

B: 21905

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
DİN FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN “RİSÂLET” MESELESİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Danışman

Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM

Hazırlayan

M.Said KURŞUNOĞLU

GÜZELHİSAR PAZARLI ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ KÜTÜPHANESİ	
Danışman No	7294
Tez No	

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	VII

GİRİŞ

RİSALET'İN GENEL OLARAK BELİRLENMESİ

A- "RİSALET" KAVRAMI:	1
B- BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK "RİSALET"	2

BİRİNCİ BÖLÜM "RİSALET MESELESİ"

A-RİSALET'İN DİN FELSEFESİ AÇISINDAN İMKÂNI.....	15
B-"RİSALET"İN TARAFLARI VE BUNLARIN BİRBİRİYLE MÜNASEBETLERİ NEDİR 23	
1-BİRİNCİ TARAF: GÖNDEREN (ALLAH)	24
2-İKİNCİ TARAF: GÖNDERİLEN (RESUL).....	26
3-ÜÇÜNCÜ TARAF: İNSAN.....	33
C-DİN FELSEFESİ AÇISINDAN RİSALET'İN DEĞERİ	35
D-RİSALET'İN DİNLER AÇISINDAN ÖNEMİ VE DEĞERİ	37
1-MUSEVİLİĞE GÖRE RİSALET'İN ÖNEMİ.....	38
2-HRİSTİYANLIK VE RİSALET'İN ÖNEMİ	42
3-İSLÂM DİNİNE GÖRE RİSALET'İN ÖNEM VE DEĞERİ	44
E-RİSALET VE İNSAN HÜRRİYETİ.....	46
1-KAVRAMLAR İTİBARIYLA RİSALET VE İNSAN HÜRRİYETİ İLİŞKİSİ	48

İKİNCİ BÖLÜM BİLGİ FELSEFESİ AÇISINDAN RİSALET

A-VAHİY VE VAHYİN BELİRLEMESİ.....	53
1-KAVRAM OLARAK VAHİY	53
B-VAHYİN İMKÂNI.....	55
C-BİLGİYE KAYNAKLIK ETMESİ AÇISINDAN VAHİY.....	60
D-VAHYİN BİR BİLGİ OLARAK ÖNEMİ VE DEĞERİ	67
E-FELSEFE AÇISINDAN GENEL OLARAK RİSALET'İN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	74
SONUÇ	79
BİBLİYOGRAFYA	87

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi Din Felsefesi tanımı itibarıyla, Din ve Dinin ortaya attığı temel iddialar üzerinde yapılan, bir takım şartları hâvi çalışmalardır. Burada dikkati çeken husus, bu çalışmaların belli bir Din üzerinde yapılan çalışmalardan ziyade ilâhî kaynaklı Din kavramı üzerine yöneltmesidir. Aksi bir durumda yapılan bu çalışmalar felsefenin bugünkü ayrımı ile ya İslam Felsefesi ya da Hristiyan veya Yahudi İlahiyâtı şeklinde tanımlanmak zorunda kalır.

Felsefenin tarihî gelişimi içinde, yakın zamanlara kadar “Din Felsefesi” adı altında bir çalışma alanı oluşmamıştır. Ancak bilinen odurki, tarihî seyri itibarıyla Antik Yunan devresini yaşayan felsefe Ortaçağ Avrupasında Hristiyan İlahiyatı şeklinde tezâhür etmiştir. Buna karşılık İslam dünyasında aynı dönemde müslümanlar tarafından yapılan felsefi çalışmalar ise İslam Felsefesi olarak adlandırılmıştır.

Batıda Rönesans ve Reform’un neticesi olarak, insan düşüncesinin kilisenin bağımlılığından kurtulmasıyla pozitif ve bilimsel bir şekle bürünen felsefe, aydınlanma döneminde de Dinin karşısındaki yerini almıştır. Hegel’in “Din Felsefesi Üzerine Konferanslar” adlı eseriyle “Din Felsefesi” olarak isimlendirilmiştir. Dine herhangi bir kayıtlı bağlanmaksızın, Din üzerine yapılan bu çalışmalar günümüz Din Felsefesinin de çatısını oluşturmaktadır. Ne var ki genel olarak Din üzerine yapılan çalışmalar gibi gösterilen bu Batı menşeli faaliyetler dolaylı ve dolaysız Hristiyan Dininin tesiri altındadır. Değişik bir ifadeyle söylersek, yeryüzüne kültürü, tekniği ve askerî gücüyle hakim olan Batı dünyası, bu hakimiyetin getirdiği anlayış içerisinde Din kavramı denilince, Hristiyan Dinini esas alan bir yaklaşım getirmiştir. Doğunun dini olarak nitelendirilen İslamiyet ise bu noktada kayda değer bir referans ve inceleme alanlarından biri olarak ele alınmak istenmemiştir. Bu görüntüsüyle Batı kaynaklı Din Felsefesi çalışmaları, bir çeşit Hristiyanlığın modern anlamda incelenmesi anlamına alınabilir. Bunun diğer bir sebebi de köklü bir felsefi geleneğe sahip olan İslam dünyasının felsefi anlamda hareketliliğini kaybederek tâbi durumuna düşmüş olmasıdır.

Halbuki esas olan üç semâvî Dinin referans olarak kabul edilmesi ve incelemeye konu edilmesidir. Bu üç din de iki noktada böyle bir çalışmaya dayanak sağlamaktadır. Öncelikle bu dinler Tanrı’nın varlığı ve birliği konusunda ortak temele sahiptir. Yahudi

ve İslam Dinleri Tanrı'nın birliği konusunda ortak temele sahip olmakla birlikte Hristiyan dini de bir takım yorumlarla birlikte aynı hakikati ifade etmektedir.

Diğer bir husus ise, semâvî menşeli olan bu üç Dinden özellikle Yahudi ve Hristiyan dinlerindeki taklid eseri beşerî düşüncelerin son semâvî Din olan İslam ve onun kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de sağlamasının yapılarak doğrulanabilmesinin imkân dahilinde oluşudur.

İslam Dininin bu iki dini inkar etmeyerek kabul etmesi, peygamberlerini, kitaplarını kendi peygamber ve kitapları arasında sayması, Din üzerine yapılacak felsefî çalışmalar için geniş bir alan sağlamaktadır. Aksi takdirde Batı dünyasında yapılan ve başta da belirttiğimiz gibi Hristiyan Dini üzerinde yapılan çalışmalar bizi Din Felsefesi adına kısır bir alan ile karşı karşıya bırakacaktır.

Bu noktadan sonra "Risalet" mevzuu üzerine çalışmayı seçmiş olmamızın iki sebebi bulunmaktadır. Din Felsefesi adına yapılan çalışmaları yukarıda da belirttiğimiz gibi Hristiyan dîni anlayışının alt yapısını oluşturduğu bir düşünce yapısına bina etmek reddettiğimiz bir olgu olmamakla birlikte, bağlayıcı bir kıstas da değildir. Bu noktayı önemle vurgulamamızın sebebi, yaptığımız çalışmanın bir Din Felsefesi problemi olmaktan öte tarihi gelişimi itibariyle İslam Felsefesi alanına daha yakın gibi durmakta oluşudur. Fakat bu bizim sorunumuz olmaktan öte Din Felsefesinin Batı dünyasında şekillenışı ile ilgili yapısal bir sorundur. Bu yapılanma sorunu neticesidir ki Batı da yapılan Din Felsefesi çalışmaları nihayet Tanrı'nın varlığı ve bu varlığın nasıl olması gerektiği noktalarından öteye geçememektedir. Bu durum onların Din kavramı noktasında temel olarak ele aldıkları Hristiyanlığın "Teslis Akidesi" neticesi içine düştüğü bir yanlışlıktan ileri gelmektedir. Hristiyan dinindeki bu beşerî tahrifat dolaylı bir şekilde felsefeyi de etkilemiştir. Batı dünyasında Hristiyanlığın bu akla aykırı durumu, bir açıdan Ateizm ve Materyalizmi netice olarak verirken, diğer bir açıdan da Tanrı'nın aklın kabul edebileceği bir konuma kavuşturulması çabalamalarıyla geçmiştir. Ve tüm bunların neticesidir ki -baştan da belirttiğimiz gibi- Din Felsefesi Tanrı'nın varlığı ve sıfatları mevzuuna hasr edilmiş gibidir. "Risalet" gibi bir mevzuu, dine ait tüm iddiaları ortaya atan ve temellendiren bir müesseseye layıkıyla incelenme fırsatı ve imkânı bulamamıştır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Hristiyanlığa ait "Teslis Akidesi" Risalet mevzuunu Hz. İsa'nın şahsında gayr-ı ma'kul hale getirmiş ve işi orada bitirmiştir. Bu nedenle Risalet meselesi üzerine yapılacak her

Din Felsefesi çalışması aynı zamanda bir çeşit alan genişletme çalışması olarak ortaya çıkacaktır.

Bu durumda alan genişletmenin diğer bir yolu da, referans olarak İslam Dini ile Felsefesinin ele alınarak araştırma programına sokulması olacaktır. İslam Dini temeli üzerine oturtulmuş birçok felsefi çalışmalar, Risalet müessesesi üzerinde son derece detaylı bir şekilde durmaktadır. Gerçekten müslüman filozoflar, bu konuda o denli başarılı çalışmalar yapmışlardır ki, hatta bir takım müstakil Nübüvvet teorileri bile ortaya koyabilmişlerdir. Bunun ise İslam Dininin yapısal konumuyla ilgili olduğu ortadadır. Hristiyanlığın Teslis akidesi neticesi karanlığa gömülen Risalet, İslam Dini açısından gayet net ve açıktır. Tüm tarafları, mevki, mahiyeti açıkça ortaya konulmuştur. Buna göre Dini ortaya çıkaran bu müessesenin, müslüman filozoflar için felsefi tahlil mevzuu olması açısından engelleyici bir sebep de yoktur. İşte bu durum Risalet meselesi üzerine çalışmak için felsefi yönden önemli bir referans kaynağı teşkil etmektedir.

Bu çalışmayı yapmaya bizi sevkeden ikinci husus ise Din ve Felsefeyi uzlaştırma adına yapılan gayretlerin gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında doğrudan veya dolaylı olarak "Risalet" ile ilintili olmasıdır.

İslam dünyasında Meşşâî ve İşrâkî ekoller felsefe ile dini uzlaştırma veya bağdaştırma noktasında "Risalet"i detaylı olarak ele almışlardır. Farabî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi İslam Filozofları bu noktada müstakil nübüvvet teorileri geliştirerek gerek peygamberlerin şahsıyla filozofun şahsını, gerekse bilgiyi aldıkları yerin ayniliğini veya bilginin ayniliğini ispat yoluna gitmişlerdir. Zahiren birbirinden ayrı gibi görünen Akıl ile Vahyin hakikatte ayrı olmadıklarını ispat için Risalet müessesesi ile felsefi olarak meşgul olmuşlardır. Yine İşrakilerde "Risalet"i insan düşüncesinin kaynağı ve tazeleyicisi olarak ele alarak "Hikmet" kavramı üzerinde din-felsefe uzlaştırmasını sağlamaya çalışmışlardır.

Hristiyan dünyasında ise araları oldukça bozuk olan Felsefe ile Dini uzlaştırma gayretleri Malebranche ve Yahya b. Adiy gibi bazı örneklerinde görüldüğü üzere daha ziyade Hz. İsa'ya ulûhiyet anlamını yükleyen "Teslis Akidesi" nin akli yorumlarla yumuşatılmaya çalışılması şeklinde olmuştur. Böylelikle Hz. İsa'ya insan aklının kabul edebileceği bir yer verme, aynı zamanda da ulûhiyetini kaybettirmeme gayretleri uzak doğudan esinlenmiş Batı Dünyasında ortaya çıkan bir anlayıştır.

İşte tüm bu ve benzeri çalışmalar bize Risalet müessesesini ele almamız için cesaret verici olmuştur. Şu noktayı hemen belirtelim ki, bu çalışmamızda Din ile Felsefeyi

uzlaştırma gibi ne bir çabamız, ne bir problemimiz ne de bir hedefimiz söz konusu değildir. Ayrıca müslüman filozoflarda gibi Hz. Muhammed örneği üzerinde de çalışacak değiliz. Bizi özellikle ilgilendiren husus genel olarak Risalet ve bu kavramın felsefi analizini sağlıklı bir şekilde yapmaya gayret etmek olacaktır. Zira "Risalet" kavramı ilham gibi kişiye has tecrübî bir keyfiyet olmaktan çok öte bir etkinliğe sahiptir. Tarihin hemen her döneminde insanlar bu müessese ile karşılaşmış ve etkisinde kalmışlardır; düşünce dünyamız onun izi ve etkileriyle doludur. O halde, bu kadar zamandır süregelen bu olayın felsefi olarak bir boyutunun da olması gerekir. "Risalet" in içinde barındırdığı ve getirdiği pek çok önemli felsefi meselenin - Allah'ın varlığı, vahy, ahiret, evrenin mahiyeti vb. gibi- her biri yalnız olarak ele alındıklarında çok önemli problemlerdir. Bu iddiaların taşıyıcısı olan ve bize intikalini sağlayan Risalet müessesesi de en az onlar kadar önemli ve araştırılmaya layıktır. Bu sebeple birinci bölümde Risalet'in bir Din Felsefesi problemi olup olmayacağı, imkân ve değerini, tarafları ve bu tarafların birbirleriyle münasebetlerini ele almaya çalıştık.

Bunun yanısıra Risaletin Dinler açısından önemi ve değerini de ele alarak, semâvî dinlerin bugünkü durumları itibariyle Risalete verdikleri önem ve değeri ortaya koymaya gayret ettik. Ayrıca Risalet kavramının insan hürriyeti ile olan ilişkisini de belirtmeye çalıştık.

İkinci bölümde ise Risalet'i Bilgi Felsefesi açısından ele alarak Bilgi Felsefesini ilgilendiren yanlarıyla vahyi incelemeye gayret ettik. Bu noktada vahyin imkanını, bilgiye kaynaklık edip edemeyeceğini ve vahyin salt bir bilgi olarak önem ve değerini temellendirme denemesinde bulunduk. Netice olarak da yaptığımız çalışmalar doğrultusunda, felsefe açısından genel olarak "Risaleti" meselesini değerlendirmeye gayret ettik.

Bu çalışmamız esnasında büyük bir titizlik ve ciddiyetle bize yol gösteren, yaptığı tavsiye ve yapıcı tenkitleriyle bizi yönlendiren muhterem danışman hocam Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM'e, ayrıca fikirlerinden ve yardımlarından faydalandığım hocalarım ve arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

M.Said KURŞUNOĞLU

ŞANLIURFA-1996

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser.
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.İ.F.Y.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
E.Ü.S.B.Y.	: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Yayınları.
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
K.B.Y.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
M.E.B.Y	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
S.	: Sayfa
S.A.V.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
S.Ü.Y.	: Selçuk Üniversitesi Yayınları
Tah.	: Tahkik eden.
Tsz.	: Tarihsiz
V.b.	: Ve benzerleri

GİRİŞ

RİSALETİN GENEL OLARAK BELİRLENMESİ

A- "Risâlet" Kavramı:

" Risalet " Arapça bir mastardır. Bu kökten ism-i meful olarak türetilen " Resul " ise din ile alakası olmayan elçi manasınadır. Dinî terim olarak kullanıldığında ise gönderilen elçi, peygamber manasına gelir.¹ Türkçe'de ise Resulün eş anlamlısı Farsça bir kelime olan "Peygamber" terimidir. Resul, mesaj taşıyan kimse demektir. " Risalet " ise elçilik, sefaret manalarına gelir.²

"Risalet" ve "Tebliğ", Resul teriminden doğan mefhumlardır. Kavram olarak "Risalet" ise Yaratıcı ile yarattıkları arasındaki elçilik müessesesinin genel adıdır. Bu müessesede elçilik görevini yüklenen ve yürüten " Resul", "Allah'ın kendisine vahyederek tebliğe memur ettiği, kendisine kitap ve yeni bir şariat verdiği kimsedir. Başka bir deyişle Resul, vahiy ile tebliğe memur olmuş, yeni bir şariat veya unutulmuş bir şariat getiren veyahutta geçmiş şeriatlardan insanların unuttukları kısımları ihya ederek tebliğ eden Peygamberdir. "³

Ebu'l - Muîn en-Neseffî'ye göre de " Risalet " lügat itibariyle maksuda delalet eden kelâma yüklenmesidir. Kavram olarak ise Allah ile yarattıklarından akıl sahibi olan kimseler arasındaki kulun elçiliğidir.⁴

Risalet ve Resul kavramının incelenmesinde Müslüman düşünürler Risalet ve Nübüvvet kavramları arasında anlam ayırımı yapmışlardır. Resul, Allah'ın kendisine vahy ettiklerini tebliğe memur olmasına rağmen Nebi'de tebliğe memur olmak asıl değildir. Nebi, Allah'ın vahy ettiğinden insanları haberdar eden kimse olup, kendine ait müstakil şeriatı yoktur. Kendinden önceki şeriatla amel edip insanları buna davet eder ve şeriatın izahını yapar.⁵

Bu farkın belirtilmesi hususunda âlimlerin çoğu, "Resul olan zata kitap indirilmesi şarttır. Ama Nebi olmak için bazı İlahî hükümlerin vahiy edilmesi kafidir. " diyorlar. Nebinin kendisine vahiy edilenle amel etmesi gerekirse de tebliğ etmesi şart değildir. Bunlardan hüküm tebliğ etmekle memur olanlara ise Resul denir. Bu şekilde "Nebi" ile

1 WENSINCK, A.J, "Resül Maddesi" İ.A. M. E. B. Y. Ankara 1979.

2 GÖLCÜK, Şerafettin., TOPRAK, Süleyman., Kelâm, S.Ü.Y, Konya 1988. s. 273

3 GÖLCÜK, Şerafettin., TOPRAK, Süleyman. a.g.e. s. 27

4 EN- NESEFÎ Ebu' l - Muîn, Tabsiratü'l - Edille,(Tah: Claude Selame),Dımaşk. 1990,C. I/ s. 447.

5 GÖLCÜK, Şerafettin., TOPRAK, Süleyman. a.g.e. s. 274

"Resul" kavramları arasında umum ve husus mutlak bir ilişki göz önüne alınca her "Resul", "Nebi" oluyor; buna karşılık her "Nebi" nin "Resul" olması gerekmiyor.⁶ "Resul" ve "Nebi" arasındaki bu ayrılık ve farklılık, çalışmamızda her hangi bir esas bu farklılığı teşkil etmemektedir.

"Peygamberlik" ve "Risalet" kavramından genel olarak Peygamberler gönderilmesini anlıyoruz. Peygamberler ise bazı inanç esaslarını ve insanı yaratan, ona ihtiyacı olan her şeyi veren Allah'ın buyruklarını bize birdirmekle görevli olan kimsedir.⁷

Netice itibariyle Peygamberlik, Allah'a verilmesi gereken sıfatların ve bütün insanların bu hususta bilmeleri icap eden kavramların neler olduğunu belirler. Seçkinlere avamın üstüne yükselmelerini ve onlardan daha faziletli olmalarını sağlayan ilimleri ve yolları gösterir. Peygamberlik imanı, dünya ve Ahiret saadetini sağlayacak amellerin neler olduğunu haber verir ve açıklar. İnsanlardan Allah adına kendisine belirtilen kurallara uymasını ister.

Genel olarak ele almaya çalıştığımız "Risalet" acaba Din Felsefesi açısından nasıl yorumlanabilir ? Bu kavramın felsefi olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir mi ? Eğer mümkün ise hangi yönlerden ve açılardan din felsefesinin araştırma konusu içinde yer alabilir ? Şimdi de bu ve benzeri soruların cevaplarını araştırmaya çalışalım.

B- Bir Din Felsefesi Problemi Olarak "Risalet"

Bilindiği gibi Din Felsefesi en genel tanımıyla " Dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, şümullü, tutarlı ve objektif bir tarzda düşünmek ve konuşmaktır ."⁸

Dinin temel iddiaları denince de akla ilk gelenler: Tanrı'nın varlığı meselesi, ölüm sonrası hayat (ahiret hayatı), ruhun varlığı ve ölümsüzlüğü, âlemin yaratılışı, iman, şüphe, inkar, Ahlâk vb. Din ise hemen hemen tüm iddialarını "Risalet" müessesesi ve bu müessesenin temsilcileri olan Resuller vasıtasıyla ortaya koymuştur. Düşünce tarihi boyunca din üzerine yapılan ve süre gelen tartışma ve düşünme faaliyetleri "Risalet" müessesesini şu veya bu şekilde hep ilgilendirmiştir. Bu bazen Risalet müessesesine ihtiyaç şeklinde tezahür ederken; bazen de gereksizliği şeklinde ortaya çıkmıştır.

İslâm Kelâmının ağırlıklı olarak ele alıp incelediği "Risalet" meselesinin İslâm Felsefesinde de detaylı olarak ele alındığı görülmektedir. Bir Din Felsefesi problemi olarak

6 HAKKI, İsmail (Manastırlı) Risale-i Hamidiye Zeyli, Bahar Yay.. İst. 1973,s. 523

7 ABDUH, Mulammed. Tevhid Risalesi, Fecr Yay. Ank. 1986. s.. 131

8 AYDIN, Mehmet. Din Felsefesi, Selçuk Yay. Ank. 1992. s. 3

"Risalet" dediğimizde hiç şüphesiz batı felsefe geleneği içinde görülen ve Hegel'in " Din Üzerine Konferanslar " adlı çalışmasıyla meşhur olan bir "Din Felsefesi" ve sonrasını kastetmiyoruz. Zira Din var olduğundan beri din üzerine düşünme ve tartışma hep varola gelmiştir. Bununla beraber, üzerinde felsefe yapılan dinin de ferdî ve içtimaî bir yanının bulunması, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olması, inananlara bir yaşama tarzı sunması, onları belirli bir dünya görüşü etrafında toplayabilmesi gerekmektedir.⁹

Bir ulûhîyetin farkında olma ve ona bir cevap verebilmeyi esas alarak dinleri üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlar;

a) Sakremental Din: Dinî ayin ve törenlere dayanan dinler,

b) Profetik Din: Bir Peygamber ve onun getirmiş olduğu vahye dayalı dinler. Bu dinlerde doktrin, inanç ve ahlâk prensipleri mevcuttur.

c) Mistik Din: Vasıtasız tecrübe ve duyguya ağırlık veren dinler. Mesela Budizm, Hinduizm gibi.¹⁰

Profetik Dinde Allah'ın iradesini, emirlerini açıklayan Peygamberler ve bu elçilerin mazhar oldukları vahiyler, onların hayatları, getirdikleri kutsal kitaplar yoluyla Ulûhîyetle insanlar arasında bir köprü kurulur.¹¹

Bu tür özelliklere sahip olan dinler, aynı zamanda, Semavî, ilâhî ve Kitaplı dinler olarak adlandırılır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmlık yukarıdaki tarife az çok uyan üç ilâhî dindir. Bu üç büyük Din, temel iddialarında birbirleriyle çelişmekten ziyade, çakışan bir durum sergilemektedir. İlähî dinler üzerine dayanan Din Felsefesinin "Risalet" kavramının incelenmesinde ve ele alınmasında zorluk çekmemesi gerekirken, maalesef "Batı Felsefesi" olarak adlandırılan ve temelini veya karşılığını Hristiyanlıkta bulan gelenek bu konuda pek bir şey söyleyememektedir.

Elmalılı bu konuda: " Bugünkü Garp Felsefesinin Hristiyanlık karşısında bulunması ve Hristiyanlık'ta Peygamberlik ile Allah'ın birbirine girmiş vaziyete bulundurulması ve hatta bu vaziyetin Dinî Babalar kadar genişletilmesinin Peygamberliğin İslâmın anladığı şekilde ilmî ve hakiki bir şekilde bahis konusu yapılmasına mani olduğunu zannediyorum "¹² demektedir. Mevcut birikimi itibariyle Hristiyanlığı temel alan Din Felsefesi

9 AYDIN, M, a.g.e. s. 6

10 Bkz.TÜMER, Günay, "Din Maddesi" İ.A., Diyanet Vakfı Yayınları, C. XIX - s. 319

11 TÜMER, Günay, "Çeşitli Yönleriyle Din" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ank.Ü.İ.F.Y.Ankara 1986. sayı: 28,s. 232

12 YAZIR, Hamdi (Elmalılı), Metâlib ve Meczahib, Eser Yay. İst. 1978. s. 13

Tanrının varlığına ancak varabilmekte ve bu hususta da Tanrı eğer var ise tek olmalıdır. Sonucuna vararak cârî olan Hristiyanlık akidesi ile çelişmektedir.

İlginçtir ki "Risalet" mevzuunda Müslüman Filozofların son derece Rasyonel yaklaşımlar sergilemişler ve hatta müstakil " Nübüvvet " doktrinleri geliştirmişlerdir. İslâm Felsefesindeki Nübüvvet doktrininin bazı unsurları Helenizmde mevcut olmasına rağmen, bu doktrin bulanık ve bazen de anlaşılmaz olduğu görülür. Elbette Yunanlılar Müslümanların anladığı manada bir Peygamberlik ve Nübüvvet'e dayalı vahye sahip değildiler. Bu kadar karışık ve birbiriyle irtibatı olmayan malzemeyi geliştirerek, kapsamlı ve tutarlı bir Nübüvvet teorisi kurmak son derece zor olmakla birlikte, Müslüman Filozofların bu hususta oldukça büyük ilerlemeler kaydettiği görülür.¹³

Bu nedenle biz de alışlagelmiş gelenekte olduğu gibi "Risalet" kavramının araştırılmasına Yunan Felsefesinden başlamayı uygun bulduk.

Yunan Felsefesine baktığımızda "Risalet" diye bir kavramı ve müesseseyi bulmamız ilk anda mümkün görülmemektedir. Homer ve Hezyot' un şiir ile karışık yüksek fikirlerine rağmen, Yunanlıların dinî masallarından, efsanelerinden ileri geçmemiş ve bu gün din olarak algıladığımız şey, tam olarak husule gelmemiştir. Bir din üç şey ile belirginleşir ki bunlar;

1. İnanç Esasları
2. İbadetler
3. Ahlâk ve Muâmelâttir.

Halbuki Yunanlılarda Peygamber anlayışı yoktur. Yani Allah ile insanlar arasında mukaddes ve mümtaz bir vasıta olarak gösterilmiş bir kimse söz konusu değildir.¹⁴ Yunan Felsefesi' nde "Risalet" kavramının bulunup bulunmadığını tespit edebilmemiz için o dönem itibariyle ciddi bir Dinler Tarihi araştırmasına ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Oysa eski Yunan'da felsefî düşünce dikkate değer bir seviyeye ulaşmış olmasına rağmen, din ile ilgili düşünme ve tartışmaların aynı dönemde gerek Orta Çağ Avrupa Felsefesi ve gerekse Yeni Çağ Felsefesi, nihayet İslâm Felsefesi ile karşılaştırıldığında aynı ilerleme gösterilememiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Antik Yunan'da, İslâm ve Hristiyanlık gibi bir dinin olmaması ve aynı zamanda Yunanistan'da dine hizmetle yükümlü bulunan bir sınıfın

13 FAZLURRAHMAN. "İbn Sina Maddesi" (Çev: Osman DİLEN), İslâm Düşüncesi Tarihi. M.M. Şerif İnsan Yay. İst. 1990. s. II/118

14 YAZIR, a.g.e, s.

bulunmayışı nedeniyle din değişmez ve zorunlu bir inanç sistemi şeklinde tezahür etme imkânını bulamamıştır.¹⁵

Bununla birlikte yeryüzünün din kavramından tamamen mahrum kaldığı bir dönemi tarihen göstermemiz mümkün görülmemektedir. Eski Yunanda bu durum sürerken Mezopotamya, Mısır ülkeleri gibi kadim medeniyet merkezlerinde "Risalet" kavramı etrafında şekillenmiş dinlerin mevcudiyeti de tarihî hakikatlerdendir. Gezginci ve ticaret yapan bir kavim olan Yunanlıların bu medeniyet ve dinlerden etkilenmemiş olduklarını söylemek de pek mümkün görülmemektedir.¹⁶ O halde Antik Yunanın kendisine özgü "Risalet" kavramını aramak yerine aynı dönem içindeki mevcut Risalet Kurumları ile değişik iletişim vasıtaları ile kurduğu irtibat ve neticesinde ortaya çıkan fikri hareketlilik çıkış noktamız olacaktır. Burada kast ettiğimiz Antik Yunan Felsefesinde parça parça ve değişik türdeki dinî söylemlerin Antik Yunan'a ait olmadığıdır. Zira onların bunu ortaya koyabilecek bir risâlet müesseselerinin olduğu söylenemez. O halde, bu bilgileri Risalete muhatap olmuş diğer medeniyet merkezlerinden almış olmaları muhtemeldir. Nitekim Alfred Weber, Yunan Felsefesi'nin gelişimi üzerinde Doğu'nun yaptığı etkinin inkâr edilemeyeceğini ve hatta Mısır medeniyeti ile temaslarından önce Yunanlılarda felsefenin izine rastlanmadığını söylemektedir.¹⁷

Genellikle Yunan Felsefesi tahlil edilirken dört ana bölüme ayrılmaktadır. Bölümlerin ilki tabiata ve cisimlere yönelmiş bir Doğa Felsefesine; ikincisi insana yönelişin arttığı bir felsefeye; üçüncüsü Aristoteles ile bilimlerin sistemleşmeye gittiği dönemler olarak nitelendirilmektedir. Dördüncü dönemde ise Antik Felsefeye gittikçe daha çok dinî öğelerin karıştığı görülmektedir. Bunlar arasında doğudan gelen özellikle Hint ve Mısır dinlerinin bir takım görüşleri, bazı Antik düşünürlerce özlenilen örnekler olarak görülmüştür.¹⁸ Dolayısıyla dördüncü dönemde etkisini daha çok artıran Orta Doğu kaynaklı dinî görüşlerin Antik Yunanın ilk dönemlerini de etkilediğini söylememiz mümkündür. Burada kastedilen Dinin Antik Yunana olan etkisinin son dönemde değil tâ baştan beri devam ettiğidir. Zira Yunanlıların, Orta Doğu Medeniyeti ile Aristoteles sonrası karşılaşmasını söylemek tatmin edici değildir. Grek Felsefesinin beşiği sayılan İonia şehrinin temas halinde bulunduğu Mısır, Mezopotamya medeniyetleri gibi Helen öncesi medeniyetler,

15 BOUTROUX, Emile Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (Çev: Hasan Katipoğlu), M.E.B Yayınları, İstanbul 1988, s. 2

16 Bkz. THILLY, Frank, Felsefe Tarihi, (Çev: İbrahim Şener), Sisten Yayıncılık, İstanbul 1995,s.32

17 WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi,(Çev: Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s.3 (Dip 1)

18 GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi. Remzi Yay. İst. 1993. s. 17

Şarkiyatçılarca bulunup ortaya çıkarıldıkça, Greklerin felsefeyi Orta Doğudan almış olduğu fikri güç kazanmaktadır. Mesela ilk Grek filozofu Thales'in (M.Ö.624-554) bütün eşyanın yapılmış (yaratılmış) olduğu hakkındaki görüşleri ile çok daha önce Mezopotamya'da "Yaratılış Manzumesi" nin giriş kısmı arasındaki benzerliği görmemek mümkün değildir. Bu ise Thales'in orjinal bir kozmogoni mucidi olmadığını ortaya koyma yeterlidir sanıyoruz.

Grek Felsefesindeki bazı kavramlar (Alın yazısı, Ruh, Adalet, Tanrı vb.) ne onların icadı, ne de onların geliştirdikleri kavramlardır. Kendilerine göre çok daha gelişmiş eski bir düşüncenin sadece temellendiricileridirler. Tanrısal bir kaynağı olan Felsefenin, önce Yahudi Peygamberlerine, onlardan Babilonyalılara, Keldeli büyücülere, Mısırlılara, Etyopyalılara, Hintlilere hatta Germenlere geçtiği belirtilmektedir.¹⁹

Yahudiler, başka kavimlerde değiştirilmiş olan ve Felsefi araştırmaların ana konusunu teşkil eden Tanrı, Ruh, Adalet vb. gibi esas hakikatleri kendi kitap ve geleneklerinde bozulmamış ve saf olarak buluyorlardı. Bununla birlikte İlahî vahye muhatab Peygamberleri de mevcuttu. Yine ayrıca onların Din sahasında büyük düşünürleri de vardı. Alim ve Peygamberlerinin eserleri ve sözleri en hakîmane Ahlâk ve Politika derslerini, insan alın yazısında olduğu gibi, tabiat ve Tanrı hakkında en aziz ve yüksek fikirleri de içine alıyordu. Öyle ki " Gerçekte Hz. Davut, Hz. Süleyman, Hz. Yuşa vb. lerine filozofların en büyükleri denebilir."²⁰

Felsefe tarihinin bölümlendirilmesinde en etkin unsurlardan birisi de her hangi bir fikir hareketinin zihin dünyasında kayda değer bir inkılabı başarabilmesidir. İnsanlık tarihi düşüncenin ve fikri seviyenin gelişimi açısından baştan sona zincirin halkaları gibi bir biriyle bir alaka içindedir. Bu bakımdan son dönem felsefe araştırmacıları felsefe tarihini gün geçtikçe daha çok Doğudan başlatmaktadırlar.

Başta da belirttiğimiz gibi Antik Yunan ta baştan beri Risalet müessesesine sahip olan Mısır, Babil v.b. gibi medeniyet merkezleri ile bir etkileşim içine girmiştir. Bunun neticesidir ki pek çok Yunan Filozofunun öğretilerinde Dinî unsurlara rastlayabilmekteyiz. Örneğin İlk Çağ Yunan Filozoflarından Xenophanes (M.Ö.570-480) Yunan mitolojisinin ortaya koyduğu bir sürü Tanrılara karşı tamamen İlahî bir Din ürünü özelliğini taşıyan şu öğretisiyle savaş açmıştır. "Bir Tanrı vardır. Bu Tanrıların ve insanların ulusu-

19 ERDEM, Husamettin. İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Konya 1993. s. 39-40

20 ABLE, M.L'E.Barbe, "Felsefe Tarihi" (çev:Murtaza Korlaçlı), Erciyes Üniv. İlh. Fak. Der. 1986 3/s. 375

dur. Ne biçimi ne de düşüncesi bakımından ölümlülere benzer. Bu tek Tanrı baştan aşağı işitmedir, baştan aşağı düşünmedir. Her şeyi düşünceleri ile hiç zahmetsiz yönetir."²¹ "Uydurma varlıklar yerine kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım"²²

Burada sözü edilen Tanrının özellikleri tamamen "Risalet" e dayalı dinlerin Allah anlayışını andırmaktadır. Yani Allah mutlak işitcidir, mutlak görücüdür, mutlak irade sahibidir. Mahlukatına benzemez; O, bakidir; hem tüm âlemi yaratmış, hem de yönetmektedir. Xenophanes daha sonra bu düşüncelerini Parmenides' e öğretecek, o da bunları sistemleştirecektir. Ona göre de bilginin amacı " var olan " ı düşünmektir ki var olandan kastı da bir, ezeli ve ebedî olan Allah'tır.²³ Yine Sokrates'iniz (M.Ö.469-399) Delf Tapınağı kapısına yazdırdığı " kendini tanı " sözünün mahiyet itibariyle dinî bir temele oturduğunu var saymak zor olmasa gerektir.

Netice olarak diyebiliriz ki Yunan Felsefesinde "Risalet" kavramı ve bunun çerçevesinde şekillenmiş bir din kavramına rastlamak mümkün değilse de Antik Yunan Felsefesi "Risalet" çerçevesinde; yer yüzüne gönderilenden de pek soyut kalamamıştır. Bu arada Sokrateses gibi bazı filozofların Peygamber olduğuna dair bazı varsayımlar da söz konusudur. Bu aynı zamanda "Risalet" kavramıyla Yunan Felsefesinin zaman zaman ne kadar içli dışlı olduğunu göstermesi bakımından da ayrı bir dönem taşımaktadır.

Bu noktada dar bir çerçeve içinde sıkışıp kalmamız birazda düşünce tarihinin Antik Yunan ile başlatılması ile alakadardır. Oysa daha öncede belirttiğimiz gibi Antik Yunan öncesi binlerce yıllık insanlık tarihinde kurulan medeniyetlerin kalıntıları, son derece sistemli düşünce yapısına sahip toplulukların var olduğunu ortaya koymaktadır. Her halde "Risalet " mevzuunu ele alırken tarihî gerçekleri gözününde bulundurarak geniş bir perspektiften bakmamız kaçınılmaz olacaktır. Bu noktada Felsefenin ve Din Felsefenin ifade ettiği manalar açısından bir takım problemler ortaya çıkmaktadır. Şöyleki;

" Din Felsefesi " nin mevcudiyeti için dinî düşüncenin de felsefî çabaların da belli bir seviyeye ulaşmış olması gerekmektedir.²⁴ Oysa Antik Yunan'da daha önce belirtildiği şekilde dinî düşüncenin belli bir seviyeye ulaşmış olduğunu söyleyemiyoruz. Fakat bununla birlikte Antik Yunan öncesi veya süresinde yer yüzünün başka bir köşesinde, mese-

21 GÖKBERK, M. a.g.e. s. 27

22 WEBER, A. a.g.e. s.15.

23 WEBER, A. a.g.e. s.16-17.

24 AYDIN, M. a.g.e.s. 1

la Mezopotamya, Mısır, Hint'te felsefî düşüncenin belli bir seviyeye ulaşmış olduğu hususunda felsefenin genel karakteri olan "doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş bir bilimin"²⁵ özelliklerini dinî ve teknik bir mahiyet arz eden Doğuda pek bulamamaktayız. Bu da dönem itibariyle Din Felsefesi çatısını oluşturamadığımız için "Risalet" kavramını ele almamızda zorluklar çıkarmaktadır. Bu problemin hallinde çıkış noktası olarak Felsefe tanımı üzerine değişik perspektiflerle bakmamız gerekmektedir. Bu halde durum farklı boyutlar kazanabilmektedir.

Eğer Felsefeyi insanın ilmî gerçeklere dayanarak, inaçları doğrultusunda kendisi, varlık ve kâinat ile ilgili meseleleri bir birlik ve bütünlük içerisinde çözmeye çalışması.²⁶ diye tanımlarsak bu durum bizi her millet için, hatta insanlar için bağlı olduğu inaçlar doğrultusunda bir felsefenin var olduğu sonucuna götürür. Bu hususta Seyyid Hüseyin Nasr, Antik Yunan öncesi ve sonrası Felsefî hareketliliği kozmoloji açısından ele alarak amaç noktasında bu çalışmaların aynı olduğunu belirterek şöyle demektedir. " Meseleyi evrenin nihaî nedenleri, kaynağı, yapısı ve niteliksel içeriğini inceleyen kozmoloji açısından ele aldığımızda tüm geleneksel doktrinlerde "kozoloji" her zaman Metafizik nitelikli evrensel kozmoza uygulanmasıyla ilgilenir. Çeşitli geleneksel kültürlerde bu evrensel gerçeklerin uygulanmaları farklı da olsa geleneksel kozmolojinin amacı hep aynı kalmıştır"²⁷ O halde gerek felsefenin daha geniş kapsamlı bir tanımı açısından, gerekse felsefenin daha dar bir kullanımı olan kozmoloji açısından Antik Yunan öncesi ve sonrası bir bütündür.

Bu bütünlüğün sağlanmasına gayret etmemizin sebebi, Risalet müessesesi ile Antik Yunan Felsefesi arasında bir bağ kurarak bir Din Felsefesi problemi olan Risâletin varlığını temellendirmeye çalışmaktır. Zira Risâlet müessesesi ilk insan ile birlikte başlamıştır. Felsefe de yukardaki tanım itibariyle insanlıkla aynı tarihi paylaşmaktadır. Yine Risalet müessesesi evrensel kozmoloji hususunda evrenin nihaî nedenleri, kaynağı vb. gibi hususlarda net ifadelerde bulunmaktadır. O halde Yunan Felsefesi kendi başına orjinal bir bilgi mücidi olmaktan öte Hz. Adem ile başlayan insan düşünce tarihi bütününe bir parçasını oluşturmaktadır.

25 GÖKBERK, M. a.e. g, s. 14.

26 ERDEM, H. a.g.e, s. 14

27 NASR Hüseyin (Seyyid). İslâm'da Düşünce ve Hayat, (çev: Osman Tatlıoğlu), İnsan Yay. İst. 1988. s.118

Yine bizi tanımlardan yola çıkarak değişik sonuçlara götüren kavramlardan birisi de " Hikmet " tir. Özellikle İslâm düşünürlerince felsefeyle eş anlamlı olarak kullanılan bu kavram, elimize ulaşan rivayetlere göre eskiden Irak halkı olan Kildaniler'de meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına varmış, oradan da Yunanlılara, onlardan da Süryanilere geçmiş ve en son olarak Araplara geçmiştir. Bu ilmin (Hikmet) içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryancada ve sonunda da Arapçada anlatılmıştır. Bu ilme sahip olan Yunanlılar ona gerçek Hikmet, en yüksek Hikmet derlermiş. Onu kazanmaya ilim ve zihnin ilmî (meleke) durumuna da felsefe derlermiş ki onunla ise en yüksek Hikmeti sevme ve tercih etmeyi kastediyorlarmış. Onu elde edene ise Filozof derler ve onun kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlarmış. Ona ayrıca ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, sanatların sanatı dedikleri de vakiymiş.²⁸

Yine lügatlerdeki şekliyle Hikmet'in tanımının şöyle yapıldığı görülür: " En iyi ilim vasıtası ile en iyi şeyin bilinmesi, kazaî hükümlerde âdil olmak, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve iktizasına göre hareket etmek, mevzuun sebeplerini, hakikatini beşer kudretinin erişebildiği kadar haddi zatında oldukları gibi aramak olan ilim " olarak ifade edilmektedir. Yine eski ulemaya göre de Hikmet nazarı ilimleri iktisab etmek ve yapabildiği kadar iyi mustahsen ameller işlemek itiyad-ı tammını kazanmak sayesinde insan ruhunun kemâlini ifade eder.²⁹

Bu mevzuya değinmemizin sebebi, "Risalet" kavramı ile "Hikmet" kavramının alakasını ele kurarak özellikle İslâm Filozoflarının özgün felsefeleri açısından bu meseleye bakabilmek içindir.

Ayrıca bu hususta Hegel'in Felsefe Tarihi anlayışı da yol göstericidir. Ona göre "Felsefe Tarihi; ortaya çıkan türlü felsefelerin, türlü gelişme derecelerinde yalnız bir felsefe bulunduğunu ve aynı zamanda bir sistemin dayandığı özel ilkelerinde ancak tek ve aynı bir bütünün dal ve budaklarından ibaret olduğunu açıkça ortaya koyar. Son gelen felsefe daha önce gelmiş olan bütün felsefelerin sonucu olup hepsinin ilkelerini kapsamak zorundadır."³⁰

Felsefe ve düşünce tarihinin Hikmet olarak ele alınmasında, bu Hikmet'in de temellerinin Risalet müessesesi ile atıldığına dair İslâm Filozoflarından Şihabüddin Sühreverdî (ö.1641) ile Sadrettin Şirazi'(ö.1191)'nin kayda değer görüşleri bulunmaktadır. Felsefe

28 ATAY, Hüseyin. Farabînin Üç Eseri. Ank. Ü. İ. F. Y. Ank. 1974. s. 51

29 HUART, C.L, "Hikmet Maddesi" İ.A, M.E.B.Y. Hikmet Mat. 5/ 481

30 HANÇERLİOĞLU, Orhan. Felsefe Sözlüğü. Remzi Yay. İst. 1993. s. 116

tarihi kavramı Sühreverdî ve ekolünün (İşrakiye) büyük ilgisini çekmiştir. Bu ekol, felsefeyi rasyonel olarak sistemleştirmekten ziyade, Hikmet'e denk tutar. Onlara göre felsefe Platon ve Aristoteles ile başlamaz, aksine onlarla biter. Aristoteles hikmeti rasyonel bir kalıp içerisine alarak perspektifini sınırlamış ve onu ilk dönem bilgelerinin birleştirici hikmetinden ayırmıştır. Hermes veya İdris Peygamber felsefenin babasıdır ve onu vahiy olarak almıştır. İdris'i Yunan ve İrandaki bilgiler ve daha önceki uygarlıkların Hikmet'ini kendisinde birleştiren İslâm bilgeleri izler.³¹ İşte bu anlayış net olarak düşünce tarihini "Risalet" kavramı ile yüzyüze getirmektedir.

Suhreverdî, **Hikmet el İşrak** adlı eserinin başında "Hikmet" in İdris Peygamber ile bağıntısını yan unsurlarıyla, İşrakî anlayış içinde şöylece ortaya koymaya çalışır: "Bu kitap kendine özgü bir metoda sahiptir. Malzemesinin tümü düşünce ve akıl yürütmeyele toplanmamıştır. Kalbî sezgi, tefekkür ve zühdün de bunda etkisi vardır. Bizim sözlerimiz akli istidlal, iç görüş ve tefekkür ürünü olduğundan, şüphecilerin şüphe ve iğvaları onları çöremez. Her kim hakikata giden yolda bir yolcuysa o benim yoldaşım ve bu yolda yardımcımdır. Felsefenin üstadı İlahî Platon'un da, ondan önceki Hermes gibi bilgelerin de takip ettikleri yol aynı idi.³²

Görüldüğü gibi bu anlayışta ifade edilen Tefekkür, kalbî sezgi, zühd gibi kavramlar Hz. İdris'in şahsında Risalet kaynaklıdır. Bu durumda Hikmet'in tarihi gelişiminin Yunanlılarda ciddi bir kırılmaya uğradığı söylenebilir. Risalet kaynaklı düşünme Yunanlılarda dinden soyutlanmış ve rasyonelleştirilmiştir. Grekler bu gelenekleri ve düşünceleri değişik yollarla bulup aldıktan sonra bunları dinin tesirinden kurtararak, dinden bağımsız bir düşünce haline sokmuşlardır.³³

Bu noktada Hermes'in kişiliği muğlak bir mevzudur. İslâm kaynaklarına göre üç Hermes bulunmaktadır. Bunların ilki ve en meşhuru İdris Peygamberdir. O, insanları Tıp ilmi, alfabe, giyinme hususlarında eğitmiştir. İkincisi Babilli Hermes'tir. Bunun da Pisagorun öğretmeni olduğu kabul edilir. Üçüncüsü ise büyü ve sembollerle iyice karışmış olan Mısırlı Hermes'tir.³⁴

Hermes ile ilgili Hikmet anlayışı yalnızca Müslüman filozoflarca kullanılmamıştır; Hristiyan filozoflarda Hz. Musa öncesi vahyin cazibesi kendini göstermiştir. İtalyan

31 NASR H., "Şihabeddin Sühreverdî Maktul" İslâm Düşüncesi Tar. İnsan Yay. İst. 1990. 1/414

32 NASR H. a.g.e. 1/s. 415.

33 ERDEM, H. a.g.e. s. 40

34 Bkz. NASR H. a.g.e. s. 152

devlet adamı Cosma Medidis tarafından Marsile Ficine (1433-1499) tercüme ettirilen "Corpus Hermeticum" İtalyan rönesansının bilinmeyen veya en azından ihmal edilen vechesini açıklamaktadır. Cosma ve Ficin bu vahyin keşfinden son derece etkilenmişlerdi. Şüphesiz onların Corpus Hermeticum'un Mısırlı Hermes'in sözlerinin örtüsünü kaldırdığını ve netice itibariyle Hz. Musa'dan önce ve İran din adamlarından olduğu kadar Platon ve Pythagore' den mülhem olan vahyi temsil ettiği fikri konusunda hiç şüpheleri olmamıştır.³⁵ Daha ikinci asırda Hristiyan teoloğu Lactance, Hermes'i Allah'tan ilham alan bir hakîm olarak görüyordu. Hatta o bazı Hermetik kehanetleri İsa Mesih'in doğumuyla tamamlanmış olarak yorumlamıştır.³⁶ Bu ilgi, Ortaçağ Hristiyan İlahiyatının ortaya miras olarak derin bir tatminsizlik koyduğunu da göstermektedir. İnsan ve kâinat kavramlarını ve taşra Hristiyanlığını entellektüellerin tatmin edici bulmamaları ve neticesinde mitolojik tarih ötesi evrensel bir dine karşı duyulan özlem Hermetik yorumları Hristiyan Avrupa' da öne çıkarmıştır. Mısır Hermetizmi inaçlı olduğu kadar inançsız veya gizli ateist olan sayısız teolog ve filozofa musallat olmuştur. Gerçekten de Hz. Musa'dan önce mevcut olan bir vahyin araştırılması olayı Batı Hristiyanlığını sarsacak bir dizi krize eşlik etmiş görünmektedir. Ficin, Pic,(ö.1449) Buruno (1548-1600) ve Campenella' nın (1568/1639) Hermetik ilime tahsis ettikleri dikkat ve çabalar doğrudan tabiatçı felsefelerin gelişmesini sağlamış, matematik, fizik gibi ilimlerin yükselmesine sebep olmuştur. Bu noktada ilginç olan husus mevcut durumdaki üç Hermes'ten Hristiyan filozofların, Mısırlı Hermes'i seçmiş olmalarıdır. İslâm kaynakları birinci Hermes olan Hz. İdris'i ele alırlarken, Hristiyan düşünürler ise sihir ve büyü ile fazla karışık olan üçüncü hermesi tercih etmişlerdir. Bunda etkin olan sebeplerden birisi de insanın (İsa) Tanrısallığının Hermetik büyü ile doğrulanmasıdır. "Papa VI. Alexander'ın Vatikan'da Mısır sembolleri ve resimleri ile zengin freskler yaptırması örneğinde görüldüğü gibi Mısır'ın batınî geleneği İsa'nın Tanrısallığına uygun bir yapı arz etmektedir."³⁷

Hikmet'in Risalet müessesesi vasıtasıyla öne çıktığını söyleyen önemli şahsiyetlerden birisi de Molla Sadreddin Şirazi' dir. Şirazi de Âdem'den, İbrahim'e, Yunanlılara, İslâm Filozoflarına hatta Sûfilerine kadar kopmayan bir bağ ile aktarılan hakikatin aynı ve bir olduğuna inanmaktadır. Ona göre önceleri yıldızlara tapan Grekler ilâhiyatı ve tevhid

35 Bkz. ELIADE, Mircae, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, (Çev: Mehmet AYDIN), K.B.Y, Ank. 1990. s. 41-43.

36 Bkz. ELIADE. M. a.g.e. s. 42.

37 Bkz. ELIADE. M. a.g.e. s. 41- 42 - 43

ilmini Mezopotamyalı bir Peygamber olan Hz. İbrahim'den öğrenmişlerdir.³⁸ Yine Molla Sadreddin'e göre Hikmet'in tarihi net olarak şöyledir: " Bilki bilgelik Hz. Adem ile başlamış ve onun soyundan Seth Hermes yani İdris ile devam etmiştir. Çünkü Dünya hiç bir zaman Tevhid ve Ahiret ilminin kendisine dayandığı bir kişiden yoksun kalmaz."³⁹ Bu anlayış açısından bakıldığında Yunan Felsefesi temelde bir Peygamber hikmetine dayanmaktadır. Aslında daha önceden belirttiğimiz gibi eğer felsefe hemen hemen her topluma ve insana indirgenebiliyorsa o takdirde Hz. Adem'le başlayan insan neslinde ilk düşünen ve felsefe yapanın bir Peygamber olması normaldir. Tabiatıyla insanlık tarihini evrenin oluşumu ve tekamülü içinde evrim ile izah edenlere ve dinlerin de sosyolojik açıdan evrim sonucu meydana geldiğini söyleyenlere göre böyle bir sonuca ulaşabilmek mümkün görünmemektedir.

Molla Sadra Hikmet'i vahiyde ve sistematik düşüncede ortak töz olarak kabul ettiğinden İslâm vahyinin sembolik formu aracılığıyla batını, irfanî niteliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmalarıyla o meşşailer gibi din ile ilmi sentezlemeye çalışıyordu. Bu gayretleri nihayet onun *el-Hikmet'ül-Mütealiye* (Aşkın Hikmet) doktrinini ortaya koymasına sebep olmuştur.

Netice olarak Din Felsefesi problemi olan "Risalet" in düşünce tarihi itibarıyla değişik şekillerde ortaya çıktığı bir gerçektir. Özellikle Hikmet kavramı açısından yola çıkıldığında "Risalet" kavramı düşünceye ilk hareketini ve yönlendirmesini veren bir itici güç olarak Adem, İdris, Nuh, Musa gibi temsilcilerinin şahıslarında ortaya çıkmaktadır.

Doğuda felsefi hareketliliğin son halkalarından birini oluşturan Molla Sadreddin'de "Risalet" kavramı ile düşünce sistematığı arasında bu denli sağlam bağlar kurulurken, Ravendî ve Zekeriyya er-Razi gibi düşünürlerde de bu bağ tamamen ortadan kaldırılmak isteniliyordu. Batıda ise Rasyonalist Teistler olarak adlandırılan Rouseu, Voltaire, Simon, Vinet, P. Leroux gibi filozoflar da "Dini", Tanrının insanlara Peygamber göndermesi şeklinde kabul etmiyorlardı. Leroux *Le Humanite* de "Aristoteles ile Homeros' un otoritesinden yakamızı kurtardık. Bugünkü mesele, İsa'dan yakamızı kurtarmaktır." demektedir.⁴⁰

Bunlar temelde dini inkâr etmemekle beraber onun ne bir Allah'ın ne de bir adamın eseri olmadığını söylemeye çalışıyorlardı. Bu tür tartışmaların Risalet'in ve Resullerin

38 FAHRI, Macit. İslâm Felsefesi Tarihi, İklim Yay. İst. 1987. s. 242.

39 NASR H. a.g.e. s. 153.

40 STAPHER. P., İlim, Ahlâk, İman , (Çev: Rahmi BALABAN), D.İ.B.Y, Ankara, Trs., s. 65.

tam olarak mahiyetlerinin ortaya konamamış olması ile alakalı olduğunu söylebiliriz. Özellikle Hristiyanlıkta Tanrısal bir Resulun örnek ve rehber olmaktan öte bir baskı unsuru olduğu şüphesizdir.

İnsanlık tarihi itibariyle "Risalet" müessesesi son derece büyük değişikliklere ve düşünce eylemlerinde inkılaplara yol açmıştır. Paganizm devrinde eşine rastlanmayan bir insan tipini ortaya koymuş, Allah ile insanlar arasında köprü vazifesi yaparak "İbtidâî dinlerin büyücüsünü, kabileler veya kabile devletlerinin kahinini, hatta sitelerin geleneksel bekçisi rahibini red ederek bütün eski mahalli dinler yerine kendi üniversal imanını ve nassını koymuştur. " ⁴¹ Üniversal dinlerin, kapalı site devletlerinin yavaş yavaş yıkılarak yerlerini imparatorlukların geniş coğrafyasına bıraktığı bir dönemde (M.Ö. 6 - 7 yy.) ortaya çıkışları, dinin insan unsurunun genel gelişimi ile alakadar olduğunu ortaya koymaktadır. En son ve en kapsamlı din olan İslâmın da dünyanın iki imparatorluk (Bizans, Sasânî) elinde paylaşıldığı ırkların ve kültürlerin az çok harmanlaşmaya başladığı bir dönemde çıkışı tesadüf eseri değildir. İnsan düşüncesinin, medeniyetinin, tekniğinin bugünkü seviyesine birden bire ulaştığı söylenemez. Bugünkü seviye binlerce yıllık bir birikimin, fikirlerin tevarüsünün neticesinde ortaya çıkmıştır. O bakımdan üniversal dinler öncesi dünyada da bugünkü anlayışa benzer o günün gereklerine uygun hak dinler bulunmadığını söyleyemeyiz. Zaten kutsal dinî metinler de bu hususu önemle ve ısrarla öne sürmektedir. Üniversal dinlerin temsilcileri de içinde buldukları toplum yapısı itibariyle birbirlerinden teferruatlarda farklı konumda bulunabilmişlerdir. "Bu haberciler yeryüzünün bazı kısımlarında tamamen rasyonel bir Hikmet kurdukları halde, bazıları da tamamen mistik bir ifadeyle gelmişlerdir. En bariz örneğini Sokrateses'de gördüğümüz birinci tipin Kong-Tseu ve Buddha gibi yarı numunelerini iki kutup arasında, Zarathoustra ve İsa gibi numuneleri de diğer kutuptadır. " ⁴²

Aslında daha önce de belirttiğimiz gibi Din kavramını tesadüf eseri değilde tamamen kasdi bir iradenin tecellisi olarak ele aldığımızda eğer Yunana Tanrı bir Peygamber yolladıysa bunun Sokrateses olmasında, savunduğu fikirler ve yaşayış itibariyle engelleyici bir sebep gözükmemektedir. İsa'nın Ortadoğunun temeli Yahudi mistisizmi ile atılmış düşünce dünyasına uygun bir karakterde olması ne kadar fitrî ise veya Hz. Muhammed'in (s.a.v.) belâğat ve fesahet kültüründe zirveye çıkmış olan bir ortamda en önemli vechesi

41 ÜLKEN, Hilmi Ziya. İslâm Düşüncesine Giriş. İ.Ü.E.F.Y, İstanbul 1954 s.45

42 ÜLKEN, H.Z.. a.g.e. s. 45

belâğati olan Kur' an ile meydana gelmesi ne kadar fitrî ise Sokrateses'in de eğer bir peygamberse devri itibariyle felsefî alanda zirveye çıkmış bir toplumda bu yönüyle peygamber olması o ölçüde fitrî ve makul görünmektedir. Veyahut olabilirlik sınırları içindedir. Bu hususta en sisli durumda olan eski Hint ülkesidir. Yüzlerce değişik ırkın ve dinin iç içe olduğu bir haritada sağlam ve doğru bir tahlil yapmak çok zor görünmektedir.

İnsanlığın tarih boyunca sorguladığı, üzerine ekoller, akımlar kurduğu belkide en büyük problemi olan kendisinin ne olduğu, bu evren içinde ne ifade ettiği, hayatın sırrı, varlığın sebebi, eğer bir yerden geldiyse nereden geldiği ve eğer bir yere gidiyorsa nereye gittiği gibi büyük suallerine "Risalet" müessesesinin verdiği net cevaplar asırların değişmesine, medeniyetin ve tekniğin büyük atılımlarına rağmen, devamlılığını ve cazibesini koruduğu söylenebilir. Modern bilimin keşfetmiş olduğu kâinat bütünüyle fikir tarihinden daha karışık ve kapalı bir konumdadır. Şüphesiz ki kâinat hakkındaki bilgilerimiz geçmiş asırlara nazaran çok ilerlemiştir. Fakat buna rağmen bugün her sahadaki muhtelif çıkmazlarımız ve muammalarla karşılaşmalarımız azalacak yerde, daha da artmıştır. Maddî ilimlerdeki uzun araştırmalar neticesi elde edilen başarılarla rağmen insan oğlu hayatın ve ölümün sırrını hala çözebilmiş değildir. Her şeye rağmen esrar perdesi aralanamamaktadır. Kâinatın var oluşu, süregelen hayat gibi meselelerde ortaya atılan, bilim adına söylenen şeyler yalnızca bir varsayım olarak kalmaktadır.⁴³

İşte Risalet mevzuunun incelenmesi bu noktada önem kazanmaktadır. Mademki bu bir vakiydir ve insanların problemlerine cevap verdiği iddiasındadır. O halde, bu müesseseyi yok saymak yerine, bu meselede gerekli olan rasyonel ve objektif incelemeyi yapmamız daha makul olacaktır. Her şeyden önce böylesine bir olay aklen mümkün olabilir mi ? olamaz mı? Mümkün ise vaki olmuş mudur ? Vaki ise ne keyfiyette vuku bulmuştur ? v.b. soruların konunun açıklığa kavuşması açısından irdelenmesi gerekir. Bundan sonraki bölümde bu sorulara cevaplar aramaya çalışacağız.

43 Bkz. HAN, Vahidüddin. Bilim ve Uygarlık Açısından İslâm, (Çev: Bekir Karlığa), İşaret Yay. İst. 1989. s. 160.

I. BÖLÜM

"RİSALET MESELESİ"

A-Risaletin Din Felsefesi Açısından İmkânı

Risalet müessesesinin tarihî gerçeklerle sabit olduğu bir vakıdır. Bir kısım insanlar kendilerinin Allah'ın elçileri olduğunu söylemiş, beraberlerinde bir takım bu iddialarını destekleyen deliller göstermişlerdir. İnsanların çoğu da bu insanların getirmiş oldukları dinlere inanmışlar ve onlara ümmet olmuşlardır. Bu dinlerin inananları açısından bakıldığında "Risalet" müessesesi mutlak suretle hak olan bir davadır. Felsefi tahlil mevzuu olarak "Risalet"i incelediğimizde ise bazı filozofların ve ekollerinin: "Risalet" mümkün olabilir mi? Mümkünse vaki olmuş mudur ? türünden bazı sorularla ele aldıklarını, bazılarının ise "Risalet"e bu şansı dahi vermeyerek imkânsızlığından bahsetmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Bu hususta önce "Risalet'in imkânsız olduğu" nu öne sürenlerin görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Risâlet'e hareket cephesini meydana getirenler arasında Reybiyye, Tabiiyyun v.b. gibi sistemlerin mensupları arasında en arasında en dikkate değer isimler İbn el-Ravendi (ö.293/905) ile Muhammed bin Zekkeriyya er - Razi' (ö.327/938) dir.

Er-Razi' ye göre peygamberliğin lüzumsuzluğu ve bu lüzumsuzluktan doğan imkânsızlığı şu şekilde temellendirilmeye çalışılmaktadır.

1. Akıl iyi ve kötünün, faydalı ve zararlının hayat boyu bilinmesi için, İlahî sıraların da bilinmesi için yeterli ve kafidir. Yine dünya işlerinin düzenlenmesi, ilimlerin ve sanatların elde edilebilmesi için de akıl kafidir. Bu hususta akıldan ayrı herhangi başka bir rehber de gerek yoktur.

2. Halkın irşadı için aralarından bazılarının üstün ve selahiyetli sayılmalarında ne mana vardır ? Çünkü hepsi akıl ve fetanette müsavidirler. Aralarındaki fark doğuştan olan kabiliyetlerde değil, bu kabiliyetlerin geliştirilmesinde, onların büyütülüp çoğaltılmasındadır.

3. Halbuki Peygamberler birbirlerini nakzetmektedirler. Aralarında müşterek olan nokta yalnız Allah'ı bildirmeleridir. Ancak onlar haktan bahsetmemektedirler. Bunun için peygamberlik batıldır.

Razî bu izahlarıyla din mevzuunda Aristocu, Kelâmcı izah tarzlarına karşı çıkmıştır. Çabalarını Sokrateses öncesi Yunan felsefesi ile Hint felsefesi arasında bir bağ kurmak üzere yoğunlaştırmıştır.¹ O peygamberlik mevzuunda şu hususlar üzerinde durmaktadır:

1. Eğer peygamberlik varsa bu iki halden birinde bulunabilir. O ya makuldur ya da makul değildir. Makul ise akıl insanlarda tam olduğu için ona ihtiyaç yoktur. Makul değilse zaten o makbul olamaz.

2. Akıl Allah'ın hakîm olduğunu gösterir. Hakîm bir sani ise bir takım merasim ve ibadet şekillerine tenezzül etmez. Tüm bu işler aklın hükümlerine aykırıdır.

3. Akıl âlemin saniinin hakîm olduğunu gösterir. O halde ona ancak akılların gösterdiği bir şekilde ibadet edilmelidir. Bunun dışında ayrı bir delile ihtiyaç yoktur.

Brahmanların bu tarzdaki telakkilerinin etkisi Razi'de, Ravendî'de, Mesudî'de, Nevbahî'de görülmüştür.²

Ravendî'ye göre de "Peygamberler halkı tılsımla, büyüyle ve mu'cizeyle hakikatten uzaklaştırmışlardır. Doğru olanı göstermek için peygamberlerin evvela yanıltıcı yollardaki kötülükleri göstermeleri gerekir. Bu haliyle peygamberlik bir sihir ve oyundan öte bir şey değildir."³

Tabiattçı ve Dehrî filozoflar bu şekilde Risalet'i inkar ederek mümkün olmadığını söylerken, bunların her ne kadar aralarında farklar bulunsada değişik ekoller bu anlayışlara karşı çıkmıştır. Örneğin Batınî mezhebi dailerinden Muaysat Şirazi, Razi ve Ravendî'yi bu düşüncelerinden ötürü tenkid etmiştir. Razi'nin -akıl bütün insanlarda müsavi olduğu, bu sebeple idrak için üstün bir vasıtaya gerek olmadığı- düşüncesine, yine Ravendî'nin de -akıl tüm insanlarda tam olduğundan, peygambere ihtiyaç olmadığı- iddiasına Muaysat şu şekilde karşı çıkar: İdrâk, ancak üstün bir akıl sahibinin öğretmesi yoluyla olmaktadır. "İnsan, aklının kuvvetlerini tek başına işletmeye muktedir değildir. Ateş, taşa ve demire sıcaklık verdikten sonra bu cisimlerden hararet yayıldığı gibi insan aklını da uyandırmak için onu kuvveden fiile geçirecek bir yardımcıya ihtiyaç vardır. İşte peygamberin yaptığı budur. Besteci, musiki aleti dediğimiz cansız maddeden güzel sesler çıkardığı gibi, insan da tevhit inancına ulaşmak için yol

1 ÜLKEN, Hilmi Ziya. İslâm Felsefesi Tarihi, İ.Ü.E.F.Y. . İst. 1957. 2/s 41.

2 Bkz. ÜLKEN, H.Z, s. 49-50.

3 Bkz. ÜLKEN, H.Z, s. 49-50

gösterici olarak peygambere muhtaçtır. Göz ancak güneşin ışığı vasıtasıyla görebildiği gibi peygamberde insanlar için doğruyu gösteren bir güneş vazifesini görür".⁴ Peygamberin nefsi mâna âlemine, bedeni madde âlemine aittir. İnsanlık merdiveninin en yüksek basamağında peygamberler bulunmaktadır.

Sünnî kelâm ekolünün önde gelen âlimlerinden Ebu Muin en -Neseî de peygamberliği inkâr edenlere karşı cevabında her şeyden önce onları iki zümreye ayırır. O, Allah'ı inkâr edenleri veya âleme kıdem ve ezeliyet verenleri bu hususta muhatab olarak kabul etmez.

Onun için Allah'ın varlığını, birliğini, onun hakîm olduğunu şeriki olmadığını kabul edenler bu konuda muhatab alınabilir. Ona göre Allah mülk sahibi olduğu için evvela mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Men etmek, yasaklamak serbest bırakmak açılardan dilediği gibi davranır. Aklın bunda kerih göreceği bir şey yoktur. Allah'ın, varlıkların her bir cüz'ünde, Benî Âdem'in her bir şahsında yaratma malikiyeti vardır. Çünkü O onları ademden varlığa çıkarmıştır. Bundan sonra onlara emir ve yasaklarını dilediği yolla bildirir. Bunun da iki yolu vardır. Ya bu teklif hakkında insanlarda bir ilim yaratır veya kendisine vahiy ettiği bir Resul gönderir. Bu Resul de ya kendisine gönderilenlerin cinsinden olabilir veya bunun hilafına da olabilir. Durum böyle olunca yaratıcı için bu iş imkânsız değildir. Eğer itiraz edilecek bir nokta varsa, o Risalet'e iktiran eden bir noktadan ötürüdür. Yine ayrıca insanın fitratı hikmetleri ve ilimleri kabule hazır bir şekilde yaratılmıştır. Hakîm bir mürşit karşısında kemâlât mertebelerini kat etmeye istidadı vardır. Allah ise Hakîm'dir, sefih değildir. Alîmdir, cahil değildir; o halde, noksanlık içinde olanın bu durumunu ilmiyle bilip hikmetiyle yardımına koşar ki insanlar da tarihleri boyunca hiç bir zaman hakîm bir mürşitten müstağni kalmamışlardır.⁵

İbn-i Sina'da(ö.1037) Risalet'in imkânı mevzuunda Şifa'sında olayı imkândan öte bir gereklilik olarak ortaya koyduğu görülür ve o bu konuda şöyle der: " İnsanlar yaratılış itibariyle toplu olarak yaşamaya, yaşayışlarında da karşılıklı muamele ve aralarında iş bölümü yapmaya muhtaçtır. Sosyal hayatın devamı da gelenekler ve adaletle mümkündür. Adaletin ve zülmun ne olduğu, mahiyetinin neyi ifade ettiği hususunda

4 Bkz. ÜLKEN, Himi Ziya. a.g.e. s. 45-53

5 en - NESEFÎ Ebu Muin En - Neseî. Tabirât-ül Edille, (Tah: Claude Selame) Dimaşk. 1990
1/s 448-449.

insanlar arasında ihtilaf vardır. Bu sebeple insanlar fesadı ve zulmu önleyen, adalet ve nizamı tesis eden, adalet ve insafa dayandığı herkes tarafından kabul edilen bir kanuna muhtaçtır. İşte bu kanun Allah tarafından gelmiş olması hasebiyle diğerlerinden üstün bir kanun olmalıdır. İnsanların daha kolay bağlanacakları itaat edecekleri Risalet müessesesinin getirmiş olduğu kanunlardır.⁶ İşte bu sebeple söz konusu ihtiyaçları temin eden Peygamberlik ve İlahî vahiy zaruridir.

"Risalet" in imkânı mevzuu da hemen her mevzu gibi ilmi bir mahiyet kazanabilmesi için üç ana merhaleden geçmesi gerekmektedir. Birinci merhale varsayım ((Hypothesis), ikinci merhale gözlem, deney (Observation), üçüncü merhale de doğrulama (Verification)' dir.⁷ Burada yapılan bir takım olguları var farz ederek daha sonra bu faraziyeler üstüne deney ve gözlem yapmak, netice olarak doğrulamaya ulaşmaktır. Doğru olduğu ortaya konduğu anda mesele ilmî bir keyfiyet kazanır. Risalet davası tarihin değişik dönemlerinde ortaya çıkan mensupları itibariyle ciddi bir iddia konumundadır. Var olduğu kabul edilen bir Tanrı'nın peygamber yollaması ise öncelikle bir varsayımdır. Varsayım denildiğinde ilk olarak akla gelen de bu işin mümkün olmasıdır. Ondan sonra ele alınacak olan bunun (mümkünün) vaki olup olmadığıdır. Ve nihayet vaki olmuş ise gözlem ve deneyler neticesinde doğrulanma durumunun ne olduğu neticeyi verecektir.

Tamamen dinî bir karakteri bulunan Risalet' in Tanrı tarafından te'sis edilip edilmeyeceği hususunda ise, ilk akla gelen, zaten Tanrı'nın varlığını, Ondan vahiy aldıklarını iddia ederek bu kavramları ilk defa ortaya atanların Resuller olduğu kabul edilirse ki bu, Tanrı'nın kendisine bir elçi olarak bazı insanları seçmesinin en azından mümkün olduğunu gösterir. Burada özellikle belirtmek istediğimiz mesele Risalet'in imkânının Tanrının varlığı meselesi ile doğrudan bağıntılı olduğudur. Zira "Risalet" tanımı itibariyle gönderilen elçi manasınadır. Bununla beraber de var olduğu kabul edilen Tanrının sıfatlarının peygamber yollamayı mümkün kılması gerekmektedir. Örneğin Deist bir anlayışta Tanrının peygamber yollaması imkân harici gözükmemektedir. Zira Deizmin temel anlayışı " Aleme müdahale etmeyen bir uluhiyettir."⁸ Bu anlayış her türlü vahiy, ilhamı ve netice itibariyle vahyin bildirdiği Allah kavramını ve bütü-

6 İBN-I SINA. eş-şifa. (Neşr: İbrahim Mezkur, Tan: Ebû'l-Kavânî, Said Zâbe), Nasr Hüsrev Yayınları, Tahran, 1393. s. 441.

7 Bkz. HAN, V, a.g.e. s. 161.

8 AYDIN, Mehmet. a.g.e. s. 173.

nüyle dinî inkâr ederek sadece akıl ile anlaşılabilen bir Allah'ın varlığını kabul eder. Bu duruma göre ne peygambere ne de Dine ihtiyaç olamaz.⁹

Panteist bir Tanrı anlayışında da aynı şekilde peygamberlik mümkün değildir. Zira evren ve Tanrı aynı şeylerdir. Her şey Tanrıdır. Veya herşey evrendir. Tarafların belli olmadığı böylesi bir kaos ortamında Risalet'ten söz etmek imkânsızdır. Yani kim kime elçi yollayacaktır ? Panteist anlayışa göre yapılmış bir kelime-i şehadet yorumu üzerinde bu daha net bir şekilde görülmektedir (Schoun. *İslâm* adlı eserinde). " Kelime-i şehadet' in birinci kısmındaki İlah kavramı dünyaya işaret eder. Dünya reeldir. Çünkü sadece Allah reeldir. Şehadet' in ikincisi kısmında yer alan peygamberin adı da dünyaya delalet eder. O reeldir. Çünkü hiç bir şey Tanrı'nın dışında değildir. Bir bakıma her şey O dur. Şehadetin birinci kısmının manasını idrak etmek sadece prensibin reel olduğunu, dünyanın kendi seviyesinde var olmasına rağmen, aslında var olmadığını idrak etmektir. Aynı şekilde şehadetin ikinci kısmı da dünyanın Tanrı'nın gayri olmadığı anlamına gelir. Çünkü O'nun sahip olacağı realite yegane var olandan dolaydır. Kelime-i Şehadetin bütünüyle idrâki Tanrıyı her yerde ve herşeyi onda görmek demektir." ¹⁰

Böylesi bir anlayışta Dinin veya Risalet'in varlığı veya yokluğu hiç bir mana ifade etmemektedir. Eğer Risalet'i ve dinî bir davet ve emirler manzumesi olarak ele alırsak Tanrının kendi kendine emir ve davetlerde bulunduğu gibi abes durumlar ortaya çıkmaktadır. O halde böylesi bir çatı altında Risalet'in aklen imkânı söz konusu olamaz.

Bu durumda Risalet'in imkânı mevzuu en rahat ifade ortamını Teizm'de bulmaktadır. Tanrı şahsî, zatî, âlemin sebebi olan ve âlemden ayrı olan bir konumdadır. O' nun insanlar üzerinde mutlak nüfûz ve kudreti söz konusudur. Bu anlayış ile Teizm vahyî inkâr ederek herkesin kendi aklına tâbî olmasını ileri süren Deizmin, Allah ile âlemi bir sayan Panteizmin, Allah'ı ve dinî inkâr eden Ateizmin, çok Tanrıcılığı kabul eden Politeizmin karşısında yerini alır.

Teizmde Risalet mevzuu mümkününden öte bir zarurete doğru kaymaktadır. O halde, var olduğu kabul edilen Tanrı, bir ve mutlak ise (tüm sıfatları itibariyle) insanları mutlak irade ve kudretiyle yönetiyorsa, onları doğru olana çağırma hususunda

9. BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay. İst. 1981., s. 64

10. Bkz. AYDIN, M. a.g.e. s. 186.

peygamber göndermesi mümkündür. Bu imkânın insanlık tarihi itibariyle doğrulanması ayrı bir mevzu olmakla birlikte vâki olduğu da görülmektedir. Özellikle müslüman filozoflar vâki olan bu mümkünün doğrulanması hususunda bir takım özellikleri Resul'un şahsında ileri sürerler.

Gazzalî de *el-Münkûzu min'et-Dalâl*'inde Risalet'in imkânını isbat noktasında şöyle der: "Nübüvvet hakkında şüpheye düşmek ya onun imkânında ya mevcudiyetinde ya vukuunda yahutta muayyen bir şahıs için hasıl oluşundadır. O nun mümkün oluşunun delili var oluşudur."¹¹ Bu var olan Risâlet hakkında ilim sahibi olabilmekte ancak ilâhî ilham ile olabilir. Temelde ortaya koymak istediği şey aklın idrak edemeyeceği durumlarda başka bir yolun mevcudiyetinin imkân dahilinde olduğudur. Bu iddiasını örneklemek üzere Gazzalî rüya hadisesini gösterir. Rüya normal ilmi yollarla bilinmez. Tecrübî bir keyfiyettir. Fakat mümkün ve vâkidir. Gazzalî muayyen bir şahsın Nebi olup olamayacağı hususunda ise, onun hallerine müşahede, tevâtür, işitme yoluyla yakîn elde edilebileceğini söyler.

Elmalı Muhammed Hamdi (ö.1942) de *Metelib ve Mezahib* adlı tercümesine yazdığı önsüzünde Risalet'in imkânı hususunda şu değerlendirmeyi yapar. Doğmacılar ruhun her hangi bir hususu sezme ve bellemesine aynî bir kıymet vererek bunsuz tecrübenin bile mümkün olmadığını söylemişlerdir. Buna mukabil Ampristler bu belliliğe yalnız nefsî bir kıymet atfetmekle beraber tecrübe ve istikrayı aynı şekilde vicdan hükümüne dayandırmışlardır. Bunun gibi maneviyatçılar da Ayınlar ruha icra etmekte. O halde, gerek Doğmatiklerin, gerek Ampristlerin, gerekse Maneviyatçıların ayınları ve bilgiyi insan ruhuna irca etmeleri dikkate alınırsa yaratılışın bazı vicdanlara hakikat ile pek kuvvetli ve büyük bir münasebet bahşetmelerini inkâra hiç bir sebep kalmaz. Zaten vicdanlar da kuvvet ve zaaf itibariyle birbirlerinden farklıdır ve bu durum sonradan kazanılan bir kabiliyet değil tamamiyle bir yaratılış vergisidir. İşte bu vicdan insan felsefesinde kudsî kuvvet denilen haldir ki bunun en yüksek derecesine mû'cize kudretine haiz olan peygamberlik vicdanını koymak son derece uygundur.¹²

Yukarıda anlatılanları İbn-i Sina'nın yaptığı gibi tecrübî psikolojinin hadiseleriyle de teyit ve ispat etmek kabildir. Fakat herkes için umumiyetle kabul edilmeyen bu

11 GAZZALİ. *el-Münkûzu min'et-Dalâl*. Müessesetü'l-Kutûbu's-Sekâfe, Beyrut 1991, s.52, 53, 54.

12 YAZIR, M. H. a.g.c, s. 39-40.

tecelinin havas için bazı tecrübeler ve belli şartlar altında tahakukunu kabul etmekte hiç bir felsefi mahzur yoktur.

Bu durumda Risâlet iddiasına karşı felsefî olarak medan okuma gerçekleştirilebilir. Bir de günümüz itibariyle tecrübî psikolojinin ulaştığı sonuçlar göz önüne alınırsa zaman Risalet müessesesinin imkânı hususunda son derece ileri sonuçlara ulaşılabılır.

Risaletin imkânı hususunda çağdaş düşünürlerden Vahidüddin Han da Elmalının paralelinde görünmektedir. Ona göre, Allah ile Resulu arasındaki sıcak alaka hattını göremediğimiz ve tecrübe edemediğimiz için inkâra kalkışabiliriz. Oysa bilinen bazı hakikatler sayesinde bu mesele kolaylıkla anlaşılabilir. İnsanlar bugün idrâkından, işitmesinden aciz oldukları pek çok hususları modern teknoloji sayesinde bilebilmektedirler. İnsanlar bu noktaya teknoloji ile ulaşırken bazı hayvanlar bu hususta insanları rahatlıkla geride bırakabilmektedirler. Örneğin köpeğin son derece gelişmiş koku alma duyusu, çekirgenin aynı şekilde son derece hassas olan ses alma duyusu gibi. Hal böyle olunca Rabbi katından halkın anlamayacağı bir ses işittiğini iddia edenin tuhaf karşılanacak tarafı neresidir ? Artık anlaşılmuşturki sezgi, aydınlanma, keşif ve gaybı bilmek (henüz gerçekleşmeyen hadiseleri önceden hissetmek) gibi tecrübeler sadece hayvanlara mahsus değildir. Bilakis insanlarda daha şiddetli bir şekilde mevcuttur. Telepati yapan bir şahıs bizi ağlatabilir, güldürebilir, uyutabilir. O halde bu ameliyenin bir benzerinin kul ile Rabbi arasında meydana gelebilmesi nasıl imkânsız olabilir.¹³

Mutezilenin bu husustaki görüşü ise "Risalet" in imkânından öte vücutî olmasıdır. Mutezile beş ana prensibinden birisi olan Adalet anlayışı ve bu anlayış içindeki "Aslah ala'l- Allah" görüşü ile bu sonuca varır. Peygamber göndermek kulların menfaatine ve iyiliğine uygun olanı yaratmak Allah üzerine vacibtir. Zira insanların Risalet'e ihtiyaçları vardır.¹⁴ Risalet'in vacib olması hususu aklın Allah üzerine bu işin zorunlu olduğunu görmesiyledir.

Ehli Sünnetin görüşüne göre ise Risalet Hikmet-i İlahiye'nin gereklerinden sayılmalıdır. Çünkü Allah Hakîmdir, Rahim ve Kerîmdir. Sırf kullarını irşad için onları doğru yola ve saadete ulaştırmak için içlerinden bazı yüksek insanları Nübüvet ve

13 HAN, V. a.g.e, s. 155-188.

14 TAFTEZANİ, Saduddin, Şerhül Mekkâsîd. Beyrut. 1989. 5/7.

Risalet görevi ile görevlendirmiştir.¹⁵ Ehli Sünnete göre, Allah için Risalet hususunda bir vücubiyet söz konusu değildir. Allah yalnızca Hikmeti gereği olarak peygamber göndermiştir.

Netice olarak Risalet'in imkânı mevzu, kabul edilen Tanrı anlayışı ile direkt olarak bağlantılıdır. Bu noktada İslâmiyet ile Hristiyanlık bariz olarak ayrılmaktadır. İslâmiyet açısından Risalet'in imkânına bakıldığında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsı ve bu şahsiyetin İslâm dini açısından kendisine edindiği yer öne çıkmaktadır. Bu durumda imkân mevzu sağlıklı olarak incelenebilmektedir. İslâmiyet 'te insanı Tanrı yapmak, ya da Tanrıyı insan yapmak diye bir olgudan ve kuşkudan söz edilemez. Bu sistematikte insanın böylesi bir konuma kendisini çıkarabilme yetkisi de yoktur. Aksi halde insanoğlu kendisini ve tüm evreni yok iken var ettiğine inandığı yaratıcısını kendi kararlarıyla yaratma mevkiine geçer. Daha kısa bir ifadeyle, örneğin Hristiyan olmak isteyen bir kişi, kendisi için öncelikle bir Tanrı İsa yaratmak zorundadır. Oysa bu tür bir faaliyet yalnızca Paganizm dönemine aittir. İslâmiyet' te işte böyle bir yetki insana verilmemiştir.¹⁶

Hristiyan felsefecileri bu tür ilkellik ve tutarsızlıkları aşabilmek için bir takım akıl yürütmelerle, Metafizik ve Teslis anlayışlarını bağdaştırmak gayretine girdikleri görülür. Örneğin Malebranche,(1638-1715) İlahî eser olarak nitelendirdiği, Tanrının yarattığı tabiat ve içerisindeki her şeyin sonsuz bir kemal vasfına haiz olabilmesi için İsa'nın insanların yaratılışı şekline girmesi gerektiğini, ancak bu şekilde Allah'a layık bir eser olabileceğini söyleyerek, Adem'in esas yaratılma sebebinin de kelimenin ceset haline gelmesi olduğunu söyler.¹⁷ İslâm dini açısından "Risalet" in imkânı mevzuunda Fazlurrahmanın Kur'an'ı yorumlamak noktasındaki görüşleri dikkate şayandır. Ona göre " Allah hiç bir şeyi sebepsiz ya da gayesiz abes olsun diye, eğlence olsun diye yaratmaz. Eğlenmek için varetmek, Kadir-i Mutlak'ın kudreti ve Rahîm-i Mutlak' ın Rahmeti ile bağdaşmaz; kör bir tesadüf bunu yapabilir; ama Allah asla !."¹⁸ Bu hususta Kur'anın ayetleri son derece açık ve anlaşılırdır. " *Onlar ayakta iken otururken, yatar-ken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Rabbimiz bun-*

15 Bkz. BİLMEN, Ömer Nasuhi. Muvazzah İlmî Kelâm. İst. 1955. s. 291

16 Bkz. ALTINDAL, Aytunç. Üç İsa. (Çev: Sibel ÖZBUDUN), Anahtar Kit Yay. İst. 1993. s. 9.

17 YAZIR, H a.g.e. s. 345.

18 FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, (Çev: Alpaslan AÇIKGENÇ), Fecr Yay. Ank. 1987. s. 51.

ları sen boş yere yaratmadın derler.”¹⁹ " Yeri göğü ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık.”²⁰ Yine insanın yaratılışı ile ilgili şu Ayetlerde son derece açıktır. "Bizim sizi boş yere bir oyun olarak yarattığımızı ve bize döndürülüp getirilmeyinceğinizi mi sanırsınız?"²¹ " İnsan başı boş bırakılacağını mi sanır?"²²

O halde mesele bütün kâinatın düzenli bir şekilde belli bir gaye ile bir yaratıcı tarafından var edildiği inancında ve imanında yatmaktadır. İnsanın gayesi Allah'a kul-luk ise hayatının devamı, gerekli ihtiyaçlarının temini ve doğru yolu bulabilmesi için ona gerekli yardımın da yapılması gerekir. Bu noktadan sonra insanın denenmesi gel-mektedir. İnsan bilgisini iyilik için mi yoksa kötülük için mi kullanacaktır. Allah'ın peygamber göndermesi, kitaplar indirmesi ve insana yol göstermesi ancak böyle bir anlayış içinde mantığın zirvesine çıkmaktadır. Zira insan iyilik ve kötülük gibi mevzu-lara dikkat etmez ve neticesinde ahlâki çöküntü baş gösterince de Allah elçiler gönde-rir.

Görüldüğü üzere Risalet'in imkânı mevzu İslâmî açıdan evrenin ve insanın ya-ratılış gayeleri ve İlahî düzenin temini için gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Risalet'in imkânı hususunda buraya kadar anlattıklarımızdan sonra bizce Risalet en azından akıl planında mümkün görünmektedir. Tarihi vesikaların şهادetiyle bunun mümkün ve defaetle vâki oluşu sebebiyle böyle bir sonuca varmak yanlış olmaz. O halde, bundan sonra aklen mümkün ve tarihen vâki olmuş olan Risalet hadisesinin mahiyetini araştırabiliriz. Bunun için de Risalet kavramının içine girerek manasında barındırdığı tarafları ortaya çıkarmamız gerekir. Çünkü böyle bir kavram analizi çalış-ması bizi Risalet'in mahiyetinin anlaşılması için gerekli olan alt yapıya götürecektir. Zira Risalet kavramı pek çok ayrı kavramların bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

B-"Risalet" in Tarafları ve Bunların Birbiriyle Münasebetleri Nedir ?

"Risalet" kelimesini kavram olarak izah ederken " Allah ile kulları arasında bir elçilik misyonu " olduğunu belirtmiştik. Elçilik nitelendirmesi direkt olarak gönderen

19 Al-i İmran, 191
20 Enbiya, 16-17
21 Mül'iminun 115
22 Kıyamet 36.

ve gönderilen gibi iki tarafın mevcudiyetini ortaya koyar. "Allah" gönderen, "Resul" de gönderilendir. Resul'un gönderilen olması ise beraberinde kime gönderildiği sorusunu getirir ki bu da üçüncü bir tarafı (insanlığı) gerektirir. Ayrıca Resul ile Allah arasında aracı olduğu söylenen kimi zaman " Ruhu'l- Kudüs ", kimi zaman " Cebrail " olarak nitelendirilen bir vasıta melek daha vardır. Bunlar genel olarak Risâlette en belirgin taraflardır.

1-Birinci Taraf: Gönderen (Allah)

Risalet'in taraflarından birisi olan Allah'ın Yunan felsefesindeki Tanrı kavramından farklı olduğu açıktır. Her şeyden önce O insanlarla konuşmak için birisini seçmiştir. İnsanlardan O'na ve kendisine iman etmesini istemektedir. Bu sebeple üzerinde düşünmeye ve akıl yürütmeye değer olan Tanrı kavramı semavî dinlerle ortaya çıkmıştır. Bu kavram şairlerin hayal ettikleri veya her hangi bir düşünürün metafizik problemlerine cevap teşkil etsin diye bulduğu bir Tanrı değil, vahiy kanalıyla kendisini insanlara bildiren, onlara adını söyleyen ve insanların anlayabilecekleri ölçüde kendisiyle ilgili bir bilgi veren Tanrı'dır. Bu Tanrı Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta " Ey Israiloğulları işitin, Tanrımız olan Rab bir tek Rab'dir."²³ (Yehvah) şeklinde insanlara seslenirken müslümanların kutsal kitabı olan Kur'anda da " *Deki O Allah ki birdir...*"²⁴ diye konuşmaktadır.²⁵

Musa'nın Rabbi aynı zamanda İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un ve Muhammed'in (s.a.v.) de Rabbiydi. Musa'nın haberini verdiği bu Tanrı'nın özellikleri son derece farklı bir konumdadır. Yunan felsefesinde en ileri manada ortaya konan Tanrı " Yaratıcı değil, biçim verici ve tanzim edici bir İlahtır. Başlangıcı bilinmeyen bir zamandan beri mevcut olması zaruri olan bir madde üzerinde iş gören bir sanatkârdır "²⁶

Yine Hristiyanlık dininin Tanrı'sı da son derece açık olarak şu sıfatlarla anılmaktadır. Allah alîmdir; fakat bu ilim insanlarınki ile kıyaslanamaz. Kendisi kendini bilip anladığı gibi, başkalarını da bilip anlar. Allah'ta irade vardır. İhtiyarı seçmesi vardır. İradesi tam bir iradedir. Kuvvet ve kudreti vardır. Tüm bunların yanında en temel

23 Eski Ahit, Çıkış, Bab 3,14, 15, 16

24 İhlâs 1

25 Bkz. GİLSON, Etienne, Tanrı ve Felsefe. (Çev: Mehmed Aydın), D.E.Ü.İ.F.Y. İzmir 1986. s. 35.

26 YAZIR. H. a.g.e. s. 246.

sıfatı her şeyi yoktan var etme olan yaratıcılıktır. Sadece yaratmakla kalmaz hayatın devamı için gerekli tedbirleri de alır.²⁷

Saint Thomas'ın (1225-1274) ortaya koyduğu bu sıfatlara sahip bir Tanrı'nın Rab ismi gereği olarak elçileri vasıtasıyla yarattığı insalar ile irtibata geçmesi gayet tabiidir. Tanrı'nın sıfatları hususunda en belirgin üç semavî din de aşağı yukarı aynı şeyi söylerler. İslâm dini bu noktada İsrailoğullarının Rabbi anlayışını ve Hristiyanların bir türlü izahını bulamadıkları Teslis akidelerini dağıtarak evrenselliği yakalayan bir din konumundadır. Hz. İsa her ne kadar İsrailoğullarından ötelere de seslenebiliyorsa da yine de O Musa'nın şeriatı üzerine idi. Hristiyanlık Tanrı'nın tam ve mükemmel olan sıfatlarını İznik Konsülünde Kutsal Ruh ve İsa Oğul arasında bölüştürerek saflığını kaybetmiştir. Bu bakımından yukarıda zikrettiğimiz Hristiyanlığa ait Tanrı'nın sıfatları doğru olmakla birlikte İsa'ya mı, Kutsal Ruha mı, Tanrı'ya mı ait olduğu veya hepsine birden ait olup olmadığı mevzuunda problemler mevcuttur. Bu durumda Musa'nın İsrailoğullarına has Risaletini bir nebze olsun genişletebilen Hristiyanlık Resulle Tanrı'yı, Cebraili (Kutsal Ruh) aynı yaparak taraflardan ikisini birden saf dışı bırakmıştır. Bu nokta son derece mühimdir. Zira din denilen kurumun müesseselerinden birisi de Risaletdir. Bu müessese de taraflarının ciddiyetle belli olması üzerine müessesedir. Dînin temeli ancak Risalet'in tarafları üzerine kurulabilir. Risalet kavramı, sisler içerisinde kaldığı zaman, onun mahsulu olan dîn de bir sürü esatîr içine gümölmeye mahkum olur.

Tanrı'nın sıfatları mevzuunun da, Risalet müessesesi ile doğrudan ilişkili olduğu görülür. İslâm dini açısından Risalet'in ve neticesi olarak dinî teklifin, ceza ve mükâfatın yani ahiret hayatının dayanağı Tanrı'nın sıfatlarıdır. Bunun tersi Deizm, yani âlemin meydana gelmesinde yaratıcı sebep olarak yer alan ve sonra âlemle hiç bir ilişkisi kalmayan Tanrı fikri kabul edilemez. Nitekim insan aklında emir ve nehyi (vaâd ve vaidî) ifade etmeyen bir Tanrı kavramının varlığı ciddiyetten uzaktır.²⁸

İslâm kelâmcılarına göre Allah'ın sıfatlarından olan Kelâm, İrade ve Kudret gibi sıfatlar peygamber gönderilmesi için yeterlidir.²⁹ Allah'ın kendi zatına ait bir tekel-lümü vardır. Bunun neticesi olarak insanları hayra sevk etmek için bu sıfatı ile seçtiği

27 Bkz. YAZIR, H. a.g.e. s. 292-297

28 Bkz. KASIM, Turhan. Amiri ve Felsefesi. M.Ü.İ.F.Y. İst. 1992. s. 278.

29 Bkz.GÖLCÜK Ş, a.g.e. s.267.

bir elçisine dilediklerini bildirir. Semavî dinler itibariyle sıfatlar mevzu en kamil ve detaylı bir şekilde İslâm dininde yerini bulmuştur.

2-İkinci Taraf:Gönderilen (Resul)

Risaletin diğer tarafını oluşturan resulün mahiyeti hakkında Meşşâî ekolünün ileri gelen iki siması olan Farabî ve İbn Sinâ son derece detaylı incelemelerde bulunmuşlardır.

Farabî'ye (870-950) göre peygamber kendisine Tanrı ile iletişim kurabilme ve Tanrı'nın isteğini beyan edebilme istidadı bahşedilmiş bir insandır.³⁰ Farabî "Risâlet" mevzuunu özellikle devlet ve siyaset felsefesini ortaya koyarken ele alır; Resulü Platon'nun örnek devletindeki filozof hükümdar yerine koyar.

Farabî'nin Peygamberlik hakkındaki teorisi din ile felsefeyi uzlaştırmak için atılmış önemli adımlardan birisidir. Ona göre örnek devlet, insan vücudu gibidir. Bu vücudun merkezi olan kalp de devlet reisini temsil eder. Bu reis bünyesi sağlam, zeki, ilim sevgisi olan, adaleti koruyan biri olmalıdır. Ve o vahy ile ilhamı alabileceği *Faal Akıl* mertebesine yükselebilmelidir. Farabî'ye göre *Faal Akıl* ile iletişim kurabilmek iki şekilde mümkün olabilir: " *Faal Akıl* bir kimsenin münfail (edilgen) aklına taşarsa, o kişi hakim bir Filozof ve akıl erbabından biri olur. Eğer Faal Akıl o şahsın muhayyile kuvvetine taşarsa, o kişi peygamber olur".³¹ Filozofun ruhu araştırma ve inceleme sonucu mükteseb (kazanılmış) akıl derecesine ulaşır. Ve ilahî nura muhatab olacağı seviyeye çıkar. O artık kutlu ruhdur. O Rûhu'l-A'zam'dan doğrudan doğruya bilgi alabilir. Peygamberlerde ise bu temas tahayyül yolu ile mümkündür. Rüya bunun en güzel örneklerindedir. Zaten ilham ve vahy, Peygambere ya uyanıkken ya da uyku halinde sahih rüya şeklinde gelir. Bunun için gerekli olan, harici temâyüllerin insan ruhunu kuşatmasıdır. Peygamberler de kutlu ruhları sayesinde bu temâyüllerden uzak oldukları için muhayyileleri vasıtasıyla Ruhu'l-A'zamla temasa geçerler. Böylelikle Tanrı'nın eşsiz kudretini müşahede ederler ve gaibten haber verebilirler.³²

30 MEDKUR, İbrahim, "Farabî" İslâm Düşünce Tarihi, II/80.

31 FARABÎ, Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, Matbaatü'l-Nil, Mısır, Tarihsiz,s.85-86; Ayrıca bakınız BAYRAKLI, Bayraktar , Farabî'de Devlet Felsefesi, Doğu Yayınları, İstanbul 1983, s.117.

32 FARABÎ, el-Medinetü'l-Fâzıla, (Çev: Ahmet Arslan) K.B.Y,Ankara 1978,s.76,78; MEDKUR, I, a.g.c, s.81-82.

Farabî'nin Resul ile irtibat kurdurduğu Faal Akıl, onun varlık silsilesindeki üçüncü mertebeyi oluşturan Rûhu'l-Küdüstür.³³ Bu isim ise semâvî Dinlere göre Risalet'in taraflarından biri olan ve diğer ismi Cebrail olan melektir.³⁴

Bundan sonra Farabî Resulde bulunması gereken şartları şöylece sıralar:

a) Organları tam ve eksiksiz olmalıdır. b) İyi anlama ve idrak kabiliyeti olmasıdır. c) Hıfzı çok kuvvetli olmalıdır. d) Uyanık ve zeki birisi olmalıdır. e) En ufak delillerden bile gerekli anlamları çıkarabilmelidir. f) Güzel konuşma ve net ifade etme kabiliyeti bulunmalıdır. g) İlim öğrenmeyi sevmelidir. h) Tabiatı gereği doğru olmalı, doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir. ı) Tabiatı gereği şehvetlerin peşinden koşmamalıdır. i) Tabiatı gereği ruhu ulvî olmalı, hasis şeylerin peşinden koşmamalıdır. k) Gümüş ve altın gibi dünyevî nesnelere onun yanında bir değeri olmamalıdır. l) Tabiatı gereği âdil olmalı ve adaletli kimseleri sevmelidir. n) Her işinde azim ve karar sahibi olmalıdır.³⁵ Yukarıdaki sıfatlardan anlaşılabilir ki Farabî bunları Hz. Muhammed (s.a.v)'in şahsındaki Resul örneğinden çıkarmıştır.

Farabî bu şekilde, Risâletin taraflarından olan Resul ve Rûhu'l-Küdüs'ü Yunan Felsefesi temelinde (Platon ve Aristoteles) paralelinde bir zemine oturarak izaha çalışmıştır. Yunan Felsefesi ile Din arasında uzlaşma zemini bulma çabaları İslâm Felsefesinin doğuşundan bu yana etkin bir rol oynadığı görülür.

Netice olarak Farabî'ye göre "Dinin sembolik bir karakteri vardır. Bütün dinlerde merkezi bir yeri olan peygamberlik aklın kudsî kuvve derecesine yükselmesiyle hasıl olur ve bu kazanılmış bir melekedir. Peygamberlerin vazifesi salt ma'kullere ait olan hakikatleri kavrayamayacak câhil halka bir takım sembollerle bu hakikatleri anlatmaktır. Peygamber, metafizik ve nazarı hikmeti bilmez. Ancak sezgi kuvvetiyle pratik hikmette ve ahlâkta deha sahibidir. Peygamberlerin gaybî bilgiler hakkındaki

33 BOER, J.T, İslâm'da Felsefe Tarihi, (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s.82.

34 Farabî Resul ile irtibat kuran bu varlığı eserlerinde değişik adlarla zikretmiştir. *Siyâsetü'l-Medeniyye*'sinde (*es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-Rami Ayas, K.B.Y, İstanbul 1980, s.2) er-Rûh'ül-Emîn, Rûh'ül-Kuds olarak zikrederken; *Medînetü'l-Fâzıla*'da Faal Akıl olarak nitelendirir. (S.85-86). Yine Fusul-u Hikem'inde (Neşr: Nafâkâtü'l-Hac Abdürrahim el-Mukavî, Kitâbu'l-Cem Beyne Ra'yi'l-Hekimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristoteles adlı kitabıyla bir arada, Mısır 1907, s.62-63). Rûh-u Kudsî olarak isimlendirilir. Gerek Faal Akıl gerekse Rûh'ül-Kudsî, Rûh'ül-Kuds, Rûh'ül-Emîn vahiy getiren melek olarak Cebrail'i ifade etmektedir. Nitekim Farabî'nin Fusul-u Hikem'ine İsmail el-Hüseyn el-Farabî tarafından yapılan şerhde de bu isimlerin Cebrail'e delâlet ettiği açıkça ifade edilmiştir. (İsmail el-Hüseyn el-Farabî, Şerhu Fususi'l-Farabî, Matbaatü'l-Amire, İstanbul 1291, s.62-63)

35 FARABÎ, Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, 86-88.

haberleri haktır. Bu nedenle peygamberlerin getirmiş oldukları emirler ve nehiyler şeriatlar, hükümler hak ve vaciptir.³⁶

İbn Sina'nın da Din Felsefesi Farabî'de olduğu gibi nihayet peygamberlik nazariyesiyle sona erer. İbn Sina'ya göre, "Peygamber ârifler ve sıddıklardandır. Onda alimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü vardır. Bu onun Faal Akıl ile temasını temin eder. İnsan akli bu üstün derecede kudsî bir hal almaktadır. Vahiy bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara verilmesinden ibarettir. Melek ise bu feyezana halindeki kudrettir ki, onun vasıtasıyla hakikatlarla temasa geçilir. Peygamber haberleri melek yardımıyla alır. "Necât" a göre, melekler maddeden ayrı olan akıllardır. Peygamber gerek doğrudan, gerek gök nefisleri yardımıyla bütün Faal Akıllarla temasa gelir. Doğrudan doğruya temasa geldiği zaman alıcı mevkiindedir. Hakikat süjenin zihnine akseder. Gök nefisleri işe karışınca hayal gücü rol oynamaya başlar. Peygamberlerin asıl mühim vasıfları "Risâlet"tir. Onlar insanları gerek bu dünyada gerekse Ahirette mesut bir hayata götürecektir yolu göstermeye me'murdurlar. Peygamberlik vazifeleri asıl bu yolu göstermekle ilahî kanunu yeryüzünde hakim kılmakla tamam olur.³⁷

İbn Sina için de bir peygamberde bulunması gereken vasıflar şunlardır:

- a) Zekanın açıklığı ve berraklığı,
- b) Hayal gücünün mükemmelliği,
- c) Tabiata hükmedebilme gücü,

İşte bu hususiyetlerden sonra Allah Faal Akıl ile teması bazı kulları için mümkün kılar ki bunlar da peygamberlerdir.

İbn Rüşd'e göre de Peygamber "Kanunları eğitim ile öğrenerek vaz' eden değil, Allah'ın vahyi ile vaz' eden kişidir. Bunun için de onun bu kanun koyma işini başaracak nitelikte bulunması gerekir. Nasıl tabibin işi bedeni tedavi etmekse ve bu

36 ÜLKEN, H Z, İs.Fel. Tar., II/168-169.

37 ÜLKEN, H Z, İs.Fel.Tar., s.II/294-295; İbn Sina,Nübüvvet teorisinde Risalet ve Risaletin taraflarını (Allah, Resul) vucubiyet çerçevesi içinde ele almaktadır.Tüm bu işleri yapacak bir peygamberin gönderilmesi Allah'a vacip olduğu gibi, onun insan olması da vaciptir. Yine onda bir takım hususiyetler bulunmaktadır. Bu özellikler diğer insanlarda bulunmadığından bu insan onlardan ayrılır. Yine bu insanın diğer insanlar için -Allah'ın izniyle, vahyiyle, Ruh-u Mukaddesin ona indirilmesiyle -hareket tarzları, ahlak kuralları koyması gerekir (vaciptir). (İbn Sina, eş-Şifâ, s.442)

tedaviyi uygulayana tabib denirse, Peygamberin işi de ilâhî vahyi tebliğ edip onu uygulamaktır. Bu işi yapmaya muktedir görülene de peygamber denir”³⁸

Burada önemli bir nokta da müslümanların “Risâlet” mevzuunu incelerken Hz. Muhammed (s.a.v) örneğini esas almış olmalarıdır. Bu örnek hem yakınlığı hem de sağlam yazılı belgelere dayanmış oluşu açısından son derece berraktır. Aynı zamanda misyon açısından “Risâlet” iddiasının tam karşılığını temsil etmektedir. Yine İbn Rüşd, İslâm kelâmcılarının, müslüman filizoflarının “Resul”un şahsını değerlendiren mu’cizeyi esas aldıklarını söylediklerini, oysa bunun yanlış olduğunu belirterek Kur’andan, “ *Ben yalnızca bir beşerim ve elçiyim*”³⁹ ayetini örnek gösterip esas olanın peygamberin misyonu olduğunu söyler.⁴⁰

el-Kindî’ (ö.874) ye göre de peygamberlik Allah’ın bahş ettiği bir bilgidir. Bu bilgi araştırma, çaba, çalışma ve gayret ve herhangi bir zaman dilimine ihtiyaç göstermez. Bu ancak Allah’ın iradesi ile olur. Böylelikle Ruh tasfiye olur, aydınlanır, hakikate yönelir. İşte bu peygamberin ayrıcalığıdır.⁴¹

İbn Haldun (ö.808) da “Mukaddime”sinde Risâlet mevzuunu son derece detaylı bir şekilde ele almıştır. Herşeyden önce O, “Risalet” kavramını varlıkların sıralanışı itibarıyla en son mertebesini oluşturan insanlığın en ileri ve üstün mertebesi olarak ele almıştır. İbn Haldun sıralamasını madenlerden başlatarak madenlerin tohumuz olarak türeyen bitki cinslerine yakın olduğunu, bitkilerin de en yüksek derecesinin hayvanlığın en alt basamağını teşkil eden canlılara yakın olduğunu, hurma ile üzümün kabuklu sümüklü böceğe yakınlığı örneğini verir. Bu hayvanda ancak dokunma ve yoklama duygusu mevcuttur. Dolayısıyla bitki sınıfından hayvan sınıfına geçişin ilk merhalesidir. Ona göre hayvanların da en üst seviyesini oluşturan maymun ile şebek insan türüne en yakın olan hayvanlardır. O halde, insan nevinde de kendisinden bir derece yukarıyı teşkil eden melekler nev’i arasında diğer nev’iler de olduğu gibi bir alt basamak ve geçişi sağlayan bir üst basamakta mevcuttur. İnsan nevide tekâmülü neticesinde melekler nevine intisab edecek bir seviyeye ruhânî kuvveti sayesinde çıkabilir.

38 EL-EHVÂNÎ, Ahmed Fuad, “İbn Rüşd”, (Çev: İlhan Kutluer), İslâm Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 1987, II/172.

39 İsra Suresi 93

40 el-EHVÂNÎ, a.g.e., II/172.

41 FAHRI M, a.g.e., s. 157.

İbn Haldun'a göre insanî nefisleri üçe ayırmak gerekir. İlk sınıf ki, bunların ruhanî idrak derecesine ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü bunlar nefsin aşağılık olan (hayvanî) yönlerine dalmışlardır. Bunlar ancak duygu ve hayalleriyle idrak edip, belli kaide ve usullere göre hafızasından ve vehim kuvvetinden yardım alarak, Mantık ilminde tasavvur ve tastikte faydalandıkları belli düzen ve kaidelere göre manalar tezahür eder. Bu manaların da hepsi hayalî olup çevresi dardır. İkinci sınıf ise yüksek şahsiyetlerdir ki, nefis ve ruhları yüce Tanrı'nın yaratmış olduğu tabîi hallerinde kalarak, nefislerinin sınırlarında karanlık perdeler olmadığı için ruhları yüksek âlemlere ulaşan ve melekler gibi ten ile maddî kuvvet gibi vasıtaların yardımından başka, muhtaç oldukları ilim ve ruhanî bilgilerin nurlarıyla aydınlanmış insanlardır. Her şeyin gerçeği bunların tabiatlarında tersim edilmiştir. Bu sınıfın bilgi daireleri çok geniş olup, birinci sınıfın duygu ve hayal vasıtasıyla bildiklerine ve gizli sırlara rahatlıkla ulaşırlar. Tanrısal olan bilgileri bilirler. Bu halet velilerin hali olup Berzahtan yani öldükten sonra tâ kıyamete kadar olan müddet içinde hasıl olan ölümsüz saadet işte budur.

Üçüncü sınıf dahi kâmil insanlardan ibaret olup ahali ile karışık iş görmeleri ve muamelede bulunmaları Tanrı ve meleklerle olan münasebetlerine mani değildir. Bunlar riyazet gibi dış sebep ve vasıtalara muhtaç olmadan beşerî olan nefisleri kendiliklerinden Tanrısal olan meleklik makam ve derecesine çıkararak bir anda bir kerede, göz açıp kapayıncaya kadar ulvî âlemlere taşar. Tanrı'nın melekleri ile olan Tanrısal hitablarını işitirler. Bunlar Tanrının elçileri olup, yaratan bunları kâmil bir surette yaratmıştır. Bunlar istedikleri zaman bir kerede kudsi âlemlere çıkar, beşerî hallerden sıyrılarak meleklik halini alırlar. Bu ise vahy geldiği hâl ve halettir. Bunlar yaratılışlarıyla Tanrı'ya yönelen bir tabiatte olup, her türlü kötülükten ve günah sayılan işlerden uzak daima itaat ve ibadete himmeti sarf ve her türlü hayırlı işlere rağbet ile gaybe gözlerini dikmiş bir halde bulunan insanlardır. İstedikleri zaman Tanrısal fezaya dalarlar. Beşeriyetten melekliğe yükselirler. Yukarı âlemlerden i'tikat, amel ve ahlâka dair olan bilgiler telakki ederler. Bu hüküm ve emirleri Tanrı'nın kullarına bildirdiklerinde hemen meleklikten beşerliğe dönerler.⁴²

İbn Haldun, Farabî ve İbn Sina gibi Filozofların insanî nefisleri sıralarken Filozofları peygamberlikten önceki sınıfa dahil etmelerine karşın peygamberlerden önceki

42 İBN HALDUN, Mukaddime, (Çev: Zeki Velidi Ugan), M.E.B Yayınları, İstanbul 1981, I-1/229,243.

bu sınıfı velilere (azizlere) tahsis etmiştir. Zaten İbn Haldun Meşşâilerin akılcı doğmatizmini red ederek şüpheli Amprizmi esas almıştır. Bu Amprizm, doğüstü hakikatlerle temasa gelmemize elverişli Tasavvufî bir tecrübe imkânı ile tamamlanmaktadır.⁴³

Müslüman filozoflar, bir beşer olarak değerlendirdikleri Resulü incelerken; Yahya b. Adiy gibi Hristiyan filozoflar da müslümanların Teslis kavramına hücumları karşısında meseleyi felsefi açıdan ele alarak yorumlamaya çalışmışlardır. Hristiyanlıkta Risalet kavramını taraflarına ayırmaya çalıştığımızda bunun o kadar kolay olmadığı görülür. Zira taraflardan Tanrı, Ruhü'l-Küdüs, elçi aynı mahiyeti ifade etmektedirler. İşte Yahya bu karışıklığı bazı te'villerle berraklaştırmaya çalışmıştır. Şöyle ki: Yahya, Kindî'nin "Teslisin Tenkidi" adlı risalesine yazdığı reddiyede, cevher fikrini esas alarak, bunu Teslisin üç şahsı için müşterek kabul eder. Her bir şahsın diğerinden bazı hususi özellikleri sebebiyle ayrı olduklarını kabul etmez. Ona göre, bir tek Tanrılık cevherinin iyi, hâkim ve kâdir olarak taayyün ettiğini söyler. İyinin Babaya, hikmetin Oğula, kudretin de Rûhu'l-Küdüs'e ait olduğunu söyler. Bunun hakikati ise bir cevherin üç vasıflı olmasıdır. Yine ona göre, bu olay güneşin doğuşunun ışığıyla, sert cisimlerin çarpışmasının sesle olan münasebeti gibidir. Yahya'ya göre böylelikle bu üç kişide aynı varlıktır ancak bu kişilerin birini ötekenden özelliği nedeniyle ayırarak kabul etmek Hristiyan anlayışına uygun değildir.⁴⁴ Baba, Oğul, Kutsal Ruh hem zatları hem de özellikleri itibarıyla bir ve beraber kabul edilmelidir.

İşte böylece Tanrı, İsa'da uluhiyetini terketmeden insan suretine bürünmüş, ve İsa insan oğlu olarak Onun birliğini bozmaksızın Tanrı ile aynileşmiştir. "Yahya, İznik konsülünde karşı çıkanlar gibi İsa'nın şahsında beşerî özelliklerin Tanrı'ya verilmesini doğru bulmaz. O bununla Tanrı'nın kadın rahmine girmesi, yemesini ve içmesini, Yahudiler tarafından zülme uğramasını kabul etmediğini bildirir. Ona göre bu yanlışlık İsa'da ilâhî ve beşerî iki tabiat olması sebebiyle bizim Tanrı kavramını her iki tabiata isnad etmemizden ve yine acı çekmek gibi ve ölüm gibi beşer tabiatına isnad edilmesi gereken şeyleri ilâhî tabiata atfetmemizden hasil olmaktadır."⁴⁵

43 ÜLKEN, H Z, İsl. Fel. Tar. s.11/273.

44 ÜLKEN, H, Z, İslâm Felsefesi, Cem Yayınları, İstanbul 1993, s. 66.

45 FAHRI, M, a.g.e, s.160.

İbn Bacce (ö.1138) de peygamberi incelerken, meseleyi bilgi boyutu içinde ele alır ve şu şekilde meseleyi izah eder: “ İnsandaki bilgi Allah’ın bağıışı olan akıl gözüyle varlıkları, aklındaki mükemmel varlıklarla birlikte görmesi anlamına gelir. Allah’ın bu bağıışı farklı derecelededir. Bu akıl gözünün en yüksek derecesi Allah’ı ve yarattıklarını bilen (kâmil) peygamberlerin derecesidir. Onlar öğrenmeden ve öğrenmek için hiç bir çaba sarf etmeden kendi kusursuz akıl gözleriyle ruhlarındaki lâtif bilgiyi idrak edip haz alırlar.”⁴⁶

Meşşâî müslüman filozofların ortak özelliğı olarak İbn Bacce de “Bireysel ruhânî rütbeleri sıralarken, en son noktada Faal Akıl’ın etkisi ile fikir veya kanıt ihtiyacı olmaksızın meydana gelen mertebelerden olarak peygamberliğı zikreder.”⁴⁷

Bu durumda Risâlet müessesesinin taraflarından biri olan “Resul” Meşşâî filozoflarının geneline göre Faal Akıl ile Allah’ın dilemesi sonucu irtibata geçen kişidir. Bunun için de onun şahsının sıradan insanlarda bulunmayan özelliklerle yine Allah’ın dilemesi sonucu donanmış olması gerekir. Bununla birlikte her şeyden önce Resul’un belirgin özelliğı bir beşer olmasıdır. Fakat o beşeriyetin en üst noktasını temsil eder. Meşşâî filozoflarının bu üstün çabasının altında akılcılığın ağır bastığı, dinin hemen hemen her konusunun rasyonel olduğunu ortaya koyma gayreti de açıkça sezilmektedir. Çünkü İslâm dini “Din” açısından insanlığa sağlam bir güvence vermektedir. Bu nedenle, bu din Yunan Felsefesi üzerinde akıl yürütme hususunda tatmin edici bir emniyet sağlıyordu. Öyleyse bunları ortak bir zeminde birleştirmeliydiler. Özellikle de Farabî ve İbn Sina’da bu özellik baskın olarak öne çıkmaktadır. Onlar peygamberi *Faal Akılın* teması geçtiğı kişi (Allah’ın iradesi ile) olarak ele alırken, *Faal Akıl* da Ruhu’l-Küdüs, Cebrail olarak ele alırlar. Böylelikle “Risâlet” mevzuunda taraflardan bir olan Cebraili izaha çalışırlar.

İşrâkî ekolün temsilcisi Şihâbuddin Suhreverdi, Cebraili tüm insanlığın meleğı olarak niteler. “ İnsanlık kendisiyle melekler âlemi arasında aracılık yapan ve odağında Doğu nurları bulunan bu meleğın görüntüsüdür. Ayrıca Cebrail, insanın ruhunun aydınlandığı araç olduğı için tüm bilginin de aracıdır. Kutsal Ruh diye adlandırılan bu büyük melek ilk ve yüce akıldır. Tüm peygamberlerin ve insanlığın Arketipini

46 el-MASUMİ, Zahir Hasan, “İbn Bacce”, İslâm Düşüncesi Tarihi, 11/140.

47 ÜLKEN, H. Z, a.g.c, s. 177.

(Rabbu'n-nevî'l- insan) ve ilâhî bilginin yüce tebliğcisidir.”⁴⁸ Suhreverdî'ye göre insan ruhunun saflığa ve mükemmelliğe ulaşma seyri içinde varılabilecek en yüksek makam peygamberlerin makamıdır. Onlar öğretmen ve kitapların yardımı olmadan her şeyi bilirler.

3-Üçüncü Taraf: İnsan

Risâlet mevzuunda Resulden de öte taraf olma hususunda Resulün Risâletini ulaştırdığı insanlar gelir. Aslında bu noktada gerek Resul olsun, gerekse Ruhu'l-Küdüs olsun yalnızca aracılık görevini yerine getirirler. Risâletin temelinde taşıdığı misyon insanlara yöneliktir. Resulde bir beşer olması hasebiyle aynı misyona muhatabtır ve herkesten önce kendi davasına iman eden odur.

Risâletin misyonu insan ile o derece ilgilidir ki, onun şahsî, içtimaî, ahlâkî tüm değer yargılarına birden hitab eder. İnsan topluluğunun umumuna yapılan bu hitab hususî anlamda her bir ferde konuşur. Zaten Risâlet de bir insanın (Resul) şahsında tüm insanlığa yapılan bir çağrıdır. Bu çağrı iman denilen bir tasdike davetten ibarettir. Bununla birlikte bu çağrı insanın topyekun âlemdeki yeri ve önemini de ortaya koyan bir çağrıdır.

Semâvî dinler açısından bakıldığında, “İnsan”, uğruna bir kâinat yaratılacak kadar önemli bir unsurdur. Özellikle Kur'an-ı Kerimde bunun en güzel örneklerini bulmak mümkündür. İnsan mutlak olarak muhatab kabul edilmiş ve bu muhatab kabul edilme noktasında inanan-inanmayan diye bir ayırım yapılmamıştır. Resulün da'vasına itiraz eden insanlar için pek çok delil örnekleri sunulmuştur. Bu sayededir ki, Allah'ın varlığını ispat çabası içine giren pek çok müslüman düşünür, Kur'anda buldukları bazı örnekleri bir çıkış noktası olarak ele almışlardır.

İnsanlığın Risâlet müessesesinde bir taraf oluşu peygamberliğin Hz. Âdem ile ilk insan şeklinde ele alındığında da geçerliliğini sürdürür. Fakat semâvî dinler olarak adlandırılan kitablî dinlerde bu taraf oluş daha geneldir. İlk dinlerden kitablî dinlere kadar olan süreç içerisinde insanlık ahlâkî değerlerini Din adı altında geliştirmiş ve iletmiştir. Zaten ilkel Dinler (batıl) ile ilahî dinler arasındaki önemli bir fark da, ilkel dinlerin insanın, doğadan pratik çıkar sağlamak isteyen, doğayla iç içe olan ve fayda teminini göz önünde bulunduran bir tipi oluşturarak ahlâkî kaygılardan uzak

oluşudur. Nitekim bu anlayış beraberinde Totem inancını getirmiştir. İlahî dinlerde ise Risâlet müessesesiyle ilkel insanın doğayla kurmuş olduğu bu ilişki gözle görülür bir bağ ile yeniden kurulur. Bu bağ ise bir çeşit doğayı sorgulama esası üzerinedir.⁴⁹ İşte bu noktada Risâlet, taraflarından biri olan insanı doğadan çekip çıkarır ve ona doğa üstü bir konum verir. Artık o yeryüzünün halifesidir.⁵⁰ Tanrı tarafından kendisine anlatılan evren ve içindekiler bu sayede bambaşka bir anlam yüklenir. Öteden beri bir mücadele ve sömürü alanı olarak görülen doğa, insanın hayvanî dürtülerini tahrik etmek yerine kendisini de yaratan Tanrı'nın mahlukları olarak bir üst kimlik kazanır. Eğer tüm bu evreni ve bizi o (Tanrı) yarattıysa kuralları da onun koyması gerekir; O mutlak hak sahibidir. İşte bu gibi sebeplerle kanunlar, şeriatler, emir ve yasaklar ilahî dinin vaz geçilmez unsurlarından olmuştur. Risalet müessesesi ile birlikte insanlar iyilik, güzellik, merhamet en üstün iyiye ulaşma, kemâlât v.b. ahlâkî kavramlara sahip olmuşlardır. Zira ilahî dinler ile birlikte evren kaostan çıkıp kosmosa girmiştir; bu âlemde her şey düzenlidir; her şeyin bir amacı vardır; saçma olan hiç bir şey yoktur; her şey bir Tanrı'nın yönetiminde ve idaresindedir ve Tanrı insanlar ile elçileri vasıtasıyla evrendeki genel geçerliliğe uygun bir tarzda konuşmakta tüm evrenin, insanın anlamını bildirmektedir.

Bu değerlendirmeleri yaparken tarihî gelişimi içerisinde ilkel dinlerden başlayarak ilahî dinlere doğru bir sosyolojik evrim anlayışını esas almayı uygun görmedik; çünkü takip edeceğimiz yol, dinî olayları bir bütün halinde ve tarih öncesinden başlatarak zamanımıza kadar olan bütün şekilleri ile ele alarak incelemek olacaktır. Bu toplu bakıştan amacımız ise dinin kaynağı ile birlikte sürekli ve temel olan peygamberlik gibi, kitap gibi v.b. kısımları aydınlığa çıkarmaktır. Bunun manası da şimdiki dinlerin, eski ilkelerin davranışlarından veya onların tekâmülünden ortaya çıkmadığı, aksine onların her toplumda, her çağda ayrı ayrı kurulmuş oldukları gerçeğidir.⁵¹

Bu sebeple de tarihin her hangi bir döneminde hem ilahî, hem ilkel dinlerin beraber bulunması pek yadırganacak bir durum değildir. Esas olan ise insanın ilâhî dinlerde kazanmış olduğu yeni kimliğidir. İnsan semâvî din ile birlikte kâinattaki varlık-

49 CASSIRER, Ernest, İnsan Üstüne Bir Deneme, (Çev: Necla Arat), Remzi Yayınları, İstanbul 1980, s.83.

50 Bkz. Bakara 30; Sad 26.

51 Bkz. ROUSSEAU, Herve, Dinin Kaynağı (Niçin Allah'a İnanıyoruz), (Çev: İbrahim Sıtkı Öz), Sancak Yayınları., İstanbul 1977. II/101.

ları müşâhede ederek duyular üstü ilâhî gerçekleri kavramaya başlar. Muhammed Abduh'a göre bu ilâhî gerçeklerden biri de peygamberlik kurumudur. İnsan ancak peygamberlerin getirdiği mesaj ile ilahî hakikatın mahiyetini kavrar ve her türlü davranışın karşılığını başka bir âlemde göreceğini öğrenir. Kişinin bir peygambere ihtiyaç duymaksızın bu işi kendi aklı çıkarımları ile yapabilmesi -çok zor olmakla beraber- olursa da ancak kişiye has ve özel bir durum olabilir. (Sokrates, Platon gibi yüksek dehalarda bu istisnâi durumun bazı örnekleri görülmektedir.) Oysa umum insanlık itibarıyla, ilâhî hakikatın mahiyeti ve Ahiret bilgisi gibi mevzular ancak bir peygambere öğreticiliği yardımıyla vuzûha kavuşabilir.

C-Din Felsefesi Açısından Risâletin Değeri

“Risâlet” kavramı salt insan için ifade ettiği değer itibarıyla büyük bir kıymeti ve önemi haizdir. Zira düşünen insanın en önemli problemlerini teşkil eden evrenin mahiyeti, insanın kimliği ve evrendeki yeri, bütün bu iş ve oluşların sebebi gibi ağır sorulara açık ve yalın bir mantıkla “Risâlet” müessesesi cevap vermiştir. Aynı uluhiyetin sözcüleri olma iddiasındaki kalabalık bir grubun tarihin değişik dönemlerinde temel iddialarında paralellik göstererek ortaya çıkmışlardır. Bu ise bu kişilerin iddialarındaki tutarlılık bakımından önemlidir. Onların insan hayatına, evrene anlam ve gaye yükleme hususunda tartışmasız üstün bir rolleri vardır. Denilebilir ki insanlık tarihi içindeki en büyük fikri inkılaplara bu müesseselerin temsilcileri sebep olmuşlardır. İnsanlar alışageldikleri gelenek ve göreneklerini bırakarak sorumluluk ifade eden bir hayatı yaşamaya koşmuşlardır. Bu ise toplum hayatında derin çalkantılara sebep olmuş, beraberinde savaşları, göçleri yeni toplumsal oluşumları kalıcı olarak getirmiştir. Asırların ve devirlerin geçmesi netice olarak günümüz itibarıyla bu çağrının evrenselliğini ve boyutlarını büyütmeğe yaramıştır. Onlar sayesinde ki insan hayatında uğruna fedakarlık yapılacak değerler basit menfaatler olmaktan çıkarak yüksek fikirler ve değerler olmuştur. İnsanlık bu daveti kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Bu açıdan insanlık tarihi de genel hatları itibarıyla bu iki sınıfın kavgasından ibarettir.

Din Felsefesi açısından Risâlet'in değeri ise insan için ifade ettiğinden az değildir. Her şeyden önce Din Felsefesi “Dinin temel iddiaları ile ilgilendiğine göre bu temel iddiaları ortaya atan en önemli yollardan birisi de “Risâlet” müessesesidir ve bu

açından onun önemi ve değeri ortadadır. Bu noktada başta da belirttiğimiz gibi dinden kastımız semâvî olan dinler olmaktadır.⁵² Zira bu dinler dışındaki dinlerde risâlet bir mana ifade etmemektedir. Önceki bölümde incelediğimiz üzere Risâlet mümkün ise ve vaki olmuş ise salt felsefe için bir değeri haizdir. Felsefenin insanlık tarihi boyunca elde ettiği bütün kazanımlar Risâletin gerçekliği noktasında farklı kıymetler alabilecektir.

Din Felsefesi açısından Risâlet'in değeri her şeyden öte Resulün haber verdiği hususların insan hayatı ve düşünceleriyle ilgili en mühim meseleler olmasıdır. Çünkü insan bu hakikatlere şahsî gayretiyle ulaşamaz. İnsanoğlu hayatın başlangıç ve sonundaki esrarı çözmek, hayır ve şerrin mahiyetini anlamak, insan nevinin tekâmül keyfiyetini kavramak ve hayat mekanizmasını tanzim etmek için binlerce seneden beri kainatın hakikatini araştırmaktadır. Bu konuda başarı, ümit ışığı günümüze kadar sönmemiştir. Uzun uğraşlardan sonra tabiatın mahiyetini ancak kavrama yollarını elde edebildik. Bununla birlikte insan ilminin esrarını çözmekten ise hala aciziz. Bu sahada insan üstü gayret ve çalışmalar yapıldığı halde şu ana kadar henüz bu konunun esasları tesbit edilmiş değildir. İşte bu insanın kendi varlığını tanıması için kendisini yaratan Allah'ın hidâyetine muhtaç olduğunun en büyük delilidir. Boutroux'a göre de "İnsan kendi kendini aşmayı arzu eden bir varlık olduğu gibi, tabiatın sınırlarını da aşacak, ona ve kanunlarına boyun eğmeyecektir. İşte insan kendi kendisini sadece nicelik olarak değil, nitelik bakımından da aşmayı ciddi bir şekilde araştırmaya koyulduğundan itibaren Din yoluna girmiş olacaktır."⁵³

Felsefenin en genel tanımı olan "Hikmet sevgisi" anlayışından da yola çıkıldığında insan ruhuna ve fitratına ters olmayan Risâlet ürünü olan dinlerin felsefî düşünceye temel hareket noktası ve itici güç olduğu görülür. İslâm filozoflarının o tartışılmaz büyüklüğünün sebeplerinden biri de hiç şüphesiz bir Resul olan Hz. Muhammed'in getirdiklerini izah ve yorumda gösterdikleri hayranlık uyandıran çabalarından gelmekteydi. Bu noktada Allah'ın elçisi olan Hz. Muhammed ve getirdiği din Yunan Felsefesinde Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozofların şahsında zirveye çıkan insan düşüncesiyle temel bazı konularda paralellik arzederken, çoğu zaman da bu filozofların söylemek istediklerinin nihâî hedefini ortaya koymaktaydı. Bu uyum öyle-

52 AYDIN, M, a.g.e, s.6.

53 BOUTROUX, , a.g.e, s. 17

sine bir dereceye yükselmişti ki Sokrates'e peygamber denilebilmekte Platon'a da ilâhî nitelmesi yapılabilmekteydi. İslâm Filozoflarının bu noktadaki gayretlerinin önemli bir şekilde alt yapısını Risâlet doktrinlerinin oluşturmakta olduğu görülür. Onlar, doğru ve güzel bir mantık yürüterek vahy ürünü olan Dinin söylemlerini ele alırken, her şeyden önce Dinin çıkış noktası olan Risâlet mesajlarını ele alarak bir izaha kavuşturma yolunu tutmuşlardır. Ancak bundan sonradır ki Resulun haber verdikleri, felsefe açısından farklı bir kıymet ifade edebilmiştir. Günümüz felsefesinin de ulaştığı yüksek seviyesiy-le Din kavramını bakış açısına alırken üzerinde önemle durması gereken noktalardan birin de peygamberlik olması gerekir. Bugün Psikoloji alanındaki ulaşılan nokta bu araştırma için uygun bir alt zemin teşkil edecek kadar ileri bir seviyededir.

D-Risaletin Dinler Açısından Önemi ve Değeri

Risâletin Dinler açısından önemini inceleyebilmemiz için öncelikle hangi dinler üzerinde veya ne tür dinler üzerinde çalışma yapabileceğimizi belirlememiz gerekmektedir. Başlıkta da ifade edildiği üzere “**önem ve değer**” kavramları bizi alan belirlemeye sevk etmektedir. Yeryüzünde halihazırda “Din” olarak adlandırılan pek çok hadise Risâlet konusunda belirlilik noktasında değildir, (Örneğin Budizm, Konfücyanizm, Şintoizm gibi Hint-Japon dinleri veya Hristiyanlık gibi). Fakat özellikle profetik yani bir peygambere dayanan dinler Risâletin önem ve değer açısından ifade ettiklerini net bir şekilde ortaya koyabilmektedirler. Semâvî (İlâhî) dinler olarak nitelendirilen bu dinler temel ana noktalarda ortak olmakla birlikte, mevcut konumları itibarıyla değişik durumlar arz etmektedir. Bu noktada önceliğin Yahudi dininde olduğu görülür. Yahudiliğin Dinler Tarihi itibarıyla özel bir yeri bulunmakta ve bu din en eski ilâhî kaynaklı din olarak nitelendirilmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte Hz. Musa (a.s) öncesi insanlık tarihinde ilâhî bir dinin bulunmadığını söylemek de mümkün değildir. Hz. Musa'nın din'i, nitelikleri açısından kendinden önceki ilâhî dinlerin de bir temsilcisi konumundadır. Ondan önceki dinlerdeki “Sahifeler” de anlatılan ilâhî şeriatler ilk defa onda kitap şekline girecek ve böylelikle hayatın tüm yönlerini kapsayan bir boyut ortaya çıkacaktır sanıyoruz.

54 GÜNAY Tümer - KÜÇÜK, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1988, s. 110.

1-Musevîliğe Göre Risâletin Önemi

Yahudilik bugünkü bilinen tavrıyla milli bir din görünümündedir. Böyle olmakla birlikte Yahudilik tek bir Tanrı'ya sahip olması , vahye dayalı kutsal kitaba ve peygambere yer vermesiyle milli din özelliklerini aşmıştır. Çünkü Yahudiliğin millileşmesi Babil sürgünü sonrası meydana gelen bir değişimdir.⁵⁵Nitekim Kur'an-ı Kerimde Tâhâ suresinde anlatıldığı üzere⁵⁶ Hz. Musa ve amcası oğlu Harun İsrailoğullarından olmakla beraber tebliğlerini sadece bu kavimle sınırlamayıp bir Mısır'lı olan Fir'avn'a ve Mısır halkına da yapmışlardır. Fir'avun'un Mısır'lı sihirbazları da bu tebliğe uyup Hz. Musa'nın davetine icabet etmişlerdir.

Yahudî dini ister tam milli bir din olsun, isterse evrensel ilâhî bir din olsun her iki halde de Risâlet kavramı bu dinin dayandığı en önemli unsurdur. Peygamber kavramı Yahudilikte çok çeşitli insanlar için ve oldukça bol olarak kullanılmaktadır. Tevrat'ın "Neviim" (Peygamberler) bölümünde Yahudî dininin belli başlı peygamberleri öncekiler ve sonrakiler olmak üzere sıralanmaktadır. Öncekiler altı, sonrakiler ise onbeş kitap olmak üzere sıralanırlar. Bu toplam 21 kitap Hz. Musa'dan sonraki peygamberlerden bahs eder. Hz. Musa en büyük peygamberdir. Ondan önceki peygamberler de orada anlatılırlar. Yahudiler "Neviim" bölümünden önceki peygamberleri Neviim Rişanim, sonrakiler ise (Neviim Aharanim) diye tasnif ederler. Yahudilerin böylesine muazzam bir peygamber cemaatine sahip olmaları İsrailoğullarının yeryüzünün en çok peygambere ihtiyaç duyuran uluslarından birisi olmaları ile de alakalı olabilir.

Bununla birlikte Hz. Musa öncesi peygamberlerin kaçının gerçekten Yahudi olduğu veya o dönem coğrafyasında insanların ne tür bir etnik yapılaşma içinde olduğu gibi sorular karşısında pek de bir şey ifade etmemektedir. Genel olarak Neviim Rişanim bölümünde Hz. Musa'dan sonraki Yahudilerin kutsal topraklara yerleşip, krallıklarını kuruşları, kralların idarî durumları, putperestlerle yaptıkları mücadeleler ve kutsal mabedin kuruluşu gibi mevzular anlatılır. Son peygamberler bölümünde ise putperestlikle yapılan mücadeleler ve peygamberlerin Tek Tanrı düşüncesini yaymak için gösterdikleri gayretleri, telkin ve öğütleri zikredilir.⁵⁷ Bu telkin ve öğütler Yahudi

55 GÜNAY, T- Küçük, A, a.g.e, s.110.

56 Bkz.Tâhâ 47-50.

57 GÜNAY, T.- Küçük, A, a.g.e, s.122.

Tanrısı olana Yehovayı evrensel bir Tanrı ve mutlak adaletin Tanrısı olarak ifade etmiştir. Böylelikle ortaya ahlâksal tek Tanrıçılık fikri peygamberler eliyle konulmuştur. Peygamber terimi kimi zaman hâkimler sınıfı için, kimi zaman da yüksek vicdanlı insanlar için kullanılmaktadır.⁵⁸

Yine Yahudi dininin keramet gösteren evliyaları da bu olağan üstülüklerini halka Tanrıyı anlatmak için kullanmışlar ve onlarda peygamber kavramı içinde zikredilmişlerdir. Genel özellikleri itibarıyla Yahudi peygamberleri toplum önderleri olarak gerek siyasi gerek adalet ve ahlâk sahalarında ortaya çıkmaktadırlar. Yahudi peygamberleri içinde liderlik şüphesiz Hz. Musa'ya aittir. Hz. Musa'nın da en belirgin özelliklerinden biri Allah'tan aldığı on emirdir. Bu emirler onun bir peygamber olarak konumunu ortaya koymaktadır. Bu buyruklarda ahlâksal ve toplumsal ödevler önemle vurgulanmaktadır. Bu da Musa'nın peygamberlik hareketinin başlangıcı itibarıyla önemlidir.⁵⁹

Nitekim Hz. Musa getirdiği emirler gerek şahsî gerekse toplumsal ahlâkı bir din çatısı altında temin ederek İsrail kabilelerini tek bir din altında birleştirmiştir. Hak ve hukuk türü kavramlar etrafında bu kabileler birleşebilmişlerdir. Sosyoloji açısından Hz. Musa'nın bu başarısı belirgindir. Yine Yahudi peygamberlerinden İşaya'nın da önemli özelliklerinden bir adalet kavramını ibadetin önüne almasıdır. M.Ö VII. Yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan İşaya "Tanrın'ın İsraili seçtiğini fakat İsrailin tamamen dışa ait dindarlığı adaletten üstün tutarak Tanrın'ın kendisinden beklediğini boşa çıkardığını" söylemektedir.⁶⁰ Özellikle M.Ö VI. Yüzyılda Renan'ın büyük ve bilinmeyen kişi diye adlandırdığı ikinci İşaya tam bir açıklık ve tam bir inandırıcılıkla İsrail Tanrı'sının insanlık Tanrı'sı olması gerektiğini söylemekle evrenselliğin yolunu açmaktadır. Tüm kavimlerin artık tek bir Tanrı'sı olması gerekir.⁶¹ Onun mabedi tüm evren olacak ve ona ancak adaleti yerine getirerek saygı gösterilecektir. Tanrı İşaya'ya şöyle demektedir: " Benden başka hiçbir Tanrı yoktur. Gökler benim tahtım yeryüzü ise ayaklarımın basamağıdır".⁶² O halde peygamberlik işini yüklenmiş bulunan İsrail

58 CHALLEYE Felicion, Dinler Tarihi (Çev: Senih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1992, s.133.

59 CHALLEYE F ,a.g.e, s.128.

60 Bkz. Eski Ahit, İşâyâ, Bab 1

61 Eski Ahit, İşâyâ, Bab 2 (2-5)

62 Eski Ahit, İşâyâ, Bab 66, (1)

kavminin rolü öteki uluslara tek Tanrı'yı götürmektir.⁶³ Yahudiliğin bugün içinde bulunduğu dar ve kısır durumu göz önüne alınca İsrailoğullarının bu işi beceremedikleri açıktır. Tüm uluslara tek olan Tanrı'yı bildirme görevi Hz. Muhammed'in şahsında Arablara geçmiş ve onlarda İslâmın bugünkü konumu göz önüne alındığında bunu fevkalade becermişlerdir.

Hz. Musa'nın peygamberliğinde görülen etkin özelliklerden birisi de kendi kavminin problemlerine diğerlerinden çok daha fazla eğilmesidir. Bu durumun etkin özelliklerinden biri de Yahudilerin Hz. Musa'dan 450 yıl öncesine kadar süren bir dönemde kölelik yapmaları ve aşağılanmalarıdır. Böylesi bir durumda Hz. Musa'nın içinden çıktığı kavmi ezilmişlikten ve kölelikten kurtarmaya çalışması doğaldır. Fakat o Fir'avun'un karşısına çıktığı zaman, konuşmasına İsrailoğullarının serbest bırakılması ile birlikte ilk bakışta bu siyasi olayla bir ilgisi bulunmayan Rab kavramını ve gerçek dini de ekleyerek tebliğ etmiştir⁶⁴. Hz. Musa'nın şahsında getirdiği dini İsrailoğullarının serbest bırakılması ve onlara azab edilmemesi isteğiyle birlikte siyasi bir mahiyet kazanmıştır. Aslında Hz. Musa'daki bu siyasal, kavme ait özellik çok öncelere dayanmaktadır. Kutsal kitabın (Tevrat) bildirdiğine göre Tanrı Yehova bir gün Abraham'a (İbrahime) "ulusu al", sana gösterdiğim yere git, orada bir devlet yapacağım, egemen kılacağım."⁶⁵ demiş. İbrahim de onun dediğini yapıp Ken'an iline gelip yerleşmiş idi. Daha sonra ise İbrahim'in neslinden Yusuf Mısır'a yerleşti. Ardından ulusu, bu zengin ve müreffeh ülkeye onun eliyle toplandı. Bu ülkede Yahudiler son derece rahat ve huzura kavuştular. Yusuf sonrası ise İbraniler yeniden mihnet ve belalara düştüler. Bu sıkıntılardan sonra yeniden rahata ve huzura çıkan Yahudiler kendi devletlerini kurarak Davut ve Süleyman gibi peygamber hükümdarlar ortaya çıkardılar. Bundan sonraki dönem ise İbrani devletinin yıkılışı ve Babil tutsaklığı ile başlayan dağınık ve acı dolu yıllardır. Yahudiler uluslarının dirilişi için bu dönemden sonra da bir mesih peygamber bekleyeceklerdir.⁶⁶ Yukarıdaki anlatımlar Yahudî dini itibarıyla Risâletin belirlenmesinde son derece önemlidir.

Zira, Yahudiliğin geleneksel anlatımı içerisinde bu peygamberlerin ortak özelliği Tanrı'yı anlatmak ve ahlâkî değerleri sıralamak yerine İbrani ulusunun siyasi ve

63 CHALLEY F, a.g.e, s. 134-135.

64 Bkz. Tâ-hâ 49-50

65 Eski Ahit, Tekvîn, Bab 12 (1,2)

66 Dinler Tarihi Araştırmaları, Gelişim Yayınları, İstanbul 1976, s.377-380.

sosyal huzurunu sağlamaktır. Hz. İsa'nın şahsında ortaya çıkan üstün ahlâk öğretileri Yahudî peygamberlerinin baskın özellikleri değildir. Hatta Tevrat'ta yer yer bu peygamberlerin düşük bir ahlâk seviyesinde olduklarını gösterir özellikler mevcuttur.⁶⁷ Hiç şüphesiz bu tanımlamalar tahrif olunmuş Tevrat nüshalarına göre yapılmaktadır. Aynı peygamberler tek sağlam ilâhî kaynak olan Kur'an-ı Kerimde üstün birer ahlâk abidesi olarak anlatılmaktadır. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Yahudiler peygamberlerini düşük ahlâk seviyesinde gösteren bir takım tahriflere girerek ne gibi bir fayda sağlamaktaydılar? Bu gerçekten önemli bir sorudur. Zira bu soru üzerinde düşünmek bizi Yahudilerin ne tür bir karakter sahibi oldukları hususunda aydınlatıcı neticelere ulaştıracaktır. Bizce bu durumda iki husus ortaya çıkmaktadır. a-) Yahudî milleti semâvi dinlerin tarihi itibariyle devamlı bir surette Risalet'e muhatab olmuşlardır. Öyleki Kur'an-ı Kerim'de zikredilen 28 Nebi ve Resulden pek çoğu bu ulusun peygamberleridirler. Yahudilerin Risalet tarihi açısından köklü geçmişleri onlara üstün ve seçilmiş oldukları (Allah'ın seçilmiş kavmi) hususunda kanaat vermekteydi. Yahudilere gelen bu peygamberlerin ortak özellikleri daha önce de belirttiğimiz gibi Yahudi ulusunun içinde buldukları kötü durumlardan kurtarıp siyasî, idarî üstünlük ve kurtuluşa çıkarmak şeklinde tezahür etmekteydi. İşte bu sebeplerle zaman içinde Yahudilerin Risalet anlayışları önemli ölçüde siyasi ve dünyevî bir konum kazanarak kavim çıkarlarına endekslenmiştir. Şüphe yok ki bu çıkarlar son derece yüksek ahlâk sahibi olan ve bunu da emreden peygamberlerle te'min edilebilmek noktasında değildir. Daha net bir ifadeyle hak ve hukuk anlayışını yüksek bir ahlâk formu olarak yaşamak, kendi menfaatlerini başka kavimler karşısında sınırlamak anlamına gelmektedir. Bu ise her şeyi, kendi merkezlerinde kurulu bir dünyada düşünen Yahudi ulusu için tatmin edici değildir. b)Ulus bazındaki çıkarıcı siyasetin birey üzerindeki karakter etkisiyle kendi ulusları içinde üstün fayda teminini sağlamak emeliyle, gayr-i meşru' sapkın eğilimlerin tatmini uğruna birer ahlâk abidesi olmalarıyla bu arzulara engel teşkil eden peygamberlerin ilâhî şahsiyetlerinin âdi insan tiplerine indirgenmesini sağlamaktır. Hiç şüphesiz bunda Yahudî din adamlarının sapık yönelişleri etkin olmuştur.

67 Bkz. Eski Ahit, Tekvîn, Bab 19 (30-37), İkinci Samuel, Bab 11. Buradaki anlatımlar Tevrat'ın beşer kelâmıyla ne ölçüde karıştığını göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Zira burada Hz. Lut sarhoş olarak kızlarıyla gayr-i meşru' bir ilişkiye sokulmakta, yine Hz. Davud görüp beğendiği evli bir kadını ele geçirmek için kocasını cepheye gönderip ölmesini temin etmekle vasıflandırılmaktadır.

Belli başlı Yahudi peygamberlerinin baskın siyasal özelliklerinin yanısıra onların kurdukları düzenin devamını sağlayan, ahlâkî öğütleri veren peygamberleri de mevcuttur. Siyasi bir yönü bulunmayan bu tebliğ ediciler Yahudiler tarafından hor bir muamele görmüşler ve pek çoğu da öldürülmüşlerdir.⁶⁸

Netice olarak Yahudi dininde peygamberlerin önemi ve değeri son derece yüksektir. Tevrat'ın, Zebur'un, Mezâmîr'lerin pek çok yeri peygamberlerin eseridir. Bu peygamberler ulusal önderlerdir. Seçilmiş Yahudi ulusunun Tanrısı olan bir Tanrı vardır ve bu Tanrı ile iletişimi sağlayan seçkinler sınıfı olarak peygamberler vardır. Bu peygamberler de her şeyden önce siyasal önderlerdir.

2-Hıristiyanlık ve Risâletin Önemi

Yahudiliği anlatırken, onun Hz. İsa öncesi uzun çağların ilk ilâhî kitabı olan Tevrat sebebi ile Risalet'in önemli bir seslendiricisi olduğunu belirtmiştik. Yahudiliğin bu geniş etkisi İslâm dinine kadarki 600 yıllık dönemi de kapsamıştır. Hıristiyanlık dini de tarihi süreci itibarıyla "*Nâsıra'lı İsa'yı merkeze alan bir Yahudi mesihî hareketidir.*" İsa İsrail'i gelecekte kurulacak bir Tanrı krallığına hazırlamak istemiştir. Ancak bugünkü Hıristiyanlık Hz. İsa'nın havarileri arasına sonradan giren Pavlos'un yorumlarıyla değişik bir mahiyet kazanmıştır.⁶⁹ Hıristiyan, Mesih'e bağlı demektir. Bu kelime Yunanca "*Hristo*"dan gelir. İbranicesi "*meşiah*" tır. Yağlanmış anlamını ifade eder. Krallar vazifeye başlamadan önce kutsal yağla yağlandıklarından Yahudiler gelecek kurtarıcılarını böyle adlandırmışlardır.⁷⁰ Hz. İsa bir Yahudi idi ve Mesih olduğunu da açıklamıştı. Yahudiler ona inanmadılar. Çünkü onlar Mesih'in Davud soyundan geleceğine, kral olacağına ve sadece Yahudileri kurtaracağına⁷¹ inanıyorlardı. Üstelik bu Mesih onları dünyaya da hakim kılacaktı. Oysaki Hz. İsa bir peygamber olarak insanları doğruluğa, kardeşliğe, sevgiye, fedakârlığa, kısacası hak yola çağırıyordu.⁷² Daha önce de belirttiğimiz gibi, Yahudiler peygamberlerini ısrarla siyasal önderler olarak algılamaktaydı. Gerçi burada akla peygamberlerin siyasal önderliği yok mudur? diye bir soru gelmektedir; fakat onların bir peygamber olarak öncelikli görevleri insanlara

68 Bkz. Bakara 61.

69 TÜMER, G-Küçük; A, a.g.e, s.136.

70 TÜMER, G-Küçük; A,a.g.e, s.136.

71 TÜMER, G-Küçük; A, a.g.e, s.137.

72 Yeni Ahit (İncil), Matta, Bab 5 (27); Bab 6, Bab 7.

Allah'ı ve ahlâkı anlatmalarındı. Bu bağlamda siyasal idareyi kurmaları bu tebliğlerin kalıcılığını sağlamakla eş anlamlıdır. Oysa ki Yahudiler Allah ve adalet gibi kavramları pek de önemsemiyorlardı. Dolayısıyla Hz. İsa'nın şahsında uhrevî, manevî, ahlâkî davetler Yahudi ırkı tarafından red edilmiş ve Hz. İsa gerek Yahudilerin gerekse de putperest Roma devletinin baskılarıyla karşılaşmıştır.

Yahudilerde ortaya çıkan bu ulus bencilliği onları Mesîh'e karşı böylesi bir tavra sevk etmiştir. Bu karşı çıkış hareketi Hıristiyanlığın sonrası için şaşırtıcı derece de belirgin olmuştur. Zira bu tavrın neticesi olarak Yahudiler eski alışkanlıkları ile bir sahtekar olarak gördükleri Hz. İsa'yı çarmıha germeye kalkışmışlardır. Bu olay ise ileriki tarihler de Hıristiyanlık dininin sembolik formunu en üst düzeyde temsil rolüne bürünmüştür. Yahudiler Hz. İsa'yı çarmıha geldikten sonra onun Mesîh olamayacağını, zira Mesih'in bir çarmıh üzerinde ölmesinin mümkün olmadığını söyleyerek "**Beklenen Mesîh**" inancında devam etmişlerdir. Böylece Yahudiler Hz. İsa'yı âsi, suçlu ve sıradan bir insan olarak görürken, Hıristiyanlar onu tanrılaştırma yolunu tutmuşlardır.

İncil'in bütünlüğü itibarıyla Allah ile ilgili açıklamalar Hz. İsa'ya nazaran azdır. İncil'de Allah'ın birliğinden, göklerin ve yerin Rabbi olduğundan bahs ile birlikte özellikle Allah'ın birliğini ifade eden tevhit noktasında bazı mecâzî ifadeler mevcuttur. Pavlos'un İncil'i yorumlamasıyla birlikte Hıristiyanlık Tanrı merkezli bir din olmaktan çıkarak İsa merkezli bir din haline gelmiştir. "Ben ve baba biriz", "Babanızın ruhu", "Allah'ın ruhu" gibi mecâzî deyimler Hz. İsa'dan sonraki dönem içerisinde "Teslis" olarak nitelendirilen Allah ile beraber Hz. İsa ve kutsal ruhun da Tanrı sayılması sonucunu getirmiştir. İncil'in Hz. İsa'ya vahyedildiği sırada yazılmamış olması, Havari-lerin ve diğer nakil edicilerin kendi söz ve izahlarını da kutsal kitaba ilave etmeleri gibi sebepler neticesinde dinin ilâhî olan mecrası beşerî bir değişime uğramıştır.

Yahudilikte peygamberlerin ulusal lider olarak kişilikleri ön plana çıkarken, Hıristiyanlıkta ise bu Hz. İsa'nın şahsında Tanrısal kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. İsa'nın etrafında net ve sağlam olmayan rivayetler ve bunların tarihi süreç içinde çeşitlilik arzeden tanımlamaları onun "ayrı köklerden, belirli sayıda düşünceler bir araya getirilerek düşünülmesi" garabetine yol açmıştır. İçinden geldiği geleneksel Yahudî toplumunda O, müntesipleri tarafından Mesih olarak görülmekteydi. Bir görüşe göre de Hz. İsa yalnız İsraili değil dünyayı kurtarmak için gökten inmiş bir Tanrıdır.

Putperestlikten Hristiyanlık dinine giren insanlara göre de İsa, Meryem'in doğurduğu Tanrısal bir büyük adamdır.⁷³ Dolayısıyla İsa, insan şeklinde bir ilahtır. Allah İsa'da bedenleşmiştir. Baba Allah insanlara sevgi ve merhametini göstermek için İsa-Mesih suretinde yaklaşmış ve aralarında yaşamıştır.

Netice olarak Peygamber kavramı bu derece tanrılaştırılınca ortaya bir peygamber boşluğu çıkmıştır. Bu boşluğu doldurabilmek için bazı İncil yorumcuları Petrus gibi bazı havarileri peygamber olarak nitelemişlerdir.⁷⁴ Bu peygamberlerin ödevi Tanrı'nın oğlu olan İsa'nın söylediklerini kayd edip aktarmaktır.

Bu durumda şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır. Hristiyanlıkta Tanrı'nın elçisi olan Resul kimdir? Eğer Hz. İsa ise o Tanrı'yla özdeş, benzeri bir durum içinde bulunmasıyla çok büyük bir önem ve değer ifade etmektedir. Fakat eğer elçilikten kastedilen havariler ise onların önem ve değeri de büyük olmakla beraber Hz. İsa ile kıyaslanamaz bir seviyededir. Bu gerçeğin belki de tarihsel bir gelişimi olarak Hristiyanlıkta "Ruhban" müessesesi ve Rahibler Tanrı ile insanlar arasında Havariler türü bir konum almışlardır. Bununla birlikte akla en uygun olanı İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmakla birlikte resullük vazifesini de yüklenmesidir. Böylelikle İsa iki şahsiyet birden kazanmaktadır. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak o denli bir önem ve değeri vardır ki, İncil Tanrı'dan bahsetmek yerine, neredeyse hemen hemen tamamını Hz. İsa'ya ayırmıştır. Tüm bunlar sonucu Hristiyanlar için Risâlet kavramı pek önem ifade etmez bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla problemimizin esası olan "**Risâletin önemi ve değeri**" Hristiyanlıkta "Risâlet" diye bir müessesenin taraflarıyla birlikte net olmadığı gerçeği ile bizi karşı karşıya getirmektedir. Risâlet'i temin etmek hususunda İncil'i esas alarak yapılacak olan yorumlar, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasının artık bir din haline gelmiş olması ve Hristiyanlığın sekülerleşmesi sebebiyle redd edilecektir. Hristiyanlık içinde olaya bakarken böyle görülmekle birlikte İslâm Dini zaviyesinden bakınca Hz. İsa yalnızca bir peygamber olarak hak ettiği önem ve değeri kazanmaktadır.

3-İslâm Dinine Göre Risâletin Önemi ve Değeri

Bu iki semâvî dinden sonra ortaya çıkan İslâm Dininin belirgin özelliklerinden biri de tahrif olmuş olarak kabul ettiği Yahudilik ve Hristiyanlığı kesin ölçülerle yargı-

73 CHALLEYE, a.g.e, s.183.

74 KUZGUN, Şaban, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, Metinler matbaası, İstanbul 1991., s.102.

lamasıdır. O bu yargılamayı yaparken Hz. Musa ve Hz. İsa'ya sahib çıkar ve kendi peygamberi olan Hz. Muhammed'in Risâlet'ini de net olarak ortaya koyar. Ne Yahudiler gibi Allah'ı yeryüzünde bir bahçeye indirip Davut'la güreş tutturur, ne de yalnızca bir kul ve Resül olan İsa'yı ulûhiyet derecesine çıkartır. Böylelikle bir peygambere, dolayısıyla "Risâlet" müessesesine gerekli olan önem ve değeri verir.

İslâm Dini, peygamberi olan Hz. Muhammed'in kendisine vahy edilenleri tebliğ etmekten başka bir vazifesi olmadığını belirtir.⁷⁵ Tüm peygamberler ve Hz. Muhammed aynı Allah'ın elçileridir. Hepsini için aynı özellikler, aynı sıfatlar söz konusudur. Bunlar da vacip ve mümteni' olmak üzere ikiye ayrılırlar. Peygamberlerde İsmet, Emânet, Sıdk, Fetânet, Tebliğ-i şeriat sıfatlarının bulunması vaciptir. Mümteni' olan vasıflar ise Ma'siyet, Hiyânet, Kizb, Gaflet ve Şeriatı gizlemektir.⁷⁶ Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki bu sıfatların hepsinde tahrif iddiaları sözkonusudur.

İslâm'a göre peygamberler kendilerine gelen vahy ve taşıdıkları sıfatlar sebebiyle diğer insanlardan üstün olmakla beraber, onlar da sadece birer insandırlar.⁷⁷ Onlar da açlık, susuzluk, cinsel ihtiyaçlar v.b. gibi beşerî özellikler sahibidirler. Tanrısal mahiyetleri sözkonusu değildir. Gösterdikleri mu'cizeler onlara ait değil, Allah'ın dilemesiyle olan harikulâde şeylerdir. Peygamberler arasında "Risâlet" noktasında bir ayırım yapılamaz olmakla birlikte⁷⁸ onlardan bazıları bazılarına karşı üstün kılınmıştır.⁷⁹

Risâlet kavramı İslâm Dinin'de ilâhî vahyin sağlam ve doğru olarak insanlara ulaştırılması için vazgeçilmez bir ön şart olarak bulunmaktadır. Bir Resul olarak Hz. Muhammed'in en önemli özelliklerinden biri de söylediği sözler ve yaptığı fiiller ve hoş gördüğü eylemlerle vahyin insanlar tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamasıdır. Hadis olarak isimlendirilen bu söz ve fiiller İslâm dinini aydınlatan Kur'an'dan sonra ikinci kaynak durumundadır.

İslâm dininde "peygamberlik" hak ettiği yeri almış ve "Risâlet" müessesesi net bir şekilde taraflarıyla birlikte tezahür etmiştir. İslâm inancını sembolleştiren "Kelime-i

75 Bkz. Mâide 99.

76 BILMEN, Ö. N, a.g.e, s. 256.

77 BILMEN, Ö.N, a.g.e,s.261.

78 Bkz. Bakara 136, 285; Âl-i İmrân 84.

79 Bkz. Bakara 253; İsrâ 55.

Şehadet” söyleminde görüldüğü gibi Hz. Muhammed önce Allah’ın kulu sonra Resulüdür.

Netice olarak diyebiliriz ki İslâm dini açısından “Risâlet” ilâhî vahiy intikali için gereken bir yol, bir vasıta; Onsuz ilâhî bir din ve vahiy mümkün değildir. Çünkü İnananlar ile Allah arasındaki mesaj alış-verişi bu yolla mümkün olmaktadır.

E-Risâlet ve İnsan Hürriyeti

“Özgürlük” kavramı veya değişik bir ifadeyle “insan hürriyeti” genel çağrışımı itibarıyla Avrupa’da Reform ve Rönesans devreleriyle ortaya çıkmış ve 1789 Fransız ihtilaliyle birlikte açık olarak seslendirilmeye başlanmıştır. İslâm kelâmının kader ve insan iradesi bahislerinde de değişik mezheplerin ele aldığı insan hürriyeti meselesi (Hıristiyan Avrupa’daki gibi) toplumsal içerikli büyük sosyal patlamalara sebebiyet vermemiştir. Çünkü İslâm kelâmcılarınca daha ziyade İnsan iradesinin Allah’ın iradesi karşısındaki durumu, onun çerçeve ve sınırlarının nereye kadar uzandığı v.b. gibi meseleler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sebeple insan hürriyeti kavramını incelerken bu kavramın siyâsî, ekonomik, dinî ve sosyal bir mana ifade ettiği Hıristiyan dünyasındaki tarihi gelişimine bakmamız gerekmektedir. Hıristiyan Avrupa’nın Rönesans dönemine kadar kesin olarak ve sonrasında da yer yer insan hürriyetinin en temel esası olan aklı, düşünce hürriyetini kısıtlayıcı, hapsedici tavırlarına sıklıkla şahit olunmaktadır. Bu tahakküm İngisition adındaki dinî mahkemelerle Katolik Kilisesinin vicdanları mahkum etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlar Hz. İsa’dan sonraki ilk iki yüzyıl içinde dinî inancın ihtiyarî olduğunu ve zorla kabul ettirilemeyeceğini söyleyerek kendilerine düşman olan diğer hakim din zümrelerinden hoşgörü ve tolerans beklemişlerdir. Fakat Hıristiyanlık Roma’da devlet dini haline gelince pek çabuk bir şekilde eski söylemlerini unutarak insanların kainatın sırları hakkındaki bilgilerini Hıristiyanlık esasına göre birleştirebilmek için baskı kullanmaya başladılar. Kurtuluş yalnızca Hıristiyan kilisesinde olabilirdi. Öyleyse doğru da yalnızca orada idi ve neticede kilise dışında bir çizgiye sahip olanlar adi suçlulardan daha da kötü duruma itildiler.⁸⁰ Zaman içinde geliştirdiği doktrinlerle böyle bir tavra giren kilisenin bu davranışının temelinde yatan ehemmiyeti bir sebep de tahrif olmuş Yahudi kitaplarının esas alınmasıdır.

“Eski ahid kitabının, vahy eseri olduğuna inanarak ta’zimler, tasvib ve takdirlerle okuyanlara ondaki insaniyetsizlik, dusturlarının şiddet, zulm ve taassub misallerinin insanların ahlâkını bozarak ne büyük kötülöklere sebep olduğunu anlatmak güçtür.⁸¹

Böylelikle Hıristiyanlık Hz. İsa’nın temiz ve saf olarak anlattığı özel şeklinden, uhrevî, ruhanî ve saadeti esas alan özelliklerini kaybederek bir zorbalığın adı olmuştur. İnsan hürriyeti kavramı saf ve duru olan Risâletten ziyade, o Risâletin dönemlerine göre temsilcisi durumunda olan kişi ve müesseselerle kavgalı olmuştur. Söylediği fikirleri sebebiyle mutaassıb Yahudiler tarafından Hz. İsa’nın çarmıha gerilmeye çalışılması ile asırlar sonra onun sâliklerinin, düşüncelerini söyleme cesaretini gösterebilen insanları yakmaya çalışması arasında fark yoktur. Hıristiyan dünyada bu olaylar neticesinde insan hürriyeti ile Hıristiyan anlayışındaki Risâlet, kavgalı bir duruma gelirken; yeryüzünün bir başka köşesinde ise Risâletin İslâmî yaşansııyla ortaya bambaşka bir durumun çıktığı görülür. Din, bilim, vicdan hürriyetlerinde müslümanlar çağlar üstü bir anlayışla toplum kesimleri arasında gereken dengeyi sağlamışlardır. İslâm Dininin bunu sağlamasındaki en önemli etken, dinin saf Risâlet kaynağından uzaklaşmadan devamının sağlanmasıydı. Dinin ana kaynağı olan Kur’an bozulmadan nesilden nesile intikal etmekte, peygamberin sözleri ve fiilleri de ciddi kriterlerden geçirilerek sağlamlaştırılmakta idi. Batı dünyasının ancak 1789’da ilân edebildiği “*İnsan Hakları Beyannamesi*” bu tarihten 1157 yıl önce (MS.632) Hz. Muhammed tarafından Veda Hutbesi’nde ilân edilmiş ve tatbikat mevkiine konulmuştur. Kilise hapishanelerinde bilim adamları işkenceler görürken, hemen yanbaşındaki Endülüs’te bilim adına durmadan yeni ilerlemeler sağlanmakta idi. Bunula birlikte İslâm dünyasında hiç mi Din, bilim ve vicdan hürriyetleri kısıtlanması sözkonusu olmamıştır? Şeklinde bir soru sorulabilir. Şüphesiz ki olmuştur; fakat bunlar daha ziyade şahsî, siyasî v.b. sebeplerlelerdir. Oysaki genel olarak ve hakim olan dînî kanunlar açısından bakıldığında İslâm Dininin bu noktada berrak olduğu görülür.

Bilindiği gibi Risâlet genel tanımı itibarıyla Allah’ın emir ve yasaklarını bir elçi vasıtasıyla insanlara tebliğini ifade eder. “Emir ve yasaklar”ın tebliği ise şöyle ya da böyle insan özgürlüğü ile alakalıdır. Daha değişik bir ifadeyle, bu eylem bir çeşit haddutları belirli olmayan özgürlük sahasının Allah tarafından bir açıdan belirlenmesi anlamına gelir.

81 BURY, B., a.g.c, s.49.

Tabiatı itibarıyla insan, tarihinin gerek ilk dönemlerinde olsun, gerekse modern dönemlerinde olsun bu emir ve yasaklar karşısında özgürlük açısından müsbet ve menfi değişik tavırlar içine girmiştir. Batı Felsefesinin Fransız İhtilaliyle ortaya koyduğu lâiklik kavramı, bu tarihi ilişkinin Hristiyanlık aleyhine, insan özgürlüğü lehine sonuçlanmasına sebep olmuştur. İslâm dünyası da Avrupanın siyasi hakimiyeti ile birlikte bu süreç (lâiklik) içine girmiştir. Fakat İslâm Dininin şahsî ve toplumsal hayatın hemen her alanında faaliyet göstermesi Avrupa'da yaşananlardan çok daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Esasen Hristiyanlığın hukuk alanında ciddi bir tavrı da söz konusu değildir; tahrif olmuş hali ile de ciddiyetten uzaktır.

İslâm Tarihi boyunca da Müslümanlar bilimde, felsefede gösterdikleri ilerlemeye paralel olarak Din sahasında da ilerlemişlerdir. Hristiyan dünyada ise bu ilerleyiş hep yekdiğerinin aleyhine sonuçlanmıştır.

Netice itibarıyla tarihi gelişimi açısından Hristiyan dünyasının en temel sorunlarından biri olan insan hürriyeti mevzuu salt Risâlet ile olan ilişkileri bakımından ele alındığında yukarıdaki bahis gündem dışıdır. Zira Risâlet ve insan hürriyeti meselesi bir açıdan da bir kavram ilişkisidir. Bu bakımdan araştırmamızın bu bölümünde bu kavramlar arası ilişkiyi incelemeye çalışacağız.

1-Kavramlar İtibarıyla Risâlet ve İnsan Hürriyeti İlişkisi

Buraya kadar anlattığımız mevzular genel itibarıyla emirler ve yasaklar manzumesi bakımından Risâlet ile insan hürriyeti arasındaki ilişkinin zahirî boyutudur. Problemin temelinde ise, Risâletin ortaya koyduğu Tanrı kavramı yer almaktadır. Eğer bir Tanrı varsa ve O'nun insanlarla bir elçi vasıtasıyla konuşması neden gerekmektedir? Veya Tanrı'nın hangi özellikleridir ki insanlara emir ve yasaklar teklif edebilmektedir? Bu sorular bizi Tanrı'nın sıfatları mevzuuna götürmektedir. Semâvî dinlerde, temelde aynı olmakla beraber, yer yer değişik şekillerde ifadesini bulan sıfatlar, insan hürriyeti ile ilgili alanları değişik şekillerde etkilemektedir. Bu sıfatların başında gelen birlik ve teklik (Vahdet)tir ve bu özellik üç semâvî dinin de ortak özellikleridir. Her ne kadar Hristiyanlığın teslis akidesi üç ayrı Tanrı görüntüsü verse de, Hristiyan teologlarının pek çoğu bunun bir Tanrının üç değişik görüntüsü olduğunu söyleyerek te'vil etmektedirler. Netice olarak her üç dinde de Allah (Vâhidü'l-Hakk) gerçek tek olandır. Eğer birden fazla Tanrı kabul edecek olursak, ilkel dinlerin pek çoğu bu i-

nançtadır; dolayısıyla birden fazla ve farklı farklı teklif çeşitleri ortaya konması gerekmektedir. Eğer Tanrı tek olarak kabul ediliyorsa, onun şeriatı da tek olmalıdır. İslâm Dinine göre de bütün peygamberlerin şeriatleri esasta aynıdır. Biçimdeki farklılıklar ise, âlemdaki tedricilik ve tekâmül kanunları neticesidir. Din, kemalini İslâm ile bulmuştur. Yine Tanrı'nın tek olması O'nun mürekkebe olmadığı manasınadır; O basittir; Allah sıfatları itibarıyla de tektir.⁸²

Allah'ın tek olması vasfından sonra gelen diğer sıfatı da ezeli ve ebedi olmasıdır. Onun için bir başlangıç veya son düşünülemez. Eğer onun olmadığı bir zamanı kabul edersek bu onun hâdis olduğu anlamına gelir ki, o zamanda Tanrı olamaz. Yine bu Tanrı'nın bir müddet sonra yok olabileceği anlamına da gelir ki, o takdirde böyle bir Tanrı'nın kurduğu Risâlet müessesesinin bağlayıcılığı kalmaz.

Tanrı bu ve diğer sıfatları itibarıyla mutlaktır, yani değişmezdir. Hiçbir şey onun kudret, bilgi ve iradesinin dışında kalmaz.⁸³ Eğer Tanrı değişken ve sınırlı kabul edilirse yine böyle bir Tanrı için insan hürriyetinin bir kalıba sokulması gereksiz olacaktır. Tanrı mutlak ise O'nun ilmi, kudreti, iradesi dışına hiçbir şey çıkamaz.⁸⁴ Öyleyse bu sıfatlarda bir Tanrı'yı kabullenmek beraberinde teslimiyeti de getirecektir. O halde, bu mutlakiyet içerisinde insan kendisine nasıl bir yer bulabilecektir? İşte bu sorunun cevabını Risâlet müessesesi, çizdiği hudutlarla vermektedir. Mukayyed ve cüz'î olan insan iradesine, bu özelliklerine uygun bir saha temin etmektedir.

Bu mutlakiyet noktasından sonra Tanrı'ya ait olarak zikr edilen sıfatlardan ilim, irade, kudret, tekvin, sıfatları insan hürriyeti ile daha yakın ilişki içerisinde. Şöyle ki, İslâm Kelâmcılarına göre irade sıfatının genel tanımı şöyledir: "Hakk Teâla'nın ezelde sabit ve onunla kâim olan subûti, vücûdî, ezeli öyle bir sıfatıdır ki, Allah'u Teâla onunla bir mümkün hakkında caiz olan hususlardan biri ile, sonsuz vakitlerden birinde, olma veya olmama hallerinden birini tahsis eder"⁸⁵ Yine diğer bir tarifte de "irade-i ilahiyye, bir şahsın muayyen bir zamanda ve mekanda, muayyen bir vasfi haiz olarak vücut bulmasını, ezelde tahsis ve tayin ederse, o şahıs, kudret sıfatının ona taallukuyla, ezeli iradeye uygun olarak tayin edilen zaman, mekan ve vasıfta vü-

82 AYDİN, Mehmet, a.g.e, s. 132, 133.

83 Bkz. AYDİN, Mehmet, a.g.e, s.136

84 Bkz. İKBAL, Muhammed , İslâmde Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu (Çev:Ahmed Asrar), Bir Yayınları, İstanbul 1984, s.94.

85 AYDİN, Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 304.

cuda gelir.”⁸⁶ Bu iki tarifte de dikkati çeken iki husus sözkonusudur. Biri iradenin taallukunda kudret ve ilmin de devreye girdiğidir. İkinci ve en önemli husus ise vücut bulma olarak ifade olunan yaratmada insanın benliğinin, iradesinin, hürriyetinin dahil olmamasıdır. O halde, vücut bulması bir başkasının takdiriyle olan insan, hür olarak başlamadığı hayat serüveninde nasıl hür olabilecektir? Yine vücutta kalmak, var olmak noktalarından insan mutlak olan Tanrı’ya aittir. Çünkü Tanrı âlemi yarattıktan sonra ortadan çekilmemiştir. Alemin, dolayısıyla insanın varlığı ona bağlıdır. Burada yine aynı soruyu sormamız gerekmektedir. Başlangıçta ve devamda hep Tanrı’ya muhtaç olan insan, O’na karşı nasıl hür olabilecektir? Bu noktadan bakıldığında insan hürriyeti salt gerçeklikten öte izafi bir kavram mahiyetine inmektedir. Risâletin bu noktadaki cevabı dünya hayatının imtihan olduğu ve kişinin hayrı ve şerri seçebileceğini; fakat bunun ölüme kadar sözkonusu olduğunu söylemektedir.

Mesele, Risâlet noktasından böyle gözükmekle beraber, Risâleti kabul etmeyen bir kişinin kendisini -doğa ürünü- olarak tanımlaması da insan hürriyeti açısından çelişkiler ifade etmektedir. Kendisinin Tanrı’nın değil de doğanın ürünü olduğunu, var olmasının sebebinin tabîi seleksiyon olduğunu söyleyen bir kişinin de “sen hangi zaman ve mekan diliminde var olmaya karar verdin?” sorusuna verecek bir cevabı olmayacaktır. Yine o varlığını devam ettirebilmek için doğaya muhtaç olduğundan, doğaya karşı da hür olduğunu iddia edemeyecektir. Bu iddiasını ispat edebilmek için havaya, suya, yiyeceğe, yeryüzüne gereksinim duymaması gerekir ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla varlık ve varlıkta devam noktasında doğaya bağımlıdır. Onun da hürriyet adına yapabileceği tek şey doğanın önüne sürdüğü seçeneklerden birini seçmesi olarak kalacaktır.

Risâlet müessesesi ile insan hürriyeti arasındaki ilişki, temelde Risâlet’in ortaya koyduğu Tanrı’nın sıfatları noktasında belirginleşirken, yine bu sıfatların evrendeki ve insandaki bir diğer yansıması olan “kader” mevzuunda da ortaya çıkmaktadır. Kader, Risâlet’e tâbi insanlar için inanılması gereken bir umdedir. İslâm Kelâmının Maturidi ekolüne göre; kader “Hak Teâla’nın ezelden ebede kadar olmuş ve olacak şeylerin zaman ve mekanını, sıfatlarını, hususiyetlerini ve her türlü özelliklerini bilip ezelde Hakkın herşeyi vakti gelince ezeli ilmine uygun olarak ve irade ettiği şekilde icad et-

mesidir"⁸⁷ Görüldüğü gibi Kader de kudret, ilim, irade, gibi sıfatların ortaya koyduğu bir durumdur. İnsan vücuda gelmesine karar veremediği gibi varlıktan gitmesine de kendi karar verememektedir. Kader mevzuunda Risâlet ile insan hürriyeti ilişkisi şu noktalarda daha belirgin bir hal alır.

1. Kişi hayrı ve şerri seçmekte serbesttir.
2. Allah ezeli ilmi ile kişinin neyi seçeceğini bilmektedir.
3. Ve Allah kişinin seçtiğini de yaratmaktadır.

Nitekim Neseffî'ye (Ebu'l-Muîn) göre de insan bilgisi, fiili her yönüyle kavrayacak güçte ve nitelikte değildir. Aynı zamanda insan iradesi de bilgisinin dışında değildir. İnsan önce bir şeyi bilip sonra ister ve yapar. Bilinmeyen bir şeyi isteyemez. Şayet insan yapacağı fiilin her yönünü detaylı bir şekilde bilmezse, bu durum yapma gücünün dışında kalıyor demektir. O halde, insan yaratmayı bilmiyorsa bu onun kudreti dışındadır.⁸⁸ Fiil-ilim ilişkisi ile birlikte bir de fiil-kudret ilişkisi vardır. İnsan kudret itibarıyla son derece sınırlıdır. İnsanda mevcut olan herhangi bir kudret, bir anda birbirine zıt iki şeye imkân veremez. Zira insan birisi ile meşgul olurken kudret o iş için harcanır. Bu da netice olarak insan hürriyetinin bir seçmeden ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Değişik bir ifadeyle insan seçer, Allah yaratır.

İnsanın gerek Din karşısında (iman, küfür, hayır, şerr), gerekse tabiat karşısındaki durumu daha çok seçme hürriyeti noktasındadır. Genel gerçekliğe uygun olanı da budur. Zira insan din karşısında fiillerin yaratılmasını Allah'a yüklerken Din dışı bir anlayışlarda ise bu görevi tabiata yüklemektedir. İnsana yine seçme kalmaktadır. Zira kendisi herhangi bir şeyi yaratamamaktadır.

İnsan tabiat karşısında nasıl hür iradesini kullanabiliyorsa, örneğin ateş yerine suyu tercih edebiliyorsa, Risalette her şeyden önce bir teklif olması sebebiyle insanları hür iradeli kabul etmekte ve bundan sonradır ki bu hür iradeye teklifini yapmaktadır. Hal böyle olmakla birlikte Risâlet, teklifinin kabulünden sonra insanın iradesini emir edilenden yana kullanılması hususunda mecbur tutar. Bu mecburiyeti de ilâhî vahy ile

87 AYDİN, Ali Arslan, a.g.e, s.36-61.

88 Bkz. YAZIOĞLU, Mustafa Said, Maturidi ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1992, s.96. Maturidî de bu hususta (insanın fiillerinin hâlıkı olmayacağı) şöyle demektedir. "İnsana ait fiillerin bazıları çirkin bazıları da güzel olabilir. İnsan, fiillerinin neticesinin ne olacağını bilemez. Eğer fiillerini yaratsaydı, sonuçlarını da dilediği gibi tanzim ederdi. Oysa, insanın güzel diye yaptığı bir fiil neticede çirkin çıkabilmektedir. O halde, insan fiillerinin yaratıcısı değildir, fiilleri yaratan Allah'tır." Maturidî, Kitâbu't-Tevhîd (Tah: Fethullah Huleyf), Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s.230.

gerek ahiret hayatı gerekse dünya hayatı açısından gayrete getirici veya caydırıcı izahlarla destekler. Yine de bu emirler dünya hayatı itibarıyla bir tekliftir. Ceza hukuku alanında Risâletin ortaya koyduğu kanunlar ise toplum hayatının selametle devamı için gerekli olan emirlerdir. Risâlet üzerine kurulu bir toplum hayatında bu kanunlar tekliften öte bir mecburiyet olarak uygulanır.

Netice olarak risâlet kavramı, elçilik manası itibarıyla zaten insan iradesine seslenmektedir. İnsan hürriyetini inkar etmek ve yok saymak şöyle dursun aksine o, insanı Tanrı karşısında bir muhatap seviyesine çıkarmaktadır. Önce de belirttiğimiz gibi insan ya Allah'a ya evrene yahutta benliğine v.b şeylere kul olacaktır. Bunların dışında başka bir ihtimal söz konusu görülmemektedir. Zaten insan Allah'ın mülkünde ve O'nun tasarruf sahası içinde yer almaktadır. Kişi Allah'a kul olmakla bütün evren ve diğer varlıklarda olduğu gibi bir çeşit Allah'ın mülkü olmaktadır. Ancak diğer varlıklardan farklı olarak insan bu mülkte tasarrufa sahip bir halife konumuna yükselmektedir. Allah'ın dışındaki varlıkları Tanrı edinme halinde ise evren ve onun bütün cüzleri kendi başlarına bir ilâh mevkiine geçtiklerinden insanın hürriyet alanı oldukça daralmakta, şayet bu kaos içinde bir yer bulabilirse ancak o zaman işgal edebildiği yer kadar, alan kadar bir hürriyete sahip olabilecektir ki bu alanın ne kadar olacağını kestirmek ise oldukça zordur.

“Risâlet”in ilgili olduğu bir çok din felsefesi problemi vardır. Bunlar, varlık probleminden tutunuz da dîni sembollerin anlam ve değerlerinin ortaya konmasına kadar (bilgi, ahlâk, sanat, siyaset, dil ve kavram çözümlemesi v.b) uzar gider. Bu problemler arasında en önemlilerinden birisi de hiç şüphesiz ki “Risalet”in (vahyin) bilgi felsefesi açısından önemidir. Çünkü vahiy bir çeşit Allah'ın bize bildirmek, öğretmek istediklerini bu yolla ulaştırmasıdır. O halde, bu problemi de ele alarak incelememiz gerekmektedir.

II.BÖLÜM

BİLGİ FELSEFESİ AÇISINDAN RİSÂLET

A-Vahiy ve Vahyin Belirlemesi

1-Kavram Olarak Vahiy

Vahiy kavramı genel tanımıyla Allah tarafından bir peygamberin kalbine yerleştirilen bilgidir. Sözlük anlamı itibarıyla sür'atle bildirmek, işaret etmek, yazmak, elçi göndermek, ilham, gizli söz ve ilka etmek manalarına gelir.¹ Yine vahiy lügatte risâlet, kitabet, işaret, ilham, kelâm-ı hafî manalarına gelir.² Ve asıl önemli özelliği sür'at ifade etmesidir. Bu bakımdan vahiy seri işaret demektir. Bu da bazen remz, bazen ta'riz yoluyla kelâm, bazen de terkipten soyut ses ile veya kitabet ile olur.

Terim itibarıyla vahiy ise: "Allah'ın nebi ve resullerine irade ettiği bilgileri kelâm, söz ve mana olarak bildirmesidir. Bu noktada vahyin unsurları şöylece ortaya çıkmaktadır.

- a) Vahiy ilmi her şeyi kuşatan Allah tarafından bildirilir, kaynağı Allah'tır.
- b) Nebi vahyi alırken bütün duygu ve düşünceleriyle vahye yönelir.
- c) Nebinin kendisine gelen vahye müdahalesi söz konusu değildir.
- d) Peygamber vahyi Allah'dan aldığına asla şüphe etmez.³
- e) Vahiy, alanı da, başkalarını da yükümlülük altına sokar.

Bununla birlikte vahyin lügat anlamı itibarıyla umumiliği söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'de de verilen değişik örneklerde vahy bir şeyin süratle ve gizli olarak bildirilmesi olarak görülmektedir. Hz. Zekeriyya'nın kavmine hitabını Allah vahy olarak nitelemiştir.⁴ Yine insanların ve cinlerin dostlarına yaptıkları telkinlere de vahy denmiştir⁵ Bunun yanısıra bal arısına da hareket tarzının Allah tarafından bildirilmesi de vahy olarak nitelendirilmiştir.⁶

Demek ki genelde vahyin ilk iş olarak ikiye ayrılması gerekir bunlardan biri Allah'dan başkasından olan işaret ve i'lân, diğeri de Allah tarafından olan işaret ve

1 GÖLCÜK, Ş-Toprak, S, a.g.e, s.287.

2 YAZIR, M H, Hak Dini Kur'an Dili, Feza Gazetecilik A.ş, İst. Tsz., III/125.

3 GÖLCÜK, Ş-TOPRAK, S, a.g.e, s. 288.

4 Bkz. Meryem (19) 11.

5 Bkz. En'âm (6) 112-121.

6 Bkz. Nahl (16)68.

i'lândır. Vahy, esasen lügatte bunların hepsini içine almakla birlikte, lügat örfünde ancak Allah tarafından olan işaret ve i'lâna isim olmuştur. Mutlak olarak vahy denildiği zaman da bu anlaşılır.

Şu halde genel manasıyla vahy peygamberlere mahsus değildir; fakat peygamberlere mahsus olan bir çeşit vahy vardır. Bu özel manasıyla peygamberlik vahyi, diğer beşerî ilimlerin üstünde özel bir keyfiyete sahip olup, kesinlik, zorunluluk taşıyarak gerçekliğinde şüphe olmayan bir ilim telkin eden Hakk'ın tecellisinin özel ismidir.⁷

Vahyin lügat ve istilâh yönünden bu tür ayrımları olmakla birlikte Dinler açısından yorumları farklı olabilmektedir. Mesela Hıristiyanlara göre vahy Tanrı'nın yüzüne inmesidir veya İsa'nın insan şekline girmiş Tanrı'yı temsil etmesidir. Malbranche'a göre Allah âlemi kelimenin ceset şeklinde gelmesi için yaratmıştır. İşte Hz. İsa'da kelimenin cesed halindeki şeklidir.⁸ "Dolayısıyla İsa göksel anlamıyla başlangıcı ya da sonu değil, gökyüzünün altındaki hayatı başlangıçtan sonra yönlendiren aracı, vahyi temsil etmektedir. İsa'nın kendisinin ezeli ve ebedî oluşunun nedeni budur."⁹

İslâmiyet'e göre vahiy "Allah'ın melek (Cebrail) aracılığı ile veya aracısız olarak nasihatler ve davetler, büyük çoğunluğu ile de emirler ve nehiyeler şeklinde peygamberlerine ulaştırdığı kelâmdır."

Abduh da genellikle bir peygambere nazil olan Allah kelâmı şeklinde tanımlanan vahyi şöyle tarif eder. "Biz de onu (vahyi), metodumuza uygun olarak insanın kendiliğinden yakîni tarzda bulduğu marifet diye tanımlıyoruz. Bu bilgi ona ya doğrudan ya da bir aracı kanalıyla Allah'dan gelir. Vahy sezgiden ayrılır. Çünkü sezgi, insanın nereden geldiğinin farkında olmaksızın bilincinde olduğu bir duygudur."¹⁰

Mahiyet itibarıyla vahy ise genelleşmediğinden ancak Allah ve elçisi arasındaki tecrübî bir keyfiyettir. Aslında vahyin gerçek olan hakikatini ancak Allah bilir. Peygamber bile vahyin mahiyeti hakkında ancak bir nebze kadar tecrübî bilgi sahibidir.¹¹ Vahiy özde, Allah'a ait olduğu için hakikati de bilinme imkânı dışındadır.

7 YAZİR, M.H., Tefsir, V/127.

8 YAZİR, M. H., Metâlib ve Mezâhib, s.345.

9 ALTUNDAL, A., Üç İsa, s.104.

10 ABDUH, Muhammed, Tevhid Risâlesi, (Çev: Sabir Hizmetli), Ankara 1986, s.60.

11 GÖLCÜK, Ş., a.g.e, s.288.

Abduh'un vahyi bu şekilde peygambere has kılmasına mukabil, Fazlurrahman Kur'an'ı esas alarak yaptığı vahy yorumunda daha geniş bir perspektif çizer. Kur'an'da büyük bir ısrarla Allah'a isnad edilen sıfatlar, gerçekte evrenin yaratıcı bir düzen içinde bulunmasından doğrudan doğruya yapılan bir takım sonuçlamalardır. Kur'an'da yer alan bütün terimlerden, evrenin ilâhî mahiyeti hakkında en temelli, kapsamlı ve açıklayıcı olanı "Düzen", "Düzen içinde olma" veya "buyruk" şeklinde tercüme edebileceğimiz "emr" terimidir.

Yaratılmış olan her şeye yaratılmış olduğundan ötürü, onun kendi emri nakledilir. O bu emri, onun kendisine ait olan, fakat aynı zamanda onun bir sistem içinde bütünleşmesini de sağlayan bir kanundur. Bu emrin yani Allah'ın düzeni ya da buyruğunun sonu yoktur. Emrin insan dahil her şeye nakledilmesini göstermek için kullanılan terim ise, "vahiy" dir.¹²

Aslında vahiy, düzeni ifade eden "emr" manasına kullanıldığında evrensel bir manayı içermektedir. Yani genel hatları itibarıyla tüm varlığı kudretiyle, adalet ve hikmetiyle bir düzen içinde var eden Allah, aslında "kün" "ol" emriyle vahyetmiştir. Ve bu emir olmak noktasında düzeni ifade etmekte ve gerektirmektedir. Seçme hürriyetine, cüz-i iradeye ve benliğe sahip olan insanı karşısında serbest bırakmakla beraber, peygamberlerine gönderdiği vahiyler ile daha hususi bir anlamda yine düzenin tesisi için emretmiştir. O bakımdan Kur'an'daki ifadelerle bal arısına vahyedilmesi, arıya yapacağı işin programının vahyedilmesidir. Bir tek arı olmakla beraber bütün bir kainatla ilişkisi ve sıkı bir alakası bulunan bu varlık nasıl ki emr'e (vahye) mazharsa, tüm evren de yapı taşlarının birliği, homojenliği itibarıyla aynı vahye(emre) mazhardır. Bal arısına arı olmayı öğreten, emreden vahiy, aynı zamanda, insanoğluna da insan olmayı öğretmekte ve emretmektedir. Teklifte insana olduğu için vahiy, evrensel var olma noktasındaki emirden, insanlık mahiyetinin doğruluğa kanalize noktasındaki emre gelmektedir.

B-Vahyin İmkânı

Vahyi bir noktaya kadar belirledikten sonra şimde de vahyin mümkün olup-olamayacağını irdelleyebiliriz. Tabii ki burada sorulması gereken ilk soru Allah'ın in-

¹² FAZLURRAHMAN, İslâm (Çev: Mehmed Dağ-Mehmed Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 41.

sanlara kendi katundan bazı bilgiler bildirmesi söz konusu mudur? Eğer böyle bilgiler var ise bu bilgilerin içeriği nedir? Madem ki Allah insana düşünsün, araştırsın diye akıl, fikir vermiştir. O zaman bu bilgiler niçin bildirilmektedir? İnsan bu bilgileri elde edebilecek kapasitede değil midir? Eğer Allah vahiy gönderiyorsa, niçin melek gibi bir vasıta kullanıyor? v.b. gibi sorular ilk soruyu takip edip gitmektedir.

Vahyin imkânı meselesi Risâlet'in imkânı meselesinden daha kolay algılanabilecek bir durumdadır. Zira Risâlet'in benzer ve değişik şekillerde örneklerini bulmak mümkün görünmektedir. Oysa vahiyde durum ayrıdır. Özellikle ilham, önsezi, rüya, kahinlik, trans halleri gibi insanların az çok yaşadığı tecrübî haller vahiy hususunda insana olabirlik kapısını aralamaktadır.

Özellikle hayvanlarda müşahede ettiğimiz önsezi, gaybı bilme, duyu organlarının fekalâde iş görmesi, hissi özelliklerinin hayranlık uyandıracak bir üstünlükte olması, insanoğlunun da mükemmelliği itibarıyla yüksek bazı özelliklere sahip olabileceğini göstermektedir. Konuyla ilgili Vahiduddin Han'ın şu ifadeleri bizi destekler mahiyettedir:

“Artık anlaşılmıştır ki, sezgi, aydınlanma, keşf ve gaybı bilme gibi tecrübeler sadece hayvanlara mahsus değildir. Bilakis insanda daha kuvvetli bir biçimde mevcuttur. Telepati yapan şahıs sizi, uyutur, ağlatır ve güldürür. Size bilmediğiniz bir takım hatıra ve tecrübeleri nakledebilir. Bütün bunlar hiç bir alet kullanılmadan yapılan hareketlerdir. Bunları telepati yapanla yaptırandan başka hiç kimse hissetmez. Bu ameliyenin bir benzerinin kul ile Rabb'i arasında meydana gelmesi nasıl imkânsız olabilir.”¹³

Vahyin imkânı hususunda Vahiduddin Han, meseleyi daha elle tutulur hale getirmek için 1950 yılında Bavyera'da meydana gelen bir telepati hadisesini örnek verir. Bu olayda Prenter adlı bir Macar, radyo spikeri olan bir bayanın zihnine haberleri sunduğu sırada girerek onun istemediği ve tasarlamadığı sözleri söylemiştir. Vahiduddin Han'a göre, insan denilen varlık görünür de hiç bir maddî vasıta kullanılmadan çok uzaklardaki başka bir şahsa duygu ve düşüncelerini rahatça aktarabiliyorsa, benzer bir ameliye kul ile Rabb'i arasında niçin cereyan etmesin ki insan gücünün eseri olan bu gibi misaller sayılamıyacak kadar çoktur. Tüm bunlar, Risâlet'in imkânında kulu Allah'a bağlayan mana ve lafizların alakasını anlamamıza yardım eden tecrübî birer karinedir. Telepati herkes tarafından bilinen bir olaydır. Ve bize kul

ile yaratan arasındaki büyük haber verme yollarını hatırlatır. Telepati vahiy derecesine yükseldiği zaman en üstün şeklini alabilir. Vahiy de bir bakıma kâinatla ilgili bir nevi telepati olabileceği gibi, bizim hayatımızda müşahede ettiğimiz mahdûd seviyedeki telepati nevinden bir şey de olabilir. (İmkân açısından)¹⁴

O halde telepati türünden olayları incelemekte büyük bir maharet ve gayret gösteren psikolojinin vahiy olayına da en azından aynı soğukkanlılıkla bakması iktiza eder.

Bununla birlikte yukardaki misale şöyle bir itiraz vâki olabilir. Verilen örnekteki telepati hadisesi yaratılmış olan iki varlık arasında cereyan etmektedir. Bu hadiseden yola çıkarak tümevarım metodu ile yaratıcıya varmak kolay gözükmemektedir. Zira Allah yaratılmış değildir ve yaratılmışların özelliklerini taşımaz. Bizce bu problemin çıkış noktası Allah'ın kendisine ait özelliklerinin cüz'î numunelerini insanda tecelli ettirmesidir. Mesela Allah mutlak görücü, bilici, işitcidir. Bu özelliklerini yarattığı insana cüz'î ve mukayyet bir şekilde vermiştir. Dolayısıyla insan kendi görmesi, işitmesi, bilmesi gibi özellikleriyle Allah'ın da bu tür özelliklere sahip olduğunu bilebilir. Buradaki fark mutlak, mukayyet, küllî, cüz'î farklardır. O halde, telepati hadisesi de Allah ile elçisi arasındaki ilişkiye sadece imkân noktasından bir kapı aralayabilir. Fakat mahiyet, keyfiyet meseleleri bilinemez. Zira olay şahsî ve tecrübî bir keyfiyettir. Genelliğe sahip değildir.

Abduh vahy olayının idrak edilebilmesi için ihatalı ve yüksek bir akıl seviyesinin bulunması gerektiğini belirtir. " Akıllı, keskin zekalı ve anlayışı güçlü insanlar, dar görüşlü kimselerin göremedikleri pek çok şeyi yakından görürler, onların bilemedikleri pek çok şeyi de derinlemesine bilirler. Güçlerini ve yeteneklerini onları bilmek ve anlamak yönünde kullanırlar ve sonunda da onları bilebilirler, fakat akıl seviyeleri ve anlayış güçleri onlarınkinden aşağı mertebede olanlar, o şeylerin bilinebilirliğine de, onların bilmek istemelerine de başlangıçta karşı çıkarlar".¹⁵ Abduh bu tür akıl yürütmeleri bir nevi mukaddime olarak sıraladıktan sonra vahyin imkânını peygamberin şahsında felsefî olarak yorumlar.

Peygamberler yaratılışları itibarıyla üstün bir cevherde yaratılmışlardır. Ve bu özellikleri sayesinde ki Allah ile rahatlıkla temasa geçebilirler. Vahyin geliş türlerinin-

¹⁴ HAN, V, a.g.e, s.157-158.

¹⁵ ABDUH, M, a.g.e, s.156.

den olan melek ile irtibata geçmede de ona göre gayri mümkün bir şey yoktur. Zira bilim onlar bizlere görünmeseler de maddeden daha latif varlıklar olduğunu söylemektedir. Yine bir takım insanlar peygamberlerin bir tür akıl hastası olduklarını ve gördükleri şeylerin de bu hastalık ürünü olduğunu iddia etmektedirler. Ve bunların hiç birinin gerçekte vâki olamadığını ileri sürerler. Her ne kadar görüntü konusu, algılanabilen suretler şeklinde onun nefsinde görünse bile, onlar ancak hayalî bir varlığa sahiptir. Başka bir vücudu yoktur. Oysaki böyle hayaller ve tasavvurlar bazı kaza sebebiyle hastalanmış sıradan beyinlerde oluşursa, niçin kavranabilir hakikatlerin aynı belirginlikle bu seçkin kişilerin beyinlerinde görünmesi ve nefisleri madde âleminde uzaklaştığında ve kutsallık durumuna ulaştığında onların algı sahasına geçmesi mümkün olmasın? Onların şahitliklerinin doğruluğuna ve Allah katından getirdiklerinin doğru olduğuna dair en kuvvetli delil, ruh ve kalplerdeki manevî hastalıkların onların getirdikleri ilaçlarla şifa bulmasıdır.¹⁶

Vahyin imkânı hususuna psikolojik bir takım tecrübelerle ulaşabileceği fikri, son dönem düşünürleri tarafından sık sık dile getirilmekle beraber, bu metodun tarihi oldukça eskidir. İslâm Meşşâî Filozofları bu metodu asırlar önce büyük bir meharetle kullanmışlardır.

Farabî'nin Nübüvvet teorisinde vahyin imkânın meselesine bu doğrultuda bir yer vermeye çalıştığı söylenebilir. Farabî'nin psikolojisinde tahayyül önemli bir yer tutar. Çünkü bunun eğilimlerle ve hislerle yakın bir alakası vardır; ayrıca akli faaliyetler ve iradî faaliyetlerle de ilgilidir. O, duyu verilerinden taklidî olmayan zihnî tasavvurları oluşturur; rüya ve vizyonların kaynağıdır. Eğer rüyalara bilimsel bir açıklama getirebilsek, bu bize vahy ve ilhamın yorumlanmasında yardımcı olacaktır. Zira nübüvveti ait ilhamlar ya uykuda iken, sahîh rüya yahut da uyanıkken vahy şeklinde gerçekleşir.¹⁷ Bu iki tarz arasında fark izafidir. Bunlar bir birinden yalnız derece bakımından ayırdılır. Gerçekte sahîh rüya nübüvvetin bir şubesinde başka bir şey değildir.¹⁸ Farabî'nin devrindeki ilmi seviyeye rağmen Freud, Horvey ve Murray gibi psikoloji âlimlerinin anlayışlarını yakalayabilmiş olması hayranlık uyandıracak bir seviyedir.

¹⁶ ABDUH, M, a.g.e, s.157,158,159.

¹⁷ el-FARABÎ, Şerhu Fususi'l-Farabî, s.62.

¹⁸ MEKDUR, İ, İslâm Düşüncesi Tarihi, "Farabî Maddesi", (Çev: Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II/81.

Tecrübî psikolojiyi kullanarak vahyin ve Risâletin imkânına bakma mevzuunda Farabî'nin açtığı yoldan İbn Sina da girmiştir. Fakat İbn Sina Nübüvvet teorisini daha kapsamlı ve detaylı tutarak peygamberliğin aklî ve mu'cizevî yönlerini de ele almıştır.

İbn Sina'nın teorisi bir çeşit sezgisel tecrübeye dayanır. Vahyin imkânı hususunu, aklî, tasavvufî, mu'cizevî ve sosyo-politik temeller üzerinde bir zorunluluk olarak ele alır.¹⁹

Aklî seviyede nübüvvete ait vahyin zarureti Aristoteles'in -bazı insanlar kafasında bir kıyas kurmaksızın orta terime dayanarak tesadüfen sonuç çıkarırlar- şeklindeki işaretine dayanan bir delille ıspatlanır. İnsanlar sezgi kabiliyetlerinin gerek niteliği ve gerekse niceliği yönünden büyük ölçüde değiştiğinden ve bazı insanlar neredeyse ondan mahrum oldukları halde diğer bazılarının buna yüksek derecede sahip olmasından dolayı gerçeklikle tam bir temas kuran, nadiren ve istisnâî olarak onunla donatılmış bir insanın bulunması gerekir. Bu insan dışarıdan hiç eğitim olmaksızın, kendi tabiatı icabı bazı soru ve sorular hakkında sezgisel bir tecrübe sahibi olabilen, fakat realiteyi kavramasına yarayan temas daima kısmî kalan ve asla tam olmayan umûmî çizgideki düşünürlerin aksine hakikatin deposu haline gelebilir. Bu yaratıcı kavrayışın temelleri üzerinde hakiki peygamber yeni ahlâkî değerler kurar ve geleceğin tarihini etkiler.²⁰

Netice olarak gerek Farabî ve İbn Sina gibi eski düşünürler, gerekse, çağdaş düşünürlerin bu husustaki ortak temelleri bir beşerin vahye taraf olmasının, vahy alınmasının mümkün olduğunun, tecrübî ve sezgisel psikoloji örneklerinde olduğu gibi gerçekleşebileceğidir. Vahy kavramını ortaya atan semâvî dinlerin Tanrı'sı da bir ve tektir. Sıfatları itibarıyla kullarından birisini seçip konuşmaması konuşmasından daha imkânsız görünmektedir. Bu noktada herkese neden vahy gelmediği, o halde özel bir kişiye gelmesinin de imkân dışı olduğunu söylemek kabil değildir. Zira vahy eden Allah'tır. Ve O'nun fiillerinde ve işlerinde tam bir hürriyeti ve serbestliği vardır. Bu tür bir yaklaşım ancak vahyin içeriğini kabul etmemeyi getirir. Yoksa vahyin imkânına bir zarar vermez. Zaten vahy kavramı Tanrı kavramı kabul edildikten sonra onun imkânı meselesi, insan aklının bir problemi olabilmektedir.

¹⁹ FAZLURRAHMAN, "İbn Sinâ Maddesi." İslâm Düşünce Tarihi, (Çev: Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II/117.

²⁰ FAZLURRAHMAN, "İbn Sinâ Maddesi, II/118.

C-Bilgiye Kaynaklık Etmesi Açısından Vahiy

Bir bilgi kaynağı olarak vahyi ele aldığımızda epistemolojik bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan epistemolojik olarak vahyi ele almak demek, onunla ilgili ifadelerin bu ifadelere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların mantuksal temellerini ve objektif değerlerini ortaya koymak demektir. Epistemoloji bilgi üzerine uğraşmakla beraber yalnızca ilmi bilgiyi esas almaz.²¹

Daha önce vahyin tanımını yaparken onun genel anlam itibarıyla bir peygamberin kalbine yerleştirilen bilgi olduğunu söylemiştik. Bu bilgi Allah hakkında olduğu gibi, âlem hakkında evrenin mahiyeti, bütün iş ve oluşların ne olduğu hakkında da bir bilgidir.

M.Ö. V.yüzyıldan itibaren Sofistlerle başlayan genel şüphecilik her türlü bilgiye ulaşmayı elde etmeyi imkânsız görmekteydi. Sofistler kendilerinden önceki filozofların doğa felsefelerindeki tutarsızlıklara ve farklılıklara bir tepki olarak doğmuştur. Bu sebeple Sofist Protogoras (M.Ö.490) şöyle der: “İnsan her şeyin ölçüsüdür. Var olanların varlıkların da, var olmayanların var olmayışlarında da”. Bu anlayışta “doğru” olarak herkesin doğru sayacağı bir yargıya varmanın olanağı yoktur. Yine Sofistlerin ileri gelenlerinden Gorgias Doğa-Felsefesinin bir ana sorunu olan “asıl gerçeği” var olanı bilemeyeceğimizi şu üç iddia ile ortaya koymaya çalışır.

1-Bir şey yoktur.

2-Bir şey olsaydı da bilemezdik

3-Bilseydikte başkalarına bildiremezdik.

Sofistlere göre bilgi, teorik bir merakı gidermek için değildir. Bilgi pratiğin, yaşamın elindedir.²² İşte bu anlayış bilgi teorisinin ortaya çıkmasına, bilginin mümkün olduğu iddiasını haklı çıkarma ve bilginin elde edilmesinde duyuların ve aklın rolünü ortaya koyma girişiminin başlamasına neden olmuştur. Nitekim Epistemolojinin gerçek ustası olarak nitelendirilen Platon’da, duyuların ve aklın bilgi sağlayıp sağlayamayacağını sormakla işe koyulmuştur. Bilginin kaynakları meselesi Platon’dan beri felsefenin ana konularından biri olmaya devam etmiştir. Zira bilginin kaynaklarından ve onun sağlam temellere dayanıp dayanmadığından emin olunması gerekir. Eğer bu

²¹ BOLAY, S.H, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981, s.97.

²² GÖKBERK, M, a.g.e, s.43-44.

sağlanmış olmazsa, o zaman bilgi kaynakları bizim bilgi iddialarımızı haklı çıkarmazlar.²³ Sofistlerin tutarsızlığını son derece güzel bir şekilde ortaya koyan Sokrates ve daha sonra Platon kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu göstermişlerdir. Bilginin kaynağı konusunda ilk zamanlardan itibaren filozoflar, biri insanın akıl ve düşünme gücü, diğeri algı ve gözlem kabiliyeti olmak üzere iki temel kaynak üzerinde tartışmışlardır. Zihin, akıl yürütme yoluyla doğruya ulaşabilir mi? Veya fenomenler dünyasının duyular vasıtasıyla algılanması bize doğru bilgiyi verebilir mi?²⁴

İşte Sofistlerden sonraki dönemler içinde doğru ve kesin bilginin kaynağı temelinde dört farklı görüş çerçevesinde oluşur:

- a-Bilgimizin akıldan doğduğunu söyleyen Rasyonistler,
- b-Bilgilerimizin duyudan doğduğunu söyleyen Sansualistler,
- c-Bilgimizin deneyden doğduğunu söyleyen Ampiristler,
- d-Bilgimizin sezgiden doğduğunu söyleyen Entüistyonistler,

Bir de bunların değişik şekillerde terkibinden ortaya çıkan görüşler vardır.

Vahyi tüm bilgi kaynakları arasında diğeri bir bilgi kaynağı olarak sunmak dinî epistemoloji olacaktır. Vahyin kesin bir bilgi kaynağı olarak kabulü İslâm Kelâm'ına ait bir meseledir. Müslüman kelâmcılar yukarıda özetlenen değişik bilgi kaynaklarını kabul etmekle beraber, bunların yanısıra vahyi ve haber-i resülû de bir bilgi kaynağı olarak ele alırlar. Kelâmcı düşünürlerden Maturidî bilgi teorisinin problemlerini ele alış yönünden önde gelenlerdendir. Ayrıca Maturidî (v.333/944), Ebu Muîn en-Nesefî (v.508/1115), ve Gazzâlî'nin (v.505/1111) de bilgi teorisi üzerine kelâmında özel bir yerleri vardır. İslâm Felsefesi açısından da vahy, özellikle Farabî ve İbn Sina'da bilgi kaynaklarından birisi olarak sayılır. Onlar belli bir olgunluğa ve yüksekliğe ulaşmış insan aklının Faal Akılla temasa geçip doğru bilgiyi alacağını söylerler. Bunu Filozofların yolu olarak ortaya koyarken de Peygamberlerin de Allah tarafından yükseltilerek (kudsî ruh) Faal Akılın peygamberin ruhuyla tahayyül melekesi sayesinde irtibata geçtiğini söylerler. Gerçi Farabî, peygambere geçen bilginin sembollerle yüklü olduğunu, bunun sebebinin de avamın hakikatleri ancak bu şekilde anlayabileceği olduğunu söylerse de, onların tüm bu izahları vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini gösterir.

23 ÖZCAN, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, M.Ü.İ.V.Y, No: 64, İstanbul 1993, s. 60.

24 TAYLAN, Necib, Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, M.Ü.İ.V.Y, No: 34, İstanbul 1989, s.17.

Fakat onlar için asıl olan kendi akıllarının Faal Akılla teması sonucu elde ettikleri bilgidir. Bununla birlikte gerek vahy bilgisinin, gerekse filozofun bilgisinin mahiyet olarak bir farkı yoktur. Zira her ikisi de Faal Akıldandır. Her ikisi de bu ana kaynaktan bilgiyi almaktadırlar. Fark ise belirttiğimiz gibi, peygambere Faal Akıl tarafından verilen bilginin sembolik ifadelerle dolu olmasıdır. Bu çabaların temelinde yatan esaslı nedenlerden biri de Din ile Felsefenin uzlaştırılması, bir diğeri ise Zekerrıyya Razî gibi şüphelerin şüphelerini red idi.²⁵

Kelâmcıların vahyi bilgi kaynağı olarak esas almalarında bu tür kaygılardan ziyade, dinin kaynağının sağlam olarak temellendirilmesi yatmaktadır.

Bilginin kaynakları konusunda kelâmcılar içinde en dikkate değer çalışmayı Maturidî yapmıştır. Ona göre bilgimizin kaynakları duyular,²⁶ haberler (ahbâr)²⁷ ve akıl (nazar)²⁸ olmak üzere üç çeşittir. Tüm bu kaynakların, verdikleri bilgiler itibarıyla yerleri ayrı ayrıdır. Fizik dünyası ile ilgili bilgilerin kaynağı, duyular, geçmiş ile ilgili bilgilerimizin kaynağı haberlerdir. Gaib âlemi hakkındaki bilgilerin elde edilmesi için de ya akıl yürütmeye ya da peygambere ihtiyaç vardır. Duyularımız ve aklımız bize vasıtasız olarak haber verme keyfiyetine sahip olmakla beraber, geçmişe ait haberler mevzuunda arada vasıta vardır ve bu vasıtanın güvenliği sözkonusudur.²⁹ Haberin bilgi kaynağı olarak kelâmcılar tarafından vaz edilışinin ana sebebi, vahy ve haber-i resuldür. Zira geçmişe ait olayları bize haber veren kişi de duyularla gördüklerini söylemektedir; dolayısıyla bu bilgi kesinlik ifade etmemektedir; bir çeşit istidlâlî bir bilgidir. Buna karşılık vahy ve mu'cizeyle te'yid edilmiş haber-i resul ise kesinlik ifade eder.

“Maturidî”nin bilgi sistemi haber kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır. Birisi kaynağı bizzat Allah olun, peygamber ve ondan işiten diğerkimseler aracılığıyla bize ulaşan haberlerdir. Bu haberler Allah’tan peygambere gelirken vahy, peygamberden bize intikal ederken de haber-i resul adı verilen bir şekil ile intikal etmektedir.³⁰ Maturidî vahyi, kendisinde şüphesiz bulunmayan bir bilme yolu olarak tanımlamıştır.

25 MEDKUR, İbrahim, a.g.e, İslâm Düşüncesi, II/82.

26 MATURIDİ, Ebu Mansur, Kitabü't-Tevhîd (Tah: Fethullah Huleyf), Mektebutü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s.9.

27 MATURIDİ, a.g.e, s.7-8.

28 MATURIDİ, a.g.e, s.5.

29 ÖZCAN, H, a.g.e, s.64.

30 MATURIDİ, a.g.e, s.7-8

Öyle ki ona dayanan haberde yalan bulunmaz. O doğru bir bilgi verir.”³¹ Burada ortaya çıkan bir sonuç da vahyin bilgi kaynağı olmakla birlikte, aynı zamanda bir bilgi yolu olmasıdır. Değişik bir açıdan yaklaşınca asıl bilgi kaynağının Allah’ın kendisi olduğu görülür. Vahyin genel anlamı itibarıyla baktığımızda o bir şeyi bildirmektir. Örneğin Zekeriyya (a.s)’in kavmine hitabını Kur’an’ın vahiy olarak ifadesi düşünülürse, burada Zekeriyya (a.s)’in kelâmından öte zati bilgi kaynağı durumundadır. Bu sebeple vahiyden öte bilgi kaynağı Allah’tır. Fakat insanların bu kaynakla direkt olarak muhatap olması sözkonusu değildir. Çünkü Hâlık ile mahlûk mahiyetleri açısından farklıdır. Arada bir tenezzülata ihtiyaç vardır; bu yol da vahiydir. Vahyin insandan kaynaklanan haberdan bariz bir farkı vardır. İnsan kaynaklı haberler, insana ait şeylerle alakalıdır. Örneğin isim, soy-sop, gıda maddeleri, değişik ülkeler ve yerler, sanat dalları yeni icadlar v.b. gibi meseleler insanların duyularına hitap eden şeylerdir. Oysa insanın mahiyeti, evren ve evrenin ötesi nedir? gibi sorulara verilecek cevaplar veya bunlar hakkında elde edilecek bilgiler insanı ve duyularını aşan bilgilerdir. Büyük patlama (Big-bang)’dan önce neyin olduğu veya hayatın nedeni ve niçini gibi duyu ötesi sorular hakkında bilim cevap veremezken, vahiy kaynaklı din insana bilgi vermektedir. Gâib âlemi olarak nitelendirilen âlem hakkında insan için vahy’den başka bir bilgi kaynağı henüz yoktur.

Vahyin gâib âlemi hakkında tek bilgi olmasına rağmen, yine de bu bilgi kaynağının güvenilirliği ele alınıp araştırılmalıdır. Felesefi bakış açısından ne yapalım başka bir kaynak yoktur şeklindeki teslimiyetçi bir tavır veya mutlak doğru olduğu şeklindeki doğmatik bir anlayış meselenin özümü için yeterli değildir.

Maturidî’ye göre “Vahyin doğruluğu, dış dünyanın ona delâlet etmesinden dolayı bilinir. O halde, akıl ancak dış dünyadan hareketle ve vahyin bildirdiklerinin aynen gerçekleşmesiyle onun doğruluğunu bilebilir. Bu bilme ise vahyin doğruluğunu te’min anlamında olmayıp kaynağı gereği zaten doğru olan vahyin doğruluğunu bir keşif ve anlama hüviyetini taşımasındandır.”³²

Bu noktada vahy kendi kendine doğruluğunu ortaya koyamamaktadır. Bunda ise vahyin istilâhî olarak ifade ettiği mananın genel geçer olmamasının büyük etkisi vardır. Diğer bir ifadeyle vahiy, Allah ile elçisi arasındaki hususi bir durumdur.

³¹ ÖZCAN, Hanifi, a.g.c, s.64.

³² MATURIDÎ,a.g.c, s.222.

En son vahyolan Kur'an'a baktığımızda, vahyin bir bilgi kaynağı olarak doğruluğunu tesbit için kainattaki iş ve oluşları örnek göstererek akla tasdik vazifesini yüklemiştir. Vahiy akli yanılmaktan kurtarır ve bütün iddialarında akla hitap eder, teklifi ona yapar. Bu hususda Kur'an vahyi son derece rahat ve serbesttir. Yaklaşık beşyüz yerde akli delil gösterir. Israrla doğruluğunu aklın tasdikine sunar. Bu hususda taklidî ve istibdadı red eder, hür fikri kabul eder.³³

Vahiy, doğruluğunu akla tasdik ettirirken ve aynı zaman da tasdik olayı vuku' bulduğundan aslında bilinen bir şeyi söylediğini göstermektedir. Yani akıl bu bilgileri tasdik ediyorsa, bildiğinden dolayı tasdik ediyordur. Zira insan bilmediği bir şey kendisine söylendiğinde onu nasıl tasdik edecektir? Daha değişik bir ifadeyle, Allah'ı bilmemiz için en güvenilir bilgi kaynağımız vahiy midir? Veya iyi ile kötüyü tefrik edebilmemiz için mutlaka vahiy mi gereklidir? İbn Rüşd bu sorulara cevap teşkil edecek şöyle bir açıklama yapmaktadır: " insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi bürhan ile, kimisi diyalektik ile, kimisi de hitâbî sözler ile tasdik eder. Bu konuda şeriatın her durum ile ilgili bilgiler vermiş olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Buna bağlı olarak her konuda şeriatın bilgi verdiğini, dolayısıyla Selefiye'nin dediği gibi naslardan başka bir bilgi kaynağına ihtiyacımız bulunmadığını söyleyebilir miyiz?" Eğer şeriat (vahy) bir konu hakkında bilgi vermemişse o akli kıyasa aittir. Eğer vermiş ise bu bilgi akla uygun olmalıdır. Eğer değilse, te'vil imkânı araştırılmalıdır. Netice olarak İbn Rüşd bu konuyu şöyle bağlamaktadır: " Hikmet, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. İkisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dosttur-lar."³⁴ O halde, vahiy ile akıl, bilgi kaynağı olması hususunda eğer bu derece birbirlerine yakınsalar, o zaman şunu sormak gerekir vahye ait bilginin türü nedir? Kur'an'da görüldüğü gibi vahyin verdiği bilgi yalnızca tek bir bilgi türü altında değerlendirilecek bir bilgi olarak görülmemektedir. Zira vahiy, bazen eski ümmetler ve peygamberlerle ilgili muharref bilgileri tashih ederek, tarihsel bir bilgi kaynağı olurken, bazen de günümüzle ilgili ve ölüm ötesi hayat ve mahiyeti hakkında v.b. gibi konularda bilgiler vermektedir. Bu mevzu vahyin değeri bölümünde daha detaylı olarak ele almaya çalışacağız.

33 HAKKİ, İsmail (İzmirli), Yeni İlmî Kelâm, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.30-31.

34 İBN RÜŞD, Faslu'l-Makâl (çev: Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.36-37.

Gazzâlî'nin bilgi teorisinde de vahy önemli bir bilgi kaynağıdır. Ona göre üç tip bilgi kaynağı vardır. Bunlar:

- a-Kur'an ve hadis,
- b- Sûfî kaynak,
- c- Kelâmî ve felsefî kaynaktır.³⁵

Gazzâlî, Kur'an ve hadis kaynağını hemen her konuda ana bilgi kaynağı olarak kabul eder.

Gazzâlî'yi göre vahiy kaynaklı olarak elde edilecek belli başlı bilgiler şunlardır: Allah'ın zâtı, sıfatları, peygamberlik, ölüm, hayat, Kıyamet, tekrar diriliş, (Haşr), hesap, rû'yetullah v.b. gibidir. O, felâsifenin ruh-beden ilişkisi, ruhun ma'kulleri müşahede ile sonsuz zevk ve mutluluğu duyacağı, ruhun bedenle olan meşguliyetinin onun kemaline engel teşkil edeceği, ahirette bu dünyada duyulan zevklerden daha yüksek zevk çeşitleri bulunduğu ve ruhun bedenden ayrılınca bâki kalacağı hususunda felsefecilerin düşüncelerine katıldığını belirtir ancak o, bu bilgilerin yalnız şeriat yoluyla öğrenilebileceğini söyleyerek akıl yürütmeyi kabul etmez. Çünkü ona göre, ölüm sonrası hayat, ahiret saadeti, ölüm sonrası ruh-beden münasebeti gibi metafizik meseleler tamamen şeriate bırakılmıştır.

Ayrıca Gazzâlî'ye göre, akıl ile peygamberliğin ancak gerekliliğini kavrayabiliriz. Akıl, sadece körleri gören bir kimseye teslim etmek, hastayı tabibe teslim etmek gibi, insanı nübüvveti teslim eder. Nübüvvet, akıl gözünü aşan bir bilgi kaynağıdır. Akla kapalı olan gayb âlemi nübüvveti açıktır.³⁶

Bu sebepledir ki ilahiyât sahasında doğru bilginin kaynağı şöyle sıralanır: İlk muallim Allah Teâla'dır. İkincisi Cibril, üçüncüsü de Resul'dur. Diğer bütün insanlar ise peygamberlerden öğrenirler. Marifet hususunda insanlar için bunun dışında bir yol yoktur.³⁷ Bu anlatım içinde vahiy bir ana bilgi kaynağı olmaktan öte **İlk Muallim'den** gelen bilginin kendisidir ve belirgin olan rolü iman ve marifet kavramlarıdır. Tanrı'nın varlığı hakkında genelde akıl-vahiy olmaksızın da değişik istidlallerle bir sonuca varabilir. Fakat bu varış iman keyfiyetinden yoksundur. "Tanrı'ya imandan söz e-

³⁵ TAYLAN, N, a.g.e, s. 28. Gazzâlî, bilgi teorisini özellikle Nur suresinin 35.âyeti üzerine kurmaya çalışır. (Gazzâlî, Mişkâtü'l-Envâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s.17-23,27)

³⁶ GAZZÂLÎ, İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s.63; Gazzâlî, el-Munkiz, s.56.

³⁷ GAZZÂLÎ, el-Kıstasü'l-Mustakim, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s.43.

debilmek için, bu hükmün vahiy ile desteklenmesi ve Tanrı'nın sıfatlarının bildirilmesiyle tam bir Tanrı kavramının ortaya konması gerekir". Tam bir iman için Tanrı hakkında vahyin bildirdiği niteliklere ihtiyaç vardır. Ancak vahiy ile bildirilenlerin kabul edilebilmesi için Tanrı ile ilgili bu ön bilginin bulunması gereklidir.³⁸

Anlaşılan odur ki, vahyin bir bilgi kaynağı olarak kendisini ifadesi için her şeyden önce bir alan gereklidir. Bu alan da kendisine muhatab olan akıldır. Bu akılda vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabulü için Allah bilgisine varmış, peygamberin hak olduğunu tasdik etmiş, faallikte ve etkinlikte bulunması gerekir.

Bu hususta çağdaş düşünürlerden İzutsu'nun Gazzafî'nin vahyin Allah hakkında tek bilgi kaynağı kabul edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncesine kayda değer bir itirazı vardır.

"Eğer Allah bilgisi (Allah'ın zaruri varlığı, birliği, özü, resul göndermesi, sıfatları) Resul'den gelecek olsaydı (yani bu bilgiler yalnızca ona bağlı olsaydı), o zaman Allah bilgisi konusunda bütün insanlığa yapılan iyilik, Allah'a değil Resul'e atfedilmek zorunda olunurdu. Oysa gerçekte bu Allah'ın insanda akli te'sis ederek ve böylece akletmeyi onun için mümkün kılarak yaptığı bir iyiliktir. Gerçek şudur ki Allah iyiliği önce Resulüne Rabbini bildirerek yapar. Bunu bazen vahy ile bazen de Hz. İbrahim (a.s) örneğinde olduğu gibi akletmeyi mümkün kılarak yapar."³⁹

Aklın vahiy ile bu derece yakından ilişkisi her ikisinin de çıkış noktaları itibarıyla aynı yere mensub olmalarından ötürüdür. Vahiy Allah'ın kelâmı olmakla birlikte, akıl da Allah tarafından yaratılarak insana verilmiş olan melekî bir kuvvettir. Bununla beraber akıl ile bulunan bir Tanrı veya her neyse vahyin doğrulamasına muhtaçtır. İşte vahy özellikle iman noktasından sonra belirgin bir bilgi kaynağı durumuna gelmektedir.

Vahyin iman sahipleri için ifade ettiği kesin bilgi kaynaklığı son derece normal olmakla beraber, gerek Risâlet'in ve gerekse vahyin imkânı mevzularında anlatmaya çalıştığımız üzere mümkünlüğünün kabulü noktasında, eğer inanmayan tarafından vahyin mümkün olabileceği kabul edilirse vahiy gerek Tanrı hakkında gerekse de âlem hakkında en azından fikrî hareketliliği sağlayacak bir bilgi verebilir. Örneğin â-

38 ÖZCAN, Hanefî, Epistemolojik Açıdan İman, M.Ü.İ.V. Y, İstanbul 1992, s. 93.

39 İZITSU, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İnsan Kavramı, (çev: Salahaddin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 146-147.

lemin başlangıcı meselesiyle uğraşan teorik fizikçiler vahyin imkânı, bilgi kaynağı olup-olmadığı v.b. gibi durumları problem yapmadan bu hususda (âlemin başlangıcı) bir fikir vermesi açısından ele almaktadırlar.

Vahiy, Tanrı hakkında Tanrı'nın öz kelâmı olması sebebiyle bir bilgi kaynağı olarak kabul edilebilmektedir. Bir bilgi kaynağı olarak vahyin temizlik ve saflığı ise ulûhiyete ait olmaya devam etmesiyle mümkün olabilir. Yani o Allah kelâmı olarak kalmalı, beşer kelâmı ona karışmamalıdır. İnsan düşüncesi vahyin yorumlayıcısı ve muhatabı olarak yerini almalıdır. İncil ve Tevrat örneklerinde görüldüğü gibi ilâhi kelâmın yerine geçmemelidir.

İnciller Hz. İsa'nın ölümünden senelerce sonra yazılmış, geçmiş olaylara ait insan şehâdetlerinden ibarettir. Bu bakımdan Hristiyanlık Allah'tan nâzil olup da aynı zamanda hemen yazı ile tespit edilmiş bir metni içine alan kitaptan yoksundur.⁴⁰ Böylesi bir durumda neyin vahy, neyin insan sözü olduğunu anlamak müşkildir. İslâmiyyette ise, Allah'ın kelâmı ile Resul'ün kelâmı bile birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştır. Biri Kur'an ile temsil edilirken, diğeri Hadisle temsil edilmektedir. İncillerin durumu ise tam olarak neyin karşılığıdır bilinmemektedir. Bu nedenle İncil bilgi kaynağı olarak ele alınmadan önce ciddi bir metin tenkidine tabi tutulmalıdır.

D-Vahyin Bir Bilgi Olarak Önemi ve Değeri

Bir önceki bölümde vahyi bir bilgi kaynağı olarak ele almaya çalıştık. Bu bölümde ele alacağımız ana problem ise vahyin genel geçer salt bir bilgi olup olmadığı meselesidir. Eğer vahiy bir bilgi türü ise o takdirde bu bilginin değeri nedir? Bu bilgiye tam olarak güvenebilir miyiz? Yahutta ne dereceye kadar güvenebiliriz? Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, bir bilgi kaynağı olarak vahiy "doğa üstücü" (supernaturalizm) bir anlayış çerçevesinde ele alınırsa onun (vahyin) verdiği bilgilerin bir değeri olabilecektir. Dolayısıyla felsefî bakımdan vahyin bir bilgi olarak değerinin ne olduğu meselesi, Tanrı kavramının kanıtlanıp kanıtlanmayacağı ile alakalıdır.⁴¹

Zira vahyi tanıma açısından Tanrı'ya ait bir konumdadır. Ayrıca bu kanıtlama işlemi sonucu ortaya konan Tanrı kavramı da vahyin bir bilgi olarak değerini etkile-

40 BUCAILLE, Maurice, Tevrat, İnciller ve Kur'an, (çev: Mehmet Ali Sönmez) D.İ.B.Y, Ankara 1988, s.14.

41 RANDALL, John Herman-BUCHLER, Justus, Felsefeye Giriş, (Çev. Ahmet Arslan), E.Ü.S.B.Y, İstanbul 1982, s.117.

mektedir. Şöyle ki; kuruculuğunu Aristoteles'in yaptığı ve müslüman Meşşâî filozofların da geliştirerek kullandıkları "ilk neden kanıtı" bize şeylerin (örneğin et'in) topraktan, toprağın havadan, havanın ateşten çıkması ve bunun böylece sonsuza gitmesinin mümkün olmadığını ve bu durumda bir ilk terime, nedene ihtiyaç bulunduğunu anlatır.⁴² Doğanın kendisini kullanarak yine doğanın kendisini açıklayamayız. Bu durumda doğa üstü bir varlığa başvurarak doğayı açıklayabiliriz. Bu anlatımlar yalnızca ilk neden olarak bir varlığı ortaya koymaktadır. Fakat bu varlığın ne gibi özelliklere sahip olduğu bu anlatımlar içinde belli değildir. Dolayısıyla onun (ilk neden olan varlığın) bir kelâmının olup-olmadığı, hayat, irade v.b gibi sıfatlara sahip olup olmadığı belli olmadığından vahiy onun için söz konusu görünmemektedir. Yine bu kanıtın değişik türleri olan imkân ve hudûs delillerinde de vahyi gerektirecek sıfatlara ulaşmak zor görünmektedir.

Oysa "Nizam ve gaye" kanıtına göre ise durum şöyledir: doğa hakkında yaptığımız gözlemler bize açıkca bir düzeni göstermektedir. Doğanın parçalarında (cüz) ve bütününde (küll) gördüğümüz bu şuurlu, planlı, amaçlı, ilmî düzen bizi zorunlu olarak bu özelliklere sahip bir varlığın var olduğu sonucuna götürür.⁴³

Bu kanıt çerçevesinde ortaya konan Tanrı kavramı, ilim, irade, kudret v.b. gibi pek çok sıfatlara sahip olmaktadır. Bu kanıt diğer Tanrı kanıtları içinde en başarılı olarak kabul edilmektedir. Bu kanıt çerçevesinde vahiy de âlemin yaratıcısıyla irtibatlandırılabilir. Zira Tanrı'nın âlemde güttüğü amaç ve gayeleri için insanlarla konuşması söz konusu olabilir. Hatta Hristiyanlara göre Tanrı'nın âlemi yaratmakta güttüğü amaç, kelimenin (vahyin) bir beşer (İsa) olması ile tamam olmuştur.

O halde, vahyin bir bilgi olarak değerini ele almadan önce onun ait olduğu Tanrı'nın Nizam ve gaye delili çerçevesinde bir tanımlamasının yapılması daha sıhhatli olacaktır. Zaten Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi semâvî dinler kutsal kitaplarında devamlı bir surette nizam ve gaye fikrini ortaya koymuşlardır.⁴⁴ Vahyin imkânı ve bir bilgi olarak değeri meselesi felsefi olarak Tanrı kanıtlamasının başarısıyla ilintili olmakla beraber, o (vahiy) bir bilgi olarak asıl değerini Tanrı'ya "imân" la bulabilecektir.

⁴² ARİSTOTELES, *Metafisiz* (Çev: Ahmet Arslan), E.Ü.E.F.Y., İzmir 1985, I/151-153.

⁴³ ASLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 155.

⁴⁴ AYDIN, M., *Din Felsefesi*, s.62.

Zira vahye inanmak demek, Tanrı'nın kendisini bildirdiğine, dolayısıyla var olduğuna inanmak ile alakalıdır.

Vahyin bir bilgi olarak değeri semâvî dinler çerçevesi içinde en ciddi olarak İslâm dininde ortaya konmuştur. İslâm Felsefesinde, Kelâmında ve Tasavvufunda o (vahiy) bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş ve özellikle de Kelâm ve Tasavvufta kesin bilginin kaynağı olarak üstün bir değere kavuşturulmuştur.

Bu çerçeve içinde vahye baktığımız zaman öncelikle iki problem ortaya çıkmaktadır.

a) Vahyin bilgiye kaynaklık etmesiyle onun doğru, güvenilir, genel ve geçer olması arasında bir takım ayrılıklar vardır. Vahiy gerek Tanrı hakkında gerek âlem hakkında gerekse ahlâkî değerler hakkında bilgiye kaynaklık etmektedir. Fakat vahiyden insan zihni tarafından algılanan bu bilgiler kişilere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin semâvî din mensuplarının vahyi algılamadaki farklılıkları gibi veya daha özel çerçevede İslâm inancı içinde kendilerini Kur'an vahyine dayandıran birbirlerinden farklı i'tikâdî, ahlâkî ekoller ve mezhepler gibi.

Yahudilik ve Hristiyanlığın vahyi önce de belirttiğimiz gibi beşer kelâmının karışmasıyla temizlik ve saflığını kaybetmiştir. Fakat İslâm vahyi 1500 senedir olduğu gibi muhafaza olunmaktadır. Bu bakımdan burada anlatmaya çalıştığımız husus için İslâm vahyini esas alacağız. Zaten İslâm vahyi kendinden önceki diğer vahiylerin de beşer kelâmı karışmış kısımlarını göstermekte ve tashih etmekle beraber, onların hükümlerini de neshetmiştir.

O halde, neden vahyin bildirdiği bilgilerin algılanmasında farklılıklar oluşmaktadır. Vahye ait bilgi genel geçer değil midir? Örneğin Sûfilerin vahye yükledikleri anlamlar Kelâmcılardan farklıdır. Sûfiler âyetleri algılamak için içsel yorumlara (bâtınî) giderken Medrese Ekolleri ise, dışsal yorumlara gitmişlerdir.

Bu noktada felsefenin en çok ilgileneceği alan geleneksel olarak ahlâkî değerlerdir. Yanlış veya doğru, günah veya sevap diye adlandırılan davranış türlerinin her zaman ve her kişide yanlış veya doğru, sevap veya günah olup-olmadığı sorunu bu değerlerin nesnel mi yoksa öznel mi oldukları çerçevesi içine oturur.⁴⁵

Vahiy bize bir takım ahlâkî bilgiler vermektedir. Neyi yapmanın doğru, neyi yapmanın da yanlış olduğunu bildirmektedir. Fakat bu bildirimlerin ifade ettiği manalar

değişik ekoller tarafından farklı şekillerde algılanmıştır. İslâm tasavvufunun geliştirdiği ahlâkî normlardan olan tevekkül, uzlet, zühd gibi anlayışlar tamamen Kur'an'a ve Hadis'e dayanmakla birlikte aynı menbalara dayanan sünnî Kelâm'ının ahlâk anlayışından farklıdır. Dünya külfetlerine katlanıp sebeplere başvurmak bazı tasavvuf ekollerinden ahlâksızlıktır. Oysa Kelâmcılara göre sebeplere başvurduktan sonra tevekkül yapılmalıdır.⁴⁶ Yine İslâm vahyi tarafından kesin olarak red edilmiş olan zina fiili, Bâtınî mezhebi yorumcularına göre gayr-i meşru' cinsel bir ilişki değil, sırları başkasına yaymaktır.⁴⁷

Örneklerini daha da çoğaltabileceğimiz bu durum öncede belirttiğimiz gibi vahye ait hükümlerin özellikle ahlâk alanında genel ve geçer olup-olmadığı, vahye ait bilginin taşıdığı değer vahye mi has (nesnel) yoksa vahye muhatab olan kişilere mi ait (öznel) olduğu sorunlarını ortaya getirmektedir. Bununla birlikte İslâm vahyinin değer durumu tarihsel bir süreç de geçirmiştir. İslâm'ın ilk yüzyılında Kur'an ve Sünnet'e dayalı ahlâk anlayışı genel ve geçer bir tarzda cereyan etmiştir. Peygamber ve ashabı vahyin kendilerine bildirdiği bilgilerde mutabıktırlar. Fakat ikinci yüzyılın başlarından itibaren vahye dayalı olmakla birlikte farklı ahlâkî değerler ortaya çıkmaya başladı.⁴⁸ Ahlâkî değerler açısından tarihi süreç böyle işlemekle birlikte aynı durum vahyin bildirdiği Allah, sıfatlar, âhiret v.b. gibi mevzularda da söz konusu olmuştur. O halde, tarihî açıdan vahye ait bilginin değeri İslâmın ilk yüzyılında nesnel bir özellik gösterirken, bu daha sonraki dönemlerde öznel bir konuma doğru kaymış gözükmektedir. Tüm bu sebeplerle vahye ait bilgilerin estetik bir değeri olduğu söylene de bunu ne ölçüde tatmin edici olduğu belli değildir. Şurası da unutulmamalıdır ki, vahyin bir tarafında Allah bulunurken, diğer tarafında da onun alıcısı olarak insan bulunmaktadır. Bu sebeple farklı algılamaların bulunması normal gözükmekle birlikte insanlar herhangi bir tablo karşısında değişik hükümler verebilse de yalan ve haksızlık gibi durumlarda aynı tavrı gösterirler. Nitekim Mu'tezilîler aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin olabilmesi için bu değerlere ait fiillerin değişmez nitelikleri olması gerektiğini söyleyerek, ahlâkî değerleri izafilikten kurtarmaya çalışırlar. O halde, ahlâkî değerler

46 ÇAĞIRICI, Mustafa, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, M.Ü.İ.V.Y, İstanbul 1989, s.28.

47 İLHAN, Avni, "Bâtıniyye Maddesi", İ.A, D.V.Y, İstanbul 1992, II/193.

48 ÇAĞIRICI, M, a.g.e, s. 28

konusundaki farklı kanaatler, değişik algılamalar değerlerin izafiliğinden değil bilgi eksikliği, yaratılış farklılıkları v.b. gibi tali sebeplerledir.⁴⁹

Bir bilgi kaynağı olarak vahyin bildirdiği bilgiler değer açısından izafi değildir. Her ne kadar bu bilgilere ait farklı algılamalar söz konusu olsa bile bunlar umuma şamil değildir. Üstelik İslâmda vahye ait bilginin değerini sabitleşteren Hadis müessesesi de mevcuttur.

b)Vahye ait bilginin değeri mevzuunda bir diğer problem de vahyin bir bilgi kaynağı mı? Yoksa Risalette olduğu gibi bilgiyi ulaştırma yolu ve vasıtası mı olduğudur. Bilindiği gibi bilgi kaynağında iken “bilgi olarak” adlandırılmamaktadır. O (bilgi) ancak suje-obje ilişkisi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ne zaman ki, insan zihninde bir yer almaktadır yani o şey bilinmektedir, işte o zaman bilenen şeyin bilgisi elde edilmektedir. O halde, burada bilgi elde edilmesi için suje olan insan zihni obje olarak vahiyle mi yoksa vahyin ait olduğu Allah ile mi temasa geçmektedir. Bu kavramların (Allah, vahiy) obje olup-olmadıkları da ayrı bir problemdir. Daha değişik bir ifadeyle bilginin kaynağı Allah mıdır, vahiy midir? Risâlet çerçevesi içinde vahiy bilginin vasıtasıdır. İşte burada maddî planda ele alınan suje-obje ilişkisinin dışına çıkılmaktadır. Allah madde, zaman ve uzay ötesi bir varlıktır. İşte bu noktada vahiy maddî olanla (insan) olmayan (Allah) arasındaki vasıtaya tekabül etmektedir. Aksi bir durumda vahiy vasıta değil de Allah'ın kendisi olmaktadır ki, bu Allah'ın uzay ve zaman şartlarına girip elçisiyle bütünleştiği gibi saçma sonuçlara varmaktadır -Vahyin Allah'a ait mi (mahluk) yoksa O mu (hâlık) olduğu meselesi İslâm Kelâmını ziyadesiyle meşgul etmiştir-. Zaten Risalet müessesesi gerek vahiy gerek Ruhu'l-Kudus gerekse Resul anlatımları içinde insan ile yaratıcısı arasında kurulabilecek en ciddi vasıta olarak görülmektedir.

Vahy önce de belirttiğimiz gibi başta evrenin yaratıcısı hakkında verdiği bilgilerle birlikte, kimi zaman küllî bir şekilde tüm evren hakkında, kimi zamanda cüz'î varlıklar hakkında bilgi vermektedir. Ve o mahiyet itibarıyla kitap sayfalarında yazılı olmaktan çok öte bir keyfiyete sahiptir. Binlerce yıllık insanlık tarihi içinde sayısız kere fonksiyonunu icra etmiştir. Ve nihayet son ve küllî bir şekilde Hz. Muhammed'de ortaya çıkmıştır. Artık insan akli da uzun süren bu vahyin eğitimi ile bir seviye tutturmuş ve gerçeklerle daha yakın bir temas haline geçebilecek duruma

ulaşmıştır. Bundan sonra da vahy akıl için yol gösterici bir bilgi olmaya devam edecektir.⁵⁰

İnsan aklı, kendinin (insanın) ne olduğu, nereden geldiği ve nereye gideceği sorunlarına cevap bulabilmesi için iki değişik yola sahiptir. Ya kendini kendisine soracaktır, veya kendisini yaptığını bildiren zata yani Allah'a soracaktır. Öncelikle insanın "ben neyim" diye kendine bir soru sorması durumunda mantikî bazı kaygılar vardır. Zira insan hâdis olduğuna göre yaratan değil yaratılandır. O halde bu durumda ne olduğunu bulabilmek için kendi gibi yapılmış şeylere bakarak bir kıyasla cevap bulmaya çalışacaktır. Ve neticede "varlık farkı" türünden⁵¹ cevaplar bulabilecektir. Bu tür cevaplar ise sorulardaki açıklığı tatmin etmekten uzaktır. İşte vahyin bir bilgi kaynağı olarak önemi burada ortaya çıkmaktadır. İnsan kendi mahiyeti ile ilgili tecrubî araştırmalardan ortaya çıkan sonuçları vahy ile birlikte değerlendirme yoluna gittiğinde başarı şansı daha da artacaktır. En azından böylesi bir değerlendirme denemeye degecek bir önemdedir. Zira yaratılmış olan insan kendisiyle ilgili ve yaratılmış olan evren ile ilgili en doğru bilgileri yaratandan alabilir. Özellikle İslâm Filozofları ve kelâmcıları bu birikteliği meydana getirmek için üstün bir çaba sarf etmiş ve tutarlı sonuçlara ulaşmışlardır.

Tarihi seyri itibarıyla vahyin önem ve değeri değişik şekillerde algılanmıştır. İslâm öncesi dönemlerde genel olarak insanlık din çatısı altında fikrî faaliyetlerde bulunmuştur. Yani Hz. Âdem ve sonrası Hz. İsa'ya kadar uzanan dönem içinde dinler ve vahiyleri hep salt gerçeğin ifadesi olarak kabul görmüştür ve genellikle de bu böyle olmuştur. Fakat Antik Yunan dönemi veya Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönemler bir peygamberin izine rastlanmayan dönemlerdir. Belkide Antik Yunan'da aklın kazandığı büyük önem dinî sahadaki boşluktan kaynaklanmaktadır. Yine bu dönemlerde mevcut bir dine karşı aklın öne çıkarılması söz konusudur. Bilindiği gibi yaşayış itibarıyla ilkel dönemler tabir ettiğimiz ilk çağlarda insanların din hakimiyetinde buldukları tarihi bir gerçektir. Halbuki Hz. Muhammed ile birlikte gelen vahy artık ilahî hitabı tam olarak anlayabilecek bir anlayış seviyesini karşısında bulmuştur.

50 ABDUH Muhammed, Tevhid Risalesi, Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 201-203; Ayrıca Bkz. FAZLURRAHMAN, İslâm (Çev: Mehmed Aydın-Mehmed Dağ), Selçuk Yayınları, Ankara 1981, s.208.

51 MENGÜŞOĞLU, Takıyettin, İnsan Felsefesi, Remzi Yayınları, İstanbul 1988, s. 19, 20, 21.

Ve belli bir kemal seviyesine çıkan bu akıl zaman zaman, vahiy karşısında bir taraf olarak kabul görmüştür.

Vahyin önem ve değerinin bir başka boyutunu da insan durum ve davranışlarında neyin kıstas (ölçek) olacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Doğru davranışın kıstası (ölçeği) ne olacaktır? Bu durumda da insan ölçüsünü ya kendinden aşşağı varlık çeşitlerinden alacaktır veya kendinden daha üstün ve yaratıcısı olan Allah'tan alacaktır. Üstelik bu tür bilgileri almak için özel bir beceriye de ihtiyacı yoktur. Zira zaten vahiy ile bu bilgiler teklif edilmektedir.

Bu noktada yaygın olan kanaat, vahyin bir bilgi olarak kabul edildiği ölçüde aklın önem ve değerinin azalacağı noktasındadır. Oysaki vahiy çoğu kere mükemmel bir şekilde düşünme faaliyetini akla yaptırmakta; tasdik ve kabulü, delilleri serdettikten sonra ise gerisini akla bırakmaktadır.

Nasılki bir bilgi kaynağı olarak Evren, insan aklına bir kısıtlama getirmiyorsa, örneğin atomun sırrını bilmek aklın hareket alanını kısıtlamıyorsa, bir bilgi kaynağı olan vanyin bildirdiği bilgiler de aynı şekilde insan aklının hareket kabiliyetini sınırlamamaktadır. Değişik bir ifadeyle iki kere ikinin dört olduğunu bilmek insan aklına ne tür bir zarar verebilir? Evrenin mahiyetinin yaratılmış olduğunu, insanın Allah'ın mahluku olduğunu, öldükten sonra haşredileceğini bilmek, insan aklını sınırlamaktan öte, lazım olan temel bilgileri verdikten sonra onun önüne engin bir genişlik açmaktadır. İslâm düşünce hayatı içindeki gerek felsefe, gerek kelâm ve özellikle de sûfi düşünce boyutları, bu aklî açılımın ne derece geniş, hatta nihayetsiz olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Netice olarak vahy bir bilgi kaynağı olarak yol gösterici ve insan aklının yaratılmış gayesine uygun kullanımı için alan belirleyici bir önem ve değere sahiptir. Din duygusunun ve vahiy hakikatinin, insan mükemmelliğinin bir gereği olduğunu tarih bize göstermektedir. Bilim ve teknoloji ile aydınlanan insanoğlu için Din önemini kaybetmek şöyle dursun, hep insanın bir adım önünde olan bir hakikat olarak göze çarpmaktadır. Özellikle son yarım yüzyıl içinde dünyanın değişik yerlerinde İslâm Dinini kabul eden bireylerin büyük çoğunluğunun bilim adamı olması bunu desteklemektedir. Kaptan Cousto örneğinde olduğu gibi XX.yüzyıl bilimi iki denizin birbirine karışmadığını büyük bir hayretle öğrenirken, son vahyolan Kur'ân bu gerçeği 1500 yıldır haber vermektedir.

Bugün Astrofizikçilerin yeni keşifleri neticesinde, ilim adamları her şeyi tartışma konusu yapmaktadır. Büyük patlama (Bing-Bang) ile başlayan kainatın oluşum sürecini bilim adamları dinin getirdiği açıklamaları göz önünde bulundurarak izah etmeye çalışmaktadırlar. O halde, bilim ilerledikçe vahyin de o nisbette önem ve değeri ortaya çıkmaktadır. Artık vahyin verdiği bilgiler sadece tecrubî bir önem ve değer taşımaktan öte bilimsel bir sağlama metoduna dönüşmektedir. Zira özellikle fizik alanında bütün bir evrenle uğraşmak insan aklının yürüyemeyeceği bir yol konumuna gelmiştir. İnsan aklı bu hususta kuvvetli ve sağlam bir dayanağa ihtiyaç göstermektedir.

E-Felsefe Açısından Genel Olarak Risâletin Değerlendirilmesi

Risâlet üzerine yapmaya çalıştığımız bu araştırmadan elde ettiğimiz sonuçlara göre, Risâlet'i felsefî bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, her şeyden önce ondan felsefî değeri ve tutarlılığı olan bir takım sonuçlar alabilmemiz için semâvî din (profetik) çatısı altında ele almamız gerektiği sonucu ortaya çıkmıştır. Bu noktada bir peygamber mesajına dayanmayan dinler, insan hayatına yaptıkları etkiler açısından felsefî araştırma mevzuu olabilse de, Risâlet kavramı beraberinde oluşan Tanrı, ölüm, haşır, ebedî saâdet v.b. gibi kavramlar hakkında tutarlı sonuçlar veremez. Zira Din kavramı gerçek ciddiyetini ve ifade imkânını Risâlet müessesesi etrafında bulabilmektedir. Risâletin semâvî dinler dışında diğer dinlerde veya fikrî, felsefî hareketlerde ne tür bir etkisinin olduğu sorusu bu noktada önem kazanmaktadır. Teorik olarak Risâlet kavramından felsefî düşüncenin, insan aklının ve ihtiyaçlarının ürünü olan dinlerin etkilenmemiş olduğunu söylemek imkânsızdır. Felsefe tarihini incelerken önümüze çıkan sebep-sonuç ilişkisi, diğer bir ifadeyle filozofların ya etki ya da tepki neticesi olarak düşüncelerini ortaya koydukları görülmektedir. O halde, yapılacak ciddî bazı çalışmalarla Risâlet'in genel olarak insanlık tarihine ve düşüncesine yaptığı etkisi ortaya konmalıdır. Belki de bu insan aklının vahy karşısındaki serüveni olarak ortaya çıkacaktır. Bahsedilen çalışmanın Risâlet'in felsefî olarak imkânı mevzuuyla da alakası yoktur. Zira bu noktada olay bir vaktadır, realitedir. Gerek Yunan Felsefesi, gerekse önceki dönem, son veriler ışığında Risâlet'in etkisine maruz olan bir dönemdir. Antik Yunan öncesi daha çok Risâlet'in çerçevesinde bir düşünce hareketliliğinin ip uçlarını verirken, Antik Yunan ise bu dinî temanın çözülmeye ve ayrıştırmaya çalışıldığı bir dönem olarak genel hatları itibarıyla ortaya çıkmaktadır. Bununla bir-

likte Antik Yunan'da da özellikle Sokrates ve sonrası, dinî muhtevalı bir dönemdir. Antik Yunan'ın birikimlerinin müslümanların eline geçişi ve daha sonra ise Hristiyan dünyasına geçişi ve değişik açılımlara sahne oluşu ise İslâm Felsefesi, Hristiyan Felsefesi gibi isimlendirmelere yol açacak kadar Risâlet bağımlısı bir konuma girmiştir. Rönesans ve Reform hareketleri sonrası Avrupa felsefesi her ne kadar dinden uzaklaşmaya başlamış ve hatta Pozitivist ve Materyalist düşünürlerde örneği görüldüğü gibi onu rafa kaldırılmışsa da, bu dönemlerde bile Risâlet'e tepki ve iddialarını cürütme açısından yine Risâletle ilgilenmek zorunda kalmıştır.

İslâm Filozoflarının Risâlet'i yorumlama hususunda göstermiş oldukları üstün ve gayretli çalışmaları hariç tutulursa, felsefe tarihi boyunca Risâlet'in ne olduğu, nasıl meydana geldiği hususunda, felsefenin ne olduğu sorusuna verilen önem kadar ehemmiyetin verilmemesi bir talihsizlik olsa gerektir. Gerçi bir Tanrı kavramını kabul etmeyen veya her hangi bir din ile bağıntısı bulunmayan düşünürlerden belki böylesi bir çaba beklemek yersizdir. Çünkü onlar mesailerini daha çok Tanrı fikrinin anlamsızlığı üzerine teksif etmişlerdir. Özellikle Avrupalı olan ve Hristiyanlık karşısında bulunan bu tür düşünürler kilise tarafından öne sürülen Hz. İsa'nın Tanrı'nın görüntüsü olduğu iddiası karşısında zaten başka türlü davranamazlardı. Hz. İsa'nın Tanrı'laştırılması, bir insanın kavram olarak bile taşıyamayacağı yüklerle yüklenmesidir. Bir de buna "Mesih" anlayışı eklenince iyice esâtire büründürülmüş olması pozitivistlerin İsa'ya karşı isyan bayrağı açmasına sebep olmuş ve bunun neticesinde Hz. İsa'nın gerçekte var olup olmadığı bile tartışılmıştır.⁵² Neticede bu tür çabalar Katolik kilisesinin otoritesini parçalayarak Protestanlığı -ki bir tür evrensel ruhaniliktir- ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu hareket Papa'nın ve doğmaların otoritesini reddederek kutsal kitabı tek otorite saymış⁵³ ve sonunda da Risâlet müessesesini görmezlikten gelmiştir. Hz. İsa ise bir esrarengizliğe büründürülmüştür. Bu bakımdan Hristiyan dünyasında Risâlet'in temsilcisi olan Hz. İsa bu konuda tam bir kaosdur. Halbuki bu mesele ile ilgili gerek Hz. Musa'nın ve gerekse Hz. Muhammed'in geçmişi incelenince, net sonuçlara ulaşmak için ümit vaad etmektedir. Mesela Farabî ve İbn Sinâ'da güzel örneklerini gördüğümüz Risâlet'i inceleme çabalarının yüksekliği,

⁵² CHALLAYE, Felicien, Dinler Tarihi (Çev: Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul. S. 179.

⁵³ A.g.c, s.194.

her şeyden önce, İslâm dininin bir kaos ortamından uzaklığı sayesinde olmuştur. İlk bakışta müslümanların Risâlet'i felsefi olarak hal ve şerh etmeleri iddiası biraz iddialı gözükse bile İslâm dininin mantık yapısına baktığımızda Hz. Muhammed ile beraber Hz. İsa ve Hz. Musa'yı ve diğer tüm peygamberleri kabul etmesi ve onlar hakkındaki kötü ve çirkin iddiaları tashih etmesi böyle bir araştırmaya izin verecek kadar sağlam gözükmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında Risâlet kavramını evrensel bir bakış açısıyla inceleyebilmek, son peygamber Hz. Muhammed'i inkar eden ve Hz. İsa'yı da yanlış yorumlarıyla tanrılaştıran, Hristiyanlardan çok ancak, müslümanlarca başarılıdır. Belki bu noktada objektifliğin nasıl temin edileceği sorusu akla gelmektedir. Hiç şüphesiz ki müslüman düşünürler peygamberlerin bütününe kabul etmeleri sebebiyledir ki onların bazılarını inkâr eden ve onlara karşı cephe alan bazılarını da tanrılaştıran Hristiyanlar veya onlara iftira eden ve onları öldüren Yahudilerden daha objektif sayılabilirler.

Din felsefesi açısından Risâlet'e baktığımızda ortaya şu ilginç durumun çıktığı görülür. Din felsefesi dinin iddiaları hakkında çalışma yaparken Dini ortaya çıkararak Risâlet müessesesine ciddi ve detaylı olarak eğilmemektedir. Ya Tanrı'nın varlığıyla, ya vahyin imkânı ve değeriyle ya iman kavramı dini tecrübe, dinî sembolizm ile yahutta ölüm ve sonrası hayat ile uğraşırken Risâlet'i meselesini ya dikkate almamakta veya görmezlikten gelmektedir. Bunun sebebi ise daha ziyade başta da belirttiğimiz gibi Avrupa felsefesinin Hristiyanlıktan beslenmiş olması olabilir.⁵⁴ Bu sebeple de Risâlet'in Din Felsefesi açısından değerlendirilmeleri sağlam ve sağlıklı sonuçlara erişebilmek için daha çok İslâm düşüncesi altında ele alınmalıdır.

Din Felsefesinin Epistemolojik bir problem olarak ele aldığı vahyin bir bilgi kaynağı olarak ortaya çıkması ve gerçek değerini ifade etmesi ancak Risâlet'in imkânı ve detaylı bir şekilde ele alınmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü Risâlet'in konumu açıkça belirlenebilmelidir ki, insan aklının vahiy karşısında hangi konumda bulunması gerektiği daha iyi anlaşılabilir.

Özellikle Hikmet kavramı doğrultusunda müslüman düşünürlerin insan aklı ile vahyi uzlaştırmaları; birbirlerine paralel hale getirmeleri doğruya ve gerçeğe ulaşılması noktasında önemli bir husustur. Yaratılmış olan akıl yaratınının buyrukları doğ-

54 ELMALİLİ, Muhammed Hamdi Yazır, Metâlib ve Mezcâhib, Eser Yayınları İstanbul 1978, s.13.

rultusunda hareket ettiği ölçüde, Hikmet'e daha kolay ulaşacaktır. İnsanlık tarihi, tabiri caizse bir çeşit bu izdivacın serüveni mahiyetindedir. İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'le başlayan vahiy ile beraber, düşünme Antik Yunan'da veya tarihin değişik dönemlerinde ayrılma dönemleri geçirmişse de, durmadan tazelenen vahyin sayesinde kopan bağı hep yeniden kurma imkânı bulmuştur. Özellikle İslâm dünyasında Meşşâî ve İshrâkî önde gelenlerinden Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd, Sühreverdi, Sadreddin-i Şirazi gibi ve İslâm Tasavvufunda Mevlana, Muhyiddin İbn Arabî örneklerinde ve son olarakda çağdaş mütefekkirlerimizden Bediüzzaman'da hikmet kavramı doğrultusunda akıl ve vahyi uzlaştırma çabaları yüksek bir seviyeye çıkmıştır. .

Netice olarak felsefî açıdan ilim, irade, kudret v.b. gibi sıfatlara sahip bir Tanrı düşüncesi doğrultusunda Risâlet imkân hususunda kayda değer bir mâni ile karşılaşmamaktadır. Tecrübî Psikolojinin ortaya koyduğu telepati, önsezi, vukuundan evvel hadiseleri hissetmek v.b. gibi hususlar insan ile yaratıcısı arasında var olduğu kabul edilen özel bir iletişime imkân noktasında destek olmaktadır. Mümkün olmadığı hususunu Tanrı adına söylemek yalnızca bir garabeti ifade etmektedir. Zira insanın kendi türü dışında aşkın bir varlık hakkında yapamaz veya gönderemez (elçi) demesi pek de tatmin edici değildir. İnsanlığın ihtiyacı olmadığı türünden değerlendirmeler de, İbn Sinâ'nın Risâlet'in zorunluluğunun sosyolojik bir gereksinim olduğu şeklindeki izahlarıyla bertaraf edilmektedir. Bununla birlikte ihtiyaç olup olmadığı hususu yine her şeyden önce yaratıcıyı ilgilendirir. Zira varlıklar yok iken, var olmaya ihtiyaçları olup olmadığı hususu söz konusu bile değilken, ezeli irade onları var etmiştir. Kaldı ki yaratıcının akli ve fikri donanımıyla donattığı insan oğluna, kendini detaylı bir tarzda bildirmek istemesinden daha doğal bir şey olamaz. Bu bildirmeyi de insan türünden biriyle yapmış olması anlaşılabilirlik bakımından en güzel yoldur.

Risâlet'in bu türlü imkânından sonra vukuu da tarihi bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. O halde mümkün ve vaki' olmuş olan Risâlet'in felsefî değeri ne olacaktır?. İnsan düşüncesine ve hayatına ne gibi şeyler sunmaktadır?. Bilimin tüm uğraşlarına rağmen cevap veremediği, insanın ne olduğu, nereden geldiği ve nereye gittiği türünden sorulara efrâdını câmi ve ağıyârını mâni cevaplar verebilmek, Risâlet müessesesine has bir özelliktir. Zira bu sorular insan aklının ve düşüncesinin çok ötesinde sorunlardır. Her halde insanı ve tüm evreni var eden Allah'ın elçileri vasıtasıyla bu sorulara verdiği cevaplar en tatmin edici olanlardır. Zira insan mahiyeti

itibarıyla sınırlı bir varlıktır. İhata edemediği meselelerde ancak kendisine görüneni izaha yeltenecektir. Bu ise hiç bir zaman gerçek ve tam bir sonuç olmayacaktır.

İşte bu noktada her şeyi ilmi ve kudreti ile ihata eden yaratıcıdan, vahy kanalıyla cevaplar gelmekte ve vahy en gerçek ve saf olan bilgiye kaynaklık etmektedir. Her ne kadar bu cevaplar, bir noktada inanç meselesi olarak ortaya çıkmaktaysa da felsefi düşünce noktasında pekala bir hareket ve ilk temel önermelerin kaynağı olabilirler. Bunun ise insan aklının aklî özgürlüğüne zarar verdiği düşüncesi yersiz bir endişedir. Zira okyanusun ortasında yüzmeye çalışan bir insanın kendisine sunulan yardım elini şahsi özgürlüğü adına reddetmesi saçma ve kuru bir gurur tatmininden öteye geçemez. Evrenin ve varlığın büyük problemleri içinde, insanoğlunun salt akıl gayretleriyle bir çözüm bulmaya çalışması ve kendisine sunulan vahy zeminine basmamak için gayret göstermesinin tatmin edici bir cevabı olamaz. Zaten vahiy öncelikle insanın aklına hitab etmekte ve kendisini aklın tasdiki önüne bırakarak akla gerekli olan önemi ve değeri vermektedir. Bu nedenle, felsefe saf ve doğru bilgiye ulaşmak için vahiyle işbirliği yapmalıdır.

SONUÇ

“*Din Felsefesi Açısından Risâlet*” adlı çalışmamıza göre, “Risalet” kavramı, lügat manası itibariyle elçilik, ıstılah manası ile de Allah ile insanlar arasındaki özel bir elçilik müessesesinin adı olarak anlaşılmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca “Risalet” müessesesi değişik şekillerde ortaya çıkarak Din denilen kavramı meydana getirmiştir.

Bu kavram gerek felsefenin, gerekse de Din Felsefesinin değişik şekillerde ilgi alanına girmektedir. Felsefe açısından “Risalet”, hem tarihi anlamda, hem de kavramlarla ilişkisi bakımından birbirleriyle ilgilidir. Tarihi olarak felsefe ile Risalet ilişkisinin diğer bir deyişle de akıl ile vahy ilişkisinin Hz. Âdem ile birlikte başladığı söylenebilir. Kimi zaman yan yana yürüyen bu iki kavram bazı dönemlerde de karşı karşıya getirilmişlerdir.

Felsefe tarihi içinde, “Risalet”i bazı özellikleriyle, aramaya çalıştığımızda onu, Antik Yunan Felsefesinde net olarak bulamamaktayız. Bir takım “Risalet” kaynaklı görüşler mevcut olmakla birlikte, bunların Antik Yunan düşüncesinde “Risalet” in ne ifade ettiğini kesin olarak ortaya koyamamaktadır.

Bu durumda felsefe tarihini, felsefenin yeryüzünde yaşamış hemen bütün kavimlerde değişik şekillerde mevcut olduğu öncülüyle beraber ele alırsak; Antik Yunan’ın bir başlama evresi değil de bu tarihi gelişimin bir devresi olduğu yargısına varabiliriz. Bu durumda, bize felsefeyle “Risalet”i buluşturmak için farklı imkânlar vermektedir.

Yukarıdaki düşüncenin alt yapısını oluşturmada felsefenin en eski tanımlarından biri olan “*Hikmet Sevgisi*” yol göstericidir. Zira “Hikmet” kavramı üzerine oturtulan bir felsefe tarihi başlangıcını bir peygamberin hikmetiyle başlatmak durumundadır. Özellikle Meşşâî ve İsrâkî ekollere mensub müslüman filozoflarca kullanılan hikmet kavramının düşünce tarihine bir bütünlük kazandırdığı görülür. Böyle bir bütünlük içinde de en eski Hikmetin bir peygambere ait olması ve değişik zamanlarda da bu Hikmeti tazeleyiciler olarak da başka peygamberlerin gönderilmesi “Risalet” kavramını felsefeyle iç içe kılmaktadır. Böyle bir durumda ise “Risalet”in insan düşüncesi-

ne hareket sağlayan, onu kanalize eden bir konuma geldiği görülür. Antik Yunan dönemi de bu anlayış içerisinde peygamber hikmetiyle beraber yürüyen felsefenin, bu hikmetten ayrıldığı bir dönem olarak ortaya çıkmaktadır. Meydana gelen bu ayrılık İslâm Felsefesinde yeniden kurulmuştur.

Felsefe tarihini Antik Yunan öncesinden başlatarak ele almamızın en önemli sebebi: Risalet kavramı semavî dinler açısından tarihe mal olmuş bir mevzu olmasındandır. Yahudî, Hristiyan ve İslâm dinlerinin bir Resul çerçevesinde oluşumu önceki yüzyıllara aittir. Bu üç kitaplı semavî din dışında kitapsız, fakat semavî olan dinlerde mevcuttur. Bu dinlerin mevcudiyetini de semâvî olan dinlerin kitapları haber vermektedir. Gerek Yahudilik gerekse de diğer kitapsız semavî dinler Antik Yunan öncesi tarihî döneme aittir. Bu sebeple bu dinlerin buldukları dönem itibariyle insan düşüncesiyle (felsefesi) olan irtibatları bizim için önemlidir. Günümüzde semavî olarak Risalet müessesesi yeniden ortaya çıkmamaktadır. O halde, Risâlet kavramı, felsefe ile dinin tarihî ilişkileri çerçevesinde ele alınmalıdır.

Felsefenin Antik Yunan döneminde başladığını kabul ettiğimizde, Risalet'in felsefî olarak değerlendirilmesiyle ilgili bir takım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Aslında bu sorun felsefî olarak her hangi bir kavramı incelerken alışagelmış metod olarak Antik Yunan felsefesinden başlanılmasında yatmaktadır. Bu durumda özellikle biz müslümanların günlük hayatlarında, zihinlerinde Din'in etkisiyle yerleşmiş bulunan kavramların felsefî olarak ele alınışında sorunlar meydana getirmektedir. Belki de bu sebeptendir ki İslâm Filozofları felsefe tarihini "Hikmet" kavramı çerçevesinde ilk insana (Hz. Âdem) dayandırmak istemişlerdir. Gerçi Meşşâî filozoflardan özellikle Farabî ve İbn Sina Risalet, vahiy v.b. gibi kavramları Antik Yunan felsefesi paralelinde izaha kavuşturmak istemişlerse de bu onların Antik Yunan'ı felsefenin başlangıcı olarak kabul ettiklerini göstermemektedir. Örneğin Farabî'ye göre Hikmet (felsefe) Kildanîlerden Mısır halkına, oradan da Yunanlılara ulaşmıştır. Bu hususta en başarılı olanlar İşrâkî ekolün mensuplarıdır. Onlar felsefeyi Hz. İdris'in şahsında peygamber hikmeti olarak başlatıp din-felsefe uzlaşmasında hem tarihsel bir bütünlük elde etmiş hem de dine ait kavramların ele alınışında daha geniş bir alan sağlamışlardır.

Her halde, Antik Yunan felsefesini felsefenin tarihî bütünlüğü içinde bir dönem olarak kabul etmek, Din Felsefesi açısından daha faydalı olacaktır. Bununla birlikte Antik Yunan öncesi felsefî hareketlilik henüz ciddi belgelendirmelerden yoksundur.

Yunan felsefesinin öğretileri özellikle müslüman Araplar ve tabiiileri Sâbiîler sayesinde günümüze kadar begeli olarak ulaşmıştır. Son zamanlarda Mısırlılara, Süryanilere, İbranilere v.b. gibi medeniyetlere ait metinler bulunup gün ışığına çıkarıldıkça ve bunların tercüme edilmesi sağlandıkça bu problem hal yoluna girebilecektir. Bu bakımdan yeni ortaya çıkan bu yazma metinlerle ilgili yapılacak felsefe tarihi araştırmaları son derece faydalı olacaktır.

Risalet kavramının Din Felsefesi açısından önemine baktığımızda, Risalet'in vâki olabilmesi için aklî bir engel söz konusu değildir. Zira psikolojinin bugünkü seviyesiyle telepati, ilham gibi olaylara getirdiği yaklaşımlar bu tür olaylardan çok daha fazla bir etkinliğe sahip olan Risalet için de imkân kapısının aralamasına neden olabilmektedir.

Ayrıca kabul edilen Tanrı ve bu Tanrı'nın sıfatları noktasından Risalet'in imkânına baktığımızda ilâhî dinler yönünden imkân keyfiyetinin bir gereklilik arzettiği görülür. İbn Sina gibi bazı müslüman filozoflar da Risalet'i aklen, sosyo-politik olarak Tanrı'nın sıfatları gereği olarak mutlaka olması gereken bir hadise olarak nitelmişlerdir.

Tanrı'nın Resul göndermesiyle ilgili olarak İslâm Felsefesinde (Farabî, İbn Sina, Zekeriyya er-Razî (327/938), İbn Ravendî (293/905) v.b. gibi) filozofların bunun zorunlu olduğu veya bunu yapmasının imkânsız olduğu gibi değerlendirmeler tatmin edici değildir. Zira insan bu noktada kendi varlık sahasının dışında bir başka varlık hakkında bu kadar kesin ifadelerle beyanda bulunmamalıdır. Bu iddiaları doğrulayacak kanıtlar, örnekler de söz konusu değildir. Gerçi Resul göndermenin Tanrı'nın sıfatları gereği vacip olduğu söylenmekle birlikte bu sıfatlar sadece doğru olduğu kabul edilen Risalet müessesesinin Tanrı ile hangi noktalarda irtibatının kurulabileceğini, hikmeti ve gayesini izah edebilir. Eğer bu vucubiyet kavramı Tanrı hakkında sıklıkla işlerliğe kavuşturulursa, insan hemen her konuda Tanrı'nın neyi yapmasının zorunlu, neyi yapmamasının da zorunlu olduğu hususunda kendi kendine belirleyici konumuna girecektir. Bu ise insan aklını aşan bir durum olduğundan tutarsız sonuçları da beraberinde getirecektir.

Risalet'in felsefi olarak analizini yaptığımızda üç ana tarafın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın, ilim, kudret, irade gibi sıfatları gereği olan yaratıkları ile bir iletişim vasıtası olarak Risalet ve vahyidir.

İkincisi ise, bu iletişimde insanlık adına bir taraf olan “Resul”dur. Peygamberlerin bu vazifeyi yerine getirebilmeleri için bazı sıfatlar gerekmektedir. Onlar İslâm Felsefesinde varlık sistematiği içinde Faal Akıl’a tekâbül eden Cebrail ile bu sıfatları ve Allah’ın dilemesi sayesinde temasa geçerek, aracılık görevini yapan insanlardır. Bu ayırımı da son üçüncü taraf olan insanlık ise, peygamberler ve getirdikleri ile bir teklife muhatab olarak değişik vaziyetler üstlenmişlerdir.

Din Felsefesi açısından Risalet özel bir öneme hâizdir. Zira Din Felsefesinin meşgul olduğu tüm meselelerin temeli Risalet müessesesine dayanmaktadır. Felsefenin cevap aradığı bazı sorunların ise bu müessese net ve açık cevaplar vermektedir. O halde Din Felsefesi açısından Risalet, üzerinde önemle çalışılması gereken bir mevzudur.

Risalet’in üç ilâhî Dinin bugünkü konumları itibariyle değişik önem ve değeri vardır. Yahudi Dini için daha çok millî bir karakter ifade eden Risalet, Hristiyanlık’ta ise tanrısal bir keyfiyete bürünmektedir. İslâm Dininde ise gerçek Risalet keyfiyetine en uygun bir tarzda tezahür ettiği görülmektedir. “Risalet”in evrensel bir mahiyeti olmakla birlikte, resulün şahsında beşeri bir keyfiyet olarak ortaya çıktığıda görülmektedir. Böylelikle Resul, manası açısından olması gereken konuma, elçilik vazifesine yerleşmektedir. İslâm dininde Risalet’in bir tarafının ilâhî (Allah) bir tarafının da beşerî (Resul) olması bunu sağlamaktadır.

İnsanlığın Risalet’in teklifine mahatab olması zahiren özgürlüğü kısıtlayıcı gibi gözükmeyle birlikte, hakikatte ise sınırı belli olmayan insan özgürlüğüne doğru bir doğru bir genişlik sağlamaktadır; aksi halde insan özgürlüğünün alanı daralmaktadır; zira insan yaradılışı itibariyle sınırlıdır. Ve onun için mutlak özgürlük diye bir şey söz konusu olamaz. O halde bu mukayyet olan özgürlük sınırları doğru bir şekilde algılanmalı ve kavranmalıdır. Kavramak ve algılamak da ancak Risalet’in bilgileriyle mümkün görünmektedir.

Şurası bir gerçektir ki, dağdaki vahşi hayvanlar son dererce özgürdürler. Fakat bu özgürlükleri hep başka varlıkların özgürlük alanlarına tecavüz üzerine kuruludur. İnsan ise akıllı, şuurlu bir varlık olarak hayvanlar gibi hür olamaz. Bunun olması için sosyal bir varlık olan insanı öncelikle bu sosyallikten sıyrılması gerekir. Bu ise insanın doğasına aykırıdır. İnsan toplum içinde diğer hemcinslerine karşı özgürlüklere tecavüz edici değil, saygılı olmak zorundadırlar. Bunun sağlanması içinde ahlâkî değer yargı-

larının, cezaî yaptırımlara ihtiyaç vardır. İnsanın hemcinslerinin hukuklarına saygılı olması gerektiği gibi, diğer varlık cinslerinin de var olma, yaşama hukuklarına saygılı olması gerekmektedir. Bu dengenin insan tarafından bozulması günümüzün önemli problemlerinden biri olan çevre sorununu da meydana getirmektedir. Yine insan cüz'î iradesi ile kendisine bu iradeyi veren Allah'ın küllî iradesine karşı da konumunu belirlemek durumundadır. O halde, Risalet gerek insanın kendi hemcinslerine, gerek kendisine karşı olan sorumluluklarını ve gerekse de diğer varlıklara karşı sorumluluklarını ve neticede Allah'a karşı olan yükümlülüklerini belirlemektedir. Böylece insana özgürlüğünün doğru olan sınırlarını belirtmektedir. Bu belirtme var olan (mutlak) özgürlüğü sınırlama değil zaten kayıtlı olan bu özgürlüğün doğru alana kanalize edilmesidir.

Genel olarak Risalet, Din Felsefesine ait bir konu olmakla birlikte, özel manada ise vahiy kavramı ile alakalı olduğu için Bilgi Felsefesine ait bir meseledir. Lügat itibarıyla bir şeyin gizli ve hızlı bir şekilde bildirilmesi olan vahiy ıstılahı manası olarak Allah ile elçisi arasındaki bir iletişim keyfiyeti manasına gelir. Vahyin imkânı Risalet'in imkânında olduğu gibi aklen mümkündür. Bu imkândan sonra ve bu imkanın vâki olmasıyla birlikte vahyin bilgiye kaynaklık etmesi sorunu gelmektedir. Tüm evreni ve insanı yaratan Allah'ın kelâmı olması yönünden doğruluğu ispatlanmış olan vahiy, aynı zamanda bir bilgi kaynağı niteliği de taşır. Diğer bilgi kaynaklarıyla mukayese edildiğinde ise en güvenilir ve doğru olanıdır. İnsan aklı bu kaynak karşısında doğrudan bilgi devşirici ve tasdik edici bir konumdadır.

Vahiy bir bilgi kaynağı olmakla birlikte verdiği bilgilerin değerinin öznel mi, nesnel mi olduğu sorunu önemlidir. Özellikle ahlâkî değerler açısından bu sorun bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Gerek dinler tarihi içinde ve gerek İslâm tarihi içinde vahyin algılanışı değişik olmuştur. İlâhî dinlere ait vahiylerin kaynağı aynı olmasına rağmen farklı algılanışlarının sosyal, tarihî ve beşerî bir takım tali sebepleri vardır. Tüm bu vahiyler onları alan ve insanlara ulaştıran peygamberler hayatta iken inananlar tarafından genellikle homojen bir tarzda algılanmakla birlikte bu peygamberlerin ölmesi, zamanın geçmesi v.b. gibi sebeplerle farklı algılanmaya başlanmıştır. Bunda beşerî tahrifin rolü büyüktür. Örneğin Yahudîler üstün bir ahlak abidesi olan peygamberleri siyasi ve şahsî çıkarlarına alet etmek için Tevrat vahyini açıkça tahrif etmişlerdir. Böylelikle de kendi toplumlarında tahrif olmuş ayetlerle ahlâkî zaafiyetlere sebebiyet

vermişlerdir. O halde, sorun vahiyden değil ona beşer kelâmı katarak safiliğini kaybet-tiren insandan kaynaklanmaktadır.

İslâm vahyinde tahrif söz konusu olmamakla birlikte vahyin algılanmasındaki bir takım farklılıklar bilgi eksikliğinden, siyasi garaz v.b. gibi duygulardan kaynaklanan mevzii durumdadır. Özellikle ahlâkî değerler açısından 1500 yıllık İslâm tarihinde müslümanlar genel itibarıyla birbirlerine mutabık kalmışlardır. Bu mutabık kalışta İslâm peygamberinin vahyin doğru algılanması için vaz ettiği hadislerin günümüze kadar ilmî kriterlerle ulaştırılmasında büyük etkisi vardır. Diğer ilâhî dinler bu müesseseden mahrumdurlar. Tüm bu sebeplerle birlikte vahye ait bilginin değerinin vahyin kendisi-ne mi ait yoksa algılayana mı ait olduğu sorunu önemli bir araştırma konusu olabilecektir. Zira vahye ait bilginin değerinin tesbitinde peygamberin sözlerini (hadis) kıstas olarak ele alırsak, onun bir beşer olduğu düşünülünce, hadise öznel bir durum halini almaktadır. Yani o bir beşer ise ve vahyi nasıl algıladığını söylüyorsa, bu bütün insanlar için neden geçerli olamaz? Bu hususta çıkış noktası onun (Resul) bir beşer olmakla birlikte vahye muhatap olarak seçilmiş olması dolayısıyla bir üstünlüğünün kabul edilmesidir. Bu üstünlük kabul edilmekle birlikte, insan aklı da vahiy karşısında algılama noktasında hür kabul edilmelidir. Aksi takdirde aklın var oluşunun bir anlamı kalmayacaktır. İnsan aklı vahyi hür olarak algılayabilmeli fakat peygamberin algılama şeklini de göz önünde bulundurmalıdır. Eğer vahye ait bilginin değerini ve algılanmasını bütünüyle insan aklına havale edersek, o zaman peygamberliğin bir anlamı ve gereği kalmamaktadır. Bu takdirde yer yüzündeki insanlar sayısınca dinlerin olması gerektiği gibi bir sonuca gidilir. Bu da dinlerin semâvîliğini ortadan kaldırmaktadır.

O halde, vahye ait bilgini değeriyle ilgili olarak, onun Tanrı'ya ait olması nedeniyle nesnel bir değere sahip olmakla birlikte insan tarafından algılanması ile de öznel olduğu yargısına varabiliriz. Böyle bir izah vahye ait bilginin her iki tarafında beşerî olmamasıyla alakadardır.

Vahiy bir bilgi kaynağı olmakla birlikte, aynı zamanda genel-geçer, doğru ve güvenilir bir bilgidir de. Onunla Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, ahlâkî değerler, insanın ve evrenin mahiyeti v.b.gibi daha birçok varlık sahası bilinebilir. Bu sebeple vahiy, ezeli ve ebedî bir bilgi olarak büyük bir geçerlilik ve değere sahip görünmektedir.

Felsefenin bugünkü ulaştığı yüksek seviye Risalet'i ele almak için geniş imkânlar sağlamaktadır. Özellikle Din Felsefesi dini ortaya atna bu müesseseye bigâne kal-

mamaktadır. Öncelikle Risalet felsefi olarak bir açıklığa kavuşturulmaya çalışılmalıdır. Bunu sağladıktan sonra dinin diğer iddiaları olan Haşir, ebedi saadet, melaklar v.b.gibi kavramlar daha rahat ele alınabilir. Biz çalışmamızda genel olarak, Risalet'i incelemeye çalıştık. Bununla birlikte Risalet'in taraflarından özellikle Resul, vahiy ve bu vahyi ulaştıran Ruhü'l-Kudüs müstakil olarak incelenebilir. Resulun mahiyetinin ne olduğu ne olduğu veya ne olabileceği v.b. gibi sorunlar irdelenebilir. Yine vahyin mahiyeti, getirdiği bilginin değeri, Tanrı ile ilişkisi gibi konularda müstakil olarak ele alınmalıdır. Yine İslâm felsefesinde Ruhü'l-Kudüs, Faal Akıl olarak ele alınan melek (Cebrail) ve bu çerçevede meleklerin mahiyetinin Din Felsefesi açısından araştırma konusu olup olmayacağı da incelenmelidir. Tüm bu kavramlar özellikle İslâm felsefesinde ele alınmakla birlikte, bunlar dağınık olarak mevcuttur. Bu kavramların tutarlı ve bütüncül olarak ele alınması şüphesiz faydalı olacaktır.

Bu çalışmamızda ortaya çıkan en önemli güçlük alan mevzuundadır. İslâm felsefesinde ağırlıklı olarak incelenen bu kavramlar, menşei itibarıyla Hristiyanlık ve Yunan Felsefesine dayanan Avrupa felsefesini temel alan bir din felsefesi anlayışı içinde fazla dikkat çekmemektedir. Bu durumda yapılan çalışmaların Din Felsefesi içinde değil de İslâm felsefesine doğru kayması gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. O halde, bizler gerek tarihimizin ve gerek dinimizin düşünce hayatımıza yerleştirdiği kavramları ele alabilmek için Din felsefesinin referans kaynakları içine mutlaka İslâm felsefesini de yerleştirmeliyiz.

Bir diğer önemli sorun da bu kavramların felsefe tarihi içinde köklerinin bulunmasında ortaya çıkmaktadır. Alışlagelen gelenek içinde Yunan Felsefesinde başlayacak, açılımını bulacak bir araştırma bu kavramların ortaya konmasında zorluklar çıkarmaktadır. O halde, felsefe tarihinin Yunan öncesi dönem ile İslâm dünyasında kazandığı açılımlar mutlaka göz önüne alınmalıdır.

Sonuçta felsefe açısından Risalet, önemle üzerinde durulması ve irdelenip çözümlenmesi gereken bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira insan aklının tarih boyunca geçirdiği evreler bir açıdan Risalet ile ilintilidir denilebilir. Bilindiği gibi insan yaratılmış ve hâdis bir varlıktır; onun akli da aynı konumdadır. Şu da bir vakiadır ki, "Risalet" içinde barındırdığı gerek Tanrı kavramı, gerekse vahiy kavramı açısından insandan ve onun aklından öncedir. Yani Allah ve O'nun kelâmı ezeldir ve ebedidir. İnsan ve akli ise bu ezellik içinde sadece cüz'i bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla gerek

dünya hayatında, gerekse insanı bekleyen ahiret hayatında ezeli vahyin sürekliliği söz konusudur. O halde, insan akli bilgisiyle sınırlı olan görüş ve anlayış açısını Risalet ve vahyin bilgi desteğiyle daha sağlam ve güvenilir bir kaynağa kavuşmalıdır ki daha isabetli ve dinamik çözümlere ulaşabilsin.

BİBLİYOGRAFYA

ABDUH, Muhammed (1849-1905),

Tevhid Risalesi, Fecr Yayınları, Ankara 1986.

ABLE, M.L'E Barbe,

"Felsefe Tarihi" (Çev: Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1986, sayı: 3

ALTINDAL, Aytunç,

Üç İsa (Çev: Sibel Özbudun), Anahtar Kitap Yayınları, İstanbul 1993.

ANONİM,

Dinler Tarihi Araştırmaları, Gelişim Yayınları, İstanbul 1976, (I-II)

ARİSTOTELES, (M.Ö. 385-322),

Metafizik, (Çev: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985.

ARSLAN, Ahmet,

Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994.

ATAY, Hüseyin,

Farabî'nin Üç Eseri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

AYDIN, Ali Arslan,

İslam İnançları ve Felsefesi, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.

AYDIN, Mehmet

Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.

BİLMEN, Ömer Nasuhi,

Muvazzah İlmî Kelâm, İstanbul 1955.

BOER, J.T.

İslamda Felsefe Tarihi, (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

BOLAY, Süleyman Hayrı,

Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.

BOUTROUX, Emile,

Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (Çev: Hasan Katipoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988

BUCAİLLE, Maurice,

Tevrat, İnciller Ve Kur'an, (Çev: Mehmet Ali Sönmez), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

BURY, B.

Fikir ve Söz Hürriyeti, (Çev: Avni Başman), Remzi Kitabevi, İstanbul 1946.

ÇAĞIRICI, Mustafa,

İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

CASSIRER, Ernest,

İnsan Üstüne Bir Deneme, (Çev: Necla Arat), Remzi Yayınları, İstanbul 1980.

CHALLEYE, Felicion,

Dinler Tarihi, (Çev: Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1983.

EHVANÎ, Ahmed Fuad,

"İbn Rüşd Maddesi", (Çev: İlhan Kutluer), İslam Düşüncesi Tarihi, Neşreden: M.M.Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

ELİADE, Mircae,

Dinin Anlamı ve Fonksiyonu (Çev: Mehmet Aydın), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

ERDEM, Husamettin,

İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya 1993.

FAHRÎ, Macit,

İslâm Felsefesi Tarihi, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

FARABÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ (870-950),

-**Ârâu Ehli Medineti'l-Fâzıla**, Matbaatü Nil, Mısır, Tarihsiz.

-**Fusûlu'l-Hikem** (Kitabü'l-Cem Beyne Ra'yi'l-Hekimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristoteles ile beraber), Neşreden: Nafakâtü'-Hac İbrahim el-Mukâvî, Mısır 1907.

-**Kitabü'l-Cem Beyne Ra'yi'l-Hekimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristoteles**, Neşreden: Nafakâtü'-Hac İbrahim el-Mukâvî, Mısır 1907.

-**el-Medinetü'l-Fâzıla**, (çev: Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978.

-es-Siyasetü'l-Medeniyye, (Çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

FARABİ, İsmail el-Hüseyin,

Şerhu Fususi'l-Farabî, Matbaatü'l-Âmire, İstanbul 1291.

FAZLURRAHMAN,

-**Ana Konularıyla Kur'an**, (Çev: Alpaslan Açıkgenç), Fecr Yayınları, Ankara 1987.

- **"İbn Sina Maddesi"**, (çev: Osman Bilen), İslâm Düşüncesi Tarihi, Neşreden: M.M.Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, (I-IV).

-**İslâm**, (Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.

GAZZALÎ, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111),

-**İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm**, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

-**el-Kıstasu'l-Mustakîm**, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.

-**Mişkâtü'l-Envâr**, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

-**el-Munkiz mine'ed-Dalâl**, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, Beyrut 1991.

GILSON, Etienne,

Tanrı ve Felsefe, (Çev: Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1986.

GÖKBERK, Macit,

Felsefe Tarihi, Remzi Yayınları, İstanbul 1993.

GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman,

Kelâm, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1988

HAKKI, İsmail (Manastırlı),

Risâle-i Hamidiye Zeyli, Bahar Yayınları, İstanbul 1973.

HAKKI, İsmail(İzmirli),(1869-1946)

Yeni İlmi Kelâm, Umran Yayınları, Ankara

HAN, Vahiduddin,

Bilim ve Uygarlık Açısından İslam (Çev: Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1989.

HANÇERLİOĞLU, Orhan,

Felsefe Sözlüğü, Remzi Yayınları, İstanbul 1993.

HUART, C.L,

“Hikmet Maddesi”, İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.

İBN HALDUN (ö.808),

Mukaddime, (Çev: Zeki Velidi Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, (I-III)

İBN RÜŞD, Kadı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b.Ahmed (520-1126),

Faslu'l-Makal (Çev: Bekir Karlığa), İstanbul 1990.

İBN SİNA, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah (ö.1037),

eş-Şifa (Tah: Ebu'l-Kavânî Said Zâbe), Neşreden: İbrahim Mezkur, Nasr Hüsrev Yayınları, Tahran 1393.

İKBAL, Muhammed,

İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (Çev: N.Ahmed Asrar), Bir Yayınları, İstanbul 1984.

İLHAN, Avni,

“Batiniyye Maddesi”, İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Yayınları, (I-XII), Ankara 1995.

İNCİL, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.

İZUTSU, Toshihiko,

İslam Düşüncesinde İnsan Kavramı, (Çev: Selahaddin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

KASIM, Turhan,

Âmirî ve Felsefesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1992.

KUZGUN, Şaban,

Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, Metinler Matbaası, İstanbul 1991.

MASUMİ, Zarih Hasan,

“İbn Bacce Maddesi”, ((Çev: İlhan Kutluer), İslam Düşüncesi Tarihi, Neşreden: M.M.Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Semerkândî (248-333),

Kitabu't-Tevhid, (Tah: Fethullah Huleyf), Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

MEDKUR, İbrahim,

"Farabî Maddesi", (Çev: Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, Neşreden: M.M.Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin,

İnsan Felsefesi, Remzi Yayınları, İstanbul 1988.

NASR, Hüseyin (Seyyid),

-İslâmda Düşünce ve Hayat, (Çev: Osman Tatlıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

- **"Şihabettin Sühreverdî Maktûl Maddesi"**, İslam Düşüncesi Tarihi, (çev: Osman Bilen), Neşreden: M.M.Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed (417-508/1024-1115),

Tabsiratü'l-Edille (Tah: Claude Salame), (I-II), Dımaşk 1990.

ÖZCAN, Hanifi,

-Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

-Maturidî'de Bilgi Problemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

RANDALL, John-HERMAN, Buchler Justuss,

Felsefeye Giriş, (çev: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Yayınları, İstanbul 1982.

ROUSSAU, Herve,

"Dinin Kaynağı", Niçin Allah'a İnanıyoruz, (Çev: İbrahim Sıdkı Öz), Sancak Yayınları, İstanbul 1977, (I-II)

STAPHER, P.

"İlim, Ahlâk, İman", (Çev: Rahmi Balaban), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1980

TAFTAZANÎ, Saduddin Mes'ud b. Ömer,

Şerhu'l-Mekâsıd, Beyrut 1989.

TAYLAN, Necib,

Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

TEVRAT, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.

THILLY, Frank,

Felsefe Tarihi, (Çev: İbrahim Şener), Yayına Hazırlayan: Ledger Wood, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995.

TÜMER, Günay (ö.1996)

- "Cesitli Yönleriyle Din", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, Sayı: 28,

- "Din Maddesi", İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Yayınları, (I-XII), Ankara 1995.

TÜMER, Günay-KÜÇÜK, Abdurrahman,

-**Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara 1988.

ÜLKEN, Hilmi Ziya,

-**İslam Düşüncesine Giriş**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1954.

-**İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1957. (I-II).

- **İslam Felsefesi**, Cem Yayınları, İstanbul 1993.

WEBER, Alfred,

Felsefe Tarihi, (Çev: Vehbi Eralp), İstanbul 1991.

WENSINCK, A.J.

-**"Resul Maddesi"** İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979

YAZICIOĞLU, Mustafa Said,

Matürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.

YAZIR, Hamdi (Elmalı), (1878-1942),

-**Hak Dini Kur'an Dili**, (I-X), Feza Gazetecilik Anonim Şirketi, İstanbul 1994.

-**Metâlib ve Mezâhib Önsözü**, Eser Yayınları, İstanbul 1978.