

Haberci Olarak Şair, Kâhin ve Nebi: Fârâbî ve İbn Sînâ Bağlamında Bir Değerlendirme*

Nursema Kocakaplan**

Öz: İnsanlardaki nefsin yatkinlik seviyesi ve mizacın denge oranı eşit düzeyde olmadığından onların ay-üstü âlemden ulaşan haber içerikli mesajları kabullerinde farklılıklar ortaya çıkar. Akıl yetisi yetkin, sezgisi kuvvetli, taklit kabiliyeti yüksek olan insanların diğerlerine kıyasla ay-üstü âlemden feyz edileni kabulü güçlüdür. Makalede metafizik tözlerden iletileni kabul eden ve bilinmeyen olaylara ilişkin haber veren insanlar hakkındaki bilgi üç aşamalı olarak verilmiştir: (i) Platon'un *şair*, *kâhin*, *âşık* arasında yaptığı ayrımın Aristoteles ve Plutarkhos felsefesindeki yeri. (ii) İslam öncesi dönemde *şair* ile *kâhin*lerin konumu ve müşrikler tarafından Hz. Muhammed'e hem şairlik hem de kâhinlik atfedilmesi, Hz. Muhammed'in ayetlerde *nebi* olarak tanımlanması. (iii) Fârâbî ile İbn Sînâ'nın *şair*, *kâhin*, *âşık* ve *nebiye* yükledikleri anlam. Bu çerçevede "Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın *şair*, *kâhin* hakkındaki fikirlerinin felsefi temelleri ve *nebi* kavramıyla ilgili görüşlerinin dini dayanağı nedir?" sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu sorulara yanıt bulmaya gayret gösterilirken peygamberliğin şair ve kehanetten üstünlüğü göz önünde bulundurularak *peygamberin şair*, *kâhin* ve *âşıktan* farklı olduğunu belirleme hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, kehanet, aşk, nübüvvet, şair, kâhin, âşık, nebi.

Abstract: Due to the inequality regarding the susceptibility level of people's souls as well as their temperamental balance, differences occur in how they accept news containing messages arriving from the celestial realm. People who have a more competent mind, stronger intuition (hadth), and higher imitation (muḥakāt) ability compared to others more strongly accept what is revealed from the celestial realm. This article provides information about people who accept what is conveyed from metaphysical substances and who've been informed about unknown events in three stages: (i) The place of Plato's distinction among poets, oracles, and lovers in Aristotelian and Plutarchian philosophy; (ii) the position of poets and oracles in the pre-Islamic period, polytheists' attribution of both poetry and divination to Prophet Muhammad, and the description of Muhammad as a *nabi* in the Qur'an; and (iii) the meanings al-Fârâbî and Avicenna attributed to oracles, poets, lovers, and *nabis* (messengers). In this context, the article attempts to find answers to the questions of what the philosophical basis of both al-Fârâbî's and Avicenna's ideas is regarding poets and oracles and what the religious basis of their views is regarding the concept of *nabi*. While trying to find answers to these questions, the study also aims to determine how a *nabi* differs from poets, oracles, and lovers by considering the superiority *nubuwwa* (prophecy) has over poetry and divination.

Keywords: Poetry, divination, love, *nubuwwa*, poet, oracle, lover, *nabi*

* Bu çalışma konusuna odaklanmamı tavsiye eden ve içeriğin planlanmasına dair birçok öneride bulunan Prof. Dr. Yaşar AYDINLI hocama teşekkür ediyorum.

** Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi. İletişim: nursemakocakaplan@gmail.com

Giriş

İlk Sebep'ten insana doğru gerçekleşen hakikate dair formların feyzi, İlk Sebep ve insanın farklı varlık skalalarında olmasından dolayı faal akıl vasıtasıyla meydana gelir. En üst noktadan aşağıya ilerleyen mesaj içerikli suretlerin iletiminde metafizik tözlerin ay-üstü âlem kapsamındaki aracılığı birincildir. Diğer taraftan nesnel dünyada haber taşıyan formları kabul eden ve bunları aktaran ikincil araçlara – mümkün varlığın sınırlılığı düşünüldüğünde– gereksinim duyulmuştur. Nitekim insanların akıl-tahayyül yetilerinin yetkinliği, akledilir suretleri duyulur olanlarla taklit etme kabiliyeti, nefsanî güçleri ve mizacı arasındaki dengenin işleyiş düzeyi birbiriyle aynı değildir. Ay-üstü âlemden verilene kabul etme hususunda insanlar arasında ortaya çıkan bu farklılık, her insanın birçok açıdan vahyi kabul etme donanımında olmadığını gösterdiği için vahyin verilisinde bu durum nefsanî yetileri ve mizacı mükemmel olan insanların varlığını gerekli kılar. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), sezgisi kuvvetli bu habercileri *nebi* olarak tanımlamıştır.

İslam felsefesi literatürüne ait kavram çalışmalarında *nebi* kavramı, filozof-peygamber karşılaştırması yoğunlukta olmak üzere çok yönlü çalışılmıştır. Buna rağmen peygamberin *şair*, *kâhin* ve *âşıkla* kıyası nadir bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızla İslam felsefesi araştırmacılarının peygamberlik bağlamındaki *nebi* kavramını *şair*, *kâhin* ve *âşıkla* mukayeseli bir biçimde değerlendirmelerine katkı sağlamayı hedeflemekteyiz. Amacımız ay-üstü âlemden ulaşanı kabul eden veya bilinmeyen olaylar hakkında haber veren *şair*, *kâhin* ve *nebi* kavramlarını eşitlemek olmadığı gibi İslam dininin temel yapıtaşlarından biri olan peygamberin başlangıcını, Antik felsefede yeri bulunan *şair* ve *kâhine* dayandırmak da değildir. Asıl gayemiz, Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserlerinde kaleme aldıkları hem *şair* hem de *kâhine* ait İslam öncesi dönemden itibaren yüklenen manaya kendilerinin kazandırdığı köklü değişimin felsefi açıdan gerekçelerini anlamaya çalışmaktır. Peygamberlik söz konusu olduğunda *nebi* kavramının anlamsal sürekliliğini muhafaza etme adına gösterdikleri çabanın dinî nedenlerini idrak etmeye yönelmektir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehanet-*kâhin* ile nübüvvet-*nebi* kavramlarını ele aldıkları bağlamın yönü saptanmadığı takdirde, filozofların bu kavramlara yükledikleri felsefi veya dinî anlamın takibi zorlaşacaktır. Buna ek olarak Fârâbî'nin tabii kehanetten İbn Sînâ'nın ise tabii kehaneti uygulayan *kâhinden* bahsetmesi nedeniyle her iki filozofun metinlerindeki sunî kehaneti yapan *kâhine* yönettikleri eleştirilerin anlamsal boyutu örtük kalacaktır.

Çalışmamızda bilinmeyene dair haber veren insanların metafizik tözlerden iletileni kabul etme noktasında farklılaştığı yönler, toplumla irtibata yönelik

üstlendikleri roller, gerek sosyal olaylara ilişkin söyledikleri çözümcül bildirimler gerekse bireysel sorun veya isteklere dair aktarımlarla toplumda oluşturdukları yönlendirici etkiler dikkate alınacaktır. Bu eksende İslam öncesi dönemi ve Hz. Peygamber devrini de kapsayan zaman dilimi ile Fârâbi ve İbn Sînâ'ya kadar uzanan tarihî süreçte şekillenmiş *şair*, *kâhin*, *nebi* kavramlarının anlamsal muhtevası hem dinî hem de felsefî açıdan incelenecektir. Platon'dan Plutarkhos'a kadar filozofların *şair* ve *kâhine* dair görüşlerine genel hatlarıyla değinildikten sonra *şair-kâhin-nebin*in ayet ve hadislerdeki anlam içeriği incelenip Fârâbi ile İbn Sînâ'nın bu kavramlara yüklediği anlamlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Platon, Aristoteles ile Plutarkhos'un Şair ve Kâhin Kavramına Yaklaşımları

Filozoflar, mit ile felsefe arasında köklü bir ayrıma gitme çabasıyla kehanetin şiirden ve felsefenin de kehanetten farklı olduğunu tespit etmeye yönelmişlerdir. Onların şiir, kehanet ve felsefenin sınırlarını belirlemeye yönelik tavrı mecnun, *âşık* ve *şairin kâhinden*, filozofun ise bu gruptaki insanlardan ayrı olduğunu göstermeye doğru şekillenir. Bu bağlamda Platon (MÖ 427-347), *Phaidros*'ta Apollon tarafından esinin verildiği *kâhin*, Dionysos'tan esikliğin ulaştığı insan, Mousalar'dan ilhamın iletildiği *şair* ve Aphrodite ile Eros'tan aşkın sunulduğu âşığa ilişkin tasnif yapma yoluna gider.¹ Platon'a göre Tanrı, insanları iyi olana yönlendirme adına metafizik tözlerden gelen etkiyi insan ruhunun kabul etmesinde kehaneti aracı kılar ve kehanetin insan ruhuna doğrudan ulaşması için karaciğerin yüzeyini parlak bir şekilde yaratır. Platon'un *Timaos*'ta değindiği üzere kehanet bildirimini, aklın aracılığıyla birbirinden farklı tasavvurlar şeklinde karaciğere yansıyarak ortaya çıkar. Kendiliğinden terkip edilmesi mümkün olmayan kehanete ilişkin görüntü ve sesin içeriğine ait anlamı sıradan insanın değerlendirmesi mümkün değildir. Bu sebeple Tanrı'dan kendisine eksiksiz bir şekilde ilham ulaşan ve kehanet bildirimini aktaran insanlara ihtiyaç duyulur. Bu kişiler, mesaj içerikli suretleri tasavvur ederek bunları açıklar. Platon, kehaneti uygulayan ve aktaran insanları *kâhin* (*mantis*) olarak isimlendirir.²

Platon, kadın ve erkek *kâhin*in kehanetle transa geçme halini, Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük lütuf biçimi olarak gösterir. *İon*'da Dionysos sarhoşu ve *şairin*

1 Bkz. Plato, "Phaedrus", *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, (Londra: Harvard University Press, 2005), 265b.

2 Plato, "Timaeus", *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2008), 71d-72b.

tecrübe ettiği durumun benzerini, *kâhin*lerin kehanet bildirimini kabul etmede yaşadığını aktarır. Dionysos esrikliğiyle insan ve vezinleri söylemeye başladığında şiirin verdiği coşkuyla *şair* kendinden geçer. Platon'a göre Tanrısal esin ulaşmadığı takdirde insan şiir okuyamadığı gibi bilinmeyene dair haber de veremez.³ Platon, şiir ve kehanet bildiriminin insan ruhunda ortaya çıkmasında Tanrısal esinin tek bir kaynak oluşuna işaret etmesine rağmen *şair*, *sarhoş*, *âşık*, *kâhin* arasındaki farklılığı belirginleştirir. Kehaneti kabul eden kişinin geçmiş, mevcut zaman ve geleceğine ait mesaj içerikli suretlerin hayal yetisine yansımaları aklın denetiminde gerçekleşir. Tanrısal esini kabul etme halini *kâhin* haricinde yaşayan diğerleri, etkiyi sadece hayal yetileri üzerinden tasavvur eder. Bundan dolayı Platon, *şairi kâhinden* sonraki bir konuma yerleştirir. Hayal yetisinin tasavvurlar arasında yanıltıcı terkipler kurması nedeniyle *şairin* söylediklerinin güvenilirlik düzeyi şüpheli kabul edilir. Platon, kehanet içeriğini yanılığa sebep olacak şekilde insanlara aktardığında *kâhinin* de cezalandırılması gerektiğini vurgular.⁴

Platon, *Devlet*'te yanlışla yol açacak bildirim aktarma ihtimali bulunan *kâhin*lerin öngöründe bulunmaya ilişkin Tanrı'nın kendilerine bir yetkinlik bahsettiği ve kurban üzerine tılsımlı sözler söylemeyi kapsayan aracı usullerle kehaneti uyguladıkları hususunda zenginleri inandırma yolunu seçtiklerinden bahseder. *Kâhin*ler, kehanet törenleriyle mevcut zaman veya geçmişte yaptıkları hatalardan kendilerini arındırabileceğine dair zenginleri tesir altına alır. Zenginler düşmanına zarar verme niyetindeyse *kâhin*, Tanrı'yı ikna ederek metafizik tözlerden istediğini aldığı iddiasıyla bu kişilerin haklı veya haksız olmasına bakmaksızın belli bir ücret karşılığında kehanette bulunur.⁵

Platon, *Sokrates'in Savunması*'nda bildirim yanlı bir şekilde iletmeyeceğini *kâhin*lerin harf öbeklerini cümleler halinde aktarmaları bakımından temellendirir. Platon'un dillendirdiği şekliyle savunma esnasında Sokrates, Khairephon'un Delphoi tapınağına giderek *kâhine* (*Pythia*) ondan daha bilgili bir kişi olup olmadığını sorduğunu ve *kâhinin* Sokrates'ten daha bilgili bir kişi olmadığına yönelik kehanet verdiğini anlatır. Tanrı tarafından sembolik bir dille iletilmiş kehaneti bildiren *kâhinin* içeriğe dair yorumlama yapamayacağı kanaatiyle Sokrates; siyasetçi, *şair* ve zanaatkârın kendisinden daha bilgili olduğunu ispatlamaya çalışır fakat bu konuda hayal kırıklığına uğrar. Sokrates, Delphoi tapınağındaki kehanet bildirimiyse

3 Plato, "Ion", *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, çev. Reginald Allen, (Londra: Yale University Press, 1996), 534a.

4 Plato, "Phaedrus", 248d-e; 265b; "Timaeus", 72a.

5 Plato, *The Republic*, çev. Paul Shorey, (Londra: Harvard University Press, 1937), 364b-c.

birlikte asıl kastedilenin Tanrı'nın ilmi karşısında insan bilgisi olduğunu kavrar, "bildiğim bir şey var o da hiçbir şey bilmediğim" sonucuna ulaşır. *Sokrates'in Savunması*'nda konuyu bu şekilde betimleyen Platon'a göre *kâhin*, kehanete dair tek tek lafızları veya harflerden oluşturulmuş terkipleri insanlara ulaştırır. Ne var ki *kâhin*, kehanete ilişkin gerek asıl anlama gerekse esas manayı tamamlayan yan çağrışımlara vakıf değildir.⁶

Platon, kehaneti kötü yönlerini düzeltmeleri adına Tanrı'nın insanlara sunduğu önemli bir imkân olarak değerlendirir. Kehanetin ortaya çıkmasında insanların ortak yeterliliğe sahip olmadıklarını düşünür, bu deneyimin idrak edilerek diğer insanlara iletilmesi görevini özel yetenekleri olan *kâhinlere* verir. Platon'un *Timaios* 72b ve *Phaidros* 244a-b'de zikrettiği gruptaki *kâhinler*, metafizik tözlerin hakikate dair formları insan ruhuna yansıtmasıyla ortaya çıkan tabii kehaneti uygular. Tabii kehanet yoluyla *kâhin*, dıştan herhangi bir aracıya ihtiyaç hissetmeksizin hayaline yansıtılan suretler sayesinde bilinmeyen hakkında haber verir. *Kâhin*, devlet yönetimine veya topluma ilişkin üst düzey problemlerin çözümünü aklın denetimindeki hayal yetisi aracılığıyla ay-üstü âlemden iletileni kabul ederek kendisinden tabii kehaneti talep eden insanlara aktarır. Platon'un *Devlet* 364b-c'de bahsettiği ikinci gruptaki *kâhinler*, kuşlara bakarak veya hayvanların iç organlarını inceleyerek veya gökkürelerinin hareketlerini takip ederek aracı yöntemlerle meydana getirilen sunî kehaneti yapar.

Aristoteles (MÖ 384-322), ilahî mesaj içerikli tasavvurları tecrübe ettikleri konusunda insanların söylemlerini dikkate almasına rağmen kehanetin hem uykudayken hem de uyanıkken belirmesi fikrine uzak bir tavır sergiler. Aristoteles'e göre bu deneyimi yaşadığını dile getiren insanlar fazla konuşur, kelimeleri gelişigüzel sıralar, melankolik tabiatlıdır. Onların dış duylardan etkilenmeleri kolaydır, düşünceleri deşikendir. Aristoteles, bilinmeyen hakkında haber verdiğini söyleyen hayal yetisi güçlü insanları tanımlamada *kâhin* kavramını kullanmaz. Filozof, kehanet konusuna eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığı için meseleye dair görüşlerini ele aldığı çalışmasında *kâhinden* de bahsetmez. Aristoteles, kehanet onaylandığı takdirde Tanrı'nın bilinmeyeni bildirmede aracı kılacağı insanların hayal yetilerinin değil, akıllarının yetkin olması gerektiğini savunur.⁷ Aristoteles'e

6 Plato, "Apology", *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, (Londra: Harvard University Press, 2005), 21a-23a.

7 Aristotle, "Parva Naturalia: On Prophecy in Sleep", *On the Soul, Parva Naturalia, on Breath*, çev. Walter Stanley Hett, (Londra: Harvard University Press, 1935), 464a 20.

göre insanlar, kehanetin hayatın normal düzeninde aniden ortaya çıktığını kabul eder. Haber içerikli mesajın insana iletilmesi önceden bilinmeyen bir anda gerçekleşebilir. Bundan dolayı kehanetin ne zaman meydana geleceği bilinmez ve kehanet deneyiminin olağan akışı değiştirdiği varsayılır. Şiir sanatındaki olay örgüsü ise doğal bir akış halinde ilerler. Şiirde olağan kurgunun öğelerinde akıldışı ve bir anda değişim hoş karşılanmaz. Kehanet ile şiir arasında bu şekilde ayrıma giden Aristoteles, *Poetika*'sında “Şiir sanatının hezeyanlı insandan (*manikos*) ziyade doğal olarak yetenekli insanın (*euphyês*) işi” olduğunu belirtir. Böylece Aristoteles, Platon'a ait olan Mousalar'dan verilmiş ilhamla *şairin* şiiri ortaya çıkardığına dair fikri devam ettirmez ve şiirin *şairdeki* taklit etme tabiatıyla oluştuğunu ileri sürer. Bundan dolayı Aristoteles, kendinden geçme eğilimi olan insanlar ile taklit etme kabiliyeti bulunan kişiler arasındaki farklılığı belirginleştirmeye gayret gösterir.⁸

Plutarkhos (yaklaşık 50-120), Aristoteles'in kehanet içeriğine dair mesaj içerikli suretleri insanların deneyimlemesine olanak tanımayan tutumunu devam ettirmez, Platon'un *Timaios* 71d-72a'daki görüşlerini temele alarak hem kehaneti sistemleştirir hem de *kâhinlerin* görevlerini belirginleştirir. Şöyle ki kehanet merkezleri olan Delphoi ve Dodona gibi sorumlu oldukları tapınaklara göre *kâhinlerin* uyguladıkları tabii kehanet yöntemi birbirinden farklıdır. Dodona'daki *kâhin*, ilham bildirimini siyah güvercinin ötüşü, meşe ağacının yaprak hışırtısı üzerinden aktarırken Delphoi tapınağındaki *kâhinlerin* bildirimini etkin hale getirme biçimi bu yönde değildir. Delphoi'de aracı usulleri kullanan *kâhinler*, tabii kehaneti ileten *kâhini* (*Pythia*) meşgul etmemek için insanlarla ön görüşme yapar, mesele aracı yöntemler üzerinden çözüme kavuşturulacaksa kehaneti kendileri tatbik eder. Bildirim talebiyle başvuran insanların sordukları zor bir problemse, Delphoi tapınağındaki *kâhin*, Tanrı'nın her ay bir kez ölümlü bir bedene tesir ettiği inancından dolayı tabii kehaneti ayın Apollon'a adanan yedinci gününde gerçekleştirir.⁹ İlhamı hem kadın hem de erkek *kâhinler* bildirir. Kehanet merkezleri inşa edildiğinden beri erkek *kâhinlere* kıyasla kadın *kâhinlerin* tabii kehanet üzerinden mesajı kabul etmede daha yetkin olduğu düşünülürken Yunan mitolojisinde yer alan metaforla bu durum yer değiştirir. Apollon'un Python'u öldürüp Toprak Tanrıçası Gaia'ya karşı üstünlük sağlamasıyla birlikte Tanrıçaya ait olan kehanet verme vasfı Tanrı Apollon'a devredilir. Toprak Ananın himayesindeki yılan Python'un Kehanet

8 Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün, 9. bs., (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 1454b-1455a; Açıklamalar, 90.

9 Plutarch, *Moralia: The Oracles at Delphi*, ed. Jeffrey Henderson, çev. Frank Cole Babbitt, V, (Londra: Harvard University Press, 2003), 398.

Tanrısı Apollon tarafından öldürülmesini anlatan mitte kadın *kâhine* ait ilhamla haber verme gücünün erkek *kâhine* geçtiği aktarılır. Böylece erkek *kâhinlerin* bildirim yetkinliği kadın *kâhine* nazaran artış gösterir.¹⁰

Plutarkhos, Platon'un *Timaios* 72a-b, *Phaidros* 244a-b'de tabii kehaneti uygulayan ve *Devlet* 364b-c'de aracı usullerle kehanet iletisini oluşturan *kâhinler* arasında yaptığı sınıflandırmayı daha da netleştirir. Plutarkhos'a göre bildirim yerleşmesinde nefsanî yetilerdeki yatkınlık düzeyinin birbirinden farklı olması bakımından *kâhinler* arasında derecelenme söz konusudur. Plutarkhos, *Phaidros* 244d'deki tabii kehanette bulunan *kâhini Devlet* 364b-c'deki sunî kehanetle insanlara çıkar yol sunmuş *kâhinden (falci)* daha üst mertebeye yerleştiren Platon'un *kâhinler* arasında düzenlediği ayrımı devam ettirir. Platon, ilhamı kabul anından bahsederken kehanet öncesi ve esnasında ifa edilen *kâhine* has kuralları dile getirmez. Plutarkhos, metafiziksel tözlerin etkisi bedenî faniliğiyle bütünleştiğinde, *kâhinin* ruhunu denetim altında tutma adına tabii kehanete başlamadan önce su kullanarak arınma, akli dünyevî ilgilerden uzaklaştırma, yeme-içmeye sınırlama getirme gibi zamanla ilave edilmiş birtakım ritüelleri yerine getirdiğini anlatır. Ritüeller sadece tabii kehaneti gerçekleştiren *kâhinle* sınırlı kalmaz, kehaneti talep eden kişinin tapınakta konaklama, kurban kesme ve temizlenme gibi yükümlülükleri yapması şarttır. Kehanet isteyen kişi bu yaptırımları sağladığında *kâhin*, tapınaktaki Dionysos'un mezarı ve Apollon'un heykelinin yer aldığı Tanrı'ya danışma yeri olan kutsal alanda bildirimini iletir. Plutarkhos'a göre ölümlü bir bedene sahip *kâhinin* ilhamı kabulü olağanüstü bir şekilde ortaya çıkar. *Kâhin* kehanete kayıtsız kalamaz, ruhunu hareketlendirene teslim olur, ruhu sakin ve ilhama hazırdır, kendisi dev dalgalarla iç içe geçmiş gibi bir hale bürünür, duyuları pasifleşir, sadece bildirim odaklanır. Platon'un *Timaios* 72b'de ele aldığı *kâhinin* kehaneti sadece sözlü olarak aktarması, Plutarkhos döneminde *kâhinin* önemli meselelere dair bildirim sözlü paylaşımını yanı sıra yazılı kayıtla kehaneti isteyen kişiye vermesi yönünde şekillenir.¹¹

Kehanetle ilgili formlar *kâhinin* hayal yetisine gelişigüzel bir şekilde gelir. *Kâhinler*, meydana gelecek olaylarla ilgili kelime ve cümleleri rastgele kabul ettiklerinden söylediklerinin anlamsız olduğu eleştirilerini alsalar da *kâhinin* kehanet bildiriminin doğruluğu zamanı geldiğinde anlaşılır.¹² Nitekim *kâhin*,

10 Robert Graves, *Yunan Mitleri*, çev. Uğur Akpur, I, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 220.

11 Plutarch, *Moralia: The Oracles at Delphi*, V, 397, 402.

12 Plutarch, "Alexander", *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, çev. Bernadotte Perrin, (Londra: Harvard University Press, 1967), 24.1-6.

komutana zafer kazanacağını veya şehrin yıkılacağını tabii kehanetle haber veriyse bu olaylar *kâhinin* söylediği şekilde yaşanır. *Kâhin*, kehanetle meydana gelecek olayın ne olduğunu, nasıl olacağını ve zamanını bildirir. *Kâhinlerin* verdiği gelecek haberleri müjde içerdiği gibi tedbir gerektiren veya yöneticinin her zaman memnun olmayacağı kötü olaylara ilişkin de olabilir. Hayatının zalim bir düşman tarafından sonlandırılacağını öğrenen kralın sert tepki vermesi kaçınılmaz bir durumdur. Tanrı, birden fazla kişiyi ilgilendiren konularda mesaja bir perde çeker. Bu, kehanetin lafız ve manasında yanlışla sebep olacak düzeyde bir müdahale değildir.¹³

Platon'un *Sokrates'in Savunması* 22c'de *kâhine* kehanetin lafız olarak verildiği kendisinin içerikle ilgili manayı bilmekten uzak olduğuna dair düşünce, Plutarkhos'ta yerini *kâhine* bildirim hem lafız hem de anlam biçiminde iletildiği anlayışına bırakır.¹⁴ Aslında Plutarkhos, Platon'un *Sokrates'in Savunması* 22c'de *kâhinin* kehaneti lafız-mana bütünlüğü içerisinde değil de sadece lafza ait suretleri tasavvur ettiği görüşünü takip etmez ve *Timaios* 72a'daki düşüncesini ön plana çıkartmayı hedefler. Platon, *Timaios* 72a'da *kâhinin* hayaline sembolik formların yansıdığını ve aklının bu işleyişi kontrol ettiğini belirterek kendisinin mesaj taşıyan görüntüleri hem kabul ettiğini hem de yorumladığını aktarır. Platon'un *Timaios* 72a'daki fikrine tekrar canlılık kazandıran Plutarkhos'a göre *kâhine* bildirim hem lafız hem de mana boyutuyla verilir. Buna rağmen *kâhin*, ilhamı tamamen anlamadığı veya yanlış yorumladığında kehanette hatalar zuhur edebilir.¹⁵

İnsanların düşünce yapılarının şekillendiği süreçlerde Platon'un kehanet ve *kâhinle* ilgili görüşlerinin belli ölçüde etkili olduğunu belirtmek abartı olmaz. Aristoteles, Platon'un kehanet fikrine ciddi eleştiriler sunarken; Plutarkhos, Platon'un kehanet ve bunu bildiren *kâhinler* hakkında yaptığı açıklamalarına yeni boyutlar kazandırmıştır. İslam öncesi dönemde kehanet uygulamalarını devam ettirip *kâhinlere* saygı duymak suretiyle kehanet ve *kâhinleri* savunanlar olduğu gibi İslam'ın tebliğ döneminden itibaren aralarında filozofların da bulunduğu İslam coğrafyasında yetişmiş âlimler başta olmak üzere *kâhini* eleştirip kehaneti reddedenler de mevcuttur. İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehanet ve *kâhine* ilişkin görüşlerinin Antik filozoflardan farklı yönde şekillenmesinde Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesinin verilmesiyle birlikte kehanet

13 Plutarch, "Caesar", *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, çev. Bernadotte Perrin, (Londra: Harvard University Press, 1967), 63.3.

14 Plutarch, *Moralia: The Oracles at Delphi*, V, 403, 407.

15 Plutarch, "Theseus", *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, çev. Bernadotte Perrin, (Londra: Harvard University Press), 1967, 3.3.

uygulamalarına ve *kâhin*lere müracaat edilmesine yönelik yaklaşımda değişimin gerçekleşmesi etkili olmuştur. İslam öncesi Arapların kehanete yoğun ilgi göstermeleri ve *kâhin*leri toplum içerisinde ayrıcalıklı konuma yerleştirerek hayata dair karar alırken onlara danışmalarının temelinde kehanet yapanların kutsallık içeren bir üstünlüğe sahip olduğu düşüncesi yer aldığından ayet ve hadislerde *kâhin*lere yönelik bu anlayışa son verilmiştir.

2. İslam Öncesi Dönem, Ayet ve Hadislerde Şair, Kâhin ve Nebi

İslam öncesi dönemde yaşayan Araplar, bilinmeyen hakkında haber vermeleri yönüyle *kâhin*lere değer verirdi, toplumdaki hür insanlar arasında onları ayrıcalıklı bir konuma yerleştirirdi. Araplar, bireysel ve toplumsal talep veya problem içeren bir durumla karşılaştıklarında *kâhine* başvurmayı önemserdi. *Kâhin*ler, kabileler arasındaki ihtilafları çözer, savaş-barış zamanlarını tayin eder, münafere adı verilen davaları karara bağlar, farklı konularda hakemlik yapar, suçluyu saptayarak cezalandırır, kimlik-soy tespitinde bulunur, hastalığı teşhis ederek tedavi ederdi.¹⁶ İslam öncesi dönemde insanların müracaat ettikleri *kâhin*lerin her biri özel bir adla zikredilirdi. Araplar, gök cisimlerinin hareketlerini yorumlayan *kâhine hazzâ* veya *müneccim*, evet-hayır gibi cevapların yazılı olduğu fal oklarını çeken görevliye *sâdin* veya *sâhibü'l-ezlâm*, bilinmeyen olaylar arasında bağlantı kurup haber verene *arrâf* gibi özel isimler verirdi. İnsanın fizyolojik özelliklerine bakarak nesebini tayin eden, ayak izini tahlil edip suçluların kimliğiyle kayıpların yeri hakkında tahminde bulunana *kâif*, kuşların uçuş istikametleri ve ötüşleri üzerinden kehaneti gerçekleştirene *âif*, kuşların yanı sıra ceylan, deve, yırtıcı hayvanlarla kehanet yapana *zâcir* derdi. Kumlara çizdiği noktaları burç sistemiyle çeşitli şekillere dönüştürüp açıklayanı *remmâl*, hububat tanelerini, hurma çekirdeklerini, çakıl taşlarını birbirine vurarak bunların duruş yönünden anlam çıkarana *turrâk* adıyla anardı.¹⁷

İslam öncesi dönemde *kâhin*lerin isimleri hususunda ortaya çıkan çeşitlilik, Hz. Peygamber'in kehanet ve *kâhin*lerle ilgili dile getirdiği hadislerde de yansır. Hadislerde İslam öncesi dönemde yaşamış toplumun genel adlandırmayla kullandığı *kâhin* kavramı ve sunî kehanetlerden her bir türü yapanları tanımlamada tercih ettiği özel isimler yer alır.¹⁸ Hadis kaynaklarında geçtiği üzere Hz. Muhammed (sav),

16 Bkz. Adem Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 58.

17 Bkz. Feyza Betül Köse, *Kâhin*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 62.

18 Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Tıb, 22-23.

peygamberlik vazifesiyle görevlendirildiği andan itibaren kehanetin her türünün önemini yitirdiğini ilan eder, bilinmeyene ilişkin haber almak amacıyla *kâhine* başvurmaması konusunda Müslümanları ikaz eder. Şöyle ki Muâviye İbni'l-Hâkem:

– “Ey Allah’ın Rasûlü, yeni Müslüman oldum, Allah bizi İslam ile şereflendirdi. Biz Cahiliye devrinde *kâhinlere* gider, onların söylediklerine inanırdık” dediğinde Hz. Peygamber:

– “Artık *kâhinlere* gitmeyin (söylediklerine de inanmayın)”¹⁹ buyurur.

Hız. Peygamber, İslam öncesi dönemde kabul gören kehanet yöntemlerinin uygulanmasını, *kâhinlere* başvurulmasını ve kehanet ücreti (hulvân) verilmesini yasaklar:²⁰ “Kim *kâhine* gider ve dediğini tasdik ederse, Allah’ın Hz. Muhammed’e indirdiğini inkâr etmiş olur.”²¹ Hz. Peygamber, talebine karşılık vermesini veya sıkıntısına çözüm sunmasını umarak *kâhine* çeşitli sorular yönelten kişilerin kırk gece namazlarının kabul olmayacağı hatta onların cennete giremeyeceği hususunda Müslümanları uyarır.²² Hz. Peygamber, *kâhinlere* itibar edilmemesi gerektiğini beyan eder. Bunun üzerine “*Kâhinlerin* söyledikleri bazen doğru çıkıyor” diyenlere Hz. Muhammed: “Doğru dediğiniz söz, cinin (meleklerden) kapıp kaçırdığıdır. O, velisinin (*kâhin*) kulağına tavuğun gıdaklaması gibi mırıldanır. *Kâhinler*, buna yüz yalandan daha fazlasını ilave eder”²³ buyurur.

İslam öncesi dönemde cinlerle irtibatından dolayı görünmeyen varlıkların rehberliğinde hareket ettiği düşünülen diğer bir grup ise *şairlerdir*. Toplumda *kâhinlerin* statüsüne benzer bir konuma sahip olan *şairlerin* imtiyazlı olduğu durumlar mevcuttur. *Şairler*, göçebe kabile reisiyle eşdeğer bir saygınlık görür, kabile hakkında verilen kararlarda onların cinlerden alıp şiir formatında sundukları bilgiler etkilidir. Onlar, dile getirdikleri şiirlerle kabilesinin itibarını arttırabilir, kabilesini hicveden *şairlere* karşı kendi değerlerini güçlü bir kafiyeyle

19 Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *el-Câmi'ü's-sahih*, V, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009), Selâm, 121.

20 Ebü Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahih*, (Riyad: Dârusselâm, 1999), Büyü, 113; Kitâbu'l-İcâre, 20; Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, Büyü, 41.

21 Hâfız Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Tahâret, 122; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahih* (*Sünen*), (Riyad: Dârusselâm, 1999), Tahâret, 102; Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, Tib, 21.

22 Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, XVII, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 11107; Müslim, *el-Câmi'ü's-sahih*, V, Selâm, 125.

23 Buhârî, *Tevhîd*, 57; *Kâhine* haberi ulaştırmada kulak hırsızlığı yaparak aracılık edenin şeytan olduğunu belirten hadisler için bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-hak*, 6; Tefsir, 15; İbn Mâce, *es-Sünen*, Sünnet, 13.

savunabilir.²⁴ Cahiliye toplumu *şairin* insanlar üzerinde tesir oluşturmada şiirin etkileyici gücünü bilinçli bir şekilde kullanmasından ve onun cinlerle iletişim kurmasından yola çıkarak peygamberlik vazifesi verilen Hz. Muhammed'in *şair* olduğu yönünde söylemler gelişir. Öyle ki müşrikler, "*Cinlere kapılmış bir şair için biz tanrılarımızı bırakacak mıyız?*"²⁵ diyerek Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayıp alaycı bir edayla ona şairlik ithamında bulunur. İnsanların Müslüman olmasını engellemeye çalışan müşrikler, "*Bunlar karmakarışık düşlerdir, bilakis onu kendisi uydurmuştur. O, olsa olsa şairdir*"²⁶ derler. Yâsîn sûresinde onların Hz. Muhammed'e yönelttikleri *şair* isnadına cevap olacak şekilde "*Biz peygambere şiir öğretmedik, zaten ona yaraşmazdı. Peygambere vahyedilen, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık Kur'an'dır*"²⁷ ayeti yer alır.

İlgili ayeti yorumlayan Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre Kureyşliler, Hac mevsiminde farklı bölgelerden Mekke'ye gelen insanlara Hz. Muhammed'in *şair* olduğu söylentisini yaymayı planlar. Onun tebliğ ettiği ayetlerin şiir veznine yakın olmaması nedeniyle şiirin birçok türüne aşına olan Arapların kendilerine itimat etmeyecekleri ihtimali üzerinde durarak onları ikna yöntemlerini güçlendirme yoluna gider. Hz. Muhammed, hayatı boyunca şiir yazmadığı gibi beyit dahi ezberlemez. Başka *şaire* ait bir şiiri nadiren söylediğinde şiirin anlam bütünlüğünü korumasına rağmen kelimeleri takdim ve tehir yapar veya mısrayı eksiltir. Hz. Muhammed'in Huneyn günü "Peygamberim, yoktur bunda yalan, Abdülmuttalib'in (oğlunun) oğluyum" dediği iştirilir, bunun da şiir formatıyla söylenmediği noktasında ittifak edilir.²⁸

Müşrikler, Hz. Muhammed'in vazifesine olan bağlılığını zayıflatmak için kendisi hakkındaki yalanlamaları *şairlikle* sınırlandırmayıp onun mecnun ve *kâhin* olduğu yönünde iddialarda bulunmuşlardır. Allah, müşriklerin tavrına karşılık olarak Hâkka sûresinde "*Kur'an elbette şerefli bir elçinin sözüdür. O, bir şair sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! O bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir*"²⁹ buyurur. Fahreddin er-Râzî'nin (ö.

24 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 7. bs., (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 257.

25 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 7. bs., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), es-Sâffât, 37/36.

26 el-Enbiyâ 21/5.

27 Yâsîn 36/69.

28 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, XVII, (Beyrut: Müessesetu'tü'r-Risâle, 2006), 480.

29 el-Hâkka 69/40-43.

606/1210) açıklamasına göre bu ayetlerin Kur'an'ın *peygamber* kelamı olduğunun onayı, *şairle kâhine* aidiyetinin reddi ve “Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir” beyanı şeklinde dizilimi dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, şair yazarak veya kehanet yaparak tebliğde bulunmadığı gibi sûreleri kendisi uyduramaz. Ayrıca ayette Kur'an'ın *şair* sözü olmadığı bildiriminden ardından “Ne de az inanıyorsunuz!” terkibi gelirken onun *kâhin* sözü sayılmayacağı belirtildikten sonra “Ne de az düşünüyorsunuz!” dizgesinin geçmesi oldukça manidardır. Şöyle ki müşrikler, Kur'an'ın *şair* ve *kâhine* indirildiği varsayımını dile getirerek iman etmeye yönelmez hatta konuyu enine boyuna düşünmekten yüz çevirir.³⁰

Mâtürîdî (ö. 333/944), ayette geçen “az (*kalîl*)” kelimesiyle *şair* ve *kâhin* sözünü irtibatlandırır. Buna göre İslam öncesi dönemde insanlar, hem *şair*lerin hem de *kâhin*lerin söylediklerinden birazının yanlışlığına tanık olsalar da bir kısmının doğruyu içerdiğini düşünüp onları tasdik eder. Müşrikler “O, *şair* ve *kâhindir*” iddiasını ileri sürdüğü takdirde onların Hz. Muhammed'e gönderilen ayetlerden bazılarında inanmaları gerekir. Hâlbuki müşrikler ona indirilen ayetlerin tamamını inkâr eden bir tavır sergiler.³¹ İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre “Ne de az inanıyorsunuz/düşünüyorsunuz!” ayetinde geçen azlık, yokluğa işaretle kinayedir. Bu, kendisini ziyarete hiç gelmeyen bir kişiye “Ne kadar az geliyorsun!” denilmesine benzer. Aynı düzlemde düşünüldüğünde ayette asıl kastedilen vahyin Hz. Muhammed'e gönderilmiş Allah kelamı olduğuna müşriklerin kesinlikle iman etmeyecekleri şeklindedir. Ayette belirtildiğine göre Kur'an hem *şairin* hem de *kâhinin* sözü değildir, *peygamberin* kelamıdır. *Şair* ve *kâhin* yeryüzüne ait haberi gökyüzünden cin veya şeytan vasıtasıyla alır. Şayet müşriklerin dediği şekilde Kur'an, *şair* ve *kâhin* sözünden ibaretse Kur'an ayetlerinde hem şeytana hem de yaptıklarına dair eleştirci bir içerik bulunmazdı. Şeytan, kendisini kınayan veya lanetleyen bir haberi aracısına ulaştırmayacağı gibi insanları hayra yönlendirecek bir mesajı iletmeyeceği için Bursevî'ye göre Mekkeliler ayetlerin manalarını bu yönde düşünseydi, Hz. Muhammed hakkında bunları söylemezdi.³²

Müşriklerin inkârına karşılık Hz. Muhammed'e verilen ilahî destek, Tûr sûresinde “(Rasûlüm) *Sen öğüt vermeye devam et, Rabbinin lütfuyla sen ne bir kâhinsin ne de bir mecnunsun. Yoksa onlar: O bir şairdir, onun zamanın felâketlerine uğramasını*”

30 Ebu Abdullah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir ve Mefâtihu'l-gayb*, XXX, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 117.

31 Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, XVI, (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007), 80.

32 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Hüseyin Kayapınar, IX, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1995), 263.

bekliyoruz mu diyorlar? De ki: Bekleyin bakalım, ben de sizinle birlikte beklemekteyim”³³ ayetiyle tekrarlanır. İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) izahına göre Kureyşliler, Hz. Peygamber’i engellemek amacıyla Dâr’un-Nedve’de bir araya geldiklerinde Züheyr, Nâbiğa ve Tarfe isimli *şair*lerin sonunun ölümle neticelenmesine benzer şekilde ölümün Hz. Muhammed’den kurtulmalarına vesile olacağını düşünür. Toplantı sırasında ismi geçen *şair*lerle kaderinin aynı olması adına onu bağlayarak bir yerde hapsedip ölmesini beklemeyi teklif edenler olmuştur.³⁴ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Hz. Peygamber’in vefatını bekleyenler arasında el-Hâris b. Kays, en-Nadr b. el-Hâris, Mut’am b. ‘Adiy b. Nevfel b. ‘Abdi Menâf’ı zikreder. Mekkeli müşriklerin “Muhammed’in babası Abdullah b. Abdulmuttalib’in genç yaşta vefat etmesine benzer şekilde Lât ve Uzzâ’dan Muhammed’in genç iken canını almasını umut ediyoruz” dediklerini aktarır. Hz. Muhammed’e karşı kinleri bu dereceye yükselen müşriklere “Bekleyin bakalım, ben de sizinle birlikte beklemekteyim” cevabıyla arzu ettikleri sonun kendilerini bulacağı haber verilir.³⁵

Müşriklerin Hz. Muhammed’le ilgili olarak toplum içinde yaydıkları söylentilerin ortak paydası *şair* ve *kâhin*in hem cinlerle bağlantı kurması hem de bilinmeyen olaylar hakkında haber vermesidir. Hz. Muhammed’e *şair*lik, *kâhin*lik atfedildiği ayetlere baktığımızda Allah’ın müşriklerin tavrına Hâkka 69/40-43. ve Tûr 52/29-31. ayetlerle cevap verdiğini görürüz. Ayetlerde Hz. Muhammed’in *şair*, *kâhin* olduğuna dair zan ortadan kaldırılarak kendisinin hangi vazifeye görevlendirildiği ve bu ilahî sorumlulukla birlikte kendisine hangi sıfatın verildiğine dair açıklamalar bildirilir.³⁶ Allah tarafından Hz. Muhammed’in peygamberlikle görevlendirilişi, Allah’ın “(Ey Mekkeliler!) Şüphesiz biz hakkınızda şahitlik edecek bir peygamber gönderdik”³⁷ ve “Muhammed, Allah’ın rasûlüdür, peygamberlerin sonuncusudur”³⁸ hitabıyla Hz. Muhammed’e *rasûl* ve *nebi* adının verilmesi, Kur’an’ın Cebrail aracılığıyla ona indirilişi, onun insanlara *şair* veya kehanet aktarmayıp Kur’an ayetlerini tebliğ edeceği haber verilir.³⁹ Hz. Peygamber’in kendisine iletilen vahyi tebliğ ederken insanlara yol gösterici, onları ikaz edici bir tutum içerisinde

33 et-Tûr 52/29-31.

34 Ebü'l-Fidâ' İmâmüddin İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 237.

35 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2002), 147.

36 en-Nisâ 4/79; Nûr 24/54; en-Neml 27/6; es-Saff 61/9.

37 el-Bakara 2/252; el-Müzzemmil 73/15.

38 eş-Şuarâ 26/107, 125; el-Ahzâb 33/40; el-Fetih 48/29.

39 Âl-i İmrân 3/7; el-A'râf 7/68; Yûnus 10/37; el-İnsân 76/23.

olduğu vurgulanır:⁴⁰ “*Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı, Allah’ın izniyle bir davetçi ve aydınlatici bir kandil olarak gönderdik.*”⁴¹ Ahzâb sûresini yorumlayan Mevdûdî’ye (1903-1979) göre ayette bir yandan müşriklerin eziyetlerine karşı Hz. Muhammed’in teselli edilmesi için ona bahşedilmiş olan yüce makam ayrıntılarıyla aktarılır diğer yandan da hem müminlere hem de kâfirlere Hz. Muhammed’in sıradan bir insan olmadığı hatırlatılır. Hz. Peygamber, kendisine bildirilen vahyin içerdiği konuları tebliğ etmeye, dinin kurallarını uygularken örnek davranışları yapmaya şahit olarak tanımlanır. Onun şahitliği dünyadayken ahiretin gerçekleşeceğine, ahiret hayatındayken dünyadaki peygamberlik vazifesinin ifasına yöneliktir. Hz. Peygamber, tebliğine uyup davetin gereklerini yerine getirenlere ahirette mükâfatın bulunduğunu müjdeleme ve tebliği kabul etmeyenlere ceza verileceğini beyan etme hususunda yetki sahibidir.⁴²

Hz. Peygamber’e insanları müjdeleme ve uyarma vazifesi verilmiş olmasına rağmen onun akibetin nasıl şekilleneceğine dair bilgiye vâkıf olmadığı belirtilir.⁴³ Gayb bilgisinin sadece Allah tarafından bilindiği En’âm, Hûd ve Fâtır sûrelerinde izah edilir.⁴⁴ A’râf sûresinde Hz. Peygamber’in dilinden “*Ben, Allah’ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim, başıma kötülük de gelmezdi. Ben sadece inanan bir toplum için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim*”⁴⁵ ayetiyle bildirilir. Fahreddin er-Râzî, Mekkelilerin Hz. Peygamber’den kâr elde etmek amacıyla ticaret ürünlerini satmada uygun vakti öngörmesini ve kıtlık yaşanacağı beldeleri önceden tayin etmesini isteyerek onu imtihan etmeye kalkışmaları üzerine ilgili ayetin indirildiğini beyan eder. Müşriklerin bitmek bilmeyen öngörüye dayalı talepleri karşısında Hz. Peygamber, bilinmeyene ait bilginin Allah katında olduğunu dile getirir. Hz. Peygamber, gayb bilgisinin Allah katında olduğuna dair diğer bir delil olarak iman veya inkâr edecek insanları bilmeyişini sunar. Kıyametin ne zaman gerçekleşeceği sorusuna cevap verememe gerekçesinin bu olduğunu nakleder. Ayette geçtiği üzere “Allah’ın dilediği dışında” terkibi, Hz. Peygamber’in Allah’ın kendisine vahyettiği kadarıyla gayb olaylarından haberdar olduğunu

40 el-Bakara 2/119; Hûd 11/2; el-İsrâ 17/105; el-Furkân 25/56; Sebe’ 34/28.

41 el-En’âm 6/48; el-Kehf 18/56; el-Ahzâb 33/45.

42 Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî, 2. bs., IV, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 428.

43 el-Mâide 5/109; Hûd 11/31; en-Nahl 16/77.

44 el-En’âm 6/59; Hûd 11/123; Fâtır 35/38.

45 el-A’râf 7/188.

bildirir.⁴⁶ Âl-i İmrân sûresinde geçen “(Ey inkâr edenler!) Allah size gaybı bildirecek değildir; fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer”⁴⁷ ayeti de bu bağlamda değerlendirilir.

İnsanların inanç yapılarının biçim aldığı tarihsel sürece bakıldığında Arapların İslam öncesi dönem boyunca *şair* ve *kâhine* değer atfettikleri ve bu durumun Hz. Muhammed’e peygamberlik vazifesi verilmesinin akabinde değiştirildiği görülmüştür. *Şair* ve *kâhinin* görünmeyen varlıklarla irtibatta olduğu ve onlardan bilinmeyen olaylarla ilgili birtakım bilgiler aldığı fikri, insanların *peygambere* yönelik şairlik ve kâhinlik ithafında bulunmalarına neden olmuştur. Bu düşünceyi savunanlara cevap olacak şekilde *şairle kâhinin* konumunun anlaşılır duruma getirildiği ve *nebi* kavramının ön plana çıkartıldığı ayetler indirilmiştir. Ayetlerde geçtiği üzere Hz. Muhammed’in *nebi* olarak tanımlanmasının ardından İslam öncesi dönemde yaşamış Arapların zihinlerindeki *şair* ve *kâhine* yönelik anlamlandırmada ortaya çıkan dönüşüm, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın bu konuyla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir dayanak olmuştur. Nitekim filozofların eserlerinde felsefi altyapıyla birlikte dinî olguların etkisi göz ardı edilemeyecek derecede belirgindir.

3. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Şair, Kâhin ve Nebiyle İlgili Görüşleri

Fârâbî ve İbn Sînâ, peygamberlik meselesiyle ilişkili ele aldıkları *nebi* kavramının hem felsefi hem de dinî bağlamlarını dikkate alarak konuyu şekillendirmişlerdir. *Nebinin kâhin, âşık* ve *şairden* farklı olduğu noktaları belirginleştirme adına çaba sarf etmişlerdir. *Peygamber* ve *kâhin* arasındaki farklılığı göstermek amacıyla Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*’da ay-üstü âlemden insanın tahayyülüne verilmiş mesaj içerikli suretlerle ortaya çıkan kehaneti gündeme getirir: “Faal aklın mütehayyile gücüne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelirken, faal aklın verdiği ve mütehayyilenin, kendilerinin yerine taklitlerini alarak kabul ettiği makullerle de ilahî şeylere dair kehanetler meydana gelir.”⁴⁸ Fârâbî’nin bu açıklamalarındaki ilahî olana ilişkin kehanetlerle kastettiği, aracı usullere ihtiyaç duyulmaksızın nefsin yetilerinde gerçekleşen tabii kehanettir. Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*’da faal aklın makulleri taklitleriyle tahayyüle ulaştırması sonucunda

46 Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXX, 87.

47 el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/44, 179; et-Tekvîr 81/24.

48 Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla: Tanrı, Âlem, İnsan*, çev. Yaşar Aydınlı, 3. bs., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 180.

beliren tabii kehanetten bahsettiği halde bu durumu yaşayan insanı *kâhin* olarak tanımlamaz. Tabii kehaneti gerçekleştiren *kâhin* kavramına yüceltici bir anlam yüklediği için Fârâbî, tabii kehaneti uygulayan *kâhinden* söz etmez. Sadece sunî kehanetle meşgul olan *kâhinden el-Fusûl*'de bahseder. Filozofun *el-Fusûl*'de aracı usullerle kehanet yapan *kâhine* değinmesinin altında yatan sebep, *kâhine* yönelik eleştirel bir tavrının olmasıdır. Fârâbî, sunî kehaneti yapan *kâhini el-Fusûl*'de bilgisinin sınırlılığı bakımından tenkit eder.⁴⁹

İbn Sînâ ise Platon'un *Phaidros* 265b'de metafizik tözlerden verileni kabul eden *kâhinle şair-âşık* arasında yaptığı ayrımı, nübüvvet bahsinde *peygambere* ait niteliklerin belirginleşmesi için yeniden gündeme taşır. Bununla birlikte tasnifte yer alan kişilerin iletişimde oldukları üstün varlığın belirlenmesi, haberleşme şekli, şiir ve kehanete ait formları idrak etme, bunları diğer insanlara aktarma yöntemleri bakımından köklü değişiklikler yapma gereği duyar. İbn Sînâ, *kâhine* esini veren Apollon, insana esriklığı ulaştıran Dionysos, *şaire* ilhamı ileten Mousalar, âşiğe aşkı sunan Aphrodite ile Eros'u Antik düşüncenin birer motifi olarak anlar ve bu düşünce kalıbını devam ettirmez. Âşığın Aphrodite ve Eros'la bağlantı kurması sonucunda aşk deneyimi yaşayabileceği düşüncesinden uzaklaşır. İbn Sînâ, kendisine isnat edilen *Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*'da, insanın İlk Sebep'e aşkla yönelişine değinirken; *el-Kânûn fi't-tıbb*'da bir insanın diğerine âşık olmasını kara safradan kaynaklı bir hastalığa yakalanma hali şeklinde açıklar. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'da belirttiğine göre mütehayyilenin yol açtığı hastalıklar mecnunlarda görüldüğü üzere sadece farklı suretlerin yanlış terkip edilmesi sonucunda değil, aynı zamanda bir insanın diğerine sevdalanmasında olduğu gibi aynı suretin zihinde sürekli tahayyül edilmesiyle âşıklarda ortaya çıkar. İbn Sînâ, *el-Kânûn*'da âşığın halini ay-üstü âlemden gelen bir etki şeklinde değerlendirmeyip âşığı hastalığa yakalanmış bir kişi olarak görür. *Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*'da ise âşığın durumunu İlk Sebep ve her mertebedeki diğer varlıklar arasında ortaya çıkan aşka dayalı irtibatın insan üzerindeki tezahürü şeklinde değerlendirir.⁵⁰

İbn Sînâ, konuyu âşıkla sınırlandırmaz ve metafizik tözlerin iletişimde olduğu *kâhini* de mercek altına alır. İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler*'de belirttiği üzere *kâhin*, algılamayı minimize ettiği duyuları ve tahayyül yetisiyle kehanette bulunur. Dalgalı, parlak, saydam nesnelere uzun süreli bakıp tahayyülünü aktifleştirerek

49 Fârâbî, *Fusûl münteze'a* (Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1971), 98.

50 Tokâdi Mustafa Efendi, *el-Kânûn fi't-tıbb Tercümesi*, ed. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, III, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018), 196; İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmed Ateş, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 116.

veya hızlı bir koşunun sonunda nefes nefese kalıp baygınlık geçirerek gelecekte haber verir. Meçhul haberi kabul etmede bu yolu uyguladığı için *kâhinin* Tanrı'yla irtibat kurduğundan bahsedilemez.⁵¹ Ay-üstü âlemden *peygambere* doğru gerçekleşen vahyin ulaşımı ise İlk Sebep'ten başlayıp faal aklın aracılığıyla devam eden, *peygamberde* sonlanan üç boyutlu bir özellik taşır. Fârâbî'nin belirttiği üzere vahiy süreci, münfail akıldan müstefad akla değin her bir aklın diğerine madde kılınması ve faal aklın hulûl ettiği insana suretleri vermesiyle başlar. Öyle ki mütehayyile gücüne kadar ulaşan vahiy, münfail akla müstefad aklın vasıtasıyla faal akıldan yansır. Fârâbî, faal aklın mütehayyile üzerinde aklın kontrolündeki etkisini kabul eden insanı *nebi* olarak tanımlar. Faal akıl aracılığıyla kendisine vahiy verilen *peygamber*, geleceğe ilişkin uyarıda bulunur, mevcut andaki tikeller hakkında haber verir. *Peygamberin* mütehayyilesinde nihayete eren vahiy, *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de geçtiği üzere, faal aklın aracılığını aşan bir görünümüdür: “*Peygambere* faal akıl aracılığıyla vahyeden Azîz ve Celîl olan Allah'tır.”⁵² İbn Sînâ da *peygambere* vahyin ve bilinmeyen olaylara dair bilginin Bari Teâlâ'dan iletildiğini *eş-Şifâ*'da vurgular. İbn Sînâ'ya göre *peygamberin* nefsi, faal akıl ve gökcisimlerinin nefsiyle olan yakınlığı sayesinde Allah'ın kelamını işitir, meleklerini görür. *Peygamberin* algılayabileceği bir surete bürünmüş olan melekler, *peygambere* vahiy nesnel dünyada yaşayan canlıların sesine benzemeyen bir şekilde iletir. İnsanların en üst mertebesinde yer alan *peygamber*, meleklerle en yakın konumdadır. Bundan dolayı İbn Sînâ, *peygamberi* “Allah'ın yeryüzündeki halifesi” olarak tanımlar.⁵³

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da ve İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*'de tabii kehaneti gerçekleştiren *kâhini* gündeme taşımış olmalarına rağmen her iki filozof İlk Sebep'in faal akıl aracılığıyla insanlara ulaştırdığı vahyin ileticisini tanımlamada *kâhin* kavramını kullanmaktan itinayla kaçınır. Muhtemelen bu durumda Hâkka 69/40-43. ve Tûr 52/29-31. ayetlerde geçen Hz. Muhammed'in *şair* ve *kâhin* olmadığı vurgusu etkilidir. Kur'ân'da Hz. Muhammed'in *nebi* olarak tanımlanması, büyük ihtimalle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde *nebi* kavramını tercih etmelerinin dayanağını oluşturur. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da *peygamberin* hem yaşanmamış olaylara dair bir uyarıcı hem de mevcut tikellere ilişkin haber ulaştırıcı

51 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, 2. bs., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 200.

52 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 200; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 118.

53 İbn Sînâ, *Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 318; İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, 2. bs., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 181, 204.

olduğunu belirtir. Nitekim Hz. Peygamber'in En'âm 6/48, Kehf 18/56, Ahzâb 33/45'te peygamberlik vazifesinin gereği olarak müjde vermesi ve uyarmasına dikkat çekilmiştir. Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem *nebi* kavramını seçmelerinde hem de bu kavrama yükledikleri nitelendirmelerde dinî olguların tesiri önemli bir yer tutar.

Peygamberin vahyi kabul etme yönünden faal akıl aracılığı sayesinde İlk Sebep'le irtibatı varken hem *kâhin* hem de *şairin* böyle bir iletişim ağının olmaması aynı zamanda onların bilgisinin kehanet ve şiirle sınırlı olduğunu gösterir. Fârâbî'ye göre *kâhinin* yaşanmış veya yaşanacak sayısız olaydan her birini bilmesi mümkün değildir. Yıldızların hareketlerinden yola çıkıp kehanette bulunan müneccim, bunu nazarî ilimleri tahsil etmesinin bir sonucu olarak gerçekleştirmez aksine gökyüzü ve yeryüzündeki olaylar arasında bağlantı kurmak suretiyle yerine getirir. *Kâhin* sadece kendisine kehanet talebinde bulunan insanın sorusuna cevap verebilir, onun kehanetle çözülmesi planlanan mesele dışında söz sahibi olabileceği alana dair bilgisi yoktur. *Kâhinin* sınırlı alanda bilgiye sahip oluşu diğer taraftan onun bilgisinin güvenilir olup olmadığı meselesini akla getirir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da belirttiğine göre *kâhinin* kehaneti gerçekleştirirken kullandığı öncüller kesin kanıtı dayanmaz, kendisi kehanete dair öncülleri kanıtlamada hitabete veya şiire dayalı kıyaslar kullanır.⁵⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ hem *şair* hem de *kâhinin* şiir veya kehaneti aktarıırken makbulât, maznunât, muhayyelât türü öncülleri temele aldığı belirtir. Burhânî ve cedelî kıyastan farklı olan hitabet temelli makbulât ve maznunât türü öncüller doğruya da yanlışla da işaret edebilir. Şiire dayalı muhayyelât türü öncüller ise Fârâbî'ye göre yanlış sonucu belirtirken İbn Sînâ'ya göre doğru veya yanlış olabilir. İbn Sînâ, tahayyüle ve algılara hitap etmesinden dolayı bu öncüllerin doğru olup olmadığıyla alakalı tasdik şartı aranmayacağını düşünür. Öyle ki şiir ve kehanet bildirim, insanların mütehayyilesiyle duyusunda etki oluşturduğu için bunlar hayal edilebilir veya algılanabilir olan soyutlama düzeyinin üstünde bir idrak meydana getiremez. Muhayyelât türü öncüller, herhangi bir düşünüp taşınma sürecine bağlı değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ, insanların çoğunluğunun kesin delile dayalı kıyası değil de, doğru yargıyı içermeyen muhayyelât türü öncülleri kabul etmeye daha yatkın olduğunu düşünür. Hatta her iki filozofa göre insanların büyük bir kısmı tasdik

54 Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, 98; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 185.

edilmiş doğruyu gösteren önermeleri duymayı arzu etmez ve bunlardan uzak durur. Bu sebeple *şairle kâhinin* insanlar üzerinde tesir oluşturduğu gözlemlenir.⁵⁵

Şair ve *kâhinin* şiir veya kehanet yöntemiyle etki oluşturduğu grupta tecrübesiz gençler, çocuklar, ahmaklar, şaşkınlar, aşırı düzeyde öfke-korku ve üzüntü hisseden kişiler, zayıf iradeliler, akli tahayyülünü kontrol edemeyen insanlar, karmaşık olayların takibini yapmaktan zevk alıp bunu sürekli dillendiren kimseler bulunur.⁵⁶ Bu kişiler üzerinde tesir meydana getirmek için *kâhin*, kehanet bildirimini tılsımlı sözler mırıldanma, efsunlama veya kutsama yoluyla aktarırken, günlük konuşmaya benzemeyen, kafiyeli nesir türüne yakın ancak hece veznine sahip olmadığı için şiirden uzak olan ritmik bir üslup (seci') tercih eder.⁵⁷

İlk Sebep'in hakikate dair suretleri insanlara iletmede faal akıldan sonra tayin ettiği aracı *şair* ve *kâhin* değil *peygamber*dir. İlk Sebep ve faal akıldan insanlara doğru gerçekleşen vahyin odak noktasında konumlandırılan *peygamber*, üstün sezgi kabiliyeti sayesinde diğer insanların kavrama-bilme süreçlerine ait tedricen ilerleme koşuluna ihtiyaç hissetmeksizin hem birincil hem de ikincil akledilirleri aniden kabul eder. *Şair* ve *kâhin*, kutsî akıl düzeyine birtakım zihni temrinler uygulamasalar da ulaşamazlar. Kutsî aklın nübüvvetle birlikte sadece *peygamberde* ortaya çıktığını İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da şu şekilde belirtir:

İnsanın zihninin etkin berraklığı ve akli ilkelerle ittisalının gücünden dolayı, sezgisinin tutuşturulmasına yönelik olarak güçlendirilmiş bir nefsinin olması, yani o nefsin her şeyde faal akıldan aldığı bir şeyin olması ve kendisinde faal akıldaki suretlerin ya tek seferde ya da tek bir sefere yakın taklidi olmayan bir şekilde, aksine orta terimleri de içeren bir tertiple resm olunması mümkündür. Ancak sebepleriyle bilinir şeylerdeki taklidiler, akli ve yakini değildir. Bu, peygamberliğin bir türü olup hatta peygamberlik güçlerinin en üstünüdür. Bu gücün kutsî güç diye isimlendirilmesi daha uygundur. O insanî güçlerin de en üstün mertebesidir.⁵⁸

Faal akıldan *peygambere* bir anda feyz eden makuller, *peygamberin* tahayyül yetisi tarafından en uygun duyulurlarla taklit edilip insanların idrak edebileceği

55 Fârâbi, "Risâle fi kavânini sînâ'ati's-şer'î' r/şu'arâ", *İbn Sînâ ve Fârâbi'nin Poetikaları: Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*, çev. Ayşe Taşkent, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019), 70; İbn Sînâ, *Poetika*, çev. Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 46.

56 Fârâbi, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 8. bs., (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 189; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200.

57 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 260.

58 İbn Sînâ, *Nefs*, 434.

şekilsel formlara dönüştürülür. İnsanların doğrudan idrak etmekte zorlanacakları tasavvurlar, *peygamberin* taklitle gerçekleştirdiği değişim sayesinde anlaşılır bir görünüme kavuşur. *Şair ve kâhinin* tahayyülü de makulleri duyulur olan üzerinden taklit eder. Buna rağmen onların tahayyülüne ait taklit fiilini mükemmel seviyeye yükseltecek mizaç desteğinden bahsetmek mümkün değildir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da belirttiğine göre "Mizacı kuru olan bilinmeyene ilişkin haberi iyi kabul edemese de iyi muhafaza eder. Mizacı yaş olan hızlı kabul etse de hızlı terk eder, sanki hiç kabul etmemiş gibi olur ve iyi de muhafaza edemez. Mizacı sıcak olanın hareketleri karışıktır. Mizacı soğuk olan ise budaladır."⁵⁹ İbn Sînâ, mizacın nitelikleri arasındaki denge bozukluğunun ruhsal hastalığa neden olan mecnunları yerleştirdiği en alt kategoriye *şairle kâhini* dâhil etmediği gibi onları *peygamberin* mertebesine kadar da yüceltmez. Mizaçtaki dört unsur ve niteliğin oranı uç sınırlarda olduğu takdirde insanların kendisine ulaşan etkiyi hem kabul hem de muhafaza edişinde birtakım sıkıntılar yaşanması olasıdır. *Peygamberin* mizacındaki karışımın mutedil oranda olması nedeniyle fizik ötesinden ulaşan vahiy içerikli suretleri kabul etmesi ve bu formların suret-mana bütünlüğü içerisinde sembolleşerek onun hafızasında yer etmesi açısından *peygamberin* yetileriyle mizacı arasındaki işleyiş itidal düzeyde gerçekleşir. Nitekim İbn Sînâ, *peygamberin* yetkinliğini kabul eden maddenin az sayıdaki mizaçta bulunmasından dolayı onun benzerine her zaman rastlanılamayacağını düşünür. Mizacının yetkinliğiyle güzel olanı görerek muazzam bir zevke erişen ve sıradan insanların ulaşamayacağı en mükemmel mertebede bulunan *peygamberin* hitap ettiği kesim ise ekseriyeti uykusunda olmak üzere makullerin veya tikellerin bir kısmını ya da tamamını gerek doğrudan verildiği şekliyle gerekse yakın-uzak taklitleriyle kabul etme yeterliliğine sahip insanlardan oluşur.⁶⁰ Bu kişiler kendilerini mutluluğa ulaştıracak ilkeleri tahayyül edilmiş suretler şeklinde kabul edip file dönüştürdüklerinde "*mümin*" olarak isimlendirilir.⁶¹

Peygamber, hitap etme üzerine görevli olduğu insanların mutluluğu elde etmelerine imkân tanınması adına tümele ilişkin hakikati tikel içerikli sembollerle halka iletir. Metafiziksel hakikati kavramada aynı kabiliyete sahip olmadıklarından insanlara bu formları aktarmada sembole dayalı bir üslup kullanır. Öyle ki *peygamber*, doğrudan tasavvur edilemeyecek derecedeki İlk Sebep, melekler, maddeden ayrık

59 İbn Sînâ, *Nefs*, 322.

60 Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 224; *es-Siyâse*, 128; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 191.

61 Fârâbî, *es-Siyâse*, 132.

şeyler, semalar hakkında açıklama yaparken konuyla ilgili makulleri insanlar arasında güzel olarak bilinen en üstün ve muazzam duyumsananlarla benzettiği semboller üzerinden anlatır. Eksiklik içeren makulleri, hoş karşılanmayan biçimdeki en düşük duyumsananlarla teşbihte bulunarak aktarır. Halkı, iyiliğe teşvik etmek için sevapla müjdeler, kötülükten sakındırmak için onlara azabı tebliğ eder. İnsanların zihnini meşgul eden ahiret bahsine yönelik cennette kendilerine hizmet edileceğini, meyve, süt, bal gibi pek çok nimetin ikram edileceğini, huzurla serinliğe vesile olacak nehirlerin aktığına şahit olacaklarını, tahtlar ve ipekten döşemelerle rahatlık bulacaklarını bildirir. Cehennemde kendilerine azap çektirileceğini, kızgın ateş veya dondurucu soğuktan rahatsızlık duyacaklarını, lezzetten uzak olan irinleri içmek zorunda kalacaklarını tebliğ eder.⁶²

Sonuç

İslam öncesi dönemde tabii kehanet detaylandırılır, sunî kehanet türlerinde artış olur. İnsanların fizyolojik özellikleri, deve gibi bazı hayvanların ayak izleri, kum öbekleri, hububat taneleri, hurma çekirdekleri, çakıl taşları kehanete konu olur. Sunî kehanet türlerindeki çeşitlenmeyle birlikte Araplar, sunî kehanetin her bir yöntemini uygulayan *kâhine* özel bir ad verir. İslam öncesi dönemde *şair* ve *kâhin*lere gösterilen saygı, Hz. Muhammed'e peygamberlik görevinin verilmesiyle birlikte derin bir itibar kaybına uğrar. Fârâbî ve İbn Sînâ, İlk Sebep'in faal akılı aracı kılarak iletmediği vahyi kabul eden insanı *kâhin* ve *şair* ismiyle değil *nebi* olarak tanımlar. *Şairin* şiiri muhayyelât türü öncüllerden oluşturması kendisinin söylediklerini güvenilirlikten uzaklaştırdığı için Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre vahyi kabul eden insan *şair* olarak nitelenemez. Diğer taraftan *kâhinin* birtakım aracı usulleri yerine getirerek veya çeşitli temrinlerle tahayyülünü güçlendirerek kehaneti bireysel bir çaba temelli gerçekleştirmesinden dolayı vahyin ulaştığı insan *kâhin* olarak da adlandırılmaz.

Antik filozofların metafizik tözlerden ulaşanı geçmiş, mevcut an ve geleceği öğrenme arzusu duyan insanlara iletmeleri nedeniyle *kâhin* şeklinde tanımlanan bildiriciyi kehanet konusunda gündeme getirmeleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinin şekillenmesinde felsefî açıdan etkili olmuştur. Her iki filozof, hem faal akıl ve göksel cisimlerden ulaşmış etkiyi kabul eden hem de bilinmeyene

62 Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 178; İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs., (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 16.

ait haberi halka ileten aracı olarak konumlandıkları *peygamberi* nübüvvet meselesiyle bağlantılı ele almıştır. Ne var ki Antik filozofların *kâhine* (*mantis*) yükledikleri anlamla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *peygambere* verdikleri mana birçok farklılığı içerisinde barındırır. Fârâbî, Platon ve Plutarkhos'un hem tabii hem de sunî kehaneti uygulayan *kâhine* değer verip *kâhini* diğer insanlardan üstün görme yaklaşımlarını devam ettirmez. *el-Medînetü'l-fâzıla*'da tabii kehaneti dile getirdiği halde bu kehanet türünü gerçekleştiren *kâhinden* bahsetmez. Sunî kehanet çeşitlerini yapan *kâhini* ise *el-Fusûl*'de bilgisinin sınırlı oluşu yönüyle eleştirir.

Aristoteles'in ise eserlerinde kehanete şüpheci yaklaştığı görülür. Aristoteles konuşkan, melankolik, aynı fikirleri tekrarlayıcı olması sebebiyle *kâhini* eleştirir. Ancak Aristoteles'in kehanet ve *kâhinin* konumuna dair tenkidindeki yaklaşımıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu meseleye ait eleştiri noktaları temelde aynı değildir. Aristoteles, hem Tanrı-insan arasındaki iletişimi hem de bu haberleşmede *kâhinin* aracı olmasını varsayım düzeyinde ve halk nezdinde bahsi geçen bir konu olarak değerlendirir. Fârâbî ve İbn Sînâ, kehaneti ve *kâhini* eleştiriye tabi tutarak peygamberlik ve *peygamberi* merkeze alan bir yaklaşım sergiler. Her iki filozof, İlk Sebep'ten başlayıp faal akılla devam ederek *peygamberde* son bulan vahiy sürecini kabul eder. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre *peygamber* bilinmeyen hakkında haber verir, insanları müjdelere ve onlara uyarıda bulunur. Fârâbî ve İbn Sînâ, *kâhini* bilgisinin sınırlı olması ve tecrübesiz gençler üzerinde etki oluşturması yönünden tenkit eder. *Kâhin*, bilinmeyen olaylar hakkında kehanet talebinde bulunan insanlara haber verir. Ancak *kâhinin* tahayyülüne yansıyanı uygun duyulur surete dönüştürmesinde etkili unsurlardan biri olarak mizaç desteği *kâhinde* istenilen seviyede değildir. Sadece *peygamberde* tahayyül yetisinin taklit fiili en mükemmel düzeyde işlevini yerine getirir, onun nefsanî güçleriyle mizacı arasındaki bağlantı sağlıklı çalışır. Kendisine iletilen vahiy içerikli suretleri tahayyülünün uygun duyulur suretle taklit etmesi sayesinde *peygamber*, halkın idrak etmekte zorlanmayacakları şekilde insanlara dinî kanunları ulaştırır.

Kaynakça

- Apak, Adem, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Ari Çokona ve Ömer Ayygün, 9. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- , "Parva Naturalia: On Prophecy in Sleep", *On the Soul, Parva Naturalia, on Breath*, çev. Walter Stanley Hett, Londra: Harvard University Press, 1935.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahih*, Riyad: Dârusselâm, 1999.

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, çev. Hüseyin Kayapınar, IX, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Fârâbi, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 8. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- , *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı, Âlem, İnsan*, çev. Yaşar Aydın, 3. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- , *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , *Fusûl münteze'a*, Beyrut: Dâru'l Meşrık, 1971.
- , "Risâle fi kavânini sinâ'ati's-şi'r/şu'arâ", *İbn Sînâ ve Fârâbi'nin Poetikaları: Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*, çev. Ayşe Taşkent, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019.
- Graves, Robert, *Yunan Mitleri*, çev. Uğur Akpur, I, İstanbul: Kolektif Kitap, 2020.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 7. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, XVII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Hâfız Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- , *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, 2. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- , *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- , *Poetika*, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , *Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- , *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş ve Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 7. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Köse, Feyza Betül, *Kâhin*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- el-Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, XVI, İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, 2. bs., IV, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmi'u's-sahîh*, V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.
- Plato, "Apology", *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Londra: Harvard University Press, 2005.
- , "Ion", *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, çev. Reginald Allen, Londra: Yale University Press, 1996.
- , "Phaedrus", *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Londra: Harvard University Press, 2005.
- , *The Republic*, çev. Paul Shorey, I-V, Londra: Harvard University Press, 1937.
- , "Timaeus", *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2008.

- Plutarch, "Alexander", *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, çev. Bernadotte Perrin, Londra: Harvard University Press, 1967.
- , "Caesar", *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, çev. Bernadotte Perrin, Londra: Harvard University Press, 1967.
- , *Moralia: The Oracles at Delphi*, ed. Jeffrey Henderson, çev. Frank Cole Babbitt, V, Londra: Harvard University Press, 2003.
- , "Theseus", *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, çev. Bernadotte Perrin, Londra: Harvard University Press, 1967.
- er-Râzi, Fahreddin Ebu Abdullah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-kebir ve Mefâtihu'l-gayb*, XXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünen)*, Riyad: Dârusselâm, 1999.
- Tokâdî Mustafa Efendi, *el-Kânûn fi't-Tıb Tercümesi*, ed. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.