



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Meltem KORKMAZ

İBN RÜŞD'ÜN MUCİZE ANLAYIŞI

İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2020



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Meltem KORKMAZ

İBN RÜŞD'ÜN MUCİZE ANLAYIŞI

Danışman

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2020

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Meltem KORKMAZ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Meltem KORKMAZ
Öğrenci Numarası	20165263005
Enstitü Ana Bilim Dalı	İslâm Felsefesi
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Kemal SÖZEN
Tez Başlığı	İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı
Turnitin Ödev Numarası	1352285473

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 68 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 26/04/2020 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç %5

alıntılar dahil % 9'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımdan yapılmıştır. İlgili tezin orjinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

...../...../.....
Prof. Dr. Kemal SÖZEN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MUCİZENİN MAHİYETİ

1.1. Mucize Kavramı	4
1.1.1. Mucizenin Şartları	5
1.1.2. Mucize Çeşitleri.....	6
1.2. Mucizenin Epistemolojik, Metafizik ve Ahlâkî İmkânı	6
1.2.1. Mucizenin Epistemolojik İmkânı	7
1.2.2. Mucizenin Metafizik İmkânı	8
1.2.3. Mucizenin Ahlâkî İmkânı	9
1.3. Mucize-Bilim İlişkisi.....	10
1.4.Mucize-Vahiy İlişkisi	12
1.5. Kur'anî Bakış Açısından Mucize	13

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN MUCİZE ANLAYIŞI

2.1. Mucizeler ve Sebeplilik Meselesi.....	17
2.2. Nübüvvetin İmkânı ve İspatı	21
2.2.1. Fârâbî'ye Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı.....	22
2.2.2. İbn Sînâ'ya Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı	24
2.2.3. Gazâlî'ye Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı	26
2.2.4. İbn Rüşd'e Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı	29

2.3. Mucizenin Çeşitleri	34
2.4. Kur'an'ın Mucize Oluşu.....	35
2.5. Mucize-Keramet İlişkisi	39
2.5.1. Velî, İlham, Kerâmet ve İlgili Kavramlar.....	39
2.5.2. Peygamber ile Velî, Mucize ile Keramet Arasındaki Fark.....	43
2.5.3. İbn Sînâ'nın Ârif-Keramet Anlayışı	45
2.5.4. İbn Rüşd'ün Keramet Anlayışı	49
SONUÇ	57
KAYNAKÇA.....	60
ÖZGEÇMİŞ	63

KISALTMALAR LİSTESİ

c.	Cilt
çev.	Çeviren, çevirmen
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
KURAMER	Kur'an Araştırmaları Merkezi
MÜ	Marmara Üniversitesi
ö.	Ölüm tarihi
PAÜ	Pamukkale Üniversitesi
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfa Sayısı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
yy.	Yüzyıl

ÖZET

İbn Rüşd, İslâm düşüncesinde felsefî bir problem olarak yer alan mucize meselesini kendi düşünce sistemi içinde ele almıştır. O, birçok düşünürden farklı olarak peygamberlerin meşruiyetini ispatlamaya çalışırken insan aklına ve bilgisine hitap eden deliller sunmaya çalışmıştır. O, peygamberlerin sadece insanüstü olay ve durumlarla ilişkilendirilerek açıklanmasının mucize gösterebilen herkes tarafından peygamberlik iddiasında bulunabileceğine yol açacağını ve bunun peygamberliğin ispatı noktasında yegâne delil olarak sunulamayacağını çeşitli örnekler vererek açıklamıştır.

Bu çalışmada mucize kavramı ve mahiyeti, mucizenin epistemolojik, metafizik ve ahlâkî imkânı, mucize-vahiy ilişkisi, mucizenin çeşitleri ve Kur'an'ın mucizeliği gibi konular çerçevesinde ortaya çıkan vahiy, mucize, nübüvvetin imkânı ve ispatı gibi problemler İbn Rüşd'ün bakış açısı ve değerlendirmeleri doğrultusunda ele alınıp incelenecektir. Ayrıca İslâm düşünce geleneği içinde bazı filozofların görüşlerinden de mukayeseli bir biçimde istifade edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Nübüvvet, Vahiy, Mucize, Kerâmet.

SUMMARY

MIRACLE CONCEPTION OF IBN RUSHD'S

Ibn Rushd discussed the miracle issue, which is a philosophical problem in Islamic thought, within his own thought systematic. Unlike many thinkers, while trying to prove the legitimacy of the prophets, he tried to present evidence that appeals to human mind and knowledge. He clarifies by giving various examples that the prophets only by associating them with supernatural events and situations can be claimed as a prophecy by anyone who displays miracles and that this cannot be presented as the only evidence at the point of proof of prophecy.

In this study, problems such as the concept of miracle and its nature, the epistemological, metaphysical and moral possibilities of miracle, the relationship between miracle and revelation, the types of miracle, and issues such as revelation, miracle, possibilities and proof of prophethood appearing within the concept of miracle of the Qur'an are examined in accordance with the perspective and evaluations of Ibn Rushd. In addition, it will be tried to utilize comparatively the views of some philosophers within the Islamic thought tradition.

Key words: Ibn Rushd, Prophethood, Revelation, Miracle, Wonder.

ÖNSÖZ

İslam düşünce geleneğine göre mucizeler, peygamberlerin doğruluğunun ispatlanması için Tanrı tarafından meydana getirilen olağan dışı olay ve durumlardır. Peygamberlik iddiasında bulunan bir zâttan bu iddiası ile alâkalı delil istenmesi, aynı zamanda bu kişinin kendi savının gerçekliğini kanıtlamak için yani meşruiyeti için birtakım mucizevî olaylar gerçekleştirmesi gerekli görülmüştür. Mezkûr konuyla alâkalı gerek kutsal kitaplardan gerekse tarihî dokümanlardan edinilen bilgiler ışığında geçmiş peygamberlerden kavimleri tarafından mucize göstermesi talep edildiğini ve Tanrı'nın inayeti sayesinde farklı mucizelerle iddialarının desteklenmiş olduğunu görmekteyiz.

Mucizelerin varlığını kabul etmenin ön şartı Tanrı'ya imandır. Pozitif bilimlerin hâkim ve bilimsel bilginin önem kazandığı bu dönemde metafiziğin konusu olan mucizeler birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Determinist anlayışı benimseyen düşünürlere göre mucizeler imkânsızdır. Onlara göre evrende süregelen olağanüstü bir düzen vardır. Bu düzendeki unsurlar daima birbirini takip eder ve tabiat kurallarını meydana getirirler. Bu determinist yaklaşım dikkate alınarak yapılan tanım, mucizelerin doğa kanunun kırılması olarak tarif edilmesi sonucuna yol açmıştır. Ne var ki bu kabul başka problemleri meydana getirmiştir. Tanrı doğa kanunlarına müdahale mi etmektedir? Müdahale varsa bu kanunlar zorunlu mudur? Tanrı'nın düzen ve nizamı yani iradesi değişkenlik mi göstermektedir? Bu sorulara verilen yanıtlar mezkûr meseleye karşı tutumumuzu belirlemektedir. Nitekim Tanrı'nın müdahaleci değil, evrenin devamlı işleyişinde aktif rol aldığını, yarattıkları ile sürekli ilişki içinde bulunduğunu ve mucizelerin Tanrı'nın ilahî lütfu olduğunu savunan birçok görüş mevcuttur. Bununla birlikte determinist anlayışa karşı çıkanlar bilimin tabiattaki mevcut düzeni kanunlaştırmada yetersiz kalacağını savunurlar. Nitekim Kopernik'e (1473-1543) kadar Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğü bilinmiyordu. Hâlbuki bilim ilerlemeci ve değişkendir.

Bu çalışmamızın giriş bölümünde mezkûr konu hakkında İslam düşünce geleneği içindeki felsefî, kelamî ve tasavvufî yaklaşımlar incelenecek, akabinde birinci bölümde meselenin kavramsal çerçevesi, epistemolojik, metafizik ve ahlâkî imkânı, mucize-vahiy-bilim ilişkisi ele alınıp değerlendirilecektir. İkinci bölümde *el-Keşf an menâhicî'l-edille* ve *Tehâfütü Tehâfütî'l-felâsife* adlı eserleri ışığında İbn Rüşd'ün mucize anlayışı bazı İslâm filozoflarının görüşleri ile mukayese edilerek, nübüvvet meselesi, mucize çeşitleri, Kur'an'ın mucizeliği, keramet kavramına yaklaşımları çerçevesinde ortaya konulup analiz edilecektir.

Tez çalışmamın planlanması, yürütülmesi ve oluşturulmasında destek ve katkılarını sunan danışman hocam Prof. Dr. Kemal Sözen'e; bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut ve Doç. Dr. Sabri Yılmaz hocalarıma; bu süreçte manevî desteğini esirgemeyen aile bireylerime ve arkadaşlarıma içten teşekkürlerimi sunarım.



GİRİŞ

İslam düşüncesi içerisinde mucize problemi genellikle Tanrı-âlem/sebeup-sebepli ilişkisi bağlamında çözülmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın eylemlerinin nedenlere bağlı kalmasının, kudretini sınırlandırabileceği düşüncesinden hareketle indeterminist, yine O'nun her şeyi bir düzen ve nizam üzere yarattığı ve bu kusursuz sistemin O'nun ilmi ve kudretinin sınırsızlığına delil olduğunu ileri süren determinist yaklaşımlarla mezkûr mesele hakkında farklı görüşler belirtilmiştir. Bu bölümde mucize problemi İslâm düşüncesinin temel alanı olan kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri çerçevesinde ele alınıp incelenecektir.

Mucizeler, kelâm alanında nübüvvetin ispatı noktasında başvurulmuş önemli delillerden biridir. Kelamcılara göre mucizeler aklen mümkündür. Tanrı'nın iradesi, kudreti ve ezelî ilmi karşısında eylemlerinin sebeplere bağlanması şart değildir.

Eş'ariyye'ye göre, eşyada görülen ve ona ait bilinen tabiatı değişebilir niteliktedir. Onlara göre meydana gelen olay ve durumlar Tanrı'nın o anki iradesi neticesinde oluşur. Tanrı'nın âlem üzerinde sürekli bir tasarrufu bulunmaktadır.¹ Ateş her zaman yakmaz, şarap her durumda sarhoş etmez. Ateşin yanmasının faili onda bulunan yakma özelliği değil, bizzat Tanrı'dır. Ateşin yakıcı olmasının nedeni O'nun ateşe yanma özelliği bahşetmesinden ötürüdür. Onlara göre sebep-sebepli arasındaki ilişki âdet gereğidir. Mucizelerin aklen imkânsız gibi görünmesi olay ve durumların âdet üzere gerçekleşmesi neticesindedir.²

Mâtûrîdî mezhebi, cisimlerde gözlemlenen kendilerine has ve zıt özellikler sebebiyle nesnelerin Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna dolayısıyla Tanrı'nın varlığına delil teşkil edeceğine işaret etmiştir. Tanrı'nın yaratma fiilinde bir sebep ve hikmet bulunmakta olduğunu savunmaktadır. Sebeplerin sebepli üzerindeki etkisinin yok sayılamayacağını, fakat burada kat'i bir zorunluluktan da söz edilemeyeceğini belirtir. Onlara göre Tanrı isterse yarattığı şeyin tabiatını değiştirebilir. Çünkü, bütün güç ve kudret Tanrı'ya aittir.³

Mu'tezile mezhebi ise, Tanrı'nın fiillerini bir amaca göre yarattığını ve her eşyada mündemiç özelliklerin bulunduğunu savunur. Onlara göre sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Tanrı yarattığı kanunlarla çelişecek gelişigüzel müdahalelerde bulunmaz; fakat O murat ederse, eşyanın özellikleri bir anda değişebilir. Mu'tezile, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin en sağlam delilinin mucizeler olduğunu düşünür. Mezkûr ekole göre

¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan B. Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 260-261.

² Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 137-139.

³ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s.22-23.

mucizelerin nesillere aktarımının haber yoluyla olmasının neticesinde şüpheyi düşmenin gereksiz olduğunu, çünkü bu kabilden olayların, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan topluluklar sayesinde aktarıldığını ve kesinlik ifade ettiğini savunurlar.⁴

İslam filozofları içerisinde Dehrîler ve tabiatçı filozoflar haricinde mezkûr mesele peygamberlik ve mucize ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Meşşâî filozoflar meseleyi Faal Akıl ile ittisal çerçevesinde ele almışlar ve peygamberlerin mucize göstermelerini imkân dâhilinde görmüşlerdir. Filozoflar genellikle sebep-sebepli arasındaki bağın zorunlu olduğunu düşünürler. Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö.1037), oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen her şeyin bir sebebinin olduğunu ve sebepler zincirinin ilk sebep olan Tanrı'da son bulunduğunu savunurlar. Buradan filozofların sünnetullah çerçevesinde determinist görüşte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mucizeleri, savundukları sudûr nazariyesi içerisinde reddetmezler. Peygamberlerde bulunan mütehayyile gücü ile Faal Akıl'la ittisal kurmaları neticesinde onların bazı mucizevî olayları gerçekleştirmeleri mümkün görülmüştür. Fârâbî, peygamberlerin mütehayyile güçleri sayesinde Faal Akıl aracılığıyla Tanrı'dan taşan gaybî haberleri edinebileceklerini savunur.⁵ İbn Sînâ ise nefsi güçlü olan veli kişilerin kerâmet ve peygamberlerin mucize gösterebileceklerini ve aklın da bunu onayladığını belirtir.⁶ Gazâlî (ö.1111), filozofları Tanrı-âlem ilişkisindeki determinist tutumlarından dolayı tenkit eder. Ona göre Tanrı'nın eylemlerini sebeplere bağlı kılmak, O'nun irade ve kudret sıfatlarıyla çelişmektedir. Sebep ve sonuç arasındaki bağ Tanrı'nın takdiridir.⁷ İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu konu hakkındaki düşüncelerine zıt görüşler beyan eder. Hemen belirtelim ki, meseleyi ayrıntılarıyla bir sonraki bölümde ele alacağız.

Tasavvuf literatüründeki mucize tasavvuruna göre peygamberden zuhur eden olağan dışı olay ve durumlar, onun peygamberliğinin ispatı niteliğindedir ve bu yolla inanmayanlara meydan okumasıdır. Onlara göre mucizenin yaratıcısı ve sahibi Tanrı'dır. Olağanüstü durumlar sadece peygamberlerde değil, Tanrı'nın lütfuna nail olan veli kullarda hatta günahkâr kimselerde dahi görülebilmektedir. Bu sıra dışı haller amacına göre farklı isimlendirmeler yapılarak tasnif edilmiştir. Peygamberliğin delili noktasında mucize, Tanrı'nın veli kullarına bahşettiği hâl türünde keramet, kâfirlerin-günahkârların sergilediği ve onların daha çok taşkınlıklarının artması neticesinde daha şiddetli azapla muamele edilecekleri haller olarak

⁴ Halil İbrahim Bulut, Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları, *Marife Bilimsel Birikim*, 2004, 3(3), s.275-292; Metin Özdemir "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı 5, s. 57-64.

⁵ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 143-146.

⁶ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 216.

⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. K. Işık, M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s. 289.

mekr, ihanet ve istidrâc olarak adlandırılmıştır.⁸ Tasavvufî anlayış, olağanüstü türden hadiselerle inanma, dinî bir önem atfetme ve savunuculuğunu yapma eğilimi içerisinde keramete büyük önem verir.

Mutasavvıflar kerametın hak olduğu noktasında naslara başvurmuşlar ve Hz. Meryem'e kış gününde yaz meyveleri bahşedilmesi,⁹ Ashâb-ı Kehf kıssası¹⁰ ve Hızır'ın gaybı bilmesi¹¹ hadiselerini örnek göstermişlerdir. Kerametlerin de tıpkı mucizeler gibi olağanüstü hadiseler türünden olması beraberinde bazı tartışmalara yol açmıştır. Keza mucize ve keramet türünden hadiselerin birbirine karıştırılması neticesinde her keramet gösteren zâtın peygamber zannedilebilmesi problemi ortaya çıkmıştır. Bu karışıklığı giderebilmek için; peygamberlerin inkârcılara karşı meydan okuyarak doğruluğunu ispat etmesi amacıyla mucizeleri gerçekleştirdiği, kerametın veli kulun isteği dışında meydana geldiği, mucizelerin benzeri yerine getirilemezken aynı kerametın birçok kişi tarafından gösterildiği, bir kulun keramet gösterebilmesi için manevî olarak kendini geliştirebilmesi ve takva üzere olması gerekirken, mucizelerin peygamberlerden bir hazırlık sürecine gerek duyulmaksızın zuhur ettiği şeklinde aralarındaki farklar tespit edilmiştir.¹²

Ana hatlarıyla mezkûr meselenin ne olduğu ile alâkalı bilgiler determinizm-indeterminizm yaklaşımlarına göre değerlendirilmiş, buna paralel olarak İslam düşüncesinde yer alan farklı disiplinlerin konu hakkındaki görüşlerine ve mucizelerin keramet türünden olaylarla arasındaki ayrıma kısaca yer verilmiş olup, böylelikle problemimizin anlaşılabilmesi ve İslam fikir ekollerinin bakış açısı içerisinde değerlendirilebilmesi açısından zihnî bir hazırlığı oluşturmuş bulunmaktayız. Bundan sonra birinci bölümde mucizenin mahiyetini inceleyeceğiz.

⁸ Süleyman Uludağ "Kerâmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, s. 265.

⁹ Âl-i İmrân 3/28.

¹⁰ Kehf 18/74-80.

¹¹ Neml 27/40.

¹² Halil İbrahim Bulut, "Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı 3, s. 347-349.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUCİZENİN MAHİYETİ

1.1. Mucize Kavramı

“Acz” sözlükte “bir şeye güç yetirememek; öne geçmek, başkalarını aciz bırakmak; engel olmak, hızını kesmek; kararsızlık; bir şeyin sonu ve arkası” gibi anlamlara gelir. Acz kökünden türetilen kelimeler incelendiğinde maddî ve manevî olarak iki zıt hususta kullanıldığı görülür. Adamın sırtı, arkası, beytin ikinci mısrası, son erkek evlat, gecenin son anları, yaşlı ve güçsüz kadın, hurma kütüğünün kökleri gibi maddî veya somut anlamda; bir şeyi yapmaya güç yetirememek, geri kalmak, kudreti olmamak, daha çok kelimenin manevî anlamda kullanımlarına örnek teşkil eder. Aslında acz kökünden türeyenler, kudret ve acizlik yani iki zıt kavram etrafında kullanılmıştır. Nitekim insan vücudunda sırt bölgesi en sağlam yer olarak yorumlanırken beytin ikinci mısrası şiirin ana temasını içeren kısmı, kök ağacın ayakta kalmasını sağlayan temeli, karanlığın en zifiri olduğu an ise gecenin son anlarıdır. Kalam literatüründe bu kökten türetilen mucize kelimesi karşı konulamayan “olağanüstü” anlamında kullanılır. Mucize kelimesi İslamî literatüre hicri III. asrın sonlarıyla IV. asrın başlarında girmiştir. Çünkü mucize kelimesinin Kur’an’da kullanımı yoktur ve anlam itibarıyla onu ifade eden âyet, beyyine, burhân, sultan, hak ve furkân terimleriyle ifade edilir.¹³

Kur’an’da acz kelimesi ise güç yetirememek, aciz bırakmak,¹⁴ çocuk doğuramayacak yaşlı kadın,¹⁵ Tanrı’nın âyetlerini yalanlamak için birbiriyle yarışanlar,¹⁶ sökülmiş hurma kütüğü¹⁷ anlamlarında kullanılmıştır. Fetihler neticesinde toprakların genişlemiş olması sonucu yaşanan farklı din mensuplarıyla kültürel etkileşim sağlanması, Kur’an’ın i’cazına yönelik çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir ve adeta diğer dinlerle yarışarcasına, rivayetler vasıtasıyla O’nun mucize oluşu ve peygamberin mucizevî olaylar göstereceği meselesi İslam kültürüne girmiştir.¹⁸

Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan şahsın meşruiyetini, göstereceği birtakım olağanüstü olay ve durumlarla kanıtlamasıdır. Dolayısıyla mucize, kısaca “Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan

¹³ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 15-20.

¹⁴ Enfâl 8/59; Fâtır 35/44; Cin 72/12.

¹⁵ Hud 11/72; Şuara 26/171.

¹⁶ Hacc 22/51; Sebe 34/5, 38.

¹⁷ Kamer 54/20; Hâkka 69/7.

¹⁸ İsrâfil Balcı, *Hız. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 35.

hârikulâde olay” olarak tanımlanır.¹⁹ Daha ayrıntılı bir tanım vermek gerekirse mucize; “Peygamberlik iddia eden bir zâtın elinde, inkârcılara meydan okuduğu sırada, kendisini doğrular mahiyette, başkalarının benzerini yapamayacakları, Tanrı tarafından yaratılan, olağanüstü olaydır.”²⁰

Bâkillâni (ö.1013)’ye göre, kulların güç yetirebildiği fiiller mucize olamazlar. Çünkü mucizeler Tanrı’nın kudretiyle kulda inkişaf olan, mu’tad olmayan, sıradan bir durum olacaksa da diğer kulların güç yetirebildiği fiillerin artık kimsenin yapamayacağı hale gelmesi neticesinde gerçekleşir. Örneğin, peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi peygamberliğinin delili olarak ellerini hareket ettirebilmesini gösteriyor ve ondan başka hiç kimse bu eylemi gerçekleştiremiyorsa iddiasında doğrudur.²¹ Batı’nın klasik teoloji kaynaklarına göre mucize, “Bir Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî önemi haiz, olağanüstü bir olay”²² olarak tanımlanır. Yapılan bu tanımlamalardan yola çıkarak hangi türden olay veya olguların mucize sayılabileceğine ve kimlerin elinde zuhur edebileceğine dair koşullar belirlenmiştir.

1.1.1. Mucizenin Şartları

Peygamberlerin olağanüstü birtakım olay veya durumlar gösterebilen ve risâlet görevi olmayan şahıslardan ayırt edilebilmeleri için bazı kıstaslar belirlenmiştir. Çünkü her mucize olağandışıdır fakat her olağandışı şey mucize değildir.

Mucizeler Tanrı’nın fiili olmalıdır. Yani O’nun dilemesiyle meydana gelmektedir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’de, “Allah’ın izni olmadıkça herhangi bir mucize getirmek hiçbir peygamberin haddi değildir.”²³ buyrulmaktadır. Peygamberler mucizelerin meydana getirilmesinde sadece aracıdırlar. Mucizeler olağanüstü durumlar sergilemelidir. Çünkü mu’tad olay ve durumların insanlar üzerinde herhangi bir etkisi olamayacağından, her insan tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olup nübüvveti ispat amacına hizmet edemeyeceği oldukça açıktır. Özetle, tabiat kanunlarına dâhil olan her olay ve durum, mucizenin dışındadır. Peygamberler tarafından ve iddiaya uygun olarak gerçekleştirilmelidir. Çünkü mucize peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin iddiasında doğru olduğunu ispatlaması için delil teşkil eder. Dolayısıyla mucize gerçeğin sahtesinden, doğrunun yalancından ayırt edilebilmesinde temel şartlardan biridir. Mucize peygamberlik görevinin ilanından sonra gerçekleşmelidir. Çünkü mucizelerin meydana gelmesindeki amaç risâletin doğrulanmasıdır. Bu görüşe ilaveten

¹⁹ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX s. 350.

²⁰ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 27.

²¹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 24-25.

²² Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 34.

²³ Rad, 13/38.

geleneksel anlayış içerisinde peygamberlerin seçilmiş, kutsî şahıslar olduklarını pekiştirmek amacıyla onların risâlet vazifelerinden önceki yaşayışlarına dair gerçekleştiği iddia edilen birtakım mucizelere değinilmiştir.²⁴

1.1.2. Mucize Çeşitleri

Kaynaklarda farklı birçok tasnifleme olmakla birlikte hissî, haberî ve aklî mucizeler olarak yapılmış üçlü sınıflandırmadan yola çıkarak meseleyi ele alacağız.

Hissî mucizeler, insanların duyularına hitap edebilen, tabiat kanunlarının devre dışı bırakıldığında meydana gelen olağanüstü olay veya durumlardır. Bu türdeki mucizeler zaman ve mekânla sınırlı olup, günümüze ulaşması genellikle haberi aktarımla sağlanmıştır. Örneğin, ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması, Hz. Musa'nın âsasının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa'nın alaca hastalarını ve görme engellileri iyileştirmesi bu kabildendir.²⁵

Haberî mucizeler, Peygamberlerin Tanrı vahyi ile geçmiş kavimlerden ve gelecekte olması mümkün olay ve durumlardan haberdar edilmesidir. Kur'an kıssaları, Hz. Peygamber'in Bizanslıların İranlıları savaşta mağlup edeceğini bildirmesi haberî mucizelere örnek olarak verilebilir.²⁶

Aklî mucizeler, insanların akıl ve idraklerine hitap eder, böylelikle insanlar düşünerek, tefekkür ederek hakikati kavramaya çalışırlar. Bu mucizeler diğer mucize türlerine göre daha güçlü kanıt teşkil ederler. Kur'an'ın mucizelere karşı duruşu da bu tür kabildendir. Kur'an evrenin nizam ve düzenine dikkat çekerek insanlara Yaratıcı'nın varlığı, birliği ve kudretine dair çıkarımda bulunmasını tavsiye etmektedir. Yani somut verilerden hareketle gerçeğe ulaşmamızı sağlar, bu sebeple her çağa hitap edebilen evrensel hakikatlere bizleri yönlendirir.²⁷

1.2. Mucizenin Epistemolojik, Metafizik ve Ahlâkî İmkânı

Mucizenin kaynağı ve bilgi değeri bakımından güvenilirliği yanında metafizik ve ahlâkî bakımdan imkânı hususunda birtakım tartışmalar yapılmış ve bu çerçevede muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bu kısımda öncelikle mucizeleri epistemolojik açıdan imkânı meselesine yer vermek istiyoruz.

²⁴ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* s. 33-47. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 20-35.

²⁵ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi DİA*, c. XXX, s. 350-351.

²⁶ Bulut, "Mucize", c. XXX, s. 350-351.

²⁷ Bulut, "Mucize", c. XXX, s. 350-351.

1.2.1. Mucizenin Epistemolojik İmkânı

Tarihte yaşanmış mucizevî olayların günümüze aktarımı genellikle rivayetler yolu ile sağlanmıştır. Bu sayede elde ettiğimiz bilgilerin kökeni, doğruluğu ve ispat edilebilirliği noktasında birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Biz de burada mucizevî olayların bilgi değeri taşıyıp taşımayacağını ve kaynaklarının güvenilirliğini inceleyeceğiz.

Daha önce de belirtildiği gibi mucizelerin aktarımı haber yoluyla ve haberin doğru bilgi sunabileceği hakkında kesin bir yargıya ulaşılabilmiş değildir. İnsanların bir konu hakkında bilgi sahibi olabilmeleri yani yaşanan olay ve durumların zihin tarafından bir veri olarak işlenip bilgiye dönüştürülebilmesi birtakım süreç ve işlemleri gerektirmektedir. Öncelikle duyu organlarımızın algılayışlarının tam olması, sırasıyla yorumlama, değerlendirme ve akıl süzgecinden geçirilerek sentez yapılması gereklidir.

Vahiy veya rivayet yoluyla bilgi edinmek gibi doğrudan müşahade edemediğimiz fakat hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz durumlar söz konusudur ki, mucizeler bu kabildendir. Haberî bilgi, “her ne kadar yakîn olmada ve derece itibarıyla müşahadeye ulaşamıyorsa da aklın süzgecinden geçtiği ölçüde subûtu nispetinde zaruri bilgi ifade eder.”²⁸

John Locke (1632-1704)’a göre, insan kendisindeki bilgi eksikliğini olasılıkları kabul ederek giderir yani olasılıkları doğru bilgiymişçesine kabul eder, bu türden bir bilginin yol göstericiliğine kanaat getirir. Olasılıklar gerçeğe benzerlik olarak da adlandırılabilirler. İdealar arasındaki geçici ve değişken ilişkilerin göstergesi olan olasılıklar, gerçeğin bizzat kendisi olmadıkları için zihnin tutumu inanç ve kabul etme şeklindedir. Locke, olasılıklarla ilgili yargılarımızın doğru olabilmelerini insanlar tarafından şahit olunmuş olay ve durumlar olmasına bağlar, fakat gözlem ve deney neticesinde elde edilen tecrübelerimizin başkalarının tanıklıklarından daha güvenilir bilgi sunduğunu belirtir.²⁹ Kısacası Locke, Hume gibi insanların geçmiş tecrübelerine dayanan olağanüstü durumların varlığını ve bilgi değeri taşıdığını inkâr etmemesine rağmen, tecrübeye dayalı bilgilerimizin kesinlik açısından daha güvenilir olduğunu düşünmüştür. David Hume (1711-1776), şahitliğin mucizeyi tespiti konusunda yeterli olamayacağını, aktarımı sağlayan şahısların doğru sözlü olup olmayacağını bilemeyeceğimizi, bu rivayetlere kültürel unsurların karışabileceğini, zaten insanların mucizelere inanma eğiliminin olduğunu ve bazı insanların da bunu kötüye kullanmış olabileceğini, mucizelerle

²⁸ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 155.

²⁹ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral D.Topçu, Öteki Yayınları, c.4, İstanbul 2007, s. 387.

ilgili aktarımların rasyonel kriterlerle değerlendirilmediği, bu sebeplerle deney ve tecrübeye dayanmayan bilgilerin güvenilir olamayacağını belirtir.³⁰

1.2.2. Mucizenin Metafizik İmkânı

Kâinatın işleyişinde düzen ve nizam olması, bilimin bu düzeni formüle edip ispatlayabilmesi neticesinde mucizelere, olağandışı olay ve durumlara kapı açabilmek beraberinde bazı tartışmaları meydana getirmiştir. Bir yandan Tanrı'nın yaratma eyleminin sebeplere göre gerçekleştiği yani ilahî bir sünnete göre işletildiği düşüncesi diğer bir taraftan ise O'nun istediği anda sebepsiz murat etmesine göre gerçekleştiği tartışmaları iki farklı anlayış çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tanrı'nın sebeplere bağlı fiilde bulunma düşüncesinin O'nun kudretini ve iradesini sınırlayacağını ileri sürenler tabiat kanunlarının zorunlu değil, mümkün olduğunu savunurlar. Tanrı'nın hikmeti gereği kanunlarında bir değişme olmayacağını ve bir şeyi yaratmaya karar verdiği anda sebeplerini de hazırlayacağını düşünenler ise O'nun her şeyi ilahî bir sünnete yani kanuna göre yarattığını savunurlar. Yaratılıştaki keskin, kuvvetli bir sebeplilik bağı bulunduğunu düşünenler savlarını desteklemek adına şu soruları yöneltirler:

Tanrı'nın kudreti her zaman genel-geçer bir düzen oluşturmaya yetmiyor mu?

Tanrı kusursuz bir evren yaratamaz mı?

Kâinata müdahalede bulunması durumunda evrenin kusursuzluğuna gölge düşmez mi? Yaratılıştaki bir zorunluluk ilişkisinin yani sebep-sonuç bağının zorunlu olmadığını düşünenler ise; evrenin, Tanrı'nın müdahalesine gerek duymadan çalışan bir makine olamayacağını, bizim sebep-sonuç olarak müşahade ettiğimiz olayların sadece âdet üzere gerçekleştiğini, O'nun yarattığı sebeplere bağlı kalmasının kudretini sınırlandırabileceğini, meydana gelen sıra dışı durumlar olduğu zaman Tanrı'nın yasalarına bağlı kalmadığını dolayısıyla kendi kurallarıyla çelişeceğini ileri sürerek deterministlerin görüşlerine karşı çıkarlar.³¹

Kanaatimizce her iki görüşün de kendi iddialarında haklı olduğu yönler bulunmaktadır. Kesin bir şekilde hüküm verebilmek pek de mümkün görünmemektedir. Geçmişten günümüze mezkûr mesele hakkındaki tartışmaların hâlen devam ediyor oluşu ve güncel bir mesele olarak yerini korumakta olması bu düşüncemizin haklılığını destekler niteliktedir.

³⁰ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Münevver Özgen, Biblos Yayınları, s. 135-165.

³¹ Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 92-26.

1.2.3. Mucizenin Ahlâkî İmkânı

Mucizenin ahlâkî açıdan imkânı ile ilgili incelemelerimizi, onun mümkün ve failinin Tanrı olduğu kabulünden hareketle ele almaya çalışacağız.

Mucizelerin Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî bir önemi olan, görevlendirilen peygamberlerin ve vahyin doğruluğunu kanıtlayan olağanüstü olay ve durumlar olarak tasdiki beraberinde, “Tanrı mucizelerini neden belirli kişilere gösterirken, acı ve sıkıntı içinde bulunan zor durumdaki çaresiz insanlara yardım etmez? Mucizevî olayların bizleri ahlâkî açıdan bağlayıcılığı nedir?” gibi sorulara cevap aramamıza neden olmuştur. Çünkü kudretli, iradeli ve kusursuz bir Tanrı anlayışımız mevcutsa ve âlemdeki hiçbir şeyin onun amacı ve iradesinin dışında gerçekleşmeyeceğini düşünüyorsak, âlemde var olan kötü olay ve durumları O’nunla ilişkilendirmememiz Tanrı’nın ahlâkîliği sorununu ortaya çıkarır. Mucize meselesinde şu soru akla gelmektedir; Tanrı’nın her an aktif müdahalesinin olacağı sıra dışı durumlar olduğu halde kötü olaylar mevcutken niçin O’nun inayeti tecelli etmemektedir? Burada teist açısından âleme Tanrı’nın müdahale etmediği düşüncesi onu deizme götürürken, teistin takınabileceği en azından deizme yaklaşımdan iki tavır mevcuttur. Buna göre ya mucizeler reddedilmeli ya da kötü olayların Tanrı ile bağlantılı olmadığı, kötülüklerin insanların hür iradesi ile yaptıkları fiillerden kaynaklı olduğu savunulmalıdır.³²

Richard Swinburn’e göre mucizeler dinî öneme sahip durumlar olmalıdır. Ona göre Tanrı nihai bir gayesi olmadan keyfî müdahalelerde bulunursa sıra dışı olayların mucize olarak adlandırılmamaları gerekir. Tanrı’nın bu dâhiliyeti kutsal ilahî bir amaca hizmet etmeli ve “iyi” bir olay olmalıdır.³³ Swinburn’ün ifadeleri üzerine Tanrı’nın helâklerini (Nuh tufanı, Firavun’un askerleriyle boğulması, Âd, Semûd ve Lût kavminin helâki) mucize kategorisinde düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Bu olaylar, Tanrı’nın insanlığa uyarıları mahiyetinde düşünülebilir, fakat mucizevî hadiseler doğrudan ahlâkî bir yargı veya ders çıkarmamızı amaçlamazlar, ancak onları mucize olarak kabul edenler tarafından, ibret alınacak bazı ahlâkî öğretiler içerdiği düşünülmektedir.

Mucizelerin farklı imkânsal boyutlarını incelediğimizde, bilgi değeri taşıması bakımından farklı yaklaşımlar olduğunu, metafizik açıdan Tanrı’nın gücü ile alâkalı çeşitli tartışmalara yol açtığını, ahlâkî açıdan ise mucizelerin neden kötü olayların ortadan kaldırılmasında rol almadığı ve mevcut kabul edilen olağanüstü olayların ahlâkî anlam taşıyıp taşımadığı ile ilgili yine bir görüş birliği bulunmamakta olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

³² Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006, s. 250-255.

³³ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, s. 43.

1.3. Mucize-Bilim İlişkisi

Mucize-bilim ilişkisinde bilimin mucizeleri açıklamakta yetersiz kalacağını savunanlar olmakla birlikte mucizelerin imkânını yok sayan görüşler de bulunmaktadır. Bilim tabiattaki tekrarlayan ve hâlihazırda devam eden düzenden yola çıkarak kanunlarını oluşturmaktadır. Bilimin kanunlarının ihlali veya istisnai durumlar olup olamayacağı hakkında bizlere bir bilgi sunması mümkün değildir. Yani mucizelerin doğa kanunlarının ihlali olduğuna kesin kanaat getirebilmemiz için bu kanunların her yönüyle bilinebilmesi gerekmektedir, fakat bilimsel çalışmalarda bugünün doğruları gelecekte yanlışlanabilmektedir.

Aydınlanma dönemiyle birlikte, rasyonel metotlarla kanıtlanamayan bilgi yok sayılmaktaydı. Pozitivizmin hâkim olması neticesinde matematik ve fen bilimleri önem kazanmıştı. Evreni anlamlandırmaya çalışmanın da yöntemi, bu bilimlerin çözüm yollarını kullanmaktan geçmekteydi. Böylelikle doğa yasaları formüle edilmiş ve bu yasaların değişmezliği kabul edilmiştir. Newton'un (1643-1727) ortaya koyduğu mekanik doğa yasaları her ne kadar Tanrı müdahalesini tamamen dışlamamışsa da takipçileri tarafından katı bir materyalist tutumla, Dünya'nın mekanik bir makine gibi işlediği, bu işleyişte Tanrı'nın herhangi bir müdahalesinin olmayacağı onun görüşlerine atfen savunulmuştur. Hatta zamanın ruhunun bir yansıması olarak o dönemdeki bazı teologlar da bu düşüncelerden etkilenerek Tanrı'nın evrendeki işleyişinin düzenli ve kusursuz olduğunu, dolayısıyla müdahalesinin kurduğu düzeni bozması anlamında bir paradoksa yol açabileceğini tartışmışlardır. Fakat burada teologların tamamen determinist görüşe teslim olduğunu söylemek yanlış olacaktır.³⁴

Yakın dönemdeki bilimsel gelişmelerle birlikte yani Newton fiziğinin hakimiyetinin yerinin kuantum kuramının olasılıkçı teorisine bırakması ile birlikte determinist anlayış yön değiştirmek durumunda kalmıştır. Kuantum kuramına göre atom altı parçacıklar olan elektronların nerede, ne zaman bulunduğu tespit edilemez. Bazı ölçümler neticesinde elektronun yeri tespit edilebilir fakat bu elektronun yer değiştirmesine sebebiyet verir. Yani bir elektronun yerini belirleyemeyiz, fakat nerede olabilecekleri ile ilgili olasılıkları saptayabiliriz. Kuantum mekaniğinde parçacıkların ancak olasılıklarının bilgisi mevcuttur. Aslında parçacıkların yer tespitinde onun yerini değil, parçacığa ait olasılıklardan birinin gerçekleştiği görülür.³⁵ Doğada katı bir belirlenimciliğin bulunduğu, bu teorinin varlığı ile son bulmuştur. Artık bilim ve teoloji mezkûr mesele hakkında birbirine yakınlaşmaya başlamış, doğa yasalarının bazı özel durumlarda askıya alınabileceği tartışılmaya başlanmıştır.

³⁴ Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Sayı 20, s. 36-47.

³⁵ İdris Kalp, "Kafası Karışanlar İçin Kuantum Fiziği", <https://bilimfili.com/kafasi-karisanlar-icin-kuantum-fiziği/>, (erişim tarihi: 18.02.2019).

Evren ile ilgili meseleler hem bilim hem de teoloji tarafından incelenmektedir, konuşulan konu aynı, fakat inceleme metotları farklıdır. İnanan bir kişiye göre mucizelerin mahiyetine salt bilim açıklık getiremez, çünkü bilim, mucizeleri doğa kanunlarının devreden çıkarılması olarak açıklamaktadır. Teist burada şöyle bir argüman geliştirir; “Bugün doğa kanunu olan şeyler yarın da aynı şekilde kabul edilecek mi?” Çünkü bilim dogmatik değildir ve daima gelişim halindedir. Örneğin, atomun parçalanamayacağı düşüncesi, atomun parçalanmasıyla geçerliliğini yitirmiştir. Kısacası teist, bilimin mucizeleri açıklamada yetersiz kalacağını düşünmektedir. Burada teistin argümanında haklı olabilmesi için doğa kanunlarını evrensel ve değişmez kabul etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, bu şekilde bir ön kabul varsa bilime göre mucizeler imkânsızdır, şayet doğa kanunları istisnai olaylara kapı aralıyorsa burada mucize değil de tesadüften, olasılıktan söz edilebilir. Bilimin yaklaşımına göre, doğa kanunu ortadan kaldırılmamış, yeni bir doğa kanunu vuku bulmuştur.³⁶

Mucizelerin kabulü öncelikle Tanrı’ya imanı gerekli kılar. Mucizeler Tanrı’nın fiilleri olarak kabul edilirlse açıklanamazlar. Çünkü Tanrı, zamandan ve mekândan münezzehtir. Bilimin ise zaman ve mekândan bağımsız olarak açıklama getirebilmesi düşünülemez, çünkü bilim insan ürünüdür. Zaten teiste göre Tanrı aşkın, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanın sınırlı oluşu mucizelerin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği düşüncesini gerekli kılar. Meydana gelen olağanüstü durumlar O’na atfedilir.³⁷ C.S. Lewis’e göre mucizeler imanın meselesidir. Mucizelere inanmayan bir kişi, başından olağanüstü bir olay geçse bile olayın sebebini daha somut şeylerde arayacaktır. Onun tabiriyle, görmek inanmak değildir (seeing is not believing).³⁸

Her ne kadar bilim ve din mucizeler konusunda çatışıyor görünse de günümüzde inançlı kişiler bilimle çatışmamak için mucizeleri sembolik, inancı güçlendiren metaforlar olarak yorumlamaktadırlar.³⁹

Netice itibarıyla mucizeler konusunda bilimin metafizikî kabullerden uzak bir tutum sergilemesi mahiyetinin açıklanmasını güçleştirmektedir, yani mucizeler bir iman meselesi olarak kalmaya devam etmektedir.

³⁶ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 260-264.

³⁷ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 264-265.

³⁸ Clive Staples Lewis, *Miracles*, Harper Collins Publishers (e-book), 2009, s. 5.

³⁹ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 267.

1.4.Mucize-Vahiy İlişkisi

Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” anlamındaki vahiy (vahy), terim olarak “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” demektir. Vahiy, Tanrı’nın insanlara kendini açmasıdır.⁴⁰

Mucizelerin vahyi desteklediği düşüncesi her ne kadar teologlar ve filozoflar tarafından ifade edilmiş olsa da bu kabul beraberinde çeşitli problemleri ortaya çıkarmıştır. Klasik teoloji düşüncesine göre peygamber olan kişi mutlaka mucize göstermelidir ki, vahyin doğruluğuna gölge düşmesin. Burada şu sorular akla gelmektedir;⁴¹

- Her mucize gösteren peygamber midir?
- Her peygamber mucize göstermeli midir?
- Kişinin peygamberlik kurumuna olan inancı yoksa mucizeyi nasıl anlamlandırır?

Mezkûr sorulara verilen farklı cevaplar mezkûr mesele hakkındaki yaklaşımları çeşitlendirmiştir. Örneğin, Eş’arî teolojisine göre vahyin kanıtı sadece mucize olabilir.⁴² Eş’arîler her ne kadar yegâne kanıt olarak mucizeleri savunmuş olsalar da peygamberlerin dışında da olağanüstü olaylar sergileyen kişiler vardır. Burada gerçek ile sahteyi ayırt edebilmenin şartı vahye başvurmadır. Aslında vahyin delilini mucize olarak kabul eden Eş’arî, vahyi ve peygamberliğin meşruiyetini yine vahiyle desteklemiştir.⁴³ Yine başka bir yaklaşıma göre, mucizeler zaman ve mekân dâhilinde meydana gelen olaylar olması sebebiyle bugün için haber niteliği taşımaktadır ve doğruluğu şüphelidir. Yani mucizenin vahyin kanıtı olduğu, haberin doğruluğuna inananlar için geçerlidir.⁴⁴ Peygamberlik ve mucizeler arasındaki ilişkinin zorunluluğunu tartışan İbn Rüşd’e göre, “Vahyin doğruluğu mucizelere bağlıdır.” diyebilmemiz için mucizelerin sadece peygamberlere özgülenmesi gereklidir.⁴⁵

Vahiylerde belirtilen mucizevî olaylarda geçen ifadeler mecaz veya sembolik anlam içermeksizin aynı şekilde kabul edilirse, vahiy doğrudan mucizelerin imkânını onaylamakta, dolayısıyla vahiy-mucize arasındaki ilişkinin yönü ortaya çıkmaktadır. Yani mucizelerin kanıtı bizzat vahyin kendisi olacaktır. Vahiy ifadelerinin olağanüstü bir yolla aktarımı onun mucize olduğunun göstergesidir, yani hem mesaj hem de kanal mucizedir.⁴⁶

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) 2012, c. XLII, s. 440.

⁴¹ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 270-271.

⁴² Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, s. 149-150.

⁴³ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 273.

⁴⁴ Swinburne, *Mucize Kavramı*, s. 51,58-59.

⁴⁵ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci’l-edille”, çev. S. Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 226, 236.

⁴⁶ Işık, *a.g.e.*, s. 278-283.

Yakın dönem teologlarının birçoğu pozitivizmin etkisiyle kutsal kitaplarda geçen olağanüstü hadiseleri mitolojik ve sembolik hikâyeler olarak yorumlamışlardır. Müslüman teologlara göre sadece anlatılan mucizevî olaylar değil, vahyin kendisi mucizedir. Dolayısıyla en harikulade mucize Kur'an-ı Kerim'dir. O, dil, üslup, içerik ve anlam yönünden olağanüstü olup, benzerinin yerine getirilemeyeceği hakkında meydan okuyarak, insanların akıllarına ve duyularına hitap eden, geçerliliği zaman ve mekânla sınırlanamayan bir kitaptır.⁴⁷

Daha önce de belirtildiği üzere mucizenin imkânını kabul etmek, beraberinde Tanrı'ya olan inancı gerekli kılar. İnanan bir kişi Tanrı'nın mucizeler gerçekleştireceğini kabul etse bile, peygamberlik kurumuna olan inancı yoksa mucizelerin peygamberlerin meşruiyetini sağladığını kabul etmeyebilir.

1.5. Kur'anî Bakış Açısından Mucize

İnsanın tefekkür eden ve ifade edebilen bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılması sebebiyle, vahiy ve vahyî önermeler, akla hitap ederek ve insanlara seslenen bir Tanrı inancına dayandırılmıştır.⁴⁸

Mucize ile ilgili âyetler incelendiğinde⁴⁹ peygamberler Tanrı'nın izni olmadıkça mucize gerçekleştiremezler. Ayrıca mucizeyi gerçekleştiren bizzat Tanrı olup, peygamberler aracıdırlar. Yani mucizeler Tanrı'nın fiilidir.

Kur'an-ı Kerim'de kelime anlamı itibarıyla “mucize” yer almamaktadır. Daha önce de incelediğimiz üzere mezkûr kelimenin kökü olan “acz”, Kutsal Kitap'ta olağanüstü, harikulade hadiseler anlamına gelmeyip, “aciz bırakmak, güç yetirememek, sökülmiş hurma kütüğü ve doğurganlığı olmayan kadın” manalarında kullanılmıştır. Mucizenin anlamına karşılık gelecek kelime ise “âyet”⁵⁰ olarak yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'den istenen harikulade olaylara karşı menfî bir tutum sergilemekteyken ortaya koyduğu âyetlerle âdet olduğu üzere gerçekleşen olayları odak olarak göstermektedir. Örneğin, gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, gemilerin deniz yolculukları, yağın yağmur, esen rüzgâr;⁵¹ kuşların uçuşu⁵² erkek ve kadının bir özden yaratılması⁵³ gibi her yerde Tanrı'nın âyetleri vardır. Bunlar O'nun kudretine işaret eder ve hedef kitlesi ise düşünebilen akıl sahipleridir. Özetle, mucizeler

⁴⁷ Aydın Işık, “Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması.” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2007, c. 5 (1) s. 95-102.

⁴⁸ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 34.

⁴⁹ Rad 13/38; Mumin 40/78.

⁵⁰ Ankebut 29/50; Yunus 10/20; Ra'd 13/7; En'am 6/37; 6/109.

⁵¹ Bakara 2/164.

⁵² Nahl 16/79.

⁵³ Rûm 30/21.

Kur'an'da olağandışı olay ve durumlarda aranmazken, dikkatleri doğaya çekerek zihinleri ilahî kanunları (tabiat kanunları) keşfetmeye yönlendirmektedir.⁵⁴

Mucizenin peygamberlik delili sayılabilmesi için nebi sıradan bir insanın kabiliyetlerinin ötesinde bir durum sergileyebilmelidir. Bir olayın mucize olabilmesi için; Peygamber tarafından önceden bildirilmesi, inkârcıların huzurunda ortaya konulması ve bununla insanlara meydan okunması (tehaddi) gerekmektedir. Dolayısıyla isrâ, mirâc, Ay'ın yarılması, kalbi temizlik ameliyatı, meleklerin Bedir Savaşı'ndaki yardımı gibi hadiseler mucizenin amaç ve tanımına uygun düşmez. Daha önceki peygamberlerin kendi mensupları tarafından ilâhlaştırılmış olması sebebiyle, Hz. Peygamber'e hissî mucize yerine aklî ve manevî bir mucize olan Kelamullah verilmiştir. Nitekim akla hitap eden mucizeler zaman ve mekânla sınırlanamazlar, onlar daha etkili ve kalıcıdır.⁵⁵

Kur'an, Hz. Peygamber'den mucize talep edenlere karşı sık sık kendisinin sadece bir uyarıcı, mucizeleri gerçekleştirebilecek tek Zat'ın da Tanrı olduğunu dile getirmiştir:

De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım, (Ne var ki) bana, 'Sizin ilah'ınız ancak bir tek ilâhtır.' diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın."⁵⁶

De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor. Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay haline!"⁵⁷

"Ancak Allah'tan gelenleri tebliğ edebilirim ve O'nun vahiylerini açıklayabilirim. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır."⁵⁸

Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.⁵⁹

Tanrı, daha önceki peygamberlere verilen hissî mucizeler neticesinde inkârcıların tutumunun değişmediğine de vurgu yapar:

"Onlar, 'Hayır, bunlar karma karışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu, hayır, o bir şairdir. Eğer böyle değilse önceki peygamberlerin (mucizelerle) gönderildikleri gibi o da bize bir mucize getirsin' dediler. Onlardan önce helak ettiğimiz hiçbir memleket halkı iman etmedi de şimdi bunlar mı iman edecekler?'"⁶⁰

Kur'an-ı Kerim'in bu konudaki tutumunu bütüncül bir yaklaşımla yorumladığımızda insanın irade hürriyetine sahip olması ve bunun neticesinde edinilen imanın Tanrı nezdinde

⁵⁴ Hikmet Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize", *Din Dilinde Mucize*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2015, s. 109-114.

⁵⁵ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 202-219.

⁵⁶ Kehf 18/110.

⁵⁷ Fussilet 41/6.

⁵⁸ Cin 72/23.

⁵⁹ Ahzâb 33/45-46.

⁶⁰ Enbiyâ 21/5-6.

daha şerefli olacağı gerçeğinden hareketle O'nun imana delil olarak mucizeleri indirmesi Tanrı'nın ilahî hikmet ve gayesi ile çelişkiye düşecektir.

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e isnat edilmek istenen çeşitli mucizevî hadiselerin gerçekleşmeyeceğine dair yaptığı vurgularla⁶¹ adeta rivayet kültüründen etkilenen abartılı akla ve Tanrı kelamına uygun olmayan peygamber tasvirinin önünü kesmiştir. Yahudi ve Hristiyan kültüründeki peygamber tasvirleri ve Kur'an-ı Kerim'in önceki peygamberlere bahşedilmiş mucizeleri ele almasından etkilenilmiş olması Müslümanların da peygamberlerine olağanüstü nitelikler yakıştırmasına neden olmuştur.⁶² Ancak Kur'an, Hz. Peygamber'i ancak bir uyarıcı olarak nitelendirir. Dolayısıyla Kur'an'ın peygamber tasvirine uygun olmayan olağanüstü hadiseler ancak rivayet yoluyla literatüre kazandırılmış ve İslamî kültürü etkileyebilmiştir.

İslamî literatürdeki mucizevî olayların bizlere aktarımı, hadiseye tanık olabilen kişilerin bireysel tecrübelerini anlatması yoluyla gerçekleşmektedir. Bu tecrübeler neticesinde elde edilen bilgi kişilerin duyum-algılama-yorumlama yeteneği ile orantılıdır. Bunun da ötesinde vuku bulan olağanüstü olaylardan haberdar olmamız geçmişten günümüze genellikle sözlü aktarım yoluyla sağlanmıştır. Yani mucizeler gerçekleştiği dönemdeki kişiler için daha gerçekçi bir bilgidir ve onlar üzerinde bu bilgi daha etkilidir. Fakat güncelde bizler için bu aktarılanlar tarihsel olay niteliğindedir. İşte bu nedenle Kur'an'ı Kerim her çağa ve zamana seslenebilmesi neticesinde mucizelere dayalı “tarihsel olay” olmanın ötesinde akla hitap etmiştir. Zaten her çağa hitap edebilen muhteva barındırması sebebiyle kendisi başlı başına bir mucizedir.

Tanrı, müşriklerin mucize taleplerine olumlu bir cevap vermemekle birlikte mucizeleri gerçekleştirebilecek tek gücün kendinde ve takdirine bağlı olduğunu hatırlatmıştır. Kimi zaman mucize talebinde bulunan müşriklere geçmiş kavimlerin başından geçen olumsuz olaylar/helâkler anlatılarak onların aklî çıkarımda bulunmalarını sağlamak istemiştir. Kur'an'ın Tanrı'nın yüceliği, hikmeti, birliği gibi meselelerde ispat için başvurduğu yöntem; dış dünyadaki varlıkların kusursuz nizamının gözlemlenerek yani somut olguların akıl süzgecinden geçirilmesi neticesinde hakikate erişebilmektir. Buradan da anlaşılacağı gibi mucizeler üzerinden değil, tabiata, gözlem ve deneye dikkatimizi çekerek ulûhiyetinin ve mutlak iradesinin farkına varmamızı sağlar. Bilimin ve somut kanıtların daha çok itibar gördüğü göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'ın bu yaklaşımının son derece önemli bir tavır olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla bu bölümde, mucizenin ne olduğu hakkında birtakım incelemelerde bulunulmuş, meselenin koşulları ve türleri araştırılmış olup akabinde bilgi kuramı, fizik ötesi

⁶¹ Nisa 4/154; En'am 6/37; Yûnus 10/20; Ra'd 13/7; İsrâ 17/89-93.

⁶² Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, s. 96.

ve ahlâkî imkânı yönüyle tartışılmış ve mezkûr konunun kendisiyle bağlantılı olduğunu tespit ettiğimiz bilimsel, iletişimsel ve dinî yönleriyle alâkalı kıyasî bir yaklaşımla problemin mahiyeti ile ilgili zihinlerde bir çerçeve oluşturmuş bulunmaktayız. Ele aldığımız bütün bu aşamalar neticesinde söyleyebiliriz ki, mucizelerin peygamberliğin kanıtı olarak tanımlanabileceğine dair farklı tavırlar söz konusu olmuş; bir taraf mucizeleri nedensellik-bilim ilişkisi doğrultusunda reddederken diğer cihettekiler yine Tanrı-doğa-insan bağlantısı etrafında Tanrı'ya imanın da bir sonucu olarak mucizelerin doğaüstü ve dinî önemi olan bir olay/olgu olduğuna koşulsuz inanç tutumu içerisindeyler. Mesele bu boyutlarıyla hâlâ tartışılmakta olup, biz bir sonraki bölümde problemin İbn Rüşd tarafından nasıl ele alındığını bazı İslâm filozoflarının görüşleriyle kıyasî bir biçimde inceleyeceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN MUCİZE ANLAYIŞI

İbn Rüşd'ün mucize anlayışını ortaya koyabilmeyi amaçladığımız bu bölümde sırasıyla nübüvvetin imkânı, mucizenin çeşitleri, Kur'an-ı Kerim'in mucizeliği incelenecek ve mucize-keramet ilişkisinin karşılaştırmalı olarak tahkiki yapılacaktır. Konuların daha anlaşılır kılınabilmesi için yer yer İslâm filozoflarının görüşleri mukayeseli bir biçimde ele alınacaktır. Netice olarak elde edilen tüm bu bilgiler doğrultusunda araştırmanın konusuna dair düşünürümüzün bakış açısı yansıtılacaktır.

Bu bölümde inceleyeceğimiz konu başlıklarının alt yapısını oluşturabilmenin bir yolu olarak tabiat felsefesine başvurmak gerekli görülmüştür. Bu bağlamda Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yer alan 17. mesele tahkik edildiğinde İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin nedenselliğin reddine dair yaptığı açıklamaları çürütebilmek için adeta bir cevap niteliğinde determinizm savunması yaptığını görmekteyiz. İşte bu noktada İbn Rüşd'ün mucizeye dair görüşlerinin zihnî temelini ve beslendiği fikirleri anlayabilmenin önünü açmış bulunmaktayız.

2.1. Mucizeler ve Sebeplilik Meselesi

Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin 17. meselesinde, Tanrı'nın âlem üzerindeki tasarrufu konusunda, filozofların sûdur teorisindeki semavî ilkeler sistemine dayandırarak âleme doğrudan müdahalesini göz ardı eden düşüncelerini ve sebep-sebepli ilişkisinde savundukları determinist tutumu eleştirmiştir. O mucizeler hakkındaki düşüncelerini filozofların sebeplilik görüşlerine muhalif bir bakış açısıyla ele almıştır.

Gazâlî'ye göre sebep-sebepli arasındaki bağlantı zorunluluktan dolayı değil, alışkanlık ve fiillerin eş zamanlı olarak gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı, kudreti gereği sebep olmadan etkiyi, etki olmadan da sebebi yaratabilir. O, *Tehâfüt*'ünde yer alan ateş pamuk örneğiyle bu durumu açıklar; ateş her durumda pamuğu yakmayabilir veya yanma gerçekleşmişse de ateşin bizzat kendisi fail değildir. Yani yakan etken temastır, faili ise Tanrı'dır. Filozofların ateşi her zaman yakan fail konumunda düşünmelerinden ötürü Hz. İbrahim'in yanmaması mucizesini reddetdiklerini belirtmiştir. Gazâlî bu meselede filozofların iddiasını şu sözleriyle bertaraf etmektedir: “Tanrı ateşin yakmasını iradesi ile tayin edip bizzat gerçekleştiriyorsa, aynı Fail'in yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür.”⁶³ Gazâlî,

⁶³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, H. Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 169.

nedenselliğin reddinde, fikirlerini yumuşatarak varlıkların bir tabiatı olduğunu kabul etmiş, fakat Tanrı'nın kudretinin kısıtlanmasını arzu etmediği için ateşin yakma özelliğinin olduğunu, ancak O'nun bazı durumlarda araya engeller koyarak ateşin etkisini sınırlandırabileceğini veyahut ateşe atılan Hz. İbrahim'in vücudunda ateşin yakma gücünü engelleyen yani talk etkisi sağlayacak bir özelliğin o anda yaratılmış olabileceğini savunmuştur.⁶⁴

Az önce bahsedildiği gibi sebep ile neticenin aynı andalığı aralarında bir zorunluluk bağı olduğunu şart koşmaz. Düşünürümüz Gazâlî, bunu bir misalle açıklığa kavuşturmak istemiştir. Doğuştan görme engelli birinin gündüz vakti gözlerindeki perde (sebebe) kaldırılınca etraftaki cisimleri ve renkleri algılamaya başlayacağını (sonuç), böylece görebilmesinin gerçek sebebini gözlerindeki perdenin kaldırılması olarak düşüneceğini belirttikten sonra aynı şahsın gece olunca cisimleri algılayamayacağını ve görebilmesindeki asıl sebebin gün ışığı olduğunu fark edeceğini söyler. Bu örnekte de görüldüğü üzere Gazâlî sebep ile sonuç arasındaki art arda bulunma durumundan hareket ederek bunun her koşulda asıl gerekçeleri bildiğimiz anlamına gelmeyeceğini göstermek istemiştir. Gazâlî, vermiş olduğu örnekte her ne kadar Güneş ışığını fail olarak göstermişse de devamında "...Gördüğümüz geçici olayların ötesinde başka bir sebebin bulunduğunu anlarız." diyerek asıl failin somut bir madde olarak algılanması düşüncesini çürütmeyi hedeflemiştir.⁶⁵

Gazâlî, mucizelerin kabulü noktasında, maddenin kendi cinsinden olmayan unsurları bünyesine kabul ederek olgunlaştığı, form aldığı ve bunların aşama aşama gerçekleştiği örneğini verir. Şöyle ki, toprak bitkiyi, bitki hayvanı, hayvan insanı besler yani bitki kana, kan spermaya dönüşür. Maddenin geçirdiği bu aşamaların süresi bizzat Tanrı tarafından kısaltılarak mucizeler gerçekleşebilir.⁶⁶ Ancak Tanrı, ilme karşı duyulan güvenin sarsılmaması için mucizeleri alelade bir zamanda yaratmaz, hikmeti gereği sıklıkla ve gereksiz yere gerçekleştirmez ve bizlerde bunun bilgisi mevcuttur.⁶⁷

Düşünür Gazâlî, filozofların sıradan insan ruhunun kendi bedenini etkileyebildiği⁶⁸ gibi peygamberlerin de güçlü ruhlarının yağmur, deprem ve sıcaklık değişimleri gibi olaylar üzerinde etkide bulunabileceklerini ve mucize kabullerini bununla sınırlandıklarını belirterek onların ruhanî güçleri ile mucizelerin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu, fakat bu durumun Tanrı'nın peygamber üzerinde bu gücü yaratmasıyla gerçekleşebileceğini söylemiştir.

⁶⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 171.

⁶⁵ Omar Edvard, Moad, "Gazâlî'nin Vesileciliği ve Varlıkların Mahiyeti", *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. Y. Türkben, Elis Yayıncılık, Ankara 2012, s. 121-122.

⁶⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 172.

⁶⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 171.

⁶⁸ Michael Marmura, "Tehâfüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi", *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. Y. Türkben, Elis Yayıncılık, Ankara 2012, s. 93.

Peygamberin niyeti ve çabasına ilaveten, Tanrı'nın müsaadesiyle evrensel nizamın yardımcı olması neticesinde mucizeler gerçekleşir.⁶⁹ Burada üzerinde durulması gereken, Gazâlî'nin mucizelerin ortaya çıkışında peygamberlerin çaba ve niyetini yani şahsî etkilerini göz ardı etmeyişidir.

Sonuç olarak Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de sebeplilik ve mucize ilişkisini ele aldığı 17. meselede, evrendeki düzen ve nizama bakıldığında bizlerin zihninde meydana gelen bilgilerin, Tanrı'nın tabiattaki olayları âdet üzere yaratmasından kaynaklandığı belirtilir. Kanaatimizce Gazâlî'nin karşı çıktığı husus, Tanrı'nın kudretini kısıtlayan, kendi iradesi ile yarattığı düzene uymak zorunda bırakılan bir Tanrı tasavvurunu kapsayan zorunlu nedenselliklerdir.

İbn Rüşd, varlıklarda bulunan sebep-sebepli ilişkisine dair belirttiği Gazâlî'nin indeterminist görüşlerine eleştirel bir cevap niteliğinde meseleyi incelemiştir.

Gazâlî'ye göre filozoflar sadece belirli birkaç durumda doğa yasalarının ihlâl edilerek mucizelerin gerçekleştiğini kabul ederler:⁷⁰

- 1- Filozoflar, tahayyül yetisi gelişmiş olan kişilerin, Levh-i Mahfuz'daki suretleri algılayabildiklerini ve bu sayede gelecek hakkında bilgi sahibi olabileceklerini iddia ederler, ancak bu, peygamberler uyanıkken; sıradan insanlarda ise rüya halinde gerçekleşir.
- 2- Nazarî yetisi gelişmiş olan insanlar akledilirleri anlayıp, yorumlayıp, analiz ederek bilgi haline dönüştürebilirler. Bazı insanlar daha kolay neticeye ulaşırken, bazıları uzun çalışmalar sonucunda bilgiyi elde ederler, ancak peygamberler bütün akledilirleri en kısa sürede kavrayabilirler ve bunun için bir öğreticiye ihtiyaç duymazlar.
- 3- Mucizeler amelî yetisi gelişmiş kişiler tarafından gerçekleştirilebilir. Burada onlar nefsin beden üzerinde etkisi olduğu gibi beden dışı somut maddeler üzerinde de etkisinin olabileceğini düşünürler. Dolayısıyla, doğa olayları üzerinde tasarrufta bulunan peygamberler bu sayede mucizelerin vuku bulmasını sağlarlar.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflar hakkındaki görüş ve tespitlerinin sadece İbn Sinâ'ya ait olabileceğini belirttikten sonra bir cismin, özünde kuvve halinde bulunmayan bir şekil veya duruma dönüşmesinin mümkün olmadığını belirtir. Hatta cisim potansiyel olarak dönüşüme imkân sağlasa bile insanın her koşulda bunu gerçekleştirmesinin gücü dâhilinde olmadığını söyler. Yani her mümkün şey imkân alanına çıkmayabilir. Ona göre gerçekleşmesi mümkün olan mucizeler semîyat yolu ile aktarılandan akıl ötesi bir yaklaşımla imkânı saptanabilen şeyler

⁶⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 172-173.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 283-285.

olmalıdır. En büyük mucize Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü insanların aklî incelemeleri ve analizleri neticesinde bugün ve kıyamete kadar gerçekliği bilinecek, geçerliliği devam edecektir. Zaten peygamberlerin de nübüvvetlerini ispatı noktasında başka türden mucizelere başvurmaları gerekmez. Ona göre peygamberliğin delili, görülmeyenleri, bilinmeyenleri kavrayabilen; koyduğu kuralları gerçeklerle çelişmeyen ve bununla bütün insanların mutluluğunu sağlayabilen fiilleri gerçekleştirebilmektir.⁷¹

İbn Rüşd, kelimcilerin nesneler üzerinde gözlemlenen sebep-sebepli ilişkisini inkâr etmelerini safsata olarak yorumlamaktadır. Faillerinin bilinmediği olay veya durumlar söz konusu olabilir, bu araştırmanın konusudur. Kelamcılar, faileri henüz bilinmeyen durumlar için etkileşimde bulunduğu gözlemlenebilen ve kavranan olguları reddedemezler.⁷²

İbn Rüşd, tek tek her bir nesnenin kendine özgü nitelikleri bulunduğunu kabul eder, dolayısıyla nesnelerin farklı farklı tabiatları olduğunu inkâr etmez. Aksi halde tüm nesneler ayrı isimlendirilemez, tanımlanamaz tek bir “şey” olur. Hatta bunun da ötesinde tek bir şey olamaz. Çünkü bir nesnenin sahip olduğu tek bir farklı özellik yoksa diğerleri ile aynılığa sahipse, bu teklik aslen teklik olamaz. Bu durum ise bizi varlıkların aslında var olamayacağı sonucuna götürür. Düşünürümüz, Gazâlî'nin ateşin her durumda yakıcı olmayacağı örneğine cevaben iki nesne arasında bir münasebetin gerçekleşebilmesi için sonsuz sayıda sebeplerin birbiri ile ilişki içinde bulunması gerektiğini, bu ilişkilerin bazı durumlarda engellerle karşılaşabileceğini, dolayısıyla ateşin yakıcı etkisini engelleyebilecek (talk taşı gibi) bir durum söz konusu olduğunda ise ateşin yakma niteliğini ortadan kaldırmayacağını söylemiştir.⁷³

Düşünürümüz İbn Rüşd, aklın diğer kavrama yetilerinden ayrıldığı noktanın varlıkların sebepleri ile kavraması olduğunu, nedenleri reddedenin ise akli reddetmiş olacağını ifade etmiştir. Ona göre kelimciler, nesnelerin alışkanlık (âdet) üzere aynı neticeleri elde etmesini, sebep-sebepli arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektirmeyeceğini düşünmektedirler. Düşünürümüz bu noktada âdet teriminin nesneye mi yoksa faile mi ithafen söylendiğini sorgular ve sürekli yaratma halinde farklı fiiller gerçekleştiren Tanrı hakkında yanıldıklarını düşünür. Çünkü Tanrı'nın sünnetinde (âdet) bir değişme olmayacağını ayetle delillendirerek ispat eder. Dolayısıyla âdetler nesnelerin sahip olduğu durumlarsa bu onların bir tabiata sahip olduğunu gösterir. Zaten filozoflar, nesnelerin fiillerinde bir failin etkisinin olduğunu da reddetmemişlerdir, ancak onlara göre bir İlk Fail (İlk Sebep) vardır ve maddelerle etkileşimi

⁷¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 285-287.

⁷² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 291.

⁷³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 291.

doğrudan gerçekleşmez. İlk Fail'den taşan hiyerarşik akıllar aracılığıyla, son akıl olan suret verici sayesinde nesnelere etki eder.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre var olan bilginin kaynağı Tanrı'nın bilgisidir. Devamlı var olan, süregelen durumlar bilginin oluşmasında etkindir ve bu eşyanın tabiatı üzere var olduğunun kanıtıdır. Gerçekleşmeyen olay ve durumların bizlere herhangi bir bilgi sunması imkânsızdır. Eğer bizler bir şey için "mümkün" tabirini kullanıyorsak, o şeyin varlığı veya yokluğu hakkında yakîn bir bilgiye sahip olmamamızdan kaynaklanır. Üçüncü hâlin imkânsızlığından dolayı bir şey için var veya yok hükmünü verebilmemiz, o varlığın tabiatını bilmemizi gerektirir. Aslında bilinmeyi kavramak veya görülmeyeni bilmek varlığın tabiatını kavramaktan başka bir şey değildir.⁷⁵ Bu durum peygamberlerde vahiy, insanlarda rüya aracılığıyla gerçekleşir.

Görüldüğü üzere düşünürümüz İbn Rüşd, hem aklî hem de naklî delillere başvurarak nesnelerin kendilerine özgü tabiatlarının olduğunu, her eşyanın doğasına uygun neticeleri doğuracağını, dolayısıyla sebep ile sebepli arasında zorunlu bir bağ bulunduğunu savunmaktadır. Onun cismin kendisinde mündemiç özelliklerinin dışında bir hâle dönüşmeyeceği, ancak neden ile sonuç arasında bazı engellerin husule gelebileceği, dolayısıyla failin fiilini gerçekleştiremeyeceği durumların da olabileceği hususunu göz ardı etmeyerek aslında Gazâlî ile fikren ortak bir paydada buluşmuş olduğu söylenebilir. Fakat onların bu müşterekliğinde nüans farkı olarak düşünebileceğimiz şey, eşyalara yüklenen zorunlu misyonun, Tanrı'nın gücünü tartışmalı hâle getireceği endişesidir.

2.2. Nübüvvetin İmkânı ve İspatı

İlk bölümde ele aldığımız gibi mucizeyi tanımlarken ondan nübüvvetle görevlendirilmiş peygamberlik unvanına sahip olan kişinin iddialarını kanıtlayabilme yolunda gösterdiği olağandışı haller olarak bahsetmiştik. Yine mucizeye inanmanın ön koşulu olarak Tanrı ve nebi olgularının kabulünün gerekliliğine de değinmiştik. Burada mucizeyi tartışabilmek peygamberliğin de anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla nübüvvetin imkânsal boyutunu ele alıp, doğruluğunun hangi şart ve durumlarla ispatlanabileceğini İbn Rüşd'ün bakış açısıyla beraber çeşitli filozofların görüşleriyle mukayese ederek inceleyeceğiz.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 292-293.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 296-297.

2.2.1. Fârâbî'ye Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı

Fârâbî'nin peygamberlik hakkındaki görüşlerini ele alabilmemiz için onun Yeni Platonculuk ekolünün Tanrı-âlem ilişkisine dair varsayımlarından etkilenerek âlemin yaratılışına dair düşüncelerini ele aldığı sudûr teorisi ve bu kuram ile ilişkili insanî akıllar nazariyesini incelememiz faydalı olacaktır.

Kelime anlamı itibarıyla sudûr; çıkmak, fişkırmak, vuku bulmak, meydana gelmek; felsefî bir terim olarak ise Zorunlu Varlık'tan taşarak âlemde oluşan her şey anlamına gelmektedir.⁷⁶ Her şeyin “Bir” niteliğine sahip Tanrı'dan çıktığını ifade için kullanılan bir terim olan sudûr (émanation), âlemin çeşitli varlıklar sebebiyle oluştuğunu ileri süren felsefî bir doktrindir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, yaratmanın Tanrı'nın özgür iradesiyle olduğu fikrini benimsemekle birlikte, tıpkı bir gülden kokunun yayılması, bir ışık kaynağından ışığın çıkması gibi, âlemin Tanrı'dan hiçbir şey eksiltmeden sudûr ettiğini, Tanrı ile maddî âlem arasında “akıl” diye adlandırdıkları birtakım manevî varlık katmanları koymak suretiyle yaratmayı bir süreç içerisinde değerlendirip oluş realitesini izah etmişlerdir.⁷⁷ Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesiyle O'ndan sudûr eden ilk akıl ortaya çıkar ve buradan itibaren çokluk başlar. Bu meydana gelen ikinci varlık hem kendini hem de sudûr ettiği varlığı akıl eder. İlk akıl İlk Varlık'ı düşünerek ikinci akıl ve kendini bilmesi ile de birinci semâ meydana gelir. İkinci akıl kendini var edeni düşünür ve böylece üçüncü akıl oluşur, yine kendi zâtını aklederek sabit yıldızlar küresi meydana gelir. Bu silsile aynı doğrultuda onuncu akla kadar devam eder. Böylelikle dokuz nefis ve felek tamamlanır. Onuncu akıl ise diğerleri gibi Hâlik'ini ve kendini tefekkür eder, ancak ondan yeni bir küre ve felek sûdur etmez. “Faal Akıl” olarak isimlendirilen bu akıldan ay-altı varlıklar âlemi yani maddî âlem oluşur.⁷⁸ Özetle, Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan düşünme bakımından çokluğu barındıran bir akıl sudûr etmiştir. İlk Akıl'dan sırasıyla taşarak çoğalanlar Ay-üstü ve Ay-altı âlemdeki mümkün varlıklardır. Burada sûdur nazariyesini anlatmamızın gayesi, bu sistemde düşünmenin yaratma anlamına geldiğini ve her bir varlığın bir sonrakinin nedeni olduğunu fark etmemiz içindir ki, Fârâbî'nin Tanrı-âlem ilişkisinde belirgin bir biçimde determinizm düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz.

Onuncu akıl olan Faal Akıl'ın, Ay-altı âlemde bulunan dört element, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde etkisi vardır ve Ay-üstü âlem ile olan ilişkilerinde aracı olma görevini üstlenir. Yani fizik ile metafizik âlem arasında vasıta niteliği taşır.⁷⁹ Yine burada

⁷⁶ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 161.

⁷⁷ Kemal Sözen, “Gazâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, S. 3-4, Ankara 2000, s.402-403.

⁷⁸ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla/Üstün Ülke*, çev. S. Say, Kurtuba Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 47-75.

⁷⁹ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.140.

söyleyebiliriz ki, Ay-altı âlemdeki varlıklar da kendi yetkinlikleri bakımından hiyerarşik olarak sınıflandırılmıştır.

Faal Akıl ile beşer ilişkisini incelemek için yaratılanların aşama sırasına bağlı olarak bitkisel, hayvansal ve insanî nefsin tüm özelliklerini kendinde barındıran insanın düşünen nefis olarak bilgiyi idrak etme aşamalarından söz etmek gerekir. Fârâbî'nin insanî akıllar teorisine göre aklın ilk aşaması olan heyûlânî-bilkuvve akıl, doğuştan istidat halinde bulunan akledilirleri kuvve olarak algılayabilme potansiyeli barındırır. Heyûlânî akıla gelen sûretlerin algılanması neticesinde artık bilkuvvve akıldan bilfiil akla geçiş sağlanacak, böylelikle eşyanın suretleri zihinde tasavvur edilebilecektir. Aklın yetkinliğinin bir sonraki aşamasında ise bilfiil akıl akledilirleri bilip, maddeden soyutlayıp, bağımsız olarak zihinde düşünebiliyorsa artık müstefâd akıl seviyesine ulaşmıştır ki, bu insan aklının yetkinliğinin son merhalesidir. İşte Fârâbî, Faal Akıl'ın insan ile olan etkileşiminin bu kemâlden sonra başladığını dile getirmiştir.⁸⁰ Yine burada görüyoruz ki Fârâbî sistemli bir şekilde kademeli olarak ilerleyen belirlenimci bir yaklaşım içerisindedir. Böylelikle Fârâbî'nin peygamberlik anlayışını değerlendirebilecek fikrî altyapıyı oluşturmuş bulunmaktayız. Az önce aklın yetkinliğinin aşamalı olarak ilerlemesinden söz etmiştik. Burada her bir aklın bir üst seviyeye çıkabilmesini sağlayan gücün Faal Akıl olduğunu belirtmeliyiz. O bizzat etken sebeptir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere o, Ay-üstü âlemle iletişimi sağlayan bir köprü konumundadır. Görevi ise akleden canlıyı ulaşabileceği en son olgunluğa yani “saadetü-l kusva” ya erdirtmektir.⁸¹ Bunu gerçekleştirebilmesinin koşulu ise insanın müstefâd akıl seviyesine ulaşabilmesine bağlıdır. İşte Faal Akıl ile ittisali sağlayabilen, mütehayyile kuvvesine taşan bilgileri alabilen peygamber veya filozof, bilge kişidir. Bu hâl ya uykuda sadık rüya vasıtası ile ya da uyanıkken gerçekleşebilmektedir.⁸² Bu noktada Fârâbî, peygamber ile filozofu denk tuttuğuna dair itirazların önünü kesebilmek için orada bulunan bir nüans farkı neticesinde meseleyi açıklığa kavuşturur. Buna göre bilge kişi sürekli teorik çalışma vasıtasıyla temas kurabilecek yetkinliği elde ederken, peygamberler zihnî bir çabaya gerek duymadan doğrudan mütehayyile kuvvesine taşan bir bilgi akışına maruz kalırlar.⁸³ Bu olay hâkim kişide gerçekleşirse ilham, nebide ise vahiy olarak adlandırılır.⁸⁴

Buraya kadar ele aldığımız meseleler neticesinde Fârâbî'nin peygamberlik makamını hem aklen hem de şer'an mümkün, hatta insan ile Tanrı arasında doğrudan bir iletişimin

⁸⁰ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla/Üstün Ülke*, s. 111-125.

⁸¹ Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 219.

⁸² Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla/Üstün Ülke*, s. 127-130.

⁸³ İbrahim Medkûr, “Fârâbî 1”, çev. Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 86.

⁸⁴ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 144.

imkânsızlığı neticesinde feyz kavramı aracılığıyla, insan aklı ve Tanrı'nın bilgisi arasında kurulan irtibat sayesinde, beşerîn mutluluğun kaynağını elde edebileceğini savunarak peygamberliği zorunlu olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Fârâbî nübüvvetin delillendirilmesi noktasında, mucizelerin önemine değinmiş ve peygamberlerin mucize göstermelerini gerekli görmüştür. Ona göre nebinin sahip olduğu manevî güç sayesinde vahiy alması, yani Faal Akıl ile kurduğu bağlantı mucizedir. Nebîlerin edindiği öğretiler haktır ve bu doğrultuda gayb ile ilgili aktardığı haberler gerçektir.⁸⁵ Yine peygamberler bu manevî güçleri sayesinde yağmur yağdırabilir, Ay'ı bölebilir, âsanın yılanı dönüşmesine, a'mâ ve cüzzamlının iyileşmesine sebep olabilir. Bu minvalde Fârâbî'nin mezkûr mesele hakkında katı bir determinist sistem oluşturduktan sonra mucizeleri hak olarak görmesi kendisiyle çeliştiği sonucunun aktarılmasına imkân tanısa da Fârâbî ona göre öyle bir yöntem izlemiştir ki Ay-üstü âlem Ay-altı âlemin sebebi yani tabiat kanunlarını tabiat üstü olan akıllar belirlemiş olup o âlemle iletişim kurulmasıyla birlikte zaten olağandışı hallerin meydana gelmesi söz konusu olmaktadır.⁸⁶

Sonuç itibarıyla Fârâbî, sudûr ve felekler nazariyesi aracılığıyla ontolojik ve kozmolojik meselelere açıklık getirmek istemiştir. Din ile felsefeyi uzlaştırmak için Fârâbî, şeriatın da ele aldığı yaratma, dünyevî ve uhrevî yaşama dair bilgiler, peygamberlik ve mucize problemlerini incelemiştir. Ona göre peygamberlik vardır ve nebîler Tanrı tarafından Faal Akıl vasıtasıyla kendisiyle temasa geçebilecek manevî ve fizikî donanımda yaratılmışlardır. Peygamberler insanları en yüce mutluluğa ulaştırabilecek öğretileri aktarmakla görevlendirilmişlerdir. Onların peygamberlik davasındaki haklılığının ispatı da ancak mucizeler yoluyla sağlanabilir.

2.2.2. İbn Sînâ'ya Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı

Nübüvvetin mahiyeti ve ispatını, madde-suret ilişkisi ve nazarî akılların tahlilini yaparak kendi içerisinde sistematik bir metotla ele alan İbn Sînâ, öncelikle “şeylerin” madde ve suret olarak iki unsurdan oluştuğunu, bunların birbirinden ayrılması durumunda ayrılan her bir unsurun birbirinden bağımsız var olacağını açıklayarak işe başlar. Ardından o, akıllar teorisini inceler. Düşünür İbn Sînâ, insanı düşünen nefse (nefs-i nâtika) sahip olmasıyla diğer canlılardan ayırır. Nefs-i nâtikanın yetkinliği ise hiyerarşik olarak dört aşamada gerçekleşir. Buna göre;

İlk olarak İbn Sînâ henüz suretlerle etkileşime girmemiş tümellerden bahseder ve daha sonra şeyleri maddeyle (hyle) ilişkilendirir. Onların potansiyel olarak fiil haline çıkabilecek

⁸⁵ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 146; Medkûr, *Fârâbî 1*, s. 87.

⁸⁶ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 146.

güçleri olduklarından söz eder. Buna örnek olarak ise ateşin bilkuvve soğutma gücüne sahip olmasını verir.

İkinci aşama olarak da küllilerin suretlerinin yeti olarak zihinde canlandırılabilceği tam akıldan bahseder. Bu merhalede ateşin yakma gücü olduğuna dair hüküm verilebilir.

Üçüncü olarak akledilirlerin güç halinden, fiile çıktığı, küllilerin suret olarak zihinde tasavvur edilebildiği müstefâd (kazanılmış) akıldır.

Son olarak müstefâd akla sahip olan kimseler tümelleri, duyular ve akıl aracılığı ile elde edilen bilgileri analiz edip ve sentezleyerek yeni bir bilgi haline dönüşmesi ile dolaylı olarak veya bu kademelere gerek duymadan doğrudan doğruya bilgiyi kavrayabilen melekî akıl sayesinde iki farklı tarzda kavrayabilir. İşte bu noktada Faal Akıl aracılığıyla gelen bilgileri (feyz) doğrudan alabilen kişi Nebî'dir. Vahiy ise bu feyezandır. Nebî'nin amacı duyulur (sonlu âlem) ve düşünülür (ahiret) dünyalarda mutlu olabilmeyi sağlamaktır. Resûl, vahiy ile elde ettiği bilgileri insanlara anlaşılır şekilde iletmekle görevlidir. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı noktasında diğer elçilerle yapılacak bir kıyaslama yeterlidir.⁸⁷

Ayrıca farklı bir bakış açısıyla İbn Sînâ, insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için birbirlerine muhtaç olmalarından, dolayısıyla topluluk halinde yaşamaya mecbur şehirlerin oluşmasının gerekliliğinden yola çıkarak nübüvveti ispatlamaya çalışır. Zira İbn Sînâ bir arada yaşayan toplumların düzenini ve adaletini tesis edebilmek için yasa koymanın şart olduğundan bahseder ve bu yasa koyucunun da Tanrı tarafından görevlendirilen bir elçi olması gerektiğini belirtir. Çünkü insanlar tarafından koyulan kurallar kişi, koşul ve hale göre değişkenlik gösterir. Halk ise peygamberin diğer insanlardan farklı olduğunu ayırt eder. Onların farklılıklarını sağlayan şey ise nebîlerin mucizeleridir.⁸⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, nübüvveti delillendirebilmek için diğer yaratılmışlardan farklı düşünebilme kabiliyetine sahip olan insanın bu yetkinliğini kademeli olarak incelemiştir. Nitekim nebîler insandır ve muhatapları bizzat düşünebilen varlıklardır. Peygamberlerin öteki akledebilenlerden ayrılan yönü, onların bu görevlerinde haklı ve hakiki olduğunun ispatıdır. Nübüvvet ile vazifelendirilmiş insanların tümelleri kavrayabilmesi, Faal Akıl'dan taşan bilgileri doğrudan alabilecek melekî akla sahip olması neticesindedir. Bu feyezanla gelen mesajlar muhataplarının hem dünya hem de ahiret hayatında mutlu olabilmelerini sağlarlar. Hz. Peygamberin de aldığı mesajların aynı gayeye yönelik olması, onun hak bir elçi olduğunun kanıtıdır. Mezkûr düşüncelerine ilave olarak İbn Sînâ mezkûr meseleyi yaptığı sosyolojik bir

⁸⁷ İbn Sînâ, "Risale fî İspatî'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim", çev. H. Aydın, E. Uysal, H. Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, 7 (7), s. 565-568.

⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. K. Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 278-280.

tahlille ele almıştır. Ona göre insanlar hayatlarını idame ettirebilmeleri için toplum halinde yaşamak ve birbirleriyle yardımlaşmak mecburiyetindedirler. Oluşan toplumlarda bir kaos ortamının var olmaması için de toplumsal düzeni tesis edebilecek yasaların mevcudiyeti şarttır. Evrensel, her çağa hitap edebilecek kanunların oluşabilmesi beşer aklı ile değil, Tanrı'nın vazifelendirdiği elçilerin ilettiği kurallar neticesinde oluşturulmalıdır. Zaten toplumun da bu görevlinin birtakım üstün niteliklere sahip olması sebebiyle sıradan insanlardan ayrımlı olduğunun farkına varması söz konusudur.

2.2.3. Gazâlî'ye Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı

Gazâlî, peygamber göndermenin imkânını, Mu'tezile'nin mesele hakkındaki görüşlerine karşıt eleştiriler doğrultusunda ele almıştır. Ona göre Mu'tezile'nin Tanrı'nın peygamber göndermesini zorunlu olarak görmesi doğru değildir. Dolayısıyla peygamberlik mümkündür. Delili ise Tanrı'nın ezelden beri var olan iyi-kötü, faydalı-zararlı şeyler hakkında bilgisinin mevcut olmasıdır. Bu bilgilerin iletilmesi ise ancak görevlendirilen peygamberlerin varlığı ile sağlanmaktadır. Peygamberliği doğrulayan fiiller ise olağanüstü haller olan mucizelerdir.⁸⁹

Gazâlî, Mu'tezile'nin mezkûr mesele hakkındaki bazı şüphelerinin bulunduğu kanaat getirir. Ona göre bu ekol, peygamberin akılla doğruluğu bilinebilecek meseleler hakkında gönderilmesi halinde bunun saçma ve beyhude bir durum olacağını, aklın yetersiz geldiği durumlar için var olmasının da yine aynı şekilde tuhaf olacağını, çünkü akıl dışı şeyleri akılla onaylamanın mümkün olamayacağını belirtir.⁹⁰

Düşünürümüz Gazâlî, ekol hakkındaki bu varsayımsal düşüncelere cevaben, aklın hüküm verebilme noktasında kavramaya ihtiyacı olduğundan yani iyi ve kötü şeylerin bilinebilmesinin önkoşulu olarak şeylerin faydalı ve zararlı özelliklerini anlatan bir anlatıcının varlığına duyulan ihtiyaçtan bahseder. Dolayısıyla peygamberler aklın tek başına hüküm veremeyeceği şeyleri haber vermek için gönderilmiştir.⁹¹

Mu'tezile'nin peygamberliğin meşruiyetini kanıtlayabilme noktasında Gazâlî, Tanrı'nın açıkça peygamberin doğruluğunu ifade etmesinin imkânsız olduğunu, bu nedenle elçisini mucizelerle desteklemesi gerektiğini, fakat bu olağanüstü fiillerin sihirden ve tılsımdan ayırt edilebilmesi hususunda insanların bunu bilemeyeceğinden dolayı mucizelerin peygamberlerin doğruluğuna delalet edemeyeceğini düşündüklerinden bahseder.⁹²

⁸⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. O. Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 161.

⁹⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 162.

⁹¹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 163.

⁹² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 162.

Düşünürümüze göre insanlar sihir ve tılsım gibi olağandışı fiilleri peygamberlerin mucizelerinden pekâlâ ayırt edebilirler. Çünkü onların mucizeleri sihir ile elde edilemez ve bu fiillerde benzerinin gerçekleşmeyeceğine dair meydan okuma mevcuttur. Sihirbazlar ise bundan acizdir.⁹³

Gazâlî'nin ifadesiyle Mutezile'ye göre, insanlar mucizeleri diğerlerinden ayırt edebilmiş olsalar bile doğruya sevk ettiğinden şüphe duymak gerekebilir. Çünkü Tanrı, peygamberleri aracılığıyla kullarını denemiş ve helâk etmek istemiş olabilir. Yani peygamberlerin gösterdikleri doğruların aslında bizleri yanlış sevk etmesi aklen mümkündür. Çünkü akıl, Tanrı'nın insanları kandırmasını mümkün görür.⁹⁴

Gazâlî, peygamberlerin insanları doğruya yönlendirdiğini ve güvenilir olduklarının bilindiğini, bunun Tanrı tarafından açıkça belirtilmesinin gereksiz olduğunu kral-elçi örneği üzerinden açıklar. Bu örneğe göre kralın, askerlerinin ve elçisinin aynı ortamda bulunduğu farz edilir ve burada elçi kendisine itaat edilmesini askerlere beyan eder. Fakat askerler, kraldan bununla alâkalı onay beklemektedirler. Kral ise sözlü bir ifadede bulunmaz. Bunun üzerine elçi, iddiasını doğrulayabilmek için kraldan her zamanki davranışlarının aksine üç defa tahtına oturup kalkmasını ister. Kral dediğini yaparak elçisini onaylar. Askerler yalan söyleme potansiyeli olan kralın onları aldatacağı ihtimalini düşünmeden o insanın elçiliğinin doğruluğuna kanaat getirir. Netice itibarıyla kral alışkanlıklarına aykırı hareketiyle karşı tarafa o kişinin elçisi olduğunu söz ile söylemiş gibi olur. Tanrı'nın yalan söylemesi, aldatması imkânsızdır. Çünkü yalan, sözlü olarak söylenir ve Tanrı'nın kelâmı bizlerdeki gibi sözlü ve sesli değildir. O'nun kelâmı zâtı ile kaimdir.⁹⁵

Düşünürümüz Gazâlî kerameti caiz görmüştür. O'na göre keramet, doğal sürecin (âdet), Tanrı eli ile bozulmasıdır. Mucize hem sihir hem kerametten meydan okuma yönü ile ayrılmaktadır. Mucizenin peygamberlik iddiası ile birlikte gerçekleşmesi peygamberliğin doğruluğuna delildir.⁹⁶

Sonuç olarak peygamberliğin imkânı meselesinde Gazâlî, aklın tek başına yeterli olmadığı durumlarda peygamberlerin aklın hüküm veremeyeceği şeyleri bildirdiklerini söyler ve Tanrı'nın doğru ve yanlış insanlara bizzat kendi tarafından işitsel olarak söylemesinin imkânsızlığından dolayı peygamberliği gerekli görür. O, peygamberlerin doğruluğu noktasında ise mucizelere başvurmuş, meydan okuma ve peygamberlik iddiası ile gerçekleşmesinin o zâtın peygamberliğine delil olacağını belirtmiştir.

⁹³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 163.

⁹⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 162.

⁹⁵ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 163-165.

⁹⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 165.

Gazâlî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatında, Ehl-i Kitab'ın itirazlarını çürütmeye yönelik cevaplar vererek savunmacı bir yaklaşımla meseleyi ele almıştır. Hristiyanların ileri sürdüğü iddialara göre, Hz. Peygamber sadece Araplara gönderilmiş, evrensel olmayan yöresel bir elçi statüsündedir. Gazâlî, onların bu savlarına karşılık, Hz. Peygamber'in tüm insanlığın kurtuluşu için vazifelendirildiğini ve tebliğini Arap coğrafyasının da ötesine ulaştırdığını, bu bilgileri ise geçmiş toplulukların aktarımları sayesinde bildiğimizi, bu sebeple kaynağının güvenilir olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Gazâlî, onların bu iddiasında çelişkiye düştüklerini belirtmiştir.⁹⁷

Hz. İsa'nın peygamberliğini dahi kabul etmeyen Yahudilerin iddialarına karşı ise daha farklı bir savunma metodu uygulayarak meseleyi inceleyen Gazâlî, elçiliğinin delilleri üzerinden, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatlama yoluna gider. Çünkü Tanrı'nın resul göndermekteki maksadının farklı zamanlarda aynı olmaması mümkün değildir. Düşünürümüze göre, Hz. Musa'nın mucizesi olan asânın yılanı çevrilmesi, Hz. İsa'nın mucizesi olan ölülerin diriltilmesinden veya körlerin iyileştirilmesinden gaye bakımından farklı değildir. Yahudilere göre Hz. İsa'nın şeriatının kabulü, Hz. Musa'nın peygamberliğini ve hükümlerini nesh etmek demektir ki, bu Tanrı'nın kadîm bilgisine olan güveni sarsar ve karar değiştiren bir ilâh imajına sebep olur. Düşünürümüz, Tanrı'nın hükümlerinin yenilenmesinin, öncekileri tamamıyla yok ettiği düşüncesini gerektirmeyeceğini, değişen zamana ve koşullara göre bazı güncellemelerde bulunulmasının bir sakıncası olmayacağını söyleyerek Yahudilerin bu düşüncesini bertaraf etmek istemiştir. Yine Yahudilerin, Hz. Musa'nın son peygamber ve getirdiği hükümlerin yegâne geçerli din olduğu hakkındaki iddialarını reddetmiştir. Çünkü "Mucizeler zorunlu tasdiktir." ve mucize gösteren Hz. İsa'nın mucizesinin reddi, Hz. Musa'nınkilerini de reddetmeyi gerekli kılar.⁹⁸

Düşünürümüz Gazâlî, Tanrı'nın şeriatını güncelleyeceği düşüncesini kabul edip Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr edenlere karşı deliller getirmiştir. O'na göre mucize, "Doğruluğunu kanıtlamak isteyen peygamberin meydan okuması ile birlikte, insanların karşı koyamayacakları şekilde gerçekleşen fiildir." Hz. Peygamber, mucizesi Kur'an ile meydan okumuştur ve karşıtlarının bu iddiasını çürütemediği nesiller boyunca aktarılan tarihî bilgilerle sabittir.⁹⁹ Buna ek olarak Hz. Peygamber'de zuhur ettiğini düşündüğü (Ay'ın ikiye ayrılması,

⁹⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 167.

⁹⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 168-170.

⁹⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 170-171.

parmaklarından su çıkması gibi) farklı olağan üstü durumları da nübüvvetine delil olarak göstermiştir.¹⁰⁰

2.2.4. İbn Rüşd'e Göre Peygamberliğin İmkânı ve İspatı

İbn Rüşd, nübüvvetin imkânı meselesini, kelâmcıların mezkûr konu hakkında beyan ettiği fikirleri eleştirerek ele alıp incelemiş ve kendi delilleriyle onların hatalı düşüncelerini çürütmek istemiştir.

Düşünürümüz, Peygamberlik kurumunun varlığını, kelâmcıların, Tanrı'nın zâtî özellikleri ve yarattığı kullarının O'na göre konumları itibarıyla kıyaslayarak delillendirmeye çalıştıklarını şu şekilde açıklamıştır: Tanrı, kelâm edendir ve O'nun iradesi karşısında teslim olan, isteme ve seçebilme özerkliği bahsettiği kullarının sahibidir. Bu nedenle de Tanrı'nın elçi göndermesi görünür âlemde imkân dâhilindedir. Bu duruma kıyasla ebedî âlemde bulunan Tanrı için de mümkündür. Yani resul gönderme hem şahidde hem de gaipte mevcuttur.¹⁰¹ İbn Rüşd burada özellikle Eş'arilerin yaptıkları şahidin gaibe kıyası metodu üzerinden yaptıkları delillendirme yöntemini eleştir ve bu yöntemin ancak çoğunluğun ikna edilmesinde faydalı olacağını düşünür. Ancak insanın bilişsel gelişiminin yani bilgi edinme sürecinin somuttan soyuta doğru tekâmül gösterdiği ve ayrıca Kur'an-ı Kerim'in metafizikî kavramların zihnen anlamlandırılabilmesi noktasında yer yer bu usûle başvurduğu göz önüne alındığında¹⁰² İbn Rüşd'ün bu metodu hafife alan tavrı düşündürücüdür.

Yine İbn Rüşd, kelâmcıların verdiği padişah-elçi örneğinden bahsederek meseleyi daha açıklayıcı hale getirmek ister. Bu misale göre bir zât padişahın yanındayken bizzat hükümdar tarafından görevlendirilen bir elçi olduğunu beyan eder ve buna ilaveten üzerinde görevine dair işaretler bulunursa, etrafındaki insanlar onun doğru sözlü olduğuna kanaat getirirler. Kelâmcılar da bu işaretlerin peygamberlerde zuhur eden mucizeler olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰³

Bu kıyas metodunun halk üzerinde doğru bir şekilde tesir edeceğini düşünen İbn Rüşd, meselenin detaylı olarak incelendiğinde birtakım problemlere sebep olabileceğini belirtir. Ona göre kelâmcıların iddia ettiği gibi elçinin doğruluğunu tasdik edebilmek için üzerinde bulunan işaretlerin sadece elçiye ait olması gerekir ve padişahın da bunu halkına önceden bildirmesi esastır. Ayrıca insanlarda görülen mucizeler, peygamberlere özgülenemez. Şeriat mucizelerin sadece peygamberlerde görüleceği ile alâkalı bir hüküm vermemiştir. Akıl ise zaten bu yargıda bulunabilecek yetiye sahip değildir. Çünkü insanlar peygamberliği onaylanmış kişilerde

¹⁰⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 172.

¹⁰¹ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 222.

¹⁰² Nûr 24/35.

¹⁰³ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 222.

meydana gelen mucizelere birçok kez tanıklık edebilmiş ve mahiyetini kavrayabilmiş değildir.¹⁰⁴ Bütün bunlara ilaveten İbn Rüşd, hükümdar-elçi örneğine dayandırılarak resullerin varlığını ispatlamaya çalışmanın hatalı bir kıyas olacağını, çünkü yaratılmışların eylemleri ile Yaratan'ın fiillerine dair çıkarımda bulunmanın ancak birbirlerine eşit olmaları halinde mümkün olacağı gerekçesiyle bunun imkânsızlığından bahseder.¹⁰⁵

Yine kelimcilerin iddia ettikleri gibi, “Mucizevî olaylar peygamberlerin doğruluğunun ispatıdır.” türünden bir önermeyi kabul edebilmemizin şu iki öncülü onaylamaktan geçtiğini belirtir:

a-) “Peygamberlik iddiasını ortaya koyan bu zâtın elinde mucize zuhur etmiştir.”

Bu öncülü tasdik edebilmemiz için olaya şahit olabilmek gereklidir. Ayrıca bu olağanüstü durumların hakiki olduklarını kabul etmek ve hiçbir kimsenin bu yeteneğe sahip olamayacağına kanaat etmek gerekir.

b-) “Elinde mucize zuhur eden zât peygamberdir.”

Zikredilen öncülü onaylamanın ön şartı, Peygamberlik kurumunun varlığını kabul etmek ve ancak peygamberin bu olağandışı olay ve durumları gerçekleştirebilecek tek yetkin kişi olduğunu tasdik etmektir.¹⁰⁶ Yukarıda belirtildiği üzere meseleyi mantık kuralları çerçevesinde ele alan düşünürümüz İbn Rüşd, buna ilaveten ikinci öncüldeki ifadeyi dil bilgisi kurallarından yola çıkarak daha anlaşılır kılmak ister.

“Elinde mucize zuhur eden herkes, peygamberdir.” ifadesinin Arapça orijinal metninde cümlelerin ilk kısmı mübteda, ikinci kısmı haberdur. Bu iki unsurun birleşimi bir yargıyı içerir ve bu hükmü elde edebilmek iki unsurun ayrı ayrı hakikatini kabul etmekten geçer. Netice olarak hem mucizelerin hem de Peygamberlik makamının varlığını kabul etmek gereklidir.¹⁰⁷

Peygamberliğin varlığını sadece akılla delillendirmenin yanlış olacağını ve kelimcilerin bunu mümkün görmelerinin de onların bilgisizliklerinden kaynaklandığını belirten İbn Rüşd'e göre resullerin varlığı akla göre zorunlu değil, mümkündür. Onların bu konuda düştükleri hatayı ise şöyle açıklar:

Onların ileri sürdükleri gibi, tabiatla karşılığı olan imkân kabilinden olamaz. Çünkü bizlerin bir şeyi tabiatla mümkün olarak nitelendirebilmemiz onun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğiyle ilgili ihtimalleri tecrübe edebilmemizle alâkalıdır. Örneğin yağmurun yağmasını mümkün olarak düşünmemiz, onun varlığı ve yokluğunun yaşanması neticesinde sağlanmıştır. Bu takdirde İbn Rüşd'e göre Peygamberlik müessesesini inkâr edenler için böyle

¹⁰⁴ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 222-223.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 225.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 223.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 224.

bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır.¹⁰⁸ Dolayısıyla bu tavır içinde olanlar Peygamberliğin tecrübe edilemeyeceğini düşünürler.

Olağanüstü hallerin peygamberliğe delil oluşunu, “Her kim elinde mucize zuhur ederse, o peygamberdir.” önermesinden hareketle eleştiren düşünürümüz, peygamberlik makamının kabul edilmesi ve olağanüstü durumların onaylanması halinde bile bunun birtakım çıkmazlara ve şüphelere sebep olacağını dile getirir. İbn Rüşd, zikredilen bu yargıyı naklî bilgi ile onaylamanın doğru olmayacağından bahseder. Çünkü o, nakilde bu nev’iden bir aktarımla alâkalı kesin bir ifadenin olmadığını, aksi bir durum söz konusu olsa bile bir şeyi kendisi ile kanıtlamanın çok da doğru bir yöntem niteliği taşımadığını belirtir. Ancak İbn Rüşd’e göre bizler peygamberlerin mucizelerine bizzat şahit olup sadece onlarda bu olağanüstülükleri gözlemlersek ve bu durumların bir âdet üzere gerçekleşmesi ile yani her peygamberin mucize göstermesi alışlagelmiş bir mesele haline gelirse böyle bir hüküm vermemiz yerinde olacaktır.¹⁰⁹ Kısacası mucizeler peygamberlere özgülenmelidir. Böylelikle yukarıda mezkûr önermenin gerçek resullerle yalancı/sahte olanı ayırt etmede bir ölçüt olarak kullanılmasında bir engel olmayacaktır.¹¹⁰

İbn Rüşd, aklın peygamberlik ve mucize arasında bir bağ olduğuna dair bir hükümde bulunamayacağını “doktor ve tedavi” metaforu ile örneklendirerek açıklar. Buna göre bir kişi hastayı tıbbî yöntemlerle tedavi ederek iyileştirmesi ve bizim de zihnen o şahsa doktor unvanını uygun gördüğümüzde olduğu gibi, “aklen” mucize gösteren bir zât peygamberdir, yani nübüvvetin delili mucizedir, diyebilmemiz hatalı bir istidlâl olacaktır.¹¹¹ Yani akıl, mucize ile nebîlik arasında doğrudan bir ilgi kurup, mucize gösterenin peygamber olduğuyla ilgili hükümde bulunamaz.

Düşünürümüz, kelamcıların olağanüstü fiiller gerçekleştirebilen peygamber olmayan bir zâtın hileyle nebî olduğu iddiasında bulunduğu vakit, i’cazının kendiliğinden yok olacağı düşüncesinin delile dayanmayan iddialarından biri olduğunu belirtir. Zira kelamcılara göre birtakım fazilet sahibi doğru sözlü kişilere Tanrı tarafından mucize bahşedilebilir ancak, faziletlerini koruyamazlar ise bu özellik onların elinden alınacaktır. İbn Rüşd için bu varsayım, erdemli olmayan sihirbazların mucize gösterebileceğini düşünenler için geçerli değildir. Ayrıca buradaki başka bir çelişki de mucizelerin nübüvvet için asıl bir gerekçe olarak gösterilmesi ile

¹⁰⁸ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci’l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 224-225.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci’l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 226.

¹¹⁰ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci’l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 226.

¹¹¹ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci’l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 227-228.

sihirbaz ve velî kulların da olağanüstü durumlar sergileyebilmesinin imkân dâhilinde görülmesidir.¹¹²

Hz. Peygamber'in, bütün insanlığı Tanrı'nın bildirdiği yasa ve kurallara uymaya ve peygamberlik hususunda O'nun tarafından gönderilen bir elçi olduğuna ikna etmeye çağırırken herhangi bir mucizevî olaya başvurmadığından, olası bir olağandışı hâl ile karşılaşıldığında ise bunun kendiliğinden yaşamın akışı dâhilinde vuku bulan şeyler olduğundan bahseden İbn Rüşd, bu düşüncesini şu ayetler doğrultusunda desteklemek istemiştir:

“Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz.” De ki: “Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.”¹¹³

Görüldüğü gibi İbn Rüşd peygamberliğin imkânını, kelamcıların konu ile ilgili düşüncelerine reddiye niteliğinde açıklamalarıyla ele almıştır. Ona göre mucizelerin nebîliğe delil oluşu ne şer'an ne de aklen onaylanabilir. Çünkü şeriat peygamberlik delili olarak mucizelerle alâkalı doğrudan bir hükümde bulunmamıştır. Hatta Hz. Peygamber'den gösterilmesi beklenen mucizevî olayların gerçekleşmeyeceği, onun sadece elçilikle görevlendirilen bir beşer olduğunun vurgulandığı ayetleri örnek göstererek meseleyi daha açıklayıcı hâle getirmiştir. Daha önce bahsi geçtiği gibi İbn Rüşd, mucize ile peygamberlik arasında ise aklen zorunlu bir bağın bulunmadığını tıb-tabib metaforu üzerinden açıklamış, ancak bu ilişkinin aklen kabulünde hak peygamberlerin olağanüstü durumlarına birçok kez şahit olup olayın zihnen anlamlandırılması ve benimsenmesi gerektiğine değinmiştir. Bütün bunlara ilave olarak o, kelamcılarının iddia ettikleri gibi mucizelerin peygamberliğe delil sayılabilmesi için mucize ve peygamberlik makamının ayrı ayrı kabulü ve akabinde olağanüstü olayların sadece nebîlere hasredilmesi gerektiğinden bahseder. Çünkü ona göre velî ve sihirbaz kulların gösterdiği sıra dışı eylemlerine karşı peygamberlerin olağanüstülüklerinin farklı bir konumda bulunması gerekmektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün mucize anlayışı geleneksel mucize tanımından farklı olup, bu konudaki tavrını şöyle açıklamaktadır:

Bir olayın/olgunun bilgi olarak kabul edilebilmesi o şeyin sürekli olarak var olan üzerinden elde edildiği veriler sayesinde. Tanrı'nın bilgisi ise varlıkların hem nedeni hem de sonucudur. Yani var olan Tanrı'nın ilminden farklı bir şey olamaz. Hz. Peygamber'e Zeyd'in geleceği hakkında bir bilginin bahşedilmesi ve buna uygun bilginin gerçekleşmesi, Tanrı'nın

¹¹² Kemal Sözen, “İbn Rüşd'e Göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002, s. 76.

¹¹³ İsra 17/90-93.

öncesiz bilgiye zaten sahip olmasındandır. Bilgi ise öncesiz olanın bizlerin zihninde vuku bulmuş halidir. Bu, tabiatla ilişkili öncesiz bilginin tabiatını kavramaktır. Dolayısıyla hakkında kesin delile henüz sahip olmadığımız şeylerin dünyadaki hayatta gerçekliğe kavuşması varlığın özünü sonradan anlamlandırabilmemizdir. Bu bilginin gerçekleşmesi ise peygamberde vahiy, insanlarda rüya ile gerçekleşir.¹¹⁴ İbn Rüşd bütün bu bahsettiklerini ise Tanrı kelamıyla kanıtlama yoluna giderek meseleyi özetler. “Allah’tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez”¹¹⁵

İsimleri mezkûr İslâm filozoflarının mesele hakkındaki görüşleri birlikte değerlendirildiğinde; Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Tanrı-âlem ilişkisine dair ele aldığı akıllar teorisi doğrultusunda peygamberlerin Yaratıcı’ya ve insanlara göre konumu belirlenmiş, onlar Fârâbî’de müstefâd, İbn Sînâ’da melekî akıl olarak adlandırılan akıllara, sahip oldukları son nefsanî yetkinliğe ulaşmaları sayesinde Faal Akıl’dan taşan ilahî bilgilerin muhatabı olma ve ayrıca kullara aktarımını sağlama görevini üstlenmişlerdir. Yine onlara göre, peygamberler aldıkları vahiyle dünya ve öteki âleme dair yaşantıda mutluluğu sağlayabilmenin normlarını aktarmaktadırlar ve bu gayelerindeki doğruluğun ispatı, onların i’cazlarıdır. Özetle onlar, peygamberlik kurumunun meşruiyeti noktasında mucizelere önem atfetmişlerdir. Gazâlî’de de tıpkı diğer düşünürler gibi nebînin haklılığını kanıtlayabilmenin yöntemi Tanrı’nın elçisini mucizelerle desteklemesine bağlıdır. Yine o, Hâlik’in mahlûkları ile olan iletişiminin doğrudan gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını düşündüğünden, peygamberliği gerekli görmektedir. Tıpkı İbn Sînâ gibi Gazâlî de, peygamberlerin toplumların düzenini oluşturmada yasa koyucu pozisyonunda olduğunu ve bunun tahsisinin ise ancak Tanrı’nın kurallarıyla oluşturulacağını düşünmektedir. Ayrıca Gazâlî, peygamberlik müessesesinin ispatında geçmiş elçiler hakkında mütevatir olarak aktarılan bilgilerin var olduğunu, onlarla yapılacak ereksel bir kıyaslama neticesinde de Hz. Peygamber’in haklılığının ortaya çıkacağını söylemektedir.

İbn Rüşd ise bahsedilen filozoflardan daha farklı bir tavır sergilemiştir. O peygamberliğin ispatında mucizeleri yeter sebep olarak görmeyip, aklî ve dinî olarak referans göstermenin de yanlış olduğundan söz eder. Şayet mucizeler nebîlere delil olacaksa hem peygamberlik olgusunun hem de olağanüstü olay ve durumların ayrı ayrı kabul edilmesiyle beraber mucizelerin sadece resullere özgülenmesini şart koşar. Düşünürümüze göre Hz. Peygamber’in yegâne mucizesi Kur’an-ı Kerim’dir. İbn Rüşd’ün diğer filozoflardan ayrıldığı nokta, peygamberliği mümkün olarak görmesi olmakla beraber Gazâlî de peygamberliğin imkânı konusunda diğer filozoflardan farklı bir yaklaşım içerisindedir. Görüyoruz ki Gazâlî,

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt-Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 296-297.

¹¹⁵ Neml 27/65.

Tanrı-insan ilişkisinde peygamberliğin gerekli olduğuna dair mutlak fikirlerinin olmasıyla beraber -önceki düşüncelerinin de ışığında, tıpkı determinizmin Tanrı'yı yarattığı kanunlara bağlı kılmasında karşı çıktığı gibi- Yaratıcı'nın kudretini kısıtlayabilme endişesi taşıdığından dolayı elçi gönderme meselesini zorunlu değil de mümkün görmek istemiştir. Son olarak Fârâbî, peygamberi filozoftan ayrı bir değerle konumlandırabilmek için, nebîlerin yaratılış itibarıyla vahyi alma yeteneğinden bahsederken İbn Rüşd, mezkûr meseleye farklı bir tavırla yaklaşmıştır. Zira Fârâbî bilgi teorisini Tanrı'dan taşan malûmatları aktaran Faal Akıl'la ittisalle temellendirirken, düşünürümüz İbn Rüşd ise meseleyi insan zihninin çabasına, yani çalışarak elde edilecek yetkinliğe bağlı kılmış, ittisali insanın soyut küllî kavramları idrakiyle bağlantılı kılmıştır.¹¹⁶ Bu düşüncelerine paralel olarak da peygamberlerin filozof olması gerektiğinden söz etmiştir. Ona göre her nebî filozoftur fakat her filozof nebî değildir.¹¹⁷

2.3. Mucizenin Çeşitleri

İbn Rüşd, mucizeleri berranî ve münasip/ehlî olmak üzere ikili bir tasnifle incelemiştir. O, berranî mucize ile peygamberlerden zuhur eden hissî mucizeleri kastetmiştir. Bu neviden mucizelerin nebîliğin ispatı olmasına karşı sergilediği tavrı temkinli ve mesafelidir. Çünkü bir insana peygamberlik vasfını sağlayan unsurun vahiy olduğunu belirten İbn Rüşd, ancak nebîlerin varlığının kabulü ve sadece onlardan zuhur edecek olağanüstü fiillerin tasdik edilmesi koşuluyla berranî mucizelerin kanıt sayılacağını belirtmiştir. Bu düşüncesini, iki tabibin meslekî yetkinliğini delillendirme noktasında başvurdukları metotlar hakkında yaptığı metaforla açıklığa kavuşturmak istemiştir. Buna göre tabiplerden biri, doktor olduğuna dair ispatını su üstünde yürüebilme savıyla dile getirmiş, diğeri ise hastalarının sıkıntılarını tıbbî usullerle tedavi ederek giderecek olmasını iddia etmiş olsun. İkisi de varsayımlarını gerçekleştirdiği takdirde, tedavi neticesinde hastayı iyileştirenin kanıtı bizzat tıp ilmi olup burhanî bir yöntemle meseleyi delillendirmiş olacaktır. İddiasını gerçekleştiren öteki şahsın olağandışı bu fiili gerçekleştirebilmesine paralel yapılacak kıyaslama ile kitlelerin zihinlerinde onun hakkında hastalığı tedavi edebileceğine dair bir zan oluşacaktır. Düşünürümüz bu noktada berranî mucizelerin peygamberliğe delil olabilmesinin halkı ikna etmede doğru bir yöntem olacağını, fakat tek başına yeterli bir ispat metodu sayılamayacağını dile getirmiştir.¹¹⁸

İbn Rüşd'e göre münasip/ehlî mucizeler ise peygamberliğin mahiyetine uygun olarak gerçekleşen, aldıkları vahiylerle şahıs ve toplulukların ıslahı için amelî, ahlakî, hukukî, ilmî ve

¹¹⁶ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 126-133.

¹¹⁷ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 330.

¹¹⁸ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 236.

manevî açıdan ortaya koydukları normlar bütünüdür.¹¹⁹ Onun bakış açısıyla peygamberliğin maksadına uygun olan da Kur'an-ı Kerim'in metodolojisine münasip olan da bu nev'iden mucizelerdir. O, münasip/ehlî mucizelerin peygamberliğe delil olmasını hem halk (avam) hem de ilim sahiplerinin (ulema) ortak paydası olarak düşünmüştür. Öyle ki, şariat evrensel, her döneme hitap edebilen aklî hükümlerle muhataplarına seslenmektedir.¹²⁰ Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in diğer nebîlerin i'cazlarına nail olmadığı hakkındaki tutumu İbn Rüşt'ün mezkûr mesele hakkındaki düşüncesini destekler niteliktedir.¹²¹

Görüldüğü üzere meseleyi berranî ve münasip/ehlî mucize sınıflandırması doğrultusunda ele alan düşünürümüz, peygamberlerden zuhur eden tüm olağanüstü durumları berranî; insanları hidayete ulaştıracak zihinsel, ruhsal, pratik ve yasal ıslaha yönelik ortaya koyduğu ilke, kural ve değerleri ise münasip/ehlî mucizeler olarak nitelendirmiştir. İbn Rüşt'ün peygamberlik kurumunun varlığının amacına uygun olarak gördüğü ise ikinci kategoriye dâhil olan mucizelerdir. Çünkü ona göre berranî mucizeleri doğrudan peygamberlik sıfatı ile ilişkilendirmek uygun değildir. Ancak konuyu ilmen değerlendirme kapasitesine sahip olmayan kitleleri ikna edebilme üzerinde müspet etkisinin olduğu ise yadsınamaz. Münasip/ehlî mucizeler ise hem halk hem de ulema için nübüvveti ispat noktasında müşterektir, zaten şariat da buna itimat eder.

2.4. Kur'an'ın Mucize Oluşu

Peygamberlerin dâhilî (münasip) ve haricî (berranî) mucizelerini kategorize eden, peygamberlik sıfatına ve şariata uygunluğu bakımından lüzumlu olanın tebliğ edilen vahyin insan topluluklarının dünyevî ve uhrevî hayatlarını iyileştiren kurallardan oluşması gerektiğini savunan İbn Rüşt, Hz. Peygamberin kendisiyle herkese meydan okuduğu ve peygamberliğine delil niteliğinde gösterdiği mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu beyan etmiştir.¹²² Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken bir taraftan da mucizenin hangi yönleriyle peygamberliğin ispatı olabileceğini tartışmıştır. Bu yönüyle diyebiliriz ki İbn Rüşt, mezkûr meselenin alâkalı olduğu farklı boyutlarını da ele alarak konuyu birçok açıdan, bütüncül bakış açısıyla incelemiştir.

İbn Rüşt öncelikle Aziz Kitap'ın mucize oluşunu form itibarıyla incelemiştir ve bir Mu'tezile bilgini olan Nazzam'ın konu hakkındaki beyanlarını dile getirip tasdik etmiştir.

¹¹⁹ Halil İbrahim Bulut, "İbn Rüşt'ün Mucize Anlayışı", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşt'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşt*, Sivas 2009, c.2, s. 369.

¹²⁰ İbn Rüşt, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 237.

¹²¹ İsrâ 17/59, Tâhâ 20/133, Fâtır 35/23-26.

¹²² İbn Rüşt, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 228.

Âlimler, Kur'an'ın alışılmışın dışında haricî bir mucize olduğu mu yoksa bilinen bir eylem olan “söz” olması itibarıyla mu'tad fiiller nev'inden mi olduğu hakkında farklı görüşler sunmuşlardır. Nazzam'a göre, Kur'an'ın bir eşinin getirilmesinin imkânsızlığı, O'nun dil kuralları yönünden benzersizliği, üstünlüğünün dışındadır. Yani buradaki mesele cins bakımından farklılığı değildir. O'nu farklı kılan şey onun “tek” olmasıdır. Zaten azlık ve çokluk bakımından kıyaslanabilen şeyler aynı cinstendir. Sonuç itibarıyla Kur'an'ın alışılmış fiillerden cins itibarıyla farklı olması zorunlu olmayıp, zâtı ile mucizedir.¹²³

Kur'an-ı Kerim'in bizâtihi mucize oluşu ile ilgili yaptığı aktarımın akabinde düşünürümüz mezkûr konuyu Aziz Kitab'ın mucize oluşunun delilleri bakımından ayrıntılarıyla incelemiştir. İbn Rüşd'e göre Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu ispatlar ve o bunu Kutsal Kitap'ın işaret ettiği iki gerekçe çerçevesinde açıklar. İlk olarak, Tanrı'dan gelen öğretiler doğrultusunda insanların ruhlarının olgunlaşması ve onların daimî mutluluklarını sağlaması için kurallar koyan insanların varlığının geçmiş uygarlıklardan bu yana bilindiğini aktarmıştır. Bu mesele müşahade edilemeyen ancak haber yolu ile aktarılıp, gerçekliği kabul görmüş mütevatir haber nev'indendir. Bu tür haberler, birleşip yalan söylemeleri mümkün olmayan insan topluluklarının aktardığı bilgilerdir ve kesinlik ifade eder.¹²⁴ İşte Kur'an'da da bildirildiği gibi resuller ve nebîler olarak isimlendirilen bir topluluk mevcuttur. İkinci esas olarak ise o, peygamberlik sıfatının en temel özelliği olan vahiy aracılığı ile şariat ve norm ortaya koyan kişinin resul olduğu gerçeğinin yadsınamayacağından bahseder ve yine Kur'an'ın bu meseleye işaret ettiğini şu ayetler doğrultusunda açıklar:

“Ey insanlar! Peygamber rabbinizden size gerçeği getirdi. Şu hâlde kendi iyiliğinize olarak iman edin. Eğer inkâr ederseniz bilin ki göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Allah sınırsız ilim ve hikmet sahibidir.”¹²⁵

“Ey insanlar! Şüphesiz size rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.”¹²⁶

İbn Rüşd'ün mesele hakkındaki iddiaları ve ortaya koyduğu gerekçelere bakıldığında yani peygamberliğin hakikatini delillendirme noktasında ayetler ışığında Kur'an-ı Kerim'e başvurduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu noktada bir şeyi kendisiyle ispatlama yoluna gittiğini gören İbn Rüşd, karşısına çıkabilecek itirazların önünü kesebilmek için konu hakkında öne sürdüğü iki gerekçenin hakikatini tartışmak istemiştir.

¹²³ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 229.

¹²⁴ Sözen, “İbn Rüşd'e Göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı”, s. 73.

¹²⁵ Nisa 4/170.

¹²⁶ Nisa 4/174.

Muhtemel karşı söylemlere cevaben İbn Rüşd, his ve akıl ötesi yani öğrenme yolu ile elde edilmesi mümkün olmayan bilgiler ortaya koyabilen şahsın ancak nübüvvet ile vasıflandırılacağını, bu sıfatın da sebebinin sadece Tanrı vahyine mazhar olabilen kişiye verileceğini açıklamıştır. Yani eskatolojik meseleler hakkında Tanrı'dan insanlara bilgi aktarabilecek tek otoritenin peygamberlik kurumu olması hasebiyle resuller vardır ve bunun bilgisi hem tevatüren hem de Kutsal Kitap tarafından aktarılmıştır.¹²⁷

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberin nübüvvetine delil olması bakımından geçerli tek ispat kaynağı olduğunu ve resulün yegâne mucizesinin de ancak eşsiz, zaman ve toplumlar üstü öğretiler ve bilgiler içeren eskatolojik, metafizik yani his ve akıl ötesi meselelere dair bir muhatap niteliğine sahip bu Kutsal Kitap olacağını savunan İbn Rüşd, harici bir ispat arayışına girmeden içerdiği doktrinlerin Tanrı kaynaklı hakikî bir mucize olduğunu yine Kutsal Kitap'ın kendisiyle kanıtlamak istemiştir. Kısacası Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğini dahilî delilleriyle ispatlama yoluna gitmiştir. O Kur'an'ın mucize oluşunu Aziz Kitap'ın muhtevasına uygun üç boyutta ele almıştır. Buna göre;

İlk olarak, Kur'an-ı Kerim'in içerdiği bilgi ve uygulamaların beşerî çaba ile öğrenilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Yani onun tanrısal bilgi düzeyinde oluşunu kastetmiştir.

İkinci olarak, Kur'an'ın akıl ve duyu ötesi varlık alanı hakkında haber veren bazı ayetler içermesini dile getirmiştir.

Son olarak da, insan ürünü olan edebî eserlerden farklı düzen ve ifade tarzına malik olmasını göstermiştir.¹²⁸

Düşünürümüz mezkûr mesele hakkında üç hususta yaptığı analizin akabinde problemi daha derinlemesine incelemek için bazı ilave tespitlerde bulunmuştur. Ona göre Kur'an-ı Kerim, şahıslara dünyevî ve uhrevî hayatlarında onları neyin mutlu edip neyin kötü hissettireceğini, bulunacakları iyi ve kötü eylemlerin hangi miktar ve düzeyde olması gerektiğini adeta bir gıdanın şifası için hangi ölçü ve şartlarda yenilmesi ile alâkalı bir reçete verircesine sunmaktadır. O, bu neviden koşulların miktarını üst bir aklın, filozof ya da âlimin hakkıyla belirleyemeyeceğini söylemiştir. İbn Rüşd'e göre bu ancak Tanrı vahyinin peygamberin sözü aracılığıyla iletilmesi neticesinde mümkün olabilir. Bütün bu görüşlerinin akabinde, Tanrı'nın iletisini aktarmakla yükümlü olan Hz. Peygamber'in söylemlerinde haklı ve hakikî olduğunu kanıtlayabilmek için o, meseleyi daha da derinlemesine inerek neticelendirmeye çalışmıştır. Düşünürümüz, Hz. Muhammed'in içinde yaşadığı toplumun o

¹²⁷ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 231.

¹²⁸ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhaci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 232.

günü ve geçmiş hafızasını değerlendirdiğinde Grek milletleri ve benzerlerinin aksine Arap toplumunun düşünsel ekollere sahip ilmî ve felsefî çalışmalara sahip olmadığını, ayrıca Hz. Muhammed'in kendisinin de okuma-yazma bilmediğini ifade etmiştir.¹²⁹ Bu düşüncelerini de şu ayetler doğrultusunda desteklemek istemiştir:

“Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.”¹³⁰

“Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur.”¹³¹

“Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar.”¹³²

Ümmîlik meselesinde okuryazar olmamak, daha önceki ilahî kitaplar hakkında bilgi sahibi olmamak ve Mekkeli olmak gibi farklı tartışmaların olduğu düşünüldüğünde, Kur'an-ı Kerim'in Tanrı kaynaklı ve mucize olduğunu kanıtlayabilmek için İbn Rüşd'ün Hz. Peygamber'in ümmîliğini okuryazar olmamaya dayandırması, peygamberlerin idrak güçlerinin üstünlüğü göz önüne alındığında ve idrak beş duyudan hafıza gücüne oradan da küllî idrake doğru evrilmekteyken Hz. Peygamberin bahsedilen anlamda bilgisiz olduğu görüşü eleştiriye açıktır.

Kur'an'ın mucizeliğini, yani tanrısallığını kanıtlayabilmek adına ortaya koyduğu tüm bu savlarına ilave olarak İbn Rüşd, diğer semavî dinlerin öğretileriyle yapılacak bir kıyaslamanın neticesinde Kutsal Kitap'ın şeriatının en üstün olduğunun açıkça görüleceğini iddia etmiştir. Ayrıca kapsamına bakıldığında İslâm'ın sınıf, etnik köken ve toplum farkı gözetmeksizin her insanı kucaklayan evrensel bir din olması hasebiyle önceki kavmiyetçi dinlerden bu yönü ile de üstün olduğu görüşünü savunmuştur.¹³³

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Hz. Peygamberin risaletine delil olarak sunduğu tek geçerli mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğu düşüncesinden hareketle Aziz Kitap'ı hem biçim hem de konu ile irtibatlı içeriği itibarıyla analiz ederek ve yer yer ayetlerden de destek alarak, O'nun i'cazını kanıtlama yoluna gitmiştir. O, işe öncelikle Kur'an'ın şekilsel olarak “tek”liği ile alâkalı savları sunarak başlar. Düşünürümüze göre, Aziz Kitap'ın bir benzerinin olmaması yani eşsiz olması onun zâtî itibarıyla mucize olmasını sağlamaktadır. Burada mesele hakkında genel

¹²⁹ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 233.

¹³⁰ Ankebut, 29/48.

¹³¹ Cuma, 62/2.

¹³² A'raf, 7/157.

¹³³ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 234-235.

bir çerçeve sunduktan sonra dedüktif bir metotla, konuyu genelden özele detaylarına inerek incelemiştir. Bu noktada içeriğin ayrıntılarıyla ele alınıp analiz edildiğini görmekteyiz.

Düşünürümüz Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna delaletinde, onun mütevatir haber niteliği taşıması ve peygamberliğin temel dayanağı olan vahyî bilgiler ışığında norm ve kanunlar içermesi olarak iki esas çerçevesinde konuyu açıklığa kavuşturur. Hatta bu esasların doğruluğunun sağlaması olarak Aziz Kitap'ın his ve akıl ötesi bilgiler içermesini gösterir. İbn Rüşd, Kur'an'ın bizâtihi mucize oluşunu, onun diğer yazılı eserlerden farklı hitabet ve edebî özellikte, akıl ve duyularla kavranamayan Tanrı kaynaklı öğretilere sahip olması doğrultusunda dâhilî delilleriyle açıklığa kavuşturmak istemiştir. Kutsal Kitap'ın içerdiği bilgilerin mizanının, dahi bir zekânın kavrayamayacağı türden ve aktarımının da ilgili konular hakkında fikrî altyapısı olmayan bir toplumda yetişmiş ümmî bir peygamberin sözü üzere olmasını, hatta diğer şeriatlarla yapılacak bir kıyaslamanın neticesinde ötekilerden kapsam ve şer'an üstün olduğunun anlaşılacağını da dile getiren İbn Rüşd, böylelikle Kur'an-ı Kerim'in tanrısallığını ve mucize oluşunu detaylarıyla ispatlama yoluna gitmiştir. Sonuç olarak ona göre, peygamberin meşruiyetine delil olan ve Tanrı'nın öğretilerini içeren Kutsal Kitap, mucize niteliği taşır.

2.5. Mucize-Keramet İlişkisi

Mukayeseli olarak ele alıp inceleyeceğimiz bu iki kavram arasındaki münasebeti benzerlik ve farklılıkları ile ortaya koyabilmemiz ve bir neticeye varabilmemiz için, mezkûr mefhumlarla bağlantılı olarak görülen ve ilişki yönüyle de yakın bulunan terimlerle ilgili açıklama yapma gerekliliğini uygun gördük. Buna göre mucize ve keramet arasındaki ilişkinin tam olarak kavranabilmesi için ilham-velî-keramet meselelerine paralel olarak, vahiy-peygamber-mucize konuları birer birer tetkik edilecek, müşabih ve tefrik cihetleri belirlendikten sonra ise İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün meseleye dair görüşleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

2.5.1. Velî, İlham, Kerâmet ve İlgili Kavramlar

Velî, bir kimseyle yan yana olmak, bir şeye yakın olmak anlamına gelen Arapça “vely” kökünden türemiş bir sıfattır.¹³⁴ Sözlükte, yardım eden/edilen, koruyan/korunan manalarına gelmektedir. Kelime, Kur'an-ı Kerim'de dost ve yardımcı anlamlarında müspet yönde hem Tanrı'ya hem de kullarına ithafen yer almış olup¹³⁵, menfî olarak ise şeytanın da inkârcıların ve

¹³⁴ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 336.

¹³⁵ Bakara 2/257; Mâide 5/55; A'râf 7/196.

kötü insanların; münkirlerin ve zalimlerin de şeytanın dostu¹³⁶ olarak zikredilmiştir.¹³⁷ Velî ismi ve bu ismin kökünden türetilen kelimeler Tanrı'nın dışındaki varlıklara nispet edildiğinde bu varlıklar arasındaki ilişkiden doğan yakınlık kastedilir.¹³⁸ Tasavvuf terimi olarak ise velî, “Allah dostu” olarak ifade edilmiştir. Velî kavramı ayrıca inanan kullarına yardım eden, koruyan, gözeten, insana şah damarından bile yakın olan Tanrı'nın isimlerinden biridir.¹³⁹ Genel itibarıyla her inanan Tanrı'nın velisidir. Daha özelde ise kulluğunda ve ibadetlerinde düzenli yani istikamet üzere bulunan salih şahıslara denilmiştir.¹⁴⁰ Tanrı'nın dostluğuna mazhar olabilmenin yolu ibadet ve kullukla doğru orantılı olduğunu düşünenlere göre inananlar için veliliğin bu orantıya nispetle dereceleri olduğu düşünülmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre Tanrı'nın dostluğunu kazanabilmek öncelikle ona imanı gerekli kılar.¹⁴¹

Güncelde evliyaların zihinlerdeki tasavvuruna dair bir çerçeve belirlemek gerekirse; zâtı ile karşılaşıldığında Tanrı'nın yolunda olduğuna kanaat getirebileceğimiz, güçlüklerle sabreden, az yiyen ve az uyuyan, dünya malına önem vermeyen, ibadetlerini aksatmayan hatta nafilelere önem veren, yardımsever, adalet gözeten, mütebessim kişiler olarak tanımlayabiliriz.¹⁴² Evliyaların dualarının kabul oldukları ve gelecekle alâkalı doğru öngörülerde bulunabilme gibi olağanüstü hallere sahip olabildikleri hakkında görüşler mevcuttur. Bu ayrıntıyı keramet mefhumu ele alındığında detaylı olarak inceleyeceğiz. Ayrıca velilerin peygamberlerin varisi olduğu ve bu yönleriyle ilhama mazhar olabilecekleri görüşü de mevcuttur. Bu noktada ilham kavramını incelemek konuyu daha da açıklığa kavuşturacaktır.

İlham sözlükte, “birden yutmak, içmek” anlamındaki Arapça “lehm” kökünden türemiştir ve yutturmak manasına gelmektedir. Terim olarak ise, “Tanrı'nın doğrudan veya melekler aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır.” İlhamın esası, kişinin kendisi ya da ilişkili olduğu insanların hayatlarına etki eden bilgilerin, bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın kalbinde birdenbire belirmesidir. Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de sadece Şems suresinde¹⁴³ geçmektedir. Söz konusu ayette Tanrı'nın nefislere kötülükleri ve bu kötülükleri bertaraf etme yöntemlerini yani yanlışı ve doğruyu ilham ettiğinden bahsedilmiştir. Şeytanın vesvese ile insanları kötülüklerle yönlendiren düşünceleri aşılmasına karşın Tanrı'nın doğrudan ya da melekler vasıtasıyla hayırlı ve gerçek bilgileri kullarına ilham ettiği ile alâkalı

¹³⁶ Nisâ 4/76; Âl-i İmrân 3/175.

¹³⁷ Süleyman Uludağ, “Velî”, (Tasavvuf terimi), *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 25.

¹³⁸ Musa Koçar, “Kur'an'da Velî Kavramı”, *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 2003, c.5, S.9-10, s.183.

¹³⁹ Bekir Topaloğlu, “Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 24.

¹⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, c. XLIII, s. 25.

¹⁴¹ Yûnus 10/62-64.

¹⁴² Uludağ, “Velî”, *DİA*, c. XLIII, s. 25.

¹⁴³ Şems, 91/8.

görüş birliği mevcuttur. Bu hususa Hz. Musa'nın annesine verilen gaybî bilgilerin ilham türünden olduğunu örnek olarak gösterebiliriz.¹⁴⁴

İlhamın bilgi kaynağı olup olamayacağı ile alâkalı farklı düşünceler söz konusudur. Genellikle sûfî ekolündeki âlimlerin görüşlerine göre ilham, Tanrı tarafından sunulan bilgi niteliğinde olduğundan dolayı en doğru kaynaktır ve tanrısal buyruklara uyan kişiler bu tecrübeye mazhar olabilirler. Diğer taraftan ilhamı mümkün olarak görüp genel geçer, makbul bilgi niteliğinde olamayacağını, çünkü bu türden hadiselerin öznel olduğunu ve muhatabını ilgilendirdiğini, başkasına iletilmesi ile ilgili bir yükümlülük barındırmayacağını savunanlar mevcuttur. Onlar bu görüşlerini delillendirirken Kur'an-ı Kerim'de bilgiye ulaşma yöntemi olarak belirtilen duyu, akıl yürütme ve vahyi referans olarak gösterirler. Yine sûfiler akıl ve duyuların yeterli gelmediği olay ve durumlar için ilhamı gerekli görmektedirler. Bu yaklaşım aklî analizler sonucu elde edilen nazarî usulden ayrı olmakla beraber bilgi türü yönünden farklı bir cins olmasıyla bilginin kaynaklarını çeşitlendirir.¹⁴⁵

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız, Tanrı'nın ilim ve amelde üstün çaba sarf eden kullarının onun dostluğunu kazanıp, velî sıfatını almaya hak kazandığı ve bu özelliği itibarıyla ilahî bilgilerin bizzat Tanrı tarafından veya vasıtalarıyla velilerin kalbine ilham edileceği hakkındaki bilgilerdir. İşte bu noktada velilerin tanrısal bilgiye mazhar olmasını da kapsayan keramet mefhumunu inceleyeceğiz.

Keramet sözlükte, “cömertlik, ahlâk sahibi olmak, iyilik” anlamında isim görevinde kullanılır. Terim olarak ise, Tanrı'nın takva sahibi velî kullarından izhar olunan olağanüstü olaylar olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁶ Kerametın imkânı noktasında da daha önce tartıştığımız determinizm ile alâkalı yaptığımız çıkarımlar bu meselede de geçerlidir. Kısaca değinmek gerekirse, tabiat kanunlarının Yaratıcı'sını kat'i bir sebep-sonuç ilişkisine mahkûm etmek istemeyen düşüncelere göre keramet aklen mümkündür.¹⁴⁷ İslam düşünce tarihinde kerameti Kur'an ve hadislere dayandırarak kabul edenler olmakla birlikte peygamberlerin mucizeleriyle karışabilme ve nebilerin i'cazlarını basitleştirip nübüvvetin delili olmaktan çıkabilme tehlikesi barındırması sebebiyle reddedenler bulunmaktadır.¹⁴⁸ Bu iki ayrı cihette bulunan düşüncelerin dayanaklarını incelediğimizde kerâmeti mümkün görenler, Tanrı'nın nebilerine onların tasdik edilmesi için nasıl mucize bahşediyorsa, velî kullarına da keramet ikram edeceğini, zaten

¹⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXII, s. 98.

¹⁴⁵ Çağfer Karadaş, “Tasavvufî Peygamberlik Vahiy ve İlham”, *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, ed. Y. Ş. Yavuz, KURAMER Yayınları, İstanbul 2018, s. 597.

¹⁴⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 182.

¹⁴⁷ Halil İbrahim Bulut, “Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, Sayı 3, s. 338.

¹⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufi Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 134.

velinin kerametinin de tâbi olduğu nebinin mucizelerinin devamı olarak sayılacağını, nasıl ki mucizeler inananların tatminini sağlamaktaysa keramet de tasavvuf ile ilgilenenlerin yani müritlerin şevkini artırıp, bu yolda bağlılıklarını sağlamlaştıracağını iddia ederler.¹⁴⁹ Öte taraftan keramete karşı mesafeli ve menfi tutum içinde olanlar, nebî ile veliyi müsavi konuma getireceğinden, şayet keramet var olsaydı en çok sahabe ve tabînin bu olağanüstü zuhuru hak edeceğinden, ancak bununla alâkalı herhangi bir aktarımın olmadığından, Kur'an-ı Kerim'in sünnetullah hükmü¹⁵⁰ ve gaybı bilmenin Tanrı'ya mahsus olduğunu vurgulaması,¹⁵¹ yine farz ibadetlere nafilelerden daha çok önem verilmesi, keramet ile ilgili aktarımların hicrî III. asırdan sonra vukua gelmesi gibi sebepleri öne sürerler.¹⁵²

Kaynaklarda maddî ve manevî olmak üzere iki tür keramet söz konusudur. Maddî kerametler gaybî bilgilerin haber verilmesi, ilhamî bilgiler edinmek, hayvan ve cansız varlıklarla iletişime geçmek, su üzerinde ve havada yürüyebilmek, ateşin yakmaması ve az zamanda çok iş görebilmek gibi tabiatüstü hadiselerin velilerde ortaya çıkması türündendir.¹⁵³ Yine burada da değinmek gerekirse kerameti mümkün görenler, Belkıs'ın tahtının getirilmesi¹⁵⁴ Ashab-ı Kehf olayı,¹⁵⁵ Hz. Musa'nın annesinin ilhama mazhar oluşu,¹⁵⁶ Hızır'ın gaybı bilmesi¹⁵⁷ hadiselerinin Kur'an-ı Kerim'de var oluşunu dayanak göstererek kevnî kerametlerin varlığını delillendirirler. Ancak karşıt görüşte olanlar, bu olağanüstü olayların yaşandığı dönemdeki peygamberlerle bağlantılı olduğunu, dolayısıyla nebîlerin mucizeleri sayılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Yani bu olaylar peygamberlerin haklılığını teyit eden durumlardır.¹⁵⁸ Manevî kerametler ise, şeriata uygun bir hayat yaşama, günahlardan sakınma, sahip olunan ilim ve yapılan amellerin istikamet üzere olması türündendir ve bunlara gerçek/hakiki keramet de denir.¹⁵⁹ Bu keramet nev'i tüm İslâm düşünce ekolleri tarafından kabul görmüştür. Zaten Kur'an-ı Kerim'in kullarından beklediği tavır da bu yöndedir. Ayrıca velilik mertebesine ulaşan kişilere keramet türünden olağanüstü kabiliyetler verileceği veya peygamberlerin mucizevî olaylarına benzer durumlarla karşılaşacaklarına dair bir hüküm de söz konusu değildir.¹⁶⁰ Birçok İslâm düşünürü de istikâmet üzere bir yaşayış tarzının makbul

¹⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, s. 125.

¹⁵⁰ İsrâ 17/77; Ahzâb 33/62.

¹⁵¹ Yûnus 10/20; En'âm 6/19; Hûd 11/123; Nahl 16/77.

¹⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Kerâmet", (Kelâm Terimi), *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, s. 269.

¹⁵³ Dilaver Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, Hoşgörü Yayınları, İstanbul 2012, s. 234.

¹⁵⁴ Neml 27/40.

¹⁵⁵ Kehf 18/10-26.

¹⁵⁶ Kasas 28/7.

¹⁵⁷ Kehf 18/60-80.

¹⁵⁸ Yusuf Şevki, Yavuz, "Kerâmet" (DİA), c. XXV. s. 269. Bulut, a.g.e., s. 336.

¹⁵⁹ Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 2014, s. 24.

¹⁶⁰ Bulut, "Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi", s. 342.

olduğu görüşünde hemfikiridir. Hatta birçok sûfî kendisinde zuhur eden keramet hadiselerinden endişe duymuş, bunu bir nimet olarak değil de kendisini büyüklük ve üstünlük duygusuna kaptıracığı bir sınama olarak görmüştür.¹⁶¹

Bu aşamalardan sonra, keramet mefhumu ile alâkalı terimler ve aralarındaki ilişki yönleri hakkında birtakım bilgiler vereceğiz. Az önce velilerin mesele hakkındaki birtakım kaygılarından söz etmiştik. İşte onların bu tasaları istidrâc ile karşı karşıya bırakılmalarına dair endişeleridir. Sözlükte “yavaşça, tedricî, kademeli olarak sonuca ulaştırmak” anlamına gelen istidrâc, terim olarak Tanrı’nın bazı kişilere sapkınlıklarını artırmak, dolayısıyla yaptıklarına karşılık azaplarını da çoğaltmak için, kibirlerini şişirecek üstünlükler bahşetmesidir.¹⁶² Buna örnek olarak Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen Firavun kıssasını¹⁶³ verebiliriz. İstidrâca maruz kalan kişiler elde ettikleri başarıları kendilerine mâl ederek böbürlenirler ve kibirleri onları daha da azdırır. Yine mezkûr konu ile alâkalı başka bir terim olan ihanet ise kendisine peygamberlik veya Tanrı misyonu yükleyen birinin bunu kanıtlayabilmek adına büyü ya da sihir kabilinden fiilleri gerçekleştirdiği esnada iddiasına zıt olayların gerçekleşmesine denilmektedir. Buna örnek olarak yalancı peygamber Müseylemetü’l-kezzâb’ın tek gözü görmeyen birini tedavi etmek isterken şahsın diğer gözünün de kör olmasını verebiliriz.¹⁶⁴ Maûnet ise inanan kimseye Tanrı tarafından bahşedilen yardım türünden hadiselerdir.¹⁶⁵ Keramet konusu ile ilişkilendirdiğimiz istidrâc, ihanet, maûnet türünden hadiselerin kategorize edilmesinin muhtemel nedeni, olağandışı olay ve durumlarda bulunabilen her kişiye velî statüsü yükleyemeyeceğimiz içindir. Çünkü kevnî kerametlerin sadece mümin kullarda zuhur edeceği ile ilgili bir genellemede bulunmak doğru olmayacaktır. Nitekim tılsım veya sihir işleriyle uğraşan, inançsız veya başka dinlere mensup kişilerin olduğu bilinmektedir.¹⁶⁶

2.5.2. Peygamber ile Velî, Mucize ile Keramet Arasındaki Fark

Mucize ve keramet kavramlarının aralarındaki ayrımı belirleyebilmek için ilhama mazhar olan velinin, Tanrı’dan aldığı vahyi tebliğ etmek zorunda olan peygamberden durum, amaç ve hedef bakımından ayrıldığını anlayabilmemiz gerekir.

Vahiy, Tanrı’nın istediği hüküm, emir ve bilgileri nebisine gizlice bildirmesidir. Bunu elçisinin kalbine yerleştirerek, perdenin ötesinden gerçekleşecek hitapla veya görevlendireceği

¹⁶¹ Uludağ, “Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı”, s. 29

¹⁶² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 164.

¹⁶³ Zuhurf 43/46-56.

¹⁶⁴ M.Sait Özervanlı, “Hârikulâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, s. 182.

¹⁶⁵ Yusuf Şevki, Yavuz, “Kerâmet” (*DİA*), c. XXV, s. 265.

¹⁶⁶ Bulut, “Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi”, s. 344.

melek aracılığıyla yapabilir.¹⁶⁷ Peygamberlik unvanı bizzat Tanrı'nın seçimi neticesinde kazanılırken, velî olabilmek kişinin çabası ile orantılıdır. İlham, tebliğ şartı taşımayıp kişiye özgü niteliktedir ve bağlayıcılığı yoktur, fakat vahiy muhataplarına ortaya koyduğu hükümlere uyma şartı taşımaktadır. Yani bütün insanlığa seslenir ve uyulması zorunlu yargılar içerir. Peygamberler meşruiyetini kanıtlama noktasında mucizelere ihtiyaç duyarken, velilerin böylesine bir olağanüstülük sergileme amacı olmadığı gibi, istidrâc olma endişesi taşıdıklarından dolayı başlarına sıra dışı bir hadise gelse bile saklama ihtiyacı duyarlar.¹⁶⁸

Geldiğimiz bu noktada mucize ve keramet ilişkisinin yönünü daha iyi kavrayabilmenin önünü açmış bulunmaktayız. Öncelikle bu iki mefhumun benzer özelliklerine, ardından da ayrıldıkları noktalara değineceğiz. İkisi arasında sıra dışı olaylar kabilinden ve Tanrı'nın fiili olması yönüyle şeklen bir ortak yönleri bulunmaktadır, ancak;

- Mucizeler Tanrı tarafından görevlendirilen elçilerde ön hazırlıksız olarak zuhur ederken, keramet belirli bir yetkinliğe ulaşabilen her insanda izhar olabilir.
- Peygamberin elçilik görevini insanlara bildirmesinden sonra yani nebinin peygamber olduğunu duyurmasıyla mucizelerin gerçekleşmesi gerekirken, keramet genellikle hazırlıksız, beklenmedik anlarda tahakkuk eder.
- İslam düşüncesinde mucizeler peygamberliğin hakikiliğine kesin bir delil niteliğindeyken, keramet gösterebilmek kişinin veliliğine kefil olabilecek bir durum sayılmaz.
- Mucizeler vahyi de kapsar, dolayısıyla iman ve amel etmek şarttır, ancak keramet sadece tecrübe eden kişiyi bağlar, öznel tecrübedir.
- Peygamber, mucizesinin Tanrı tarafından kendisini desteklemek amacıyla gerçekleştiğinden eminken, velî kul ise başından geçen âdet dışı olaylara karşı tedbirlidir. Çünkü istidrâc olabilme endişesi taşır.
- Peygamberlerin mucizeleri bir benzerinin yapılamayacağı türdendir, ancak kerametler bu özellikten berîdir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, s. 440.

¹⁶⁸ Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, s. 76-140.

¹⁶⁹ Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, s. 247-255; Bulut, “Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi”s. 347-350.

2.5.3. İbn Sînâ'nın Ârif-Keramet Anlayışı

Meseleyi düşünürümüz İbn Rüşd'ün bakış açısıyla sonlandırmadan önce, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin doğa bilimleri ile ilgili bölümünde âriflerin makamı ve olağanüstü hadiselerin sırlarına dair yaptığı açıklamalardan yola çıkarak, keramet mefhumuyla alâkalı görüşlerine yer vermek istiyoruz.

İslam filozoflarının büyük bir çoğunluğu marifete ulaşma yöntemini Faal Akıl ile ittisalde aramışlarsa da İbn Sînâ'nın bu metoda ilâve olarak tasavvufî bir bakış açısıyla harmanlayıp daha sûfiyane yorum getirdiğini bahsi geçen eserdeki yaptığı açıklamalarında görmekteyiz. Onun âriflerin makamına dair yaptığı tahlilde, ârif kavramının tanımı, şartları ve amacına dair görüşlerini; akabinde keramet ve mucize türünden hadiselerin ise kimlerden ve nasıl meydana gelebileceği konusunda yaptığı açıklamaları inceleyeceğiz.

Öncelikle İbn Sînâ, meseleye ârifin tanımını yapmakla başlar. Ona göre ârifler, ilahî âleme nail olabilmek için bedenlerinin arzularını terk etmiş kişilerdir ve riyazâtı ile paralel dereceleri olan, başkalarında mevcut olmayan keramet türünden bazı hususlara sahiptirler. Bu gizli işler mele-i a'lâ'yı, Tanrı'nın rahmeti ve hiddetini gözlemleme yani marifet ve hikmeti elde edebilmekten alınan hazdır.¹⁷⁰ İbn Sînâ bu yaptığı genel tanımlamadan sonra meseleyi biraz daha detaylandırmak ister ve ârifin kademelerinden söz eder. Ona göre dünyanın nimetlerinden beri duran “zahid”; nafile ibadetlere önem veren “âbid”; Tanrı'nın nurunu elde edebilmek için zihnini daima Hakk ile meşgul eden kişi ise “ârif”tir. Yine konunun daha iyi anlaşılabilmesi için biraz daha detaya yer vererek birtakım açıklamalarda bulunur. İbn Sînâ ârif olmayanın, zühdü Tanrı ile yapılan ticarî bir anlaşma gibi algıladığından bahseder, ancak asıl olanın kendini Tanrı'dan uzaklaştıracak her şeyden uzak durmak olduğunu zikreder. Ona göre nefis gaflettedir ve onu uyandırmanın yolu riyazattan geçer. Böylelikle Tanrı'nın nuruna ve bilgisine muttali olmanın yolu kolaylaşır. Kısacası ârif, “kutsî âleme her şeyi ile yürüyen kimse”dir. Yani o, irfanı hiçbir şeye tercih etmez. Ona göre ibadet Tanrı'ya ulaşmanın şerefli bir yoludur, korku ve çıkar için yapılmamalıdır, esas amaç Hakk'tır.¹⁷¹

Kademeli bir şekilde detaylandırarak ârifi tarif eden İbn Sînâ, geldiği merhalede hangi basamakları çıkararak Tanrı'ya ulaşılabilirliği ile alâkalı bilgiler verir. O kutsî âleme doğru harekete geçiren ilk menzilin irade olduğunu ifade eder. İbn Sînâ'ya göre akabinde riyazat yapılmalıdır. Yani bir beden ve zihin idmanı şarttır. Bunun için ise vücudu Tanrı'dan alıkoyan her türlü şeyden uzak durmak, zihni tefekkürle yapılan ibadetlerle meşgul etmek, hoş sözlü öğüt

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. E. Demirli, A. Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 223; Dilaver Güner, “Sûfî İbn Sînâ ve Makâlamât'ül-Ârifini”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6, s. 143.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 224.

nev'inden şeyler dinlemek ve Tanrı'yı övmek gerekir. Bu yapılan irade ve riyazat neticesinde Tanrı'nın nuru ârifin kalbinde parlar. Ne zaman Tanrı'yı hatırlatıcı bir şey görse ve O'nu düşünse baygınlık geçirir. Bu sayede Hakk'ı görüyormuş gibi olur. İbn Sînâ'ya göre bu aşamadan sonra ihsan sahibi olan zat içsel bir değişim geçirmiştir, artık bu duruma alıştığı için baygınlık geçirmeyecektir. Ârifin riyazatı iç huzura dönüşür, Tanrı'yı tanıma bilgisine ulaşır. Bu halin sonunda bâtında olan açıkça görülebilir. Zikredilen derecede marifet ara sıra gerçekleşmektedir. Söz konusu kademeyi aştıktan sonra İbn Sînâ, ârifin iradesi dışında kendi kendine kutsî âleme yükselebileceğini ve bir sonraki seviyede ise Tanrı'nın sıfat ve tecellisinin tıpkı cilalı bir aynadan bakıldığı gibi görüneceğini iddia eder. Bu noktada ârif hem nefisini hem de Tanrı'yı müşahade edebilmektedir. Sonra nefisini kaybederek sadece kutsî yöne bakar. İbn Sînâ burada vusulün yani kavuşmanın gerçekleştiğini, dolayısıyla zatın “her şeyi ile Hakk'a yöneldiğini” söyler. Mezkûr aşamada artık irfan başlamıştır ve onun da açıklanamayacak dereceleri vardır.¹⁷²

Mezkûr meselenin tanımı ve irfanın aşamalarından bahsettikten sonra bu zatın kişisel özelliklerine değinen İbn Sînâ'ya göre ârif, vuslat anında ya her şeyden geçip sadece Tanrı ile meşguldür ya da gücü ölçüsünde hem dünya hem de ahiret için çalışmaktadır. O, yaratılanlar içinde en mutlu kişidir. Öğütlerini yumuşak bir üslup ile verir. Cesurdur; çünkü ölüm korkusu yoktur. Cömerttir; dünya malına sevgisi yoktur. Hataları affedicidir, kimseyi incitmek istemez, zihni Hakk ile meşgul olduğundan kinini unuttur. Kalbine gelen ilhamın etkisiyle iyi ve kötü haller ona göre eşittir. Meselâ pis ve güzel koku onun hissiyatında farklı değildir, çünkü zihni Tanrı ile meşguldür.¹⁷³

Bu meselede son olarak İbn Sînâ, Tanrı yoluna herkesin giremeyeceğini ve bu irfan ilminden haberdar olanların çok azının bunun kıymetini bileceğinden bahseder. Çünkü onun deyimiyle, “Herkes ne için yaratılmışsa kendisine o şey kolay gelir.” Yani fitrat itibarıyla bu ilme uygun olmayan buna mazhar olamaz.¹⁷⁴ Bu noktada kanaatimizce İbn Sînâ kendisi ile çalışmaktadır. Buraya kadar gelinen aşamada ârifin irfanı nasıl elde edebileceği ile ilgili kademeli olarak adeta bir reçete sunan düşünür, yaratılıştan gelen bir yetenek olması gerektiğinden bahsederek kişisel çabayı fitrata yenik düşürmüştür.

Olağanüstü olayların sırlarını İbn Sînâ, nefis-beden ve akıllar teorisinde ele aldığı ortak duyu incelemesi üzerinden yaptığı analizlerle açıklar. Öncelikle âriflerin açlıkla nefislerini terbiye etmelerinden ve uzun süren açlık hallerinin onların hayatlarını devam ettirmede bir

¹⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 226-230.

¹⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 230-231.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 232.

engel teşkil etmeyeceğinden söz eder. Bu düşüncesini daha anlaşılır kılabilmesi için hastalık metaforundan faydalanır. Nefis ile beden arasındaki ilişkinin normal bir halde dengeli olduğundan, ancak hasta insanın hastalık halinde bitkisel nefis güçlerinden uzak kalacağından yani iştahsızlığı neticesinde aç kalıp bu durumun da bedenî gücü ile zıt bir hal alacağından bahseder. İşte ona göre ârif de kendisinde hastalık bulunmaksızın nefsi ile zıtlaşır ve az hareket ederek gücünü korur. Yine o, nefis-beden münasebetine vurgu yaparak ârifin kapasite üstü fiillerde bulunabileceğini açıklar. Öyle ki, bir insan ferahlık halinde nefsinin gücünü doruk noktasına çıkarabilir veya üzüntü ve korku esnasında sıradan bir zamanda yapabildiklerini bile yapamaz hale gelebilir. Buna stres veya endişe halinde bedenimizin istemsiz terlemesi, titremesi veya geçici şok yaşanması durumunda zihin ve vücudun hareketsiz kalması örnek olarak verilebilir. İşte İbn Sînâ'ya göre ârif de ferahlık durumunda, ilahî bir yardım alarak izzete nail olur ve gücünün ötesinde fiilleri yapabilme kabiliyetini elde eder.¹⁷⁵

Âriflerin gaipten haber verebildiklerine şaşırmmamak gerektiğini yaptığı ortak duyu analizi neticesinde delillendirerek açıklayan İbn Sînâ, öncelikle bu türden bilgilerin uyku veya uyanıklık halinde edinilebileceğini söyleyerek meseleyi ele alır. Ardından dış duyularımız sayesinde tecrübe ettiğimiz suretlerin ortak duyuda gözlemlenebilir olmasına değinir. Ancak bu olayın sadece dış duyu yolu ile değil, iç bir nedenden dolayı da gerçekleşebileceğini savunur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre tahayyül ve vehim kuvveleri ortak duyu levhasında suretleri görünür kılabilmektedir. İbn Sînâ'da ortak duyu, dış idrak güçlerinin (beş duyu) elde ettiği bilgileri işleyerek suretleri resmeder, ayrıca iç idrak güçleri olan hayal, vehim, hafıza ve hatırlamanın başlangıç noktasıdır. Kısacası ortak duyu beş duyunun verilerini idrak güçlerine ileten bir merkez durumundadır.¹⁷⁶ Ona göre uyku halinde diğer duyu mekanizmaları işlevlerini yitirirken, ortak duyu bundan etkilenmediği için uyku esnasında birtakım olaylar görünebilir. Çünkü duyusal algılamalardan uzaklaşan nefis kutsiyete nail olacaktır. Gaipten bir haber, uyku halinde veya tahayyül yetisinin gereksiz meşguliyetlerden uzak kaldığı serbestlik halinde gelebilmektedir. Ayrıca uyanıklık söz konusu iken de nefis, gaipten bilgi almaya gücü yetecek derecede yetkinliğe ulaşırsa ulvî âlemin sırlarına erişebilir. İbn Sînâ'ya göre bazen bu hadise, doğrudan hatırlama gücünde tezahür ederek gerçekleşirken bazen de hatırlama kuvvesine inerek, burada parlak bir ışık gibi görünürken ortak duyudan aldığı yardımla bu parıltı surete büründürülür. Yani ortak duyuda somutlaştırılır. Buradan mütehayyile kuvvetine intikal eder. Ulvî âlemden gelen bilginin mütehayyiledeki tesirine göre yorumlamaya başvurulabilir.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 233-236.

¹⁷⁶ Kemal Göz, "İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. 5 (10) s. 320-324.

Uyanıklık veya uyku esnasında gelen hakikatler hatırlama gücünde yer edinmiş yani net ve kolaylıkla bir anımsama gerçekleştirilebiliyorsa bu apaçık bir vahiy veya yoruma gerek duyulmayan bir rüyadır. Ancak aksi bir durum söz konusu ise yani zihinde sadece izler kalmışsa, İbn Sînâ vahyin tevil edilmesi ve rüyanın yorumlanması gerektiğini ifade eder. O, bu türden gaybî bilgilerin, güçlü bir zan, melekten gelen bir seslenme, gâipten bir ses veya doğrudan gözle görülmesi gibi metotlarla edinilebileceğini söyler.¹⁷⁷

Olağanüstü hadiselerin izahını detaylı bir şekilde analiz ettikten sonra İbn Sînâ, bu türden olayların imkânsal boyutunu tartışmıştır. Her ne kadar hakkında tartışılıp, herkes tarafından şahitlik veya tecrübe edilebilecek mevzular olmasalar da düşünüre göre bunların aklen kabulü imkân dâhilindedir. Çünkü doğada katı bir belirlenimcilik söz konusu olmadığı için hemen mucizeleri reddetmek hatalı bir tutumdur.¹⁷⁸

Daha önce de mevzuubahis olduğu üzere İbn Sînâ, nefislerin bedenleri ve cisimleri etkileyebilme potansiyelinin olduğunu söylemektedir. Ona göre bu güç, yaratılıştan bir mizaç sebebiyle veyahut üstün bir feraset sahibi kişinin nefisini riyazet ile eğiterek kesben elde edilebilir. İşte ilki mucize sahibi bir peygamberken, bu gücü kazanabilen kişi keramet sahibi bir velidir. Bu yeteneğini kötüye kullanan kişiler de olabileceğini ifade eden İbn Sînâ, bu şahısları “alçak bir sihirbaz” olarak nitelendirir ve arınmış nefis sahiplerinin bulundukları sınıftan olamayacaklarını ifade eder.¹⁷⁹

Daha sonra İbn Sînâ, olağanüstü durumları kategorize eder ve bu hallerin doğada bulunan üç ilkedен kaynaklandığını açıklar. Bunların birincisi daha önce de üzerinde durulan nefsanî kuvvetler yani sihir, keramet ve mucizeler türünden hadiselerdir. İkincisi, cisimlerin öz niteliklerinden doğan çekim kuvvetidir. Buna demir-mıknatıs örneğini verir. Son olarak da göksel kuvvetlerden bahsederek, tılsımları emsal gösterir.¹⁸⁰

Son olarak doğada gerçekleşen gerçeküstü olaylar olduğunu kabul ettiğini söyleyen İbn Sînâ, bunu inkâr edenleri açıkça uyarır. Kendilerinin bakış açısına göre açıklığa kavuşmamış bir şeyi reddetmelerinin, delili olmayan bir şeyi kabul etmekle aynı kefedede bulunacağını söyleyerek onlara “imkân dahilinde serbestlik verme”yi tavsiye eder.¹⁸¹

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.237-243.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 243.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 245-246.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 246-247.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 247.

2.5.4. İbn Rüşd'ün Keramet Anlayışı

İbn Rüşd'ün eserleri incelendiğinde, onun düşünce yapısı içerisinde keramet kavramına dair doğrudan bir tanım ve açıklama yaptığına veya tenkitte bulunduğu rast gelmemekle birlikte, mezkûr mefhum hakkında takındığı tutumu belirleyebilmek için konumuzla alâkalı bulduğumuz nefis ilmi hakkındaki görüşlerinden faydalanacağız. Her ne kadar nefis ile alâkalı düşüncelerinin temelini Aristoteles'in eserlerinin şerhleri aracılığıyla oluşturduğunu görsek de, mezkûr mesele hakkındaki görüşlerini kendi fikir ve yorumlarıyla harmanlayarak ele aldığını söylemeyi gerekli gördük. İşe öncelikli olarak birbirleriyle ilintili ve konuya açıklık getirebilmesi bakımından hiyerarşik bir tekâmül içerisinde gördüğümüz nefsin temel güçlerinden kısaca bahsettikten sonra bireysel idrak güçlerine değineceğiz. Böylece meselemizin odak noktası olan ilahî idrakleri kavrayabilmemizin önünü açmış olacağız. Son olarak küllî idrak yani akletme mekanizmamızı işleten Faal Akıl'ı ve ittisal mefhumlarını inceleyerek mevzuumuzun zihnen anlaşılabilirliğini tamamlayacağız. Düşünürümüzün mucize kavramı hakkındaki tutum ve görüşlerini önceki başlıklarda değerlendirdiğimiz için ağırlıklı olarak ilahî idrak türleri olan rüya, kehanet ve nübüvvet çerçevesinde değerlendirmelerimizi yapacağız.

Beden sahibi varlıkları cansız varlıklardan ayıran, bedenin bütünlüğünü¹⁸² ve yaşamın devamlılığını sağlayan yani canlıyı canlı kılan şey,¹⁸³ İbn Rüşd tarafından nefis olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁴ Ona göre, bu nefis sahibi varlıkların hayatlarını idame ettirebilmeleri ve canlılıklarının devamlılığını sağlayabilmeleri için beslenme, büyüme ve üreme yetilerine sahip olması gerekmektedir.¹⁸⁵ Ayrıca işitme, görme, tatma, dokunma, koklama güçleri ile nefis sahipleri yaşamsal etkinliklerini yerine getirebilmekte ve dış dünya hakkında birtakım veriler elde edebilmektedir.¹⁸⁶ Biraz önce de meselemizin genel çerçevesine değindiğimiz gibi kişisel idrak güçlerinin altyapısını bahsedilen yaşamsal fonksiyonlar ve etkinlikler oluşturmaktadır. Bireysel idrak güçlerine değinmemizin sebebi, konumuz olan ilahî idraklerin, bu güçlerin işlevleri üzerinden anlaşılabilmesini gerekli kılmasından dolayıdır. Bu idrak kuvvetleri de kendi içerisinde önceki bir sonrakinin dayanağıdır ve sonraki bir öncekinin yetkinliğidir.

Düşünürümüz İbn Rüşd'ün sırasıyla ortak duyu, tahayyül, müfekkire, hafıza ve istek güçleri hakkındaki görüşlerinden bahsedeceğiz. O, ortak duyu hakkında beş duyunun dış dünyadan elde ettiği verileri işleyerek, tek tek algılanan mahsusatı bire düşürdüğünden

¹⁸² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 37.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 4.

¹⁸⁴ Atilla, Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 77-88.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 40.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 60-80.

bahseder.¹⁸⁷ Ayrıca bu kademedeki ortak duyu idrak etme fiilini idrak eden güçtür.¹⁸⁸ Yani duyu objeleri arasındaki farklılıklar, zıtlıklar ve ayırt edici özellikler hakkında zihinde bir algılayış oluşmaktadır.¹⁸⁹ Ancak daha sonra ayrıntısına ileride değineceğimiz üzere, uyku halinde ortak duyunun çalışma prensiplerinin duyudan hafızaya değil, hafızadan duyuya doğru tersten ilerleyeceğini göreceğiz. Bir sonraki basamağımız ise tahayyül gücüdür. Dış dünyadaki objelerin niteliklerini algılayan duyuların, ortak duyuda bir araya getirilmesi sonucunda idrak edilmesiyle yokluğunda dahi zihinde bıraktığı izler sebebiyle hayal edebileceğimizi ifade eden İbn Rüşd,¹⁹⁰ farklı objelerden algılanan özellikleri daha önce hiç karşılaşmadığımız denizkızı, anka kuşu gibi unsurlara dönüştürebileceğimizi de ekler.¹⁹¹ Bu güçte somut objeden uzaklaşıp duyu fiilinden doğrudan faydalanamayacağımız için yanılma payı ortak duyuya nispeten fazladır.¹⁹² Düşünür akabinde mütehayyile gücünde bulunan objelerin soyut kopyaları hakkında bireysel anlam, yargı ve mana çıkaran ardıl kavram olan müfekkire gücünden bahseder. Kısacası bu güç objenin suretinden anlam çıkarma işlemidir.¹⁹³ Burada görüyoruz ki obje bazında somuttan soyuta, yargı bazında ise nesneden öznele doğru bir tekâmül söz konusudur. İlâveten müfekkire gücü, nesne tekrar hatırlanmak istenirse suret ile anlamı arasında bağ kurarak hafıza gücüne takdim eder.¹⁹⁴ Müteakiben bu hatırlama ve hafıza gücü önceki bahsedilen güçlerin özelliklerini bünyesinde toplayan aralarında en yetkin olanıdır. Kademeli olarak bahsetmek gerekirse ortak duyuda verileri birleştirip, nesne olmaksızın tasavvur edip ona ait bir anlam yükleyebiliyoruz, hafıza gücünde ise tahayyüldeki kopyaları hatırlayabiliyoruz. Yani İbn Rüşd'e göre somuttan gittikçe uzaklaşıp soyut izlenimler üzerinden anlam oluşturabiliyoruz.¹⁹⁵ Hafıza gücü soyut verilerden faydalandığı yani duyudan uzaklaştığı için bir şeyi hatırlamak isteyen birisi zihnine odaklandığı takdirde duyularının etkileyişinden uzaklaşırcasına iç idrak güçlerine yönelir. Bu nedenle düşünür'e göre uyku veya nöbet gibi duyu algılayışından uzak hallerde sıra dışı olaylara vâkıf olunabilir.¹⁹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere hiyerarşik olarak ortak duyu, mütehayyile, müfekkire ve hatırlama güçlerinin işlevleri neticesinde bilgi-mana-yargı oluşmaktadır. Hafıza gücünde uyku türünden hallerde âlemin tuhaflıklarına nail olabiliyorsak, bilgi oluşturmaya giden somut

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 90.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 85.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 88.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 93.

¹⁹¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 163.

¹⁹² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 96.

¹⁹³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 107-108.

¹⁹⁴ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 177.

¹⁹⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 182-187.

¹⁹⁶ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 189.

objelerden yani dış dünyadan bağımsız gaybî türden bilgiyi almaya muttali olamıyoruz. Ona göre dış dünyanın objelerinden elde edilen veriler, ilahî idraklere giden yolda bir hazırlık süreci olarak düşünülebilir.¹⁹⁷ Son olarak değineceğimiz hareket gücünde ise İbn Rüşd, idrak ve hareket eden varlık olarak insanın eylemini sağlayan dürtülerin akıl ve tahayyül olduğunu söyler. Arzu ve aklın yönetiminde harekete geçişimizi irade; arzu ve tahayyülün çıktısını ise şehvet olarak ifade eder.¹⁹⁸ Tahayyül gücündeki imajların insan davranışlarını yönlendirdiği göz önüne alındığında İbn Rüşd, model aldığımız kişilerin örneklik sergilemeleri gerektiği için peygamberlerin rol model olarak öneminden söz eder.¹⁹⁹

Buraya kadar problemimizin anlaşılması ve çözülmesine giden yolda düşünsel hazırlığı oluşturmuş bulunmaktayız. İbn Rüşd'ün bakış açısına göre asıl meselemiz olan ilahî idrakler içerisinde değerlendirebileceğimiz ve keramet nev'inden hadiselerle ilişkilendirebileceğimiz uyku, rüya, kehanet ve nübüvvet mefhumlarını ele alacağız.

Kuvve ve fiil olması bakımından, uyanıklığı bilfiil duyu ile uyku halini ise bilkuvve hissetme olarak açıklayan düşünür, istisnai olarak rüyalarındaki uyarı türünden tahayyüllerin duyuları bilfiil hale getireceğinden bahseder. Hatta o, sadık rüyaların bilkuvve durumunun, uyanıkken bilfiil olan duyulardan daha şerefli olduğunu savunur. Ancak burada duyu güçlerini küçümsediğinden söz edilemez, normal durumlarda duyu idraki daha üstündür.²⁰⁰ Bahsedilen farklı durum, ruhanî idrak hadiseleri içindir. Bu türden ilahî hadiselerin sadece uyku değil, uyanıklık esnasında da gerçekleşebileceğine kanaat getiren İbn Rüşd, dış idrak güçlerinden uzaklaşarak müfekkire ve hafıza gücünün birleşip iç idrak güçlerinin etkin hale getirilmesiyle nefsin içeri yöneleceğini, vahyin bu nedenden dolayı sara hastalığı gibi bir halde nüzul ettiğini, hatta bazı durumlara insanların uyanıkken ancak uykuda akıl erdirebileceği durumlarla karşılaşabileceğini ifade eder.²⁰¹

Kul çabasıyla bağımsız olarak elde edilebilen algıları ilahî idrakler olarak isimlendiren İbn Rüşd, onları kendi içerisinde kehanet, rüya ve nübüvvet olarak kategorize eder. O, geleceğe dair yaşanması muhtemel olaylar hakkında uyarıcı rüya görmeyen kimsenin olmadığını belirterek bu vasıta ile elde edilen bilgilerin kişisel türden olması hasebiyle bu hadisenin tesadüf ile açıklanamayacağını dolayısıyla fail bir nedenden dolayı gerçekleştiğini belirtir.²⁰² Rüya dışındaki kehanet ve nübüvvet olgularında ise onların meşhurata dayalı rivayetler olmasından

¹⁹⁷ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 198.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, s. 113.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 330. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 210-211.

²⁰⁰ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 216-217.

²⁰¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 249.

²⁰² Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 239.

ötürü yalanlanmaması gerektiğini ifade eder. Zaten daha önce de Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberin nübüvvetine delil olması ile alâkalı kısımda bu hususa değinmiştik. Bu arada belirtmek isteriz ki İbn Rüşd, ilahî idrakleri rüyaların mahiyeti üzerinden açıklayarak diğerleri için de geçerli olduğunu ifade eder.²⁰³ Uyku esnasında aktif olan dolayısıyla rüyalardan sorumlu olan gücün mütehayyile olduğunu belirten düşünürümüz, bu gücün ortak duyu izleri ile veya hafıza gücündeki nesnelerin suretleriyle, bazı hallerde ise zihin dışı bir kaynak nedeniyle hayalleri üretebildiğini söylemektedir. Ona göre uykudaki işleyiş hafıza gücündeki kopyadan ortak duyuya doğrudur ve bu şekilde harekete geçirilen ortak duyu ise mütehayyileyi aktif kılmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için somut bir objeye gerek duyulmadığı ortadadır. İşte uyku halinde de zihinde tıpkı obje duyularla algılanıyormuşçasına bir farkındalık oluşmaktadır. Hatta İbn Rüşd uyanık, hasta veya aşırı endişeli bir kişinin de mütehayyile gücü fazla çalıştığı için uyku halindeki benzer durumlarla karşılaşabilmekte olduğunu ifade eder.²⁰⁴

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde kuvveden fiile doğru tekâmül gösteren tüm olay ve olguların bir faili bulunmaktadır ve faille obje aynı türden olmalıdır. Bu sebeple bilginin etkin gücü ve ruhanî bilgiyi sağlayan yine onun türünden olan Bilfiil Akıl'dır. Geline bu noktada düşünürümüz, nübüvvetin bilgi kaynağını da bu akılla temellendirmektedir. Bu türden bilgilerin insanlara sunulmasının da Tanrı'nın inayeti nedeniyle olduğunu düşünmektedir.²⁰⁵ Sözünu ettiğimiz bu Mufârik Akıl, vermek istediği bilgiyi nefse küllî olarak iletir, ancak mütehayyile gücü bu küllîyi cüz'i bir şekilde anlamlandırır. Bu aşamada İbn Rüşd, şahsın algı ve yorumlamasını kendi zamanının sosyo-kültürel düşünce yapısından bağımsız düşünmemektedir.²⁰⁶ Ruhanî idraklerin ereğini düşünür, kişinin idrakinin kısıtlı olduğundan ötürü, muhtemel kötü olaylara karşı hazırlıklı olabilmesi veya hayırlı işlerde daha fazla zevk alabilmesi için insana bahşedilen bir lütuf olarak açıklar. Bu nedenle de sadık rüyaların nübüvvetin aletlerinden biri olduğunu belirtir.²⁰⁷ Ancak sadece peygamberler değil, mütehayyile gücü kuvvetli insanlar da rüyalar yolu ile bilgi edinebilmektedir, fakat İbn Rüşd bu vasıta ile elde edilen verileri kategorize edip sınırlandırmıştır. Bunlar; teorik bilimler, pratik sanatlar ve bireysel amelî güçlerle alâkalı bilgilerdir. O pratik sanatlarla ilgili bilgilerin bir kısmının uykuda kazanılabileceğini, tıp ile ilgili tedavi yöntemlerinin ve buluşların bu usulle yapılan ikazlarla elde edildiğini ifade etmiştir. Teorik bilimler hakkında farklı bir bakış açısı ile meseleyi ele alan İbn Rüşd, nazarî bilginin temin edilmesine dair akli devre dışı bırakmanın

²⁰³ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 239.

²⁰⁴ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 241-242.

²⁰⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 243-245.

²⁰⁶ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 247-248.

²⁰⁷ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 250.

doğru bir yöntem olamayacağını belirtir, çünkü insan zihninin yaratılış itibarıyla ilk öncüllere sahip olmasının deneyim ve akıl yürütme sonucunda bir anlam kazanacağını söyler. Ancak bu tutumun istisnası olarak peygamberlerin bazı hallerde vasıtasız bu türden bilgilere nail olabileceğini tayin eder.²⁰⁸

Görüyoruz ki nübüvvet haricinde nazarî bilgilerin elde edilmesinin kendine özgü usulü bulunmaktadır. Bu da akıl yürütmeden geçmektedir.²⁰⁹ Burada tespit ettiğimiz başka bir önemli husus da İbn Rüşd'ün bilgi kaynağı olarak duyu ve akıl dışında tanrısal idrakleri de kabul etmesidir.

Buraya kadar gelinen noktada düşünürümüzün bakış açısından bilgi kaynağı olarak duyuyu aktif kılan cüz'i bilginin nasıl elde edildiğinden ayrıntılı bir şekilde bahsedildi. Diğer bilgi kaynakları olan akıl ve tanrısal idraklere temas edilirken, küllî bilgiyi algılayabilmenin nazarî çabaya ve akıl yürütmeye bağlı ve bu işlemleri etkin kılan gücün Faal Akıl olduğuna değinilmişti. Burada insanın teorik bilgiye erişiminin aşamalarını ve dayanaklarını inceleyerek ittisal meselesini İbn Rüşd'ün perspektifinden açıklığa kavuşturmuş olacağız. Öncelikle işe, akledilebilir suretlerin yani küllînin ne olduğundan bahsederek başlayacağız. Düşünürümüze göre maddeden uzak ve suretlerin maddesinden tamamen soyutlandığı, konusu olan obje ile aynîleşmiş şeyler makullerdir.²¹⁰ O akıl etmenin aşamalarını şöyle temellendirmiştir:

1. Müfekkire ve hafıza gücünün neticesinde bireyler cüz'i idrakleri oluşturur.
2. Küllî idrak gücüne sahip insanın akletme kabiliyetini ve tümelleri kavrayabilme kapasitesini heyûlanî yani bil kuvve akıl olarak nitelendirir.
3. Bilkuvve aklı, bilfiil akla dönüştürerek olgunlaşmasını sağlayan son aşamada, bu dönüşümün insan harici bir cevher olan sürekli etkin akıl yani Faal Akıl tarafından sağlandığından bahsederek artık aklın bilmeleke halini aldığını ifade eder ve bu süreci ittisal olarak adlandırır.²¹¹

İbn Rüşd'e göre küllî bilgiyi elde etmenin metodu olarak gösterilen Faal Akıl ile ittisalın sağlanması için insan zihninin birtakım olgunlaşma sürecinden geçmesi gerekmektedir. İlk aşamada düşünebilen nefsin temyiz yani ayırt etme çağına erişebilmesi beklenmektedir. Akabinde bu yetkinliğe sahip olduktan sonra teorik çalışma ve akıl yürütmelerin sonucunda hazırlığını tamamlayan zihin, son aşamada Faal Akıl'ı yani evrenin tüm gerçekliğini idrak

²⁰⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 252-258.

²⁰⁹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 258.

²¹⁰ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 266-276.

²¹¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 323-324.

edebilecektir.²¹² Ayrıca o, bu ittisali sağlayabilmenin kişiyi gerçek mutluluğa götüreceğini ve bireyin insanî yetkinliğini tamamlayacağını ifade etmiştir.²¹³

Konumuzla alâkalı yaptığımız tüm bu incelemelerin sonucunda düşünürümüz, tamamen mekanik bir neden-sonuç ilişkisine kapılmadan insanın bilgiyi elde etme metodu olarak duyu idraki ve akıl yürütmenin gereğinden sıklıkla söz etmiştir. Kişilerin sosyo-kültür ve çevrelerinden, ayrıca yaşadığı zaman diliminin fikrî düşünce yapısından bağımsız bir algılama, kavrama ve yorumlama yapamayacağını da belirterek bilgi oluşturma sürecine sosyolojik bir yorum getirmiştir. Rüya, kehanet ve nübüvvet vasıtaları ile ilahî bilgiye mazhar olunabileceğini ifade ederken peygamberin haricinde hiçbir şahsın vasıtasız teorik bilgiye ulaşamayacağını, ancak bireyin şahsi birtakım uyarılar alabileceği veya yine zihnî çalışma önkoşuluyla pratik sanatlarla alâkalı ilham türünden malûmata ereceğini de göz ardı etmemiştir.

Mucize ve keramet anlayışına dair bir mukayesede bulunmak istersek, daha önce de belirtildiği üzere mucizeler sadece peygamberlere özgü fiillerden olmalıdır ve peygamberliğin ispatında yeter bir delil teşkil etmemektedirler. Onun için önemli olan ehlî mucizelerdir ve bu türden i'cazlar ortaya konulan bireysel ve sosyal normlardan oluşmaktadır. İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber'e delil sayılabilecek tek mucize Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü hem kutsal kitaplar hem de peygamberlik müessesesi mütevatiren bilinmektedir. Ayrıca onun bireysel ve toplumsal normlar koyarak his ve akıl ötesi bilgiler sunması da mucize oluşunu kanıtlamaktadır. Âriflik mertebesini kişilerin yeteneği, zekâsı ve ahlakî faziletlerine dayanak gösteren düşünür, onların da bu üstün kabiliyetlerini yaptıkları zihinsel hazırlık ve çalışmalarla Tanrı'nın bilinmesi ve tanınmasına adadıklarını söylemektedir.²¹⁴ Hatta çok zeki bir insanın geçmiş zamanların bilgi birikiminden faydalanmadığı ve teorik bir çalışma yapmadığı takdirde herhangi bir ilim dalında başarılı olamayacağından bahseder. Ancak vahyi veya vahiy türü ilham gibi bir hali bu durumun istisnası olarak görür.²¹⁵

Sonuç olarak mucizeler gibi keramet türü hadiseler de mesafeli bir tavır takınan düşünürümüz her ne kadar duyu ve akla ilaveten ilahî idrakleri de bilgiye ulaşmada bir metot olarak görse de nazarî ilimleri, nebî olmayan kişilerin ilmi çalışmalarına ve çabalarına bağlı kılmıştır.

İbn Rüşd'ün mucize ve keramet ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koyabilmek için bir önceki bölümde yaptığımız mucize mefhumu hakkındaki analizlerimiz mevcut olup, keramet

²¹² Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 325.

²¹³ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 285.

²¹⁴ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makal", çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, İstanbul 2017, s. 109.

²¹⁵ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makal", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, s. 80.

kavramının incelenmesini öncelikle ilişkili bulduğumuz konular üzerinden açıklığa kavuşturduktan sonra İslam felsefe geleneğinde keramet meselelerine dair yaptığı ayrıntılı açıklamalarını fark ettiğimiz İbn Sînâ'nın bakış açısını ele almayı uygun gördük. Akabinde de düşünürümüzün konuya dair görüşlerini analiz etmiş bulunmaktayız. Nihayetinde her iki filozofun fikirlerini kıyaslayarak mesele hakkındaki tespitlerimizi ortaya koymuş olacağız.

İbn Sînâ, ârifler adını verdiği, bedenini riyâzat ile terbiye ederek hem Tanrı'nın bilgisini hem de olağandışı halleri elde eden bir sınıfın varlığını kabul etmektedir. O bu unvanı alabilmeyi kişilerin nefis terbiyesi ile ilişkilendirse de fitraten bu sığata meyilli olabilmenin gerekliliğinden de bahsetmiştir. İbn Rüşd ise âriflik sıfatını zekâ sahibi, yetenekli ve fazilet sahibi kişilerin, yaptıkları teorik çalışmalarla kabiliyetlerini Tanrı'nın bilinmesine yönelik kullanan kişilere atfeder. Burada her iki düşünür kişilerin mezkûr mertebesini bireysel istidada dayandırsalar da İbn Sînâ'nın yeteneğİ performansla dönüştürme aracı olarak çileli bir yaşam tarzını sunduğunu, İbn Rüşd'ün ise zihinsel ve ahlâkî gelişimi esas alarak teorik çalışmayı öncelediğini görmekteyiz. Yine iki düşünürde de âriflerin maksadının Tanrı'nın tanınması olarak değerlendirildiğine işaret etmek istiyoruz.

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün olağan dışı türden hadiselerin açıklamasını duyu analizi üzerinden yapmakta olduklarını görmekteyiz. Bu da onlara göre, dış dünyadan müstakil bir şekilde kutsî bilgilere nail olunamayacağı anlamına gelmektedir. Yine uyanıklık halinde bu türden hadiselerin gerçekleşebileceğİ hakkındaki fikirleri müşterek olup, ikisi de bu hallerin iç duyu güçlerinin etkinleşmesi durumlarında mütehayyilede gerçekleşeceğini belirtirken, İbn Sînâ iç duyu güçlerini harekete geçirmenin yolunu az yemek, az uyku ve az hareketle aramakta, İbn Rüşd ise kişinin hastalık, üzüntü veya panik halinin ruhanî analizi neticesinde hayal gücünün faal hale gelmesini tanık göstermektedir. Aslında burada duyuların pasifize edililişinin neticesinin aynı, yönteminin farklı olduğunu görmekteyiz.

Rüyalar aracılığıyla bilgi edinmeyi kabul eden düşünürlerimiz, mütehayyilenin kuvvetli olması halinde uykuda bazı türden uyarılara nail olabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak İbn Sînâ düşüncesinde ârifler ve velîler, riyazât neticesinde kesben teorik bilgilere ulaşabilmekteyken, İbn Rüşd'de peygamber harici insanların sadece uyarı türünden ve amelî sanatlarla alâkalı bilgilere nail olabileceğini görmekteyiz. Şu var ki, her ikisi de elçiliğİ has mizaç sebebiyle b-nebînin vasıtasız olarak, Faal Akıl aracılığıyla ilim sahibi olacağı fikrini sunmaktadır.

Son olarak toparlamak gerekirse, İbn Sînâ'nın meseleye sufi bakış açısıyla yönelerek odak noktasını ahlâkî ve dinî riyâzata çevirdiğini, İbn Rüşd'ün ise bu bahsi geçen noktaları göz ardı etmeden, nazarî, bilimsel ve zihnî çalışmayı da gerekli gördüğünü tespit etmiş

bulunmaktayız. İnsanî yetkinleşme İbn Sînâ'da Tanrı'dan insana doğruyken, İbn Rüşd'de kul çabasından hakikate, Hakk'a doğrudur.



SONUÇ

Bu çalışmamıza konu olan İbn Rüşd'ün mucize tasavvuruna dair görüşlerini ortaya koyabilmemiz için öncelikle mucizenin ne olduğuna dair birtakım araştırmalarda bulunduk. İslam düşünce geleneğinde mucizeler olağanüstü ve Tanrı'nın işi olması bakımından müşterek bir kabule sahiptir, ancak hangi şartlar altında ve çeşitleri bakımından ne tarz bir tasnife dâhil edileceği, bilgi kaynağı olup olamayacağı, Tanrı'nın kudretiyle ve merhametiyle çelişebilme ihtimali ile bilimden uzak kabuller içerebilme bakımından tartışmalar söz konusu olup bu bahsi geçen yönleri hakkında kesin bir kanaate varılamamıştır. Şunu da eklemek isteriz ki bu olağandışı olayların muvafakati inanca muhtaçtır. Görüyoruz ki mucizenin ilişkili olduğu nesne, fail ve içeriğini tartışabilmemiz ve belirli kabullere göre inceleyebilmemiz nedensellik ile sınırlandırıldığında inkâr, imana bağlandığında ise tasdik cihetinden farklı tutumlara neden olmaktadır. Kanaatimizce İslam düşüncesinde meseleye farklı bakış açılarının ve yaklaşımların olmasının nedeni, Kur'an-ı Kerim'in muhtevasında tabiatüstü hadiseler yer alsa bile mezkûr mevzu hakkında inananları gözlem ve akletmeye yönlendirmesidir. İşte bu noktada İbn Rüşd'ün de mezkûr probleme karşı tavrının diğer İslam düşünürlerinden farklı olmasının önünü açan bir tespitte bulunmuş olmaktadır.

Her eşyanın bir tabiata sahip olması sebebiyle doğasına uygun fiiliyatta bulunabileceği ve şeyler hakkında edindiğimiz bilgilerin aslında varlığının nedenleri ile anlaşılması neticesinde olduğu fikirleri düşünürümün mucize anlayışının kapsam ve dayanaklarını oluşturan unsurlardır. Peygamberliğin ispatı noktasında mukayese edilen filozoflardan farklı bir tavır içinde bulunan İbn Rüşd'e göre mucizeleri gerekli görmek hem peygamberlik müessesesinin hem de mucize olgusunun onayına muhtaçtır. Zaten o, inanmayan bireylerde her iki kavramın da mana olarak bir karşılığının bulunmayacağını ifade etmiştir.

İbn Rüşd'ün görüşlerini beyan ederken, fikirlerini destekleme noktasında vahye atıf yaptığını da söyleyebiliriz. Bu noktada mucize kavramının tamamen yalanlanması veya inkârı söz konusu değildir. Onun olağandışı olayların vukuu olarak bilinen mucizelerin geleneksel anlayışından ziyade, hakkında bilgi sahibi olmadığımız olay ve olguların ancak varlığın tabiatını henüz kavrayamamamız sebebiyle gaib sayıldığını, fakat özünü anlayabildikten sonra bilgi haline dönüştürebileceğimizi, dolayısıyla bunu sağlayacak gücün vahiy veya sadık rüya olabileceğini ifade etmesi, bizi mucize anlayışını determinist tutumuna bağlı kalarak oluşturduğu sonucuna götürmüştür. Kanaatimizce din ve felsefeye karşı uzlaştırmacı bir yaklaşım içinde bulunan düşünürümüzün naklî olarak var olan mucizeleri tamamen

reddedeceği de düşünülemez. Ayrıca harikulâde olarak gerçekleşen mucizelerin de pozitif tesirini yadsımadığını, i'cazları kendi içerisinde berranî ve ehlî olarak sınıflandırarak bu doğrultuda her iki mucize türünün farklı toplumsal kesimlere etkide bulunacağına dair yaptığı tespit de görmekteyiz. Şu var ki onun önem verdiği insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak bireysel ve toplumsal değerleri sunan ehlî mucizelerdir. Bu düşüncesini de Kur'an-ı Kerim'in mevzu hakkındaki akılcı yaklaşımıyla delillendirmiştir.

Genelde peygamberlik kurumunun, özelde Hz. Peygamberin meşruiyetini kanıtlama noktasında İbn Rüşd'ün vahye ve mütevatiren aktarılan bilgilere başvurduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin tek mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu beyan eden düşünürün, Kitab'ın risâleti, Hz. Peygamberin de Kur'an-ı Kerim'i doğruladığı iddiasında yaptığı sağlamada inanılabilirliğini sadece iman edenler üzerinden sağlayabileceğini ve meselenin inkârcılar üzerinde bir etki bırakmayacağını fikren belirtmek isteriz. Ayrıca Kitab'ın eskatolojik meseleleri içeren bilgiler sunmasını, kişi ve toplum bazında refah sağlayacak bilgiler içermesini, bu malumatların ise hangi koşul ve şartlarda fayda sağlayacağı ile ilgili bir reçete vermesini kutsallığına dayanak gösterirken ve bu türden verilerin tanrısal bilgi düzeyinde olmasından kaynaklı ancak nebîye iletilen vahiy sayesinde mümkün olacağını ifade ederken bilgiyi insanî ve rahmanî olarak sınıflandırdığı sonucuna varmış bulunmaktayız.

Bilgi edinme yöntemi olarak duyu ve akla ilaveten ilahî idrakleri de kabul eden İbn Rüşd, bu türden algılayışları rüya ve vahiy kavramları etrafında açıklığa kavuşturmuştur. O, insanların uyku halinde çeşitli uyarılara nail olabileceğini, hatta pratik sanatlarla alâkalı bazı ilhamları elde edebileceğini onaylamakla beraber, bilimsel bilgilerin kavranmasında kişinin ancak akıl yürütme ve çalışmaya muhtaç olduğunu da belirtir. Ancak bu durumun istisnası olarak peygamberlerin bu muhakemeye ihtiyaç duymamasını gösterir. Bu türden bilgeliğin nebîde daimî olması sebebiyle her peygamberin bir filozof olduğunu ifade eden düşünürün, Kur'an-ı Kerim'in i'cazını peygamberin ümmîliğine dayandırması, bizi kendisiyle fikren celiştiği düşüncesine götürmüştür.

Netice itibarıyla İslam filozofu olarak İbn Rüşd'ün rasyonalist ve determinist bakış açısıyla, dini kabullerinin tenakuza düşmemesi için bu farklı yaklaşımları harmanlayarak ve kendi formülasyonu ile bir mucize anlayışı sunduğunu, ayrıca takındığı bu akılcı ve belirlenimci tutumun kaynağını Kur'an-ı Kerim'e hasrettiğini, velî veya sihirbazların faaliyetlerinin olağanüstü hadiseler olarak kabulünde oluşabilecek muhtemel bilgi kirliliği ve dinî dezenformasyon endişesi taşıması nedeniyle bu türden olaylara mesafeli bir tavır takındığını, geçmiş toplulukların kültürlerine ve bilgi birikimlerine önem verdiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Geçmişte ve güncelde sahte elçilerin ve velîlerin ortaya çıkıp halkın inanca

dayalı duygularını istismar eden insanların olması, ayrıca günümüzde deney, gözlem, akıl ve bilimin geldiği nokta ve değeri göz önüne alındığında İbn Rüşd'ün tutumunun ne denli bir değer ifade ettiği aşikârdır.



KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Arkan, A., *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Aydın, İ. H., *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Balcı, İ., *Hız. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Batak, K., "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Sayı 20. ss. 23-47.

Bulut, H. İ., "Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, Sayı 3. ss. 329-350.

..... "İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, Sivas 2009, c.2. ss. 363-377.

..... "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, İstanbul 2005, ss. 350-352.

..... *Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları*, Marife Bilimsel Birikim, 2004, 3(3), ss.275-292;

..... *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. B. Baloglu, S. Yılmaz, M. İlhan ve F. Sancar, TDV Yayınları, Ankara 2012.

Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla/Üstün Ülke*, çev. S. Say, Kurtuba Yayıncılık, İstanbul 2015.

Fığlalı, E. R., *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.

Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M Kaya. H. Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

..... *İtikadda Orta Yol*, çev. O. Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

Göz, K., "İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı", *PAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 5(10). ss. 305-329.

Gürer, D., "Sûfî İbn Sînâ ve Makâlamât'ül-Ârifini", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6. ss. 119-158.

Hume, D., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. M. Özgen, Biblos Yayınları.

Işık, A., "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması." *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2007, 5(1). ss. 87-102.

..... *Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006.

- İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci’l-Edille”, Çev. S. Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- “Faslu’l-Makal”, Çev. S. Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- *Tehâfüt et-Tehâfüt*, Çev. K. Işık, M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.
- *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs*, çev. A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbn Sînâ, “Risale fi İspati’n Nübuvvât ve Te’vili Rumuzihim ve Emsalihim”, çev. H.Aydın, E. Uysal, H. Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1998, 7(7). ss. 565-573.
- *en-Necât*, çev. K. Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- *İşaretler ve Tembihler*, çev. E. Demirli, A. Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Karadaş, C., “Tasavvufta Peygamberlik Vahiy ve İlham”, *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, ed. Y. Ş. Yavuz., Kuramer Yayınları, İstanbul 2018.
- Karadeniz, O., *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Koçar, M., “Kur’an’da Velî Kavramı”, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 2003, c.5, S.9-10, ss.159-184.
- Levis, C. S., *Miracles*, Harper Collins Publishers(e-book), 2009.
- Locke, J., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. M. D. Topçu, Öteki Yayınları, c.4, İstanbul 2007.
- Marmura, M., “Tehâfüt’ünün 17. Meselesinde Gazâlî’nin İkincil Sebep Teorisi”, Ed. Y. Türkben., *“Gazâlî ve Nedensellik”*, Elis Yayıncılık, Ankara 2012.
- Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- Medkûr, İ., “Fârâbî 1”, çev. Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- Moad, O. E., “Gazâlî’nin Vesileciği ve Varlıkların Mahiyeti”, ed. Y. Türkben., *“Gazâlî ve Nedensellik”*, Elis Yayıncılık, Ankara 2012.
- Özdemir, M., “Mu’tezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2007, 5 (1). ss. 47-64.
- Özervarlı, M. S., “Hârikulâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, İstanbul 1997, ss. 181-183..
- Sarioğlu, H., *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Selvi, D., *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, Hoşgörü Yayınları, İstanbul 2012.
- Sözen, K., “İbn Rüşd’e Göre Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin İspatı”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002. ss.69-86.

- “Gazâlî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, S. 3-4, Ankara 2000, ss.400-409.
- Swinburne, R., *Mucize Kavramı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Taylan, N., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Topaloğlu B. - Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Topaloğlu B., “Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, İstanbul 2013, ss. 24-25.
- Topaloğlu, F., *Felsefî ve Teolojik Açıdan Mucize*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Uludağ, S., “Kerâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, Ankara 2002, ss. 265-268.
- “Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı”, *Bursa ’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 2014. ss. 15-36.
- “Velî”, (Tasavvuf terimi), *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, İstanbul 2013, ss. 25-28.
- *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufî Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Yavuz, Y. Ş., “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXII. ss. 98-100.
- “Kerâmet”, (Kelâm terimi), *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, Ankara 2002, ss. 268-270.
- “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, İstanbul 2012, ss. 440-443.
- Zeyveli, H., “Kur’an ve Kur’an Dışı İslâmî Rivayetlerde Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2015.

İnternet Kaynakları:

- Kalp, İ., “Kafası Karışanlar İçin Kuantum Fiziği”, <https://bilimfili.com/kafasi-karisanlar-icin-kuantum-fizigi/>, (erişim tarihi: 18.02.2019).

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Meltem KORKMAZ
Doğum Yeri – Tarihi	Altındağ- 15.09.1992
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Akdeniz Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım
Tez/ Dönem Projesi Konusu	İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin Ev İdaresine Dair Görüşleri (Yüksek Lisans Semineri)	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	Hüsniye Özdilek Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Stajyer Öğretmen
Çalıştığı Kurumlar	Anadolu Grup Lc Waikiki Mağazacılık Hizmetleri Tic. Aş.
E-Posta	meltemalttireisik@gmail.com