

Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi

Theory of Prophecy in the Islamic Peripatetics and Spinoza

MEHMET VURAL

Yıldırım Beyazıt University

Abstract: In this article, the Peripatetics' and Spinoza's understanding of prophecy is presented in comparative perspective. The prophecy which is one of the most original theories of Islamic philosophy are discussed in conjunction with metaphysics, epistemology, ethics and politics in connection with the theory of emanation by the philosophers. Al-Farabi is the first Islamic philosopher who systematized the theory of prophecy with the Active Intellect and the faculty of imagination. After him, the whole Islamic philosophers somehow have taken the issue of prophecy. As many western philosophers, also the New Age philosopher Spinoza is very influenced by the Peripatetics' theory of prophecy. He also explains the prophecy with the faculty of imagination and miracle; additionally he emphasizes unlike the Western thought, the prophets are the chosen people and their messages are universal.

Keywords: The Peripatetics, theory of prophecy, prophethood, active intellect, Spinoza.



Giriş

İslâm dininin “ulûhiyet” ve “ahiret” ile birlikte ele alınan üç temel ilkesinden (*usûl-i selâse*) biri olan nübüvvet, İslâm düşüncesine özgü bir problem olup, aynı zamanda İslâm felsefesinin sistemleştirmeye çalıştığı en özgün nazariyelerden birisidir. Nübüvvetin temel konusunu teşkil eden peygamberler ise, Allah’ın bir lütuf ve ihsanı olarak insanlığın yolunu aydınlatmak için çeşitli milletlere gönderdiği seçkin insanlardır. Çağdaş düşünürlerden Fazlur Rahman’a göre (1995: 23) peygamberler “esas olarak tarihi harekete geçirmeye ve onu ilâhî modele göre düzenlemeye çalışan elçilerdir.” Bu şekilde Allah, peygamberler ile tarihe müdahale etmektedir. Genel olarak peygamberlerin ismet,¹ sıdk, emanet, fetanet ve tebliğ şeklinde beş sıfatı olduğu kabul edilmiştir. Peygamberlerin mesajlarının ortak özelliği, hepsinin tevhit ilkesi, ahiret inancını ve ahlâkî ilkeleri insanlara tebliğ etmek olmuştur. Böylece insanoğlunun tabiatında (*fitrat*) var olan inanma ihtiyacının sağlıklı bir şekilde karşılanması sağlanmış, insanın Allah, tabiat ve toplumla olan ilişkileri en ileri düzeyde belirlenmiştir.

Kuran-ı Kerim’e göre nübüvvet olgusu kesintisiz ve evrensel bir süreçtir. Allah, her kavme bir uyarıcı peygamber göndermiştir (Yunus, 47; Fatır, 24).² İlk peygamber Hz. Âdem’den son peygamber (*batemü’l-enbiya*) Hz. Muhammed’e kadarki süreçte mesajın özü aynı kalmakla birlikte; insanlığın değişimi ve gelişimine paralel olarak, vahiy olgusunda da kutsal kitabın sayfa sayısı, ibadet şekilleri, hukuk kuralları vb. farklılıklar görülmüştür. Hz. Muhammed’in vefatından hemen sonra ortaya çıkan yalancı peygamberler ve nübüvvet nazariyesine yöneltilen eleştiriler, Müslüman âlim ve filozofların göğüslemek zorunda kaldıkları ilk ciddi problemler olmuştur. İslâm coğrafyasında peygamberlik kurumunu ilk eleştiren İbnü’r-Râvendî (ö. 864) ve Ebû Bekir Zekerriya er-Râzî (ö. 925) gibi filozof-

¹ İslâm düşünce tarihinde peygamberlerin günah işlememelerini konu edinen “ismetü’l-enbiyâ” adı verilen bir telif türü gelişmiştir. Fahreddin er-Râzî’nin *İsmetü’l-enbiyâ*’sı ile Nüreddin es-Sâbü’nî’nin *el-Müntekâ min ismeti’l-enbiyâ* bu konuda yazılan en önemli eserlerdendir.

² İslâm filozoflarının bir kısmı, Xenophanes gibi İlk Çağ filozoflarının da peygamber olabileceğini düşünmüşler ve onların ilhamlarını “nübüvvet nurları odağından” aldıklarını kabul etmişlerdir (Corbin, 1994: 52). Ayrıca İslâm felsefesinin doğuş aşamasında çevrilen eserleri ile tanınan Eflâtun’un metafizik, ahlâk ve siyaset gibi alanlardaki düşünceleri, ilk bakışta dinsel inançlara uygun görülmüş, bundan dolayı kendisine “Eflâtun-ı ilahî” lakabı verilmiştir. Hatta Eflâtun’un peygamber olabileceği düşüncesi bile İslâm dünyasında yer bulmuştur (Rosenthal, 1990: 387).



ların yanı sıra Brahmanizm'in İslâm coğrafyasındaki uzantısı olan Berâhime akımına karşı da kelâmcılar ve filozoflar karşı argümanlar geliştirerek, nübüvvet nazariyesini sistemleştirmeye çalışmışlardır.³ Berâhime akımı ve tabiat filozofları, Allah'ın insana iyiyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği olarak aklı verdiğini, aklın da Allah'ın varlığını, ahlâk kurallarını ve manevî hayatın mahiyetini bilmede yeterli olduğunu, dolayısıyla peygambere ihtiyaç bulunmadığını iddia etmiştir. İslâm filozoflarının geliştirdikleri nübüvvet nazariyesi, o dönemde görülen bu tür ilhad ve inkâr akımlarına karşı felsefi bir tepki olarak etkili bir işlev görmüştür.⁴

İslâm düşüncesi içerisinde nübüvvet konusuna farklı yaklaşan akımların başında batınlık gelmektedir. Onlara göre gönderilen kutsal kitaplar, emir ve yasaklar peygamberlere göre değişmesine rağmen, batını hususiyetler kesinlikle değişmeyen asli gerçekliklerdir. Bu sebeple batın daima zahirin üstündedir. Bu anlamda zahir, öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk durumundadır. Öze ulaşmak içinse tevile başvurmak gerekmektedir. Peygamberler vahyin zahiri iken, masum imamlar batınıdır. Onlar velayetin, nübüvvetin batını olduğunu iddia etmişlerdir. Masum imamlar, Hz. Peygamber'in getirdiği nasları tevil ederek onları gerçek anlamlarını açıklayan kudsi varlıklardır. Yine onlara göre peygamber, Külli Akıl'dan taşan anlamları kudsi gücü sayesinde alarak zahiri bir kelâma dönüştürür ve insanlara bildirir. Peygamber "konuşan" anlamında "natık", masum imam ise "susun" anlamında "samit"tir. Külli Akıl ile Külli Nefsin ulvi âlemin iki sınırını teşkil ettiği gibi, peygamber ve masum imamın da suflî âlemin iki boyutunu oluşturduğuna inanılır (Deylemî, 1938: 41).

Nübüvvet nazariyesi, önemli bir batını mezhep olan İsmâîlîlik'te de merkezi bir yer işgal eder. Bu nazariyenin amacı din yolunu felsefe yoluna uygun ve paralel hale getirmektir. Bu yapılırken din felsefe ile tevil edilir;

³ Râzi, Allah'a ulaşmak için aklı yeterli görmüş, peygamberlik ve vahiy olgusunu *Hıyelü'l-mütenebbîn*, *Mebâriku'l-enbiyâ* ve *Nakzu'l-edyan* gibi eserlerinde eleştirmiştir (Bayrakdar, 1998: 83). Onun bu eleştirilerine karşı Fârâbî, bugün kayıp olan *Kitâbu'r-redâ ale'r-Râzi* adlı eserinde ve Ebû Hâtîm er-Râzi *Âlamu'n-nübüvve* adlı eserinde cevap yazmışlardır. Bk. (Kaya, 2010: 83). Nübüvvet konusunda geleneksel görüşe aykırı yorumlar getiren Seyyid Ahmet Han (1817-1898) da, nübüvvetin kesbîliğini savunarak, peygamberliği uygun bir ortam bulunca yeşeren bitkiler gibi, tabii ve özel yeteneklere sahip kişilere özgü bir meleke olarak görmüştür. O, vahiy ve Cebrail gibi nübüvvetin ilkelerini sembolik tarzda yorumlamakta, vahiy beşeri bilinç aracılığıyla işleyen dâhili bir İlâhî Akıl olarak görmektedir.

⁴ İlhâd hareketlerinin iddiaları ve İslâm filozoflarının bunlara verdikleri cevaplar için bkz. Kutluer, 1996: 70-80.



din felsefeye, felsefe de dine uyumlu hale getirilmeye çalışılır. Dolayısıyla nübüvvet nazariyesi, Doğu felsefî düşüncesinin merkezi problematiği olan nakil-akıl uzlaşmasında anahtar rol oynamaktadır (Câbirî, 2003: 208).

İslâm filozofları genel olarak akla ve felsefî düşünceye büyük önem vermekle birlikte, dünyada adaletin sağlanması, insanların dünyada ruhlarını arıtarak ahiret mutluluğunun elde edilmesi için nübüvvetin gerekliliğine inanmaktadırlar. Bununla birlikte bu konuda aralarında birbirinden farklı eğilim ve yaklaşımlar da bulunmaktadır. İslâm filozoflarının nübüvveti ilişkin değerlendirmelerinde, Meşşâî gelenek çerçevesinde Kindî ve İbn Rüşd kelâmcılara yakın görüşler dile getirirken; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yunan felsefesinden hareketle daha eklektik bir nübüvvet nazariyesi ortaya koydukları görülmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarının savunduğu nübüvvet nazariyesinin psikolojik ve metafizik kökenlerine dikkat edildiğinde, Yunan filozofların ruh ve ruhun idrak gücü hakkındaki teorileri üzerine kurulduğu fark edilir. Peygamberî bilgi doktrinlerinin ana çerçevesini, Aristoteles'in *Rub Üzerine*'sinin üçüncü kitabında anlaşılması zor bir şekilde ileri sürdüğü ancak daha sonra Aristoteles şarihleri tarafından, özellikle de İskender Afrodisi'nin yorumlarıyla geliştirilen ünlü aklı idrak doktrini oluşturur.⁵ Meşşâîler bu genel çerçeveye Stoacı, Yeni-Eflatuncu ve en önemlisi, Hıristiyanlığın erken dönemlerindeki eklektik Helenistik öğeleri katmışlardır (Fazlur Rahman, 1958: 11).

Meşşâî filozoflarına göre Allah'tan peygamberlerin vahiy alması, Allah'ın konuşması, kendisinden taşan bilgilerin Faâl Akıl ve Mukarreb Melek diye ifade edilen Kalem vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesinden ve onun zihninde bu bilgilerin oluşmasından ibarettir. Bu şekilde peygamber gabya dair bilgiyi melek vasıtasıyla alır, muhayyile melekesi vasıtasıyla onları semboller halinde tasarlar ve zihin levhasının boşluğuna tümel olarak nakşolur (İbn Sînâ, 2004: 56).

Meşşâî felsefesinin önde gelen isimlerinden olan ilk İslâm filozofu Kindî'nin nübüvvet anlayışını dile getirdiği *Tesbîtü'r-rusûl* isimli eseri gü-

⁵ İnsanların yüce âlemden (Ay-üstü âlem) bilgi elde etmeleri sürecinde hayal-oluşturucu gücün (*el-mütebayyile*) kökenini, ilk olarak Aristoteles'in *De Anima* 403a8-9 ve başka eserlerindeki ifadelerinde görmekteyiz (Gutas, 2008: 159; Fazlur Rahman, 1958: 11). Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler, nübüvvet nazariyelerini sistemleştirirken Aristoteles'in bilimsel ve mantıkî yöntemi yerine, Plotinus başta olmak üzere Yeni-Eflatuncu düşünürlerin sudür temelli yaklaşımını hareket noktası olarak almayı tercih etmişlerdir.



nümüze ulaşmadığı için, onun bu konudaki düşünceleri tam olarak bilinmemektedir. Ancak diğer Meşşâî filozoflarının vahyi, Faâl Aklın veya muhayyile melekesinin fonksiyonu sayan görüşlerinin aksine Kindî'nin, vahyi peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁶ Ona göre peygamberlik, felsefe ile din arasında uyumu sağlayan önemli bir unsurdur. Dolayısıyla peygamberlik kurumunu, din (vahiy) ile felsefenin (akıl) uzlaştırılmasında önemli bir köprü görevi olarak görmektedir. Kindî, özellikle insan aklını aşan konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmektedir. Ona göre değer ve merite bakımından olduğu kadar insanî tatmin açısından da vahyin bilgisi dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefi bilgidir. Böylece Kindî, felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açılardan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma ayrıcalığını da elinde bulundurmaktadır. Ondandır gelen bütün İslâm filozofları kendi sistemleri içinde nübüvveti daima özel bir yer vermişlerdir (Kaya, 2002: 46).

1. Fârâbî'nin Nübüvvet Nazariyesi

İslâm filozoflarının hemen hepsi gibi Fârâbî de hakikatin tek olduğunu ve hakikatin hakikate ters düşmeyeceğini savunur. Nübüvvet de, bu anlamda akılla nakli ya da felsefe ile dini ortak bir paydada uyumlu bir şekilde toplamaya en elverişli vasıta olarak görülür. Bu bağlamda Fârâbî, vahyin mahiyetini, ulvî âlemlerle süfli âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberin vahyi nasıl aldığına kendine özgü bir yöntemle açıklamaya çalışır. Süfli âlemin en üstün varlığı olan insan, bir taraftan ilâhî âlem olan ulvî âleme, bir yandan da maddeye, yani süfli âleme bağlı bir varlıktır. O, bu nazariyede en önemli rolü, fizikî âlemlerle metafizik âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan ve Ay-altı âlemi idare eden Faâl Akla vermektedir.⁷ Ayrıca

⁶ Bu bağlamda hadis olarak rivayet edilen “Kur’an’ın tümü ilk önce semavâtın en alt tabakasına indirilmiş ve sonra ihtiyaca olduğu zaman o ihtiyaca cevap verecek sözler şekline dönüşmüştür.” sözündeki “semavâtın en alt tabakası”nı, Gazzâlî (1058-1111) ve Şâh Veliyullah Dehlevî (1704-1762) gibi düşünürler “Hz. Peygamber’in kalbi” olarak yorumlamışlardır (Fazlur Rahman, 2012: 159). Fazlur Rahman (2010: 19) geleneksel yorumlarının aksine Kur’an’ın kendisinin “Korunmuş Tabla” (*Levh-i Mahfuz*) da yazılı olan Esas Kitab’ın farklı bir dildeki nüshası (*transcript*) olduğunu söylemektedir.

⁷ Faâl Akıl, Allah’ın kendini düşünmesi sonucu sudür eden bağımsız akılların sonuncusudur. Gök cisimleri ile birlikte, Ay-altı âlemdaki oluşu bu akıl belirlemektedir. O, Ay-altı âlemda maddeye suretleri vererek (*vabibu’s-suver*) cisimlerin varlığa gelişine ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleşmesine neden olmaktadır (Fârâbî, 1980: 24).



vahiy gerçeğini rüya olayı ile irtibatlandırarak, vahyi akılla duyu arasında aracı durumda bulunan muhayyile melekesinin etkinliğine bağlamaktadır (Fârâbî, 1990: 61). Ona göre muhayyile melekesi bir yandan sürekli bir şekilde duyulardan gelen izlenimleri alarak düşünme melekesine iletmekte, öte yandan da istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Muhayyile melekesi ancak uykuda iken bu güçlerin etkisinden kurtulup serbest kalır. Ne var ki muhayyile melekesi daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kalabildiği uyku halinde onların üzerinde birtakım işlemlerde bulunur: Mesela onların analiz ve sentezini yaptığı gibi taklitlerini de oluşturabilir. Bedenin mizacına göre fonksiyoner olan muhayyile duyu, düşünce ve duygulara ait izlenimleri, ya oldukları gibi veya bir benzeriyle taklit ederek canlandırır. İşte rüyada yaşanan çeşitli olaylar, görülen güzel ve çirkin manzaralar esnasında serbest kalan muhayyile melekesinin etkinliğinin bir sonucudur (Kaya, 1995:155).

Fârâbî'ye göre muhayyile melekesi, beden ile ruh; duyu ile akıl arasında köprü işlevini gören bir melekedir. Ona göre düşünmek (*taakkül*) eyleminin evrenselliğine karşı, tahayyül eylemi zaman ve mekânla, kültürel şart ve pozisyonla ilgilidir. Tahayyülde esas olan, anlaşılması ve kavranması istenilen şeylerin, en iyi bilinen şeylere benzetilerek ifade edilmesidir. Bilinmesi gereken şeylerin, en iyi bilinen şeylere benzetilerek “ortak örnekler” halinde ortaya konması, çoğunluğun kolayca eğitilebilmesi için gereklidir (Aydın, 1987: 295). Rüyaı hem fizyolojik hem de ilâhî etki ile açıklayan Fârâbî'ye göre rüyanın oluşumunda önemli rolü muhayyile melekesi üstlenmektedir. Peygamberlerin muhayyile melekesi, özellikle vahyin aktarılmasında küllî bilgiyi sembolleştiren aracı bir unsurdur. Dolayısıyla Fârâbî'nin peygamberlik için iki temel özellik belirlediği görülmektedir: Bunlardan ilki, müstefad akıl düzeyine ulaşmak, diğeri de mükemmel bir muhayyile melekesine sahip olmaktır.

Bu nazariyede Faâl Aklın etkisiyle meleke halinden fiil haline çıkan insan aklı, müstefad akılda son yetkinliğe ulaşarak metafizik bilgiye (vahiy) açık hale gelmektedir. Bu mertebedeki akıl, nazarî ve amelî olmak üzere çift yönlü bir fonksiyona sahiptir. Faâl Aklın etkisi müstefad akıldan sonra muhayyile melekesine ulaşınca, bu meleke nazarî ve amelî alanlara ait olmak üzere aldığı etkileri kendi şekilleriyle muhafaza ettiği gibi başka şekillerde de canlandırır. Bunlar maddî varlık alanına aitse gerçekte-



şen rüyalar *rüya-yı sadıka*, manevî varlıklarla ilgili ise gaipten haber verme ve peygamberlik (nübüvvet) şeklinde ortaya çıkar. Bu durum pek nadir olarak bazı kimselerde uyanırken de gerçekleşir. Bu temellendirmeden sonra artık filozof, peygamberlerin metafizik varlıklar ve ahiret ahvaliyle ilgili verdikleri bilgilerin, kabir hayatı, cennet ve cehennem hakkında yaptıkları tasvirlerin mahiyetini rahatlıkla izah edecektir. Bir insanın muhayyile melekesi son derece gelişmiş olursa ve aldığı her türlü izlenim bu melekeyi pek etkilemiyorsa o zaman tıpkı uykudaki gibi uyanırken de serbest kalabilir ve Faâl Akıl'dan gelen etkileri duyu melekesinde canlandırabilir. Bunlar ortak duyuda da temsili olarak canlanınca görme melekesini etkiler ve buradan dışa yansiyarak saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Sonra göz bu görüntüleri algılayarak tekrar ortak duyu ve muhayyile melekesi vasıtasıyla değerlendirir. Böylece Faâl Aklın sunduğu bilgiler o insan tarafından bizzat görülmüş olur. Bir insanın, böylesine mükemmel bir şekilde gelişmiş olan muhayyile melekesi sayesinde ulaşabileceği en son mertebe nübüvvet mertebesidir. Bu mertebede insan, Faâl Akıldan (Cebrail) gelen feyzi (vahiy) düşünmeye ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanırken de alır.⁸ Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, şimdi ve geleceğe dair bilgiler verir. Bundan daha aşağı mertebede bulunan kişiler (veli) bazı keşif ve ilhamlara mazhar olsalar da ruhanî varlıkları göremezler. Sıradan halka gelince, onların muhayyile melekesi zayıf olduğundan uykuda da uyanırken de Faâl Akılla asla ilişki kuramazlar (Kaya, 1995: 156).

Fârâbî'ye göre "tahayyül melekesi bir insanda tam anlamıyla güçlü olup kemâl noktasına erişince o artık uyanık olduğu zamanlarda bile Faâl Akıl'dan şu ana ve geleceğe dair tikelleri alabilme yeteneğine sahip olur. Ayrıca mufarık akledilebilenleri ve diğer yüce varlıkları da kabul eder hale gelir. Sonuçta onun akledilebilenleri algılar hale gelişi, ilâhî şeyleri haber verici (peygamber) olmasına yol açar. İşte muhayyile melekesinin ulaşabileceği ve insanı götürebileceği en yüce mertebe budur." (Fârâbî, 1990: 67). Peygamberin akıl gücüne ilaveten muhayyile melekesi o kadar güçlüdür ki, bütün insanları irşat etmek için ikna edici ifade ve kıssalar kullanma

⁸ Dinsel terminolojide Ruhul-Emîn olarak da adlandırılan vahiy meleği Cebrail ile Faâl Akıl, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın nübüvvet anlayışlarında özdeş sayılmaktadır. Ancak Faâl Akıl görevi, bu anlayışta vahiy meleşinden öte çok kapsamlı bir fonksiyon icra etmektedir.



maharetini elde eder (Leaman, 1992: 126). Fârâbî'ye göre vahiy, temelde benzer karakterlere sahip ve aynı varlık alanına mensup olan iki varlık arasında, Faâl Akıl ile insan nefsi arasında gerçekleşen psikolojik bir olay, bir bilgi akışıdır (Aydınlı, 1988: 38). Vahiy, her ne kadar kazanılmış akıl düzeyinde Faâl Akıl'dan geliyorsa da, Faâl Akıl İlk Varlık'tan taşıdığı için vahyedenin İlk Varlık olduğu söylenmelidir (Fârâbî, 1980: 45). Dolayısıyla gerçekte peygamberlere Allah vahyetmekte, bunu Faâl Akıl aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bir anlamda feyiz ve taşma olan vahiy, başta insanda bir yetenek olarak var olan aklın, önce münfail, ardından bilfiil ve sonra da müstefad seviyelere gelerek Faâl Akıl'dan tikelleri almasıdır (Fârâbî, 1990: 105). Felsefi anlamda vahiy, insanın Faâl Akılın suretine bürünmesi, benze-yebildiği oranda Allah'a benzemesi (*teellub*) şeklinde tarif edilmektedir. Bu anlamda vahiy, insan nefsi ile Faâl Akıl arasında, yani ontik farklılıkları bulunan iki varlık alanı arasında bir ilişkiyi ifade eder. Bu, insan için en üstün başarıdır. Bu başarısıyla insan en büyük mutluluğu elde etmiş olur.

Faâl Akıl ile ittisal (irtibata geçme) konusu tüm Meşşâî filozofları gi-bi Fârâbî'nin de nübüvvet nazariyesinde temel konuyu oluşturmaktadır. Ona göre birtakım insanlar, üstün muhayyile melekesi sayesinde, uyanıklık halinde bile Faâl Akıl ile iletişime geçerek metafiziksel hakikatler hakkında bazı bilgileri temsili bir biçimde elde edebilirler. Filozofa göre muhayyile melekesinin bu olağanüstü durumu ancak peygamberlerde mevcuttur. Onların bu melekeleriyle Faâl Akıl'dan aldıkları bilgi de dinsel anlamda vahiydir (Peker, 2008: 169).

Bilgi ve eylemleri birleştirme, ayırıştırma, bir suret veya görüntüye dönüştürme ve taklit yeteneklerine sahip olan tahayyül melekesi, eğer bir insanda yetkin bir hâle gelmişse, bu meleke vasıtasıyla Faâl Akılla ittisal kurabilir. Böylece Fârâbî, Faâl Akıl ile ittisali bir yönden çalışıp gayret etmeye bağlarken, diğer yandan da duyu ile düşünme melekeleri arasında yer alan orta bir meleke olan muhayyile ile ilişkilendirir.

Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesi aynı zamanda siyaset felsefesi ile iç içedir. Siyaset felsefesindeki İlk Başkan, Faâl Akıl'dan almış olduğu vahiy aracılığıyla, hem filozof hem de peygamber olur. Bu mertebe, insanî mertebelerin en üst noktasını oluşturmakta ve nefsin, Faâl Akıl'la sürekli ilişki kurabilme durumunda bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Böylece İlk Başkan, insanî mertebelerin en üst noktasında ve mutluluğun zirvesinde bu-



lunan ilâhî bir varlık olur (Aydınlı, 1987: 300). İlk Başkan'ın diğer insanlardan farkı, hem filozofların belirgin özelliği olan "taakkül" gücüne hem de peygamberliğin ayırt edici özelliği olan "tahayyül" melekesine sahip oluşudur. Bu yüzden Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında filozofu ve peygamberi İlk Başkan'da birleştirir. Felsefe olmadan başkan, mutluluğun ne olduğunu kavrayamaz; muhayyile melekesi olmadan da mutluluğun idraki için şart olan kanun yapma ve dolayısıyla siyasî bir çerçeve ortaya koyma imkânını bulamaz (Aydın, 1976: 309). Peygamber mutluluğun ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedir ve mutluluğun sebebidir. Bu özellikler arasında Fârâbî için orijinal olan ve onu özgün kılan, peygamber ve filozofun özelliklerini kendinde taşıyan İlk Başkan'ın Faâl Akıl'dan vahiy almasıdır.⁹

Faâl Akıl ile ittisal eden insan, eski filozoflara göre gerçek meliktir. Ancak bu rütbeyi taktığı, kendisiyle Faâl Akıl arasında hiçbir vasita kalmadığı zaman insana vahyedilir. Yine o zaman Faâl Akıl'dan edilgen akla güç akar. İlk Başkan bu güçle eşyayı sınırlar ve onları mutluluk yoluna yöneltebilir. Müstefad akıl aracılığıyla Faâl Akıl'dan edilgen akla akan bu güç vahiydir. Faâl Akıl, İlk Sebep'in varlığından akar. Bunun için, İlk Sebep'in Faâl Akıl vasıtasıyla bu insana vahyettiği söylenebilir (Fârâbî, 1980: 79-90; Şahin, 2005: 279).

Fârâbî'ye göre en yüksek insanî yetkinlik Faâl Akıl'la ilişki kurup ondan vahiy almaktır. Bu nedenle Fârâbî, İlk Başkan'ın vahiy aldığını ve bu vahiy sayesinde peygamber ve filozof olduğunu belirtmektedir. Bu nazariyede vahye muhatap olmak için felsefî bir donanıma sahip olmak şarttır, fakat felsefî donanıma sahip herkes peygamber değildir. Peygamberlikle vahiy almanın, yani felsefî bir donanıma sahip olmanın yanında, alınan vahiy insanlara, anlayabilecekleri biçim ve kalıplar içerisinde sunma olgusu da vardır (Aydınlı, 1987: 301). Bu yüzden peygambere vahyin ulaşmasında onun sahip olduğu tabîî mizaç ve bu mizacın yetkinliği oldukça önemlidir.

⁹ Günümüzde yeni bir nübüvvet anlayışı ortaya koymaya çalışan Fazlur Rahman, Meşşâîlerin, filozofların da Allah'tan vahiy alabileceği görüşünü kesin bir dille reddetmekte, ancak yasaların değişebilirliği konusunda onlara yakın düşünmektedir. Ancak o, yasaların değişmesinin gerekçesini, Meşşâîler gibi Ay-üstü âlem ve Ay-altı âlem ilişkisi içerisinde değerlendirmemekte; bunun sosyolojik, bilimsel hatta ontolojik bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. O, bunun için de hermenötüğü bir yöntem olarak benimsemektedir. Fazlur Rahman'ın bu önerisinin Kur'an metnini öznelletireceği, hatta buharlaştıracığı eleştirileri yapılmaktadır.



2. İbn Sînâ'nın Nübüvvet Nazariyesi

İbn Sînâ nübüvvet nazariyesinde büyük oranda Fârâbî ile aynı görüştedir. O, nübüvvet doktrininin aslında Fârâbî'nin düşüncesi üzerine bina etmekte ise de; o bu konuyu yeniden şekillendirerek geliştirmekte, nübüvveti temellendirirken de farklı deliller kullanmaktadır.¹⁰ İbn Sînâ için toplumsal bir varlık olan insan, adil kurallar içinde yaşamak ister. Adil kuralları ise insanlar değil, peygamberler aracılığıyla Allah vahyeder. Mutlak İyi olan Allah tarafından imkân dâhilinde olduğu bilinen ve en iyi düzenin ortaya konması için zorunlu olan bir şeyin var olmaması imkânsızdır. O nübüvveti bazen bir ihtiyaç, bazen siyasî ve hukukî bakımdan bir gereklilik, bazen de iyilik için Allah'ın gerekli bir fiili olarak görür (Taylan, 1994: 206).

İbn Sînâ nübüvveti daha çok toplumsal düzen düşüncesi ile açıklamaktadır. Ona göre hayatının gereksinimlerini karşılamak için başkalarıyla işbirliğine muhtaç olan insanlar, yalnız başına bir yaşam süremezler. İnsanların kemâle ermesi ve mutluluğu için toplumsal hayat kaçınılmazdır. Toplumsal ilişkilerin devamı ise adaletin varlığı ile sağlanabilir. Bu durumda toplumsal düzende kargaşa olmaması için kanun ve adaleti belirleyen bir insana, yani peygambere ihtiyaç vardır (İbn Sînâ, 2005: 191). Eğer kanun ve adaleti belirleme işi kişilere bırakılırsa herkes kendi menfaatine uygun gördüğünün adalet, aksinin ise zulüm olduğunu iddia edecektir. O halde diğer ihtiyaç ve faydalarla karşılaştırıldığında insanlar için çok daha önemli ve gerekli olan peygamberin mevcut olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla peygamberlik kurumu, toplumsal hayatın bir gereği olarak ilâhî inayet neticesinde gerçekleşmektedir (Alper, 2005: 56-57).

İbn Sînâ *Risâle fi'l-kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ* adlı eserinde vahyi, vahiy meleği ve insan cinsinden seçilen peygamberler arasında cereyan eden bir "akış", onun kendi tabiriyle "mührün muma izini çıkarması gibi peygambere ulaşan ilâhî sözdür" şeklinde tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 1991: 66). O, vahyin zaruretini ve nübüvveti temellendirirken akli delillerden hareket etmektedir. Filozofa göre bilginin elde edilmiş şekillerinden birisi de sezgidir. O, klasik mantıkta sezginin elde edilmesinde orta terime

¹⁰ İbn Sînâ'nın felsefi görüşleri, tüm İslâm felsefesi gibi özünde "peygamberi felsefe" (*prophetic philosophy*) olarak nitelenmiştir (Nasr, 1980: 302).



dikkat çekerek “bazı insanlar zihinlerinde bir kıyas kurmaksızın orta terimi rastgele bulurlar” demektedir, bu kişilerin de peygamberler olduğuna dikkat çekmektedir (Fazlur Rahman, 1958: 31). Yine İbn Sînâ (1998: 568), peygamberlerin doğruluklarının ispatının yine kendileri olduğunu ileri sürmekte, bu konuda Hz. Peygamber’i örnek göstermektedir. Çünkü ona göre akıl sahibi bir kişi, Hz. Muhammed ile diğer peygamberler arasında bir karşılaştırma yaptığında, benzerliklerinden yola çıkarak onun davetinin doğruluğunu görür.

İbn Sînâ’ya göre (2005: 181) insanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan üstün ahlâk elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine yetenekli kimsedir. Peygamber, geçim vesilelerini ve ahiret maslahatlarını sağlama üzere insanların hallerini yönetme işini yerine getirendir. O, Allah’a benzemesiyle (*teellub*) diğer insanlardan ayrılan kimsedir (İbn Sînâ, 2005: 194). İbn Sînâ peygamberlik hakkındaki yorumlarında “her kim nübüvvetin özelliklerini kazanırsa neredeyse insanî bir Rab olur ve Allah’tan sonra kendisine ibadet edilmesi neredeyse helal olur. O yeryüzü âleminin sultanıdır ve Allah’ın yeryüzündeki halifesidir” diyerek, peygamberin diğer insanlardan farkını abartılı bir şekilde ifade etmektedir (İbn Sînâ, 1943: 378).

Bu bağlamda o, nübüvvet melekesinin bulunduğu insanda üç temel özelliğin bulunduğunu söylemektedir: Buna göre; (a) Peygamberler çok yüksek seviyede bir sezgi (*hads*) melekesine sahip olmalıdırlar.¹¹ Bu melekyle onlar, Faâl Akıl ile mükemmel bir ittisal ederek, herhangi bir öğrenim görmediği halde, kısa zamanda ilk düşünürlerden (*el-ma’kulâtü’l-ülâ*) ikinci düşünürlere (*el-ma’kulâtü’s-sâniye*) ulaşır.¹² O, böyle bir insanın akıl gücünü bir kibrite, Faâl Akıl ise onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateşe benzetir. Yine benzer şekilde Faâl Akıl’dan doğrudan aracısız bilgi alışını, ateşin doğrudan ibrîği ısıtmasını; dolaylı bilgi akışını

¹¹ İbn Sînâ sadece peygamberlerde bulunan bu yüksek derecedeki sezgi gücüne “kudsî güç” (*el-kuvvetü’l-kudsîyye*), mukaddes ruh” (*rubu’n-mukaddesün*), kudsî ruh (*er-rûbu’l-kudsîyye*) ve “kudsî nefis gücü” (*el-kuvvetü’n-nefsü’l-kudsîyye*) gibi isimler vermektedir (Fazlur Rahman, 1970: 219).

¹² Meşşâî filozoflarının epistemolojisinde ilk düşünürlere, insanın deney ve gözlemlerle elde edemediği, kendilerinde doğuştan (*a priori*) sahip oldukları “Bütün parçasmadan büyüktür”, “İki birden çoktur” “Bir nesneye eşit olan nesnelere birbirine eşittir”, “Bir şey aynı anda iki yerde bulunamaz” türünden açık seçik ilk bilgilerdir. İkinci düşünürlere ise, insanın ilk düşünürlere sonra kendi çabasıyla elde ettiği bilgileri içerir.



ise ateşin ibrik vasıtasıyla suyu ısıtmasını örnek olarak vermektedir (İbn Sînâ, 1991: 42). (b) Peygamberler sahip oldukları muhayyile melekesiyle olacıklardan haber vermekte ve gaybe muttali olabilmektedirler. Peygamberler sadece uykuda değil, aynı zamanda uyanıklık halinde de bu tür bilgiler verebilme niteliğiyle diğer insanlardan ayrılmaktadır. (c) Peygamberler, kendi güçleriyle tabiat olaylarını etkileyip değiştirebilir, yani mucize gösterebilirler (Fazlur Rahman, 1958: 51). İbn Sînâ'ya göre mucize, tabii akışı kesintiye uğratmayan ve daha çok peygamberlerin muhayyile melekesine ait yeteneğini ortaya koyan bir delildir. Peygamberler geleceği bildikleri için olacak şeyleri de önceden haber vermektedirler. Yoksa onlar yeni bir hadise meydana getirmemektedirler.

İbn Sînâ, etki (*fiil*) ve edilgi (*infial*) arasında var olduğunu ifade ettiği ve nefsanî olanın cismanî olanla kendi arasında ve birbiriyle olan dört farklı ilişkide vahiy, ilham, rüya ve mucize kavramlarını anlamlandırmaktadır. Buna göre; (a) Nefsanî olanın nefsanî olana etkisi: Bu etkinin örneği, bağımsız, metafizik akılların birbirini etkilemeleri ve bu akılların bazen uykuda, bazen de uyanıklık halinde insanî nefislerdeki etkisi gibidir. Bu bağlamda rüyanın vahiy ve ilhama kaynaklık etmesi önem arz etmektedir. (b) Nefsanî olanın cismanî olana etkisi: Bunu nefsanî güçlerin hayvansal, bitkisel ve madensel bileşimlerin meydana gelmesi için birbirleriyle kaynaşmalarında görmek mümkündür. (c) Cismanî olanın nefsanî olana etkisi: Bunun örneğine gelince, güzel suretlerin insanî nefisler üzerindeki etkisi gibidir. Bu etkiyle insanî nefisler onlara bazen yönelir, bazen de uzaklaşır. (d) Cismanî olanın cismanî olana etkisi: Buna örnek olarak da, dört unsurun birbiri üzerindeki etkisi ve birbirine dönüşmeleri verilebilir. Suyun havaya, havanın suya, suyun ateşe, ateşin havaya, suyun toprağa dönüşmesi vb. gibi (Ata, 2006: 92). İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin mucize göstermesi, bu kategoride ikinci sırada yer alan nefsanî olanın cismanî olan üzerine etkisiyle gerçekleşmektedir. İbn Sînâ *Risâle fî isbatî'n-nübüvvât* isimli eserinde nübüvveti selefi Fârâbî gibi akıllar nazariyesi ile açıklamaktadır.¹³ Ona göre müstefad aklın Faâl Akıl'dan etkilenmesi dolaylı ve dolaysız olmak üzere iki şekilde olur. Peygamber, vahiy olarak

¹³ İbn Sînâ *Risâle fî isbatî'n-nübüvvât*'ı yazma nedeni olarak "peygamberlik konusunda bazıları şüphe içindedir, zamanına kadar konuyla ilgili ortaya konan bilgiler efsane türündedir. Dolayısıyla bu konunun ele alınması, ispat edilmesi ve böylece şüphelerin giderilmesi gereklidir" şeklinde açıklamaktadır.



adlandırılan feyzandan almış olduğu şeyi, uygun bir anlatım tarzında tebliğ edendir. Bu anlatım tarzı, peygamberin düşünceleri sayesinde duyulur dünyanın düzelmesini siyasetle, düşünülür dünyanın düzelmesini ilimle geliştirmeyi amaçlar (İbn Sînâ, 1998: 567-568).

Fârâbî'nin akıllar nazariyesinde teorik aklın son aşaması müstefad akıl seviyesi iken; İbn Sînâ bu aklın üzerinde olan ve peygamberlere özgü bir akıl olan kudsi akıl ilave etmektedir. Ona göre insanlar içinde öyle kimseler vardır ki, onlar sahip oldukları bilimsel donanımlar ve imkânları harekete geçirmeden de bilgiyi alma, daha doğrusu Faâl Akıl ile ittisali gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Bu yeteneğe sahip olan kimse sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. Bu yetenek derecelerinin en üstünüdür. Maddesel aklın üstünde olan bu durumu İbn Sînâ “kudsi akıl” olarak isimlendirmektedir (Peker, 2008: 163). Kudsi akıl sayesinde peygamberler, kuvvetli bir sezgiye sahip olarak melekeleri görebilir, geleceğe dair bilgiler verebilir ve mucize gösterebilir (Walzer, 1962: 218).

İbn Sînâ'ya göre Faâl Aklın sahip olduğu bilgi, hiçbir şekilde harf ve kelimelerle ifade edilmemiş, ibarelere dökülmemiş, sayısallık ve çokluktan uzak bir anlamlar bütünüdür. Bu, aynı zamanda Allah'ın kelâm sıfatına karşılık gelmektedir. Bu karakterdeki anlamlar, peygamberin kudsi aklına akınca (*ilkâ*), peygamber bu melekesi ile onları düşünülür kılar. Bundan sonra bu bilgiler, muhayyile melekesi vasıtasıyla harf ve kelimelere dönüşerek, mesela Arapça veya İbranice olarak ifade edilir. Bu bilgiler bir kaynaktan çıkmakla birlikte, uygun bir anlatım tarzında farklı dillerde formüle edilebilirler. Dolayısıyla peygamber önce bilir, sonra bu bilgileri duyulur olana dönüştürür. Filozof ise, önce duyulur olandan hareketle yetkinleşir, sonra da hakikî bilginin kapısı kendine açılır (Peker, 2008: 172). Ona göre peygamber için konuşmasının insanların anlayabileceği tarzda sembolik ve sözlerinin basit olmasının şart olduğu ileri sürülür. Her türlü bilgiyi sembolleştirme muhayyile melekesine ait bir görevdir. Muhayyile melekesi, görüntüleri birleştirerek sembolleştirmeye eğilimlidir. İnsanlar, ilâhî hakikatleri doğrudan kavrayamadıkları için, peygamber vahyi onlara maddî semboller, mecazlar ve benzetmelerle anlatır¹⁴ (Fazlur Rahman, 1958: 38). İnsanlığın en üst kemâl mertebesinde bulunan peygamberler de, dinsel

¹⁴ Fazlur Rahman (1958: 30), İbn Sînâ'nın nübüvvet nazariyesinin, esas itibarıyla Yeni-Platoncu ve Stoacı öğretilere indirgenebileceğini düşünmektedir.



hakikatleri halkın kapasitesine göre ve onların anlayabileceği sembollerle anlatırlar. Çünkü insanların hepsinin ilâhî hakikatleri olduğu gibi anlaması güçtür. Peygamberler vahyi, içinde yaşadıkları toplumun dili ve şartlarına uygun olarak ortaya koymaktadırlar (Alper, 2000: 201).

İbn Sînâ nübüvvet nazariyesinde, peygamberlerin insanlara uygulamalı olarak gösterdiği, insanların nesiller boyu Yaratanı ve ahireti bilme ve hatırlatmada devamlılığı sağlayan ibadetler, nübüvvetin pratik yönünü oluşturur. Çünkü ibadetler, peygamberlerin insanlara öğrettiği prensiplerin zihinlerde yer etmesi, bir meleke haline gelmesi, kendileri vefat ettikten sonra öğretilerinin unutulmaması, ayrıca insanlarda Allah ve ahiret hayatına yönelik duyguların canlılığını kaybetmemesi işlevini görmektedir. Dolayısıyla peygamberle başlayan ibadetler, peygamberden sonra da sürdürülmesi, insanlara Allah'ı ve ahiret hayatını hatırlatmasıyla, dinsel şuuru sürekli canlı tutma ve uyarıcı görevleri yerine getirir (İbn Sînâ, 2005: 191).

Bir diğer Meşşâî filozofu İbn Rüşd ise nübüvvet meselesini Allah'ın bir fiili olarak ele alır ve bunun aklen mümkün olduğunu söyler. Özellikle mucize meselesini ele alan filozof, hiçbir düşünürün mucizeleri inkar etmediğini, esasen bu gibi inanç alanına giren konularda kendi yöntemlerine göre hüküm vermemeleri gerektiğini belirtir. Ona göre Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'an'dır. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu, ancak onun içeriğine bakılarak ve diğer ilâhî kitaplarla mukayese edilerek anlaşılabilir (Karlığa, 1999: 266).¹⁵ Bununla birlikte İbn Rüşd mucizelerin peygamberlik için başlı başına bir delil olamayacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre akıl, peygamberlik ile mucize arasında irtibatı kavrayamaz. Mucize ancak peygamberlik fiili türünden olur ve bu da başka kimsede bulunmazsa, akıl da bunu defalarca müşahede ederse ancak o zaman mucize peygamberlik için delil olur (Erdoğan, 1996: 449). Ona göre peygamberi peygamber yapan temel özellik, vahiy almasıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd, kendisinden önceki Meşşâîlerin vahyin kaynağını semavî cisimlerin ruhlarının tikeller hakkındaki bilgisi olarak görmelerini ve bunu rüya ile açıklamalarını, gereksiz tartışmaya yol açan anlamsız düşünceler olduğunu

¹⁵ Fazlu Rahman'a göre (2012: 131) Hz. Muhammed önceki peygamberler gibi tabiatüstü türünden mucizeler göstermemiştir. Bunun en büyük sebebi, bu tip mucizelerin güncel olmamasıdır. Ama yine de Hz. Peygamber kendisine bu tip mucizeler verilmemesine üzülmüştür (En'am, 33-35).



ileri sürerek, nübüvvet meselesinde büyük oranda geleneksel dinî yaklaşım içerisinde kalmayı tercih etmiştir.

3. Filozoflar Peygamberlerden Üstün müdür?

İslâm düşüncesinde peygamberle ilgili karşımıza çıkan bir diğer husus, peygamber ve filozoftan hangisinin diğerinden üstün olduğu tartışmasıdır. Her ikisinin de hakikat peşinde olduğu, bunun için büyük bir gayret sarf ettiği, insanların erdem sahibi olmaları için çalıştıkları, hemen hemen her düşünür tarafından kabul edilmektedir. Ancak peygamberin ilâhî bir tercihle ve doğrudan hikmete ulaşmasının filozoflara göre farklı bir yol olduğundan peygamberle filozofların birbirlerine üstünlükleri tartışılmıştır. Ayrıca filozofların Faâl Akılla ittisalde bilgiyi kavramsal olarak alırken; peygamberlerin muhayyile melekesi ile bilgiyi misaller ve temsiller şeklinde alması, peygamberlikte vehbiliğin, filozoflarda ise kesbiliğin ön plana çıkması, elde edilen bilgilerin insanlara ulaştırılma şekli gibi konular ön plana çıkarılarak, filozofların peygamberlerden üstün olabileceği yorumları yapılmıştır (Arslan, 1990: 44).

Fârâbî nübüvvet nazariyesinde, akıl ve düşünce gücü sayesinde Faâl Akılla ilişkiye geçen filozofu, bu ilişkiyi muhayyile melekesiyle gerçekleştiren peygamberden daha üstün tutmuş değildir. Zira Faâl Aklın etkisi önce peygamberin müstefad aklına, oradan da son derece gelişmiş olan muhayyile melekesine ulaşmaktadır. Şu halde böylesine mükemmel iki algı gücüne sahip bulunan peygamber, sadece akıl gücüyle yetinen filozoftan üstün olacaktır. Buna göre her nebi filozoftur, ancak her filozof nebi değildir; fakat filozoflar, peygamberlerin varisleri olan âlimlerdir.

Fârâbî *Fusûsü'l-bikem* isimli eserinde peygamberlerin kendine özgü ilâhî bir meleke sayesinde âleme ve tabiat kanunlarına hükmettiğini, mucize getirdiğini, Levh-i Mahfuz'da bulunan bilgileri elde ettiğini, emir âlemi ile ilişkiye girip vahiy aldığını ve insanlara tebliğde bulunduğunu söylemektedir (Aydın, 1988: 43). Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesinde peygamber, hem taakkül hem de tahayyül melekesine sahiptir. Bundan dolayı da o, vahiy yoluyla aldığı akledilirleri, muhayyile melekesi ile kavranabilir duruma getirmektedir. Ayrıca Fârâbî eserlerinde filozofun peygamberden üstün olduğu konusuna hiç değinmemiştir. Bu konudaki görüşler, genelde onun eserlerinden çıkarılan yorumlardan ibarettir.



Onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış bir felsefi topluluk olan İhvân-ı Safâ'ya göre de felsefe, nübüvvetten sonra insanlığın oluşturduğu en kıymetli birikimdir. Filozoflar ve âlimler peygamberlerin varisleridir. Hikmet ile şeriatın maksadı birdir. Filozof olmak insanların peygamberden sonra en üst makamıdır (İhvân-ı Safâ, 1957: 427). Dolayısıyla diğer İslâm filozofları gibi İhvân-ı Safâ topluluğu da peygamberlerin filozoflardan üstünlüğüne dikkat çekmiştir.

Endülüs coğrafyasında yetmiş bir diğer İslâm filozofu olan İbn Bâcce'ye göre de peygamberler, kendisi ile Faâl Akıl arasında bütün perdelelerin kalktığı kimselerdir. Bu noktada filozoftan üstündür. Filozof kimi kere hakikati bulamayabilir; ancak bu durum peygamber için söz konusu değildir (Corbin, 1994: 91).

Peygamberin mi yoksa filozofun mu üstün olduğu şeklindeki tartışmada mesele, vahyin alınış noktasında değil, alınan vahyin insanlara aktarılmasında, tercüme edilmesinde ve peygamberin filozofa göre daha fazla görevinin ve sorumluluğunun olmasından doğmaktadır. Dolayısıyla bu tartışma özsel değil, yönetime ilişkin işlevsel ve arzı bir tartışmadır.

4. Meşşâilerin Nübüvvet Nazariyesine Eleştiriler

İslâm düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet nazariyesine birtakım eleştiriler de yönetilmiştir. Bu eleştiriler daha çok onların peygamber ile filozof arasındaki mertebeye hakkındaki değerlendirmelerine yöneliktir. Özellikle Fârâbî'nin peygamberliği herkesin ulaşabileceği bir mertebeye ve filozofu da peygamberden üstün gördüğü şekilde yöneltilen eleştirilerin temelinde onun peygamberliği muhayyile melekesine bağlaması yatmaktadır (Aydın, 1988: 44).

Meşşâilerin birçok düşüncesini *Tehâfüt'l-felâsife*'de eleştiren Gazzâlî, nübüvvet konusunda da onlara eleştirilerini devam ettirmiştir. Ona göre Meşşâiler, nübüvvet nazariyelerinde peygamberleri siyasi birer şahsiyet, nübüvveti de bu dünyaya özgü siyasi bir kurum olarak görmektedir. Ayrıca Allah'tan aldığı vahyi peygamberlere ulaştırmakla görevli melek olan Cebrail'i, Meşşâiler Faâl Akılla özdeşleştirip, yarı-özerk ve ontik bir varlık olarak Ay-altı âlemi idare etmesi düşüncesini şiddetle eleştirmektedir. Gazzâlî ayrıca geleneksel din anlayışındaki vahyin evrenselliğine karşı ileri sürülen vahyin hakikatin geçici ve farklı bir dille ifadesi şeklindeki yorum-



ları dinin temel ilkeleri ile çelişik bulmaktadır (Fazlur Rahman, 1958: 98).

Meşşâîlere bu eleştiriler daha çok kelâmcı bilginler tarafından yöneltilmekte birlikte, İbn Tufeyl gibi Endülüslü filozoflarla İbn Teymiyye gibi âlimler de bu nazariyeye eleştiriler yöneltmiştir. İbn Tufeyl eleştirilerinde, Fârâbî'nin peygamberliği muhayyile melekisine bağlaması ve taakkülün tahayyüle üstünlüğü, yani filozofun peygamberden üstün olduğu düşüncesinden hareketle nübüvvet nazariyesinde ve mutluluğa ilişkin düşüncelerinde çelişkiler içerdiğini düşünmektedir. İbn Tufeyl'e göre (2000: 69) insanların ilâhî gerçekleri anlama yeteneğine sahip olmamalarından dolayı, onlara bu gerçekleri kolay anlatmak için insanlar arasından Allah'ın bazı kimseleri görevlendirmesine nübüvvet denir. Aslında akıl eşyanın mahiyetine ve bu yolla Vacibü'l-Vücut'a ulaşmak için yeterlidir. Ancak bu hakikatlere çok az insan ulaşmakta, büyük çoğunluk bunlardan habersiz kalmaktadır. İşte hakikate ulaşması mümkün olmayan avama bu hakikatleri peygamberler aktarır.

İbn Teymiyye'ye göre, aralarında Fârâbî'nin de bulunduğu "vehim ve muhayyilecilerin bir kısmı, peygamberlerin hakikati gerçek filozoflar gibi bilemeyecekleri görüşüne sahiptirler. Bunun içindir ki, onlara göre yetkin filozof peygamberden üstündür. İbnü'l-Arâbî de bu gruba girmekte ve veliyi peygamberden üstün görmektedir." (Aydınlı, 1988: 44). İbn Teymiyye'ye göre Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilen peygamberlik anlayışı yanlış olup, adil bir hükümdar algısına dayanır. Meşşâîler açısından peygamberlik, bazı seçkin insanlarda görülen derin görüş, etkileme yeteneği ve muhayyile melekesi demektir. Burada isabetli bir sezgi ve insanları etkileme gücü ile zihindeki imajları işiten ve bilen duygu gücü önemli olup, peygamberliğin çalışmakla elde edilebileceği düşüncesine götürür. Dolayısıyla peygamberlik onlara göre "kesbî" değil "vehbî"dir.

Meşşâîlerin, özellikle de Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesinde, Faâl Akılla ittisal kurmada peygamber ile filozof arasında bir fark görmemesi, ayrıca insanlık var olduğu sürece böyle bir ittisalin teorik olarak var olabilmesi, dolayısıyla vahyi sürekli var olan bir olgu olarak görmesi düşüncesi, İslâm'ın geleneksel yorumundaki *hatemü'l-enbiyâ'* inancına aykırı olduğu için eleştirilmiştir.

Sonuçta Meşşâî filozoflarına göre peygamberlik nefsi, amelî, nazari ve muhayyileye dayalı bir melekedir. Fârâbî'de yalnızca açıklama, İbn Sinâ'da



ise hem açıklama hem de ispat çabalarıyla ele alınan nübüvvet, klasik İslâm psikolojisi ve metafiziğinin konuları arasında müstesna yerini almıştır (Kutluer, 1996: 86). Fârâbî’de peygamberliğin kesbî de olabileceğine dair kimi yorumlar varken; Kindî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd’e göre peygamberlik vehbidir. Yani yüce âlemden elde edilen bu bilgi, talep edilmeden, bir çaba sarf edilmeden gelmektedir. İbn Sinâ haricindeki filozoflar, Allah’ın peygamber göndermek zorunda olmadığını açıkça belirtmezken; İbn Sinâ sosyal ve siyasal şartlar yerine geldiği zaman Allah’ın peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir.

5. İbn Meymûn’da Nübüvvet Nazariyesi

Spinoza’nın nübüvvet hakkındaki görüşlerinin anlaşılması için Meşşâî filozoflarının yanı sıra İbn Meymûn gibi Yahudi filozoflarının görüşleri de önemlidir. İbn Meymûn, Yahudi dinsel düşünce geleneğini İslâm düşüncesi paralelinde yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Yahudiliğin din ve düşünce hayatında çok önemli bir yere sahip olan Musa b. Meymûn hakkında Yahudiler “Musa’dan Musa’ya kadar Musa’nın dengi gelmemiştir” ifadesini kullanmışlardır (Velfenson, 2006: 26). Onun felsefi sistemini yansıtan *Delâletü’l-bâirîn* (Şaşkınlara Kılavuz) adlı eser, İbn Meymûn sonrası Yahudi düşünürler üzerinde güçlü etkileri olmuştur. Spinoza’nın *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme) adlı eseri bu etkinin özellikle görüldüğü bir metindir (Arslan, 1984: 388).

İbn Meymûn, Aristotelesçi geleneğin önemli takipçileri olan Fârâbî ve İbn Sinâ başta olmak üzere İslâm filozoflarını tanıdığını ve eserlerinin çoğunu okuduğunu belirtmektedir (Velfenson, 2006: 64). Fârâbî’nin nübüvvet nazariyesinden etkilenen İbn Meymûn şöyle demektedir: “Peygamberliğin hakikati ve mahiyeti Faâl Akıl vasıtasıyla öncelikle güzel ifade etmeye, daha sonra da tahayyül melekesine Allah’tan taşıp gelen bir feyizdir. Bu durum, insanın en yüksek mertebesi ve kendi cinsinde bulunması mümkün olan kemâlin maksadıdır. İşte bu hal, tahayyül melekesinin kemâlde en son noktasıdır. Bu ne her insanda bir şekilde mümkün olan bir iş ne de fitratta var olan tahayyül melekesinin en son kemâl noktasına erişmeksizin nazari ilimlerde kemâl sahibi olmakla ve her yönüyle ahlâkî bakımdan en güzel bir seviyeye erişmekle ulaşılabilecek bir iştir.” (İbn Meymûn, 1974: 404). Buna göre insan zihninin yani pasif aklın, peygam-



berliği mümkün kılan Faâl Akılla irtibat kurabilmesi için muhayyile melekesinin mükemmel düzeye erişmiş olması gerekir.

Muhayyile melekesi, peygamberin vahyi sembolize etmesinde çok etkindir. Peygamber bu sembollerle, kendi kültürünün ona kazandırdığı dille vahyi insanlara ulaştırır. Bu yüzden peygamberin kitaplarında yer alan meseller vahyi halka izah etme amaçlı olmuştur. Meseller, dilin kuralları içinde hem zahirî hem de batınî olarak anlamaya çalışılmalıdır. Bu, kişinin aklı nispetinde yapabileceği bir faaliyettir (Özgenç, 2006: 9). İbn Meymûn gerek akli gerekse fiziksel özellikleri ile bir yetkinliğin sahibi olan peygamberin vahyi alabilmesini Tanrı'nın istemesine bağlar. Fakat insanın yetkinliği vahyin ulaşmasında etkili olduğundan vahyide bir derecelendirmeyi de ortaya çıkarmaktadır.

Vahiy, insanda var olan bir özelliğin kemâl kazanmasıdır. Bu nitelik özellikle akıl ve muhayyile melekesi ile ahlâkî meziyetlerin bir arada bulunması ile kişinin gayreti ve eğitimi ile gelişir. Bu duruma ulaşan insan Tanrı'dan sudûr eden feyzi, Faâl Akıl aracılığıyla önce aklına sonra da muhayyile melekesine alabilir. Fakat bu Tanrı'nın istemesine bağlıdır. Tanrı istediği kimseye feyzi az ya da çok gönderir. Bu onun siyâsî bir kanun koyucu, bir ilim adamı veya filozof peygamber olması noktasında önemli bir ayırımıdır (Özgenç, 2006: 92). İbn Meymûn da rüya ile vahiy ilişkisini açıklarken İbn Sînâ gibi rüyanın olgunlaşmamış vahiy olduğunu belirtir. Ona göre vahiy, hakikatte ilâhî varlıktan çıkan, Faâl Akıl aracılığıyla önce insanın akli melekesine sonra da muhayyile melekesine ulaşan bir feyizdir. O, insanın en üst mertebesi ve ulaşabileceği en üst yetkinliktir (İbn Meymûn, 1974: 404).

6. Spinoza'nın Nübüvvet Nazariyesi

Spinoza iyi bir Kitab-ı Mukaddes uzmanı olarak yetişmiş, daha sonra bu metinlerden hareketle Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiği düşüncesine ulaşmıştır. Ayrıca dinin Yahudi cemaati üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmasını ve dinin özü yerine, katı dinsel geleneklerin dayatılmasını eleştirmiştir. Bu düşüncelerinden hareketle Yahudiliğe eleştiriler yöneltmesi nedeniyle o, 27 Temmuz 1656 tarihinde Yahudi cemaati tarafından sert bir *cherem*'e çarptırılarak cemaatten atılmıştır.¹⁶ Her ne kadar Spino-

¹⁶ Spinoza'nın aforoz (*cherem*) belgesinde kısmen şunlar yazmaktadır: "Kilise Konsey Başkan-



za, Kitab-ı Mukaddes ve bir tür putperestlik çağrışımı yapan teslis dogmasını eleştirip reddettiğinden dolayı Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından ateist, materyalist vb. ilan edilmişse de, hakikatte o, dinin aslını değil, bu dinlerin Tanrı, vahiy, peygamberlik ve mucize anlayışlarını reddedip eleştirmiştir¹⁷ (Spinoza, 2011: 26).

Spinoza, Yahudilik ve Hıristiyanlığın birçok ilkesini eleştirmekle birlikte, Tanrı'nın varlığını, vahiy, peygamberlik ve mucize gibi temel doktrinleri kabul etmekte, özellikle vahiy ve peygamberlik anlayışı İslâm düşüncesinde Meşşâilerin ortaya koyduğu nübüvvet nazariyesi ile büyük benzerlik göstermektedir. Ona göre insan bilgisini aşan peygamberlik, tamamen teolojik bir meseledir.

İslâmiyet'ten farklı olarak Hıristiyanlıkta teslis inancının doğal sonucu olarak Tanrı ile peygamberlik iç içe geçmiştir. Yahudilikte de benzer şekilde peygamberler Tanrı'dan bir parça olarak düşünülmektedir. Bu durumun her iki dinde de inanç olarak şekillenmesi meseleyi felsefi açıdan ele almaya engel teşkil etmektedir. Batı düşüncesinde peygamberlik anlayışı olmamasına rağmen Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde peygamberlik ve peygamberler konusunu felsefi bir bakış açısıyla irdelemiştir. Ona göre Tanrı, Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar tüm peygamberlere rüya ve melek vasıtasıyla vahiy göndermiştir. Vahiy, Tanrı tarafından insana bazı konularda gönderilmiş kesin bilgidir. Peygamberler ise, vahye-

ları (*Mabamat*), kötü fikir ve eylemlerinden iyice emin oldukları Baruch Spinoza'yı tamamen suçlu bulmuştur. Onun aşağıdaki beddua ile birlikte aforoz edilmesi ve İsrail halkından dışlanmasına karar verilmiştir... Haftanın yedi gününden sorumlu Yedi Meleğin ve bu melekleri takip edip onların namına savaşıyan meleklerin hepsinin laneti bu kişinin üzerine olsun. Yılın dört mevsiminden sorumlu olan Dört Meleğin ve bu melekleri takip edip onların namına savaşıyan diğer meleklerin de laneti bu kişinin üzerine olsun... Tanrı onun günahlarını hiç affetmesin. Tanrı'nın azabı ve öfkesi onu kuşatsın ve onun başından hiç eksik olmasın. *Kanun Kitabı*'ndaki bütün lanetler bu kişinin üzerine olsun... Ve sizi uyarıyoruz; hiç kimse bu kişiyle ne yazıyla ne de sözlü olarak konuşsun, onu himaye etmesin, onunla bir çatı altında bulunmasın; ondan uzak dursun ve onun yazdığı hiçbir şeyi okumasın." Yahudiler tarafından aforoz edilen ve ateist damgasını yediği Hıristiyanlardan da korkan Spinoza, kısa ömrünün geri kalan kısmını yoksulluk içerisinde geçirmiştir (Türkeri, 2013: 98-99).

¹⁷ Hegel, Spinoza'yı ateizm ve panteizm tartışmalarının dışına taşımak için onu "akosmist" olarak nitelemekte; tüm felsefesini Tanrı üzerine kuran bir düşünürü ateist olarak nitelemenin doğru olmadığını söylemektedir "Spinoza'yı ateizmle suçlayanların suçlamalarının tam tersi doğrudur: Spinoza'da fazlasıyla Tanrı vardır." Ayrıca Hegel "Spinoza ya da felsefesizlik" sözüyle ona verdiği önemi ortaya koymaktadır (Güngören, 2009: 112). Benzer şekilde Bergson da, "her filozofun iki felsefesi vardır. Biri kendi felsefesi, diğeri Spinoza'nın ki" diyerek onun felsefesinin önemine dikkat çekmiştir (Fransez, 2004: 327).



dilen konuların kesin bilgisini elde edemeyen ve bundan dolayı onları yalnızca imanla anlayabilecek kimselere gönderilmiş kişiler, yani Tanrı'nın vahiylerini yorumlayanlardır (Spinoza, 2011: 39).

Spinoza'ya göre Tanrı'nın peygamberlere vahiyleri, sözler ya da görünüşler veyahut da her ikisinin birleşimi şeklinde meydana gelmiştir. Bu söz ve görünüşler de gerçek ve hayalî olmak üzere iki türdür. Onları gören ya da duyan peygamberin aklına göre haricî olduğunda gerçektir. Peygamberin muhayyile melekesi, onları gördüğünü ya da duyduğunu sanmaya kendisini açıkça yöneltecek bir durumda olduğunda hayalîdir (Spinoza, 2011: 41).

Spinoza'ya göre her milletin kendi peygamberi olmuştur, ancak İsrailoğulları'nın peygamberlerinin ilâhî çağrısı çok özel ve biricik tarihsel bir yapılanışın sonucunda gerçekleşmiştir (Spinoza, 2011: 15). Bununla birlikte o, Yahudilerin seçilmiş millet olmanın ve peygamberlik ihsanının onlara özgü olup olmadığı gibi birçok problemi eserlerinde kararlılıkla incelemiştir. Ona göre kutsal kitaplar, insanları belirli bir davranış kalıbına, belirli bir yaşam tarzına yönlendirmeyi hedefler. Kutsal kitapların amacı teorik değil, pratiktir. Bütün insanlara, yani eğitimsiz kişilere de yöneldiklerinden ifade biçimleri hedef kitlenin algılama koşullarına uydurulmuştur. Spinoza, Eski ve Yeni-Ahit'in birbirini izlemesinde tanrısal vahyin ifade biçiminde gerçekleşen bir *basitleşme*, *evrenselleşme* ve *işselleşme* görür. Vahyin, Hz. Musa'dan diğer peygamberlere, oradan Hz. İsa'ya kadar hepsinde ortak olan ve çelişki taşımayan bir içeriği vardır: Tanrı'nın insanlara ona itaat etmekle yükümlü kıldığı tüm yasa, tek bir şeyden, yani "adalet, yardımseverlik ve hemcinsini sevmekten" ibarettir (Walther, 2009: 64).

Spinoza'nın temel iddiası, vahyin ancak o dönemin tarihsel olarak olumsal ve birbirinden farklılaşan ifade biçimlerini, yani metnin o zamanki doğrudan anlamı ile metinde ifadesini bulan konu içeriğinin gerçekliğini, dolayısıyla metinle Tanrı'nın sözü arasındaki farkın tanınmasıyla doğru bir şekilde okunup anlaşılabilirdir (Walther, 2009: 67). Dolayısıyla onun önerdiği ölçüt, metinlerin dayandığı zihniyetleri araştırmak ve metinlerin oluşumuna imkân veren bu zihniyetlerdeki tutarlılığı gözeterek yorumlamaktır.

Spinoza'ya göre peygamberler, Tanrı'nın vahiylerini, ister sözlerle isterse görüntülerle olsun muhayyile melekesinin yardımı olmaksızın ala-



mazlar. Bu nedenle peygamberliğin gücü, özellikle mükemmel bir akli gerektirmemekte, fakat keskin bir muhayyile melekesini gerektirmektedir (Spinoza, 2011: 45, 53). Buna örnek olarak o, Hz. Süleyman'ın en bilge insan olmasına rağmen özel bir peygamberlik yeteneği olmadığı örneğini vermektedir. Peygamberler, Tanrı'nın vahiylerini muhayyile melekesinin yardımıyla algıladıklarından dolayı, kuşkusuz onlar zihnin sınırlarının ötesinde olan daha fazla şeyi algılayabilirler; çünkü çok daha fazla düşünce, akıl yürütülen bilginin bütün dokusunun üstüne inşa edildiği prensipler veya düşüncelerden ziyade sözler ve figürlerden oluşturulur (Spinoza, 2011: 51). Spinoza'ya göre bizler, peygamberlerin neredeyse her şeyi meseller ve kinayelerle algıladıklarının ve manevî hakikatleri maddî formlara giydirdiklerinin hakikatine dair ipucuna sahibiz, çünkü bu muhayyile melekesinin yaygın metodudur. O, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı'nın ateş şeklinde ya da beyaz giyimli yaşlı bir adam vb. şeklinde görülmesini buna örnek olarak vermektedir (Spinoza, 2011: 51).

Spinoza'ya göre vahiy, her peygamberin yaradılışına, mizacına ve daha önce sahip olduğu düşüncelerine göre değişir.¹⁸ Eğer peygamber neşeliyse ona zaferler, barış ve mutlu eden olaylar vahyedilecektir. Çünkü tabii olarak o, muhtemelen böyle şeyler hayal edecek ya da tam aksine hüznü bir kişiliğe sahipse, savaşlar, katliamlar, felaketler ona vahyolunacaktır. Yani vahiy, muhayyile melekesinin durumuna bağlı olarak değişecektir. Örneğin, peygamber kültürlüyse, vahyi kültürlü bir şekilde, şayet kafası karışıkta, karışık bir şekilde algılayacaktır. Bu durum vahyin görüntülerle algılandığını gösterir. Bir peygamber köylüyse köy hayatındaki hayvanları ve oradaki hayat şeklini görüntülerle görecek; eğer askerse orduları ve bununla ilgili şeyleri; yahut bir saraylıysa taht, saray vb. şeyleri görecektir (Spinoza, 2011: 56). Spinoza bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'ten birçok örnek vermektedir. O, Tanrı'nın özel bir konuşma tarzı olmadığını, fakat konuşma tarzının peygamberin öğrenmesine ve kapasitesine, kültürlü, kaba, eğitimsiz, sıkcı ya da anlaşılması güç olmasına bağlı olduğunu söyler. Buna örnek olarak İşaya'nın Tanrı'yı giysili ve bir kraliyet tahtında otururken; Hezekiel ise O'nu bir ateş örneğinde görmesi şeklinde kendi

¹⁸ İslâm modernistlerinden Fazlur Rahman da Spinoza'ya benzer bir şekilde, vahyin peygamberler tarafından şekillendirildiğini düşünmektedir. O, bu düşüncelerinde Spinoza'dan değil, daha çok Emilio Betti (1890-1968) gibi hermenötik düşünürlerinden hareket ederek kutsal metinlerin anlaşılması için yeni bir yöntem denemesi yapmaktadır.



hayal ettikleri görünüş altında gördüklerini belirtmektedir¹⁹ (Spinoza, 2011: 57, 58). Dolayısıyla peygamberler vahyi ifade ederken, kendi imgelelerini ve sahip olduğu bilgiyi kullandığı görülecektir. Kendi yaşam öyküsü, çocukluğu, anne babası, aynı zamanda ruhsal durumu metinde kendini gösterir. Bazen ayetler neşe dolu, coşkulu ve taklit edilemeyecek güzellikte; bazen de keyifsizce ifade edilmişler ve günlük bir dil kullanılmıştır²⁰ (Walther, 2009: 68).

Spinoza (2011: 59), peygamberliğin peygamberi asla daha bilgili hale getirmedeğini iddia ederek “zihni konularda onlara güvenmeye hiçbir suretle mecbur değiliz” sonucuna ulaşmaktadır. Örneğin, Hz. Nuh'un kendi anlayışına uygun olarak, Tanrı'nın tüm insan soyunu yok ettiği ona vahyedilmişti; çünkü Hz. Nuh, dünyada Filistin sınırları dışında yaşayanların olmadığını düşünmekteydi (Spinoza, 2011: 61). Yine başka bir örnekte, Tanrı'nın vahyettiği ilk insan olan Hz. Âdem, Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu bilmiyordu; çünkü o, kendisini O'ndan saklamıştı ve önceden yapmış olduğu günahı, sanki bir insana karşı işlemiş gibi, Tanrı'ya affettirmeye kalkışmıştı. Bundan dolayı Tanrı, onun anlayışına göre vahyetmiştir (Spinoza, 2011: 61). Yine Hz. Musa, Tanrı'nın cennetlerde ikamet ettiğine, cennetten bir dağa inerek ona vahyettiğine inanmaktaydı ve Rab'le konuşmak için dağa çıkan Hz. Musa, şayet Tanrı'yı her yerde hazır ve nazır olarak düşünebilseydi, kesinlikle böyle yapmaya gerek duymayacaktı (Spinoza, 2011: 64). Dolayısıyla Spinoza'ya göre Tanrı vahyi peygamberin anlayış ve düşüncesine göre uyarlamakta, yardımseverlik ya da ahlâklılıkla ilgisi olmayan teorik konularda peygamberlerin gerçekte bilgisiz ve çelişik düşüncelere sahip olabileceklerini düşünmektedir. Örneğin Hz. Musa'nın kendisine vahyedilen mesajı yanlış algılatıp, belirli bir arazide yaşayan İsrailoğullarının birliğini amaçladığını, bu

¹⁹ İslâmî Sol (*el-Yesariü'l-İslâmî*) akımının teorisini olan Hasan Hanefi de, Feuerbach'ın teolojiyle ilgili görüşlerinden hareketle, klasik kelâmdeki sabit, belirli bir tarihte dondurulmuş Tanrı anlayışı yerine, çağa uygun, dinamik bir Tanrı anlayışının olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine görünen, yani fenomenolojik tezahürü olmuştur. Bu düşünceden hareketle hangi çağda hangi tür bir Tanrı'nın tezahür ettiğine bakılarak, Tanrı'nın kendisi değil, tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden teoloji esas itibarıyla bir antropolojidir. Daha geniş bilgi için bk. (Hanefi, 1978: 505-531)

²⁰ Spinoza'nın bu yorumlarını benzer şekilde İslâm vahyine uyarlayan İranlı felsefeci Abdülkerim Sürüş ve Sudanlı hukukçu Abdullah Echad en-Na'im gibi düşünürler, İslâm dünyasında büyük tepkiye neden olmuşlardır.



milletin bir bölge içerisinde itaat etmesinin kaçınılmaz görünen sonu getirdiğini algılayamadığını iddia etmektedir. Bu yüzden Hz. Musa vahyi, sonsuz gerçeklikler olarak değil, ilke ve emir olarak algılaması ve bunları bir yönetici, bir kanun yapıcı, bir kral olarak algıladığı Tanrı'nın kanunları olarak emretmesi etkili olmuştur. Oysa bu sıfatlar insanlara özgüdür ve Tanrı'nın tabiatına yabancıdır (Spinoza, 2011: 89).

Spinoza'ya göre peygamberliğin kesinliğine ilişkin üç husus bulunmaktadır: (1) Vahyedilen şeylerin çok canlı bir şekilde muhayyile edilmesi, peygamberleri uyanırken gördükleri şeyler kadar etkilemektedir. (2) Peygamberliğe dair bir işaretin bulunması; bazı durumlarda eğer işaret yoksa bu durum peygamberin zaten kanunun içinde olmasından kaynaklanır. (3) Peygamberlerin zihni tamamen iyi ve doğruya yönlendirilmiştir (Spinoza, 2011: 55). Spinoza'nın ortaya koyduğu bu ilkeler, İslâm düşüncesindeki peygamberlik anlayışına oldukça benzemektedir. Spinoza (2011: 81), insanlara bir ihsan olan peygamberlik kurumunun sadece İbranîlere mahsus olmadığını, aksine peygamberliğin evrensel olduğunu iddia etmektedir. Ona göre gerçek erdem ve zekâ her millette eşit öneme sahiptir ve Tanrı, bir toplumu diğerine tercih etmemiştir. O, Yahudiliğin zamanla millî bir din haline geliş sürecini değişik örneklerle açıklamaktadır.

Spinoza'ya göre Kitab-ı Mukaddes'te gerçek olarak bahsedilen ve gerçek olduğuna inanılan birçok şey, aslında sembolik ve hayalîdir. Örneğin Tanrı'nın cennetten indiği (Çıkış xix:28; Tensiye v:28) ve Sina Dağı'nın Tanrı'nın onun üzerine ateşle çevrili olarak indiği için tüttüğü ya da İlyâ'nın bir ateş arabasında, ateş atları ile cennete yükseldiği gibi tüm bu şeyler, elbette onlara gerçek olarak tanıtıldığından dolayı, bize aktaranların düşüncelerine adapte edilmiş sembollerdi. Eğitimli olan herkes, Tanrı'nın sağ eli olmadığı gibi sol elinin de olmadığını, ne hareket halinde ne dinlenmede ne de belirli bir yerde olduğunu bilir; fakat O, kesinlikle sonsuzdur ve tüm mükemmellikleri içinde barındırır (Spinoza, 2011: 118). Spinoza'nın kutsal metinlerdeki müteşabihleri bu şekilde yorumlama biçimi İslâm düşünürleri ile büyük benzerlik göstermektedir.

Spinoza (2011: 50) peygamberliği temellendirmek için Kitabı-ı Mukaddes'ten de sıkça faydalanmaktadır. Ona göre Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Rabb'in ruhu bir peygamber üzerindeydi", "Rab, ruhunu insanlara üfledi", "İnsanlar Tanrı'nın ruhuyla, Kutsal Ruh'la dolmuştu" gibi ibarele-



rin bizlere her yönüyle aşikâr olduğunu ve peygamberlerin özel ve olağanüstü melekelerle donatılmış ve kendilerini özel sadakatle dindarlığa adanmış olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda mucizelere de özellikle olağanüstü oldukları için “Tanrı’nın işleri” denilmektedir. Oysa gerçekte, bütün tabiat olayları, elbette Tanrı’nın işleridir. Bu yüzden bütün tabiat olayları mucize sayılır (Spinoza, 2011: 47). Bir insanın olağanüstü melekelerinin olması onun Tanrı ya da ilâhî olduğunu değil, aksine bu melekeleri veren bir Tanrı’nın olduğunu gösterir. Her şey Tanrı’nın gücüyle vuku bulur. Tabiatın kendisi de, başka bir isim altında Tanrı’nın gücüdür (Spinoza, 2011: 51).

Spinoza, peygamberliği ve Tanrı’dan almış olduğu vahyin doğruluğunu ispatlamak durumunda olan bir peygamberin, söz konusu hususları “Tanrı’nın işleri” olarak nitelediği mucizelerle ispatlamak ve desteklemek durumunda olduğunu belirtmektedir. Ancak o, hem olgusal olarak dile getirmekte hem de buna ilişkin olarak olumlu kanaatleri sürmekte ise de; her zaman ve yerli yersiz olarak, Tanrı’yı mucizelerle ispatlamaya ve korumaya gerek olmadığını belirtmektedir. Çünkü bir yandan, âleme hâkim olan tabii kanunlar yeteri kadar Tanrı’yı ispatlamakta; diğer yandan da, sahte peygamberlerin de mucize olarak algılanabilecek kehanetler gösterebilmesi nedeniyle yanlış Tanrı anlayışlarına düşülebilmektedir. Bu sebeple, hem her zaman mucizeye başvurmak gereksizdir hem de mucize konusunda çok hassas ve dikkatli olmak gereklidir (Arıcan, 2004: 142).

Spinoza, Kitab-ı Mukaddes’ten yola çıkarak tabiatın değişmez ve sabit bir düzeni olduğunu, bilinen ve bilinmeyen tüm çağlarda Tanrı’nın aynı olduğunu, dahası tabiat kanunlarına ne bir şeyin eklenebileceğini ne de ondan bir şeyin çıkarılabileceğini söyler. Dahası evrende bir mükemmellik olduğunu ve mucizelerin de sadece insanların bilgisizliklerinden dolayı yeni bir şey gibi gözüktüğünü belirtir. Yine ona göre Kitab-ı Mukaddes’te (Tesniye xii; Matta xxiv: 24) ortaya konduğu gibi kimi olağanüstü olaylar sahte peygamberler tarafından da gerçekleştirilmiş olabilir (Spinoza, 2011: 121). Ona göre mucizeler tabii olaylardır ya da tabiata aykırı ama olabildiğince olağan olaylarla uyum içinde açıklanması gerekir. O, mucize konusunda ortaya koyduğu görüşlerinde Antik dönem hakkında eserler yazan tarihçi Josephus’tan destek almakta, böylece kendine yöneltilen eleştirilere karşı destek bulmaya çalışmaktadır.



Sonuç

Meşşâî filozofları ve Spinoza nübüvvet nazariyesini “Allah-âlem” ilişkisi içerisinde incelemişler, rasyonalist bir bakış açısıyla, dinin ve felsefenin bir ve aynı hakikati farklı bir yöntem ve üslupla dile getirdiği tezinden hareketle bu nazariyeyi açıklamaya çalışmışlardır.

Meşşâî filozoflarının benimsemiş olduğu sudûr ile de yakından ilgili olan nübüvvet nazariyesinde, sudûrula uyumlu bir biçimde, klasik kelâm anlayışının, insanlar arasından seçilmiş ve görevlendirilmiş bir peygamber anlayışından ziyade, ilâhî hikmet ve inayetin gereği olarak varlık bulan bir peygamber düşüncesi vardır. Meşşâî filozoflarının önemli ismi olan Fârâbî yaşadığı dönemin güncel meselelerinden olan nübüvveti akli ve ilmî açıdan yorumlayarak, vahyin ve mucizenin aklen mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Onun nübüvvet nazariyesi, hem bireyin hem de topluluğun mutluluğunu esas alan siyaset felsefesi başta olmak üzere metafizik, epistemoloji, psikoloji ve ahlâk ile iç içedir. Diğer Meşşâî filozofu İbn Sînâ da nübüvveti akıllar nazariyesi çerçevesinde, ruhsal arınmanın bir sonucu olarak, toplumsal bir yapı gereği ve peygamberlerin mucizelerle gelmelerini göz önünde bulundurarak temellendirmiştir.

Meşşâî filozofları mucize konusunu, İlk Sebep olması açısından Allah’a bağlı bulunmakla birlikte, yakın sebep olarak peygamberin kendisinde görmekte ve insan ruhunun tabîî kapasitesi (*kuvvve*) şeklinde değerlendirmektedir. İbn Sînâ peygamberlerdeki bu kapasiteye “kudsî akıl” adı vermektedir. Ona göre vahiy, peygamberin hem kudsî akli hem de muhayyile melekesi ile elde ettiği bir bilgidir. O nedenle vahiy tecrübesi, sadece muhayyileye dayalı bir etkinlik olmayıp, daha çok kudsî aklın bir işlevi olarak değerlendirilmektedir.

Meşşâî filozofları, vahiy nazariyelerini, sosyal ve siyasal öğelerle aklılaştırırken, oluşumu ise sudûr nazariyesi ve fizik teorileri ile açıklamaya çalışmışlardır. Ancak bu filozoflarının nübüvvet konusunda kendi aralarında kimi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin Fârâbî bir insanın peygamber olmadan önce felsefî bir tefekkür sürecini içeren peygamberliğe entelektüel anlamda bir hazırlık dönemi geçirmesi gerektiğini savunurken; İbn Sînâ herhangi bir hazırlık dönemi geçirmeden aniden kendisine ulaşacak bir vahyî bilgiyle insanın peygamber olabileceğini savunmaktadır.



Fârâbî felsefesinin en orijinal yanını oluşturan Faâl Akıl, rasyonel/insanî nefis ve muhayyile melekesi çerçevesinde dile getirdiği nübüvvet nazariyesi, İbn Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiş, daha sonra Yahudi filozofu İbn Meymûn ile Yeni Çağ filozoflarından Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile melekesinin bir fonksiyonu olarak gerçekleştiğini savunmuşlardır.

Spinoza'nın nübüvvet ile ilgili görüşleri Meşşâî filozofları ile büyük benzerlik göstermektedir. Her iki kesim içinde peygamberler elçi olarak Allah'ın özel olarak seçtiği insanlardır. Bütün peygamberler insandır ve mutlak manada Tanrılığı paylaşmazlar. Onlar sadece vahyin alıcısıdır. Bu anlamda peygamberlik bölünemez; gönderilmiş bütün peygamberlere inanmak gerekir. Fakat onlar kendi aralarında eşit değildir; bazıları diğerlerinden sabırlı olmak, daha metin olmak gibi kişisel özellikleri bakımından ayrılırlar. Yine Meşşâî filozofları ve Spinoza'ya göre peygamberlerin görevlerinin doğruluğunun tasdiki olarak Allah onları mucizelerle donatmıştır. Hz. Nuh'u tufandan, Hz. İbrahim'i ateşten, Hz. Musa'yı Firavun'dan kurtarmış; bakire Meryem'den doğan Hz. İsa'yı ise Yahudilerin çarmıha germesinden kurtarmıştır.

Meşşâî filozofları ile Spinoza'nın nübüvveti de sistemleştirdikleri ontolojilerinin temelinde Tanrı düşüncesi yatmaktadır. Tanrı'nın âlem ile ilişkisi konusunda Meşşâîler sudûr anlayışı ile aşkın bir Tanrı anlayışını benimserken; Spinoza Tanrı'yı mutlak olan varlığı, yani her biri ezeli ve ebedî özü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan töz olarak nitelermektedir. O, Tanrı'nın sonsuz sıfatları arasında mekânı da sayarak, O'nu içkin bir varlık olarak düşünmesiyle panteist bir Tanrı anlayışına yaklaşmaktadır. Onun panteistik Tanrı yorumu nübüvvet nazariyesine de yansımaktadır. Ona göre tabii bilgiler dahi ilâhî bilgi olarak kabul edilmelidir. Çünkü tüm âlem gibi insan da O'nun bir parçasıdır. Bu yüzden peygamberler hakikati aklî kanunlarla değil, muhayyile melekesi ile idrak eder. Bu düşüncesi ile Spinoza Meşşâîlerden ayrılmaktadır. Çünkü Meşşâîlerin tüm felsefi sistemi gibi nübüvvet nazariyeleri de akıllar nazariyesine dayanmaktadır. Peygamberlerin Faâl Akıl ile ittisal kurabilmeleri için üstün bir akıl olan müstefad akla ihtiyaç vardır. Hatta İbn Sînâ bu ittisali kudsi akılla mümkün görmektedir.

Spinoza'nın Meşşâîlerden ayrılan bir diğer yönü ise vahiy tarihsel



okuması ve içerisinde yaşadığı toplumun dini inancını, yani geleneksel Yahudilik ve Hıristiyanlığı kıyasıya eleştirmesidir. Bu yüzden yazdığı *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserini “kafadaki hayaletlere ve saçmalıklara karşı, boş dine, putperest hurafeler ve çocuksu budalalıklara” karşı yazdığını ifade etmektedir. O, özellikle teologları ve anlamını idrak etmeden ibadet eden kişileri eleştirerek, dinin özünü oluşturan vicdan, adalet ve hayırseverlik düşüncelerinin unutturularak dinin yozlaştırıldığını söylemektedir.

Sonuçta, Meşşâî filozofları ile Spinoza nübüvveti rasyonel bir şekilde temellendirilme çabasında büyük benzerlik göstermektedir. Her iki kesimde nübüvvet nazariyelerini anlaşılabilir hale getirmek için ona akli mükemmeliyetçilik ögesi ekleyip, bunu da en yüksek öge yaparak doktrinlerini güçlendirdiler. Ancak Meşşâî filozofları nübüvvet nazariyelerinde vahye dayalı dinin, İslâm’ın görüşlerine bağlı kalmış, dua, ibadet ve manevî tecrübeye önem vermişken; Spinoza, -Ebû Bekir er-Râzî, Leibniz ve Kant gibi filozoflara benzer bir şekilde- akılcı/doğal bir din ve buna bağlı olarak bir vahiy anlayışı oluşturma çabasında olmuştur. Bu anlamda o, vahiy mümkün görünürken; dua, ibadet ve manevî tecrübeyi anlamsız bulup, peygamberlere ve kutsal metinlere eleştiri getirmekten çekinmemiştir.

Kaynaklar

- Alper, H. (2005). İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur’ânî Perspektifle Değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28: 53-73.
- Alper, Ö.M. (2000). *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi.
- Arıcan, M.K. (2004). *Spinoza’nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arıcan, M.K. (2012). Spinoza’nın *Teolojik-Politik İncelemesi*’nin Felsefî ve Teolojik Bağlamda Okunuşu Üzerine. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2(1): 17-44.
- Arslan, A. (1984). İbn Sînâ ve Spinoza’da Felsefe Din İlişkisi. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ata, U. (2006). *İbn Sînâ’da Peygamberlik*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, M. (1976). Fârâbî’nin Siyasî Düşüncesinde Saâdet Kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI: 303-452.



- Aydınlı, Y. (1987). Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk-Başkan (er-Reis el-Evvel) Kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2): 291-302.
- Aydınlı, Y. (1988). Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 8: 35-49.
- Bayraktar, M. (1998). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Câbirî, M.A. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz* (çev. A.S. Aykut). İstanbul: Kitabevi.
- Corbin, H. (1994). *İslâm Felsefesi Tarihi* (H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deylemî (1938). *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânub* (nşr. R. Strothmann). İstanbul: Matbaatü'd-Devle.
- Erdoğan, İ. (1996). İslâm Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1: 429-450.
- Fârâbî (1980). *Es-Siyasetül-Medeniyye* (çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî (1990). *El-Medînetül-Fâzıla* (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Fazlur Rahman (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Fazlur Rahman (ed.) (1970). *Avicenna's De Anima*. London: University of Durham Press.
- Fazlur Rahman (1995). *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu* (çev. S. Akdemir). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlur Rahman (2010). *İslâmi Yenilenme: Makaleler III* (çev. A. Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlur Rahman (2012). *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. A. Açıkgenç). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fransez, Moris (2004). *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Yol yayınları.
- Gutas, D. (2008). İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi (çev. M.C. Kaya). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35: 159-174.
- Güngören B. (2009). Hegel'de Teolojik-Politik İnceleme. *Spinoza Günleri* (ed. C.B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hanefi, H. (1978). Teoloji mi Antropoloji mi? (çev. M.S. Yazıcıoğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23: 505-531.



- İbn Meymûn (1974). *Delâletü'l-Hâirîn* (nşr. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İbn Sînâ (1943). *Eş-Şifâ, el-İlâhiyyat*. Tahran: İntişarat-ı Nasır-ı Hüseyin.
- İbn Sînâ (1991). *Risâle fî İsbati'n-Nübüvvât* (thk. M. Marmura). Beyrut: Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr.
- İbn Sînâ (1998). Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine (çev. H. Aydın, E. Uysal, H. Peker). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7: 565-574.
- İbn Sînâ (2004). *Er-Risâletü'l-Arşîyye* (çev. A. Açıkgenç, M.H. Kırbaoğlu). *Risâleler*. Ankara: Kitâbiyat.
- İbn Sînâ (2005). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II* (çev. E. Demirli, Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Tufeyl (2000). *Hayy b. Yakzan: Rubun Uyanışı* (çev. M.Ş. Yaltkaya, B. Reşid). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İhvân-ı Safâ (1957). *Resâil* (nşr. B. el-Bustânî). Beyrut: Dâru Sadr.
- Karlığa, B. (1999). İbn Rüşd. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (1995). Fârâbî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (2002). Kindî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (Ed.) (2010). Ebû Bekir er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik.
- Kutluer, İ. (1996). *Akul ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Leaman, O. (1992). *Ortaçağ Felsefesine Giriş* (çev. T. Koç). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Nasr, S.H. (1980). The Islamic Intellectual Tradition in Persia. *Cultures*, 7(4): 302-307.
- Özgenç, S. (2006). *Musa b. Meymun'un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı*. YL Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Peker, H. (2008). Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1): 157-176.
- Rosenthal, F. (1990). On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World. *Islamic Culture*, 14: 387-422.
- Spinoza, B. (2011). *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. M.K. Arıcan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



- Şahin, H. (2005). Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Elis Yayınları.
- Taylan, N. (1994). *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türkeri, M. (der.) (2013). *Etik Kuramları*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Velfenson, I. (2006). *Musa ibn. Meymûn: Hayâtub ve Musannefâtub*. Beyrut: Et-Tekvin.
- Walther, M. (2009). Kutsal Kitab'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı. *Spinoza Günleri* (ed. C.B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Walzer, R. (1962). Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press: 206-219.

Özet: Bu makalede, Meşşâî filozofları ile Spinoza'nın nübüvvet anlayışları karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. İslâm felsefesinin özgün nazariyelerinden birisi olan nübüvvet, Meşşâî filozofları tarafından sudûr nazariyesi ile bağlantılı olarak, metafizik, epistemoloji, ahlâk ve siyaset ile bir arada ele alınmıştır. Nübüvvet nazariyesini Faâl Akıl ve muhayyile melekesi ile sistemleştiren ilk İslâm filozofu Fârâbî olmuştur. Ondan sonra bütün İslâm filozofları bir şekilde nübüvvet konusunu ele almışlardır. Meşşâîlerin nübüvvet nazariyesinden birçok Batılı filozof gibi Yeni Çağ filozofu Spinoza da oldukça etkilenmiştir. O da peygamberliği, muhayyile melekesi ve mucize ile açıklamakta; ayrıca Batı düşüncesinin dil algısından farklı olarak peygamberlerin seçilmiş insanlar ve mesajlarının da evrensel olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meşşâî filozofları, nübüvvet nazariyesi, peygamberlik, faâl akıl, Spinoza.

