

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

Nursema Kocakaplan**

Öz: İnsanlardaki nefsin yetkinlik seviyesi ve mizacın denge oramı 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 ay-üstü âlemden 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 müşriklar tarafından Hz. Muhammed'e hem şairlik hem de kâhinlik atfedilmesi, Hz. Muhammed'in ayetlerde *nebî* olarak tanımlanması. (iii) Fârâbî ile İbn Sînâ'nın *şair*, *kâhin*, *âşık* ve *nebî* kavramlarına yükledikleri anlam. Bu çerçevede "Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın *şair*, *kâhin* hakkındaki fikirlerinin felsefi temelleri ve *nebî* kavramıyla ilgili görüşlerinin dinî dayanağı nedir?" sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu sorulara yanıt bulmaya gayret gösterilirken peygamberliğin şiir ve kehanetten üstünlüğü göz önünde bulundurularak *peygamberin şair*, *kâhin* ve *âşık*tan farklı olduğunu belirleme hedeflenmiştir.

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

Abstract: Due to the inequality regarding the perfection level of people's nafs as well as their temperamental balance, differences occur in how they accept messages arriving from the celestial realm. People who have a more perfect mind, stronger intuition (hadth), and higher imitation (muḥākāt) 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 celestial realm 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 prophecy 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 nabîs. 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 has over poetry and prophecy.

Keywords: Poetry, prophecy, 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 mertebelerinde olmasından dolayı faal akıl vasıtasıyla meydana gelir. En üst noktadan aşağıya ilerleyen mesaj içerikli suretlerin iletiminde ay-üstü âlemin aracılığı birincildir. Diğer taraftan nesnel dünyada haber taşıyan formları kabul eden ve bunları aktaran ikincil araçlara –mümkün varlığın sınırlılığı düşünülüğünde– 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 verilen 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 *peygamber (nebî)* olarak tanımlamıştır.

İslam felsefesi literatürüne ait kavram çalışmalarında *nebî* kavramı, filozof-*peygamber* karşılaştırması yoğunlukta olmak üzere çok yönlü çalışılmıştır. Buna rağmen *peygamberin şair, kâhin ve âşıkla* kıyası nadir bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızla araştırmacıların nübüvvet/peygamberlik bağlamındaki *nebî* 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 *nebî* kavramlarını eşitlemek olmadığı gibi İslam dininin temel yapıtaşlarından biri olan *peygamberin* başlangıcını, Antik-Helenistik 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 felsefî açıdan gerekçelerini anlamaya çalışmaktır. Nübüvvet söz konusu olduğunda *nebî* kavramının anlamsal sürekliliğini muhafaza etme adına gösterdikleri çabanın dinî nedenlerini idrak etmeye yönelmektir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehanet-*kâhin* ile nübüvvet-*nebî* kavramlarını ele aldıkları bağlamın yönü saptanmadığı takdirde, filozofların bu kavramlara yükledikleri felsefî veya dinî anlamın takibi zorlaşacaktır. Buna ek olarak Fârâbî'nin tabiî kehanetten İbn Sînâ'nın ise tabiî kehaneti uygulayan *kâhinden* bahsetmesi nedeniyle her iki filozofun metinlerindeki sunî kehaneti yapan *kâhine* yönelttikleri eleştirilerin anlamsal boyutu örtük kalacaktır.

Çalışmamızda bilinmeyene dair haber veren insanların ay-üstü âlemden iletileni kabul etme noktasında farklılaştığı yönler, toplumla irtibata yönelik üstlendikleri roller, gerek sosyal olaylara ilişkin söyledikleri haberler 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 Fârâbî ve İbn Sînâ'ya kadar uzanan tarihî süreçte şekillenmiş *şair*, *kâhin*, *nebî* 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-nebî* kavramlarının ayet ve hadislerdeki anlam içeriği incelenip Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu kavramlara yüklediği anlamlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

I. 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 *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 esriğin ulaştığı insan, Mousalar'dan ilhamın iletildiği *şair* ve Aphrodite ile Eros'tan aşkın sunulduğu âşiğâ ilişkin tasnif yapma yoluna gider.¹ Platon'a göre Tanrı, insanları iyi olana yönlendirme adına ay-üstü âlemden gelen etkiyi insan ruhunun kabul etmesinde kehaneti aracı kılar ve kehanetin insan ruhuna doğrudan ulaşması için karaciğerin yüzeyini parlak bir şekilde yaratır. Platon'un *Timaios*'ta değindiği üzere kehanet, aklın aracılığıyla birbirinden farklı tasavvurlar şeklinde karaciğere yansiyarak 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 kehaneti aktaran insanlara ihtiyaç duyulur. Bu kişiler, mesaj içerikli suretleri tasavvur ederek bunları açıklar. Platon, kehaneti uygulayan ve aktaran insanları *kâhin* (*mantis*) olarak isimlendirir.²

1 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.

Platon, kadın ve erkek *kâhin*in kehanetle transa geçme halini, Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük lütfu biçimi olarak gösterir. *İon*'da Dionysos sarhoşu ve *şair*in tecrübe ettiği durumun benzerini, *kâhin*lerin kehaneti 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 kehanetin 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, şimdi ve geleceğine ait mesaj içerikli suretlerin hayal yetisine yansımaları aklın denetiminde gerçekleşir. Tanrısal esini kabul etme halini *kâhin* hariçinde 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 yanılgıya sebep olacak şekilde insanlara aktardığında *kâhin*in de cezalandırılması gerektiğini vurgular.⁴

Platon, *Devlet*'te yanlışla yol açacak kehaneti 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 yaptıkları hatalardan kendilerini arındırabileceğine dair zenginleri tesir altına alır. Zenginler düşmanına zarar verme niyetindeyse *kâhin*, Tanrı'yı ikna ederek ay-üstü âlemden istediğini aldığı iddiasıyla bu kişilerin haklı veya haksız olmasına bakmaksızın belli bir ücret karşılığında kehanette bulunur.⁵

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

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.

hayal kırıklığına uğrar. Sokrates, Delphoi tapınağındaki kehanetle 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 vâkıf 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 *kâhin*lere verir. Platon'un *Timaios* 72b ve *Phaidros* 244a-b'de zikrettiği gruptaki *kâhin*ler, ay-üstü âlemin 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 *kâhin*ler, kuşlara bakarak veya hayvanların iç organlarını inceleyerek veya gökkürelerinin hareketlerini takip ederek aracı yöntemlerle meydana getirilen sunî kehaneti yapar.

Aristoteles (MÖ 384-322), hakikate dair 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 değişkendir. 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 göre insanlar, kehanetin hayatın

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.

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 *şair*deki 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 (MS 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 *kâhin*lerin görevlerini belirginleştirir. Şöyle ki, kehanet merkezleri olan Delphoi ve Dodona gibi sorumlu oldukları tapınaklara göre *kâhin*lerin uyguladıkları tabii kehanet yöntemi birbirinden farklıdır. Dodona'daki *kâhin*, ilhamı siyah güvercinin ötüşü, meşe ağacının yaprak hışırtısı üzerinden aktarırken, Delphoi tapınağındaki *kâhin*lerin kehaneti etkin hale getirme biçimi bu yönde değildir. Delphoi'de aracı usulleri kullanan *kâhin*ler, tabii kehaneti ileten *kâhini* (*Pythia*) meşgul etmemek için insanlarla ön görüşme yapar, mesele aracı yöntemler üzerinden çözüme kavuşturulacaksa kehaneti kendileri tatbik eder. Kehanet 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 Kehaneti hem kadın hem de erkek *kâhin*ler bildirir. Kehanet merkezleri inşa edildiğinden beri erkek *kâhin*lere kıyasla kadın *kâhin*lerin tabii kehanet üzerinden mesajı kabul etmede daha yetkin olduğu düşünüülürken 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

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.

Python'un Kehanet Tanrısı Apollon tarafından öldürülmesini anlatan mitte kadın *kâhine* ait ilhamla haber verme gücünün erkek *kâhine* geçtiği aktarılır. Böylece erkek *kâhinlerin* kehaneti bildirme 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 kehaneti oluşturan *kâhinler* arasında yaptığı sınıflandırmayı daha da netleştirir. Plutarkhos'a göre kehanetin verilmesinde nefsanî yetilerdeki yetkinlik 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, ay-üstü âlemin etkisi bedeninin faniliğiyle bütünleştiğinde, *kâhinin* ruhunu denetim altında tutma adına tabii kehanete başlamadan önce su kullanarak arınma, aklı 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 bunları yaptığında *kâhin*, tapındaki Dionysos'un mezarı ve Apollon'un heykelinin yer aldığı Tanrı'ya danışma yeri olan kutsal alanda kehaneti 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 kehanete odaklanır. Platon'un *Timaios* 72b'de ele aldığı *kâhinin* kehaneti sadece sözlü olarak aktarması, Plutarkhos döneminde *kâhinin* önemli meselelere dair ilhamı sözlü paylaşımın 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* kehanetle bildirdiklerinin doğruluğu zamanı geldiğinde anlaşılır.¹² Nitekim *kâhin*, komutana zafer kaza-

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.

nacağını veya şehrin yıkılacağını tabii kehanetle haber verdiyse 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* kehanetin 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* kehanet hem lafız hem de mana boyutuyla verilir. Buna rağmen *kâhin*, ilhamı tamamen anlamadığı veya yanlış yorumladığında kehanette hatalar zuhûr 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 yetmiş âlimler başta olmak üzere *kâhini* eleştirip kehaneti reddedenler de mevcuttur. İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehanet ve *kâhine* ilişkin görüşlerinin

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.

Antik-Helenistik filozoflardan farklı yönde şekillenmesinde Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesinin verilmesiyle birlikte kehanet 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.

II. İslam Öncesi Dönem, Ayet ve Hadislerde Şair, Kâhin ve Nebî

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, münâfere 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 *sâhibi'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 açıklayan *remmâl*, hububat tanelerini, hurma çekirdeklerini, çakıl taşlarını birbirine vurarak bunların duruş yönünden anlam çıkaranı *turrâk* adıyla anardı.¹⁷

İslam öncesi dönemde *kâhin*lerin isimleri hususunda ortaya çıkan çeşitlilik, Hz. Peygamber'in kehanet ve *kâhin*lerle ilgili dile getirdiği hadislerle de yansır. Hadislerde İslam öncesi dönemde yaşamış toplumun genel adlandırmayla kullandığı *kâhin*

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

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

kavramı ve sunî kehanetlerden her bir türü yapanları tanımlamada tercih ettiği özel isimler yer alır.¹⁸ Hadis kaynaklarında geçtiği üzere Hz. Muhammed (sav), 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 Resûlü, yeni Müslüman oldum, Allah bizi İslam ile şereflendirdi. Biz Cahiliye devrinde *kâhin*lere gider, onların söylediklerine inanırdık” dediğinde Hz. Peygamber:

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

Hz. Peygamber, İslam öncesi dönemde kabul gören kehanet yöntemlerinin uygulanmasını, *kâhin*lere 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, *kâhin*lere itibar edilmemesi gerektiğini beyan eder. Bunun üzerine “*Kâhin*lerin söyledikleri bazen doğru çıkıyor” diyenlere Hz. Muhammed: “Doğru dediğiniz söz, cinin (meleklerden) kapıp kaçırıldığıdır. O, velisinin (*kâhin*) kulağına tavuğun gıdaklaması gibi mırıldanır. *Kâhin*ler, 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 *şair*lerdir. Toplumda *kâhin*-

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

19 Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, V, (Beirut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 2009), *Selâm*, 121.

20 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Riyad: Dârusselâm, 1999), *Büyü*, 113; *Kitâbu'l-İcâre*, 20; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, *Büyü*, 41.

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

22 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, XVII, (Beirut: Muessestü'r-Risâle, 1999), 11107; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, V, *Selâm*, 125.

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

lerin statüsüne benzer bir konuma sahip olan *şair*lerin imtiyazlı olduğu durumlar mevcuttur. *Şair*ler, 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 *şair*lere karşı kendi değerlerini güçlü bir kafiyeye savunabilir.²⁴ Cahiliye toplumu *şair*in 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 geliştirir. 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. Yasin suresinde 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 işittir, bunun da şiir formatıyla söylenmediği noktasında ittifak edilir.²⁸

Müşrikler, Hz. Muhammed'in vazifesine olan bağlılığını zayıflatmak için kendisi hakkındaki yalanlamaları *şair*likle sınırlandırmayıp onun *kâhin* olduğu yönünde iddialarda bulunmuşlardır. Allah, müşriklerin tavrına karşılık olarak Hâkka suresinde

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 Meâlî*, 7. bs., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), es-Sâffât, 37/36.

26 el-Enbiyâ 21/5.

27 Yasin 36/69.

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

“Kur’an elbette şereflî 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. 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, şiir yazarak veya kehanet yaparak tebliğde bulunmadığı gibi sureleri kendisi uydurmaz. Ayrıca ayette Kur’an’ın *şair* sözü olmadığı haberinin 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 bazılarına 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 *şair* ve *kâhin*in sözü değildir, *peygamberin* kelimidir. *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 eleştireci 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

29 el-Hâkka 69/40-43.

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

31 Ebû 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.

Müşriklerin inkârına karşılık Hz. Muhammed'e verilen ilahî destek, Tûr sure-sinde “(Resûliüm) *Sen öğüt vermeye devam et, Rabbinin lütfıyla sen ne bir kâhinsin ne de bir mecnunsun. Yoksa onlar: O bir şairdir, onun zamanın felâketlerine uğramasını 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. Süleyman (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 Uz-zâ'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 ile 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 şairlik, kâhinlik 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 vazifeyle görevlendirildiği ve bu ilahî sorumlulukla birlikte kendisine hangi sıfatın verildiğine dair açıklamalar bildirilir. Allah tarafından Hz. Muhammed'in peygamberlik ile görevlendirilişi, Allah'ın “(Ey Mekkeliler!) *Şüphesiz biz hakkınızda şahitlik edecek bir peygamber gönderdik*”³⁶ ve “Muhammed, Allah'ın elçisidir, peygamberlerin sonuncusudur”³⁷ hitabıyla Hz. Muhammed'e *resûl* ve *nebî* adının verilmesi, Kur'an'ın Cebrail aracılığıyla ona indirilişi, onun insanlara *şair*

33 et-Tûr 52/29-31.

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

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

36 el-Müzzemmil 73/15.

37 el-Ahzâb 33/40.

veya kehanet aktarmayıp Kur'an ayetlerini tebliğ edişi haber verilir. Hz. Peygamber'in kendisine iletilen vahyi tebliğ ederken insanlara yol gösterici, onları ikaz edici bir tutum içerisinde olduğu vurgulanır: *"Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı, Allah'ın izniyle bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik."*³⁸ Ahzâb suresini 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.³⁹

Hz. Peygamber'e insanları müjdeleme ve uyarma vazifesi verilmiş olmasına rağmen onun akibetin nasıl şekilleneceğine dair bilgiye vâkıf olmadığı belirtilir. A'râf suresinde 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"*⁴⁰ 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, gaybın sadece Allah tarafından bilindiğine 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"* terkiibi, Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine vahyettiği kadarıyla gayb olaylarından haberdar olduğunu bildirir.⁴¹ Âl-i İmrân suresinde geçen *"(Ey inkâr edenler!)"*

38 el-Ahzâb 33/45.

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

40 el-A'râf 7/188.

41 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 87.

*Allah size gaybı bildirecek değildir; fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer*⁴² 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 kâhinklik ithafında bulunmalarına neden olmuştur. Bu düşüncüyü savunanlara cevap olacak şekilde *şairle kâhinin* konumunun anlaşılır duruma getirildiği ve *nebî* kavramının ön plana çıkartıldığı ayetler indirilmiştir. Ayetlerde geçtiği üzere Hz. Muhammed'in *nebî* 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 felsefî altyapıyla birlikte dinî olguların etkisi göz ardı edilemeyecek derecede belirgindir.

III. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Şair, Kâhin ve Nebîyle İlgili Görüşleri

Fârâbî ve İbn Sînâ, nübüvvet meselesiyle ilişkili ele aldıkları *peygamberin* hem felsefî hem de dinî bağlamlarını dikkate alarak konuyu şekillendirmişlerdir. *Peygamberin 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 akledilirlerle de ilahî şeylere dair kehanetler meydana gelir.*"⁴³ Fârâbî'nin bu açıklamalarındaki ilahî olana ilişkin kehanetlerle kastettiği, aracı usullere ihtiyaç duyulmaksızın nefsin yetilerinde gerçekleşen tabîi kehanettir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da faal aklın akledilirleri taklitleriyle tahayyüle ulaştırması sonucunda beliren tabîi kehanetten bahsettiği halde bu durumu yaşayan insanı *kâhin* olarak tanımlamaz. Tabîi kehaneti gerçekleştiren *kâhin*

42 Âl-i İmrân 3/179.

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

kavramına yüceltici bir anlam yüklediği için Fârâbî, tabii kehaneti uygulayan *kâhin*den söz etmez. Sadece sunî kehanetle meşgul olan *kâhin*den *Fusûl*'de bahseder. Filozofun *Fusûl*'de aracı usullerle kehanet yapan *kâhine* değinmesinin altında yatan sebep, *kâhine* yönelik eleştirel bir tavrının olmasıdır. Fârâbî, sunî kehaneti yapan *kâhini* *Fusûl*'de bilgisinin sınırlılığı bakımından tenkit eder.⁴⁴

İbn Sînâ ise Platon'un *Phaidros* 265b'de ay-üstü âlemden verileni kabul eden *kâhin*le *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, şair 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 ulaştırın 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-tub*'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 delillerde 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.⁴⁵

İbn Sînâ, konuyu *âşıkla* sınırlandırmaz ve ay-üstü âlemin 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 veya hızlı bir koşunun sonunda nefes nefese kalıp baygınlık geçirerek gelecekte haber verir. Meç-

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

45 Tokâdi Mustafa Efendi, *el-Kânûn fi't-tub 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.

hul haberi kabul etmede bu yolu uyguladığı için *kâhin*in Tanrı'yla irtibat kurduğundan bahsedilemez.⁴⁶ 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 müstefâd 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 müstefâd aklın vasıtasıyla faal akıldan yansır. Fârâbî, faal aklın mütehayyile üzerinde aklın kontrolündeki etkisini kabul eden insanı *peygamber/nebî* olarak tanımlar. Faal akıl aracılığıyla kendisine vahiy verilen *peygamber*, geleceğe ilişkin uyarıda bulunur, şimdide meydana gelen olaylar 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 görünümündedir: "*Peygambere* faal akıl aracılığıyla vahyeden Azîz ve Celîl olan Allah'tır."⁴⁷ 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* vahyi 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.⁴⁸

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da ve İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*'de tabîi 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'an'da Hz. Muhammed'in *peygamber/nebî* olarak tanımlanması, büyük ihtimalle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde *nebî* kavramını tercih etmelerinin dayanağını oluşturur. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da *peygamberin* hem yaşanmamış olaylara dair

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

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

48 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.

bir uyarıcı hem de şimdide meydana gelen durumlara ilişkin haber ulaştırıcı 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 *nebî* 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 kanıta dayanmaz, kendisi kehanete dair öncülleri kanıtlamada hitabete veya şiire dayalı kıyaslar kullanır.⁴⁹

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 yalnızca 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, 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 edilmiş doğruyu gösteren önermeleri

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

duymayı arzu etmez ve bunlardan uzak durur. Bu sebeple *şair* ile *kâhinin* insanlar üzerinde tesir oluşturduğu gözlemlenir.⁵⁰

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.⁵¹ Bu kişiler üzerinde tesir meydana getirmek için *kâhin*, kehaneti tılsımlı sözler mırıldanma, efsunlama veya kutsama yoluyla aktarırken, günlük konuşmaya benzemeyen, kafiye- li nesir türüne yakın ancak hece veznine sahip olmadığı için şiirden uzak olan ritmik bir üslup (*secî'*) tercih eder.⁵²

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 *zihnî* temrinler uygulasalar da ulaşamazlar. Kutsî aklın nübüvvetle birlikte sadece *peygamber*de 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 yakînî 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.⁵³

Faal akıldan *peygambere* bir anda feyz eden akledilirler, *peygamberin* tahayyül

50 Fârâbî, "Risâle fî kavânini sînâ'atî's-şi'r/şu'arâ", *İbn Sînâ ve Fârâbî'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.

51 Fârâbî, "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.

52 İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 260.

53 İbn Sînâ, *Nefs*, 434.

yetisi tarafından en uygun duyulurlarla taklit edilip insanların idrak edebileceği sembolik formlara dönüştürülür. İnsanların doğrudan idrak etmekte zorlanacakları tasavvurlar, *peygamberin* taklitle gerçekleştirdiği değişim sayesinde anlaşılır bir görünüme kavuşur. *Şair ve kâhinin* tahayyülü de akledilirleri 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 karışık. Mizacı soğuk olan ise budaladır."⁵⁴ İbn Sînâ, mizacın nitelikleri arasındaki denge bozukluğunun ruhsal hastalığa neden olan delileri 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 rastlanılmayacağını 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 akledilirlerin veya tikellerin bir kısmını ya da tamamını gerek doğrudan verildiği şekliyle gerekse yakın-uzak taklitleriyle kabul etme yeterliliğine sahip insanlardan oluşur.⁵⁵ Kendilerini mutluluğa ulaştırarak ilkeleri tahayyül edilmiş suretler şeklinde kabul edip fiile dönüştüren bu kişiler *mümin* olarak isimlendirilir.⁵⁶

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

54 İbn Sînâ, *Nefs*, 322.

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

56 Fârâbî, *es-Siyâse*, 132.

hakkında açıklama yaparken konuyla ilgili akledilirleri insanlar arasında güzel olarak bilinen en üstün ve muazzam duyumsananlarla benzettiği semboller üzerinden anlatır. Eksiklik içeren akledilirleri, hoş karşılanmayan biçimdeki en düşük duyumsananlarla teşbihle bulunarak aktarır. Halkı, iyiliğe teşvik etmek için sevapla müjdelere, 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 çeiktirileceğini, kızgın ateş veya dondurucu soğuktan rahatsızlık duyacaklarını, lezzetten uzak olan irinleri içmek zorunda kalacaklarını tebliğ eder.⁵⁷

Sonuç

İslam öncesi dönemde tabîi 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 akı aracı kılarak ilettiği vahyi kabul eden insanı *kâhin* ve *şair* ismiyle değil *peygamber* olarak tanımlar. *Şair*in şiiri muhayyilât türü öncüllerden oluşturması kendisinin söylediklerini güvenilirlikten uzaklaştırdığı için Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre vahyi kabul eden insan *şair* olarak nitelenemez. Diğer taraftan *kâhin*in 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 ay-üstü âlemden ulaşanı geçmiş, şimdi ve geleceği öğrenme arzusu duyan insanlara iletmeleri nedeniyle *kâhin* şeklinde tanımlanan haberciyi kehanet konusunda gündeme getirmeleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinin şekillenmesinde felsefî açıdan etkili olmuştur. Her iki filozof, hem faal akıl ve göksel cisimlerden ulaşılmış etkiyi kabul eden hem de bilinmeyene ait haberi halka ileten

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

aracı olarak konumlandıkları *peygamberi* nübüvvet meselesiyle bağlantılı ele almıştır. Ne var ki Antik-Helenistik 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 *Fusûl*'de bilginin sınırlı oluşu yönüyle eleştirir.

Aristoteles'in ise eserlerinde kehanete şüpheli 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 tâbi 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 Okulu, 2020.

Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün, 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. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, Riyad: Dârusselâm, 1999.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-beyân*, çev. Hüseyin Kayapınar, IX, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Fârâbî, "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 Aydınlı, 3. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- , *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , *Fusûl münteze'a*, Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1971.
- , "Risâle fi kavânini snâ'ati'ş-şi'r/şu'arâ", *İbn Sînâ ve Fârâbî'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 Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânü'l-Azîm*, XIII, Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölümler 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 Çağrıncı, Sadrettin Gümüş ve Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, 7. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Köse, Feyza Betül, *Kâhin*, İstanbul: Endülüüs Yayınları, 2018.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'an*, XVII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI, İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Mevdûdî, Ebü'l-Alâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, 2. bs., IV, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, IV, Beyrut: Müessesetü Târîhi'l-Arabî, 2002.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *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-Râzî, Fahreddin Ebu Abdullah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr ve Mefâtîhu'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 fî't-Tıb Tercümesi*, ed. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.