

# İBNÜ'N-NEFİS'İN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

ALİ KÜRŞAT TURGUT\*

## Ibn al-Nafis' Understanding of Prophethood

**Abstract:** Ibn al-Nafis was a 13th century scholar who was widely renowned for his works in the fields of theology, physiology, medicine and Islamic jurisprudence. His works titled al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sıra al-Nabawiyya (Fāzil ibn. Nātik) is a continuation of the theological/philosophical tradition set by Hayy ibn Yaqzān. This article focuses Ibn al-Nafis' own unique analysis on the fundamentals of prophethood. I will analyse and at times compare Ibn al-Nafis' views on the necessity of prophethood, the benefits of sending prophets to the people, and his thoughts regarding the characteristics of the final prophet. When comparing the thoughts of Ibn al-Nafis with other scholars, I will present similarities between them, as well as differences which will highlight Ibn al-Nafis' unique and at times pioneering opinions on some of the topics. In doing so, I wish to present the important role Ibn al-Nafis has played in the tradition of Islamic thought.

**Key Words:** Ibn al-Nafis, Prophethood, The Last Prophet, Rationalise.



**Özet:** İbnü'n-Nefis, XXIII. yüz yılda yaşamış, döneminin meşhur hekimlerinden biridir. Onun Fāzil b. Nātik adlı eseri, Hayy b. Yaqzān'larla başlayan teolojik/felsefi roman geleneğinin devamı niteliğindedir. Bu makale, İbnü'n-Nefis'in nübüvvet konusunda belli başlı meselelere dair özgün yorumunu ele almaktadır. Onun nübüvvetin gerekliliği, peygamber göndermenin faydaları ve son peygambere ait bazı özelliklerle ilgili açıklamalarını karşılaştırma mantığı içinde değerlendirmeye çalışacağız. Yapılan bu karşılaştırma-

\* Dr., Thomastown Camii Din Görevlisi Melbourne/Avustralya [akursat01@hotmail.com].

larla, bazen İbnü'n-Nefis'in diğer düşünürlerle benzer kanaatlere sahip olduğunu ortaya koyarken, bazen de onun diğer düşünürlerden farklı olan veya bir konuya öncülük yaptığı açıklamalarını vermeye çalışacağız. Böylece İbnü'n-Nefis'in İslam düşünce tarihindeki önemi de belirgin hale gelmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'n-Nefis, Nübüvvet, Son Peygamber, Rasyonelleştirme.



## Giriş

İslam medeniyetinin kurulması ve yaşaması konusunda mütefekkirlerin katkıları yadsınamaz bir yere sahiptir. Özellikle Orta Çağ boyunca müsülüman düşünürlerin her alanda gerçekleştirdikleri icad ve yenilikler, onların ilim dünyasındaki konumlarını anlamlandırma adına bir fikir vermektedir. Herhangi bir mezhebe bağlılığın, üretilen düşüncenin kalitesini belirlemediği bir zaman dilimi olan bu çağda, bağımsız düşünme tarzını benimsemiş alimler seleflerinin düşüncelerini bilmenin yanında, kendilerine has fikirler de ortaya koymaya çalışmışlardır. Ülkemizde, özellikle ilahiyat alanında, adı ve eserleri pek fazla bilinmeyen bu parlak dönemin alimlerinden biri de İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288)'tir. İslami ilimlerin genel olarak her sahasında eseri bulunan bu düşünürümüzün özellikle *er-Risaletü'l-Kamiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye (Fazıl b. Natık)* adlı eseri, Kelam/Felsefe alanında teolojik/felsefi roman türünde yazılmış bir risaledir. İslam akidesinin pek çok konusuna doğrudan veya dolaylı olarak temas etmeye çalıştığı bu eserde İbnü'n-Nefis, konuları kendine özgü yorumlarıyla açıklamaya çalışmaktadır. İslamın iman esaslarıyla ilgili meselelerine getirdiği rasyonel çıkarımları, onu farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu rasyonelleştirme metodunu, Allah'ın varlığına ulaşma, nübüvvet, ahiret gibi değişik konularda görmek mümkündür. İbnü'n-Nefis, peygamberlik ve ona bağlı konular hakkındaki görüşlerini son peygamber Hz. Muhammed (s.) üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre son peygamberin şahsı, çocukları, yaşantısı, getirdiği öğretiler ve ondan sonra meydana gelen olaylar dahi belli bir rasyonel çizgi takip etmektedir. Makalemizde, kısaca düşünürümüzü tanıttıktan sonra, adı geçen eseri merkeze alarak İbnü'n-Nefis'in nübüv-

vet anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. İbnü'n-Nefis'in görüşlerini açıklarken yer yer bazı mütekellim ve İslam filozoflarının o konu hakkındaki fikirlerini karşılaştırma mantığı içinde vermeye çalışacağız.

## I. İbnü'n-Nefis'in Hayatı

İslam Dünyasında İbnü'n-Nefis olarak bilinen alimin tam adı, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımeşkî'dir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte H. 607 yılında Dımaşk (Şam) yakınlarında Karaşiye'de doğduğu ifade edilir. Kareşi kelimesine bakarak ailesinin Mâverâünnehir'deki Karaş köyünden geldiği, yani aslen Türk olduğu, ileri sürülür.<sup>1</sup>

İbnü'n-Nefis, XIII. asırda yaşamış önemli hekimlerdendir. Nureddin Zengî'nin Şam'da yaptırdığı Bîmâristanü'n-Nûri'de tıp tahsil etmiştir. Burada tıp tahsilinin yanında hukuk, edebiyat ve ilahiyat alanında da eğitim görmüştür. Her ne kadar hekim yönü öne çıkmış olsa da Şafii fıkıh ekolünde de bir uzman olmuştur. İbnü'n-Nefis, bu şehirde Dahvariye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddîn ed-Dahvar'ın öğrencisi olmuştur.<sup>2</sup>

237  
OMÜİFD

İbnü'n-Nefis, yaşadığı Kahire'de Sultan Kalavun tarafından kurulan Bîmâristanü'l-Mansûriye'de de hizmet etmiştir. Hiç evlenmediği rivayet edilen bu büyük hekim, hayatının son anlarında, evini ve kütüphanesini yukarıda adı geçen medreseye bağışlamıştır. İbnü'n-Nefis, 21 Zilkade 687 (4 Aralık 1288) tarihinde vefat etmiştir.<sup>3</sup>

İbnü'n-Nefis tıp alanının yanında başka sahalarda da eserler vermesi onun ilmî yönünün derinliğini göstermektedir. Kendi döneminde hem İbn Sînâ üzerindeki çalışmaları hem de ilmi sorumluluğa sahip bir kişilik olarak çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmesinden dolayı, *İkinci İbn Sina* ünvanı verilmesine sebep olmuştur.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut 1992, c. IV, s. 20; Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 173.

<sup>2</sup> Kahya, *a.g.md.*, s. 173.

<sup>3</sup> Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut 1999, c. IV, s. 415.

<sup>4</sup> İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof- Joseph Schacht), İngilizce tercümesi *The Theolo-*

Uzmanlık sahası olan tıp alanında pek çok eser veren İbnü'n-Nefis, bunun yanında dini ilimlerin hadis, fıkıh, mantık...vb. dallarında da kitapları vardır. Onun İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzan* adlı teolojik/felsefî romanının devamı niteliğinde yazmış olduğu *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (Fâzıl b. Nâtık) eseri, İbnü'n-Nefis'in hem kelam hem de felsefe alanındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Bu risale genel olarak İbnü'n-Nefis'in romanının kahramanı olan Kâmil'e belli başlı hakikatleri keşfettirmesini konu edinmektedir.

## II. Nübüvvetin İmkânı Problemi

İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye* eserinde nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, öncelikle burada temel kahraman olarak sunulan Kâmil'i, Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğunu bulmaya yönlendirir. Zihninde bir yaratıcı fikri oluşan Kâmil, bundan sonraki aşamada bu yaratıcıya ibadet ve itaat edilmesi gerektiğinin uygun olup olmadığını düşünmüş ve bu düşünceler Kâmil'i bir müddet meşgul etmiştir.<sup>5</sup>

Konuyu Allah-insan ilişkisi üzerinden başlatan İbnü'n-Nefis, insanın yaratıcının şanına, yüceliğine uygun ibadeti yapmak ve bunların ayrıntılarına nüfuz edebilmek için peygamberlere ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. İbnü'n-Nefis diğer düşünürlerden farklı olarak meseleyi ilk önce Allah-insan merkezli ele almaktadır. Daha sonra ise problemin ferdî ve ictimai yönleri üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis'in Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğundan veya ne olması gerektiğinden hareket ederek nübüvvetin gerekliliğini temellendirmeye başlaması, ne Kelamcılar'ın ne de Meşşâî filozoflarının öncelikle üzerinde durduğu bir konudur. Kelamcılar, peygamberlerin gönderilişinin faydaları veya peygamberliği inkâr edenlerin aklın bu hususta yeterli olduğu konularına

*gus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, (ed. ve çev.: Max Meyerhof, Joseph Schacht, Oxford 1968, s. 15. Bu eserin Arapça aslına makalede "*er-Risâle*" şeklinde atıfta bulunulacaktır

<sup>5</sup> İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 9.

değınirlerken ibadet meselesine girmişlerdir. Fakat İbnü'n-Nefis, nübüvvetin gerekliliği konusunda bunu birinci aşama olarak kullanmaktadır.<sup>6</sup>

İbnü'n-Nefis insanın yaratıcısına tapınma ve itaat etme duygusunun nübüvveti temellendirmede ilk husus olarak vurgulanması bizce önemlidir. *İbâdet* diye isimlendirdiğimiz bu aktivitelerin insan hayatında yadsınamaz bir rolü vardır. Tanrı fikrine sahip bir insanın, inandığı Aşkın varlıkla-niteliği, ritüelleri farklı da olsa- bir şekilde ilişki içinde olmayı ister. Madem ibadet bir arzu, bir ihtiyaçtır; o zaman bu nasıl yapılacak veya bunun belli şekilleri var mıdır? İşte İbnü'n-Nefis insanın her şeyden önce buna muhtaç olduğunu düşünerek, peygamberin gerekliliğine evvela bu yönden vurgu yapmaktadır.<sup>7</sup>

İbnü'n-Nefis, insanın Allah'a karşı yerine getirmesi gereken görevlerin (ibadet) keyfiyyetini ancak peygamberler aracılığıyla bilebileceği tezini ortaya koyduktan sonra, bir diğer argümanını insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkarak ortaya koymaktadır.<sup>8</sup> Eserin kahramanı

<sup>6</sup> Örneğin bk.: Pezdevî, Ebul Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn, Ehli Sünnet Akaidi*, (çev.: Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1994, s. 129-134.

<sup>7</sup> İbnü'n-Nefis gibi İbn Sînâ da peygamberliğin gerekliliğini açıklarken insan-Allah arasındaki bağlantıyı kurmuş ve mükafat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışının sosyal hayat için vazgeçilmez olduğunu belirtmiştir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gerekli olduğu tezini ileri sürmüştür. Ayrıntılar için bk.: İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (tahk.: Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Mısır 1960, I-IV, c. III-IV, s. 802-806.

<sup>8</sup> İnsanın sosyal bir varlık olduğu anlayışı Plato ve Aristoteles'dan beri kullanılagelen bir söylemdir. Aristoteles'in deyiimi ile insan toplumsal bir canlı olup, doğduğu andan ölüncüye kadar bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Plato'ya göre birey olarak eksik ve yetersiz olan insan, yardımlaşmayı mümkün kılacak bir ortak yaşama biçimini benimsemek durumundadır. Filozof bu tür bir yaşam biçiminin adını "toplumsal düzen" olarak koyar. Ona göre insanlar yaratılıştan birbirlerine benzemedikleri gibi, her bir insan da farklı bir yeteneğe sahip olduğundan farklı bir sanat ve işe daha yatkındır. Bu durumda söz konusu farklılıklardan toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın yanısıra bir hiyerarşinin doğması kaçınılmaz olmaktadır. Plato, buradan hareketle toplumsal ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışır. Çünkü o, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu önelemekte ve söz konusu bu mutluluğa da en yetkin şekilde devletle ulaşılabilceğini düşünmektedir. Bu bakımdan da Plato'ya göre birey ile toplumun belli bir organizasyon halini dile getiren devlet arasında karşılıklı bir ilişki ve bağlantı bulunmaktadır. Ona göre bireyler devleti kurmakla birlikte devlet de bireylere şekil vermektedir. Bu bakımdan birey, içinde yaşadığı devlete benzemektedir. Toplumda yaşayan insanları bir arada tu-

Kâmil'in, yaşadığı adaya gelen bir gemi ve içindeki çok sayıda insanla tanışmasından sonra Kâmil, onlardan ateş yakma, hazır yiyecekleri, elbiselerle örtünmeyi öğrenir. Hatta onlar Kâmil'e dillerini dahi öğretmeye çalışırlar. Adaya gelen misafirlerle bir süre arkadaşlık yapan Kâmil, onlardan yaşadıkları şehirleri hakkında bilgi edindikçe hayreti giderek artar ve o yerleri merak etmeye başlar. Nitekim misafirlerle onların yaşadığı yerlere giden Kâmil, orada her insanın, toplumu inşa eden farklı işlerle uğraştığını görür. Karşılaştığı toplumda bir kısım insanın çiftçilik, bir kısmının ziraat, bazılarının fırıncılık, bazılarının da nakliyat ve terzilik gibi mesleklerle uğraştığını görmüştür.<sup>9</sup>

İbnü'n-Nefis insanın sosyal bir varlık olduğundan hareketle, toplumda yaşayan her insanın bir diğeriyle ilişki içinde olduğunu ve yine insanların birbirleriyle alım-satım, kiralama.. gibi anlaşmalara muhatab olacağı gerçeğini vurgulamaktadır. İnsanın yapısı itibariyle zaman zaman kendini haklı çıkardığı ve karşısındakine karşı bir sorumluluğunun veya borcunun olmadığını iddia edebileceğini, sonuçta da insanların birbirleriyle iyi geçinemeyeceği bir tartışma ortamının meydana geleceği üzerinde durmaktadır.<sup>10</sup>

İbnü'n-Nefis, toplum hayatında anlaşmazlıkları ve tartışmaları ortadan kaldıracak bir hukukun te'sis edilmesiyle, insanların ancak iyi bir yaşama ulaşabileceğini vurgular. Ona göre bu öyle bir hukuk olmalı ki, insanlar onu kabul edip, ona itaat etsinler. Eğer bu kanun, Allah tarafın-

tabilmek için mutlaka bir koordinasyona yönelmek ve bireylerini bir takım kaide ve kurallar çerçevesinde disipline edecek alışkanlıklara ihtiyaç duyma durumundadır. Bk.: Dede, Münir, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", *A.Ü. İ. F. D.*, c. 40, Ankara 1999, s. 243-249; Bu bazı toplumlarda insanlar tarafından meydana getirilen sistem ve o sistemin kanunları olabildiği gibi, bazı toplumlarda da bu toplumsal organizasyonu dinin getirmiş olduğu kurallar bütünü yürütmektedir. İşte Plato'nun devlet ve onun getirdiği kanunların, insanların bir uyum içinde hayatını devam ettirmesi gerektiği düşüncesine karşılık İbnü'n-Nefis bunun yerine dini (vahiy-peygamber) koymaktadır. Bergson da toplumda yaşayan bireylerin dine olan ihtiyaçlarını; "Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sansatsız, felsefesiz insan toplumlarının var olabileceğini ama dinsiz bir toplumun bulunmadığı" ifadeleriyle anlatmaya çalışır. Bk.: Dede, *a.g.m.*, s. 249.

<sup>9</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 9-10.

<sup>10</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 9.

dan değil de bir başkası tarafından vaz' edilirse, bu, insanlar arasında problemin çıkmasına neden olacaktır. O halde bu hukukun kaynağı İbnü'n-Nefis'e göre Allah olması gerekmektedir. Allah tarafından vaz' edilen bu hukuku getiren yine öyle bir varlık olmalı ki, insanlara onu tebliğ edip, anlatsın. Çünkü düşünürümüze göre bütün bunlar insanın iyi yaşamasının bir ön koşuludur. O halde İbnü'n-Nefis'in anlayışında peygamberin varlığı insan için büyük bir hayır ve umumi bir fayda olarak kendini göstermektedir.<sup>11</sup>

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair öne sürdüğü sosyal içerikli gerekçelerin benzerini İmam Mâtürîdî'de (ö. 333/944) görmek mümkündür. Özetle Mâtürîdî bu konuda şunları ifade etmektedir: İnsan, hayatını devam ettirebilmek için gıda, ilaç, elbise, kalacak ev gibi pek çok şeye muhtaçtır. Bunlar her dönemde insan için aslı ihtiyaçlardandır. Her insan bunları te'min etme yoluna gider. Bu sebeble de insanlar arasında başlayan yarış, düşmanlık ve kavgaya kadar varır, bunun sonucunda da sosyal düzen bozulur. Bu da toplumu mahvolmaya götürür. Bunun önüne geçebilmek için toplumdaki her ferde hak ve vazifelerini öğreten bir kanun bulunması gerekir. İnsanların ihtiyaç duyduğu bu kanunu en iyi bilen de onları yaratan Allah Te'âlâ'dır. İnsanların ortaya koyacakları prensipler eksiklik, adaletsizlik ve hatalara maruz kalacağından, ilahî kanunlara denk olamayacaktır. Şu halde insanlar dünya mutluluğu için peygamberlere muhtaçtır.<sup>12</sup>

İbnü'n-Nefis'in peygamberin varlığının insan için büyük ve umumi bir hayır olduğu hakkındaki açıklamaları İbn Hazm (ö. 456/1064) biraz daha ileri bir safhaya taşımıştır. Ona göre tıp, astronomi, dil, sanat, tarım.....vb. gibi hayatın her alanında insanın bu bilimleri kendi başına elde

<sup>11</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>12</sup> Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, s. 31-32; Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerinin ayrıntılı izahı için bk.: Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kalam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara 1980, s. 103-110; Bu delilin diğer düşünürler tarafından kullanımı için bk.: Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn, (Matürîdiyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998, s. 103-104; Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986, s. 47-57.

edemeyeceğini ifade etmiştir. Bunların bilgisine ulaşmak için insanın on bin yıl gibi bir süre harcaması gerekir ki, bu da boşuna bir çabadır. O zaman yukarıda ifade edilen alanlarda insanın bilgi sahibi olabilmesi için bir insana muhtaçtır. Bu insan, her alanda bilginin tamamını başlangıçta öğretici olmadan Allah tarafından öğretilen bir kişidir. Bu kişinin vahy alması da gereklidir. Bunlar nübüvvetin sıfatıdır. Bununla nebinin veya nebilerin zorunlu olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hazm, bu mantığı sağır-dilsiz doğan kişide farketmediğini, ayrıca Sudan'ın ve Slav ülkelerinin sakinlerinde, çoğu vahşi kabilelerde ve bedevilerde insanların bir bilimi veya el sanatını elde etmede başarılı olmadığını ve asla da başaramadıklarını ki bu şeylerin onlara öğretildiğini öne sürmektedir.<sup>13</sup>

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair yukarıda kullandığı cümlelerin arasında bazı hususlar dikkat çekmektedir. Örneğin o, insanın sosyal bir varlık olduğu ve bundan dolayı Kâmil'in adaya gelen ziyaretçilerle onların şehrine gidip oradaki hayatı görüp, onlardan sosyal hayatla ilgili pek çok şey (ateş yakmayı, giyinmeyi,...vb.) öğrendiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Bu fikirleriyle İbnü'n-Nefis, insanın medenileşebilmesi için bireysel sorumlulukların paylaşıldığı bir toplumda yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu düşüncesini daha önce Fârâbî'de görmek mümkündür. Aynı şekilde bu düşünüş biçimi peygamberliğin ispatı konusunda kelamcıların müracaat ettiği bir delildir.

Fârâbî (ö. 339/950), insanın kâmil bir dereceyi yakalaması için, zorunlu olarak diğer varlıklardan istifade etmesi gerektiğini ifade eder. Mükemmeliyeti elde etmek isteyen her bireyin diğer varlıklarla ilişki içinde olması gerekir.....<sup>15</sup>

<sup>13</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (tahk.: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra), Dâru'l-Ciyil, Beyrut 1416/1996, 2. Baskı, I-V, c. I, s. 140-142.

<sup>14</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 10-12.

<sup>15</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Medînetü'l-fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990, s. 79-81; Ayrıca bk.: Walker, Paul E., "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", s. 90, (*Reason and Inspiration in Islam* adlı eserin içinde, ed.: Todd Lawson, New York 2005).



Bu yaklaşım biçimine dikkat çekenlerden biri de İbn Haldûn (ö. 808/1406) dur. O da filozofların 'insan fıtraten medenidir' sözünü aktararak, sosyal hayatın insanlar için zaruret olduğunu belirtir. İbn Haldun umran (medeniyet) kelimesinin manasının, insanların bir arada toplanarak yaşanan yere Medine denilmesi ile çok yakından ilgisi olduğunu düşünür. O daha sonra insanların birbirine ihtiyacı olduğunu ve bir sosyal hayatta yaşamının gerekliliğini anlatırken, İbnü'n-Nefis'in belirttiği hususların yaklaşık olarak hepsinin üzerinde durmaktadır. Toplumda yaşayan insanların kendilerini korumak için bir hükümet ve hâkime muhtaç olduklarını ifade eder. Bu bağlamda filozofların peygamberliği aklî delillerle ispat ederken kullandıkları; toplum içinde yaşayan insanların bir peygambere ihtiyaçları olduğu iddiasının eksik olduğunu belirtir. Bu argümanını temellendirmek için Mecûsî'leri örnek olarak verir ve İbn Haldun filozofların nübüvvetin gerekliliğini ispat ederken yanılmış olduklarını vurgular. Çünkü ona göre peygamberlik akıl ile ispat edilecek bir şey değildir.<sup>16</sup>

İbn Haldun'dan önce insanın bir sosyal varlık olma özelliği üzerinde önemle duran İbnü'n-Nefis, konunun sadece nübüvvetle ilgili yönüne değil aynı zamanda insanın medenî bir varlık olduğu hususuna da dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerini de insanın ancak şehir hayatında iyi yaşayabileceğini vurgulayarak anlatmaya çalışır.<sup>17</sup>

İbnü'n-Nefis, peygamberliğin gerekliliğini insan açısından değerlendirdikten sonra, konunun Allah ile ilgili yönüne de kısaca değinerek bu

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.: Ahmed ez-Zu 'bî), Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts., s. 73-75; İbn Haldûn peygamberliği sadece sosyal düzenin kaynağı olarak görmemekte, aynı zamanda onun anlamı ve "peygamberliğin özünü açıklamakla" da ilgilenmektedir. Ona göre peygamberlik, bir insan fenomenidir. Peygamber bilgisiyle, gücüyle, davranışlarıyla insandır. Bu her insanın bir peygamber veya kişinin belli bir sanatı yapma ve öğrenmeyle peygamber olabileceği anlamına gelmez. İbn Haldun, peygamberliğin insan varlığının en yüksek formu olduğuna inanır. Kısacası İbn Haldun'un peygamberlik fenomenine yaklaşımı, insanın doğasıyla çok yakından ilişkilidir. O, bununla bir insanın nasıl peygamber olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Detaylar için bk.: Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Malezya 2006, s. 85 vd.

<sup>17</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 10.

husustaki kanaatini ortaya koyar. İbnü'n-Nefis'e göre Allah, peygamber göndermenin insanın hayrına olduğunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı, Allah'ın inayeti gereği O'na vâcip olmaktadır. Allah'ın, kasık tüyüne veya buna benzer küçük faydaları olan şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip de, umum fayda olmasına rağmen Allah'ın peygamberi yaratmayı ihmal etmiş olması düşünülemez. Bu yüzden Kâmil, peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür.<sup>18</sup>

İbnü'n-Nefis nübüvvetin gerekliliği konusunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir. İki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, *İlahî inayet* kavramı üzerinde durmuşlar ve dolayısıyla ferdin ve toplumun menfaatine uygun olan bir konunun yerine getirilmesini Allah hakkında zorunludur (vâciptir) görüşünü benimsemişlerdir. İbn Sînâ, peygamberin varlığını bir zorunluluk olarak görmektedir. Bunu İlahî inayetin bir uzantısı şeklinde düşünen İbn Sînâ, kâinattaki iyilik düzeninin teminatı olarak gördüğü İlahî inayet, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının bükeyliği gibi insanın hayatının devamı için zorunlu olmayan bir takım faydaları dahi gerektirmektedir. O halde İlahî inayetin, fert ve toplumun varlığını sürdürmesi için *zorunlu olan* peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir. Zira insan türünün var olması ve devamı için peygambere duyulan ihtiyaç, diğer pek çok şeyden daha fazladır.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>19</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11; Krş.: İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ-Metafizik (İlahiyyat)*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., İstanbul 2005, c. II, s. 188; a.mlf., *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr.: Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), II. Baskı, Mısır ts., s. 304; İbnü'n-Nefis'in *er-Risâle'sini* İngilizceye tercüme eden Meyerhof ve Schacht, İbnü'n-Nefis'in peygamber göndermenin ilahi inayet gereği Allah'a vacip olduğu konusundaki görüşünün Mâtürîdî kanaate yakın olduğunu ifade ederler. Bu mütercimler, Şafîî ve dolayısıyla Eş'arî ekole mensup bir düşünürün, Hanefî çizgideki Mâtürîdî düşüncesiyle benzer fikirler beyan etmesini tuhaf karşılarlar. Bk.: İbnü'n-Nefis, *Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, s.78-79; Biz, İbnü'n-Nefis'i belli bir mezhebin temsilcisi olarak görmek veya o şekilde göstermenin hatalı olacağını düşünmekteyiz. İbnü'n-Nefis'i bir sistem içinde görmek gerekirse, bu da ancak 'müstakil filozoflar' grubu olması daha uygundur. Çünkü onun düşünce kodlarının belli bir mezhebin çizgisi altında olmadığını görmekteyiz.

İbnü'n-Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı teolojik/felsefî romanını İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ının kötü bir kopyası olduğu yönündeki iddiaları geçersiz kılacak en önemli etkenlerden birisi de, her iki düşünürün mezkur eserlerde nübüvvet konusunu ele alış tarzlarıdır. Kâmil ve Hayy'ın peygamber fikrine ulaşma süreci arasında bir mukayese yapacak olursak, İbnü'n-Nefis ve İbn Tufeyl bu konuda farklı yollar izlediği görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kâmil, sosyal hayatın içinde insanların birbirine muhtaç olmasından hareket ederek, onların bir hukuka ve bu hukukun kaynağının da İlahî olması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Buradan yola çıkan İbnü'n-Nefis, bu hukuku getirenin Allah tarafından seçilmiş bir insan olmasının zorunluluğu ve bu kimsenin de peygamber olduğuna akli muhakeme neticesi kendi kendisine vardığını ifade etmektedir.

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise, peygamber fikrine kendi adasına gelen "Asal" isimli şahıs vasıtasıyla ulaşır. Asal çok samimi arkadaşı Salaman ile başka adada yaşayan bir kişidir. O, Allah'ı, O'nun elçisini ve kitabını bilen bir şahıs olarak tasvir edilmektedir. Yaratılışı gereği manevi hakikatleri daha çok önemseyen Asal, bu konulara yoğun ilgi duymaktadır ve İlahî kitabın batınî anlamlarını araştıran, sözlerin zahirî anlamlarını yorumlama yolunu tercih eden bir kişiliğe sahiptir. Arkadaşı Salaman ise, Kitabın açık ve anlaşılır zahirî anlamlarını korumak gerektiğini düşünen bir kişidir. İbn Tufeyl bir başka adada yaşayan toplumdaki iki insan profilini çizerek Hayy'ın peygamberlik konusunu onlardan öğrendiğini açıklamaya çalışmaktadır.<sup>20</sup>

Hayy, Asal vesilesiyle gerçekliğinden haberdar olduğu peygamber ve onun getirdiği dinin akla uygunluğunu keşfetmiştir. Kâmil için de nübüvvet aklen gereklidir. Fakat Kâmil herhangi bir kimsenin rehberliğine ihtiyaç duymadan peygamberin gerekli olduğu fikrine ulaşmıştır. Hatta Kâmil, meseleyi sadece peygamberin varlığında bırakmaz, biraz daha ileri giderek son peygamber ve onunla ilgili konuları öngörür. İb-

<sup>20</sup> İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*, Basım yeri yok 1327/1909, s. 69.

nü'n-Nefis bütün bunların olmasını aklen mümkün görmektedir. Nübüvvetin gerekliliği konusunda da İbnü'n-Nefis, İbn Tufeyl'e göre akla daha fazla vurgu yapmaktadır.

Nübüvvetin imkanını temellendirmeye çalışan düşünürlerin üzerinde durduğu bir diğer mesele de mucize konusudur. İbnü'n-Nefis de esrinde -her ne kadar ayrıntılara girmese de- peygamberliğin varlığı için mucizeyi bir gereklilik olarak sunmaktadır. Ona göre güvenilir bir kişinin Allah'la irtibatlı olduğunu gösteren en önemli delil mucizedir. İbnü'n-Nefis bunu risalede şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu mübelliğ, insanların ve onun dışındaki varlıkların, onu, getirdiklerinde tasdik edeceği bazı özelliklere sahip olmak zorundadır. O'nun getirdiği şeyler, Allah tarafından. O bu özelliğe sahip olmamış olsa ve onun Allah'la irtibatı da olmasa ayrıca haber verdiklerinin Allah'tan olduğu konusunda güvenilir bir kişi de olmasaydı, insanlar onu tasdik etmezlerdi. Buna mucize denmektedir. Bundan dolayı bu kişi, Allah'tan getirdiği şeylerin yalan ve gereksiz değil de, onun doğruluğunu herkesin bileceği mucizeleri gerçekleştirmek zorundadır. Bu vasfa sahip bir kişi, peygamberdir."*<sup>21</sup>

246  
OMÜİFD

### III. Peygamber Göndermenin Faydaları ve Son Peygamber

İbnü'n-Nefis, nübüvvetle ilgili konuları daima son peygamber üzerinden ele almaktadır. İbnü'n-Nefis, son peygamberle bir anlamda diğer peygamberlerin varlığını da ortaya koymuş olmaktadır. Düşünürümüz bu konuda genel bir kanaati takip etmektedir. İslâm düşüncesinde tarih boyunca gönderilen peygamberlerin ispatı, daima son peygamber Hz. Muhammed üzerinden ele alınmış ve onun vasıtasıyla bu konu temellendirilmeye çalışılmıştır.<sup>22</sup>

İbnü'n-Nefis'e göre peygamber gönderilmesinin belli başlı faydaları vardır. Ona göre peygamberlik kurumunun birinci faydası, peygamber Allah'ın şeriatını insanlara tebliğ etmesidir. İkincisi; peygamber Allah'ın yüceliğini ve diğer sıfatlarını insanlara bildirir. Üçüncüsü de; peygamber

<sup>21</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>22</sup> Bu konuda örnekler için bk.: Sabûnî, *a.g.e.*, s. 106-107; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, (tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dârü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986, s. 8-17.

tekrar dirilişi (me'âd) ve insanlar için gelecek dünyada hazırlanan mutluluk ve mutsuzluğu anlatır.<sup>23</sup>

İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu üç husus, insanların kendi çabalarıyla vakıf olamayacağı meselelerdir. Daha çok "gayb" ile ilgili 'Allah'ın zâtı, ahiret ve ahvali' gibi konuların ancak bir peygamberin bildirilmesiyle öğrenilebileceği üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis bu konuların peygamberin öğretmesi gerektiğiyle ilgili gerekçesini de şu şekilde belirtir: *"İnsanların çoğunun tabiatları gereği bu şeyleri kabul etmesi zordur. Çünkü bir çok insan cismi, yönü, kuvveti ve ona işaretle gösterilmeyen bir varlığı kabul etmesi de zordur. Yine çoğu kimse peygamberliği ve onların gönderiliş keyfiyetini tasavvur edemeyebilir; aynı şekilde çoğu insan tekrar dirilişi ve ölümden sonra dönüşü, cennet ve cehennemde ebedî kalışı kabulde zorlanabilir; diğer hususlar da bu faydaları içeren şeylerdendir. Eğer zamanımızdaki insanlar, şeriatın emirlerinden haberdar olmasalardı ve onun öğretilerine alışmasalardı, onlar bunları birden beğenmezler ve peygamberlere inanmazlardı."*<sup>24</sup>

İbnü'n-Nefis bu ve benzeri meseleleri tebliğ eden peygamberin kendinden önceki peygambere atıfta bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre son peygamber, insanların çoğunun bildiği veya -en azından duyduğu- diğer peygamberleri takdim etmeden ve onları referans göstermeden, insanların karşısına çıksaydı, insanların bu durumu kabullenmesi zor olurdu. O halde Allah'ın dininin gereklerinin bir kısmının tebliğ edilmesi hususunda, son peygamberden önce peygamberlerin bazısının dine ait bir kısım konuları açıklaması gerekmektedir. Çünkü bu durum, daha sonra gelen insanların, kendilerine gelen mesajları anlayabilmeleri veya bunları şaşkınlıkla karşılamamaları için daha uygundur.<sup>25</sup>

İbnü'n-Nefis bu ifadelerine ek olarak, nübüvvetin bir gelişme süreci takip ettiğini ifade eder. Peygamberliğin gayesinin bir peygamberle anlaşılamayacağını savunan İbnü'n-Nefis, sonra gelen peygamberlerin getirdiklerinin insanların anlaması için bu silsilenin ilklerinin de olması gerek-

<sup>23</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>24</sup> İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 12.

<sup>25</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 12.

tiğini belirtir. Ona göre her gelen peygamber, öncekilerinin getirdiği şeyleri tekrar etmeli ve son resulle peygamberliğin fonksiyonu tamamlanana kadar o mesajlara bir şeyler eklenmelidir. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin getirdiği şeylerin hepsini bilmeli ve açıklamalıdır.<sup>26</sup>

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, Muhammed Abduh'un aynı konuda ileri sürdüğü fikirlerine ışık tutmuş olmaktadır. Dinlerin tekâmülü fikrinden hareket eden Abduh'a göre, ilahî dinler, insanlığın çocukluk dönemine denk gelmektedir. Uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dinî tekâmül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüşdünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslâm, din olarak gönderilmiştir. Ona göre İslâm, insanîyetin olgunluk döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihnî anlayışla kalbî anlayışa birlikte seslenmiştir. Hz.Muhammed'le (s.) peygamberliğin sona ermesinin manası, insanlığın rüşte erdiği Allah tarafından tescil edildiğidir. Abduh, rüşd dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesayetinin de kalkmış olduğunu belirtmektedir.<sup>27</sup>

İbnü'n-Nefis son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı nübüvvet anlayışını, son peygamberin hayatına dair yaptığı rasyonelleştirme örnekleri ile devam ettirir. Hz. Peygamber'in (s.) doğduğu yerden vefat ettiği yere, çocukları ve kendinden sonra meydana gelecek olaylar hakkında rasyonelleştirme çabalarını göstermektedir. İbnü'n-Nefis, bu teşebbüsleriyle, son peygamberin hayatının, onun getirdiği şeylerin aklen açıklanabileceğini göstermektedir. Kısaca İbnü'n-Nefis felsefesinde, son peygamberin hayatı, belli bir rasyonel çizgi takip eder ve bunu her akleden anlayabilir, görüşü hâkimdir.

<sup>26</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>27</sup> Abduh, *a.g.e.*, s. 135-138; İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, ss. 27-65.

#### IV. İbnü'n-Nefis'in Son Peygamberle İlgili Rasyonelleştirme Çalışmaları

İbnü'n-Nefis, felsefi/teolojik romanı Fâzıl b. Nâtık'ta son peygamberin hayatı ile ilgili detaylı bir tarzda rasyonelleştirme örnekleri sunmaktadır. O, eserinin ikinci bölümünde 10 ayrı fasılda peygamberin siretine dair belli başlı şu konuları ele almaktadır: Peygamberin soyu, vatanı, terbiyesi, arzuları, şemâîli (dış görünüşü), hastalıkları ve ömrü, çocukları, tebliği, ismi ve kitabı. İbnü'n-Nefis'in eserinde -isminden de *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* anlaşılacağı üzere- genel itibariyle son peygamberin hayatının baştan sona hatta ondan sonra da belli bir rasyonel çizgi takip ettiği hususu ön planda tutulmaktadır. Düşünürümüz örneğin son peygamberin soyunun yüksek olmasını, insanların onu yüceltmesi ve bu peygamberin getirdiği öğretileri kolayca kabul edip etmemeye bir gerekçe olarak göstermektedir. Peygamberin vatanı ile ilgili olarak da İbnü'n-Nefis, onun hayatını bütünüyle doğduğu yerde geçirmemesi gerektiğini söyler. Son peygamberden sonra nübüvvetin sona ereceği düşüncesini vurgulayarak, bu peygamberin dininin ve kendi büyüklüğünün insanlar yanında korunması gerektiğini öne çıkarır. Bundan dolayı bu peygamberin geride bıraktığı şeylerden daha fazla, onun şeriatının tedvin edilmesi ve onun sözlerinin ve yaşantısının kayıt altına alınmasıyla ilgili faaliyetlerin çoğalması gerektiğini ifade eder.<sup>28</sup>

İbnü'n-Nefis son peygamberin unutulmaması için bunların gerekli olduğunu ifade ederken bu konuda şu hususa dikkatleri çeker: Son peygamberin büyüklüğünün muhafazası için onun kabrinin, doğduğu yerden başka bir yerde olması gerekir ki, insanlar başka beldelerden onun kabrine yolculuk yapsınlar. İşte bu yüzden onun kabrinin Mekke'den başka bir yerde olması gerekir. Buna gerekçe olarak İbnü'n-Nefis şu mantıkî açıklamayı yapar: Eğer son peygamberin kabri Mekke'de olsaydı, onun ziyareti Kâbe'yi ziyarete tabi olacağından, bir müddet sonra hacc sadece Kâbe'yi ziyaretle tamamlanır ve böylece peygamberin kabri unu-

<sup>28</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 16.

tulur, bu da onun unutulmasına sebep olurdu. Son peygamberin kabrinin ve kendisinin unutulması, onun şeriatının geçersizliğini gerektirir.<sup>29</sup>

İbnü'n-Nefis'in son peygamber hakkında bir başka aklîleştirme çalışması da onun çocukları hakkındadır. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin cinsel gücünün kuvvetli olmasından dolayı, onun çocuğunun olmaması düşünülemez. Ayrıca onun mizacının aşırılıklardan uzak olma özelliği de, çocuklarının sadece kız olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, son peygamberin hem erkek hem de kız çocuklarının olması gerekir. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Düşünürümüz, geçmiş peygamberlerin çocuklarının peygamber olduğu gerçeğini göz önüne alarak, özellikle erkek çocuklarının yaşlarının nübüvvet yaşına (40 yaş) ulaşmaması gerektiğini düşünür. Eğer onlar bu yaşa ulaşırsa, çocukların peygamber olup olmayacağı bahisten uzak değildir. Bu peygamber son resul olduğuna göre, çocukların peygamber olması düşünülemez. Fakat onların peygamberlerin dışında olması da caiz değildir. Bu sebeplerden dolayı bu peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Kız çocuklarının uzun ömürlü olmasının bir sakıncası yoktur. Çünkü kadından peygamber olmaz.<sup>30</sup>

İbnü'n-Nefis'in son peygamberin özellikle çocukları hakkındaki rasyonelleştirme örneğindeki bazı yansımaları, reel hayatta görmekteyiz. Özellikle erkek çocukları üzerindeki vurgusu, bize son peygamberin damadı ve amcaoğlu Hz.Ali hakkındaki yanlış düşünce ve davranışları hatırlatmaktadır. Son peygamberin yakını olan bir kişinin, Hz.Ali, Şî'lerin imam anlayışının bir neticesi olarak gereğinden fazla yüceltilip hatta onu peygamberle eşit görme -Gulât'ın Hz.Ali hakkındaki düşünceleri malumdur- gibi bir tutum sergilemeleri, son peygamberin erkek çocuklarının uzun ömürlü olduğu ve peygamberden sonra yaşadıkları farzedildiğinde, onlar hakkında Hz.Ali'ye gösterilen tutumdan daha fazlasının ortaya çıkması ihtimalden uzak olmasa gerektir. İbnü'n-Nefis vaki-

<sup>29</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 16-17.

<sup>30</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 23-24.



ayı bu gerçekleri de göz önünde bulundurarak açıklama yoluna gitmiştir ki, bizce bazı çıkarımları isabetli gözükmektedir. Ayrıca İbnü'n-Nefis, kadından peygamber olamayacağı görüşüyle, Mâtürîdî anlayışa yakın durduğunu göstermektedir.<sup>31</sup>

## V. Peygamberin Retoriği

İbnü'n-Nefis, son peygamberin getirdiği mesajda, ilmî sorumlulukların (tekâlif-i ilmiyye) ne olduğunu açıklarken bu konuda peygamberin kullanması gereken üsluba da dikkatlerimizi çekmektedir. Ona göre son peygamber, insanların kolayca vakıf olamayacağı veya onların ancak zorlanarak düşünebilecekleri hususları onlara açıklamaz ve insanlara da bu gibi konuları bilmesi gerektiği gibi bir sorumluluk yüklemeyiz. İbnü'n-Nefis ifadelerini daha anlaşılır kılmak için konuyu örneklerle açıklar. Örneğin; 'Allah âlemin ne dışındadır, ne de içinde. O, cisim değildir ve duyular ile algılanamaz. Allah herhangi bir yönde de değildir, aynı zamanda buna bir hissî işaret de yoktur.'<sup>32</sup> İbnü'n-Nefis, bu konuların ancak özel çalışma, araştırma yapan insanlar tarafından anlaşılabilirliğini ifade eder. Yani bu hususlar, insanların genelini ilgilendiren şeyler değildir. Düşünürümüz, peygamberin böyle bir üslup kullanıp, insanların da bunları anlamak için özel çalışma yapmaları durumunda, insanların kafalarının karışacağı ve peygamberin getirdiği şeyleri anlamak için daha fazla araştırma yapmaları gerekeceğini belirtir. Bunun sonucunda da, bu gibi araştırmaların, insanların günlük geçimlerini sağlamak için çalışmalarına engel olabileceği ve birtakım problemlere sebebiyet verebileceği ortaya çıkmaktadır.<sup>33</sup>

İbnü'n-Nefis son peygamberin kullanması gereken üslubu, peygamberliğin gayesiyle ilişkilendirir. Eğer peygamber, toplumunun anlayamayacağı bir üslup kullanırsa, bu konu her şeyden önce peygamberin gön-

<sup>31</sup> Eş'ariyye ve Zâhirîler'e göre kadından peygamber olabilirken, Mâtürîdî'lere göre peygamberlerin erkek olması şarttır. Çünkü peygamberin hak dine davet için insanlar arasına girip çıkması, mücadeleye girişmesi, ortaya atılması gerekir. Halbuki kadın yaratılış gereği buna yatkın değildir. Bk.: Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>32</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>33</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27; Krş.: İbn Sînâ, *Necât*, s. 305.

deriliş gayesine zıt bir durum oluşturur. Düşünürümüz, peygamberin muhatablarının eğitim seviyelerini dikkate alarak, Allah'ın Zatı, sıfatları gibi konuları müphem ve detaylı bir tarzda değil de, açık ve öz bir şekilde açıklaması gerektiğini, eğer açıklanması gereken bir husus varsa da, peygamberin onu açıklamayı ihmal etmesinin doğru olmayacağını belirtir.<sup>34</sup>

İbnü'n-Nefis, son peygamberin üslubuyla ilgili olarak, toplumda üst düzeyde anlayışlı insanlar (havâs) olduğu gibi, bunların yanında anlama kapasitesi bakımından havâsdan daha aşağı seviyede bulunan (avâm) insanların olduğunu, peygamberin dikkate almasının gerekliliği üzerinde durur. Örneğin; peygamberin kullandığı detaylı ve sembolik ifadelerde, havâsın anlayacağı işaret ve remizler koymasının lüzumunu, fakat avâm için ise sözün zâhiriyle yetinilmesi gerektiğini vurgular.<sup>35</sup>

252  
OMÜİFD

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, İslâm Filozoflarının sistemini takip eder. İslâm düşünce geleneğinde gerek felsefî gerekse dinî sebeplerle bazı hakikatlerin bilgi ve kültür seviyesi düşük olan halka açıklanıp açıklanmaması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu yüzden de bazı düşünürler, sembolik ifadelerin ve metaforların fazlaca yer aldığı hikâye ve felsefî roman yazarak fikirlerini açıklama yoluna gitmişlerdir.

Dinî ve felsefî hakikatlerin anlaşılmasında düşünürlerin insanları farklı kategorilere ayırdığı bilinmektedir. Bunlara geçmeden önce, böyle bir kategorizeleştirmenin altında yatan sebeplere kısaca temas etmek istiyoruz: Bu sebeplerin başında, insanların bilgi ve görgü seviyelerinin farklı olması gelmektedir. Ayrıca zekâ ve kabiliyetlerin her bireyde farklı tezahür etmesi, hakikatleri anlamada da eşitliğin olmadığını göstermektedir. Düşünürlere göre, Kur'an'ın da metafizik hakikatleri anlatmada

<sup>34</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>35</sup> İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

insanların kabiliyetlerini dikkate aldığı anlayışı onları bu yönde bir sınıflandırmaya iten sebeplerin başında gelmektedir.<sup>36</sup>

İslâm felsefesinde insanları havâs-avâm gibi ayırma tabi tutan ve bunun doğal sonucu olarak da, her gruba yönelik farklı bir dil kullanma gerektiği düşüncesi, İhvân-ı Safâ'dan itibaren kullanılmaktadır. İhvân, insanın görünen beden ile görünmeyen nefisten meydana geldiğinden hareketle, dini hükümleri de bununla doğru orantılı olarak *zâhir* (*exoteric*) ve *bâtın* (*esoteric*) şeklinde ikiye ayırmıştır. Zâhir, organlarla yapılan namaz, oruç, zekat, tesbih, tehlil ... gibi ibadetler. Bâtın ise; kalpte gizli olan inançlar olup, bunlar ilimde ve hükümlerinde derinleşmek, tefsir, tenzîl, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı araştırmak gibi dinde asıl olan hükümlerdir. İhvân'ın Kur'an'ı da bu anlayışları doğrultusunda yorumlamaları onların önemli vasıflarındandır.<sup>37</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, dini anlama ve yaşama yönünden de üç gruba ayrılır: Birinci grup; dinin zâhiriyle yetinenler. Bu insanlar peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik edip, güçleri yettiği kadar onunla amel edenlerdir. İhvân bu gruba kadın ve çocukları da dâhil eder. İkincisi; ilk gruba nazaran din ilimlerinde nispeten derinleşmiş olanlardır. Bunlar şeriatın zâhiriyle amel edip, bânınını da kabul ederler. Yani, bu gruptakiler Kur'an'ın tefsirini okurlar, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı öğrenmeye çalışırlar. Üçüncü ve son grup ise, İhvân'ın en çok değer verdiği havâs grubudur. Bunlar, ilim ve amele sahip olan az sayıda kimseler olup, dinin sırlarına vakıf, eşyanın hakikatine ermiş, hikmette derinleşmiş, ilimde râsih olanlardır. İhvân'a göre, Kur'an'da geçen dini hakikatlerin çoğu, perde ardında sembollerin bulunduğu sırlardır. Bunların hakikatini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olan bu üçüncü gruptaki insanlar bilebilir.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Kılıç, Cevdet, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *F.Ü.İ.F.D.*, sayı: 5 (2000), ss. 117-135.

<sup>37</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-i Safâ ve hullânî'l-vefâ*, (tash.: Hayreddin Ziriklî), el-Matba'atü'l-Arabiyye, I-IV, Mısır 1345/1928, c. IV, s. 46-47.

<sup>38</sup> İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, c. IV, s. 46-48; Ayrıca bk.: Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000, s. 5; Burada İhvân, Âl-i 'İmrân, 3/7. ayetine telmihte bulunmaktadır.

Büyük İslâm filozofu Fârâbî de, zâhirî ilimlerden daha ziyade bâtinî ilimlere taraftar olmuş, felsefenin avâmdan ve ehil olmayanlardan uzak tutulmasını ve onların eline geçmemesi gerektiğini savunmuştur. Fârâbî, dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyler ve vahyi akıl ile açıklamak ister. Bundaki amacı ise; doğru anlaşılan din ile gerçek felsefenin bir çatışma halinde olmadığını ortaya koymaktır.<sup>39</sup>

Fârâbî, felsefe ile dinin konularının paralelliğini ortaya koyarak insanların bunları anlaması için havâs ve avâm ayırımı yapmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre avâm; tecrübe edilmemiş genel kanaate uygun olan şeylerle yetinen veya yetindirmeleri gereken sınıftır. Havâs ise; nazari bilgilerin hiç birinde kendilerini denememiş genel görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere inceleme ve araştırma sonucu ulaşan gruptur. Fârâbî'ye göre bu iki gruba bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır. Avâm için, ikna etme ve hayal gücü ile nesnelerin örneklerini temsil etmeye dayanan yöntemlerdir ki, buna *ikna yöntemi* denir. Havâs için ise, varlıkların mahiyetinin akıl tarafından kavranması, ya da ona uygun bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir (bu da sembolik anlatımla olur), buna da *burhan yöntemi* denir.<sup>40</sup>

İbn Sînâ da herkesin anlayabilmesi için dinî hakikatlerin anlatımında sembolik ifadelerin kullanılması gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret hayatı gibi konuları peygamber, insanların akıl seviyelerine göre anlatması ve öğretmesi gerekir. İbn Sînâ'nın özellikle peygamberin insanlara dinin mesajlarını aktarmada nasıl bir metot takip etmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle, İbnü'n-Nefis'in bu konudaki düşünceleri benzerlik taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, Allah'ı tanıtır. O'na itaat etmenin mutluluk ve saadet, isyan etmenin de mutsuzluk getireceğini öğretir. Fakat sıradan insanların (avâm) ebedî mutluluğun ne anlama geldiğini kavrayabilmeleri için, peygamberin bunu halkın anlayacağı şekilde anlatması gerekir. Çünkü peygamberler

<sup>39</sup> Fârâbî, *Kitâbü tahsîlî's-sa'âde*, (haz.: Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1995, s. 89-92.

<sup>40</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 83-85.

bütün insanlara hitab ettikleri için bilgi ve düşüncelerini semboller ve îmâlarla ifade etmelidirler. Buna sebep olarak İbn Sînâ, halkın (avâm) hakikatleri, bir ilim adamı gibi araştırmaya vaktinin olmadığı, ona zaman ayırdığı takdirde de günlük işlerini yapamayacakları yahut hakikatler tüm açıklığıyla anlatıldığında onların kafasında şüphe ve karışıklıkların meydana geleceği gibi nedenler gösterir.<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın ifade ettiği sembolik ifade ve metaforlar, ona göre, dinin belirleyici özelliklerindedir. Metafizik gerçekleri başka türlü anlatmak da mümkün değildir. Örneğin Allah'ın varlığı, mahiyeti, nefsin ölümden sonraki halleriyle ilgili bilgiler herkesin anlayabileceği biçimde sunulur. Nitekim ölümden sonraki hayatın mutluluğu veya mutsuzluğu maddi ve duysal olarak düşünen avâmın bu anlayışını bütünüyle kaldırmak gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Peygamberler sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ceza ile kötülükten sakındırmak için, ahiret hayatına ait ödül veya cezanın duysal haz ve elemeler şeklinde olacağını söyleme gereğini duymaktadırlar. Bu olmadığı takdirde insanlar, cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz ve elem duymadaki durumunu kavrayamayacaktır. İbn Sînâ, Kur'an'da "*Cennet'te korku ve hüznün olmayacağı*" (Bakara, 2/62), "*Hüsrana uğrayanlardır...*" (Bakara, 2/27-64), tarzındaki nefse özgü duruma işaret eden ayetler olduğu gibi, "*iri gözlü huriler*"<sup>42</sup>, "*içinden ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar*"<sup>43</sup> şeklinde insanların hislerine hitab eden ayetlerin de varlığının sebebinin, insanları iyiliğe yönlendirme, kötülükten sakındırma olduğunu ve insanda beklenen değişiklikler gerçekleşebilmesi için bunların olması gerektiğini belirtir.<sup>44</sup>

İnsanların tamamının hakikatleri aynı şekilde anlamadığını ifade ederek, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-keîâm ve el-madnûn bihî alâ ğayri ehlihî* adlı iki eser kaleme alan Gazzâlî, bu eserlerde kelâmî ve felsefî tartışmaların

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *er-Risâle fî isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihîm, Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyât'* adlı eserin içinde, nşr.: Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire ts., s. 127-132; a.m.f., *Necât*, s. 305.

<sup>42</sup> Sâffât, 37/ 48; Duhân, 44/54.

<sup>43</sup> Kehf, 18/31; Ayrıca bkz.: Tâhâ, 20/76; Hâcc, 22/23.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Necât*, s. 305-308; Ayrıca bk: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s. 117-135.

avâmdan uzak tutulması uyarısında bulunmuştur. Örneğin Gazzâlî, *İlcâm*'da bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "*Hak Ta'âlâ kullarına delile dayanmak suretiyle iman teklif etmemiştir. Onları mutlak iman ile sorumlu kılmıştır. Bu noktada Hz.Peygamber'den tevatür yoluyla gelmiş olan, köylü, göçebe, bedevi Araplara söylediği sözlerden; onlara iman ve İslâm'ı arz ve teklif edişinden ve onların da kabul ile develerinin, hayvanlarının yanına dönmelerinden kat'i surette bilinmiş ve anlaşılmıştır. Çünkü Arabın avâmından bir çoğu, iman edilecek esasların mahiyetleri üzerinde düşünmek, ispat delillerini kullanmak ve tahkikine girişmek ile, kısacası istidlâlî iman ile mükellef tutulsalardı, onlar buna çok zaman bulamayacaklar ve sonuçta bu hakikatleri bilip, idrak edemeyeceklerdi.*"<sup>45</sup> bu ve benzeri görüşleri eserlerinin birçok yerinde dile getiren Gazzâlî, insanların kapasiteleri göz önünde bulundurularak yerine getirilen anlatımların daha faydalı ve tesirli olacağına dikkatleri çekmektedir.

256

OMÜİFD

Dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve anlatılmasında İbn Rüşd'ün de insanları genel olarak *avâm* ve *havâs* diye iki gruba ayırdığını görmekteyiz. *Faslu'l-makâl* adlı eserinde İbn Rüşd özetle şunları ifade eder: O, insanların bazısının retorik dilinden daha iyi anlayacağını, bazısının da diyalektik üslubuyla meseleleri daha iyi kavrayacağını söyler. Dinimiz İslâm'ın retorik, diyalektik ve demonstrative dilini de insanlara kullanmayı tavsiye ettiğini belirten İbn Rüşd, inatçı ve inkârcıların haricinde, bunları kullanmaktan hiç kimsenin muaf tutulamayacağını belirtir. İşte bu gayeyle peygamberin getirdiği dinin mesajları, bütün bunları kapsamaktadır. Zaten Kur'an'ın "*Onları Rabbi'nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlara en güzel bir şekilde anlat (cedel).*"<sup>46</sup> ayeti de bunu bize açıkça anlatmaktadır. Eğer bu üç yolla da Allah'ı kavrayamayacak düzeyde

<sup>45</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm, Mecmû'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî'* adlı eser içinde, (nşr.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), I-V, Bir cilt halinde, (4. Baskı), Beyrut 2006, s. 82.

<sup>46</sup> İsrâ, 16/ 125.

idrak seviyesi zayıf insanlar varsa, İbn Rüşd bunların sadece Allah'a iman etmekle sorumlu tutulabileceğini belirtmektedir.<sup>47</sup>

İbn Rüşd burhân metodunun filozofların, cedelin kelimcilerin ve hitâb metodunun da sıradan insanlar denilen avâmın metodu olduğunu ifade eder. Ona göre halk (avâm) tahayyül ehli olup, görüneni algılanabilenle karşılaştırarak anlayabilir. İbn Rüşd, hitâbî sözlerin sıradan insanlara, dinî anlatım metodu olmasına rağmen, daha fazlasına güç yetiremeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zâhirî (exoteric) manalarıyla anlamlarının yeterli olacağını belirtir. Avâmın kavrayamayacağı şeyleri onlar için yazmak caiz değildir. İbn Rüşd meselenin önemine dikkat çekmek için, sıradan insanlara te'vili caiz görenlerin insanları ifsâd edeceğini ve halkı şeriaten geri çevirenin, saptırmanın da kâfir olacağını ifade etmiştir.<sup>48</sup>

İbnü'n-Nefis de İbn Sînâ gibi me'âd'la ilgili konuları peygamberin insanların anlayabilecekleri şekilde anlatması gerektiğini söyler. İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayatı, sadece ruhanî yanlarıyla açıklamaması gereği üzerinde durur. Çünkü ona göre insanların çoğunun zihni, bedenî olmayan lezzet ve elemeleri idrak edemez. Bunu düşünürümüz şöyle bir örnekle açıklar:

Eğer sıradan birine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Bundan dolayı Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O'nu tesbih ve takdis edeceksin, bununla birlikte yaptıklarının karşılığını almayacaksın ve başka bir konuma da getirilmeyeceksin. Bu sıradan adam, kendisine verilecek olan bu zevkleri (mutlulukları) kaybetmek isteyebilir. Fakat o insana, sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, son derece güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri

<sup>47</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (haz.: Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1968, s. 35; Ayrıca bk.: a.mlf., *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, (nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001, s. 102.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 48; Ayrıca bk.: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s. 117-135.

şeylerin bulunduğu bir yere götürüleceksin denilse, o sıradan insanın meseleye bakış açısı farklı olur.<sup>49</sup>

İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayata dair açıklamalarının sadece ruhanî olmaması gerektiği üzerinde dururken düşünürümüz, mesele- nin yalnızca bedenî olarak açıklanmasını da uygun görmemektedir. Çünkü İbnü'n-Nefis'e göre ruhsuz beden, insanlar için malumdur ki, odun gibi herhangi bir şey hissedememesi anlamına gelmektedir. Bundan do- layı bu insanın ne acıyı ne de lezzeti farketmesi, hatta ne de mutluluk ve mutsuzluğu anlaması da söz konusu olamaz. Böyle bir kişi için gelecek hayat boş ve anlamsız olmaktadır. O halde İbnü'n-Nefis'e göre peygam- berin, beden ve ruhtan oluşan bir gelecek hayatı temsil etmesi gerekme- ktir.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere düşünürümüz, peygamberin hakikatleri insanlara anlatırken, göz önünde bulundurması gereken hususlar -özellikle Al- lah'ın Zâtı ve sıfatları, ahiret ve onunlu ilgili konuları nasıl anlatacağı- hakkında görüşleriyle İbn Sînâ'nın fikirleri uyum içindedir. Fakat İb- nü'n-Nefis'in, peygamberin bu konular hakkındaki üslubuyla ilgili ge- rekçeleri Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer olsa da, onların ahiret hayatıyla ilgili -özellikle yeniden diriliş meselesinde-düşüncelerinin farklı olduğu- nu müşahede etmekteyiz. Bu konu, makalenin ana teması olan nübüvvet konusuyla doğrudan ilgili olmadığından meseleye sadece değinmekle yetineceğiz. İbnü'n-Nefis, ahiret hayatının hem beden hem de ruhen ol- duğu üzerinde dururken, İbn Sînâ gibi İslam filozofları ise ahirette kişinin mutluluk ve mutsuzluğu ruhen tadacağı şeklinde görüş beyan etmişler- dir.

İbn Tufeyl de teolojik/felsefi romanı *Hayy b. Yakzân'* da muhkem- müteşabih, zâhir-bâtın gibi konulara değinmektedir. Hayy arkadaşı Asâl'dan Tanrı'nın elçisiyle birlikte o elçinin getirdiği şeyleri öğrendikten sonra, şu sorulara cevap aramaya başlar: Tanrı elçisi, ahiretle ilgili açık- lamalarında neden simgesel bir dil kullanmış ve onların gerçekliğini açık-

<sup>49</sup> İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 28.

<sup>50</sup> *A.g.e.*, s. 28.



ça göstermekten neden sakınmıştı. İbn Tufeyl'e göre bunun cevabı, insanlara bu gibi konuların somutlaştırılması, onların Tanrı'ya atfedilemeyecek şeylere inanmak gibi bir tehlikeye düşmelerine neden olabilir, ceza ve mükâfat hakkında da gerçek dışı bir inancın doğmasına yol açabilir, şeklindedir.<sup>51</sup>

Kısaca İbn Tufeyl, Peygamberin tebliğini ve usulünü, bazı şeyleri halka göre açıklamada bazı hikmetlerin olduğunu, özellikle Allah'ın ölçisinin sıradan kitlelere (avam) hakikati saf haliyle anlatmak yerine, hissî âlemlere ait sembollere müracaat edişinin toplum açısından daha anlamlı ve pratikte daha işlevsel olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre avâm için bundan başka kurtuluş yolu yoktur. Eğer hakikat onlara saf olarak sunulursa, onların kafaları karışabilir ve bunun sonucu da kötü olabilir.<sup>52</sup>

İbn Tufeyl de önceki düşünürlerin görüşlerini benimseyerek, hakikatlerin anlatılması için en iyi yolun mecazî anlatım tarzı olduğunu kabul eder. Hakikati saf haliyle ancak havâs anlayabilmektedir. Avamın hakikatleri anlayabilmesi için onlara sembolik ifadeler kullanılması gerekir. Zaten peygamber de bunu gereği gibi yerine getirmiştir. İnsanların kavrama yetisini dikkate alarak tebliğde bulunan peygamberlerin bu metotları, onları bu konuda başarıya götüren en önemli etkenlerden biridir.

<sup>51</sup> İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrîkiyye&Risâletü Hayy b. Yakzân*, s. 73-74. Bu konuda ayrıca bk.: Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973, s. 49-50.

<sup>52</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 75-78; Görüldüğü üzere Hayy, İbn Tufeyl için saf, soyut bir idealdir. Asâl'in tecrübesi, İbn Tufeyl'in düşüncesinde olduğu gibi, toplumun dini geleneğinde temeli atılmıştır. Hakikatin din üzerinden yapılan tarifleri, her ne kadar sembolik de olsa, Hayy'nın tecrübesinde hiç bir şeyi yalanlamamıştır. Bununla birlikte Asâl, herkese açık bir seçenek olmamasına rağmen, inziva düşüncesi, yalnız başına onun manevi yolculuğunu tamamlamaya iten bir saiktir. Ayrıca bu durum, Tanrı'nın emirlerinin zahmetine ve lezzetine tahammül etmek için, kendi kendini yok etme (fena) riskine daha az sahiptir. Bunun için Asâl, dindar bir elit için metafordur. Salamân ise samimi inananların genelini temsil etmektedir. O minnetle, Tanrı ve peygamberini kabul eder ve sadakat içinde de O'nun emirlerini yerine getirir. Gelecek hayatta da kurtulmayı ümit etmekten hoşnut olmaktadır. Asâl ve Salamân, İbn Tufeyl'in yapmadığı gibi, dini tecrübenin her çeşidini ayrıntılarıyla ortaya koymazlar. Aslında İbn Tufeyl'in hikâyesinde çizilen bu karakterler, insan ruhunun imkânı hakkındadır. İslâm geleneğinde sūfinin geçtiği aşamalar burada verilmeye çalışılmıştır. Bk.: Waines, David, *An Introduction to Islâm*, New York 1998, s. 135.

Düşünürlerin hakikatlerin insanlara aktarılmasında avâm-havâs ayrımını yapması, toplumun mesajlardan en üst düzeyde faydalanabilmesi amacına yöneliktir. Aksine böyle bir sınıflandırma, insanları ayırıştırıcı bir yaklaşım değildir. Âlimler, bu şekildeki bir kategorizeleştirme yönteminin, eşyanın hakikatinin daha iyi anlaşılması için, Kur'an'ın da kullandığı bir metod olduğunu ileri sürerek bu konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Avâm-havâs ayrımı dikkate alınarak yapılan açıklamaların ne kadar doğru bir usûl olduğu, pratik hayatta toplumun gösterdiği pozitif veya negatif etkiden de anlaşılmaktadır. Düşünürümüz İbnü'n-Nefis de peygamberin getirdiği mesajların bir kısmının zâhirî, diğer kısmının da bâtnî olduğunu belirterek, bunların dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Böylece akıllı ve aklını kullanan kimseler, kapalı ifadeler üzerinde düşünüp, gerçek bilginin üst mertebelerine ulaşabilsinler.<sup>53</sup>

## 260 Sonuç

OMÜİFD

İslam düşünce mirasına, her alanda eser vermiş düşünürlerin belirli bir oranda katkıları olmuştur. Bu katkıyı yapan alimlerden birisi de hiç şüphesiz İbnü'n-Nefis'tir. Onun tıp ve diğer sahaların yanında kelim-felsefe alanında yazdığı *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâzıl b. Nâttık)* adlı risalesi, İslam'ın temel prensiplerini farklı açılardan yorumlayan ve bunu okuyucuya roman türü içinde takdim eden değerli bir eserdir. Hacim olarak küçük fakat içerik olarak hayli zengin olan bu risalenin ilahiyat alanında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakkân* adlı eserleri kadar tanınması öncelikli bir aciliyet arz etmektedir. İbnü'n-Nefis'in nü-

<sup>53</sup> İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ da Âl-i 'İmrân suresi 7. ayetini: "..... *Bu Kitabın ayetlerinin bir kısmının anlamı açıktır (muhkemdir) ki bunlar Kitabın ana esaslarını teşkil eder. Diğer bir kısmının anlamı da kapalıdır(müteşabihdir). Kalpleri sapmaya meyilli olanlar, fitne çıkarmak ve yanlış yorumlar yapmak için özellikle müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa onların yorumlarını, sadece Allah ve "Biz bu ayetlere inanıyoruz, hepsi Rabbimizden gelmiştir" diyen, ilimde ileri dereceye ulaşan alimler bilir. Gerçekten de bunları sadece akl-ı selim/sağduyu sahipleri düşünüp anlayabilir."* tefsir ederken, bu konudaki görüşleriyle de İbnü'n-Nefis'e öncülük ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.: Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (İngilizceye çev.: Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990, s. 314-318.

büvvet konusunu -belli konu başlıklarında- yukarıda bahsedilen risalesi bağlamında ele aldığımız bu makale, onun meseleyi diğer düşünürlerden farklı olarak işlediğini göstermektedir. Özellikle son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı risâlet ve ona bağlı konuları rasyonelleştirme mantığı içinde değerlendirmesi, İbnü'n-Nefis'e has bir özellik olsa gerek. Herhangi bir mezhep taassubu ve endişesi taşımadan görüşlerini öne sürmesi onun başka bir farklı özelliğidir. İbnü'n-Nefis, yerine göre İmam Matürîdî'nin yerine göre de İbn Sînâ'nın görüşleri paralelinde fikirler serdeden bir düşünür portresi çizerek düşünce geleneğimizde kendine özgü bir yorum ortaya koymuştur. Son peygamberin hayatı, getirdiği din, bu dinin mesajları hakkında ve ümmet-i Muhammed'in (s.) yaşayacağı şeylerin belli bir mantıklı bütünlük oluşturduğunu ve bunların bir rasyonel izahının olduğunu öne çıkarmaktadır. İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliği konusunda hem Mâtürîdî hem de İbn Sînâ'nın argümanlarını kullanarak kendi görüşlerini belirtmektedir. Özellikle Allah'ın peygamber gönderme hakkında "aslah" anlayışını ima ederek bu konuda Mutezile ile de benzer görüşleri paylaştığını göstermektedir. Yine İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gayesinin tek bir peygamberle değil de, peygamberler silsilesi içinde daha anlaşılır olduğuna dair görüşü de onun Muhammed Abdüh'tan yüzyıllar öncesinde bu düşüncenin temellerini ortaya koyduğunu göstermektedir. İbnü'n-Nefis'in bu ve benzeri konulardaki mantıksal çıkarımlarını, sadece nübüvvet meselesinde değil, beden-nefs-ruh ilişkisi, ahiret ve ahvali gibi diğer konularda da görmek mümkündür.

#### Kaynakça:

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986.
- Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (İngilizceye çev.: Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990.
- Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973.
- Dede, Münir, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", *A.Ü. İ. F. D.*, c. 40, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*, (haz.: Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1995.
- \_\_\_\_\_ *el-Medînetü'l-fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keîâm, Mecmû'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî'* adlı eser içinde, (nşr.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), I-V, Bir cilt halinde, (4. Baskı), Beyrut 2006.

Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara 1980.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.: Ahmed ez-Zu 'bî), Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (tahk.: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra), Dâru'l-Ciyîl, 2. Baskı, I-V, Beyrut 1416/1996.

İbnü'n-Nefis, Ebû'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof- Joseph Schacht), Oxford 1968; İngilizce çevirisi *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* (ed. ve çev.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford University Press, Oxford 1968.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîri mâ beyne's-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (haz.: Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1968.

262

\_\_\_\_\_ *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, (nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001.

OMÜİFD

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (tahk.: Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, I-IV, Mısır 1960.

\_\_\_\_\_ *Kitâbu's-şifâ-Metafizik (İlahiyyat)*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., I-II, İstanbul 2005.

\_\_\_\_\_ *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr.: Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), II. Baskı, Mısır ts.

\_\_\_\_\_ *er-Risâle fi isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyyât' adlı eserin içinde, nşr.: Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire ts.

İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*, Basım yeri yok 1327/1909.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tash.: Hayreddîn Ziriklî), el-Matba'atü'l-Arabiyye, I-IV, Mısır 1345/1928.

İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abdul'ın Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, ss. 27-65.

Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, c.XXI, İstanbul 2000, ss.173-176.

Kılıç, Cevdet, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *F.Ü.İ.F.D.*, sayı: 5 (2000), ss. 117-135.

- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Malezya 2006.
- Pezdevî, Ebul Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn, Ehli Sünnet Akaidi*, (çev.: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay., İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, (tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dâru'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986.
- Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (*Matiüri-diyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998.
- Sübki, Tâcüddîn, *Tabakâtü 'ş-şâfiyyeti 'l-kübrâ*, Beyrut 1999.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000, ss. 1-6.
- Waines, David, *An Introduction to Islâm*, New York 1998.
- Walker, Paul E., "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", s. 90, *Reason and Inspiration in Islam* adlı eserin içinde, ed.: Todd Lawson, New York 2005.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000.
- Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut 1992.



