Hanife'nin '*Fıkhü'l-ekber*' eseri incelendiğinde peygamber, nebî ve resul kavramları arasında bir ayrıma gidip gitmediğine dair herhangi bir görüşe rastlanmadı. Ancak '*el-Âlim ve'l-Müteallim*' eseri incelendiğinde Farsça kökenli olan peygamber kavramının nebî kavramının karşılığı olarak kullanıldığını, nebi ve resul arasında herhangi terimsel bir ayrım olmadığından ikisinin de aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz.⁷

Ebu Hanife peygamberlerin Allah'tan getirdiklerini din ile şeriât olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dinin tevhid inancından ibaret olduğunu ve bütün peygamberlerinin dininin tevhid olduğunu söylemektedir. Ancak peygamberlerin şeriatları ise birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla değişkenlik arz eden din değil, şerîattir.⁸

Selef alimlerin önde gelenlerden bir diğer İslâm âlimi ise tebeu't-tâbiînlerden olan Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'dir. O yüzden Ebu Hanife'den sonra Şafiî'nin görüşlerinin incelemeye çalıştık.

Şafiî'ye göre Allah'ın kelâmı zatıyla var olup, ezeli ve ebedîdir. Hâdis ve yaratılmış değildir. Ona göre; Her kim Allah kelâmının mahlûk ve yaratılmış olduğunu iddia ederse kâfirlerden olur. Allah kelâmının sayfalarımızda yazılı, kalplerimizde mahfuz, dillerimizle ve mihraplerimizde okunmuş, kulaklarımızla işitilmiştir. Yaratılmış olan, yazı, hıfz, okuma ve işitme ile ilgilidir. Oysaki bunlar yokken de O'nun kelâmı vardı. O'nun ezeli kelâmı, kitaplarımızda yazılan, kalplerimizde bilinen ve dillerimizle okunan kelâmdır. Ayrıca Şafiî Allah'ın kelâmının ezeli olduğuna ilişkin "Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu "ol!" demekten ibarettir; hemen oluverir"⁹ ayetini delil göstererek hâdis olan her şey için "ol" emri kullandığını söylemektedir. Oysaki kendisine "ol" emri verilen her sözün ezeli olması düşünülemez. O halde Allah'ın kelâm sıfatı ezeldir sonucuna ulaşmıştır.¹⁰

Şafiî'ye göre Allah, kullarına emir ve yasaklarını öğretmek üzere onlara kendi cinslerinden bir elçi göndermektedir. Kendilerine gönderilen elçiler kendi cinslerinden olduğu için suret,

⁶ Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-Ekber*, 64-65.

⁷ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim* çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınları, 2019), 16

⁸ İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî görüşleri ile İmam-ı Azam Ebu Hanife", *İslami Araştırmalar Dergisi* 1-2/15 (2002), 72.

⁹ Yasin, 36/82

¹⁰ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber* fi Usûli'd-din (Mısır: 1406), 27-28.

terkip ve beden olarak aynı olduğundan diğer insanlardan ayırıt edilmeleri için gönderilen resullerin doğruluklarını ispatlamak üzere Allah onları mucizelerle desteklemektedir.¹¹

Yine İmam Şafî'ye göre, mucize; bir yandan peygamberliğin isbatı için peygamberlere verilmişken diğer yandan da peygamberleri günahlardan korumaktadır. Çünkü peygamber olduklarını iddia eden yalancılarının elinde mucize meydana gelmemektedir. Peygamberlerin mucize göstermeleri ise onların yalandan korunmuş oldukları anlamına gelmektedir. Peygamberlerin yalan söyleyebilmeleri yani günah işlemeleri ise peygamberlerin getirdikleri şeriatın yanlış olabilme olasılığını doğurur ki bu durum muhaldir.¹²

İmam Şafî'ye göre, mucize; peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasına uygun olarak açıkça meygana gelen, kendilerine gösterilmek üzere sergileyen fiilin gösterilenleri aciz bırakan, olağanüstü bir durum olup hadis bir fiildir. Mucize hâdis yani sonradan yaratılan bir fiildir. Çünkü kadîm olan bir fiil mucize olamaz. Mucize olağanüstü birşeydir. Çünkü olağan bir fiilin herkes tarafından ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda kendilerine mucize gösterilenlerin aciz kalma durumları söz konusu olmayacağına göre mucize anlamını yitirecektir.¹³

Daha önce de belirtildiği gibi, İmam Şafî'ye göre, mucize; kendilerine gösterilenleri aciz bırakmayı hedefler. Bu durumda mucize meydan okumayı beraberinde getirir. Yani kendilerine mucize gösterilenlerin, onu veya benzerini yerine getirmeye çağırılmalı ki mucize göstermelerinin imkânsız olduğu ortaya çıksın. Böylece acizlikleri da ortaya çıkmış olacaktır.¹⁴

Sounuç itibarıyla Ebu Hanife ve Şafî'nin mucize hakkındaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile herhangi bir aykırılık göstermeyip, uyum içerisinde olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

İmam Şafî'nin keramet hakkında herhangi bir görüşüne rastlamadık. Ancak İmam Şafî'nin şefaath hakkında ayet ve hadisleri detaylıca incelediğini söyleyebiliriz.

¹¹ Şafî, *el-Fıkhu'l-ekber*, 46.

¹² Şafî, *el-Fıkhu'l-ekber*, 51-52.

¹³ Şafî, *el-Fıkhu'l-ekber*, 46.

¹⁴ Şafî, *el-Fıkhu'l-ekber*, 47.

İmam Şafî , “geceden bir vakit de sana ait bir nafile olarak Kur’an ile teheccüd kıl, Rabbinin seni Makam-ı Mahmud’a ulaştırması kesindir”¹⁵ ayetini delil göstererek şefaatin hak olduğunu beyan edip, Hz. Muhammed’in ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaati edeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre “Makam-ı Mahmud” ile kastedilen şey şefaati mertebesidir. Yine şefaatin büyük günah işleyenler için olduğu görüşünü aşağıdaki hadis ile desteklemektedir.

Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Benim şefaati, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”¹⁶ Yine başka bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Benden önce verilmeyen beş şey bana verildi: Bana “Cevâmiu’l-kelim” (kısa ve özlü sözle çok şey anlatabilme) verildi, düşmana korku salmakla yardım olundum, ganimetler bana helal kılındı, yeryüzü benim için mescid, temiz kılındı ve bana şefaati verildi.”¹⁷

İmam Şafî’ye göre, tevbe sırasında kişinin affedilmesi güzeldir. Ancak bu affedilmenin Hz. Peygamberin şefaatiyle gerçekleşmesi daha evladır. Çünkü burada mü’minin mertebesinin yükseltilmesi, peygambere itaat ve iman söz konusudur.¹⁸

“Biz kıyamet günü adalet terazileri kurarız...”¹⁹

“O gün kimlerin mizanları ağır gelirse, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir.”²⁰

“Allah Teâlâ kıyamet günü mizanı kurar, onun iki kefesi vardır, onunla kulların amelleri tartılır, onun dili vardır onunla konuşur.”²¹

Yukarıda zikredilen ayetler ve ulema tarafında makbul görünen meşhur hadislerle istinaden İmam Şafî , Kevser, sırat ve mizanın hak olduğunu beyan etmektedir.²²

Selef âlimlerinin önde gelenlerden bir diğeri İslâm bilgini ise Ahmed b. Hanbel’dir. Ahmed b. Hanbel’in peygamblik görüşlerine gelince, mucizenin peygambere delaleti ve peygamberlerin üstünlüğü (tafdil) gibi bir kaç konu hariç, peygamberliğin diğeri konuları ile ilgili herhangi kayda değeri görüşüne rastlamadık.

¹⁵ İsrâ, 17/111.

¹⁶ Ebu Davud es-Sicistani Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi el-Basri, *es-Sünen* (İstanbul: 1992), 23.

¹⁷ Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l-Buhari, Teyemmüm* (İstanbul: 1992), 1

¹⁸ Şafî, *el-Fıkhu’l-ekber*, 60-61.

¹⁹ Enbiya, 21/47.

²⁰ Mü’minun, 23/102.

²¹ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen, İman*, (İstanbul:1992), 17.

²² Şafî, *el-Fıkhu’l-ekber*, 66.

Ahmed b. Hanbel, peygamberlerin her türlü günden korunduklarını savunarak Hz. Muhammed'in en faziletli peygamber olduğunu ifade etmekle birlikte peygamberlerin fazilet bakımından sınıflandırdığını söyleyebiliriz. Bu hiyerarşiyi sadece peygamberlerde değil, meleklerde de görebilmek mümkündür. Fakat buradan yola çıkarak meleklerin insandan daha üstün bir varlık olduğu kanaatine varmak doğru bir yaklaşım değildir. Yine Ahmed b. Hanbel'e göre, her ne kadar peygamberin peygamberlik iddiasını kanıtlaması için mucize göstermesi temel bir delil olsa da, peygamberliğin bir şartı değil, aksine Allah'ın tasarrufunda olan bir şeydir. Ayrıca ona göre, mucize gösteren kişinin peygamberliğinin doğruluğunun araştırılması melzumdur.²³

1.3.2 Mu'tezile'nin Nübüvvet Anlayışı

İslâm tarihi içinde peygamberlik anlayışını kendi ilkeleri içerisinde geliştiren bir diğer mezhep ise Mu'tezile'dir. Mu'tezile'nin peygamberlik anlayışı genel hatlarıyla hüsn-kubuh teorisi ve adalet prensiplerine dayanmakta olduğu söylenebilir.

Peygamberliğin imkân ve gerekliliği konusu ilahî irade ve insanın peygambere olan ihtiyacı açısından tartışılmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi Mu'tezile'nin peygamberlik ile ilgili fikir ve görüşleri "hüsn ve kubuh" teorisi kapsamında değerlendirilmektedir. Hüsn "güzel olmak, güzellik, rağbet edilen şey ve akıl-duyular tarafından güzel kabul edilmek" gibi mânâlara gelmektedir.²⁴

Kubuh ise "çirkin olmak, çirkin olan şey ve sevilmeyen" anlamına gelir.²⁵ Husun ve kubuh ile ilgili tartışmaların zeminini hazırlayan soru ise; husun ve kubhun kaynağının akıl mı yoksa şer' mi olduğu sorusudur.

Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük bir nesnenin zâtında olduğu için aklen bilinebilir ve bundan dolayı şariat tarafından belirlenmez.²⁶ Mesela, yalan söylemek, içki içmek veya zina etmek şariat tarafından kötü olduklarına delalet edildiği için kötü değildir. Kötü oldukları için şariat, kötü olduklarına delalet etmiştir. Genel olarak Basra ekolünden en-Nazzâm (ö. 231/845), el-Allâf (ö. 235/849), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö.

²³ Ahmed İbn Hanbel, *El-Akide* (Dimeşk: 1988), 125–126.

²⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: t.y.), 878

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3509

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kâhire: t.y), 6/62-63,

415/1025) gibi Mu'tezilî âlimler bu görüşü savunmaktadırlar.²⁷ Bağdat Mu'tezilesinin büyük çoğunluğu ise iyilik-güzellik veya kötülük-çirkinliğin eşyanın zatında değil, sıfatlarında olduğu kanaatindeler.²⁸

İnsanların peygambere olan ihtiyaçları bakımından Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin konusuna gelince; büyük Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr vacip olduğunu ifade ederek şöyle açıklamaktadır:

“Mükellefin vâcibi seçebilmesi, vâcibe davet eden birisi olmadığı takdirde gerçekleşmez. Öyleyse seçebilmenin gerekliliği gibi o da gereklidir. Olmaması durumunda seçim yapılamayacağından, kötülüğün bulunması esnasında seçim yapması da kötüdür. Bu nitelikteki fiilleri bilmede aklın etkisi yoktur. Akıl ile sadece, emaneti geri verme, insaf, nimete şükürün gerekliliği ile zulmün, yalanın ve bunları emretmenin kötülüğü, ihsan ve ikram etmenin iyiliği gibi şeyler bilinir. Namazın aşırılık ve kötülükten alıkoymasının ve içkinin düşmanlık ve azgınlığa sebep olduğunun ise, akıl ile bilinmesi muhâldir. Öyleyse bu boşluğu dolduracak bir şey olmadığında Allah'ın bize bunları öğretecek birini göndermesi gerekir. Bu sebeple peygamberlerin gönderilmesi iyidir. Mademki Allah Teâlâ, mükelleflerdeki bu durumları bize tanıtanları ve mükelleflerin maslahatlarının peygamberin yaptıklarında olduğunu bilmektedir, öyleyse onlara peygamber göndermesi vâciptir”²⁹

Yukarıdaki pasajdan da anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebbâr bilgiye ulaşma konusunda aklın her şeyi kapsayamayacağını vurgulayarak, aklın desteğe ihtiyaç duyduğu yerde şâri'e peygamber göndererek o eksikliği tamamlamasının vacip olduğunu savunmaktadır.

Câhız (öl 255/869), insanların tabiat ve fitratlarını göz önünde bulundurarak İnsanların peygambere olan ihtiyaçları bakımından Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin vacip olduğunu savunmaktadır. Ona göre, aklın ve akla bilgi edinmede kaynaklık eden mekanizmalarının sınırlı olmaları nedeniyle şâri'in emir ve yasaklarını bilmede akıl yetisinin, tek başına yetersiz kalması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla akıl peygamberin getirdiği bilgilerle dini ayrıntıları bilebilecektir.³⁰ Bu anlamda Câhız ve Kâdî Abdülcebbâr gibi düşünürler, peygamber göndermenin Allah'a vacip olmasının yanı sıra Allah'ın kullarına yaptığı bir lütuf olduğunu kabul etmektedir.

²⁷ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 177.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992), 311

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûli* (el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn), çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 128.

³⁰ Mehmet Baktır, *Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı* (Sivas: CÜİFD, 2006), 257-268.

İlahî irade açısından peygamberliğin hükmü ise Mu‘tezilî kelâmında “salah-aslah” teorisine dayanmaktadır. Salah, “kişi için faydalı, haz verici ve iyi” anlamına gelirken, aslah ise “daha faydalı, daha iyi, en faydalı” olan anlamına gelmektedir.³¹ Terim olarak ise salah, “Allah’ın kulları için uygun olanı yaratması” anlamına gelirken aslah ise Allah’ın kulları için “en uygun olanı yaratması” demektir. Bu teori Mu‘tezile’nin temel beş ilkelerinden adalet ilkesine dayanmaktadır. Bu teoriye göre adalet gereği, Allah’ın kulları için en uygun ve en iyisi olanı yaratması vaciptir. Kulları için en iyi olanı bilmesine rağmen aslahı yaratmamasını söylemek Allah’ı zulüm ile vasıflandırmak anlamına gelir ki bu da mahâldır.³² Mu‘tezilî alimlerin çoğu özellikle Basra Mu‘tezilesi’nin savundukları bu teori Bağdat Mu‘tezilesinin önde gelenlerinden yalnızca Bişr b. Mu‘temir ve Dırrar b. Amr tarafından reddedilmiştir.³³

Bişr b. Mu‘temir’e göre bu teoriyi kabul ettiğimiz takdirde gök kübbenin altında Allah’a inanmayan kimsenin kalmaması ve Allah’ın tüm kullarını cennete koyması gerekirdi. Yine bu teoriyi aklen kabul etmek de mahâhdır. Çünkü sonsuz ve sınırsız bir varlığın en iyi ve en güzeli yaratması da sonsuzdur. Bu durumda her yaratılan bir aslahın da bir başka aslahı olacaktır. Dolayısıyla Allah’ın aslahı yaratması aklen düşünülemez sonucuna varmıştır. Nitekim Dırrar b. Amr (öl. 200/815)’in da aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim’e göre ise; teklifi konularda bilgiye ulaşma noktasında akıl yetersiz kalacağı için Allah’ın emir ve yasaklarını bir elçi vasıtasıyla bilgilendirmesi vaciptir.³⁴ Nitekim Kâdî Abdülcebbar’ın da aynı fikre sahip olduğunu daha önce belirtmiştik.

Konuyla ilgili Mu‘tezile’nin özellikle Kâdî Abdülcebbar’ın eserlerini incelediğimizde temel kriterin teklif meselesi olduğunu görebilmekteyiz. Yani Allah’ın birini mükellef tutması için ona yardım etmesi gerekmektedir. Allah’a vaciplik–zorunluluk atfedilmesi hususuna gelince; Allah’a vaciptir demek; Allah’ın herhangi bir baskı altında kalma veya çaresizliğe bağlı bir zorunluluk olarak düşünülmemelidir. “Allah’a vaciptir” demekten maksat, Allah’ın ilah olması bakımından en çok hikmet sahibi ve adil olması nedeniyle ahlakî bir zorunluluk olarak kulları için aslah olanı yaratmasının aksinin düşünülmemesidir.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2480

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 81-83.

³³ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 3/495.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/45-46.

Câhız da ilahî irade açısından Allah'ın insanlara peygamber göndermesi hususunda Mu'tezile'nin genel doktrinine bağlı kalarak salah-aslah teorisinin gereği Allah'ın kullarına peygamber göndermesinin vacip olduğunu savunmaktadır. Buna ek olarak Câhız, insanların ceza gününde cezadan kurtulmak için çeşitli bahanelere sığınmamaları için peygamber göndermenin önemli bir etken olduğu kanattındadır.³⁵ Câhız burada insanın doğası ve fitratı üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. İnsanın hırslı ve menfaatine düşkün bir varlık olduğu gerçeği üzerinde durup, insanın ahirette kendi leyhine bazı mazeretler ileri süreceğini dile getirmektedir. Câhız'a göre, Allah da kullarını çok iyi tanıdığı için, bu tür bahaneleri baştan önlemek için peygamber göndermesi gereklidir.

Bizim şahsi kanaatimiz de bu yöndedir. Çünkü Allah Kur'an'da şöyle buyurur: “Kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir musibet gelip de, “Ey Rabbimiz! Bize bir Peygamber gönderseydin de âyetlerine uysaydık ve mü'minlerden olsaydık” diyecek olmasalardı, seni peygamber olarak göndermezdik”.³⁶ âyetine bakıldığında Allah, ceza gününde hiçkimse için hiçbir mazeret ve bahaneye yol vermemek adına peygamber gönderdiğini, aksi takdirde peygamber göndermeyecek olduğunu açıkça ifade ederek buyurmuştur.

Îlâhî bir lütuf olması açısından ise; peygamber göndermek Allah'ın kullarına yapmış olduğu bir iyilik ve lütuftur. Çünkü peygamber insanların kendi akıl yürütmeleriyle ulaşamayacakları bilgiyi kendilerine sunarak doğruyu yanlıştan ayırmalarında ve doğruya yönelmelerinde katkıda bulunmaktadır.

Lütuf teorisinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir'dir. Daha önce Bîşr b. Mu'temir'in aslah teorisine karşı çıktığını ifade etmiştik. Daniel Gimaret'e göre Bîşr b. Mu'temir, Nazzâm ve el-Allâf'ın geliştirdikleri aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmiştir.³⁷ Fakat Kâdî Abdülcebbar'e göre; Allah'ın tüm insanlara iyilik yapmak gibi bir zorunluluğu olmadığı gibi yapılan her iyiliğin Allah'ın lütfunun bir eseri olduğunu açıklamak üzere bu teoriyi ortaya koyan Bîşr b. Mu'temir, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.³⁸ Arent Jan Wensinck ise, her ne kadar Lütuf teorisinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir olduğu söylene de teorisinin asıl kaynağının Eş'arî olduğunu vurgulamaktadır.³⁹

³⁵ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâil*, (*Hüccetü'n-Nübüvve*), thk. Abdusselam Muhammed Hârun, (Beyrut: Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.), 3/240

³⁶ Kasas, 28/47

³⁷ Daniel Gimaret, “Mu'tazila”, *The Encyclopedia of Islâm* (New York: E. J. Brill 1993), 7/ 783-793.

³⁸ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/27

³⁹ Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed*, (New York: 1932), 82.

Lütuf teorisi daha sonra Mu'tezilî alimler tarafından rağbet görerek Kâdî Abdülcebbâr tarafından sistematikleştirilmiştir. Mu'tezilî alimler arasında Allah'ın insanlara lütufta bulunduğu ve bulunacağı konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf ise Allah'ın insanlara lütufta bulumasının hükmü konusudur. Başka bir deyişle Allah'ın kullarına lütufta bulunması O'na vacip midir, değil midir? ihtilafı üç sınıfa ayırmak mümkündür.

1. Birinci sınıf, lütuf ve aslahın Allah'a vacip olmadığını savunmaktadırlar. Bu sınıfa örnek olarak Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. el-Mu'temir ve onun düşüncelerinin izlerini takip edenler örnek olarak gösterilebilir. Onlara göre Allah'a vaciplik-zorunluluk atfetmek onun güç ve kudretini sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Bişr'e göre, eğer lütuf Allah'a vacip olsaydı o halde dünyadaki herkesin Allah'a inanıyor olması gerekirdi. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi Allah'a vacip değil, Allah'ın bir lütfudur. Allah'ın lütufta bulunması da Allah'a vacip değildir.⁴⁰
2. İkinci sınıfa göre, aslahı yaratmak Allah'a vaciptir. Lütuf da kulların yararına oldundan Allah'a vaciptir. Başka bir deyişle Allah'ın kulları için en güzel yaratması (aslah) O'na vacip olup lütuf da bu en güzelleri kapsamına yani aslah kapsamı içerisine girdiği için lütuf da Allah'a vaciptir. Bu nedenle bazı kaynaklarda "Ashâbü'l-aslah" diye isimlendirilmişlerdir. Nazzâm, Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız gibi Mu'tezilî alimler bu sınıfta yer almaktadır.⁴¹
3. Üçüncü sınıfa dahil olanlar, ikinci sınıfın tam tersine ne lütfün ne de aslahın Allah'a vacip olduğunu savunmaktadır. Başka bir deyiş ile, insanı yaratmak ve onu mükellef tutmak Allah'a vacip değildir. Yaratmamak da onun yaratıcılığını zedelemes. Ancak insanı yaratıp mükellef tuttuktan sonra teklifi kolaylaştıracak lütuflerde bulunması Allah'a vaciptir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî alimler bu sınıfta yer almaktadır.⁴²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'a "vacip" ifadesini kullanmak, dışarıdan herhangi bir güç veya baskının altında olması gibi anlaşılmamalıdır. Allah'a vacip demek Allah'ın, insanları teklife tâbi tutarak lütfu kendisine vacip kılması demektir.⁴³

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/4-5

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/7

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/53

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/14

Cübbâî'lere göre ise, aslında sorumlulukların tamamı Allah'ın birer lütfudur. Bu yüzden, sorumlulukların bilgisini insanlara ulaştıran peygamberlerin gönderilmesini de ilâhi bir lütuf olarak değerlendirmektedirler.

İkinci ve üçüncü sınıf arasındaki en bariz düşünce farklılığı ise; Nazzâm, Esvârî ve Câhız gibi Mu'tezilî alimler peygamber göndermenin Allah'a vacip oluşunu teklif ile ilişkilendirirken Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî alimler ise peygamber göndermenin Allah'a vacip oluşunu hikmete bağlamaktadırlar.

Kelâm ilmi içerisinde günümüze kadar tartışılan bir diğer konu ise peygamberliğin vehbîliği-kesbîliği konusudur. Başka bir ifadeyle, bu tartışma, Allah peygamber olarak göndereceği kulunu kendisi mi seçer, yoksa insan kendi çabasıyla peygamberlik makamına ulaşır sorusuna bir cevap arayışıdır.

Ebû Ali el-Cübbâî peygamberliğin kesbi olduğunu reddederek, peygamber olacak kişinin Allah tarafından özel vasıflarla teçhiz edilerek seçildiğini savunmaktadır.⁴⁴ Mu'tezile'nin en büyük alimlerinden olan Zemahşerî (ö. 538/1144) de nübüvvetin vehbîliğini savunmaktadır. Hatta Âl-i İmrân suresine yaptığı tefisir incelendiğinde (اصطفي)⁴⁵ kelimesinden peygamberin Allah tarafından seçildiğini ve peygamberliğin vehbî olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁶

Kâdî Abdülcebbâr ise peygamberliğin vehbîliğini savunmanın yanı sıra Allah'ın peygamber olarak seçeceği kişinin peygamberlik öncesi hayatını göz önünde bulundurmadan peygamber olarak seçtiğini vurgulamaktadır. Başka bir ifade ile, Allah peygamber olarak seçeceği kişide özellik aramaz. Kâdî Abdülcebbâr bu fikrini Kur'an ayetiyle desteklemektedir.

Allah şöyle buyurur: “Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı. Allah hakkıyla işitmekte ve bilmektedir.”⁴⁷

⁴⁴ Seyyid Abdüssettâr Meyhûb, *el-Kur'ân ve'n-nübüvve inde'l-Kâdî Abdülcebbâr* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2003), 201.

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/33.

⁴⁶ Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyunu'l-Ekâvili fi Vücûhu't-Te'vil*, Ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018)

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/33-34.

Kâdî Abdülcebbâr yukarıda zikredilen ayette geçen “İstefâ” (seçmek) fiilinin özel değil, sıradan herhangi biri anlama geldiğini savunarak peygamber olacak kişinin diğer insanlardan özel ve üstün olmasının gerekmediğini savunmaktadır.⁴⁸ Yani Kâdî Abdülcebbâr’a göre Allah peygamber seçerken fazilete göre değil, maslahata göre seçmektedir.⁴⁹

Her ne kadar hemen hemen tüm Mu‘tezilî düşünürler peygamberliğin vehbîliğini savunsalar da aralarında peygamberliğin kesbîliğini savunan düşünürler de yok değildir. Ahmed Eyyüb b. Yanoş, Endülüs Mu‘tezilesi’nden Muhammed b. Abdullah b. Mürre ve Basra Mu‘tezilesi’nden Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu‘tezilî düşünürler adalet ilkesi gereği peygamberliğin belli başlı kişilere özel olması yerine iyi bir ahlaka sahip olan herkesin peygamber olabileceğini vurgulayarak peygamberlik müessesesinin kıyamete kadar devam edeceğini savunmaktadırlar.⁵⁰ Özet olarak, yukarıda bahsi geçen düşünürler hariç, tüm Mu‘tezilî düşünürler peygamberliğin kesbîliğini reddederek peygamberliğin vehbîliğini savunmaktadır.

1.3.3 Eşarîlikte Nübüvvet Anlayışı

1.3.3.1 Nübüvvet Duyulan İhtiyaç ve Peygamber Göndermenin Hikmeti

Her bir insanın, yaşadığı dünya hayatında gerçek huzuru ve mutluluğu bularak yaşaması ve Allah’ın rızasını kazanarak ölümden sonra gideceği sonsuz yaşamında kurtuluşa ulaşabilmesi için nübüvvet kurumu gereklilik arz eder. İnsan, dünyada yaşayabilmek için pek çok şeye ihtiyaç duyar. Bu yüzden de Allah, bu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için insana pek çok yetenek ve meziyet vermiştir. Bu yetenek ve meziyetleri kullanırken aşırı istekleri ve hırsı yüzünden iradesinin zafiyete uğraması kaçınılmazdır. Bu yüzden insanların; doğruyu ve yanlış ayırt ederek doğru yaşamaları, haktan, adaletten ve vicdandan ayrılmamaları için yol göstericiler gereklidir. Nübüvvet kurumu ile peygamberler, insana yol gösterme görevini yerine getirirler.⁵¹

⁴⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihu’l-Kurân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (Kâhire, Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1969), 215-216.

⁴⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1992), 576.

⁵⁰ Şerafeddin Yaltkaya, “Mu‘tezile ve Hüsün ve Kubuh”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/2 (1926), 100-114-116.

⁵¹ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm İlmi’nin Belli Başlı Meseleleri* (İstanbul: Kayıhan Yayayınları, 1980), 139-140.

Kur'an, insanlık tarihini Âdem (a.s) ile başlatır. Allah ilk Âdem'i yaratmış ve ona çeşitli görev ve sorumluluklar vererek dünyaya indirmiştir,⁵² bilmesi gerekenleri ona öğretmiş,⁵³ anlaşmazlıklar meydana gelince de Âdem'i peygamber olarak görevlendirmiştir. Peygamberlerin temel görevi toplumsal sorunları çözümlmek ve insanları, nefislerinin ve şeytanın doğru yoldan çıkaran oyun ve tuzaklarından korumaktır.⁵⁴ Zira iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesi konusunda peygamberlik makamı gereklidir.⁵⁵ Eş'arî alimler "İyi ya da kötü fiillerin belirlenmesinde aklın varacağı hüküm belirleyici değildir." savını savunurlar.⁵⁶ Onlara göre akıl, dünya hayatında meziyet gerektiren pek çok konunun anlaşılmasında temel unsurdur. Ancak dinin, emir ve yasaklarının anlaşılmasında temel unsur değildir. Zira dinin belirlediği emir ve yasaklar, vahiy ve peygamber aracılığıyla muhataplarına bildirilen konulardır. Bu yüzden iyi-kötü, güzel ve çirkin sadece Allah Teala'nın vahiy etmesiyle anlaşılır.⁵⁷ Bu sebeple Allah nebiler göndermiştir.⁵⁸ Allah'ın nebîler göndermesi ise zorunluluk değil, ilahî bir lütfu ve ikramıdır.⁵⁹

Eş'arî âlimlerden Sâvî (ö. 1241/1825), bu konuyu şöyle açıklar: Allah'ın var olması, evrenin var olmasının nedenidir. Evrenin var olması ise doğru yolu gösteren nebilerin var olmasının nedenidir. Bu yüzden nübüvvet kurumu, Allah nazarında aklen olması gereken bir konudur.⁶⁰

Allah'ın Peygamber göndermesi, O'nun insanlığa sunduğu en büyük ikram ve ihsanlarındandır. Nübüvvet müessesesi vasıtasıyla insanlık, karanlıktan aydınlığa ve dalaletten hidâyete ulaşmanın yollarını bulmuştur. Peygamberlik kurumu, insanlık için büyük bir kazanımdır.⁶¹ Çünkü kavimler, hadlerini aşır, Allah'ın belirlediği sınırların dışına çıkmaya başladıklarında Allah, bu kavimleri uyarmak ve doğru yola gelmezlerse başlarına gelecek olanları bildirmek için peygamberler göndermiştir. Yine Allah; iyilik ve güzellik

⁵² Bakara, 2/30.

⁵³ Bakara, 2/31.

⁵⁴ Salih Sabri Yavuz, *İslâm İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 60.

⁵⁵ Ebû Sâîd Abdürrahmân en-Nîsâbü'rî, *el-Günyê fi Üsuliddîn, thk.* Ahmet Haydar İmaduddin (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyyê, 1987), 148.

⁵⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el- İktisad fi'l İtikad, İtikat'ta Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 217.

⁵⁷ Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Hârâmî Rüknu'ddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavaidi'l-edille fi usûli'd-dîn*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1985), 233.

⁵⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 174-175.

⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 175-176.

⁶⁰ İmam Sâvî, *Cevheretü't-Tevhîd Şerhi*, Çev. Mithat Acar, v.d. (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 177-178.

⁶¹ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitapevi Yayınları, 2014), 314-315.

üzerine yaşayan toplulukları, güzel fiil ve davranışlarından dolayı müjdelemek ve onurlandırmak için de peygamberler gönderme yoluna gitmiştir.⁶²

Eş'arî âlim Gazzâlî (ö. 505/1111) nübüvvet kurumunu, toplumların sosyal yaşantılarına bakarak açıklar. Gazzâlî ; insanın, sosyal bir varlık olarak topluluklar halinde bir arada yaşamak zorunda olmasından yola çıkar. Birey olarak hiç kimse tek başına sosyal ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu yüzden insanların bir arada yaşamaları zaruridir. Bu zaruret, topluluğun belirli bir düzen içinde yaşayabilmesi için herkesin uymakla mükellef olduğu birtakım kurallar yaratır. Her birey, kurallara uyduğu sürece sosyal bir toplum olarak yaşayabilirler. Kuralların güçlü otoriteler tarafından belirlenmesi, insanların kurallara uymasında etkin rol oynar. Bu sebeple Allah, otorite olarak nebîleri, kurallar olarak da nebilerin tebliğ ettikleri dini vaz etmiştir.⁶³

Peygamberlerin neden gönderildiği, konusu Kur'an'ın pek çok ayetinde işlenmiştir. Bu ayetlerden bazılarında anlatıldığı üzere; “Peygamberlerin müjdeleyici ve uyarıcı olması”⁶⁴, “İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkarması”⁶⁵, “İnsanlar arasında adâlet ve eşitliği sağlaması”⁶⁶ gibi peygamberlerin icra ettikleri görevleri, gönderilme nedenleri olarak açıklayabiliriz. Birey ve toplum olarak insanların peygamberlere neden ihtiyaç duyduğunu ve peygamberlerin gönderilmesindeki ana gayenin; Allah'ın bildirdiği emir ve yasaklar ışığında bireylerin ve toplumların doğru yola ulaşması ve Allah'a hakkıyla kulluk yapabilmeleri için yollar göstererek toplumsal adâleti temin etmek olarak açıklayabiliriz.⁶⁷

Nübüvvet kurumunun gerekliliği konusunu, aklî ve naklî delillerle açıklamak, konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından önemlidir.

1.3.3.1.1 Aklî Deliller

Allah yarattığı varlıklar içinde insana akıl vererek onu diğerlerinden ayırmıştır. Akıl, insana irade ve yaratma gücü vermiştir. İnsanlığın, bugün ulaştığı bilgi ve teknolojinin kaynağı akıldır. Ancak Allah akıllı, insan dilediği gibi yaşasın diye değil koyduğu emir ve yasaklar doğrultusunda yaşaması ve yapıp ettiklerinden dolayı sorumlu tutmak için vermiştir. Akıl,

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/280.

⁶³ Ebû Hamit Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Münkız mine'd-Dalal*, (Kahire: Darul Kütübül Hadise, t.y.), 148.

⁶⁴ Ahzab, 33/45-46.

⁶⁵ Zariyat, 51/56.

⁶⁶ Hadid, 57/25.

⁶⁷ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 63.

dünya hayatını kolaylaştırmak ve ihtiyaçları temin etme konusunda etkin bir araçtır. Ancak konu din, Allah'ın emir ve yasakları ve ölümden sonrası olduğunda insan akli ne kadar işlevseldir veya doğru bilgiye ulaşabilir mi? Bu sorunun cevabını kutsal kitaplar açısından vermeye çalıştığımızda; konu din ve Allah olduğunda akıl, bilginin kaynağı değildir, aksine bilginin kaynağı olan Allah'tan kendisine ulaştırılmış olan bilgileri, hayatına doğru şekilde uygulaması ve Allah'ın rızasını kazanarak sonsuz yaşamında Allah'ın kendisine vereceği ihsan ve lütuflara ulaşabilmesi için verilen bir yetenek olduğu anlaşılır.⁶⁸ Bu yüzden Eş'arîler, Allah'ın insana verdiği akli değil; akla yol göstericisi olarak ortaya koyduğu vahiy ve doğal olarak peygamberleri, sorumlu olmak için temel esas olarak görmüşlerdir.⁶⁹

Eş'arî âlim Gazzâlî , aklî delil konusunda şunları söylemiştir:

“İnsanın doğumundan itibaren beş duyu ile öğrenme süreci başlar ve geçen zaman içerisinde bu duyular gelişip varlıkları tanıma sürecine girer. Temyiz çağıyla beraber akıl gelişir insanın bilgi ve kültür seviyesi yükselir. Ancak akıl ne kadar gelişse bile idrak edemediği bazı bilgiler vardır, bu da nübüvvet makamıdır.”⁷⁰

Gazzâlî , konuyu bir örnek ile şöyle açıklar: “Hastalığın tedavisi için nasıl ilaca ve tabibe ihtiyacı varsa ilahî bilgiye ulaşmak için aynı şekilde aklen nübüvvet makamına da ihtiyaç vardır.”⁷¹ Eş'arî âlimlerden Âmidî (ö. 631/1233), bu sözden yola çıkarak “Bu ilaç da vahiy dolayısıyla nübüvvet makamıdır.” der.⁷² Bu sebeplerden dolayı peygamberlik kurumuna aklen ihtiyaç vardır. Çünkü insan akli, görünen şeyleri ve durumları algılayarak düşünce yoluyla konuyu kavrar ve konu hakkında karar verebilir. Görünen âlemin dışında olan bilgilere (vahiy) peygamberler yoluyla ulaştığı için insan, bu bilgiler için ancak iman-inkâr noktasında karar verebilecek durumdadır. Bu nedenle din, akılla ve beş duyudan gelen bilgilerle meydana getirilemez. Din, Allah'ın melekler ve peygamberler yoluyla insanlara bildirmesi yöntemiyle kurulur.⁷³ İnsan akıl yoluyla Allah'ın varlığını ve bir olduğunu

⁶⁸ Mehmet Erdoğan, *Aklî Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995), 37-38.

⁶⁹ Yasin Pişgin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2002), 48.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalal*, 148.

⁷¹ Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/291.

⁷² Ali b. Muhammed Âmidî, *Gâyetu'l-Meram fî İlmi'l-Kelam* thk. Hasan M. Abdüllatif (Kahire: Lecnetü İhyâî't-Türâsi'l-İslâmî, 1978), 326.

⁷³ Tahsin Görgün, *İslâm'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 159.

bulabilir ancak Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu ve onun eşsiz sıfatlarını bilemez ve anlayamaz.⁷⁴ Aklî delil olarak, peygamberlere bu yüzden ihtiyaç duyulur.⁷⁵

İnsan salt aklıyla ne için ve ne amaçla yaratıldığını idrak etme konusunda yetersizdir. Yaratılış gayesini idrak etmesi, peygamberlik kurumunun işlevini yerine getirmesiyle mümkündür. Eğer Allah, peygamberler göndermeyerek insanları neden ve ne için yarattığını bildirmeseydi insanlar yaratılış gayelerini ve görevlerini bilmeyecekti. Bunun bir sonucu olarak insan, Allah'a karşı bu durumu bir mazeret olarak ortaya atacaktır. Ayrıca Allah, Kur'an'ı Kerim'de, bu dünyada toplumları cezalandırmak ve ahirette insana azap etmek için mutlaka uyarıcı bir peygamber göndermeyi ve toplumun peygambere karşı çıkararak zulümde ısrar etmeleri, şartını ortaya koyar.⁷⁶

1.3.3.1.2 Naklî Delil

İnsanın dünyaya geliş amacı, Allah'a kulluk yapmaktır.⁷⁷ Dünya yaşamı ise Allah tarafından belirlenmiş pek çok emir ve yasağın olduğu bir sınavdır.⁷⁸ İnsan, bu sınav dünyasında kendisinden başka hiçbir varlığın üstesinden gelemeyeceği bir amaç ve görevle emrolunmuştur. Bu amaç ve görevini yerine getirebilmesi için ona yardımcı olacak, yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır.⁷⁹ İhtiyacı olan bu rehber ise vahiyler ve bu vahiyleri alarak onları duyurup açıklayan peygamberlerdir.⁸⁰ Allah, vahiy yoluyla insanlara doğru yolu bildirmeseydi veya vahiylerini ilan ederek onları açıklayan ve birebir yaşayan örnek peygamberler göndermeseydi insanlar, “Neden bize bir uyarıcı göndermedin?” diyecekler ve kendilerini masum göstermek için bunu mazeret olarak kullanacaklardır. Bunun bir sonucu olarak, Allah tarafından günah ve kötülüklere karşı uyarılmayan insanların, yapıp ettiklerinden dolayı hesap gününde sorumlu tutulmalarının önü kapanmış olurdu.⁸¹ Bunun diğer bir sonucu da ahiret yaşamında uygulanacak azap ve ödüller hakka ve adâlete uygun olmayacaktır.⁸² Yani, Allah, peygamberler göndermeseydi kıyamet gününde insanlar: “Ey Rabbimiz! Dünya hayatında bize bir uyarıcı gönderseydin de, şu alçaklık ve aşağılık

⁷⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1933-1969), 84.

⁷⁵ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 312-313.

⁷⁶ Kasas, 28/59.

⁷⁷ Cin, 72/16-17.

⁷⁸ Kehf, 18/7; Mülk, 67/2.

⁷⁹ Ahzab, 33/72-73.

⁸⁰ Âmidî, *Gâyetu'l-Meram*, 326.

⁸¹ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhü'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 281-290.

⁸² Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 313.

başımıza gelmeden önce ona emrettiğin şeye uymuş olsaydık.”⁸³ diyeceklerdi. Allah, kitaplar ve peygamberler göndererek insanları önceden uyarılmış ve hesap gününde insanların kendisine karşı ortaya atacakları mazereti, ellerinden almıştır.⁸⁴

1.3.3.2 Eş’arîlikte Nübüvvetin İmkânı

Eş’arî düşüncesine göre, Allah mürîddir ve O’nun irade sıfatını alması, Allah’ın herhangi bir koşulla kısıtlanamayacağı anlamına gelir. Çünkü Allah’ın iradesini sınırlandıracak ya da O’na yön belirleyecek hiçbir kuvvet ve durum yoktur. Nübüvvet konusunu akıl yönünden açıklayan Eş’arî düşüncesi; Allah’ın bütün fiillerinin mümkün dairesinde olduğunu savunur. Peygamber göndermesini de Allah’ın bir eylemi olması nedeniyle nübüvvet olayını imkân dairesinde görürler.⁸⁵ Allah’ın peygamber gönderip göndermemesi O’nun kararıdır. Göndermesi durumunda, peygamberleri istediği cinsten seçmekte yine O’nun vereceği bir karardır. Zira peygamber göndermesi konusunda Allah’ı bağlayacak bir mecburiyet yoktur. Fakat peygamber göndermesinde, yarattıkları açısından çok büyük fayda ve hayır vardır. Allah’ın fiillerinde, yarattıklarının anlama kabiliyetlerinin yetmeyeceği sırlar ve hayırlar bulunur. Bu yüzden, peygamber göndermemiş olsaydı da yarattıklarına adaletsiz davranmış olduğu manasına varamayız.⁸⁶

Allah’ı anlamaya çalışırken O’nu, insan açısından geçerli olan ahlâkî değerler üzerinden anlamaya çalışmak doğru bir yaklaşım değildir. Zira Allah’ın üzerinde bir güç yoktur ve insanla kıyaslanabilecek hiçbir şey veya konu da yoktur Eş’arî düşünürlerden İbn Fûrek, (ö.406/1015) ‘*Mücerredü makalati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*’ adlı eserinde bu konuyla ilgili olarak İmam Eş’arî’den şunları aktarmaktadır:

“Cenab-ı Hakk’ın, Peygamberler göndermesi akıl açısından kesinlikle vâcip değildir. Peygamber göndermek ya da göndermemek, O’nun tercihinin kalmış bir durumdur. Bir kavme Peygamber gönderildiğinde o kavmin iman edeceğinin ya da küfürde daha aşırı gideceğinin bilinmesi, bu fiili yapmayı ya da yapmamayı Allah’a vâcip kılmaz. Tercih hakkı, tamamen Allah’a aittir. Şayet bu fiili gerçekleştirirse lütufta bulunmuş olur. Terk etmesi halinde ise zulümetmek ile nitelenemez”⁸⁷

⁸³ Taha, 20/134.

⁸⁴ Pişgin, *İnsan ve peygamber olarak Hz. Muhammed*, 19-20.

⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 174.

⁸⁶ Taftazanî, *Şerhü’l-Akaid*, 215

⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 174.

Bu aktarımdan anlaşılan o ki Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermesini “Lütuf ilkesine” bağlayarak açıklamıştır.

Eş'arî kelâmcılardan İmam Gazzâlî, nübüvvetin imkânına delil olarak, Allah'ın mütakellim (konuşma, kelâm etme) vasfına sahip olmasını öngörmüştür. Zira O'nun bu vasfa sahip olması, Allah kelâmının içeriğinin peygamberlere ulaşmasına imkân sağlar.⁸⁸

Nübüvvetin insan yönünden ele alınması konusunda Eş'arî kelâmcı Fahreddin Râzî, “De ki: Size, “Benim yanımda Allah'ın hazineleri var!” demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Yine size “Ben bir meleğim” de demiyorum. Ben ancak bana vahyolunan şeye uyarım. De ki: Görmeyenle gören hiç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?”⁸⁹ Ayetin, çok açık olarak müşriklerin nübüvvet konusundaki sapkın görüşlerine karşı bir eleştiri olduğunu ve aynı zamanda nübüvvetin mümkün dairesinde olduğunun bir işareti olduğu görüşünü benimsemiştir.

Ayetten anlaşılacağı gibi; müşriklerin tasavvur ettikleri peygamber ancak bir tanrıda olabilecek vasıflara sahiptir, geleceği bilen ve insanlık vasfından sıyrılmış melek benzeri bir varlıktır. Ayette, bu konu vurgulanmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in bu ayette belirtilen konularla ilgili hiçbir vasfı yoktur. Hz. Muhammed, kendisinin sadece Allah tarafından gönderilmiş bir Peygamber olduğu iddiasında bulunmuştur. Bu iddia, bir insan için mümkün dairesinde olup tanrısal sıfatlarının olmasını gerekli kılmayan bir durumdur.

1.3.3.3 Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin Vehbî-Kesbîliği Meselesi

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî; peygamberlik makamının şahsî gayret, korunma ve ilim öğrenerek elde edilemeyeceği, bu makamın ancak ve ancak Allah'ın muradıyla erişilebilecek bir makam olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu sebeple nübüvvet, Allah'ın dilediği kuluna nasip ettiği, tanrısal bir lütuf ve ihsandır. Bu hususu Allah, Kur'an'da çok net bir şekilde beyan etmiştir. Allah, şöyle buyurur; “O, kullarından dilediğini seçip gönderir ve nübüvveti dilediğine verir”⁹⁰

Eş'arî'nin öğrencisi olan İbn Fûrek, Bakara Sûresi'nde söylenen “Allah, hikmeti dilediğine verir.”⁹¹ ayetinin belirttiği şekilde nübüvvetin Allah'ın seçtiği kullarına verdiği bir yetenek olduğunu söyler. Sahabe'den Abdullah b. Mes'ud ise hikmetten kastın, peygamberlik

⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 121.

⁸⁹ Enâm, 6/50.

⁹⁰ Hac, 22/75.

⁹¹ Bakara, 2/269.

makamı olduğunu söylemiştir.⁹² İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin de bu konuda aynı düşünceleri paylaştığını, peygamberliğin işlenen güzel ve iyi fiillerin ödülü olmadığını, şahsî gayretle ulaşamayacağını ve bu makamın sadece Allah'ın seçimiyle ilgili olduğunu aktarmaktadır.⁹³

1.3.3.4 Eş'arîlikte Nübüvvet Cinsiyet konusu

Eş'arî kelâmcıları, kadınlardan da nebi gönderilmiş olabileceğini savunurlar. Çünkü nebîlerin hepsinin erkek olduğu yönünde kesin bir açıklama yoktur.⁹⁴ İmam Eş'arî, Kurtubî ve İbn Hazm bu görüştedirler.⁹⁵

Eş'arî düşüncesinde resûl; Allah'ın, insandan yapmasını istediği ibadetler hakkındaki emirlerini bildirmesi, maruz kalınacak azap ve mükâfat haberlerini tebliğ etmesi, insanları kötülüğe karşı uyarmayı, iyiliklerine karşılık Allah'ın müjdelerini bildirmek için gönderdiği insanlardır. Eş'arî yukarıda geçen “tebliğ” tabirinin sadece erkeklere özgü olduğunu kabul eder. Zira çoğunluğa göre, tebliğ vazifesini en etkili biçimde erkekler yapabilmektedirler. Buna istinaden Eş'arî, kadınlardan resûl olabilir, düşüncesini kabul etmez. “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de o memleketlerin halkındandı, onlar da kendilerine vahiy verdiğimiz birtakım erkeklerden başkası değillerdi.”⁹⁶ Mealindeki âyetin bu duruma işâret ettiğini savunur.⁹⁷ Eş'arî âlimlerinden Fahreddin er-Râzî de bu âyete istinaden kadınların resûl olarak gönderilebileceği, görüşünü kabul etmez.⁹⁸

Eş'arî, kadınlardan resûl olarak gönderileceğini konusunu reddeder. Ancak kadınlardan nebî gönderilmiş olabileceği, düşüncesini kabul eder.⁹⁹ Çünkü Eş'arî'ye göre, her resûl aynı zamanda nebîdir, ama her nebî resûl değildir.¹⁰⁰ Eş'arî âlimlerin büyük bir çoğunluğu, kadının nebî olabileceğini kabul ederler ancak bazı Eş'arî âlimleri kadının nebîliği fikrini de kabul etmezler.¹⁰¹

⁹² Ali Mebrûk, *en-Nübüvve* (Beyrût: Dâru't-Tenvîr, 1993), 191.

⁹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 175.

⁹⁴ Topaloğlu, *İslâm'da İman Esasları*, 100-101.

⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 180

⁹⁶ Yusuf, 12/109.

⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176-180.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefatihu'l-Ğayb* (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 22/46-47.

⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176- 180.

¹⁰⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Din* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1981), 154.

¹⁰¹ Râzî, *Mefatihu'l-Ğayb*, 9/230.

Eş'arî âlimleri, özellikle şu âyetleri dikkate alarak kadınlardan nebi gönderilmiş olabileceği, fikrini kabul ederler: “Mûsâ'nın annesine, ... vahyettik.”¹⁰² “...ruhumuzu (Cebraîl'i) gönderdik”¹⁰³ Bu âyetlerde anlatılanları delil göstererek “Peygamberin aldığı gibi vahiy alan Hz. Mûsâ'nın annesinin de tıpkı peygamber gibi nebî olmasını gerekli kılar” savını iddia ederler.¹⁰⁴ Kadının nebiliğini kabul etmeyen Eş'arî âlimleri, âyette geçen “vahyettik” kelimesini peygamberlerin görevlerini yaparken aldıkları vahiy olarak değil de “ilhâm” olarak kabul ederler.

İlginç bir nokta olarak belirtmek gerekirse nübüvvette kadının nebiliğini kabul eden Eş'arî âlimleri, imam'ın yani (devlet yöneticisinin) vasıflarını açıklarken erkek olma şartını ortaya koyarak kadınların devlet yöneticisi olması, fikrine soğuk bakarlar.¹⁰⁵ Oysa peygamberler, imam oldukları kadar da toplumun ve devletin yöneticisidirler. Bunun en açık örneğini Hz. Muhammed'in peygamberliğinde görmek mümkündür. Bilhassa Medine'deki peygamberliği esnasında kurduğu devlet teşkilatı, konuyu en iyi şekilde açıklamaya yeterlidir.

Eş'arî âlimlerden İmâm Sâvî, kadının nebiliği konusuna farklı bir yaklaşımla “İnsanlar için cinlerden, meleklerden ve kadınlardan nebî olmaz.” demektedir. O, Hz. Meryem'in, dürüst ve salih bir kadın olduğunu ancak nebî olmadığını, Hz. Meryem'in nebî olduğunu söyleyen rivayetin çok zayıf bir rivayet olduğunu savunmuşlardır. “O esnada Mûsâ'nın anasına, ... bildirdik (vahyettik).”¹⁰⁶ âyetinde geçmekte olan “vahyettik” kelimesinden peygamberlere verilen vahiy türünden olduğu anlamının çıkmayacağını bu kelimeyi ilhâm olarak anlamının daha doğru olacağını düşünmüştür.¹⁰⁷

1.3.3.5 Eş'arîlikte Vahiy-Nübüvvet İlişkisi

İmam Eş'arî, eserlerinde vahiy konusunda açık ve kayda değer bir bilgi vermemiştir. Fakat ‘el-İbâne’ ve ‘el-Lüma’ adlı eserlerinde Kur'an'ın yaratılmış ve mahlûk olmadığını anlatırken dolaylı da olsa vahiy kavramını işlemiştir. Eş'arî'ye göre Allah, mütekellim (Kelâm eden, konuşan) vasfına sahiptir. Allah'ın kelâmı sonradan olma (muhtes) yahut

¹⁰² Kasas, 28/7.

¹⁰³ Meryem, 19/17.

¹⁰⁴ Abdürrahmân b. Ali Şehzâde, *Nazmul Feraid ve Cemu'l-Fevaid* (Mısır: el-Matbaatü'l-Edebiyye, h.1317), 52.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 359.

¹⁰⁶ Kasas, 28/7.

¹⁰⁷ İmam Sâvî, *Cevheretü't-Tevhîd Şerhi*, 25.

yaratılmış (mahlûk) değil; kadîm, ezeli ve ebedîdir. Eş'arî konuyla ilgili aşağıdaki ayeti delil olarak gösterir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder....”¹⁰⁸ Eş'arî, bu âyetin açıklamasını yaparken Allah kelâmının mahlûk olmadığını, bu sebeple de Allah'ın, mütekellim vasfına sahip olduğunu ve peygamberlerle vahiy yoluyla konuştuğuna savunmaktadır.¹⁰⁹ Ona göre Allah, peygamberlerle vahiy aracılığı ile konuşmuştur. “Ve Allah, Mûsâ'yla (vasıtasız olarak, keyfiyetsiz kelâmı ile) tekellüm etti.”¹¹⁰ âyetini de bu tespiti delil gösterir. Allah'ın mütekellim vasfı ile vahyettiğine belirtmiştir. Ayrıca ona göre, Allah'ın mütekellim vasfının olmadığını düşünmek veya reddetmek Allah'ı putlar gibi konuşamamakla (vahiy edememekle) ithâm edilmesine yol açar.¹¹¹ Allah hakkında böyle bir durum imkânsızdır.

Eş'arî, Kur'an'ın, Allah'ın sözleri olduğunu ve yaratık olmadığını vahiy yolu ile indirildiğini savunmaktadır. Ona göre; Eğer Kur'an, vahiy yolu ile indirilmemiş ve yaratılmış olsaydı, “Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece "ol" dememizdir. O da hemen olur.”¹¹² ayetine binaen, Allah'ın bu emri gereği Kur'an mahlûk olurdu ancak bu durum, Allah'ın kelâmı açısından caiz olmazdı.¹¹³

Eş'arî âlimlerden Âmidî ise şöyle der; peygamberler, insanın aciz kalacağı ve gücünün yetmeyeceği değişik şekiller görmüş, değişik sesler duymuşlardır. Bu şekiller ise meleklerin değişen görüntüsü, sesler ise Allah Teala'nın sözü olan vahiydir. Yaşanan bu olayları peygamber dışında hiç kimse göremez ve işitemez ancak seçilmiş ve günahsız olan peygamberler yaşayarak tanıklık ederler.¹¹⁴

Râzî ise vahiy nübüvvet ilişkisini “Vahiy sadece peygamberlere hâs ve özel bir durumdur. Peygamberler dışındaki havariler, evliya ve Hz. Mûsâ'nın annesine gelen vahiy,

¹⁰⁸ Şuara, 42/51.

¹⁰⁹ Ebû'l-Hasân el-Eş'arî, *el-İbane an Usulî'd-Diyane ve Usûli Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 47,58.

¹¹⁰ Nisa, 4/164.

¹¹¹ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbane ve Usûli Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 45-46.

¹¹² Nahıl, 16/40.

¹¹³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi' red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâ*, Çev. Kılıçaslan Mavil vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 53.

¹¹⁴ Seyfüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed Âmidî, *Ebkâr'l-Efkâr fi Usul'id-Din*, Thk. Ahmed Ferid Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'ül-ilmîyye, 2003), 3/10.

peygamberlere gelen vahiyle aynı anlamda olmayıp “ilhâm” manasındadır.” diye açıklamıştır.¹¹⁵

1.3.4 Mâturîdîlikte Nübüvvet Anlayışı

1.3.4.1 Nübüvvet Duyulan İhtiyaç ve Peygamber Göndermenin Hikmeti

İnsanoğlu, zayıf iradeli ve dünyevi arzularına kolayca kapılabilen bir varlıktır. Bu nedenle, Allah'ın rahmetine erişebilmesi ve hem dünyada hem de ahirette mutlu, huzurlu bir hayat sürdürebilmesi için peygamberlik kurumuna gereksinim duyar. Çok sayıda istek ve meziyetle donatılmış olmasına rağmen, bazen insan doğruyu bulmakta güçlük çeker. İşte bu noktada peygamberler devreye girer. Allah tarafından gönderilen bu seçkin elçiler, insanlara doğru yolu göstererek onları hidayete erştirir.

Peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilen İlahî mesajlar, insanların ebedi saadete kavuşmasını sağlar. Böylece hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğu elde etmeleri mümkün hale gelir.

Sonuç olarak, peygamberlik müessesesi, zayıf iradeli insanoğlunun kurtuluşu için elzemdir. Peygamberler, Allah'ın rehberleri olarak insanları doğruya ve hakikate yönlendirirler. Bu sayede insanlar, dünya hayatında mutlu bir yaşam sürer ve ahirette de ebedi rahmete erişebilirler.¹¹⁶

Kur'an insanlığın temelini oluşturan Âdem'i merkeze alarak önemli bir felsefi perspektif sunar. Allah, Âdem'e sorumluluklarını üstlenebilecek bir varlık olarak dünyaya indirip çeşitli kavramları öğretmiştir.¹¹⁷ İnsanlar arasında çıkan ihtilaflar karşısında ise Âdem'i peygamber olarak seçmiştir. Çünkü tüm peygamberlerin amacı, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve onları nefis ve şeytanın tuzaklarından muhafaza etmektir.¹¹⁸ Nitekim iyilik ve kötülüğü birbirinde ayırmak için peygamberlik müessesesine ihtiyaç duyulmaktadır¹¹⁹. Bu sebeple peygamberler, insanları doğru yola yönlendirmek ve onlara rehberlik etmek için gönderilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim, insanlık tarihindeki bu önemli dönemeçleri anlatarak insanlara rehberlik etmeyi ve doğru yolu bulmayı amaçlamaktadır.

¹¹⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 20/22.

¹¹⁶ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm İlmi'nin Belli Başlı Meseleleri* (İstanbul: , Kayihan Yayayınları, 1980), 139-140.

¹¹⁷ Bakara, 2/30-31.

¹¹⁸ Salih Sabri Yavuz, *İslâm İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 60.

¹¹⁹ en-Nisâbü'rî, *el-Günyê fi Üsuliddîn*, 148.

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın insanlara emir ve yasaklarını ulaştırmak için peygamberlik kurumu gereklidir. Çünkü peygamberlik olmadan, insanlar bu emir ve yasaklardan haberdar olamazlar. İnsan aklı, iyiyi ve kötüyü belirli bir ölçüde anlayabilir, ancak dinin emir ve yasaklarını tam olarak kavramak için akıl yeterli olmaz. Bu nedenle, peygamberlik insanlar için kaçınılmaz bir gerekliliktir.¹²⁰ Çünkü sorumlu bir insan olmak, doğal olarak akıl sahibi olmakla birlikte gelir. Allah, akliselim sahibi insanlara peygamberler göndererek onları sorumlu tutar. Ancak sorumlu olmak için akıl tek başına yeterli değildir, çünkü aklın sınırları vardır. Bu nedenle, Allah zaman zaman peygamberler aracılığıyla insanlara hatırlatır. Vahiy geldiğinde, insanların bu sorumluluğu inkâr etme veya mazeret üretme imkânı kalmaz. Nitekim Allah Kur'an'da şöyle buyurur: "Peygamberleri müjdeciler ve azab habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın"¹²¹ ve "her topluluğa bir Resul ba'settiğini"¹²² belirtir, böylece bunu açıklığa kavuşturur. Ayrıca, "peygamber gönderdiği toplumu diğerlerinden üstün kıldığını"¹²³, "bir topluma peygamber göndermediği sürece azap etmeyeceğini"¹²⁴ ve "Hz. Peygamberi tüm insanlığa gönderdiğini"¹²⁵ ifade ederek bu gerçeği vurgular."

Mâturîdî'ye göre dünya işleri ve meşgaleleri insanın aklını sağlıklı şekilde kullanmasına engel olmaktadır. Ayrıca duygusal durumlar, nefsanî arzular, dünyevî istekler gibi durumlar insanı meşgul ettiği için insanın gerçeği algılaması ve kavraması zorlaşmaktadır. Bütün bu durumlardan insanı kurtaracak ve yol gösterecek bir rehber ihtiyacı dolayısıyla peygamberler gönderilmiştir.¹²⁶

Kur'an'da peygamberlerin gönderilme hikmetleri ile ilgili bazı ifadeler verilmiştir. "Peygamberlerin müjdeleyici ve uyarıcı olması"¹²⁷, "insanlar arasında eşitlik ve adaleti sağlaması"¹²⁸ örneklerdendir.

¹²⁰ Ebû Mansur Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 352.

¹²¹ Nisa, 4/165.

¹²² Nahıl, 16/36; Bakara, 2/213.

¹²³ Bakara, 2/47.

¹²⁴ İsra, 17/15.

¹²⁵ Enbiya, 21/107.

¹²⁶ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 357-358.

¹²⁷ Ahzab, 33/45-46.

¹²⁸ 57. Hadid: 25.

Peygamberlerin gönderiliş sebebi ve peygamberlere duyulan ihtiyacın temel amacı, insanları doğruya, iyiliğe ve Allah'a kulluk etmeye çağırıp onlar arasında adaleti sağlamak olarak özetlenebilir.¹²⁹

1.3.4.1.1 Akli Deliller

İnsan yaratılış amacını sadece akli ile kavraması konusunda acizdir. Yaratılış gayesini kavraması için peygamberlere bağlıdır. Allah insanlara yaratılış amaçlarını peygamberlerle bildirmeseydi, kullar yapması gerekeni bilmeyecekti ve bu durumda Allah'a karşı itirazvari bahaneler sürebileceklerdi. Ayrıca Kur'an insanları uyarmak için gelen peygamberlere karşı çıkan ve direten topluluklar ancak ahirette azaba müstahak olduğunu bildirir¹³⁰.

Allah'ın Âdem'den beri toplumların sosyal durumlarına göre peygamberler göndermesi, peygamberlik müessesine aklen duyulan ihtiyaca bir kanıttır. Peygamberlik müessesesi insanoğlunun dünyadaki ahlakî düzen, adalet anlayışının ve mutluluğunun temelini esasını teşkil etmektedir. Sosyal düzenin de esasını oluşturmaktadır.¹³¹

Maturîdî'ye göre peygamber göndermek mümkündür ve aklen peygamberlere gereksinim duyulur. Çünkü insan aklının kendi başına hakikate ulaşmasının önünde bazı engeller bulunmaktadır. Din ile dünyevi sorunlar,¹³² insanlarla alakalı problemler,¹³³ nefis ve şeytanın aldatması,¹³⁴ iradedeki zayıflık,¹³⁵ nefis sebebiyle oluşan azgınlık,¹³⁶ dünyaya olan sevgi ve düşkünlük,¹³⁷ cimrilik,¹³⁸ nankörlük,¹³⁹ zulüm ve cahilliktir.¹⁴⁰ Bütün bu sayılanlar insanın varoluş sebebini anlamasının önünde engel teşkil etmektedir. Bu yüzden peygamberlik müessesesi bu sorunlar ile mücadele etmek için aklen gereklidir.¹⁴¹

¹²⁹ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 63.

¹³⁰ Kasas, 28/59.

¹³¹ Görgün, *İslâm'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, 161.

¹³² Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353-355.

¹³³ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355-359.

¹³⁴ Fatır, 35/6; Yusuf, 10/5.

¹³⁵ Araf, 7/51; Lokman, 31/3.

¹³⁶ Yunus, 10/21-23.

¹³⁷ Kıyamet, 75/20-21.

¹³⁸ Nisa, 4/128, Muhammed, 47/38.

¹³⁹ Yunus, 10/12-14.

¹⁴⁰ Bakara, 2/57; Rum, 30/9.

¹⁴¹ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353-355.

1.3.4.1.2 NAKLî Deliller

Allah insanoğlunu kendine kulluk yapması için¹⁴² bu dünyaya göndermiştir. İnsan için dünya hayatı Allah'ın koyduğu yasak ve emirlerin geçerli olduğu bir imtihan¹⁴³ olarak devam etmektedir. İnsan, dünya hayatında hiçbir mahlûk atın üstesinden gelemeyeceği ve güç yetiremediği bir yükümlülük ile muhataptır. Bu durumdan dolayı insanoğluna yol gösterecek, elinde tutacak ve yükünü hafifletecek bir rehber ihtiyacı olacaktır.¹⁴⁴ İnsanın ihtiyacı olduğu bu rehber şüphesiz Allah'ın kelâmın onlara ileten ve irşat eden peygamberlerdir.

Allah insanlara doğru yolu göstermeseydi, onlara rehberlik edip doğru yolu gösterecek peygamberleri göndermeseydi, insanlar “bize neden bir uyarıcı göndermedin?” diyerek mazeret bildireceklerdi. Bu durumda günahkâr olan ve kötülöklere karşı uyarılmayan insanların kıyamet gününden mazur görölmeleri gerekecekti.¹⁴⁵ Bu durumda ahirette uygulanacak azap ve mükâfat adalete uygun olmayacaktı.¹⁴⁶ Başka bir deyişle Allah peygamberleri insanlara uyarıcı olarak göndermeseydi ahirette hesap günü “Ey rabbimiz! Dünya hayatında bize bir uyarıcı gönderseydin de, şu alçaklık ve aşağılık başımıza gelmeden önce emrettiğin şeylere uymuş olsaydık.”¹⁴⁷ Diyebilirlerdi. Allah insanlara peygamberleri göndermiştir ve bu şekilde insanların öne süreceği bir mazeret kalmamıştır. Zira Allah, insanoğluna önceden peygamberler ve kitaplar göndererek onları uyarmıştır.¹⁴⁸

Maturîdî'nin yorumuna göre, Allah insanlara akıl vererek onları doğru yola yönlendirir ve akıl, insanların Allah'ın varlığı ve birliği gibi temel konuları kavramasına yardımcı olur. Dolayısıyla, peygamberin gelmemesi insanların Allah'ı bilmelerini engelleyemez. Ancak, insan aklıyla her ilahî bilgiye ulaşamazlar. Bu nedenle hem aklî hem de naklî açıdan peygamberlik, insanların Allah'ın iradesini ve isteklerini tam olarak anlamaları için gereklidir.

Maturîdî'nin bu görüşü, akıl ve nakil arasındaki dengeyi vurgular. Akıl, insanların doğru yolu bulmalarına yardımcı olurken, peygamberlik ise ilahî vahiy aracılığıyla insanlara

¹⁴² Cin, 72/16–17; Zariyat, 51/56.

¹⁴³ Hud, 11/7; Mülk, 67/2.

¹⁴⁴ Ahzab, 33/72–73.

¹⁴⁵ Taftazânî, *Şerhül Akâid*, 290.

¹⁴⁶ Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 313.

¹⁴⁷ Taha, 20/134.

¹⁴⁸ Pişgin, *İnsan ve peygamber olarak Hz. Muhammed*, 19-20.

rehberlik eder ve eksik veya yanlış anlamaları düzeltir. Dolayısıyla hem aklın rehberliği hem de peygamberlerin gönderilmesiyle insanlar Allah'ın iradesini ve isteklerini daha iyi anlayabilirler.

1.3.4.2 Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği

İslâm düşünce tarihinde peygamberlik meselesi, kelâmcılar ve filozoflar arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde, peygamberliğin imkânı ve gerekliği hakkındaki fikirler yer almaktadır. Genel olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır; Nübüvvetin muhal olması: Bazı düşünürler, peygamberliğin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, ilahî vahiy veya peygamberlik gibi kavramlar mantıksal olarak çelişkilidir ve bu nedenle gerçekleşemezler; Nübüvvetin mümkün olması: Diğer bir grup ise, peygamberliğin mümkün olduğunu düşünmüştür. Bu görüşe göre, ilahî vahiy alma veya peygamberlik gibi olaylar, ilahî iradenin müdahalesiyle gerçekleşebilir. Ancak, bu grup peygamberliğin zorunlu olmadığını iddia etmiştir; Peygamberliğin vacip olması: Bir diğer görüş ise, peygamberliğin gerekli ve zorunlu olduğunu savunmuştur.¹⁴⁹ Bu düşünceye göre, insanlığın doğru yolu bulması ve ilahî mesajın iletilmesi için peygamberlerin gönderilmesi kaçınılmazdır. Peygamberlik, ilahî adaletin bir gereği olarak kabul edilir ve insanlığın kurtuluşu için vazgeçilmez bir araç olarak görülür.

Bu farklı görüşler, İslâm düşünce tarihinde çeşitli filozoflar ve kelâmcılar arasında derin tartışmalara yol açmıştır. Her bir görüş, peygamberliğin doğası, ilahî iradenin rolü ve insanlığın kaderi gibi temel konuları ele almış ve çeşitli argümanlarla desteklenmiştir. Bu tartışmalar, İslâm düşüncesinin gelişimine ve anlayışına önemli katkılarda bulunmuştur.

Nübüvvetin imkânı ve gerekliği konusunda farklı görüşler savunan birçok grup bulunmaktadır. Bu gruplar arasında şunlar dikkate değerdir: Nübüvvetin muhal olduğunu iddia edenler arasında Berâhime, Sümeniyye, Ebû Bekir er-Râzî, İbnü'r Râvendî, Deistler ve Ateistler yer almaktadır.¹⁵⁰ Bunu savunanlar, peygamberliğin mantıksal olarak çelişkili olduğunu veya ilahî vahiy gibi kavramların gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedirler.

¹⁴⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 224-227.

¹⁵⁰ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 158-158.

Ehl-i Sünnet ve çoğu âlim ise nübüvvetin gerekli ve mümkün olduğunu savunurlar ve peygamberliğin insanlığın kurtuluşu ve ilahî adaletin sağlanması için gerekli olduğunu ve mantıksal olarak mümkün olduğunu savunmaktadırlar.

Öte yandan Mu'tezile, Şia'nın Zeydiyye ve İmâmiyye mezhepleri ve İslâm filozofları ise peygamberliğin vâcip olduğunu iddia etmişlerdir¹⁵¹ ve peygamberliğin ilahî adaletin gereği olarak vâcip (zorunlu) olduğunu savunmaktadırlar.

Yahudiler ve Hristiyanlar peygamberliğin bir kısmını kabul ederken diğerlerini inkâr etmektedirler. Bahâîler ve Kadiyânîler gibi bazı modern dinî hareketler, peygamberliğin sona ermediğini ve devam ettiğini iddia etmektedirler.¹⁵²

Bu çeşitlilik, İslâm düşünce tarihinde peygamberlik meselesinin karmaşıklığını ve önemini vurgular. Farklı dinî ve felsefi akımların bu konudaki farklı görüşleri, İslâm düşünce geleneğinin zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtır.

İslâm düşünce geleneğinde peygamberliğin imkânı ve gerekliliği konusundaki ihtilafın muhtemel sebeplerini anlamak için, meseleyi iki açıdan ele almak önemlidir:

1. **Peygamberliğin Ulûhiyet Makamı Açısından Değerlendirilmesi:** Bu açıdan bakıldığında, peygamberliğin Allah'ın iradesi ve ilahî hikmetle ilişkilendirilmesi önemlidir. Bazı düşünürler, peygamberliği Allah'ın insanlara olan lütfu ve iradesi olarak görürler. Bu yaklaşıma göre, peygamberlik ilahî bir lütuf olup, Allah'ın insanlara olan sevgisi ve merhametiyle ilişkilendirilir.
2. **Peygamberliğin Beşerî Açıdan Değerlendirilmesi:**¹⁵³ Beşerî açıdan bakıldığında ise, peygamberliğin insan toplumunun düzeni, ahlakî değerlerin korunması ve toplumsal refahın sağlanması gibi yönleri vurgulanır. Bazı düşünürler, peygamberliğin insanlığın ihtiyaçları doğrultusunda zorunlu olduğunu savunurlar. Onlara göre, peygamberler aracılığıyla insanlar doğru yolu bulur, ahlakî değerler korunur ve toplum düzeni sağlanır.

Örneğin, peygamberliği zorunlu gören bir düşünür, peygamberliği Allah'ın lütfu olarak kabul ederken, aynı zamanda insanların doğru yolu bulmaları ve toplumsal düzenin sağlanması için peygamberlerin gönderilmesinin zorunlu olduğunu belirtebilir. Bu şekilde,

¹⁵¹ Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 64-65.

¹⁵² Abdülhamit Sinanoğlu vd., *Sistemantik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 188.

¹⁵³ Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 150-151

peygamberliğin hem ilahî bir lütuf hem de beşerî ihtiyaçlar doğrultusunda zorunlu olduğu vurgulanır.

Benzer şekilde, peygamberliğin hükmen mümkün olduğunu savunan bir düşünür, peygamberliği Allah'ın iradesi içinde değerlendirirken, insanlığın peygamberlere olan ihtiyacını vurgular. Ona göre, peygamberler aracılığıyla insanlar hayatlarını düzenler, sağlıklı bir yaşam sürer ve toplumsal ahlakî kuralların tesisi mümkün olur.¹⁵⁴

Bu açıklamalar, peygamberliğin hem ilahî planın bir parçası olarak görülmesi hem de insanlığın ihtiyaçları doğrultusunda zorunlu olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. İslâm düşünce geleneğinde, peygamberliğin imkânı ve gerekliliği konusundaki ihtilaflar, bu tür farklı açılardan değerlendirilmektedir.

İslâm ulemasının genel kanaati, peygamberliğin insanlar için faydalı ve lüzumlu olduğu yönündedir. Ancak peygamberliğin insanlar açısından dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşmak için olmazsa olmaz bir kurum mu, yoksa insanların hidayete ermelerini sağlayan bir faktör öü olduğu konusu tartışmalıdır.

Ehl-i Sünnet düşünürlerin çoğu, peygamber gönderilmesinin saadet-i dareyn için gerekli olduğu kanaatindedirler.¹⁵⁵ Onlara göre, peygamberler insanlara Allah'ın emirlerini bildirir, doğru yolu gösterir ve ahlakî değerleri öğretirler. Bu şekilde, peygamberlerin rehberliği ve öğretileri, insanların dünya hayatlarında huzur ve mutluluk bulmalarına yardımcı olurken, ahirette de kurtuluş ve saadete erişmelerini sağlar.

Mâturîdîler peygamber gönderilmesi hakkındaki düşüncelerine gelince; Onlara göre akîl açıdan caizdir. Bu olaya hikmet doğrultusundan yaklaşmaktadırlar ve nübüvvetin vacip olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mâturîdîlerin vaciplikten kastettikleri şey, Mû'tezilî âlimlerin savundukları gibi değil, yani Allah'ın; peygamber göndermek zorunda olduğu şeklinde değil, Allah'ın peygamber göndermiş olduğuna dikkat çekmek ve vurgulamak mahiyetindedir.¹⁵⁶ Ebü'l Muîn Nesefî (ö. 508/1115)¹⁵⁷ ve Ebü'l Berekât Nesefî (ö. 710/1310) bu düşünceyi savunmaktadır.

¹⁵⁴ Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 174-175.

¹⁵⁵ Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 175-176.

¹⁵⁶ Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim Pezdêvî, *Usûlu'd-Dîn, Ehli Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 131.

¹⁵⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid el-Nesefî, *Tefsirâtül Edille fi Usulî'd-Dîn*, thk, Selâme Claude, (Dîmeşk: 1983), 1/453.

Mâturîdîler, peygamberliğin hikmetini toplumsal maslahat ile bağlayarak rasyonel bir savunma yaparlar. Onlara göre, Allah peygamberleri din ve dünya bakımından insanların ihtiyaçlarından dolayı gönderir. İnsanlar dünya hayatında imtihan edildikleri için, fayda ve zararları doğru bir şekilde anlamak için Allah'ın rehberliğine ihtiyaç duyarlar. İnsanlar aklen pek çok şeyi bilebilirler, ancak bazı konularda kendi başlarına yetersiz kalabilirler. Dolayısıyla, Allah'ın insanlara fayda ve zararlarını bildiren bir rehber olarak peygamberleri göndermesi gerekir. Mâturîdîlere göre, eğer Allah peygamber göndermeseydi, insanlar aklen O'nun varlığını bilmek zorunda olacaklardı,¹⁵⁸ ancak peygamberlerin rehberliği olmadan fayda ve zararları doğru bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktı. Bu nedenle, peygamberlerin gönderilmesi insanların dünya imtihanında başarılı olmalarını ve ibadetlerinde muvaffak olmalarını sağlar.¹⁵⁹

Maturîdî, peygamberlerin toplumun sosyal faydası açısından gerekliliğine odaklanarak yaklaşmıştır. Ona göre, çeşitli sanat ve mesleklerin öğretilip toplumda yaygınlaşması için peygamberlerin rolüne ihtiyaç vardır. İnsanların giyim kuşamı, yerleşim birimlerine yerleşmeleri gibi temel yaşam unsurları, peygamberlerin rehberliği olmadan gerçekleşemez. Ayrıca, insanların hayvanlardan faydalanma ve eğitime şekilleri, ticaretin yapılması, şehir ve köylerdeki temel ihtiyaçların belirlenmesi, rızık temininin yöntemleri, dilin öğrenilmesi, eşya isimlerinin öğretilmesi, çocuk eğitimi, tıp ve mesleklerin tanınması gibi konular da peygamberlerin rehberliği olmadan anlaşılamaz. Maturîdî'ye göre, tüm bunlar insanlara peygamberlerin gösterdiği yollarla öğretilir; zira bu bilgiler sadece akıl ile değil, peygamberlerin rehberliğiyle kavranabilir.¹⁶⁰

Maturîdî'nin bu konuya ilişkin başka bir yorumu da şu şekildedir:

"Akîl zorunluluk açısından nübüvvetin varlığına hükmetmeyi gerekli kılan bir husus da şudur: Nimet ve ihsan sahibini tanıyıp minnettarlık göstermek doğru bir davranışken, onu inkâr edip nimetlerine nankörlük göstermek çirkin bir fiildir. Kişi duyularıyla algıladığı her şeyde Allah'ın, o duyunun sağlıklı işleyişi ve algılanan nesne üzerinde kavrayamayacağı kadar nimetlerin bulunduğunu aklen anlar."¹⁶¹

¹⁵⁸ Kemaleddin Ahmed b. Hüseyin Beyâzî, *İşârâtü'l-Meram min İbârâtü'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 59.

¹⁵⁹ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353.

¹⁶⁰ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354.

¹⁶¹ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355.

Buraya kadar belirtilenlerden de anlaşıldığı gibi, Maturîdî merzhebine göre nübüvvet insan açısından gereklilik arz eder. Her ne kadar Allah'ın nübüvvete ihtiyacı yoksa ve insan akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmış olsa da, sosyal ihtiyaçlar ve beşeri olaylar açısından nübüvvet gerekli olan bir kurumdur.

1.3.4.3 Nübüvvetin Vehbî-Kesbîliği Meselesi

Maturîdî'ye göre, bir insanın diğerine üstünlüğü veya yetenekleri bakımından diğerinden daha fazla olması durumunda, insan doğası gereği bu üstünlüğü ya da vasıfları başka bir insanda ya eşit ya da daha fazla görmeyi bekler. Dolayısıyla, bir kişiyi normal bir insandan peygamber olarak ayırt etmek zor olur çünkü insanlar arasında doğal bir farklılık vardır. Bu sebeple, peygamberlik sadece Allah'ın tercihin ve dilemesine bağlıdır,¹⁶² çalışma veya çaba ile elde edilemez.

Maturîdî, *'Te'vilâtü'l-Kur'an'* adlı eserinde bu konuyla ilgili olarak En'am suresinde geçen şu âyeti öne sürerek nübüvvetin vehbîliği üzerine detaylı bir izah yapmıştır. "Nihâyet o müşriklere bir âyet okunduğunda, onlar, bunun benzeri bize verilmedikçe inanmayız dediler. Ancak Allah, bu görevi kime vereceğini çok iyi bilir."¹⁶³

Maturîdî'ye göre müşrikler, peygamberliğin Allah katında değerli olanlara verilen bir mevki olduğunu ve Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğinin hak olduğunu, Hz. Muhammed (sav)'e indirilen kitabın Allah tarafından indirildiğini de biliyorlardı. Ancak peygambere verilen mu'cizelerin kendilerine verilmesini istiyorlardı.

"bu kitap iki şehirde yaşayan büyük bir kişiye indirilmesi değil miydi?"¹⁶⁴ diyorlardı yani aslında peygamberlerin üstün insanlar arasından seçildiğini biliyorlardı. Ancak müşrikler üstün insan anlayışını mal ve evlat olarak zannediyorlardı. Buna karşı Allah: "Allah elçiliği/kime vereceğini çok iyi bilir."¹⁶⁵ Buyurmaktadır.

Maturîdî'ye göre nübüvvet makamının zenginlik, şöhret ve mevki bakımından toplumun elit kesiminden olan kişilere verildiği gibi¹⁶⁶ orta hâlli kişilere de verilebiliyor. Ancak insanların genellikle mal ve mevki bakımından lider olan kişilere bağlanma eğilimindedir. Bazı

¹⁶² Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2007), 5/207-208.

¹⁶³ Enam, 6/31.

¹⁶⁴ Zuhurf, 43/125.

¹⁶⁵ Maturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/207-208.

¹⁶⁶ Maturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/364-391.

peygamberlerin mal bakımından zengin olmasa dahi getirdikleri prensip ve kurallarla toplumun ihtiyaç duyduğu sosyal düzeni ve adaletin esas olması konusunda insanların dikkatini çekmiş ve toplumu arkasına almıştır. Bu sayede insanların mal ve şöhrete değil, ilahî mesajların cazibesine, peygamberlerin karakterlerine ve getirdikleri ahlakî prensiplere uymuşlardır.¹⁶⁷

Peygamberlik makamı vehbilik bakımından incelenirken verâset konusu da ele alınmalıdır. Kur'an'da baba ve oğul olarak peygamberler bulunması peygamberliğin veraset usulü ilelediğini göstermez. Örnek olarak Nûh'un (a.s.) oğlu babasına inanmamıştır,¹⁶⁸ ayrıca İbrâhim'in (a.s.) babası¹⁶⁹ da inkâr edenler arasındaydı.

Sonuç olarak bakıldığında insan, peygamberlik makamına dünyada başarılı olmakla, güzel ahlakla veya ibadet konusunda hassas olmakla ulaşmamıştır. Nübüvvet mertebesi ilahî irâdenin gerektirdiği bir şeydir. Hiçbir ırk, devlet ve konumla sınırlı değildir. Bazı topluluklar kendilerinin üstün olduğunu ve peygamberliğin kendi hakları olduğunu iddia etmişlerdir. Özellikle Yahudilerde sık görülen bu batıl inanışın Kur'an'da yeri yoktur.¹⁷⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında Allah, peygamberliği hiçbir kavimle sınırlandırmamıştır.¹⁷¹

Bundan dolayı Maturîdî'ye göre peygamberlik kesbi değil, vehbidir. Tamamen ilahî iradenin tercihidir.

1.4 İslâm Felsefesinde Nübüvvet

İslâm filozoflara göre peygamberlik, nefsî, nazarî, amelî, ve muhayyile kuvvetine dayalı bir meleke olarak değerlendirilir. Klasik İslâm psikolojisi ve metafiziği bağlamında, peygamberliği aklî delillendirmelerle anlamlandırmaya çalışan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Daha sonra Fârâbî peygamberlik konusunu açıklamaya çalışır, İbn Sînâ ise hem açıklama hem de ispat çabalarıyla nübüvvet konusunu ele alarak zirveye taşımaktadır. Bu çalışmada Fârâbî'nin nübüvvet meselesine yaklaşımını ve kelâmcılardan farkını ortaya koyabilmek için öncelikle kronolojik olarak daha önce gelen Kindî'nin nübüvvet konusundaki görüşleri

¹⁶⁷ Maturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5/207-208.

¹⁶⁸ Hûd, 11/42-46.

¹⁶⁹ Tevbe, 9/114.

¹⁷⁰ Âl-i İmran, 3/73-80.

¹⁷¹ Topaloğlu, vd, *İslâm'da İman Esasları*, 352-353.

bu bölümde özetlenmiştir. Bir sonraki bölümde ise Fârâbî felsefesinde nübüvvet konusu ele alınarak, incelenmeye çalışılmıştır.

Son olarak, Fârâbî'nin nübüvvet görüşünün Kelâmın vahiy görüşü açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde, Fârâbî'nin nübüvvet konusundaki özgün açıklamaları ve kelâmdan ayrıldığı noktalar ortaya koulmaya amaçlanmıştır.

1.4.1 Kindî'nin Nübüvvet Anlayışı

İslâm felsefesi geleneğinde ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Ebû Yusuf Ya'kub İbn İshak el-Kindî (ö. 252/866 [?]), Arap olması bakımından kendisine Arapların filozofu anlamında gelen “Feylesûfu'l-Arab” lakabına da haizdir.¹⁷²

Onun yaşadığı dönem, yabancı milletlerin ilim, düşünce ve kültürel ürünlerinin Arapça'ya yapılan çevirilerin Beytülhikme'de zirve yaptığı fakat aynı zamanda birçok mezhebî tartışmalar ve kelâmî spekülasyonların içinde bulunduğu bir dönemdi. Bu alanlardaki her türlü tartışmalara katılan Kindî, kullanmış olduğu yöntem ve terminolojisi vasıtası ile kelâmdan felsefeye geçiş sürecini başlatan ve sağlayan ilk İslâm filozofudur.¹⁷³

Bu bağlamda Kindî'nin düşünceleri, nübüvvet anlayışı ve vahiy konusundaki görüşleri üzerine yapılan detaylı bir araştırma ve inceleme, onun felsefi mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.4.1.1 Kindî Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik Anlayışı

Kindî'nin ‘*Tesbîtü'r-rusûl*’ adlı eserinin günümüze ulaşmaması, onun nübüvvet konusu ile ilgili düşünce ve fikirlerinin tamamını bilmemizi olanaksız kılmaktadır. Kindî, vahiy; Allah'ın peygamberin kalbine ilhâm ettiği özel bir bilgi olduğunu savunmaktadır. Ancak şunu belirtelim ki diğer İslâm filozofları bunun aksine vahiy, Faal akıl ve muhayyile kuvvetinin foksionu olarak görmüşlerdir. Bu anlamda diyebiliriz ki, Kindî'nin nübüvvet anlayışında insan pasif bir durumda iken diğer İslâm filozofların nübüvvet anlayışlarında insan aktif bir rolü üstlenmektedir. Ona göre din-felsefe, vahiy-akıl uzlaştırılmasında peygamberlik önemli bir köprü işlevi görmektedir. Kindî'ye göre, insan aklının yetersiz kaldığı meselelerde vahyin rehberlik etmesi gerekli görmektedir. Ona göre gerek değer ve derece bakımından olsun gerek insani tatmin açısından olsun doğrudan peygamberin kalbine

¹⁷² Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 160.

¹⁷³ Mahmut Kaya, “*Kindî*”, 26/42.

konulan vahiy bilgisi, dolaylı olan felsefi bilgiden daha üstündür.¹⁷⁴ Kindî, vahiy bilgisinin daha üstün olduğuna dair; “O Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateş yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz” ayetini delil göstermektedir.¹⁷⁵

Kindî, peygamberin “Çürümüş kemikleri kim diriltecek?”¹⁷⁶ müşriklerinin sordukları sorusuna verdiği cevabı delil göstererek peygamberlerin iletilerinin, filozoflarınkinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, peygamberlerin getirdikleri özlü, açık ve daha kapsamlı mesajlardır.

Bu iddiasını desteklemek için Yâsîn Suresi'nde müşriklerin "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği cevapları örnek göstermektedir. Kindî, söz konusu ayetleri ayrıntılı bir biçimde analiz ederek, peygamberlerin mesajlarının doğasını ortaya koymaktadır. Bu analiz sonucunda, peygamberlerin mesajlarının insanların temel sorularına net ve mantıklı cevaplar sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Kindî'nin peygamberlerin mesajları üzerine yaptığı analiz, onun düşüncelerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kindî, yukarıda bahsi geçen ayeti tatik ve tahlil ederek şu sonuca varmaktadır:

“Şânı yüce Allah’ın, kendi resulü için bu ayetlerdeki buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan beşer felsefesiyle ifade edebilir? Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O’nun kudretinin, göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izhar edilmiştir ki mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz’î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”

Ona göre, peygamberlerin gaybî olaylar ile ilgili sorulara vahiy aracılığı ile verdiği cevapları, filozofların da yanıtlamaları mümkündür. Ancak filozofun verdiği cevaplar, peygamberin verdiği cevaplar kadar kapsamlı ve açık olmaması kuvvetle muhtemeldir.¹⁷⁷ Ancak Kindî’ye göre her ne kadar filozof ve peygamberin bilgileri, gerek kaynak açısından, gerek ifade biçimi bakımından birbirlerinden farklı olsalar da her ikisi ortak bir amaca hizmet etmektedir.¹⁷⁸

Kelâmcılar, genellikle peygamber olan kişinin bazı ayrıcalıklarla donatılarak yaratıldığını savunmaktadırlar. Onlar nübüvvetin vehbîliği kabul edip, peygamberlerin peygamberlikten

¹⁷⁴ Mehmet Vural, “Meşşâî Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Araştırma Makalesi 1/3 (Haziran, 2013), 57.

¹⁷⁵ Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 270.

¹⁷⁶ Yâsîn, 36/78-83.

¹⁷⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 269.

¹⁷⁸ Mahmut Kaya, “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 113.

önceki süreçlerde de sıradan bir insan olmadığının altı çizilmektedir. Kelâmî kaynaklarda, vahiy ile peygamber arasında birtakım ilişkiler bulunduğunu savunulmaktadır. Böylelikle peygamberliğin vehbî olduğunu savunmakla kalmayıp, peygamber olan kişinin peygamberlik döneminden önce de sıradan bir insan olmadığı, belirli vasıflara hâiz olduğu düşüncesini önü sürmektedirler. Ancak İslâm filozfların konu ile ilgili tavırları kelâmcılardan farklılık arz etmektedir. Kindî, her ne kadar vahyi, Allah'ın peygamberin kalbine ilhâm ettiği özel bir bilgi olduğunu ifade etse de, diğer İslâm filozofları Kindî ile aynı düşüncede değiller. Onlar, peygamberlik makamına ulaşmak için kişisel çabanın önemli olduğunu vurgulamışlardır. Nübüvvetin kesbîliği meselesi, Farâbî'nin nübüvvet sistematüğinde daha belirgin bir hal almaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki; peygamberliğin vehbîlik – kesbîlik meselesi ile ilgili İslâm filozfların eserlerinde net bir ifadeye rastlamadık. Kanaatimce, bunun nedeni ise İslâm filozfların konunun vehbîlik – kesbîlik penceresinden bakmaktan ziyade, vahiy ve peygamberlik konusunu sistematik bir aklî izahat getirme çabasında olmaları idi. Fakat İslâm filozfların nübüvvet anlayışlarının sistematüğinden peygamberliğin kesbî olduğu, kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur.

Kindî' filozfların da uzun bir çaba ve incelemeler sonucunda hakikat bilgisine ulaşabileceklerini savunmaktadır. Fakat peygamber bunu ilahî bilgisi (vahiy) ile elde etmektedir. Ona göre, Allah peygamberin kalbini tertemiz bir hale getirip, onu vahiy almaya müsait kılmaktadır. Peygamber temiz bir kalbe sahip olduğundan ona gayb âleminden vahiy gelmektedir.¹⁷⁹

Sonuç olarak; Kindî'ye göre, peygamber mizacı itibarıyla diğer insanlardan farklıdır. Ona göre peygamberlerin bilgileri diğer insanlar gibi herhangi bir eğitim-öğretim sürecine tâbi olmaksızın Allah'ın muradı ile gerçekleşip sadece peygamberlere verilen bilgi türüdür.¹⁸⁰ O, peygamberin Allah'tan getirdiklerinin eşi ve benzerini getirme konusunda aklın yetersiz kaldığını ifade etmenin yanı sıra aklın, gelen bilginin Allah katından geldiğinin bilincinde olduğunu savunmaktadır. Bundan ötürü insan, peygamberin getirdiği vahiy bilgisine itaat etmektedir. Böylece, Kindî'nin peygamberlik anlayışı, peygamberlik tartışmalarına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.¹⁸¹

¹⁷⁹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Arasturmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 32.

¹⁸⁰ Kaya *Felsefi Risaleler*, 268.

¹⁸¹ Mahmut Kaya, "İslâm Filozflarından Felsefe Metinleri", *Kindî: Din-Felsefe İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 37-42.

İKİNCİ BÖLÜM

2 FÂRÂBÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

İslâm felsefesi tarihinde her ne kadar nübüvvet meselesini ilk olarak ele alan filozof Kindi olsa da nübüvvet konusunu sistematikleştiren İslâm filozofu, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân b. Uzlûğ el-Fârâbî et-Turkî'dir (ö.339/950).

Farâbî, Aristo ve Platon'un felsefi düşüncelerini yıllarca okumuş, anlamış ve yorulmamış ardından bir İslâm düşünürü olarak İslâm dairesi içerisinde âlemin yaratılışı, öldükten sonra dirilişi, ahiret günündeki ödüllendirme ve cezalandırma, vahiy ve nübüvvet gibi konularda din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış ve bu alanda doğu ve batı dünyasında pek çok düşünürü etkileyen eserler bırakmıştır.

Fârâbî'ye göre bu dünyanın bir tezahürü olan insanlar Allah'ın yarattığı varlıklardır. O, insanın da hayvanlar gibi toplumsal olarak yaşadıklarını ifade ederek Aristo'nun, "insan siyasî ve toplumsal, bir hayvandır" ifadesini yeniden değerlendirme konusu haline getirmiştir. Ancak insanı insan yapan ve diğer varlıklardan ayrın temel özellik ise akıl sahibi olmasıdır. İnsan; aklî yönüyle, varoluşsal gayesi gereği hayvanlardan daha üstün bir varlıktır. Fârâbî bu noktayı ölçüt olarak kabul edip buradan yola çıkarak peygamberlik konusunu izah etmeye çalışmıştır.¹⁸²

Fârâbî, peygamberlik konusunu izah etmeye geçmeden evvel vahiy ve vahyin imkânını ele almaktadır. Fârâbî vahyi bir uyku haline benzetmektedir. Ona göre teorik ve pratik olmak üzere insanda bilkuvv halinde bulunan iki tür akıl vardır. Pratik akıl, şimdiki ve gelecekteki segmentleri üretir. Teorik aklın görevi ise bilinebilir ma'kûlleri gerçekleştirmektir. Fârâbî'ye göre ilk olarak aklın yetkinleşmesi için insanda daha ağır basan hayvanî güçlerin alt etmesi gerekmektedir. İnsan akıl yetisiyle muhayyile ve akıl etme olanağına sahiptir. Muhayyile gücü ise beş duyu ile akıl arasında, orta bir yerde yer almaktadır. Muhayyile gücü, beş duyudan gelen izlenimler ve kendisine resmettiklerine tepki vermek, akla hizmet etmek ve arzu kuvvetine yardım etmek ile meşgul olur. Rüya halinde iken akıl, duyular ve azru güçleri

¹⁸² Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", çev. Kenan Gürsoy, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrunî ve İbn Sina Sempozyumu içinde (Ankara: 1990), 121.

tabiri caizse fabrika ayarlarına dönünce, muhayyile yetisi duyuların sürekli olarak kendisine aktardıkları izlenimlerden kurtularak kendiyile başbaşa kalır. Akıl ve arzu güçlerin hizmetinden serbest kalarak, kendinde koruyup sakladığı izlenimler ve resimlere odaklanır. Böylece o resimlerin bazılarını bazıları ile birleştirme, bazıılarını da bazıılarında ayırma gibi bazı işlemlerde bulunur. Diğer bazılarını ise nefsin güçleri arasında özel ve önemli bir yere sahip olan taklit etme yetsini kullanabilen muhayyile gücü, kendisinden yararlanarak o resimleri ya oldukları üzere yahut taklit etme yolu ile canlandırır. Mesela İlk sebep'i yani tanrıyı yahut gökler gibi maddi olmayan şeyleri algıladığı en mükemmel ve güzel görünümlü olan şeylerle kıyaslarken, nâkıs olan varlıkları ise, algıladığı en kusurlu ve en çirkin görünümlü olan şeylerle kıyas eder. Bunlar ise, pratik aklın düşünme yolu ile bilmek durumunda olduğu şeylerdir. Fârâbî bu tür bilginin de iki şekilde ortaya çıktığını söyler. Bu bilgiler bir kısmı hazır durumda olanlar iken diğer bir kısmı ise gelecekte ortaya çıkan bilgi türüdür. Fakat bu bilgilerden muhayyile gücü için ortaya çıkanların tamamı de pratik akılda gerçekleşenlerin aksine düşünceden bağımsız olarak ortaya çıkar. İşte tam olarak da bundan dolayı Faal akl'ın, düşler ve sadık rüyalar aracılığı ile muhayyile gücüne verdiği cüzî bilgiler bulunur. Muhayyile gücü, Faal akıl'dan gelen bilgileri taklit yolu ile alarak ilâhî şeylere dair kehanet olarak kabul eder. Bunların tamamı yine iki şekilde gerçekleşir. Bir kısmı uykuda iken, diğer bir kısmı ise uyanık iken. Fakat uyanık iken gerçekleşen türü çok azdır ve çok az insanda meydana gelir. Uykuda gerçekleşenlerin büyük bir çoğunluğu ise somut şeylerdir. Vahiy esnasında, peygamberlerin muhayyileleri kendini kısıtlayan duyulardan azat olduğu için bunların en üst tezahür biçimidir.¹⁸³

Fârâbî vahyin medyana geliş süreci ile ilgili, kelâmcılardan farklı olarak, insanın psikoentelektüel yapısını göz önünde bulundurarak problemi anlamlandırma ve çözümlemeye çalışmaktadır. Ona göre başlangıçta ilk kımıltı metafiziksel bir kımıltı olsa da sürecin devamında başrolde insan oynar. Yani peygamber olacak kişi tanrı tarafından seçilmez. Vahyin akışına muhtaplık edecek yeterli istidat ve donanıma sahip olan herkes vahiy alabilecek mevkiiftadır.¹⁸⁴

Bu anlamda, selim bir fitrat üzere olan her insan, ilkesel bazda vahiy alabilme olanağına sahiptir. Zihinsel eğitimin yeterliliği ise bu emiri zorunlu kılacaktır.¹⁸⁵ Aslında Fârâbî, açık

¹⁸³ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, Çev. Dr. Seyfi Say (İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları,2015), 119-125.

¹⁸⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları,2008), 136.

¹⁸⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 155.

bir şekilde olmasa da dolaylı olarak peygamberliğin vehbiliğini savunan klasik kelâm literatürün aksine, peygamberliğin kesbîliğini savunmakta olduğunu görebiliriz.

2.1 Fârâbî'ye Göre İnsan Nefsinin Güçleri

Fârâbî, insan nefsinin (ruhunu) beş temel kuvvete sahip olduğunu savunur. Bunlar; besleyici, duyu, arzu, mütehayyile ve akıl gücüdür. Bu kuvvetler Fârâbî sistematğinde belirli bir hiyerarşiye sahiptir. Ona göre, insan varolduğu zaman kendisinde meydana gelen ilk kuvvet beslenme kuvvetidir. Ondan sonra sırasıyla dokunma, tatma, koklama, işitme, görme gibi duyular ortaya çıkar. Bu duyuların ortaya çıkmasından sonra duyuların algıladıkları şeylere karşı bir meyl ortaya çıkar ki buna arzu gücü denir. Arzu gücünden sonra algılanan şeylerin nefiste bıraktığı resimler hakkında çıkarımlarda bulunup onları korur. Bu kuvvete ise muhayyile gücü adı verilir. Muhayyile kuvveti tektir ve diğer kuvvetler gibi yardımcı güçleri yoktur. Muhayyile kuvvetinin yeri ise kalptedir. O algılanan şeyleri hissin alanının dışına çıkıttıktan sonra kendisinde saklar ve korur. Muhayyile kuvveti, doğası gereği algılanan şeyler üzerinde hükmetme yetisine sahiptir. Zira onların hâkimi vasfındadır. Böylece hissedilenlerin bazılarını bazılarından ayırır, bazılarını da diğer bazıları ile birleştirir. En son olarak insanda ortaya çıkan kuvvet ise akıl gücüdür.¹⁸⁶ Bizim çalışmamızla ilgili doğrudan ilişkili olan ve ilerde irdedeleyeceğimiz güçler ise muhayyile ve akıl gücüdür. Şimdi de bu kuvvetlei kısaca ele alalım.

Temel olarak beslenme gücünden, tek bir yönetici güç ve onun hizmetkârları konumunda olan kuvvetler çıkar. Yönetici beslenme gücü kalpta yer alır. Onu besleyip güçlendiren hizmetkâr kuvvetleri ise bedenın diğer uzuvlara dağılmışlardır. Halıyla yönetici beslenme kuvveti diğeri kuvvetleri yönetir. Onlar da yöneticinin fiillerini örnek olarak onlara uyarlar.¹⁸⁷

Fârâbî'ye göre, hissetme (duyu) kuvveti de bir yönetici güç ve onu beleyip güçlendiren hizmetkârlara sahiptir. Yönetici gücün yeri, kalptir. Onu besleyip güçlendiren hizmetkâr kuvvetleri ise herkes tarafından bilinen beş duyudur ve bu kuvvetlerin yeri iki göz, iki kulak ve diğer uzuvlardır. Beş duyudan her biri ise kendisine verilmiş özel bir şeyi anlama ve idrak etmekle yükümlüdür. Her bir duyunun idrak ettikleri şeylerin toplamı ise yönetici güçte bir araya gelir. Böylece Fârâbî, yönetici kuvvetini hükümdâra, yardımcı kuvvetlerinin her birini

¹⁸⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 95-96.

¹⁸⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 95-96.

ise ülkenin bir köşesinden diğer köşesine belirli bir haber cinsi ile görevlendirilmiş, haber getirmekle yükümlü olan habercilere benzetmektedir.¹⁸⁸

Temayül ve özlem kuvveti olarak da adlandırılan arzu (istek) kuvvetine gelince; Fârâbî onu, bir şeye duyulan iştîyak yahut hoşlanmama, kötü veya çirkin bulma durumu olarak tanımlamaktadır. Arzu küvveti de bir yönetici güç ve onu beleyip güçlendiren hizmerkârlara sahiptir. Fârâbî iradenin arzu güncünde ortaya çıktığını savunmaktadır. Çünkü ona göre; irade, bir şeyin alınması, yapılması veya terk edilmesi ile ilgili bir hükümdür. Bu anlamda gerek algılama ile, gerek tahayyül ile, gerek natika kuvveti ile ortaya çıksın, idrak edilen şey/şeylere karşı ya istek duyar ya da onu kötü olarak görüp ondan kaçma yöntemine başvurur.

2.2 Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisinde Akıl ve Çeşitleri

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı incelendiğinde, nefsin bazı kuvvetlere sahip olduğunu savduğunu görebiliriz. Bu kuvvetler sayesinde ontolojik aşamadan epistemolojik aşamaya geçmesine olanak sağlar. Böylece insan kemale erer ve tarih serüveni içerisinde bu kemale eren bazı insanlar vardır. İşte onlar peygamberler ve filozoflardır. Fârâbî'nin nübüvvet probleminde tamamen aklî bir izah getirme çabası olduğundan, onun sisteminde akıl çok önemli ve özel bir yere sahiptir. Hatta Fârâbî, nübüvvet anlayışını bazı akıllar üzerine temellendirir. Bunları sırasıyla “Faal akıl, Münfail akıl ve Müstefad akıl”dır. Bu akıllara ek olarak, bir de daha önce de işaret ettiğimiz gibi Muhayyile kuvvesi vardır. Şimdi ise bu başlıkların izahlarına geçeceğiz.

2.2.1 Bilkuvve Akıl

Fârâbî, insanın varoluşundan itibaren, onun doğasında doğuştan gelen ve potansiyel olarak kendisinde bulunan bir aklın varlığından bahsetmektedir. Bu akıl, onun zihinsel yeteneklerinin soyut kavramları anlama ve idrak etme kapasitesine sahip olması için hazırlandığını ifade etmektedir. Ancak ona göre, bil kuvve aklın gerçek anlamda bilgi üretebilecek bilfiil akıl olabilmesi için dışarıdan bir etkiyle harekete geçmelidir. Yani aklın, nesneleri soyutlayarak bilgi üretme gücüne sahip olabilmesi için dış bir etkenin ona etki etmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 97.

¹⁸⁹ Mahmut Kaya, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri”, 130.

Fârâbî bir eserinde, aklı “maddî akıl” ve “edilgin akıl” şeklinde isimlendirerek, varlıkların maddi formlarını değil, onların diğer tüm hal ve sûretlerini soyutlamaya hazır olan bir şey olarak açıklar. Bu nedenle Fârâbî, bu aklın tam anlamıyla bir akıl olmadığını, gerçek anlamda insanı, düşünen bir varlık haline getirecek aklın potansiyel durumu olarak kabul etmiştir. Başka bir deyişle, bilkuvve akıl, nefis veya nefsin bir parçası ya da melekesi olarak ifade edilebilir.¹⁹⁰

Fârâbî'ye göre, bilkuvve akıl, insanın türsel formu ve doğası olarak nitelendirilir. Bilkuvve akıl, maddî olmakla birlikte edilgin bir yapıya sahiptir. Bu akıl, insanın türsel bir formudur. Yani, insan aklı temel bir özelliktir ve her insanın içinde özsel bir şekilde bulunur. Bu sebeple, insan aklının varlığı her bireye eşit olarak varsayıldığında, insanların soyut olarak eşit varlıklar oldukları fikri ortaya çıkar. Buna göre, her birey kendini belirlediğinde, doğaları gereği eşit varlıklardır.¹⁹¹

2.2.2 Bilfiil Akıl

Fârâbî'ye göre, mümkün varlıklar kendi başlarına henüz yetkinlik kazanma yeteneklerine sahip değildir.¹⁹² Bundan dolayı insanın, kendi yetkinliğini gerçekleştirebilmesi için dış etkilere ihtiyaç duyması ve varlıklarının yetkinlik kazanması için dışarıdan bir etkiye gereksinim duyması gerektiği kabul edilir. Doğuştan gelen bir yetenek olmayan düşünme gücü, dış etkilere muhtaçtır. Fârâbî'ye göre, insanın akılsal yetenekleri, kendi başlarına fiile dönüştürülemez ve dolayısıyla dışardan bir etkiye gereksinim duyarlar. Bu bağlamda, insanın yetkinlik kazanabilmesi için dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duyduğu savunulur.¹⁹³ Bu perspektife göre, insanın varlığı ve yetkinliği dış etkilere bağımlıdır ve tek başına yetkinlik elde edemez.¹⁹⁴

Fârâbî, insanın bilkuvve aklının bilfiil olarak akıl haline gelmesi ve benzer şekilde diğer bilkuvve akılların da bilfiili olarak akıl haline gelmesini sağlayacak bir varlığın varlığını ve bu varlığın hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayan bir Faal akıl olduğunu belirtir.¹⁹⁵ O,

¹⁹⁰ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/152.

¹⁹¹ Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 14/27(2009), 119-126-144.

¹⁹² Fârâbî, “*es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*”, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012), 65.

¹⁹³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 39.

¹⁹⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 85.

¹⁹⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 92.

İdeal Devlet ve *El-Medînetü'l Fâzıla* kitaplarında, Faal akl'ın; insanın bilkuvve aklına etki etmesini, güneşin gözün görmesi için verdiği ışığa benzeterek şöyle der:

“Çünkü görme, belirli bir maddede bulunan bir kuvvet, bir yetenektir ve görmeden önce potansiyel olarak görmedir. Renkler de görülmeden önce, potansiyel olarak görülen, yani görülebilir olan şeylerdir. Gözde bulunan görme fiilinin özünde, fiilen görme yeteneği olmadığı gibi, renklerin kendileri de fiilen görülebilir olmaları için yeterli değildir. Gözün görmesini sağlayan, göz ile renkleri birleştiren güneştir. Böylece görme, güneşten aldığı ışıkla fiilen gören olur; görme yetisi, renkler daha önce potansiyel olarak görülen, görülebilir olan şeyler oldukları halde bu ışıkla fiilen görülen, fiilen görülebilir olan şeyler olurlar.”¹⁹⁶

Fakat burada önemli bir noktayı belirtmek gerekir ki, insan aklının fiile dönüştürülmesi süreci, başlangıç aşamaları itibarıyla mekanik bir süreç gibi görünse de Fârâbî, bu sürecin bir sonraki aşamasında, yani Müstefâd akıl olarak adlandırdığı tekâmül sürecine insan iradesini de dahil etmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca ilginç bir şekilde, Fârâbî'nin çizdiği bu prespektife göre, natıka kuvveyi, bilkuvveden bilfiile çıkaran ilke ile onun olgunlaşma sürecinin sonucunda ulaşabileceği en yüksek ilke Faal akıl'dır. Bu durum, Fârâbî'nin insan aklının gelişimi konusundaki benzersiz ve derin anlayışını ortaya koymaktadır.¹⁹⁸

İnsanın doğal olarak sahip olduğu akıl gücünün, gerçek anlamda akıl haline gelmesi *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*' adlı eserinde şöyle açıklanmaktadır. Fârâbî, bilkuvve akılda maddeden soyutlanan suretlerin bulunması bağlamını şu sözlerle açıklamaktadır:

“... Varlığa ait suretler, bilkuvve akılda ortaya çıktığında, bu akıl bilfiil akla dönüşür. Bilfiil aklın anlamı budur: Maddelerinden soyutlanmadan önce bilkuvve kavram olan suretler, maddelerinden soyutlandıklarında bilfiil kavrama dönüşürler. Yani, kavramlar bilkuvve akılda suret olarak belirlediğinde, bu suretler bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşür.”¹⁹⁹

Bu aşamada, insanın bilgiye sahip olması tamamen maddi temellere dayanır ve soyut bir anlam taşımaz; dolayısıyla sadece varlıkla ilgili belirgin özelliklerdir. Ancak Faal akl'ın etkisiyle insan, sadece duyuşal ve iradî güçlere sahip bir varlık olmaktan çıkarak asıl anlamda düşünebilen bir varlık haline gelir. Bu nedenle insan, Faal akıl'dan sadece orada potansiyel olarak var olan aklın eyleme dönüşmesi için değil, aynı zamanda onu gerçek anlamda insan kılan bir etki alır.²⁰⁰

¹⁹⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 86.

¹⁹⁷ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor s. 59-80 (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 71.

¹⁹⁸ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 133.

¹⁹⁹ Mahmut Kaya, “*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*”, 131.

²⁰⁰ Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, 119-144.

Fârâbî'ye göre, insanın içindeki bilkuvv ve aklın gerçek anlamda bilfiil akla dönüşmesinden sonra, hayal gücünde önceden saklanan duyumsal bilgilerin ortaya çıktığı ve bütünün parçadan büyük olduğu, aynı şeye ait olan iki şeyin birbirine eşit olduğu gibi ortak maqûlât insanlarda ortaya çıktığını belirtilmektedir.²⁰¹ Ona göre, bu temel maqûlâtın, insanın farkında olmadan sahip olduğu bilgilerdir ve bu bilgiler, insanın zihninde duyusal gücün ve bu güce bağlı olan arzu gücünün gelişmesinin ardından ortaya çıkar.²⁰² Fârâbî '*Kitâbu'l-Burhân*' eserinde söz konusu ilk bilgileri ilk öncüller olarak da adlandırarak, şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Doğal olarak elde edilenler, nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın elde ettiğimiz öncüller. Dahası, nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır da onlardan yoksun kalamayız.”²⁰³

Fârâbî'ye göre, insanın nefsinde maqûlâtın ortaya çıkışı, insanın ilk mükemmelliğini ve böylelikle ilk yetkinliğini belirtir. Bu ilk yetkinlik, varlığın nihaî yetkinliğe ulaşması için bir araç ya da yardımcı olabilecek bir şey olarak görülmelidir.²⁰⁴ Bu anlamda Fârâbî, ilk maqûlâtı bir güç ve ilke olarak nitelendirir ve '*es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de bu konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanır:

“Bu yetkinliklerin insana verilmesinde, Faal akıl, gökcisimlerin izlediği yola benzer bir yol izler. O, öncelikle insana, geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya güçlü kılmak için bir güç ve ilke verir. Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk maqûlâtın ibarettir.”²⁰⁵

İnsanın doğuştan sahip olduğu mantıksal çıkarımlar, onun varoluş amacı olan mutluluğa ulaşmasını sağlayan temel bir unsurdur. Bu nedenle insanın bu mantıksal ilkeleri anlaması ve Faal akıl tarafından ortaya çıkarılması, onun hayatında önemli bir dönüm noktası olacaktır. Bu sayede insan, içsel denge ve uyum içinde mutluluğa ulaşabilecektir.²⁰⁶

²⁰¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 86-87.

²⁰² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 77.

²⁰³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 5.

²⁰⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 71.

²⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 77.

²⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80.

Fârâbî *‘Tenbîh’*’te, sağlam bir zihine sahip herkesin bunların bilgisine sahip olabileceğini savunmaktadır. Bu da insanın bir sanata başlamadan evvel, o sanatta kullanılan araçlar hakkında doğuştan edindiği varsayılan bilgiler gibidir. Fârâbî, bu bilgileri “ilk şeyler” olarak adlandırır ve ilk maḳûlât, bilimsel kanıtların ve ispatların dayandığı temel öncüllerdir.²⁰⁷ Aynı şekilde, Fârâbî’ye göre, insanoğlu nazarî varlıkların bilgisine, kendi faaliyetinden bağımsız bir şekilde ulaşabilir.²⁰⁸ Bu bağlamda, Fârâbî *‘Fusûl’*’de, bahsedilen şeylerin insan fiillerinden bağımsız olarak var olan nazarî varlıkların bilgisine ulaştığı şeyler olarak tanımlar.²⁰⁹

Fârâbî, insanı nihaî yetkinliğe götürecek yolda ilk basamak olan ilk maḳûlâtın her insan tarafından aynı derecede alınabilecek kabiliyete sahip olmadığını vurgular. Ona göre, maḳûlâtın bir kısmı sadece bazı insanlar tarafından bilinebilirken, diğerleri ise biraz kafa yorduktan sonra anlaşılabilir. Dolayısıyla, bu maḳûlât herkes tarafından aynı seviyede bulunmadığını ve her insanın bu konuda farklı bir yatkınlığa sahip olduğunu belirtmektedir. Bu durum, insanların farklı yeteneklere ve anlama kapasitelerine sahip olduğunu göstermektedir.²¹⁰ O, *‘es-Siyâsetü’l-Medeniyye’*’de, söz konusu kimseler için aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır:

“Bununla birlikte, her insan bu ilk maḳûlâtı alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk maḳûlât hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da, sözgelişi, deliller onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öylece kabul ederler.”²¹¹

Fârâbî’ye göre, insanlar yaratılışları gereği, ilk maḳûlâtı kabul etme şekilleri bağlamında üç temel sınıfa ayrılmaktadır. İlk olarak, hiçbir şekilde ilk maḳûlâtı alamayanlar bulunmaktadır. İkinci olarak, maḳûlâtı olduklarından farklı bir şekilde alanlar yer almaktadır. Son olarak, maḳûlâtı oldukları gibi alanlar sınıfı oluşturmaktadır. Fârâbî’ye göre, yalnızca ilk maḳûlâtı eksiksiz ve doğru bir şekilde alan insanların yaratılışları sağlıklıdır ve nihaî yetkinliğe ulaşmaları mümkündür.²¹² Bu nedenle, bu yetkinliğe ulaşabilen insanların dışında kalan kimselerin böyle bir yetkinliğe ulaşabilecekleri düşünülemez.

²⁰⁷ Fârâbî, “Fârâbî’nin İki Eseri: *Fusûl’l-Medenî*”, *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, çev. Hanefi Özcan (İstanbul: İFAV, 2005), 187.

²⁰⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 207.

²⁰⁹ Fârâbî, “*Fusûl’l-Medenî*”, 73.

²¹⁰ Fârâbî, “*Fusûl’l-Medenî*”, 188.

²¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 80.

²¹² Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 80.

Yaratılışları sağlıklı olan insanlarda ortak olan bu ilk maḳūlât ortaya çıktıklarında insanlarda derin düşünme, düşünüp taşınma ve keşfetme arzusu meydana gelmektedir. Çünkü ona göre, insan fitratında her şeydeki tertip ve düzeni araştırma arzusu vardır. İnsanın doğasında bulunan bu merak ve keşfetme isteği, onun çevresini ve kendi varlığını anlama isteğinden kaynaklanmaktadır.²¹³ İnsanın doğasındaki bu araştırma ve keşfetme isteği, onun hayatı daha derinlemesine anlamlandırmasına ve gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle insan, düşünme ve keşfetme arzusuyla donatılmış bir varlık olarak kabul edilmektedir.²¹⁴ Fârâbî, *‘Kitâbu’l-Hurûf’*’te insanın, ilk maḳūlâta sahip olduğu bu durumu şöyle açıklar:

“Onlar ilk olarak meydana geldiklerinde belirli bir barınak ve beldede bulunurlar. Belli bedensel biçimlere ve hilkatlere sahip olarak yaratılmışlardır. Bedenleri belirli nitelik ve mizaçlara sahiptir. Nefisleri nitelik ve nicelik bakımından sınırlı miktarda bilgilere, tasavvurlara ve tahayyüllere sahiptir. Dolayısıyla bunlar, onlara bir başkasından daha kolay gelir. Yine nefisleri nitelik ve nicelik bakımından sınırlı miktarda ve tarzlarda etkilenimleri kabul eder. Dolayısıyla bunlar, onlara daha kolay gelir. Onları belirli yön ve tarzlardaki hareketlerinin başka yönlerde ve başka tarzlardaki hareketlerinden daha kolay olması için hazırlanmıştır.”²¹⁵

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere insan akıllı Faal akıl vasıtasıyla bilfiil hale geçirmekle insanların teorik olarak birden düşünme yetisine sahip oldukları şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü teorik alanda düşünme yetisine sahip olma gücü, insanların belirli bir entellektüel sürecinden geçmesi ile mümkün olan bir güçtür. Başka bir deyişle, insanlar entelektüel anlamda ilerlemek için bilinenlerden başlayıp bilinmeyene doğru ilerlemişlerdir.²¹⁶ Yani insanlara tüm bilgiler birden verilmez, bunun yerine onlara, eklektik bir yapı içerisinde bu temel bilgileri kullanarak yeni bilgileri üretebilecekleri bir fitrat verilmiştir.

2.2.3 Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl)

Fârâbî’ye göre, bilkuvve akıl, maddeyi algıladığında ve üzerindeki suretleri soyutlandığında ortaya çıktığında, bu akıl bilfiil akıl olarak işlev görmektedir. Bilfiil akıl, zihinsel durumdaki sûretleri düşündüğünde ise kazanılmış akla dönüşmektedir. Dolayısıyla kazanılmış akıl, varlık sûretlerini varlıktan soyutlayarak düşünce objesi yapmaz; aksine daha önce zaten soyut olanları doğrudan düşünce objesi yapar ve böylelikle kendini ortaya çıkarır. Diğer bir

²¹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 87.

²¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 80.

²¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 73.

²¹⁶ Kaya, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri”, 134.

deyişle, artık Müstefâd /kazanılmış akıl mertebesinde maddesiz sûretler bulunduğu için, bu merteye akla erişen kişi, soyutlamaya gerek duymadan hazır bulunan düşünce objeleriyle doğrudan ilişki kurar.²¹⁷

Müstefâd akıl, aklın kendi varlığını göstermesiyle belirgin hale gelir. Bu seviyedeki bir kişi, zihinsel kavramları maddi öğelerinden soyutlayarak kendi zihninde kavrar. Düşünme ve kavrama fiilinde düşünenle düşünülen özdeş olduğu için, tüm düşünce biçimlerini kavrayarak onları kendi içinde somutlaştırmıştır. Bu nedenle, gerçekten bilfiil akıl ile bilfiil akledilir, aynı anlama gelir.²¹⁸ Bundan dolayı bu akıl seviyesinde elde edilen bilgi, yani Müstefâd akıl, tam anlamıyla saf bilginin özünü oluşturur. Bu yüzden bu seviyedeki elde edilen bilginin değeri, insanın diğer yetenekleri tarafından elde edilen tüm bilgilerden çok daha üstündür ve daha değerlidir.

Fârâbî'ye göre, kazanılmış akıl seviyesine ulaşan bir kişi, varlık ve şekille ilgili varlıkların en son düzeyine ulaşmış olur.²¹⁹ Bu yüzden, insan ve Faal akıl arasındaki bağlantıların tümü ortadan kalkar ve bu durum onun tamamen soyut/teorik bilgileri anlamaya hazır olmasını sağlar.²²⁰ Fârâbî *İdeal Devlet* 'te bu konuda bu şekilde açıklama yapmıştır:

“Tabii istidat, bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış olan aklın maddesi, kazanılmış akıl Faal akl'ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal akl'ın indiği insan olur.”²²¹

Fârâbî'ye göre, Müstefâd akıl, soyut akıl ile bağlantı kurulduğu, teorik bir seviyedeki bir makamdır. Bu aşamada gerçekleşen *ittisal*, hayal gücüyle yapılan temsillerden ziyade tam anlamıyla soyut bir düzeyde meydana gelir. Fârâbî'ye göre, Faal akıl'la bu tür bir ittisalın gerçekleştirilmesi, ancak Müstefâd aklın elde edilmesiyle mümkün olabilir.²²² Fakat, belirtmek gerekir ki, insanın sahip olduğu akıl ile yaşadığı ittisal tecrübesi, mistik bir yok olma ya da bireyselliğin ortadan kalkması anlamında bir "bir olma" değildir. Fârâbî, insanî aklın ölümden önce veya sonra Faal akıl'la aynılık teşkil edecek bir birleşme olamayacağını ya da “hulûl”ünün olamayacağını düşünmekte ve bu terimleri mistisizmdeki teknik

²¹⁷ Kaya, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri”, 132.

²¹⁸ Yasar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Messâi Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 145-167-181.

²¹⁹ Kaya, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri”, 133.

²²⁰ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958), 14.

²²¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

²²² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

anamlardan soyutlayarak kullanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, “hulûl” terimini kullanmasına rağmen,²²³ bu durumun mutlak anlamda bir aynılık olmadığını, aynılığa benzer bir durum olduğunu belirtmektedir.²²⁴ Bu bağlamda, en yüksek mükemmellik veya mutluluğa yaklaşan veya ölümden sonra onu elde eden insanla Faal aklarasında, yine de belli bir mesafe bulunmaktadır. Bu nedenle, Faal Akla yakın olan ancak ondan daha aşağıdaki bir dereceyle yetinmek zorundadır.²²⁵ Ancak, bu aşamada Faal akıl’lailişi kuran birisi, tamamen farklı bir entellektüel tecrübe yaşar. Bu nedenle, nazari aklın en yüksek seviyesindeki bireyler Müstefâd akli, yani ilahî akılların onuncu ve en yüksek seviyesi olan Faal akıl’la bağlantı kurarak ilahî olanı deneyimler.²²⁶

Sonuç olarak, Müstefâd akıl mertebesine ulaşmış bir kimse ile Faal akıl arasındaki ilişki, insanın varoluş amacına ulaşmasını sağlayan önemli bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç, insanın en yüce mutluluğuna ulaşmasını sağlayarak, varoluşsal potansiyelini en üst düzeyde kullanmasına imkân tanımaktadır. Bu nedenle, Müstefâd akıl mertebesine ulaşmış bir kimse insanın varoluş amacı olan "en yüce mutluluğu" bu düzeyde elde etmektedir.²²⁷

Fârâbî’ye göre, insanın Müstefâd akli elde etmesiyle Faal akıl arasında kurduğu bağlantı sonucunda elde ettiği soyut ve kavramsal bilginin pratikte kullanılmaması durumunda eksiklik meydana gelir. Yani, bireyin sahip olduğu bilgiyi başkalarının yararına kullanma gücünden yoksun olması durumunda tam anlamıyla kemale ermiş sayılamaz. Fârâbî’ye göre, insanın Müstefâd akıl seviyesinde Faal akıl’la bağlantı kurarak tam anlamıyla kemale ermesi için “fıkrî erdeme” sahip olması gerekmektedir.²²⁸ Bu bağlamda, fıkrî erdemi, filozofun değişken arazları keşfedip ayırt ettiği bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, insanın sahip olduğu soyut ve kavramsal bilgiyi fıkrî erdem ile birleştirmesi, onun tam anlamıyla kemale ermesini sağlayacaktır.²²⁹

Fârâbî’ye göre fıkrî erdem, sahibinin benimsediği amaca göre çeşitlilik gösterir. Ona göre, fıkrî erdemin tek bir tipi yoktur. Fıkrî erdemin sahibi için önemli olan şey, hangi amacı gerçekleştirmek istediğidir. Eğer sahip olunan amaç iyi bir amaçsa, o zaman fıkrî erdemin araçları da iyi ve güzel olacaktır. Ancak eğer benimsenen amaç kötü bir amaçsa, o zaman bu

²²³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103; Aydınli, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 103.

²²⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 211-248; Aydınli, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 103.

²²⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 209; Aydınli, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 103.

²²⁶ Aydınli, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 104.

²²⁷ Aydınli, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 104.

²²⁸ Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’âde*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2013), 92.

²²⁹ Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’âde*, 72.

amacı gerçekleştirmek için kullanılan araçlar da kötü ve çirkin olacaktır. Buna göre, fikrî erdem sadece amacın gerçekleştirilmesiyle ilgili değildir, aynı zamanda hangi araçların kullanılacağıyla da ilgilidir.²³⁰ Bu nedenle, fikrî erdem sahibi olan kişi hem iyi bir amacı benimsemeli hem de bu amacı gerçekleştirmek için uygun araçları seçmelidir. Ancak bu şekilde, fikrî erdem en mükemmel biçimini elde edebilir.

Fârâbî, fikrî erdem amaca göre iyi veya kötü olabileceğine dikkat çekerek, siyasal alan bakımından “askerî fikrî erdem”, “ekonomiyle ilgili fikrî erdem” veya “ev idaresiyle ilgili fikrî erdem” gibi çeşitli türlerinin olabileceğini belirtmektedir. Bu çeşitlilik içerisinde en yararlı ve en güzel olanın siyasî fikrî erdem olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu erdem sayesinde kanun koyucunun, yani Reisü’l Evvelin, tüm insanlar için en yararlı siyasal çözümlemeler üretebileceği vurgulanmaktadır.²³¹

Fârâbî, ‘*es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de, Faal akıl’la Müstefâd akıl mertebesinde ittisâl kuran bir kişinin, Faal akıl’la İlk neden’den vahiy aldığını ve ayrıca bu kişinin hükümdar olup, onun başkanlığının da “Reisü’l Evvelik” olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda, Faal akıl’la Müstefâd akıl arasındaki ilişki, insanın İlk neden’den aldığı vahiy ve hükümdarlık konumunun özel bir niteliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Fârâbî’nin düşünceleri, akıl ve hükümdarlık arasındaki ilişkiyi derinlemesine analiz etmektedir.²³² Bu minvalde Fârâbî, ‘*İdeal Devlet*’de ise ilk hükümdarı işaret ederek onun sadece Müstefâd akıl mertebesinde yetkinliğe ulaşmadığını, aynı zamanda onun tabiatı gereği mütehayyile/hayal gücünün de son derece gelişmiş olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Onun mütehayyile kuvveti daha önce zikrettiğimiz tarzda tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal akıl’dan tikelleri oldukları gibi veya temsilî olarak, ma’kûlâtı temsilî olarak almaya hazır hale gelmiştir.”²³³

Bu nedenle, Reisü’l Evvel, Faal akıl’la ittisâle/etkileşime girerek ilahî bilgileri kavramsal düzeyde anlayabilmekte ve aynı zamanda hayal gücünün de son derece gelişmiş olması sayesinde bu bilgileri temsil etme ve örneklerle anlatma yeteneğine sahiptir. Ayrıca soyut/kavramsal bilgiyi pratiğe dökme konusunda sadece fikri erdem değil, aynı zamanda gelişmiş bir hayal gücüne sahip olması da önemli bir özelliktir. Dolayısıyla Reisü’l Evvel,

²³⁰ Fârâbî, *Tahsîlu’s-Sa’âde*, 72.

²³¹ Şenol Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü* (İstanbul: Atlas Yayınları, 2015), 136.

²³² Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 87-89.

²³³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

her açıdan üstün niteliklere sahip olan ve hiçbir eksikliği bulunmayan bir insanı temsil etmektedir.

Bu özelliklere sahip olan Reisü'l Evvel, mükemmel bir insanın oluşturulmasının yanı sıra, Fârâbî felsefesi için çok daha önemli bir kavramı ifade etmektedir. Bu kavram, teorik alan ile pratik alanın aynı kişide birleşmesidir. Başka bir deyişle, Fârâbî, Reisü'l Evvel karakteri ile teorik ve pratik alanların tek bir insanda birleşmesine vurgu yapmaktadır.²³⁴

Fârâbî, teorik bilgiyi en üstün bilgi türü olarak kabul etmesine rağmen, bu bilginin tam anlamıyla mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan temel ilkenin, onun pratik alana en uygun şekilde aktarılması olduğunu savunur. Bu nedenle sadece teorik alanda yetkinliğe sahip olan bir kişinin tam anlamıyla mükemmelliğe ulaştığını söylemek mümkün olamaz. Fârâbî'nin Tahsîlu's-Sa'âde isimli eserinde, teorik bilgilerden oluşan ilimler yalnız başlarına bulunuyorlarsa ve bu kişinin bu bilgileri başkalarının yararına kullanma gücü yoksa, bu durumda hem bu kişinin eksik olduğunu hem de bu ilimlerin eksik kalacağını vurgulamaktadır.²³⁵ Bu bağlamda Fârâbî, şunları ifade etmektedir:

“Aynı şekilde nazarî erdemleri kazanmış olan bir filozofun, eğer bu erdemleri başkalarında bu imkânları başkalarının ölçüsünde fiilen varlığa getirme imkânı yoksa, onun nazarî erdemlerden kazanmış olduğu şeylerin hiçbir geçerliliği yoktur.”²³⁶

Bu nedenle, Müstefâd akıl mertebesinde elde edilen bilgilerin gerçek değeri, onun pratiğe en doğru bir şekilde uygulanması ve böylece insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlamasıdır. Fârâbî'ye göre, bireysel olarak gerçek mutluluğa ulaşmak önemli olsa da asıl değer, bu mutluluğun diğer insanlarla paylaşılması ve onların da bu mutluluğa ortak olmalarının sağlanmasıdır. Müstefâd akıl mertebesine ulaştıktan sonra en yüce mutluluğa kavramsal düzeyde sahip olmanın yanı sıra, bu entelektüel tecrübenin diğer insanlarla paylaşılması ve onları bu yola yönlendirmesi de önemlidir. Bu durum ise ancak bu tecrübenin en uygun temsiller yoluyla diğer insanların yaşamalarını sağlamakla mümkündür.

Fârâbî'nin felsefesinde, fikri erdem ve mütehayyile gücü sayesinde, İlk neden'den başlayıp insanda son bulan ilâhî bilgi akışının en doğru ve eksiksiz bir şekilde insan hayatına

²³⁴ Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 72.

²³⁵ Fârâbî, Tahsîlu's-Sa'âde, 92.

²³⁶ Fârâbî, Tahsîlu's-Sa'âde, 95.

uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel ilkesini oluşturur. Siyaset felsefesinin temel meselesi, soyut/kavramsal bilgi olarak ifade edilen ilâhî bilginin, en doğru ve en uygun bir şekilde insanı ve toplumu şekillendirmesidir.

2.2.4 Faal Akıl

Batlamyusçu astronomi anlayışının hâkim olduğu klasik dönemde, evrenin merkezini dünya oluştururdu. Ay feleği ise dünyanın sudûrcu sisteminde ona yakın olması nedeniyle bir tür sınır olarak kabul edilmişti. Ayın yukarısında bulunan âlemler “Ay-üstü”, onun aşağısında bulun âlemler ise “Ay-altı” olarak adlandırılmıştı. Dünya da ayın aşağısında bulunan ve oluş-bozuluşa tabii olan Ay-altı âleme aittir. Ay üstünde ise oluş-bozuluştan uzak, maddî olmayan varlıklar bulunur. Başka bir deyişle Ay üstü âlemi, ilahî âlem, ay altı âlemi ise oluş ve bozuluşa tâbi olan maddî varlıkların âlemidir.

Faal akıl ilahî âleme mensup olsa da her iki âlemin arasında bağlantıyı sağlayan araç işlevini görür. Kemal mertebesi bakımından en altta olan Faal akıl, yeni aklın vücut bulmasını sağlayamadığı için nâkıs olan fiziksel âlemi ortaya çıkarmıştır. Böylece, Faal akıl Ay-altı âlemin yöneticisi konumundadır. Faal akıl, İlk sebep’den taşan diğer akıllar aracılığıyla tüm ilâhî bilgiye sahiptir. Peygamber ise Faal akılvasıtasıyla bu bilgiye ulaşmaktadır. Özet olarak ilâhî âlemden bilgi alma sürecinin merkezinde Faal akıl bulunmaktadır.

Fârâbî Faal akıl’la ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Faal Akl’ın fiili, akleden hayvanla ilgilenmek ve onun, insanın ulaşabileceği yetkinlik mertebelerinin en yükseğine, yani en son mutluluğa ulaşmasını talep etmektir ki bu, insanın Faal akıl mertebesine gelmesidir. Bu da ancak varlığını sürdürmede kendinden aşağıda bulunan cisim, madde veya araz türünden herhangi bir şey muhtaç olmaksızın, cisimlerden ayrı olarak bulunması ve bu yetkinlik üzere sürekli kalmasıyla olur. Faal Akl’ın zatı da birdir, fakat onun mertebesi, akleden hayvandan kurtulan ve mutluluğu elde eden şeyi de bulundurur. Faal akıl hakkında, onun er-Rûhu’l-emîn ve Ruh’l kuds olduğu söylenmelidir; o, bu iki ismin benzerleriyle de isimlendirilir. Onun mertebesi ise, “melekût” ve bunun benzeri olan isimlerle isimlendirilir.”²³⁷

Fârâbî’nin nübüvvet anlayışında vahiy teorisi Faal akıl, Münfail akıl, Müstefad akıl ve Muhayyile Yetisi üzerinden açıklanmaktadır. Bu akıllar arasında en önemli rolü Faal akıl oynamaktadır. Faal akıl bir yandan Fârâbî’nin kozmolojisini oluştururken diğer yandan da

²³⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 18-20.

vahiy ve peygamberlik anlayışına kaynaklık etmektedir.²³⁸ O halde her şeyden önce Faal akl'ı anlamakta fayda var.

Fârâbî'de Faal akıl İlk sebep (Tanrı) değildir. Çünkü Faal akl'ın alanı sınırlıdır. Sınırlı olan da ise nakıstır. Nakıs olan da Tanrı olamaz. Çünkü Tanrı varlığı kendisinden olan ve kendi dışındaki tüm varlıkları var eden ve mükemmeliyetliklerini veren mükemmel varlık olmalıdır. O halde Faal akıl Tanrı olamaz. O ancak Tanrı'nın kendisine hareket alanı verdiği bir ilkedir. Fârâbî, kendi ifadeleriyle ilk varlığı şöyle tanımlamaktadır:

“İlk” o kimsedir ki, var oluş O'ndandır. “İlk”in kendisine ait varlığı mevcut olunca, zorunlu olarak, O'ndan diğer mevcûdâtın var olmaları lâzım gelir. Bir kısmı duylarla hissolunan ve bir kısmı da burhanlarla bilinen bu diğer varlıkların var oluşu, insanın iradesi veya ihtiyariyle değildir. O'ndan var olan şeyin varlığı, O'nun varlığının bir başka şeyin var oluşu için taşması (feyz) ve O'nun dışındaki şeylerin varlığının Onun varlığından taşıp doğması cihetinden söz konusudur. Bu cihet çerçevesinde, O'ndan var olan şeyin varlığı, O'nun (varlığı) için herhangi bir şekilde sebep teşkil etmez.²³⁹

Faal akl'ın özüne gelince; onun özü tektir. Mertebe bakımından ise insanın kurtuluşa erdiği yani mutluluğa ulaştığı noktadır. Faal akıl “er-Ruh ul-Emin (Güvenilir Ruh) ve Ruh ul-Kuds (Kutlu Ruh)” gibi isimlerle de anılmaktadır. Onun mertebesine de “Melekuṭ” adı verilir.²⁴⁰ Yani özetle denilebilir ki; Fârâbî'deki Faal akıl klasik İslâm düşüncesinde Hz. Cebrail'i tekabül etmektedir. Fârâbî, Faal akl'ın fiilini şöyle açıklamaktadır:

Faal Akl'ın fiili, akleden hayvanla ilgilenmek ve onun, insanın ulaşabileceği yetkinlik mertebesinin en yükseğine, yani en son mutluluğa ulaşmasını talep etmektir ki bu, insanın Faal akıl mertebesine gelmesidir. Bu da ancak, varlığını sürdürmede kendinden aşağıda bulunan cisim, madde veya araz türünden herhangi bir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden ayrı olarak bulunması ve bu yetkinlik üzere sürekli kalmasıyla olur.²⁴¹

Fârâbî, Faal akl'ın aşağıdaki üç rolü oynadığını ifade etmektedir.

- a. Faal akl'ın fiil durumunun sürekli ve kesintisiz olmasından dolayı, doğru bilginin teminatıdır.
- b. Faal akıl ilahî vahyin aracı olmasından ötürü vahyin gerçekleşmesini olanaklı kılan ilkedir.

²³⁸ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. yayımları, 1997), 139.

²³⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Fârâbî, Üstün Ülke El-Medînetü'l Fâzıla*, Çev., Dr. Seyf. Say (İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları 2015), 47.

²⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 2.

²⁴¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.

- c. İnsan Faal akıl'la iletişim kurarak nazari âleme ulaşmakla mutluluğun en üst düzeyine ulaşabilmektedir.²⁴²

2.2.5 Muhayyile ve Akıl

Fârâbî'ye göre, muhayyile gücü, beş duyu ile düşünme ve konuşma yeteneği (natıka) arasında yer almaktadır.²⁴³ Duyu gücünün tüm faaliyetlerini gerçekleştirdiği zaman, muhayyile gücü üzerinde etkisi olduğunu ifade edilir. Duyuların aldıkları verileri muhayyile gücüne aktarıp resmetmesi, muhayyile gücünün düşünme sürecine yardımcı olarak hareket etmesi nedeniyle muhayyile gücünün bu faaliyetlerle meşgul olduğu vurgulanmaktadır.²⁴⁴ Fârâbî'nin *'El-Medînetü'l Fazıla'* eserinde ise "algılamanın (beş duyunun) tüm unsurları doğrudan faaliyetlerini yerine getirdiğinde, muhayyile kuvveti tepki verir, duyuların ona aktardığı bilgiler üzerinde meşgul olur. Ayrıca, düşünme yeteneğine hizmet eder ve arzuya yardımcı olur"²⁴⁵ ifadeleriyle muhayyile gücünün, üzerinde tuttuğu duyuların izlenimlerine dönerek, onların birleştirilmesi veya ayrılmasına yönelik etkileşimde bulunduğunu açıklanmaktadır.²⁴⁶

Muhayyile gücü, aklî olanı kendi imkânlarıyla yeniden biçimlendirirken, Fârâbî'ye göre muhayyile yetisinde olan tüm makuller kendilerine uygun duysal unsurları taklit ederler. Muhayyile, pratik akıl ve teorik akıl alanındaki makulleri kapsayarak taklit etme işlevini yerine getirir.²⁴⁷ Bu sayede muhayyile gücü, birleştirme ve ayırma işlevinin yanı sıra taklit ve temsil işlevini de gerçekleştirir.²⁴⁸

Belirtmek gerekirse, düşünme kuvvetinin teorik ve pratik akıl olmak üzere iki ayrı kısmı bulunmaktadır. Teorik akıl, akledilirleri akletme yetisine sahipken; pratik akıl ise şu an ve gelecekteki eylemlerle ilgili olan kısmı temsil eder. Fârâbî'ye göre, muhayyile kuvveti, düşünme gücünün her iki kısmıyla da ilgilidir.²⁴⁹ Faal akıl'ın muhayyile gücüne etki ettiğini ve Faal akıl'ın bazen teorik akıl ile ilgili olanları bazen de pratik akıl ile ilgili duysal

²⁴² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 141-142.

²⁴³ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fazıla*, 115.

²⁴⁴ Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Ayışığı yayınları, 2000), 120.

²⁴⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fazıla*, 119.

²⁴⁶ Bilgehan Bengü, Tortuk, "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/23 (2009), 87.

²⁴⁷ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 145.

²⁴⁸ Bengü "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", 87.

²⁴⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fazıla*, 124.

unsurları muhayyile gücüne aktardığını belirtir. Bu durumda, muhayyile gücü, kendine has duyusal unsurlarıyla akledilirleri taklit ve temsil ederek alır.²⁵⁰

Fârâbî'ye göre, muhayyile gücü, kendisine ulaşan şeyleri farklı şekillerde idrak eder. İlk olarak, gelen şeyleri olduğu gibi kabul eder ve kendi içsel dünyasında yansıtır. İkinci bir yöntem olarak ise, gelen şeyleri duyusal deneyimler yoluyla taklit eder ve temsil eder. Muhayyile gücü insanın içsel bir özelliği olduğundan, kabul etmesi için gelen şeylerin insan doğasına uygun olması gerekir.²⁵¹ Fârâbî'ye göre, muhayyile gücü kendisine gelen şeyleri doğrudan kabul etmediğinde, bunları duyusal deneyimler yoluyla taklit ederek ve temsil ederek idrak eder. Fârâbî'ye göre, düşünme gücüyle algılanabilen kavramlar, muhayyile gücüne aktarıldığında, muhayyile gücü bu kavramları duyusal deneyimler yoluyla taklit ederek ve temsil eder. Duyulabilir olan şeyler ise bazen doğrudan algılanırken bazen önceden deneyimlenen duyulur şeylerin taklit yoluyla idrak edilir.²⁵²

Fârâbî'ye göre insan, soyut varlıkları tamamen hayal edemez. Örneğin; İlk sebep, cisim dışı varlıklar ve en yüksek düzeydeki makulleri olduğu şekilde hayal edemez. Ancak Fârâbî, bu soyut varlıklardan, en üstün ve mükemmel duyusalları taklit edebileceğimizi belirtir.²⁵³ Ayrıca, mükemmel varlıkları bazen uyku halindeki rüyalarda görebileceğimizi söyler.²⁵⁴ Ona göre, mükemmelliğin son derecesine ulaşmış olan varlıklar, en üstün algılanan şeylerle taklit ederken, kusurlu varlıklar en adi ve kusurlu algılamalarla taklit eder. Bu da gösteriyor ki, insanın hayal gücü sınırlıdır ve bazen sadece diğer duyularla taklit ederek soyut varlıkları algılayabilir.²⁵⁵

Fârâbî'nin felsefesine göre, Faal akıl olarak nitelendirilen şeye vahiy meleği de denilebilir. Ona göre insan akıllı, sadece akıl yoluyla değil, aynı zamanda tahayyül yoluyla da Faal akıl'la ilişki kurar. Yine de düşünme yetisi bazen Faal akıl'dan tahayyül kuvvetine aktarılır. Bu durumda Faal akıl, muhayyile kuvveti üzerinde bir etkiye sahip olur.²⁵⁶ Bu durum, Faal akıl'ın doğru rüyalar üzerindeki etkisinin peygamberlik görüşünü açıklamak için önemli bir adım olduğunu gösterir.

²⁵⁰ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 121.

²⁵¹ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 121.

²⁵² Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 121.

²⁵³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 145-146.

²⁵⁴ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 121.

²⁵⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 123.

²⁵⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 124.

Fârâbî'ye göre, Faal akıl'ının muhayyile gücünde ortaya çıkan tikellerin bir kısmı şu anki zamana aitken, bir kısmı da geleceğe aittir. Bu nedenle, tikellerin muhayyile gücünde meydana gelmesi, ameli akılda meydana gelmesiyle aynı nitelikte değildir. Fârâbî'ye göre, "tikeller, düşünme eyleminin sonucunda ameli akılda meydana geldiğini belirtirken, bu tikellerin muhayyile yetisinde ortaya çıkması herhangi bir düşüncenin etkisi olmaksızın gerçekleşir."²⁵⁷ Nübüvvet öğretisini, doğru rüyaların Faal akıl tarafından açıkladığını savunan Fârâbî'ye göre peygamberliği, muhayyile yetisinin en yüksek olgunluk halinde gerçekleşen bir durum olarak tanımlar.²⁵⁸

Fârâbî'ye göre, Faal akıl'la Muhayyile yetisi arasındaki ilişki, insanların farklı zihinsel seviyelerini açıklar. Faal akıl'ın etkisi, hem teorik (nazari) hem de pratik (ameli) akıl sahiplerini muhayyile gücünde birleştirir.²⁵⁹ Bu da Faal akıl'ın muhayyile gücüne etki ettiğini belirtir. Fârâbî'ye göre, Faal akıl bazen teorik akılda hâsıl olabilecek düşünceleri, bazen de pratik akılda hâsıl olabilecek hisleri muhayyile gücüne aktarır, muhayyile gücünün de düşünceleri kendisinin oluşturduğu hisleri taklit ve temsil etmek suretiyle almasını sağlar. Bu durum, insanın farklı düşünme ve algılama seviyelerini göstermektedir.²⁶⁰

Fârâbî'ye göre, gerçek rüyalar, Faal akıl'ın uykuda muhayyile kuvvetine yaptığı etkilerin sonucudur. Bu gerçek rüyalar, yüksek seviyedeki etkilerin oluşturduğu tikeller tarafından meydana gelir. Öte yandan, kehanet, Faal akıl'ın muhayyile gücüne dayanan düşünürlerin duyusal taklitlerine dayanmaktadır. Bu taklitler, Faal akıl tarafından muhayyile gücüne verilen etkilerin bir sonucudur. Bu açıklamalar, Fârâbî'nin fikirlerine göre gerçek rüyaların ve kehanetin meydana gelme şeklini özetlemektedir.²⁶¹

Fârâbî, peygamberliği, insanın muhayyile kuvvetinin en yüksek düzeyde gerçekleşen bir etkinlik olarak görmektedir. Ona göre, bir insanın muhayyile kuvveti mükemmel bir seviyede olursa ve dışarıdan gelen algılamalar onu tamamen kuşatıp nüfuz etmezse, bu durumda muhayyile kuvveti natika kuvvetinin hizmetine verilmez. Ayrıca, bu durumda insan kendisinde, algılamaları kabul etme ve natikanın hizmetine verme işleriyle meşgul olmanın yanı sıra, kendi özgün eylemlerini gerçekleştirmek konusunda büyük bir üstünlük bulur. Bu durumda, Faal akıl tarafından muhayyileye verilen şeylerin çoğunu, gözle görünür

²⁵⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 124-125.

²⁵⁸ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 127-128.

²⁵⁹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 147.

²⁶⁰ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 121.

²⁶¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 125.

duyusallarla temsil eder. Bu durum, uyanıklık zamanında meşguliyet sırasındaki durumuyla uyku vaktinde bu işlerden hali kaldığı sıradaki durumu arasında benzerlik gösterir.²⁶²

Peygamberlik vazifesini yerine getirecek kişinin, hayal gücünün en yüksek yetkinliğe ve olağanüstü niteliklere sahip olması gerektiğine inanılır. Fârâbî'ye göre, peygamberin hayal gücü, metafizik dünyanın etkisi altında her zaman olmalıdır. Peygamber, diğer insanlardan farklı olarak hem uyanık hem de uykuda, aktif bir zihinden gelen düşünceleri en uygun şekilde kabul eder. Hayal gücünün rolü açısından, peygamberin uyanıklık ve uyku hali arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Ayrıca, peygamberin aktif zihinden gelen bilgileri herkesin anlayabileceği şekilde açıklaması ve yorumlaması da önemlidir. Bu özellikleriyle peygamber, topluma rehberlik ederken bilgeliğini anlayabilecekleri bir dille aktarmaktadır.²⁶³

Muhayyile kuvvetinin temsil ettiği kavramlar, güzellik ve mükemmelliğin en yüce haline çıkarıldığında, insanın "Allah'ın büyük ve hayret verici bir ihtişama sahip olduğunu" düşündüğü zamandır. Ayrıca, diğer varlıklar içinde böyle bir şeyin var olmasının mümkün olmadığına dair şaşırtıcı bir şekilde karşılaşacaktır. Fârâbî'ye göre, insanın muhayyile kuvveti, mükemmelliğin en son noktasına ulaştığında, uyanırken Faal akıl'dan şimdi ve geleceğin tikellerini kavrayabilir. Muhayyile ayrıca, madde dışı aklın ve şerefli varlıkların taklit ve temsillerini alarak bunları görebileceğini ifade etmektedir. Böylelikle insan, zihinsel kavramlar aracılığıyla ilahî şeyleri ifade etme yeteneği kazanır ve peygamberlik ortaya çıkar. Bu noktada muhayyile kuvvetinin, insanın ulaşabileceği en yüksek noktada kendisiyle son bulduğunu söyleyebiliriz. İnsan, muhayyile kuvveti sayesinde en yüksek düzeye erişir.²⁶⁴

Fârâbî, peygamberlere özgü bu olağanüstü hayal gücünün taklit yeteneğini El-Medinetü'l Fazıla eserinde şu şekilde açıklar: "Muhayyile/hayal gücü, Faal akıl tarafından verilen şeylerin çoğunu, hayal gücü bu şeyleri algılanabilir nesnelerden taklit ettiği şeylerle hayal eder. Bu hayal edilen şeyler ortak algı gücüne gider ve orada resmedilirler. Ortak algıda onların resimleri oluştuktan sonra, görme gücü etkilenir ve bu resimler onda şekillenir. Böylece görme gücünde bulunan özellikten dolayı, aydınlık ortamda gerçekleşen görmeye gözün ışıkları aracılığıyla ulaşan görüntüler ortaya çıkar. Bu resimler gözden havada oluşur ve havada olan şeyler geri döner, böylece gözde yeni resimler oluşur. Ve bunlar ortak algıya

²⁶² Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 127-128.

²⁶³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 149.

²⁶⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 129.

ve hayal gücüne yansır. Tüm bunlar bir arada olduğu için Faal akıl'ın hayal gücüne verdiği bu tür şeyler, insan tarafından görülebilir hale gelir."²⁶⁵

Fârâbî'ye göre, muhayyile kuvveti psikolojik işlevi bakımından önemlidir çünkü beden ile arzu yetisi ile ilişkilidir. Muhayyile yetisi öncelikle beden ve nefsin bedende var olabilen yetileri ile ilişkilidir. Bu yeti, bedensel yapıda ortaya çıkan bir yatkınlık ve bir suret olmasının yanı sıra, nefsanî yapıda beliren ruhsal bir güçtür. Fârâbî'ye göre muhayyile kuvvetinin hem fiziksel hem de ruhsal boyutları bulunmaktadır.²⁶⁶

Tahayyül yetisi ile arzu yetisi arasındaki ilişki, birbirlerini karşılıklı etkileyen bir ilişkidir. Fârâbî'ye göre, arzu yetisi insanın isteklerinden hareketle geçmişte ve gelecekteki hayal kurma kapasitesine sahip olur. Muhayyile gücü ise arzu edilebilir nesneleri insanın muhayyile âleminde sunar.²⁶⁷ Bu durumda, insanın hayal gücü ve istekleri birbirini besleyen ve etkileyen unsurlar olarak ortaya çıkar. Bu ilişki sayesinde insan, hayallerini gerçeğe dönüştürme potansiyeline sahip olurken isteklerini belirleyerek harekete geçme gücü elde eder. Bu nedenle, tahayyül yetisi ile arzu yetisi arasındaki etkileşim insanın ruhsal ve zihinsel dünyasını derinden etkileyen önemli bir faktördür.

Fârâbî'ye göre, insan bilgiyi Faal akıl'dan alır ve bu bilgi ya vahiy ya da ilham yoluyla açıklanabilir. Bu bilgi akışının iki farklı düzeyi vardır, biri filozoflar için diğeri ise peygamberler içindir. Filozoflar için vahiy, sadece Faal akıl'dan Münfail akla aktığı sırada yaşanır, peygamberlikte ise bu vahiy mütehayyile gücüne kadar uzanır. Fârâbî'ye göre, sadece müstefad akıl mertebesine ulaşmış bir kimse Faal akıl'la ilişki kurabilir veya iletişim sağlayabilir. Bu nedenle, peygamberlik insanlık makamının en kâmil ve mutluluğun en nihaî mertebesinde bulunduğunu ifade eder. Peygamberin, Faal akıl'dan gelen bilgileri mükemmel bir şekilde sembolize etme ve yetkin bir mütehayyile yeteneğine sahip olması, onu filozoftan üstün kılar.²⁶⁸

Fârâbî'ye göre, peygamber olabilecek kişinin en üst düzeyde bir tahayyül kapasitesine sahip olması gerekir. Bu nedenle peygamber, diğer insanlardan farklı olarak hem uykuda hem de uyanırken, aktif bir şekilde akıp gelen bilgileri en uygun şekilde kabul eden kişidir.²⁶⁹

²⁶⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 128-129.

²⁶⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 120.

²⁶⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 122.

²⁶⁸ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 123-124.

²⁶⁹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 128.

Özet olarak Fârâbî'ye göre vahiy, insanın Allah ile kurduğu ilişki sonucunda gerçekleşen bir bilgi akışıdır. Bu bilgi akışının amacı, insanın sosyal hayatını düzenlemek ve onu nihaî hedefine yönlendirmektir. Yani vahyin varlık sebeplerinden biri, toplumsal ve siyasal yaşamı düzenlemektir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin nihaî hedefi, insanın en yüksek olgunluğa erişmesini sağlamaktır.

2.3 Mütahayyile Gücünün Peygamberlikteki Rolü

Daha önce de belirtildiği gibi Fârâbî, ruhun; besleyici, duyuşsal, arzu, muhayyile ve akıl olmak üzere beş ana kuvveye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu yetiler, Fârâbî felsefesinde önemli bir yer edinmektedir.²⁷⁰ Fârâbî'nin peygamberlik anlayışında mütahayyile ile nâtika gücü (akıl) önemli bir rolü üstlenmektedir. Ayrıca, mütahayyile gücü; insanî eğilimler, duyular ve irade faaliyetleriyle yakından ilişkilidir.²⁷¹ Bu nedenle, mütahayyile Fârâbî'nin bilgi teorisinde bilgi kaynağı olarak önemli bir konuma sahiptir.

Fârâbî'ye göre hayalin iki yönü vardır. Birincisi, eşyanın zihindeki çizgilerinden ibaret olan ve sürekli olarak fiziksel dünyaya bağlı olarak çalışan hayaldir. İkincisi ise, şuurun hayalıdır. Fârâbî'nin "muhayyile" olarak adlandırdığı ve nübüvvet teorisine konu olan şey de bu ikincisidir.²⁷² Bir veya birden fazla yaşadığımız duyumlamalar tamamıyla silinip gitmez. Bu bağlamda, dış etken olmadan, geçmişteki bir duyu deneyimini zihinde yeniden canlandırmaya yönelik yetiye hayal gücü veya mütahayyile denir. Buradaki hayal gücü, gündelik hayatta kurgusal anlamda kullanılan hayal değil, bilgiyi zihinde tekrar canlandırma şeklindeki hayal biçimidir.²⁷³

Mütahayyile gücü, duyu ve akıl güçleri arasında bir köprü görevi gören orta bir güçtür.²⁷⁴ Fârâbî, Mütahayyile kuvvesinin muhatap olduğunu eşyaya "mahsûsât" (duyumsananlar) adını verir. Duyusal ve düşünceyle algılanan nesneler arasında önemli bir ayrım bulunmamaktadır. Aralarındaki en bariz fark ise; duyular ile algılanan nesneler her zaman fiziksel bir varlıkla ilişkilendirilirken, muhayyile ile algılanan nesneler fizikî varlıktan soyutlanmıştır.²⁷⁵ Aslındaki Fârâbî burada, mütahayyile gücünün dış duyularla ilişkili olan rolünü vurgulayarak, mütahayyile gücünün, duyularla algılanabilen eşya yahut nesnelerin

²⁷⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73.

²⁷¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 95.

²⁷² Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 95.

²⁷³ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 95.

²⁷⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 89.

²⁷⁵ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 69.

izlerini, duyuların kontrol ve denetimin ardından muhafaza edebilen bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, Fârâbî mütehayyileyi, nefsin hiyerarşik düzeni içinde duyular ve akıl gücü ile ilişkilendirmiştir.²⁷⁶ Ayrıca, muhayyile gücünün diğer güçlerde olduğu gibi bedenin diğer organlarına dağılmış yardımcıları olmadığını, bedendeki merkezinin kalp olduğunu, duyuların artık mevcut olmadığı durumlarda bile algıları muhafaza ettiğini ve üzerlerinde tasarrufta bulunduğunu savunmuştur.²⁷⁷

Mütehayyile yetisi sayesinde insan, algılanmadığı zamanlarda dahi duysal deneyimlerin izlerini zihninde korur. Bu yeti sayesinde insan, duysal imgeleri içinde ayrıştırabilir veya farklı imgelerle birleştirebilir. Bu birleştirmeler ve ayrıştırmaların bazıları doğru, bazıları ise yanlıştır. Ancak tahayyül yetisi, Fârâbî literatüründe sadece duysal algılarla sınırlı olmayıp duyu algısının varlığını önceden kabul eder. Tahayyül edilen nesnelere arzu yetisi de eklenince insanın içinde akıl yetisi belirir. Akıl yetisi sayesinde insan, akılsal nesneleri bilir ve güzel ile çirkin arasındaki ayrımı yapabilir.²⁷⁸

Mütehayyile gücü, insanın dış duyular aracılığıyla edindiği bilgilerle akıl ve sezgi sürecinde elde edilen bilgiler aracılığıyla insanın ciddi faydalar sağlamak için görevlendirilmiştir. Filozofumuz, duyu yetilerinin gerçekte duydukları ve fiillerin meydana geldiği zaman muhayyile yetisinin onlardan etkilendiğini, duyuların ise kendilerine ulaşan duysal verileri kaydettiğini belirterek, bunların tasavvur edilme süreciyle düşünme gücünün hizmetine sunulduğunu, bu şekilde akılsal yetiye hizmet ettiğini ve arzu yetisini de harekete geçirdiğini ifade eder.²⁷⁹ Bu durumda mütehayyile gücü, işlevini yerine getirmek için dış duyuların sunduğu olanaklardan faydalanmak zorundadır. Filozofumuzun hiyerarşik düzeni içinde, bilgi kaynakları sıralamasında dış duyuların üst sıralarda olmasına rağmen, dış dünya hakkındaki bilgiler yine bu maddi bağlantılar içinde gerçekleşmektedir.²⁸⁰

Tahayyül yetisinin diğer bilgi kaynaklarından farkını belirleyen bir özellik, diğer yetilerin gönderdiği imgeleri birleştirme ve ayırma konusunda tamamen özgür olmasıdır.²⁸¹ Başka bir deyişle, tahayyül gücü, bedenin durumundan bağımsız olarak, hatta uyku halinde bile işlevini sürdürebilir.

²⁷⁶ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 96.

²⁷⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 74.

²⁷⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 73.

²⁷⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 89.

²⁸⁰ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 96.

²⁸¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 89.

Mütehayyile yetisinin, nesnenin formlarını koruyup yönettiğini ve duyuları algılarken kontrol altına alarak onlar üzerinde tasarrufta bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Filozof, bu yetinin koruduğu izlenimlerle istediği gibi tasarlayabileceğini şu şekilde ifade eder:

“Hayal gücü, duyumun bitiminden sonra ister uykuda ister uyanıkken duyulur nesnelerin görüntülerini korur; onları birbiriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirmeler ve ayırmaların bazıları doğru, bazıları doğru değildir. Bununla birlikte hayal gücü iyi ve kötü dışında, eylemlerden ve ahlâkî davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılar”.²⁸²

Fârâbî, mütehayyilenin sağlıklı çalışabilmesi için dış duyuların etkisinden kurtulmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Bilgiyi dış duyuların temeline yerleştirmiş olmasına rağmen, bu düşünceyle dış duyuları ikinci planda tutarak iç duyuları ve insanın içsel akıl süreçlerini ön plana çıkarmıştır. Ayrıca, aklın olası hataları düzeltebileceğine de işaret eder.²⁸³

Tahayyülün üçüncü bir yetisi daha bulunmaktadır ve filozofumuz, bu yetinin uyku ve uyanıklık hallerinde devam eden faaliyetlerine bir ek olarak üçüncü bir yeti eklemiştir: taklit yetisi. Bu yeti, ruhun diğer yetilerinden farklı olarak kendisinde muhafaza ettiği duysal izleri taklit etme yeteneğine sahiptir. Tahayyül yetisi, bu taklit yetisiyle bazen beş duyu tarafından algılanan duysal izleri taklit ederken, bazen akılsal izleri, bazen besleyici yetiyi, bazen de arzu yetilerini taklit eder.²⁸⁴ Bu yetiyle, tahayyül sınırlarını aşarak yeni kompozisyonlar oluşturur ve bilgi anlamında yeni ürünler sunar.

Mütehayyile yetisinin, arzu etme yetisiyle birlikte bir ilişkisi vardır. İnsan, arzu etme yetisiyle isteme, kaçınma, özleme, tiksime gibi duyguları deneyimler. Ayrıca, dostluk, kin, sevgi, düşmanlık gibi duygular da arzu etme yetisiyle ortaya çıkar.²⁸⁵ Burada irade olarak da adlandırılan arzu etme yetisi, duysal, tahayyül ve akıl güçleriyle iş birliği yapar.

Karar vermek veya irade, genellikle bir eğilimden kaynaklanır. İrade, duyu, hayal gücü veya düşünceyle algılanan bir şeye yönelme veya ondan kaçınma eğilimidir; algılanan şeyin alınması veya bırakılması gerektiğine karar vermektir. Eğilim yetisini yönlendirecek başlıca güç ise iradedir. İnsan eylemlerinin tümü, bu irade yetisinin yardımcıları olan diğer melekelerdir.²⁸⁶

²⁸² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 37.

²⁸³ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 98.

²⁸⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 90.

²⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 37.

²⁸⁶ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 101.

Filozofumuz, mütehayyile gücünün en önemli yetisini, uygun koşullar sağlandığında en mükemmel bilgilerin tahayyüllerini alabilen Faal akıl'la iletişim kurmak olarak tanımlar. Faal akıl, potansiyel ma'kûlâtı gerçek ma'kûlâta dönüştürürken;²⁸⁷ potansiyel akıl da gerçek akıla dönüştüren bir etkidir ve akılsal yeti burada gerçek akıl olma potansiyeline sahiptir. Tahayyül yetisinin taklit edici faaliyeti, uykuda devreye girdiğinde, rüyalarındaki akılsal imgeleri görsel imgelere dönüştürerek taklit edebilir. Fârâbî, tahayyül yetisinin akılsal yetiyle ilişkili olduğunu belirterek, akılsal yetinin Faal akla benzerliğini, ışığın görmeye olan ilişkisiyle benzetir. Bu anlamda, Faal akıl'ın tahayyül yetisine aktardığı bilgiler, tahayyül yetisi üzerinde de etkilidir.²⁸⁸

2.4 Kuvve i Nâtika'nın Peygamberlikteki Rolü

Fârâbî, akılsal yetiyi teorik ve pratik olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Teorik akıl, genel olarak özgün eylemleri gerçekleştirmeye yönelikken, pratik akıl insanın yaptığı eylemlerin konusu dışındaki ma'kûlâtı anlama yetisidir. Tahayyül yetisi, pratik aklının düşünme süreci sonucunda elde ettiği özgün eylemleri bazen gerçek formlarıyla taklit ederek bazen de farklı duysal imgelerle algılar. Örneğin, bazı eylemler geçmişe aitken, bazıları gelecekte gerçekleşecektir. Fârâbî, bu noktada, bu eylemlerin düşünme süreci olmaksızın tahayyül yetisinde ortaya çıktığını belirtir. Böylece, Faal akıl'ın uykuda tahayyül yetisine aktardığı bu eylemlerden doğru rüyaların ortaya çıkabileceğini ifade eder²⁸⁹. Doğru rüyalar, bu tür eylemlerin iletilmesi araçlarıdır ve onları sağlayan şey ilahî bilgilerle ilgilidir. Bu tür olaylar bazen uykuda, bazen de uyanırken meydana gelebilir.

Fârâbî teorik aklın bilfiil akıldan sonraki kademesi kazanılmış akıldır. Bu konu hakkında şöyle söylemektedir:

“Edilgin akıl (el-aklu'l-münfa'il) bütün ma'kûlâtı kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş ve bilfiil akıl, bilfiil akılsal olmuştur. Çünkü edilgin akıl mükemmelleşen, bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olan insan mertebe bakımından edilgin akıldan üstün olan, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla, kazanılmış akıl (Müstefâd akıl) denir ve o edilgin akılla Faal akıl arasında orta bir noktadadır. Onunla Faal akıl arasında başka bir şey yoktur”.²⁹⁰

²⁸⁷ Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1969), 50.

²⁸⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 40.

²⁸⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 92.

²⁹⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

Fârâbî'nin düşüncesine göre kazanılmış akıl, aklın üçüncü aşamasını oluşturur. Bu aşamada, akıl nesnelere doğrudan bakarak bilgi edinebilme yetisine sahiptir. Yani, dış dünyadan bağımsız olarak, potansiyel akılsal imgeleri algılayabilir ve bu imgeler gerçekte orada mevcutmuş gibi bilinirler. Bu durum, aklın nesneleri gerçekten anlayabilme yeteneğiyle sonuçlanır.²⁹¹

Fârâbî'nin sistemine göre, varlıkların yetkinliğini birçok benzeri kavramlarla ifade edebiliriz. Bu bağlamda, kazanılmış akıl, birlik açısından, tabiatın en yakın mertebesi olan tabiat ötesine yakın bir seviyeyi temsil eder. Aynı zamanda, bu akıl, insanın varlık düzenindeki ideal konumunu da oluşturur. İnsan, yalnızca bu seviyeye ulaştığında, ilahî düzenin ebedi sırasında ideal yerine yerleşir ve Tanrı'nın insanı yaratma amacını gerçekleştirir.²⁹²

Fârâbî'ye göre, mütehayyile yetisi doğası gereği en üst seviyeye erişmiş ve bu aşamada, insanı Faal akıl tarafından işaret edilen bir konuma getirir, bu durum uykuda veya uyanıkken gerçekleşebilir. Bu noktada, insan, Faal akıl tarafından iletilen tikelleri ve makûlâtı ya gerçek halleriyle ya da sembolik olarak almaya hazır hale gelir. Ancak daha da önemlisi, bu insan, vahiy alan kişidir. Tanrı'dan vahiy alması ise Faal akıl aracılığıyla kurulan iletişim ile gerçekleşir.²⁹³

Faal akıl seviyesi, insanın kurtuluşa erdiği ve en yüce mutluluğa ulaştığı seviyedir. Fârâbî, Faal Akıllı “er-ruhu'l-emin (güvenilir ruh)” veya “ruhu'l-kuds (kutlu ruh)” gibi adlarla tanımlar ve ‘*es-Siyase*’de Faal akıl için melekût veya benzeri adların kullanıldığını belirtir²⁹⁴. Fârâbî, bu bağlamda, İslâm dininin vahiy meleği olan Cebrail ile Faal Akıllı özdeşleştirir.²⁹⁵

Fârâbî'ye göre, nihaî gerçekliğin metafizik kaynağı Faal akıl'dır ve bu gerçeklik, vahiy yoluyla insan varlığına aktarılmaktadır. Bu ittisal doktrini, vahiy gerçekleştiğinde ontolojik farklılığın bir şekilde giderilmesini öngörür. Bu farkın giderilmesi için ilk hareket eden şey metafizik bir prensip olsa da, asıl rol insanın kendisindedir. Bu bağlamda, vahiy alıcıları ilahî irade tarafından seçilmez. Dolayısıyla, Fârâbî'nin vahiy sistemine göre, uygun yeteneklere sahip her insan, ilahî bilgiyi alabilecek bir konuma sahip olabilir²⁹⁶. Ancak, bu

²⁹¹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 132.

²⁹² Nurfadiye Kara, *Fârâbî'de İdeal İnsan*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 49.

²⁹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 102.

²⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

²⁹⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 130.

²⁹⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 132.

ilahî bilgi, sıradan bir iletişim biçimi değildir; herkesin deneyimleyebileceği olağan bir durum değildir.²⁹⁷ Mutluluğa ulaşmak için Faal akıl'la ittisale geçmek her insanın erişebileceği bir durum değildir. Her insan, ilahî bilgileri alabilecek yeteneklere sahip değildir. Farklı yeteneklere sahip ve farklı hazırlıklara sahip insanlar arasında bazıları ilk akılsal imgeleri alabilecek güçte değildir, bazıları ise bu imgeleri farklı şekillerde kabul eder.

Vahye muhatap olan insanlar, seçilmiş bireyler olsa da, bireysel düşünme ve çabanın da önemi büyüktür. Ancak vahiy anında, aklî çaba azalır. Bu azalma, insanın maddi yönünden manevi yönüne daha fazla yönelmesi olarak yorumlanmalıdır. Zaten insan, bu tür bilgiye erişebilme çabası gösterirken, öncesinde önemli bir aklî çaba sarf etmiştir.²⁹⁸

Fârâbî, insanın var olmanın temel amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu ve ulaşılması gereken nihaî hedefin bu olduğunu ifade eder. Bu hedefe ulaşmak için izlenmesi gereken yolu da belirtir. İnsanın mutluluğa ulaşma amacını gerçekleştirmesi için, Faal akıl tarafından insana verilen ilk akılsal imgeler önemlidir.²⁹⁹

Vahiy genel olarak Tanrı tarafından peygamberlere iletilen bilgi taşıyan sözler olarak bilinir. Faal akıl, İlk sebebin varlığından çıkarıldığı düşüncesiyle, kazanılmış akıl seviyesine ulaşır. Faal akıl'dan Münfail akla gelen bu bilgiyi, Fârâbî'nin vahiy olarak adlandırdığı bilgiyle ilişkilendiririz. Bu bilgi, insanlara Faal aklaracılığıyla iletilir, dolayısıyla ilk sebep olarak vahiy verenin Faal akıl olduğunu söyleyebiliriz³⁰⁰. Bu üstün yaratılışa sahip ve Faal akıl'la ilişkili olan kazanılmış akıl, Fârâbî tarafından Reisü'l Evvel olarak tanımlanmıştır. Burada bahsedilen başkanlık, toplumdaki ilk liderliği ifade eder; diğer liderlikler bundan sonra gelir.

Fârâbî'nin '*es-Siyâsetü'l-medeniyye*' eserinde, Faal akıl'la ittisal kurmuş bir kişinin gerçekte bir hükümdar olduğu ve onun vahiy aldığı söylenir. Çünkü insan, Faal akıl'la baş başa kaldığında, başka bir aracı olmadan vahiy alır. Bu durumda insan, kavramları ve fiilleri nasıl tanımlayacağını ve nihaî hedefi olan mutluluk yolunda bunları nasıl kullanacağını sağlayan yetiyi Faal akıl'dan alır. Yani bu bilgiler Münfail akla gelir.³⁰¹

Fârâbî'nin akıl teorisinde, bilfiil akıl, insanın bilmesi gereken mümkün ilimlere ulaştıkça ve bunlarla ilgili erdemleri içselleştirdikçe kazanılmış akıl seviyesine ulaşır. Fârâbî, insan

²⁹⁷ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 38.

²⁹⁸ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 141.

²⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80.

³⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 86.

³⁰¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

aklının tüm mümkün bilgilere ulaştığı bu aşamaya gelen kişiye "filozof-kral" demiştir. Filozof-kral, ay üstü âlemin son halkası olan Faal akıl'la ittisal kurabilir ve hakiki, evrensel bilgiye erişir.

Fârâbî'nin düşüncesinde insanın var olmasının temel amacı mutluluğa ulaşmaktır. Bu süreçte mutluluğun ne olduğu ve nasıl ulaşılabileceği sürekli zihinde tutulmalıdır. Yani insan, mutluluğa ulaşmak için gerekenleri bilip, bu bilinçle hareket etmelidir.³⁰² İnsanların yaratılışlarının farklılıklarını göz önünde bulundurursak, bu bilgileri edinmek için bir rehber ihtiyacı duyduklarını görebiliriz. Fârâbî, bu noktada insanları kategorize ederek, bazılarının rehber az ihtiyaç duyduğunu, bazılarının ise fazla ihtiyaç duyduğunu belirtir. Yalnızca gösterilenleri yapabilme kapasitesine sahip olanların toplumdaki liderlik rollerine gelmeyeceğini ifade eder. İlk lideri, yönetilmeye ihtiyaç duymayan özelliklere sahip biri olarak tanımlar.³⁰³

İlk lider, insanları yeteneklerine uygun görevlendirir, mutluluğa ulaşma sürecini belirler ve nesneleri tanıma ve kavrama yetisine sahiptir.³⁰⁴ Tüm bu yüksek nitelikler, doğuştan büyük eğilimlere sahip bir kişinin Faal akıl'la birleşmesiyle gerçekleşir. Gerçekten de, Fârâbî'nin akıl teorisinde, pasif aklın kazanılmış akla ulaşmasıyla, Faal akıl'la birleşebileceğini biliyoruz.

2.5 Faal akıl'dan Kazanılmış Akla Bilgi Akışı

Felsefenin önemli bir meselesi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin doğasını anlamaktır. Tanrı'nın birliğinden çokluğun nasıl meydana geldiği, bu ilişkinin niteliği gibi sorular bu bağlamda önem taşır. Fârâbî, bu sorunun cevabını ararken, varlıkların yoktan var edildiğini söyleyen dini inanç ile her şeyin Tanrı'da daima hazır olduğu bir akıl tarafından işlendiğini savunan felsefi görüş arasında denge kurmaya çalışmış olabilir.³⁰⁵ Bu yaklaşım, metafizik ve kozmolojik açıdan Neoplatonizm'e benzer nitelikler taşır; ilk varlık, var olan her şeyin nedeni ve O'nun temel nitelikleri üzerinden evrenin kökenine dair geniş bir taslağa sahiptir.³⁰⁶

Fârâbî'ye göre, evvelin özü yetkindir ve diğer varlıklar bu özden doğar. Tanrı'nın varlığı bölünemez; bütün varlık, Vâcibü'l-Vücûd'a bağlıdır. Vâcibü'l-Vücûd, kendine özgü olarak

³⁰² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 83.

³⁰³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

³⁰⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

³⁰⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 50.

³⁰⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 63.

varlığını herhangi bir şeye dayandırmadan sürekli olarak korur³⁰⁷. Diğer varlıklar ise Vâcibü'l-Vücûd'a daha az benzeyen bir şekilde sıralanır. Bu sınıflandırma Tanrı'dan başlar ve en mükemmel olana kadar devam eder. Var olmaya hiç gerek olmadığı bir aşamada bu sıralama sona erer. Dolayısıyla, Tanrı Vâcibü'l-Vücûd'dur, diğerleri ise mümkün varlıklardır ve var olmak için İlk neden olan Vâcibü'l-Vücûd'a muhtaçtırlar. Fârâbî'ye göre, varlık, zorunluluk, imkân gibi kavramları doğrudan doğruya kavrarız. Vâcibü'l-Vücûd, her koşul altında var olduğu düşünülen ve yokluğu düşünülemez olan demektir. Mümkün varlıklar ise bir sebebe muhtaçtır³⁰⁸. Ancak bu sebep, Vâcibü'l-Vücûd gibi sıfatlanamaz; çünkü o, kendi başına var olur ve başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu nedenle ona Tanrı denir.³⁰⁹

Sudûr, İlk Olan'ın cömertliğini ve adil oluşunu yansıtan bir sistemdir. Her varlık, kendi mertebesine uygun olarak hak ettiği varlığı alır. Sudûr teorisinin bir ucu Tanrı gibi yetkinlik ve birlik içeren bir noktada, diğer ucu ise maddede bulunan eksiklik ve çoğullukta yer alır. Sudûr ne kadar Tanrı'dan uzaklaşırsa, içindeki eksiklik ve yetkinlik azalır. Yani, Tanrı'daki mutlak birlik sudûr ile devam ederken sonsuz çoğulluğa dönüşür³¹⁰. Fârâbî, sudûr teorisini evreni en yakın küre olan ay küresinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, ay üstü âlem Tanrı'dan başlar ve Faal Akla kadar uzanır. Ay altı âlem ise eksiklik ve çokluk sıfatlarına tabi olan maddeden oluşur³¹¹. Her bakımdan eksiksiz, mutlak ve yetkin olan bir varlıktan, kendisi gibi sonlu olmayan bir varlığın sudur etmesi beklenir. Fârâbî, bu noktada göksel cisimleri ve akılları devreye sokar.

Varlıkların tanrıdan sudur sürecinde ilk olarak Tanrı, kendi varlığını kavrar ve bu bilinçle diğer tüm varlıkları idrak eder. Çünkü diğer varlıklar, varoluşlarını Tanrı'dan alırlar. İkinci olarak, göksel cisimler ve akıllar adı verilen varlıklar, kendi varlıklarını ve Tanrı'yı bilirler.³¹² Yani her bir akıl, ilk varlığı düşündüğünde, kendisi gibi bir aklın doğmasına yol açarken, aynı zamanda kendi varlığını düşünerek bu türeme sürecini sürdürürler.

Filozofumuz, bu taşma sürecini anlatırken, ilk varlıktan ikinci varlığın sudur ettiğini ifade eder. İkinci varlık, cisim veya madde değildir. Kendi varlığıyla birlikte, İlk Var Olan'ın varlığını düşünür ve bu düşünce sonucunda üçüncü bir varlık ortaya çıkar. İlk gök'ün varlığı,

³⁰⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 90.

³⁰⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 91.

³⁰⁹ Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 101.

³¹⁰ Aydın, *Fârâbî*, 85.

³¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 35.

³¹² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 39.

kendi özünü düşünmesinden kaynaklanan zorunlu bir sonuçtur. Üçüncü varlık, varlık açısından akıldır, ancak varlığı madde değildir. Kendi özelliği sonucu, sabit yıldızlar küresinin varlığı ortaya çıkarken, Tanrı'yı düşünmesi sonucunda dördüncü bir varlık meydana gelir. Bu süreç, sırasıyla devam eder: Beşinci varlık, kendi özünde tözleşerek Jüpiter küresinin varlığını ortaya çıkarırken, ilk var olanı düşünmesi sonucunda altıncı bir varlık meydana gelir. Benzer şekilde, yedinci varlık Mars küresinin varlığını açığa çıkarırken, ilk var olanı düşünmesi sonucunda sekizinci bir varlık meydana gelir. Sekizinci varlık, Venüs küresinin varlığını açığa çıkarırken, ilk var olanı düşünmesi sonucunda dokuzuncu bir varlığa neden olur. Bu süreç onuncu, on birinci ve sonraki varlıklara kadar devam eder.³¹³ Bu sistemde, eğer Tanrı'yı birinci akıl olarak kabul edersek, Faal akıl on birinci akıl olarak nitelendirilir ve taşma zinciri Faal akıl'la sona erer.³¹⁴

Walzer, Fârâbî'nin '*el-Medînetü'l-Fâzıla*'da sudûr teorisini ele aldıktan sonra, ilerleyen bölümlerde onuncu derecede Faal akl'ın varlığına dikkat çeker³¹⁵. Bu noktada, Fârâbî'nin, Tanrı'nın Faal Akıllı, yeni bir küre oluşturmakla görevlendirmedeğini belirttiğini vurgular. Faal akl'ın asıl görevi, ay altı dünyadaki kozmik ve epistemik faaliyetlerdir. Kozmik faaliyet, ay altı dünyadaki düzeni sağlamak ve maddelere şekil vermekle ilgilidir, böylelikle maddi varlıkların potansiyel hâllerinden fiili hâllerine dönüşmelerini sağlar. Gök cisimleri, maddi dünyanın işleyişini yönetirken, Faal akıl şekil yönünü yönetir. Faal akl'ın epistemik faaliyeti ise, Tanrı'yı düşünmekle, Tanrı'dan gelen bilgiyi insanın zihinsel ve entelektüel gelişimine ve çabasına göre kullanmaktır³¹⁶.

Sudûr teorisinde, akılların eksik yanlarına odaklandığımızda, varlık ya da varlıklara bağlı olmaları ve kendi özlerini düşünme mecburiyeti nedeniyle bir çeşit çokluğu içerdiklerini görürüz. Onların mükemmelleşmesini sağlayan faktörler arasında değişmezlikleri ve hareketsizlikleri, aksiyomları engelleyecek bir unsuru içermemeleri ve var olmak için kendi özlerinden başka bir şeye gereksinim duymamaları sayılabilir³¹⁷. Başlangıçtaki varlıklar, en kusurlu şekilde olan bu ay altı âlem, ay üstü âlem aracılığıyla meydana gelir.³¹⁸

³¹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 51.

³¹⁴ Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Pınar Yayıncılık, 2012), 143.

³¹⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 158.

³¹⁶ Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 143.

³¹⁷ Yves Marquet, "Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruti ve İbn Sînâ Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Ankara: Eylül 09-12 1985), çev. Kenen Gürsoy (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 203.

³¹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 53.

Ay üstü âlemin yeryüzü varlıklarını oluşturma süreci şu şekildedir: "Dokuz felek, ortak yetileriyle eylemlerini ilk maddeyi meydana getirmek için sonlandırırlar. Daha sonra birinci feleğe bağlı sekiz felek, kendi hareketleri ve yıldızlarının hareketi aracılığıyla özel eylemlerini gerçekleştirir."³¹⁹

Fârâbî'ye göre, ay altı âlem, tabiatın, iradenin veya her ikisinin ürünü olabilir. Walzer'e göre, iradî bir eylem tarafından meydana getirilen varlıklar, önce doğal cisimlerin varlığını gerektirirler. İlk doğal cisimlere unsurlar denir. Ateş, hava, su ve toprak, bu dört unsurun yanı sıra buharlar, madenler ve bitkilerin farklı karışımları vardır³²⁰. Bu dışındaki ay altı âlemindeki varlıklar, düşünme yeteneğine sahip olmayan ve düşünen, konuşan hayvanlar olarak sınıflandırılabilir³²¹.

Dört unsur, zıtlar aracılığıyla varlığa getirilir. Sıcak-soğuk, kuru-nem gibi. Bu, gezegenlerin gökyüzüne yolladığı fiziksel yetiler tarafından maddeye verilen ilk biçimlerdir. Ardından dört unsur, kendi aralarında düzenlemeler yaparak başka zıtlar aracılığıyla başka biçimler meydana getirirler.³²² Madde ve biçimi genel olarak tabiatı oluşturan unsurlar olarak tanımlayabiliriz.

Madde ve biçimi tanımlarken, Fârâbî'nin "sedir" örneğiyle karşılaşırız. Sedire göre, sedirin tahtası olan şey madde ve heyûlâ'dır. Sedire göre, sedirin biçimi ise biçimdir. Biçimin var olması için madde gereklidir ve madde, biçime hizmet eder³²³.

Ay altı âlemdeki cisimlerin biçimleri birbirleriyle zıttır. Ay altı âlemdeki olası varlıkların cisim kazanması ise ilk maddenin ve zıt biçimlerin etkisiyle gerçekleşir. Biçimsiz ilk madde boştur ve hiçbir biçim olmadığında var olmaz, aslında hiçbir zaman biçimsiz değildir. O, bütün ay altı varlıkların zıt iki farklı varoluşa sahip olabileceği bir noktadır. Kısacası, dünyanın hayatı zıtlık üzerine kurulmuş ve bu hareket, değişim ve dönüşümü gerektirir³²⁴. Marguet'in görüşüne göre, dünyadaki olası varlıklar var olmayışlarına bağlı olarak eksik bir varoluşa sahiptirler ve varlıklarını bir üst varoluşa yükseltmeli, eksikliklerinden veya önemli eksikliklerinden nihaî mükemmelliğe yönelmelidirler.³²⁵

³¹⁹ Marguet, *Fârâbî'de İniş ve Yükseliş*, 206.

³²⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 166.

³²¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 53.

³²² Marguet, *Fârâbî'de İniş ve Yükseliş*, 206.

³²³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 54.

³²⁴ Marguet, *Fârâbî'de İniş ve Yükseliş*, 206.

³²⁵ Marguet, *Fârâbî'de İniş ve Yükseliş*, 207.

Fârâbî, evrendeki oluşu anlatırken, bir sûretin yerini sürekli olarak zıddı olan bir sûrete bırakmasının, yeni organik karışımların ve onların birleşimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler.³²⁶ Madenler, daha basit yapıdaki unsurlara yakınlığı olan bir karışım sonucu ortaya çıkar. Bitkiler ise madenlerden daha karmaşık bir karışımın sonucu olarak ortaya çıkar. Çeşitli bitkilerin karışımı ve muhtemel mineraller ve unsurlarla birlikte hayvanlar meydana gelir. En sonunda ise, son karışımın sonucu olarak, insan ortaya çıkar³²⁷. Böylece, ay altı âlemin, ay üstü âlemin kürelerinin ve onların özgün hareketlerinin sonucu olarak oluştuğunu söyleyebiliriz.

Tüm bu yaratılış serüvenini gözden geçirdiğimizde, gayenin insan olduğunu anlayabiliyoruz. Zira ay üstü âlemin son bulduğu, Faal akl'ın zihnini meşgul ettiği insan, ilâhî olanla dolayısıyla ay üstü âlemlerle, ilâhî bir noktada bütünleşecek, bu tecrübeyi yaşadktan sonra ideal düzenin kurulması, insandaki mükemmeliyetin ilâhî olanla bağlantı kurarak artması şeklinde ana hedef gerçekleştirmeye başlayacaktır. Sudûr teorisiyle insanlardaki Tanrı-insan ilişkisi ilâhî olana bir kusur ya da zafiyet atfetmeksizin izah edilmeye çalışılmıştır. Peygamberlik bağlamında da çıkış noktamız insanın kazanılmış akıl seviyesine erişip Faal akl'ın bilfiil kılmasıyla, düşünce sistemini yine Faal akıl'la buluşturması oluşturmaktadır. Bu noktada ay altı âlemdeki son oluşum insan ile ay üstü âlemin ittisali noktasındaki bağlantıyı kavrayabilmemiz için Fârâbî'nin akıllara yüklediği anlamları anlamamız gerekecektir.

Fârâbî'nin düşünce sisteminde aklın önemli bir yeri ve fonksiyonu olduğunu görüyoruz. Onun sistemine göre, hakikati arama ve mutluluğa ulaşmada aklın işlevi, daha iyi kavranabilir³²⁸. Bu bağlamda, filozofumuzun temel alış noktası mutluluktur. İnsanın saadete ulaştığında en yüksek iyiyi elde ettiğini öne sürmektedir. Bu da ancak peygamberlik meselesinin temel noktası Faal akıl'la ittisal halinde mümkün olur. Faal akl'ın anlamını kavramak aynı zamanda Fârâbî'ye göre İslâm'ın en temel inanç unsurlarından birinin anlaşılması için hayati bir öneme sahiptir. Bu, ezeli ve ebedi hakikatin son derece üstün zihinsel bir güce sahip bir insan-filozof, peygamber-kanun koyucu aracılığıyla insanlığa aktarılmasıdır.³²⁹

³²⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 175.

³²⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 65.

³²⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 78.

³²⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 206.

Fârâbî'ye göre, insanın Faal akıl'la birleşmesi, yeteneklerinin içsel doğasından kaynaklanmaz. Aslında, insan, kendi iradesiyle sahip olduğu potansiyelleri yönlendirerek kazanılmış akıl seviyesine erişir. Başka bir deyişle, doğru davranışların bilgisini Faal akıl'dan elde etmek, iradî bir eylemin sonucudur. İradî olmayan eylemler, Allah'ın yardımını gerektirmez. Bu seviye, Fârâbî'nin sistemine göre sadece filozoflar ve peygamberlerin ulaşabildiği bir mertebedir. Bu nedenle, onların her eylemi samimi ve içtendir.³³⁰

Sonuç olarak, Faal akıl'ın maddede sûretleri ortaya çıkarma gücü vardır. Bu güçle Faal akıl, dışındaki bir varlığa etki eder ve maddelere bağlı sûretler meydana gelir. Bu süreç, diğer akıllara yaklaştırılan sûretlerin kazanılmış akıl devreye girene kadar oluşumuyla gerçekleşir. İnsanın cevheri burada oluşur ve en yüksek mutluluk ile ahiret hayatı da burada yatar. Çünkü insan, Faal akıl'la bağlantı kurduğunda vahiy alan bir varlık haline gelir ve bu vahiy, insana erişilmiş olanın İlk sebebi olduğunu söyleyebiliriz.³³¹

2.6 Fârâbî'de Vahyin Gerçekleşmesi

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı ile ilgili açıklanması gereken kavramları açıkladıktan sonra, vahyin nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışacağız. Fârâbî'nin nübüvvet ile ilgili yaklaşımı bir felsefi yaklaşım olup kendisine özgü, özgün bir anlayıştır.

Fârâbî vahyi ay altı âlemde bulunan insanın ay üstü âlemle kurduğu ilişki neticesi olarak görmektedir. Fârâbî'ye göre, insan belli bir dereceye ulaşarak üst varlıkla iletişime geçerek bir tür bilgi ilişkisini kurmaktadır. Nitekim Fârâbî vahyi Müstefad akıl aracılığı ile Faal akıl'dan Münfail Akla doğru gerçekleşen bir taşma (feyezan) olarak tanımlamaktadır. Fârâbî bu durum ideal devlet kitabında şöyle açıklamaktadır:

İnsanı insan yapan ilk mertebe, bilfiil akıl olmaya hazır olan tabii istidadın ortaya çıkmasıdır. Bu istidat bütün insanlarda müşterektir. Onunla Faal akıl arasında iki mertebe vardır: edilgin aklın kuvveden fiile geçmesi ve kazanılmış aklın meydana gelmesi mertebeleri. O halde bir insan olmanın ilk mertebeleri ile Faal akıl arasında iki mertebe vardır.³³²

Mükemmel edilgin akılla tabii istidat, madde ve suretin birbirleri ile birleşmesinden meydana gelen bütünde olduğu gibi tek bir şey olduklarında ve bu insan insanlık suretini alıp fiilen var olan bir edilgin akıl olduğunda, bu insanla Faal akıl arasında ancak tek bir

³³⁰ Kara, *Fârâbî'de İdeal İnsan*, 53.

³³¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

³³² Fârâbî, *İdeal Devlet*, 104.

mertebe kalmış olacaktır. Tabii istidat edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl da Faal akıl'ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan kendisine Faal akıl'ın indiği insan olur.³³³

Bu durum onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine, “vahiy” gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal akıl'ın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal akıl'a taşan şeyi Faal akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir kullanan mükemmel bir düşünür; Faal akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.³³⁴ Bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu, yukarıda söylediğimiz tarzda, sanki Faal akıl'la bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici olmanın şartlarından birincisidir. Ayrıca onun dilinde, bildiği her şey başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma kudreti olmalıdır. O, insanları mutluluğa ve kendileriyle bu mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır. Buna ilaveten o, belirli özel durumlarla (tikellerle) ilgili fiilleri yerine getirebilmesi için bedenlen sağlam olmalıdır. Yani savaş esnasında da savaşılabilecek sağlıklı bir bedene sahip olması gerekir.³³⁵

Fârâbî vahiy açıklamak için faal aklı kullanmış ve onu Muhayyile gücü ile açıklamak için bilkuvve akılla birleştirmiştir. Ona göre, Peygamberlik, İslâm geleneğinde, vahiy meleğine tekabül eden Faal akıl'dan vahyin alınıp, muhayyile gücü ile halka iletilmesi şeklinde açıklanabilir. Vahiy alma bakımından ise peygamber, kemal aşamaları aşmış, Faal akıl'la irtibata geçmiş ve onun Hayulanî aklı, tüm makulâtı idrak etmek ile tamamlanmış bir insandır.

Peygamberin muhayyile gücü olabildiği en yüksek kemal derecesine ulaşmıştır. İlahî âlemden Faal Akla bilgi olarak verilen her şey, Peygamber'in Hayulanî aklına ulaşır. Oradan Natika gücünün teorik ve pratik olarak aklında birleşip, peygamberin muhayyile gücüne aktarılır. Peygamberin muhayyile gücü, en yüksek kemal ve güce sahip olduğundan, bir

³³³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 105.

³³⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 105.

³³⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 106.

yandan dışardan gelen algılananların, muhayyile gücünü tamamen kaplamasını engeller. Diğer yandan muhayyile gücü tamamen aklın hizmetinde de bulunmaz. Başka bir deyiş ile, muhayyile gücü, natika gücü ve algılananlar ile meşgul olmasına rağmen, hala kendi özel işlevlerini de yerine getirebilecek geniş bir boş alan ve yeteneğe sahiptir. Peygamberin muhayyile gücünün, uyanıkken algılananlar ve akılla meşgul olması durumu, diğer insanların muhayyile gücünün uyku sırasında sahip olduğu duruma benzer. İnsanların muhayyile gücü uyurken, algılananlar ve aklî meşguliyetlerden tamamen bağımsızdır ve en yüksek kapasitededir. Böylece peygamber muhayyile gücü aracılığıyla, hem uykuda hem uyanıkken, Faal akıl'dan gayb ile ilgili bilgiler alır. Bu durum muhayyile kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Aynı zamanda insanın muhayyile gücü ile ulaşabileceği en yüksek makamdır.

Vahiy açısından Fârâbî'nin nübüvvetin izahında muhayyile gücüne yer vermesinin sebebi, nübüvvet meselesinin temelinde ilahî vahyin insanlara ulaştırılması olması ve Kur'an'ın birçok ayetinde bu hususa vurgu yapılmasıdır. Başka bir deyişle, Allah, peygamberi insanlara göndermiştir. Dolayısıyla insanlar bu ilahî vahiyden yararlanabilmelidir.

Fârâbî'ye göre çoğu insan, makulları idrak edebilecek yetisine sahip olmadığı için algılanan şeylerin benzetmeler yoluyla onların hayal güçlerine iletilmesi gerekir. Bunu yapabilecek güçte çok az insan bulunmaktadır. O da peygamberlerdir. Sadece Peygamberler ve benzerleri, hayvani idrak güçlerden arınmışlardır ve onlarda bulunan natika gücü bilfiil haline gelir. Bu nedenle, halkın algı düzeyine ulaşmak için, Peygamberin akıl temelindeki hakikatlar ve meseleleri hayal gücü şeklinde onlara aktarmasından başka bir yol yoktur. Bu anlamda, vahyin inmesini, aklın hayal gücüne inmesi olarak da adlandırılabilir. Dolayısıyla insanların yani haklın idrak düzeyine inerek, onlara hakikati aktarmak peygamberin görevidir.

Buna ek olarak, davranış ve psikolojik açıdan da muhayyile gücü önemli bir rol oynamaktadır. İnsanların eylem ve davranışları genellikle hayal güçlerine bağlıdır. Makulların düşünceleri, hayal gücünü tetiklediğinde, insanın içinde, mutluluğa götürecek şeyleri yapma ve onlara doğru ilerleme isteği ve arzusu oluşur. Ancak, makuller ile ilgili hiçbir bilgisi olmayan bir kişi bunları insanlar için temsil edemez. İnsanda önce duyuusal gücü, ardından muhayyile gücü meydana geldiği gerçeğini göz önünde bulundurursak, insanın ilk olarak makulları nereden aldığı sorusu ortaya çıkılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre makullar, Faal akıl (vahiy meleği) tarafından sağlanmaktadır.

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışındaki en önemli bir özelliği de siyasi yönüdür. Bu yön, Fârâbî'ye gelinceye kadar Müslüman filozoflar tarafından vurgulanmamıştır. Fârâbî'ye göre üstün ülkenin Reisu'l Evvel ancak ve ancak bir peygamber olabilir. Üstün ülkenin yönetimi ise her zaman ilahî vahye dayanmaktadır ve üstün ülkenin tüm eylem ve görüşleri vahiy tarafından belirlenir. Aslında Fârâbî'ye göre erdemli şehrin asıl yöneticisi, Ruhul Emin aracılığıyla üstün ülkenin reisine vahiy gönderen Yüce Allah'tır. Üstün ülkenin reisi de bu vahiy aracılığıyla şehri yönetmektedir. Başka bir deyişle Fârâbî, insanın nihaî hedefinin mutluluk olduğu kanaatindedir. Ancak bu mutluluk insanların tek başına ulaşabilecekleri bir şey değil aksine bir erdemli şehrin kurulması ve bu şehrin başına bu mutluluğa ulaştırabilecek bir devlet başkanının geçmesi ile mümkün olabileceği kanaatindedir.

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı, erdemli şehrinin yöneticisinin belirlenmesinde de yansımaktadır diyebiliriz. O, erdemli şehrin yöneticisini rastgele seçilen herhangi birinin olamayacağını ifade ederek yöneticinin yaradılışı ve tabiatında yöneticilik istidadının bulunması ve yöneticilik ile ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalarını beyan etmektedir.³³⁶ Fârâbî'ye göre yönetici olan kişinin aşağıdaki on iki özellikleri taşıması gerekmektedir:

1. Organları tam ve eksiksiz olmalı,
2. Her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalı,
3. Hıfız yeteneğine sahip olmalı,
4. Uyanık ve çok zeki olmalı,
5. Güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalı,
6. Öğrenmeyi sevmeli ve kendini ona vermeli,
7. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmeli,
8. Yeme, içme ve cinsel zevklerin peşinde koşmamalı, onları arzulamamalı ve kumardan kaçınmalı,
9. Yüksek ruhlu (kabir al-nafs) olmalı,
10. Dünyevi şeyler onun nazarında değersiz olmalı,
11. Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, zulüm ve baskı edenlerden nefret etmeli,
12. Azimli ve kararlı ve cesur olmalıdır.³³⁷

³³⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

³³⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 107-108.

Fârâbî bu özellikleri taşıyan bir insanın her çağda ancak bir defa rastgelinebilirliğini ifade ederek ekler: eğer böyle bir kişi dünyaya gelirse ve büyüdükten sonra yukarıda zikredilen özelliklerden altısını taşıyorsa veya muhayyile kuvveti ile insanları uyarma özelliğinin dışında yukarıdaki özelliklerinden beş tanesini yerine getirdiyse erdemli şehrin başkanı o olmalı. Ancak eğer böyle bir kişiye rastlanmazsa, daha önce yukarıdaki şartları taşımış, bu şehirde yöneticilik yapmış ve kayda geçmiş bir yönetici olmuşsa o halde onun belirlediği kural ve kanunlar muhafaza edilmelidir.³³⁸

³³⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 108.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞININ KELÂMIN VAHİY ANLAYIŞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde Kelâmcıların nübüvvetle ilgili görüşlerine değindikten sonra Fârâbî'nin nübüvvet anlayışını ele alarak Fârâbî'nin nübüvvet görüşünün kelâmın vahiy görüşü açısından değerlendirilmeye çalışacağız.

Nübüvvet meselesi İslâm'ın temel prensiplerinden biri olması bakımından İslâm'ın ilk dönemlerinden beri, gerek Kelâm düşünürler tarafından, gerek İslâm filozofları tarafından detaylıca tartışılmalı bir meseledir. Nübüvvet konusu selef âlimleri tarafından vahiy esaslı, halef düşünürler tarafından ise vahiy esaslı aklî bir zemin üzerinde, İslâm filozofları tarafından ise tamamen aklî bir zemin üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Kelâm geleneği; Selef âlimler, Eşârîlik, Maturîdîlik ve Mu'tezile gibi birçok büyük ekolden oluşan, geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu ekoller nübüvvet meselesi ile ilgili, kendi ilkelerine bağlı olarak farklı değerlendirmelerde bulunmuş olsalar da ana fikirde birleştiklerini söylemek mümkündür. Kelâm geleneği, felsefenin gibi peygamberliği açıklamaya çalışmakla birlikte, vahiy ve peygambere iman etmenin iman esaslarından olduğu, iman etmeyenin hükmü, peygamberliğin hükmü, imkân ve gerekliliği, peygamberliğin vehbî-kesbîliği, ilahî kelâmın ezelîliği, ismet ve mucize gibi meselelere yoğunlaşmaktadırlar.

Selef âlimlerin itikadî meselelerde nassın dışına çıkmamaya gayret gösterdiklerini daha önce belirtilmişti. Peygamberlik konusunda da aynı hassasiyeti taşıdıkları görülmektedir.

Ebu Hanife, selef âlimlerden olması hasebiyle, peygamberlere iman etmenin sahih i'tikadın gereği ve onlara iman etmenin inanç esaslarından biri olduğunu belirtmiştir. Ardından zâtî sıfatlar kapsamında kelâm sıfatına değinerek Allah'ın, kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu ve kelâmın ezelî sıfatı olduğunu ifade etmektedir. O, Allah'ın konuştuğunu ancak konuşmasının bizim konuşmamız gibi olmadığını beyan edip, biz harfler ve araçlarla konuşurken, Allah harfler ve araçlara gerek duymaksızın konuştuğunu ve Allah'ın

konuşmasının mahlûk olduğunu savunan Mu'tezilî âlimlere karşıt ezeli olduğunu savunmaktadır.

Ebu Hanife, tüm peygamberlerin küçük ve büyük günahlardan, çirkin davranışlardan münezzehe olduklarını vurguladıktan sonra bazı peygamberlerden hata ve zellenin isdar ettiğini ifade eder. Ebu Hanife, Peygamberlerin mucizeleri, şefâ'atleri ve Hz. Muhammed'in azabı hak etmiş büyük günah işleyen müminlere şefâ'atinin hak, gerçek ve sabit olduğunu savunmuştur. Yine Hz. Muhammed'in Kevser havzı ve mi'râc haberinin hak olduğunu ve bunu reddedenin bid'atçı ve sapık olduğu kanaatindedir.

Ebu Hanife peygamberlerin Allah'tan getirdiklerini, din ile şariat olmak üzere ikiye ayıran ilk İslâm âlimidir. O, Dinin tevhid inancından ibaret olduğunu ve bütün peygamberlerinin dini bir (tevhid) olduğunu düşünmektedir. Ancak peygamberlerin şariatları, dönem ve toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak birbirlerinden farklılık arz ettiğini, dolayısıyla değişkenlik arz eden din değil, şeriattır olduğu kanaatindedir.

Şafîî'ye göre ise, Allah'ın kelâmı Mu'tezile'nin düşündüğü gibi hâdis ve yaratılmış değil, zatıyla var olup, ezeli ve ebedîdir. Ona göre; Her kim Allah kelâmının mahlûk ve yaratılmış olduğunu iddia ederse kâfirlerden olur. Şafîî'ye göre Allah, kullarına emir ve yasaklarını öğretmek üzere onlara kendi cinslerinden bir elçi göndermektedir. Kendilerine gönderilen elçiler kendi cinslerinden olduğu için suret, terkip ve beden olarak aynı olduğundan diğer insanlardan ayırıt edilmeleri için gönderilen resullerin doğruluklarını ispatlamak üzere Allah onları mucizelerle desteklemiştir. Sonuç itibarıyla Ebu Hanife ve Şafîî'nin Kelâm ve mucize hakkındaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile uyumlu olduğunu görmekteyiz.

İslâm düşünce geleneğinde peygamberlik anlayışını kendi ilkeleri içerisinde geliştiren bir diğer mezhep Mu'tezile mezhebidir. Mu'tezile'nin peygamberlik anlayışı genel hatlarıyla hüsn-kubuh, salah-aslah teorileri ve adalet prensiplerine dayanmakta olduğu söylenebilir.

Peygamberliğin imkân ve gerekliliği konusu ilahî irade ve insanın peygambere olan ihtiyacı açısından tartışılmıştır.

Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük bir nesnenin zâtında olduğu için aklen bilinebilir olduğundan ötürü şariat tarafından belirlenmez. Mesela, yalan söylemek, içki içmek veya zina etmek şariat tarafından kötü olduklarına delalet edildiği için kötü değiller. Kötü oldukları için şariat, kötü olduklarına delalet etmiştir. Ancak Eşarîler bu konuda Mu'tezile'nin aksine iyi kötünün belirleyicisinin akıl değil, şariat olduğunu savunmuşlardı.

Kâdî Abdülcebbâr , Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'e göre teklifi konularda bilgiye ulaşma noktasında, aklın her şeyi kapsayamayacağı ve kavrayamayacağını vurgulayarak, aklın desteğe ihtiyaç duyduğu yerde şâri'e peygamber göndererek o eksikliği tamamlamasının vacip olduğunu savunurlar.

Konuyla ilgili Mu'tezile'nin özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerini incelediğimizde, temel kriterin teklif meselesi olduğunu görebilmekteyiz. Yani Allah'ın birini mükellef tutması için ona yardım etmesi vaciptir. Fakat Allah'a vaciplik atfedilmesi konusu ise; Allah'ın herhangi bir baskı altında kalma veya cebir ve çaresizliğe bağlı bir zorunluluk olarak düşünülmemelidir. Allah'a vaciptir demekten maksat, Allah'ın ilah olması bakımından en çok hikmet sahibi ve adil olması nedeniyle ahlakî bir zorunluluk olarak kulları için aslah olanı yaratmasının aksinin düşünülmemesidir.

Câhız ise, insanın fitratını göz önünde bulundurarak İnsanların peygambere ihtiyaç duyduklarından dolayı Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olduğunu savunur. Ona göre, aklın ve akla bilgi edinmede kaynaklık eden mekanizma, sınırlı olması nedeniyle şâri'in emir ve yasaklarını bilmede aklın, tek başına yetersiz kalması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla akıl peygamberin getirdiği bilgilerle dini ayrıntıları bilebilecektir. Bu anlamda Câhız, ve Kâdî Abdülcebbâr gibi düşünürler, peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunun yanı sıra Allah'ın kullarına yaptığı bir lütuf olarak açıklarlar. İlâhî bir lütuf olması açısından ise; peygamber göndermek Allah'ın kullarına yapmış olduğu bir iyilik ve lütuftur. Çünkü peygamber insanların kendi akıl yürütmeleriyle ulaşamayacakları bilgiyi kendilerine sunarak doğruyu yanlıştan ayırtmalarında ve doğruya yönelmelerinde katkıda bulunmaktadır.

İlahî irade açısından peygamberliğin hükmü konusu, Mu'tezile'nin "salah-aslah teorisinin dayandığı adalet ilkesine göre açıklanmaya çalışılmıştır. Bu teoriye göre adalet ilkesi gereği, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratması vaciptir. Onlara göre, Allah kulları için en iyinin ne olduğunu bildiği halde aslahı yaratması Allah'ın kullarına zulüm etmesi demektir ki bu durum Allah açısından olanaksızdır.

Câhız, insanların ceza gününde cezadan kurtulmak için çeşitli bahanelere sığınmamaları için peygamber göndermenin önemli bir etken olduğu kanaatindedir. Câhız burada insanın doğası ve fitratı üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. İnsanın hırslı ve menfaatine düşkün bir varlık olduğu gerçeği üzerinde durup, insanın ahirette kendi lehine bazı

mazeretler ileri sürecektir. Câhız’a göre, Allah da kullarını çok iyi tanıdığı için, bu tür bahaneleri baştan önlemek için peygamber göndermesi gereklidir.

Kelâm ilmi içerisinde günümüze kadar tartışıl原因en bir diğer konu ise peygamberliğin vehbîliği-kesbîliği konusudur. Başka bir ifade ile, Allah peygamber olarak göndereceği kulunu kendisi mi seçer, yoksa insan kendi çabasıyla peygamberlik makamına ulaşabilir mi sorusuna bir cevap arayışıdır.

Ebû Ali el-Cübbâî ve Zemahşerî peygamberliğin kesbi olduğunu reddederek, peygamberlerin Allah tarafından özel vasıflarla teçhiz edilerek seçildiğini savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbar ise peygamberliğin vehbîliğini savunmanın yanı sıra Allah’ın peygamber olarak seçeceği kişinin peygamberlik öncesi hayatını göz önünde bulundurmadan peygamber olarak seçtiğini vurgulamaktadır. Başka bir ifade ile, Allah peygamber olarak seçeceği kişide özellik aramaz.

Her ne kadar hemen hemen tüm Mu‘tezilî düşünürler peygamberliğin vehbîliğini savunsalar da aralarında peygamberliğin kesbîliğini savunan düşünürler de yok değildir. Ahmed Eyyüb b. Yanoş, Endülüs Mu‘tezile si’nden Muhammed b. Abdullah b. Mürre ve Basra Mu‘tezilesinden Hişam b. Amr el-Fuvatî, Abbâd b.Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) gibi Mu‘tezilî düşünürler adalet ilkesi gereği peygamberliğin belli başlı kişilere özel olması yerine iyi bir ahlaka sahip olan herkesin peygamber olabileceğini vurgulayarak peygamberlik müessesesinin kıyamete kadar devam edeceğini savunmaktadırlar. Özet olarak, yukarıda bahsi geçen düşünürler hariç, tüm Mu‘tezilî düşünürler peygamberliğin kesbîliğini reddederek peygamberliğin vehbîliğini savunmaktadır.

Eşarîlere göre; her bir insanın, yaşadığı dünya hayatında gerçek huzuru ve mutluluğu bularak yaşaması ve Allah’ın rızasını kazanarak ölümden sonra gideceği sonsuz yaşamında kurtuluşa ulaşabilmesi için nübüvvet kurumu gereklilik arz eder. İnsan, dünyada yaşayabilmek için pek çok şeye ihtiyaç duyar. Bu yüzden de Allah, bu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için insana pek çok yetenek ve meziyet vermiştir. Bu yetenek ve meziyetleri kullanırken aşırı istekleri ve hırsı yüzünden iradesinin zafiyete uğraması kaçınılmazdır. Bu yüzden insanların; doğruyu ve yanlış ayırt ederek doğru yaşamaları, haktan, adaletten ve vicdandan ayrılmamaları için yol göstericiler gereklidir. Nübüvvet kurumu ile peygamberler, insana yol gösterme görevini yerine getirirler. Eş’arî âlimlerden Sâvî, bu konuyu şöyle açıklar: Allah’ın var olması, evrenin var olmasının nedenidir. Evrenin var olması ise doğru yolu

gösteren nebilerin var olmasının nedenidir. Bu yüzden nübüvvet kurumu, Allah nazarında aklen olması gereken bir konudur.

Gazzâlî nübüvvet meselesini, toplumların sosyal yaşantıları bakımından ele alır. Gazzâlî ; insanın, sosyal bir varlık olarak topluluklar halinde bir arada yaşamak zorunda olmasından yola çıkarak birey olarak hiç kimse tek başına sosyal ihtiyaçlarını karşılayamadığını ve bu yüzden insanların bir arada yaşamaları zaruri olduğunu savunur. Bu zaruret, topluluğun belirli bir düzen içinde yaşayabilmesi için herkesin uymakla mükellef olduğu birtakım kurallar yaratır. Her birey, kurallara uyduğu sürece sosyal bir toplum olarak yaşayabilirler. Kuralların güçlü otoriteler tarafından belirlenmesi, insanların kurallara uymasında etkin rol oynar. Bu sebeple Allah, otorite olarak nebîleri gönderir, kurallar bütünü olarak da nebilerin tebliğ ettiği din vaz eder.

Eşarîler, nübüvvet meselesinin gerekliliği konusunu akli ve nakli delillerle açıklamışlardır. Allah yarattığı varlıklar içinde insana akıl vererek onu varlıklardan ayırmıştır. Akıl ise, insana irade gücü verir. İnsanlığın, bugün ulaştığı bilgi ve teknolojinin kaynağı akıldır. Ancak Allah akli, insan dilediği gibi yaşasın diye değil koyduğu emir ve yasaklar doğrultusunda yaşaması ve yapıp ettiklerinden dolayı sorumlu tutmak için vermiştir. Akıl, dünya hayatını kolaylaştırmak ve ihtiyaçları temin etme konusunda etkin bir araçtır. Ancak konu din, Allah'ın emir ve yasakları ve ölümden sonrası olduğunda insan akli ne kadar işlevseldir veya doğru bilgiye ulaşabilir mi? Bu sorunun cevabını kutsal kitaplar açısından vermeye çalıştığımızda; konu din ve Allah olduğunda akıl, bilginin kaynağı değildir, aksine bilginin kaynağı olan Allah'tan kendisine ulaştırılmış olan bilgileri, hayatına doğru şekilde uygulaması ve Allah'ın rızasını kazanarak sonsuz yaşamında Allah'ın kendisine vereceği ihsan ve lütuflara ulaşabilmesi için verilen bir yetenek olduğu anlaşılır. Bu yüzden Eş'arîler, Allah'ın insana verdiği akli değil; akla yol göstericisi olarak ortaya koyduğu vahyi ve doğal olarak peygamberleri, sorumlu olmak için temel esas olarak görmüşlerdir. Onlara göre, beş duyu sahibi olan insan; bu duyular aracılığı ile öğrenmeye başlarlar ve duyular da zamanla kemale erme özelliğine sahip olduğundan, varlıkları tanıma ve tanımlama süreçlerinden geçerler. İnsanın temyiz çağa ulaşması ile birlikte, bilgisel ve kültürel düzeyi de gelişir. Ancak aklın gelişme ve yükselmesi her şeyi idrak edebildiği anlamına gelmez. Aklın idrak edemediği bilgiler de nübüvvet aracılığı ile insana verilmektedir. Bu anlamda, İnsan salt akliyle ne için ve ne amaçla yaratıldığını idrak etme konusunda yetersizdir. Yaratılış gayesini idrak etmesi, peygamberlik kurumunun işlevini yerine getirmesiyle mümkündür.

Eğer Allah, peygamberler göndermeyerek insanları neden ve ne için yarattığını bildirmeseydi, insanlar yaratılış gayelerini ve görevlerini bilemeyecekti. Bunun bir sonucu olarak insan, Allah'a karşı bu durumu bir mazeret olarak ortaya atacaktır. Ayrıca Allah, Kur'an'da, bu dünyada toplumları cezalandırmak ve ahirette insana azap etmek için mutlaka uyarıcı bir peygamber göndermeyi ve toplumun peygambere karşı çıkarak zulümde ısrar etmelerine işaret etmektedir.

Eş'arî düşüncesine göre, Allah'ın mürîddir ve irade sıfatını alması, Allah'ın herhangi bir koşulla kısıtlanamayacağı anlamına gelir. Çünkü Allah'ın iradesini sınırlandıracak ya da ona yön belirleyecek hiçbir kuvvet ve durum yoktur. Nübüvvet konusunu aklî yönden açıklayan Eş'arî düşüncesi; Allah'ın bütün fiillerinin mümkün dairesinde olduğunu savunur. Peygamber göndermesini de Allah'ın bir eylemi olması nedeniyle nübüvvet olayını mümkün dairesinde görürler. Gazzâlî , nübüvvet konusunu aklın sınırlarını aşan bir konu olarak açıklamış, bununla birlikte nübüvvetin mümkünatına delil olarak, Allah'ın mütekellim vasfına sahip olmasını öngörmüştür. Zira O'nun bu vasfa sahip olması, Allah kelâmının içeriğinin peygamberlere ulaşmasına imkân sağlar. Eş'arî; peygamberlik makamının şahsî gayret ve ilim öğrenmekle elde edilemeyeceği, bu makamın ancak ve ancak Allah'ın muradıyla erişilebilecek bir makam olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu sebeple nübüvvet, Allah'ın dilediği kuluna nasip ettiği, tanrısal bir lütuf ve ihsandır. Âmidî ise peygamberlerin, insanın aciz kalacağı ve gücünün yetmeyeceği değişik şekiller görmüş, değişik sesler duymuş olduklarını ifade ederek bu şekillerin meleklerin değişen görüntüsü, sesler ise Allah Teâla'nın sözü olan vahiy olduğuna kanaat getirmiştir.

Maturîdîler ise; İnsanoğlunun, zayıf iradeli ve dünyevi arzularına kolayca kapılabilen bir varlık olduklarından yola çıkarak, insanların Allah'ın rahmetine erişebilmeleri, hem dünyada hem de ahirette mutlu, huzurlu bir hayat sürdürebilmeleri için peygamberliğe gereksinim duyduklarını savunurlar. Çok sayıda istek ve meziyetle donatılmış olmasına rağmen, bazen insan doğruyu bulmakta güçlük çeker. İşte bu noktada peygamberler devreye girerek, insanlara doğru yolu gösterip, onları hidayete erştirir.

Mâturîdî, insanların; ilahî iradenin koyduğu emir ve yasaklardan haberdar olmaları için bu emir ve yasakları kendilerine tebliğ edecek peygamberin gönderilmesinin ihtiyacı üzerinde durmuş, peygamber olmadan bu bilgiye ulaşılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. O, aklın iyilik ve kötülüğün ne olduğunu konusunda aklın bunları idrak ve kavrayacak bir düzeyde olduğunu savunmuş olsa da, bu kavrayışın, dinin emir ve yasaklarını kavramakta

yeterli olmadığını düşünmüştür. Allah da peygamber vasıtasıyla dinin emir ve yasaklarını insanlara bildirerek onları sorumluluğa tâbi tutar. Akıl da sınırlı bir yapıya sahip olduğundan kendi başına sorumluluğun idrakine varamayacağından Allah zaman zaman peygamber gönderilmekle ona sorumluluğunu hatırlatır. Böylece insanlar sorumluluklarını inkâr edemez, bahane ve mazeret üretemezler.

Mâturîdîler, nübüvvet meselesini hikmet yönünden değerlendirerek, nübüvvetin vacipliğini savunmuşlardı. Fakat Maturîdîlikteki vaciplik ile Mu'tezile'nin amaçladığı vaciplik birbirlerinden farklı anlam taşımıştır. Mu'tezile'de vaciplik demek, Allah, ilahlık vasfına sahip olması bakımından peygamber göndermek zorundadır demek iken Mâturîdîlik'te ise, Allah'ın peygamber göndermiş olduğuna dikkat çekmek ve vurgulamak mahiyetindedir.

Mâturîdîlere göre, eğer Allah peygamber göndermeseydi, insanlar aklen O'nun varlığını bilmek zorunda olacaklardı, ancak peygamberlerin rehberliği olmadan fayda ve zararları doğru bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktı. Bu nedenle, peygamberlerin gönderilmesi insanların dünya imtihanında başarılı olmalarını ve ibadetlerinde muvaffak olmalarını sağlar.

Nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunda farklı görüşler savunan birçok grup bulunmaktadır. Bu gruplar arasında şunlar dikkate değerdir: Nübüvvetin muhal olduğunu iddia edenler arasında Berâhime, Ebû Bekir er-Râzî, İbnü'r Râvendî, Deistler ve Ateistler yer almaktadır. Bunu savunanlar, peygamberliğin mantıksal olarak çelişkili olduğunu veya ilahî vahiy gibi kavramların gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedirler.

Ehl-i Sünnet ve çoğu âlim ise nübüvvetin gerekli ve mümkün olduğunu savunurlar ve peygamberliğin insanlığın kurtuluşu ve ilahî adaletin sağlanması için gerekli olduğunu ve mantıksal olarak mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Öte yandan Mu'tezile, Şia'nın Zeydiyye ve İmâmiyye mezhepleri peygamberliğin vâcip olduğunu iddia etmişlerdir ve peygamberliğin ilahî adaletin gereği olarak vâcip (zorunlu) olduğunu savunmaktadırlar.

Nübüvvet teorisi, Meşşâî geleninde genel olarak; nübüvvet meselesini anlaşılması ve anlamlandırılması üzere kuruludur. İslâm felsefesi tarihinde İslâm filozoflara özgün olduğu konulardan birisi nübüvvet meselesidir. Çünkü bir problem olarak nübüvvet meselesi ilk kez İslâm ile birlikte gelmektedir. İslâm felsefesi öncesi Yunan filozofları ve Helenistik dönem filozofları, her ne kadar mistisizm ve kehanet gibi meseleleri ele almış olsalar da mistisizm ve kehaneti de aşan nübüvvet meselesi İslâm öncesi felsefenin temel problemlerinden biri

olmadığı aşikârdır. Bu meseleyi Meşşâî filozoflardan ilk kez Kindî ele almıştır. Ancak kendisinden sonraki tüm kelâm ve tasavvuf gelenekleri etkileyecek bir şekilde ele alan ve nübüvvet teorisini kuran Fârâbîdir. Bu bakımdan Fârâbî pek çok alanda olduğu gibi İslâm felsefe geleneğinin en özgün filozofu olup nübüvvet felsefesi gibi ana teorilerin çoğu Fârâbî’ye aittir.

Fârâbî, İslâm filozofu olarak, ilk kez felsefi bir yaklaşımla vahyin akılcı yorumuyla peygamberliği salt kelâmî bir mesele olmaktan çıkarıp felsefi tartışmalar arasında yer almasını sağlamıştır. O, burhanî yöntemi kullanarak peygamberin vahiy alma sürecini, peygamberin gayb âlemiyle nasıl irtibat kurduğuna ve peygamberin özelliklerine dair genel ilkeleri ortaya koymaktadır. O, nübüvvetin temel ilkelerini izah etmek için dini terimler yerine kendine özgü felsefi kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Bu araştırmada ele alınan soru, Fârâbî’nin eserlerinde peygamberliğin nasıl ele alındığı, onun bu meseleyi nasıl kavramsallaştırdığı ve bu yeni kavramsallaştırmanın peygamberle nasıl bir ilişkisi olduğu, başka bir deyişle Fârâbî’nin felsefesinde peygamber ve peygamberliğin nasıl tasvir edildiği, ve Kelâmcıların yaklaşımlarının arasında nasıl bir farklılık söz konusu olduğunu incelenmiştir. Bu araştırmada, Fârâbî’nin peygamberlik konusunu Kelâm düşünürleri gibi mustakil bir başlık olarak ele almadığı ve “peygamber” kelimesini kullanılmadığı saptanmıştır. Bunun yerine Fârâbî, vahyi açıklarken İlk Reis’ten vahyin alıcısı olarak bahsetmiş ve İlk Reis ile peygamber hakkındaki tanımlar arasındaki ortak noktadan yararlanarak okuyucusunun zihnini peygamberlik konusuna yönlendirmiştir.

Ahmet Arslan, Fârâbî’nin peygamberi filozoftan, nübüvveti de felsefeden daha aşağıda olduğunu düşündüğünü, nübüvvetin ancak felsefenin destekleyicisi olabileceğini fakat felsefeye hükümedemeyeceğini ifade etmektedir.³³⁹ Buna benzer tartışmalar mevcuttur. Ancak kanaatimce Fârâbî düşüncesinde, üstün ülkenin İlk Reis’i peygamberle örtüşmektedir. O, mutlak anlamda filozof ve İlk Reis’in özdeşliğini belirtirken, peygamber ile filozofun özdeşliğini de ifade etmektedir. Böylece Fârâbî düşüncesinde peygamberin filozofa kıyasla daha aşağı bir makamda olduğu yönündeki tartışmalar da ortadan kalkmaktadır.

Bu konuya değinmemin nedeni ise, Fârâbî’nin görüşleri hakkında yapılan çeviriler, şerhler ve araştırmalar gibi ikinci el kaynaklara başvurduğumuzda bu eserlerin çoğunda, özellikle

³³⁹ Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Ağustos 1988), 49.

peygamberlik hakkında açıkça konuşulmuş ve hatta bazılarında bu konuya ayrılmış bölümler bulunmuş, "peygamber" ve "nebi" kelimeleri tekrar tekrar kullanılmış bulunmaktadır. Ancak, Fârâbî'nin orijinal eserlerine ve birincil kaynaklara başvurduğumuzda, ne peygamberlik başlıklı bir konunun, ne de nebi ve peygamber kavramlarının kullanıldığını görüyoruz. Öyle görünüyor ki bu durum, Fârâbî'nin görüşlerini açıklarken, araştırmacıların ve eserlerinin çevirmenlerinin kavramsallaştırmaya başvurdukları, zihinleri peygamberlik konusuna yönlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Ancak Fârâbî'nin kullanmış olduğu terimlerini, peygamberin bir kavramı veya metaforu olarak görmek mümkündür; yani, Fârâbî bir ortak nokta veya peygamberin tanımı ile yeni terimler arasında bir bağlantı kurarak, dinleyicisinin zihnini kolayca kendine özgü terimlerden peygambere yönlendirmekte olduğunu söykemek mümkündür. Konuyla ilgili olarak, Fârâbî'nin eserlerinde peygamberlik meselesinin daha az bağımsız bir şekilde ve ana konu olarak ele alındığını ve bu alanda Fârâbî'nin peygamberlik konusundaki görüşlerini inceleyen bağımsız bir kitabın yayımlanmadığını belirtmek gerekir. Fârâbî'nin düşünceleri arasında, siyasi ilimler alanında devlet ve siyasetle ilgili görüşleri batılı araştırmacılar tarafından daha çok ilgi görmüş ve incelenmiş, diğer yandan İslâm dünyasında ise, peygamberlikle ilgili meseleler, vahyin ispatı ve açıklanması daha çok dikkat çekmiştir.

Fârâbî, siyasi felsefi görüşü doğrultusunda, Allah, peygamber ve melekler gibi bilinen dini terimler yerine kendi felsefe sistemine özgü yine terimler kullanmıştır. Bu alternatif terimler, Fârâbî'nin peygamber ve peygamberlik hakkındaki kavramları temsil eder ve bu kavramların bir sembolü haline gelmiştir.

Filozoflara göre, din dünyaya dair genel bir bakış açısı sunan bir harita gibidir ve bu haritada dünya belirlenir. Bu tür bir haritada, doğa, doğaüstü, Tanrı, melekler ve insanın yeri bellidir. Örneğin, Fârâbî, *'el-Mille'* adlı eserinde özellikle dinden bahseder. Ancak dinin çeşitli boyutlarından yalnızca inançsal-felsefi boyutuna değinir. Bu boyut, evrenin ve insanın evrendeki yerinin bir tasviridir. İbadet ve ritüel yönlerinden, dini-tarihi olaylardan, ahlakî hükümlerin ve dini deneyimlerin boyutlarından ise bahsetmez. Bu anlamda Fârâbî, aklî ızahtın mümkün olduğu, dini konuları ele alır. Ancak aklen açıklanamayan konular üzerinden durmaz, onlar muhayyile kapsamına girmektedir.

Fârâbî, bir konuya, örneğin nübüvvet gibi itikadî ilkelerden biri hakkında analiz yaparken, bu alanın meselelerine genel bir bakış açısıyla yaklaşan bir filozoftur ve bilgisel bir yönelimle yalnızca peygamberin sıfatları ve konumu hakkında genel bir içgörü sunar. Onun

felsefi bakış açısına göre, nübüvvet, insanın mücerret âlemlerle iletişim kurma olasılığının incelenmesi gereken bir meseledir ve bu yaklaşıma dayanarak, gönderilmiş peygamberler, onların isimleri ve mucizeleri hakkında konuşmamıştır; aksine, istidlal ve burhan yöntemini kullanarak peygamberliğin konumu, gayb âlemi ile iletişimin nasıl olduğu ve bunun felsefi açıklaması ve peygamberin özellikleri hakkında genel ilkeleri ispatlamış ve genel bir harita sunmuştur.

Bu teori sadece bir olgu olarak nübüvvetin neliğini ele almakla kalmayıp aynı zamanda siyasi ve toplumsal düzenin nasıl kurulduğu, siyasetin temel erdemlerin ne olduğu, kâmil bir insanın hangi toplumsal düzenlerde yetişebileceği, felsefi bilginin nasıl açıklanacağı gibi büyük problemleri ele almaktadır.

Fârâbî'ye göre, besleyici ve arzu güçlerini diğer maddi varlıklarda da bulunduğunu göz önünde bulundurursak insanı insan yapan temel üç yetiden bahsedilebilir. Birincisi; İnsanın nesnelerle temas kurmasını sağlayan duyular. Yani insan görme, işitme, dokunma gibi duyular aracılığı ile dış dünyayı idrak eder. İkincisi; dış duyuların getirdiklerini terkip ve tahlil işlemlerine tâbi tutarak bir soyutlanma sürecine girmemizi sağlayan hayal gücü. Üçüncüsü ise, hayalin de üzerinde tasarrufta bulunduğu birtakım suretleri yeniden bir soyutlama sürecine tabi tutan ve zihnimizdeki soyut kavramları meydana getiren Akıl gücü. Bu anlamda aklî idrak denilen şey maddeden bağımsız, saf anlama dönüştürülmüş formlar ve suretler demektir. Fârâbî'nin bu görüşünü, Yunan filozoflardan Platon ve Aristoteles'te mevcut olduğunu görmekteyiz. Fakat Fârâbî, muhayyile gücünün mahiyeti ve duyuları etkilemesi konusunda yunan filozoflardan farklılaşmaktadır. O, muhayyilenin, gücü doğrultusunda duyuları, kendisindeki suretleri bir aracısız vizyona dönüştürebilecek güce sahip olduğunu düşünmektedir. Yani muhayyile gücünün en üst düzeyde olan insanlar, sadece hayal ettiklerini dış dünyada yansıtabilecek bir güce sahip olmakla kalmayıp diğer insanların da, onların gerçek olduğunu algılamalarını da sağlamaktadır. Cebrail'in birçok kez Dıhiye şeklinde peygamberin yanına gelmesi ve insanların onu görmeleri ve peşinden gittiklerinde ondan hiçbir şey görmedikleri³⁴⁰, Fârâbî düşüncesinde peygamberin muhayyilesinin en üst düzeyde olması ve düşündüklerini hayal gücü vasıtasıyla dış dünyada yansıtip insanların görmeleri ve algılamalarını sağlayacak kadar güçlü bir hayal gücüne sahip olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî'ye göre bunun nedeni, akıl ve mizaçtır. İnsanlar

³⁴⁰ Buharî, *Sahîh-i Buhârî: Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer 2. Baskı (İstanbul: Hüner Yayınları, 2003), 39.

nefisleri (ruhları) itibarıyla eşit ve aynı özelliklere sahiptirler. Ancak insanları birbirinden ayıran özellik ise mizaçtır. Sıradan insanlar herhangi bir şeyi öğrenmek için ciddi bir zaman ve çaba harcamaları gerekirken, peygamber sahip olduğu mükemmel mizacı sayesinde herhangi bir çabaya gerek duymaksızın hakikat bilgisine ulaşmaktadır. Ancak peygamber, hakikat bilgisini aklî olarak değil, hayalî olarak kavramaktadır. Filozof ise peygamberin aksine hakikat bilgisini hayalî olarak değil, aklî olarak kavramaktadır. Ancak her ikisinden de daha üstü bir kavrayış biçimine sahip olan bir grup daha bulunur. O da filozof peygamberdir. İslâm geleneğindeki karşılığı ülü'l-azm peygamberler olduğunu söylemek mümkündür. Bu grup ise, hakikat bilgisini hem aklî, hem hayalî olarak kavrayabilecek düzeydeler. Sıradan insanlar ise bu üç kategorinin dışındadırlar. Bunun nedeni ise; sıradan insanlarda, ruh tarafından yönetilen beden, sürekli maddi ve bedensel hazlarla meşgul olduğundan, ruhun da maddi ve bedensel hazlarla ilgilenmesine sebebiyet verir. Ancak beden ruha tâbi olması durumunda ise ruhun kendi dünyasına yönelip hakikat bilgisini almaya açık bir vaziyete gelmektedir. Bu durumda ruh herhangi bir çabaya gerek duymaksızın hakikat bilgisine ulaşmaktadır. Filozof hakikat bilgisini insanlara doğrudan aktardığı için belirli bir eğitim düzeyine sahip olmayan kimselerin bu bilgiyi anlamaları olanaksızdır. Fakat nebi yahut peygamber Faal akıl'dan aldığı bilgiyi insanların anlayabileceği düzeye indirgeyerek onlara aktarmaktadır. Filozof peygamber ise tanrı, âlem, tanrı-âlem ilişkisi ve ahiret gibi büyük meselelerin bilgisini Faal akıl'dan alıp muhayyile gücü ile onları yoğurarak insanların anlayabilecekleri bir biçimde anlatır. Ek olarak, insanın hayra ulaşması ve şerden uzak durması için hangi ahlakî ve hukuki yasalara tabii olması gerektiği bilgisini de vermektedir. Böylece Fârâbî'ye göre hakikat bilgisine sahip olan, aynı zamanda hakikat bilgisinin muhayyilesine de sahip olan ve hayali idrakine de sahip olan filozof peygamber, sadece hakikat bilgisine sahip olan filozoftan ve sadece hakikat bilgisinin muhayyilesine sahip olan peygamberden daha üst bir yetkinliğe sahiptir. Böyle bir kimse hem nazari bilgiye, hem nazari bilgiyi aktarabilecek muhayyile gücüne sahip olduğundan, insanlar için iyiye ulaşma ve kötüden uzaklaşmak için tabi olunması gereken yasaları vaz edebilir bir peygamberdir. Bu anlamda Fârâbî'nin erdemli şehrin temel özelliği, böyle bir peygamber tarafından kurulmuş olması ve erdemli şehrin sakinlerinin kendilerini gerçekleştirebilecekleri siyasi ve ictimai nizamıdır.

Fârâbî felsefesinde, Medinetü'l Fazıla'nın toplumsal düzenini inşa eden filozof peygamber, erdemli şehrin halkının bir arada bulunup kaynaşmalarını sağlayacak ibadetler ve senelik

törenler vaaz edererek ilahî âlemle iletişimlerini sürekli kılacak hatırlatmalar yapıp nihayetinde bir hukuk ve ahlak düzeni oluşturur. İşte bu şehir erdemli şehir, bu asır saadet asrıdır. Özetle, hakikati bilgisine sahip bir insanın etrafında kurulmuş olma payesine sahip siyasi ve içtimai düzene Medinetü'l Fazıla denir. İnsanın ancak böyle bir şehir ve böyle bir toplumda kemale ermesi mümkündür. Fârâbî, erdemli şehrin dışındaki toplumları cahil toplumlar olarak kategorize eder. Çünkü bu toplumlar hakikat ve hakikati bilmenin verdiği güven ve özgürleştirici payeden yoksunlar.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisi ile birlikte, nübüvvet meselesini metafiziğe ek hale getirildi. Bu anlamda, Fârâbî'nin nübüvvet teorisi İslâm düşünce tarihinde kelâm ve tasavvuf gibi diğer gelenekleri derinden etkilediğini söylemek mümkündür.

Fârâbî ve kelâmcıların nübüvvet anlayışları incelendiğinde her iki düşünce geleneğinin benzer yolları tespit edilse de birbirlerinden göz ardı edilemeyecek kadar farklılıkları söz konusu olduğunu görebiliriz.

Hem Fârâbî ve Hem kelâmcılar, nübüvvetin ilahî bir kaynaktan kaynaklandığını ve bu ilahî bilginin amacının insanları iyiye sevk etmek ve kötülükten alıkoymak olduğu konusunda mutabık ve hemfikirler. Her iki düşünce, peygamberin Allah'ın elçisi olduğu savunurlar. Ancak peygamberin ilahî bilgiyi nasıl aldığı konusunda birbirlerinden ayrı düşmektedirler. Fârâbî peygamberin ilahî bilgiyi iki şekilde elde edebileceklerini savunmuştur. Peygamber ilahî bilgiye ya muhayyile gücü ile ulaşır insanlara aktarır. Yahut filozof peygamber gibi en üst seviyeye ulaşmış aklî melekeleri sayesinde bir filozof gibi nazarî bilgiyi ilahî âlemden alır, üstelik muhayyile gücü ile insanları anlayabilecekleri bir forma dönüştürerek insanlara aktarır. Kelâmcılar ise peygamberin, vahyi doğrudan Allah'tan aldıklarını ve bu aldıkları vahiy aracılığıyla insanlara yol gösterdiklerini savunurlar.

Fârâbî peygamberin kural vazedici olduğundan, iyi ve kötüyü insanlara bildirip insanların toplumsal ve ahlakî düzenini sağlamakta olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan Fârâbî, hukuk ve ahlak düzeni oluşturma açısından peygamberliğin gerekli olduğunu savunurken, kelâmcılar; sorumlu bir varlık olarak yaratılan insanın hakikate ulaşma ve kavrama noktasında, aklın kendi başına yetersiz kalacağından vahiy bu eksikliği tamamlaması ve Allah peygamber göndererek ona sorumluluğunu hatırlatması açısından peygamberliğin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece nefsanî duygulara kapılmaya müsait olan insan, ne sorumluluklarını inkâr edebilir ne de bir bahane ve mazeret üretebilecektir.

Yine Fârâbî ile kelâmcılar peygamberlerin birer ahlakî lider ve rehberler oldukları konusunda muvafık, mutabık ve hemfikirler. Fârâbî, peygamberin erdemli toplumunu inşa etmekle orada yaşayan insanların ahlakî ve erdemli bir hayat sürmelerine rehberlik eden bir yönetici olduğunu savunur. Kelâmcılar ise peygamberlerin ahlakî ilkeleri öğretmek ve onları yaymakla yükümlü olduklarını savunurlar.

Fârâbî nübüvvet teorisini nübüvvetin mahiyetini açıklayacak felsefi bir perspektifte ele alırken, kelâm düşünürleri ise konuya teolojik olarak yaklaşmaktadırlar. Fârâbî'nin, peygamberlerin hem filozof gibi hakikat bilgisinin idrakine sahip olduklarını, hem de yasama yeti ve yetkisine sahip olduklarını savunması, nübüvveti; bilgi ve aklî bir zemine dayandırdığı anlaşılmaktadır. O, peygamberliği kişisel bir çaba ile aklî yetilerin kemale ermesi sonucunda ulaşılabilir bir makam olduğunu savunurken, birkaç Mu'tezilî düşünürü hariç, kelâmcılar; peygamberliğin herhangi bir çabaya bağlı olmaksızın doğrudan tanrı tarafından ihsan edilen ve peygamberliklerinin kanıtı olarak kendilerine mucizelerin verildiğini savunmuşlardır.

Fârâbî felsefesinde vahiy akıl temelli olduğu için, akıl ile vahiy arasında herhangi bir uyumsuzluk düşünülemez. Bu anlamda peygamberlik akıl ile vahiy arasında bir köprü görevini üstlendiği söylenebilir. Bu sayede tanrısal bilgiler insanlar tarafından anlaşılır kılınmaktadır. Kelâmcılar ise akıl-vahiy ilişkisinde vahyin üstünlüğünü savunurlar. Selef âlimler akıllı, vahyi anlamak için bir araç olarak görüp, vahyi yorumlamak gibi bir meziyeti olmadığı kanaatindeler. Mu'tezilî ve Mâturîdî gibi düşünürler aklın sadece vahyi anlamada bir araç olarak değil, vahyin yorumlama gücüne de sahip olduğunu savunurlar. Ancak kelâmcıların genel kanaati, aklın sınırlı bir yapıya sahip olması ve vahyin Allah'tan geldiği için mutlak doğruluktan ibaret olduğundan, vahyin her zaman akıldan daha üstün olduğu yönündedir.

Fârâbî nübüvvet anlayışında, peygamberler erdemli şehrin yöneticisi olarak; insanların ahlakî ve siyasi hayatlarını düzenlemek üzere yasaları vaz eder. Fârâbî nübüvvet teorisinde peygamber, toplumsal düzenini sağlamak ve devletin yönetiminde baş rolü oynamaktadır. Kelâmcılar ise, peygamberin siyasi önderliğinden daha çok dini ve ahlakî liderlik yönü daha ön plandadır.

SONUÇ

Yapılan tez çalışmamızda Fârâbî'nin nübüvvet görüşünün kelâmın vahiy görüşü açısından değerlendirilmesi incelenmeye çalışılmıştır.

Fârâbî ile kelâmcıların nübüvvet anlayışları incelendiğinde, aralarında benzerlik söz konusu olduğu gib, önemli farklılıkların da bulunduğunu söylemek gerekir. Bu benzerliklerin temel neden ise her iki düşünce geleneğine mensup düşünürlerin Müslüman olmaları ve inandıkları değerleri anlama, anlamlandırma, zıt görüşlere karşı savunma ve onlara cevap verme gibi çıkış noktalarından kaynaklanması olduğu kanaatindeyim. Haliyle de bu düşünürlerin nübüvvet teorisi ile ilgili ciddi görüş ayrılıklarına sahip olmalarının nedenleri de dönem farklılıkları, dönemin konuyla ilgili cevaplanması gereken sorular, karşılanması gereken ihtiyaçlar olduğu söylenebilir. Ancak hepsinden en önemli etkenin, Fârâbî ve kelâm düşünürlerinin düşünce sistemlerini üzerine inşa ettikleri ilkelerine bağlı kalarak, tutarlı ve sistematik bir anlama biçimi ortaya koymaya çalıştıkları ile ilgili olduğu kanaatindeyim.

Kelâm geleneği, felsefenin aksine peygamberliği açıklamaya ve vahyin gerçekleşmesini aklî bir zeminde izah etmeye çalışmaktan ziyade, vahiy ve peygambere iman etmenin iman esaslarından olduğu, iman etmeyenin hükmü, peygamberliğin hükmü, imkân ve gerekliliği, peygamberliğin vehbî-kesbîliği, ilahî kelâmın ezelîliği, ismet ve mucize gibi meselelere yoğunlaşmaktadırlar. Öyle görünüyor ki, peygamberden sonra Maturîdî dönemine kadar ortaya çıkan kelâmî problemlerin çoğunu yukarıda zikrettiğimiz meseleler oluşmaktadır. Kelâmcıların bu problemlere çözüm üretmek adına yoğunlaşmış oldukları daha çok göze çarpmaktadır. Fârâbî ise, Aristoteles'in şârihi olarak nübüvvet teorisini anlama ve anlamlandırmaya çalışırken bir yandan felsefi öğretilerden taviz vermeyecek bir teori ortaya koymaya çalışırken diğer yandan da Müslüman ve inanan bir filozof olarak İslâm'ın temel prensiplerine ters düşmeyecek bir teoriyi inşa etmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, Fârâbî; nübüvvet teorisini açıklarken, akıl ile vahiy arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu bakımdan, İslâm felsefesinde felsefi problemler, akıl üzerine izah edilirken, kelâmda kelâmî problemler iman esaslı izah edilmeye çalışılmıştır. İslâm felsefesinde peygamberin getirdikleri, aklî bir zeminde meşruiyet kazanır. Nitekim Gazzalî'nin ibn i Sina'yı üç meselede büyük hataya düştüğünü ifade ederek tekfir etmesi kelâmî bir tavrın örneği olarak

verilebilir. Bu anlamda Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde akıl, sorgulama ve anlamlandırma, ön plana çıkarken, kelâmıda inancın dogmatik yönü daha ön planda olduğu söylenebilir.

Fârâbî sistemi, âlemin sonsuzluğu, iradesiz ve sıfatsız tanrı anlayışı üzerine kurulu olduğu için peygamberlik meselesini insan kuvveleri özellikle duyular, muhayyile ve akıl üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Onun sisteminde, Peygamberin dili ve vahiy, akıl sisteminin dışına çıkıyorsa mecaz ve metafor olarak el alınmaktadır.

Kelâmcıların nübüvvet anlayışına bakıldığında, nübüvvet meselesini kulun performansı, çabası, iradesi ve niyetine bağılı olarak elde edilemeyeceğini aksine Allah'ın inayet eylediğı bir makam olduğunu tespit edilmiştir. Oysaki Fârâbî nübüvvet teorisine bakıldığında, peygamberlik makamı, kulun çaba, iradesi bağılı olduğu ön plandadır. Bu anlamda kelâmcılar, nübüvvetin vehbîliğini savunurken, Fârâbî nübüvvetin kesbîliğini savunmaktadır.

Kelâmcılar, peygamber olarak seçilen kişinin peygamberlik öncesindeki durumunun peygamberliğe herhangi bir etki olmayacağı ifade edilerek, toplumda en faziletli varken daha az fazileti bir kişinin peygamber olabileceğı mümkün olarak görünmektedir. Ancak Fârâbî'de ise kelâmcıların aksine peygamber olacak kişinin toplumun en faziletli kişi olması gerektiğini savunmaktadır. Fârâbî erdemli şehrinin başına gelecek kişinin rastgele sıradan herhangi birinin olamayacağını, aksine her çağda ancak bir defa tevafuk edecek bir kişiliğı olduğu ifade edilerek erdemli şehrinin yöneticisinde bulunması gereken on iki özellik saymaktadır. Bu özellikler daha önceki bölümlerde detaylıca açıklandığında burada onlara değinmeyeceğiz.

Fârâbî insan varlığının nihaî amacının mutluluk olduğunu savunarak bunun da ancak Faal akıl'la iletişime geçmesi ile mümkün olacağını beyan etmektedir. Fârâbî'nin nübüvvet anlayışındaki Faal akıl klasik İslâm düşüncesindeki Hz. Cebrail'i tekabül etmektedir.

Fârâbî ile kelâmcıların sadece peygamber anlayışları değil, ilah tasavvurları da birbirinden farklılaşmaktadır. Her iki düşünce geleneğinin, tanrı tasavvurlarının farklılaşması doğal olarak nübüvvet anlayışlarını da farklılaştırmaktadır. Örneğin: Fârâbî'nin tanrısı İlk İlke ve mutlak akıl iken kelâmcılar sıfatlı tanrı anlayışına sahiptirler. Ancak şunu da belirtmekte fayda var ki; her iki düşünce geleneğinin nübüvvet anlayışları incelendiğinde, kelâmcılar nübüvveti, mümkün mü yahut zorunlu mu, insanın nübüvvete olan ihtiyacı, ilahî irade,

nübüvvet göndermenin hükmü vb. konular olarak incelenirken Fârâbî nübüvvet meselesini bir sistem içerisinde incelemiştir.

Bu benzerlik ve farklılıkları göz önünde bulundurarak, Fârâbî ile kelâmcıların nübüvvet anlayışları, İslâm düşünce geleneğinin farklı yönlerini yansıtan iki yaklaşım şeklinde değerlendirilmesi gerekir. Fârâbî ve kelâmcıların nübüvvet anlayışları, İslâm dininin düşünce çeşitliği ve zenginliğinin göstergesi olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Her iki yaklaşımın nübüvvet anlayışları farklı dönemlerde, İslâm dünyasını derinden etkilemiştir. Fârâbî ile kelâmcıların nübüvvet teorilerinin birbirleriyle benzer yönlere sahip olduklarını ve birbirinden farklılık gösterdiklerine daha önce değinilmişti. Bu benzerlik ve farklılıklar İslâm düşünce geleneğinin derinliği, çok yönlü ve çok boyutlu olduğunu ifade etmektedir.

Bu çalışmada, Fârâbî'nin nübüvvet anlayışını, kelâmın vahiy anlayışı açısından değerlendirmeye çalışırken, her iki yaklaşımın İslâm düşünce geleneğine katkıları ve birbirleriyle olan ilişkileri derlemeye ve değerlendirmeye çalışılmıştır. Özetle, Fârâbî ile kelâmcıların nübüvvet anlayışları, İslâm dünyasında nübüvvet meselesinin farklı boyutlarını anlayabilmek için önemli birer kaynaktırlar.

KAYNAKÇA

Abdürrahmân b. Ali Şehzâde. *Nazmul Feraid ve Cemu'l-Fevaid*. Mısır: el-Matbaatü'l-Edebiyye, h.1317.

Ahmed İbn Hanbel, *El-Akide*. Dimeşk: 1988.

Akçay, Mustafa. “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”. *Sakarya İlahiyat Dergisi* 3/3 (Haziran 2001), <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/issue/20618/219740>

Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/50882.pdf>

Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1933-1969.

Alper, Ömer Mahir. *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı yayınları, 2000.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *Gâyetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan M. Abdüllatif Kahire: Lecnetü İhyâ't-Türâsi'l-İslâmî, 1978.

Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed. *Ebkâr'l-Efkâr fi Usul'id-Din*, Thk. Ahmed Ferid Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'ül-ilmiyye, 2003.

Arnaldez, Roger “*Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)*”, çev. Kenan Gürsoy, U. A. İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrunî ve İbn Sina Sempozyumu içinde. Ankara: 1990.

Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî ve Bağdat Messâi Okulu, İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî'nin nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Ağustos 1988), 49.

https://isamveri.org/pdfdrgr/D00064/1988_8/1988_8_AYDINLIH.pdf.

- Baktır, Mehmet. *Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı*. Sivas: CÜİFD, 2006.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Beyâzî, Kemaleddin Ahmed b. Hüseyin. *İşârâtü'l-Meram min İbârâtü'l-İmâm Ebî Hanife en-Nu'mân fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari, Teyemmüm*. İstanbul: 1992.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâil (Hücecu'n-Nübüvve)*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.
- Çelebi, İlyas. “Risaleleri ve İtikadî görüşleri ile İmam-ı Azam Ebu Hanife”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1-2/15, 2002. https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2002_1-2/2002_1-2_CELEBII.pdf
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ankara: Pınar Yayıncılık, 2012.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Düşüncesi Hakkında Arastırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Ebu Davud, es-Sicistani Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi el-Basri, *Es-Sünen*. İstanbul: 1992.
- Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-Ekber*, çev. Doç. Dr. Abdulvehhab Öztürk, İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2016.
- Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*. çev. Doç. Dr. Abdulvehhab Öztürk, İstanbul: Şamil Yayınları, 2019.
- El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1981.
- El-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Hârâmî Rüknuddîn Abdülmelîk. *el-İrşâd ilâ kavaidi'l-edille fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.
- El-Eş'arî, Ebû'l-Hasân Ali b. İsmâil. *el-İbane an Usuli'd-Diyane ve Usûli Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

El-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi 'red ala Ehli 'z-Zeyğ ve 'l-Bidâ*, Çev. Kılıçaslan Mavil vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

El-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

El-Gazzâlî , Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî . *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu. 1 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

El-Gazzâlî , Ebû Hamit Muhammed b. Muhammed. *el-Münkız mine 'd-Dalal*. Kahire: Darul Kütübül Hadise, t.y..

el-Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te 'vîlâtü 'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu. 5 cilt. Ankara: İsam Yayınları, 2007.

el-Nesêfî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşirâtül Edille fi Usuli 'd-Din*, thk, Selâme Claude. 1 Cilt. Dımeşk: 1983.

En-Nîsâbü'rî, Ebû Sâîd Abdürrahmân. *el-Günyê fi Üsuliddîn*, Thk. Ahmet Haydar Imaduddin. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyyê, 1987.

Erdoğan, Mehmet. *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Mefatihü'l-Ğayb. 22 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Üstün Ülke El-Medînetü 'l Fâzıla*. çev. Dr. Seyf. Say. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları 2015.

Fârâbî, *El-Medînetü 'l Fâzıla*, çev. Dr. Seyfi Say. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları, 2015.

Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012.

Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanefi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2013.

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islâm Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958.

Gazzâlî , Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el- İktisad fi'l İtikad (İtikat'ta Orta Yol)*, çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.

Gimaret, Daniel. "Mu'tazıla", *The Encyclopaedia of Islâm*. 7/ 783-793. New York: E. J. Brill, 1993.

Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitapevi Yayınları, 2014.

Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm İlmi'nin Belli Başlı Meseleleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Görgün, Tahsin. *İslâm'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. ed. Bünyamin Erul. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-hasan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi, *Lisânü'l-Arab*. Kahire: t.y..

İlhan, Avni. "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

İmam Sâvî, *Cevheretü't-Tevhîd Şerhi*, Çev. Mithat Acar, v.d.. İstanbul: Nida Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr , *el Muhtasar fi Usûli'd-Dîn (Mu'tezile'de Din Usûlü)*, çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Kâdî Abdülcebbâr , *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Kâhire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr , *Müteşâbihu'l-Kurân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kâhire, Mektebetü Dâru't-Türâs, 1969.

Kâdî Abdülcebbâr , *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman. Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1992.

Kâdî Abdülcebbâr , *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992.

Kara, Nurfadiye. *Fârâbî'de İdeal İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek Lisan Tezi, 2016.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=-cMrNin-w9GCL_C4NCl2Vw&no=08pGg6-vUp-m1tHRQ4rNjg.

Kaya, Mahmut “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/152. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/42. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://İslâm.ansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1>

Kaya, Mahmut. “*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*”, *Kindî: Din-Felsefe İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Kaya, Mahmut. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. İstanbul: Atlas Yayınları, 2015.

Küyel, Mübahat Türker. *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1969.

Maturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü 't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2018.

Mebrûk, Ali. en-Nübüvve. Beyrût: Dâru't-Tenvîr, 1993.

Meyhûb, Seyyid Abdüssettâr. *el-Kur'ân ve 'n-nübüvve inde 'l-Kâdî Abdülcebbâr*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2003.

Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 1999.

Pezdêvî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim. *Usûlu'd-Dîn (Ehli Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Pişgin, Yasin. *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2002.

Reisman, David C.. *Fârâbî ve Felsefe Müfredatı*, çev. M. Cüneyt Kaya, İslâm Felsefesine Giriş. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Sinanoğlu, Abdülhamit vd., *Sistematiik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Şafîî , *el-Fıkhu'l-ekber fî Usûli'd-din*, Mısır: 1406.

Şerafeddin, Gölcük. *Kelâm İlmi'nin Belli Başlı Meseleleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.

Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. yayınları, 1997.

Tevfik, Huriye. *Mücahid, Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Es-Sünen, İman*, İstanbul:1992.

Topaloğlu, Bekir vd, *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Tortuk, Bilgehan Bengü “Fârâbî nin Nübüvvet Anlayışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/23 (2009).

Umut, Hatice. “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”. *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*. 14/27 (Şubat 2009).

Vural, Mehmet “Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy Araştırma Makalesi* 1/3 (Haziran, 2013), <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/40537>

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*. New York: 1932.
https://ia902906.us.archive.org/6/items/WensinckMc1932/Wensinck-mc-1932_text.pdf.

Yaltkaya, Şerafeddin. “Mu’tezile ve Hüsün ve Kubuh”. *Dârulfünun İlahîyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926).

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Yavuz, Yüsüf Şevki “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/280. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yazır, Elamlılı M. Hamdi. *Kurân-ı Kerîm ve Meali*. İstanbul: Turkuvaz Matbaacılık Yayınları, 2012

Yves Marquet, “*Fârâbî’de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri*”, İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Uluslararası Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Eylül 09-12, 1985, çev. Kenen Gürsoy. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzil ve Uyunu’l-Ekâvili fi Vücûhu’t-Te’vil*, Ed. Murat Sülün. İstanbul: TYEKBY, 2018.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU		
Öğrencinin Adı Soyadı:		EVET
Kapak		X
1	Tez Başlığı tutanaktaki başlıkla aynı mı?	X
2	Kapaktaki ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	X
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	X
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	X
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	X
6	Şekil, Çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	X
7	Özet, Abstract, Giriş, Sonuçlar vb. bölümler var mı?	X
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	X
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	X
10	İkinci ve Üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	X
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	X
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	X
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	X
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	X
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	X
16	Kaynak formatı kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	X
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	X
Atıf Yöntemi APA 7 ☐ CMS ☒ İSNAD ☐		
Genel Değerlendirme		
18	Etik Beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	X
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	X
20	Kabul /Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	X
21	Sayfa kenar boşlukları ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	X
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	X
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	X
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	X
25	Şekil, Çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	X

DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN