

VAHİY VE MUCİZENİN GEREKLİLİĞİ PROBLEMİ: AHLAKİ AÇIDAN BİR ARAŞTIRMA

Dr. Aydın IŞIK*

ÖZET

Vahyin insanlar için bir ihtiyaç olup olmadığı tartışmalarında, onun insanlar için bir ihtiyaç olduğunu söyleyenlerin ortaya koyduğu kanıtlamaların, genelde sosyal ve ahlaki gerekçeler üzerine dayandırıldığı görülmektedir. İşte bu makale kapsamında vahyin insanlar için bir ihtiyaç olup/olmadığı, hatta gerekli olup/olmadığı soruları ahlak felsefesi açısından değerlendirilecek ve konu probleme dayalı bir perspektiften tahlil edilecektir. Vahiy meselesi hususunda çıkan tartışmalarda vahiy ile mucize arasında da bir ilişkisellik kurulduğu için (ahlak vahye, vahiy de mucizelere dayandırılmaya çalışıldığından) bu makale dâhilinde mucize kabullerinin ortaya çıkaracağı ahlaki problemler üzerinde de durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Mucize, Teoloji, Ahlak, Tanrı.

The Problem of Necessity of Revelation and Miracle: A Study from Ethical Perspective

ABSTRACT

In the discussion as to whether revelation is needed for people, the arguments shown by those who see the revelation as a need for people are generally based on social and moral reasons. This article will deal with the questions, from ethical aspect, whether revelation is needed for the people or even it is of necessity, and so the subject will be problematically analyzed. Since a kind of relationship has been established between revelation and miracle in the discussions concerning revelation (moral is based on revelation and revelation is based on miracles), within the context of this study, we will examine moral problems that will arise as a result of various miracle descriptions.

Key Words: Revelation, Miracle, Theology, Ethics, God.

* D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi.

Teist geleneğe göre, vahiy bir ihtiyaçtır, hatta bazı teist filozof ve teologlara göre o, insanlar için aynı zamanda bir zorunluluktur. Neden teist teologlara göre, vahiy bir ihtiyaç ve zorunluluk olarak kabul edilmektedir? Böyle bir düşüncenin gerisinde neler vardır? Bazı teoloji ekollerine göre, insanlar kendilerinden hareketle “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bilemez. Ahlaki açıdan “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bize ancak Tanrı bildirir. Kıscası vahiy, ahlakı temellendiren yegâne kaynak olarak kabul edilir. Böyle bir düşünce içerisinde, vahyin insanlar için sadece bir ihtiyaç değil aynı zamanda bir zorunluluk olduğu görülür. Böylesi bir tefekküre göre, insanlar ahlaki-hukuki bir düzen olmadan yaşayamazlar ve insan neyin ahlaki, neyin ahlaki olmadığını bilemediğinden, bunların insanın dışındaki bir kaynaktan bildirilmesi gerekir. Söz konusu kaynağın Tanrı olduğuna inanılır. Klasik Yahudi, Hıristiyan ve İslam teolojileri içerisindeki yaygın kanaat, Tanrı'nın insanlara “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bildirdiği, yoksa insanların bu ahlaki ilkeleri çıkaramayacağı yönündedir. Mesela; Eş'ari teolojisine göre, Tanrı'nın emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler kötüdür. Eş'ari kelamı, sadece bu düşünce boyutunda da kalmamakta, insanların kendilerinden hareketle ahlaki ilkeleri asla temellendirmeyeceğini düşünmektedir. Çünkü onlara göre, insan sınırlı bir varlık olup, kapasitesi gereği pratik alandaki şeylere bir ölçü koyamamaktadır.¹ Burada onların, “ilahi olan” ile “insani olan” ve “teorik bilgi” ile “pratik bilgi” arasında bir ayrım yaptıkları görülmektedir. Mesela Cüveyni, insanın kendi yetisiyle teorik bilgi açısından neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bilebileceğini, fakat pratik alanda neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemeyeceğini söyler. O, ahlaki alandaki bilgilenmeyi de doğrudan vahye, Eş'ari teolojisinin tabiriyle “vahyi bilgi”ye bağlar.²

İnsanın epistemolojik kapasitesinin, bir fiilin ahlaki yönden iyi olup olmadığını belirlemede yetersiz olduğunu kabul etmek ve bunun için de vahyin gerekli olduğunu söylemek daha işin başında bir dizi problemi beraberinde getirecektir. Şayet vahiyle bildirilmeden önce ahlaki değerler bilinmiyorsa, doğru peygamberi yanlışından ayırmanın kriteri olarak “ahlak” kabul

¹ Richard M. Frank, “Moral Obligations in Classical Muslim Theology”, *Journal of Religious Ethics*, Sayı:11, 1983, s. 207.

² Cüveyni. *İrşad (A Guide to Conclusive Proofs for the Principle of Belief)*, Çev. Paul Walker, Reading, 2002, s. 258, 304-306; George Hourani. *Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics*, *The Muslim World*, ed. Williem A. Bijlefeld, Cilt:LXV, E.J. Brill Pub., New York, 1975, s.162.

edilemez demektir. O zaman, peygamberin vahiy almadan ve vahiy aldıktan sonra ahlaki fiiller içerisinde olup olmadığı, şayet vahye inanılmıyorsa, Eş'ari kelamı açısından asla bilinemeyecektir. Çünkü ahlaki ilkelerin bilinebilmesi, önce hangi vahyin veya peygamberin doğru olduğu kararına, yani vahye dayanmaktadır, bununla birlikte Eş'ari teolojisinin sadece ahlaki pratikleri değil, aynı zamanda Tanrı, vahiy gibi şeyleri de akli aşan şeyler kabul etmesi, onların bir kısır döngü içerisine girmesine ve ahlaki temellendirememesine sebep olmaktadır. Ya onlar vahyi vahiyyle doğrulamaya çalışacaklar ki, burada delil ve medlul birleştirilmiş olacaktır, ya da vahyin doğruluğunu başka bir şeye dayandıracaklardır. Eş'ari teolojisi, bu noktada vahyin doğruluğunun kanıtı olarak "mucizeleri" ileri sürmekte, mucizelerin vahyin, vahyin de ahlaki pratiklerin belirleyicisi olduğunu savunmaktadır.³ Kısacası ahlaki pratikler, gerçekte vahyin de destekçisi durumunda olan Tanrı'nın meydana getirdiği mucizelere bağlanmaktadır. Dolayısıyla Eş'ari kelamı; ahlaki, ilahi alana bağlamakta ve Tanrı'ya sıfatlar eklemek zorunda kalmaktadır. Burada, Eş'ari kelamının, mucizeler, neyle doğrulanmaktadır? ve mucizelerin vahyi destekleyici bir unsur, vahyin de ahlaki destekleyici bir unsur olduğu nereden çıkarılmaktadır? sorularını cevaplaması gerekecektir.

Klasik teolojinin mucizelerin vahyin destekçisi ve doğrulayıcısı olduğuyla ilgili düşünceler, analitik olarak ele alındığında, "(1) peygamberlik iddiasında olan kişi, mucizeler göstermelidir, (2)şayet o, mucizeler gösterirse onun, Tanrı'dan aldığını iddia ettiği vahiyler doğrudur, (3)o halde; o, gerçek bir peygamber ve onun insanlara tebliğ ettiği din de gerçek bir dindir" şeklindedir. Acaba durum böyle midir? Söz konusu kıyas doğru mudur? Mucizeleri kabul etmeyen biri dolayısıyla vahyi de mi reddetmiş olur? Gerçekten vahiy alan bir peygamber, mucizeler göstermemişse, peygamber değil midir? Her peygamberin mucizeler gerçekleştirme gibi bir zorunluluğu var mıdır? Kanaatimizce kıyasın doğru olabilmesi için birinci (1) öncülün ve ikinci (2) öncülün doğru olduğunun kabul edilmesi gerekir. Şayet ilk iki öncül doğru değilse, sonuç doğru olsa bile (ki doğru da olabilir), sonucun bu öncüllerden hareketle çıkarılamayacağı kesindir.

³ Bkz. Cuveyni, *İrşad*, Ed. Muhammet Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdülhamit, Mektebetü'l Hancı, Mısır, 1950, s. 331-333; Frank Griffel, *Al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicenna Psychology into As'arite Theology*, *Arabic Science and Philosophy*, Cambridge University Press, Cilt. 14, Cambridge, 2004, s.104.

Yukarıda da görüldüğü üzere, burada merkezi öneme sahip olan kavram mucize ve onun peygamberle vahyi destekleyen bir özellik olarak kabul edilmesidir. Fakat böyle bir düşünce, yani “peygamberin hakikatini belirleyen şey mucizedir” düşüncesi, kendi içerisinde mucizevî olayın failinin gerçekte Tanrı olduğu inancını da barındırır. Kanaatimizce, önceden bir Tanrı inancına sahip değilseniz ve ayrıca Tanrı’nın mucizeyi gerçekleştirdiğine inanmıyorsanız, söz konusu olayı gerçekleştiren varlığın Tanrı olup olmadığını belirlememizin bir ölçütü olmayacaktır. Çünkü vahyin doğrulayıcı unsuru olduğuna inanılan mucize, önceden Tanrı veya Tanrı’nın mucizeyi gerçekleştirdiği kabul edilmedikçe bir anlam ifade etmeyecektir. Teist için Tanrı, deneyin konusu edilemeyeceğinden, olağanüstü bir olaya şahit olursa bile bu olayın failinin Tanrı olduğu kesinlikle müşahade edilemeyeceğinden sadece gerçekleştiğine inanılan olay gözlemlenebilecektir. O halde meydana gelen olayın failinin Tanrı olduğu nereden ve nasıl çıkarılmaktadır? Teolojik gelenek içerisinde mucizevî olayın failinin Tanrı olduğu yönündeki inancın, sonuçlarından hareketle kabul edildiği görülmektedir. Tanrı, deneyin konusu olamayacağına göre, böyle bir inanç tecrübe dışında başka bir şeye dayanmalıdır, zira bunun tecrübeye dayandırılması teist açısından mümkün değildir. Bu yüzden olağanüstü olayı gerçekleştiren varlığın Tanrı olduğuna inanmaksızın, mucizelerin vahyin doğrulayıcı unsuru olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Analitik olarak olağanüstü olaya şahit olmuş bir kişi, sadece bir olay gördüğünü söyleyebilir, fakat onun, ne Tanrı’yı ne de söz konusu olayın Tanrı tarafından yapıldığını kabullenme zorunluluğu vardır. Kısacası, olgusal alandaki bir olaydan hareketle Aşkına sıçrama zorunluluğu yoktur ve mucizeler gerçekleşmiş olsa bile Tanrı inancına sahip olmayan bir kişi için onlar, ne Tanrı’nın varlığının ne de vahyin delili olabilirler.

Mucizelerin vahyin doğrulayıcı ve destekleyicisi olduğu iddiasının gerisinde peygamber (veya vahiy) ile mucize arasında zorunlu bir ilişki kurulduğu da görülmektedir. Böyle bir ilişki nereden çıkarılmaktadır? ve bu ilişki zorunlu bir ilişki midir? Mesela, “Ben peygamberim, benim peygamberliğimin delili de şudur” diyen her kişi, peygamber mi kabul edilecektir? Her mucize gerçekleştiren peygamber midir? Peygamberliğin yegâne şartı, onun mucize mi gerçekleştirmesidir? Bu türden sorular klasik teolojinin en önemli çıkmazlarından. Bu bağlamda; özellikle Eş’ari teolojisinin vahyin delaleti için yalnızca

mucizeleri kabul etmesi; bilgiyi ve insan fiillerini de Tanrı'ya bağlaması⁴, onların bir ikilem içerisinde düşmesine sebep olmuştur. Böyle bir düşüncenin epistemolojik çıkmazları arasında ilk olarak, bir yandan bütün fiillerin Tanrı'ya atfedilmesi, diğer yandan da mucizelerin olağanüstü türde bir olay olduğunun söylenmesi zikredilebilir. Çünkü şayet bütün fiiller Tanrı tarafından yaratılıyorsa veya gerçekleştiriliyorsa, o zaman ne olağan, ne de olağanüstülükten bahsedilebilir, hatta bir bakıma her olayın gerçek failinin Tanrı olduğuna inanıldığı için meydana gelen her olayın bir mucize olduğunu söyleyebiliriz. Eş'ari kelamı meydana gelen her olayın bir mucize olduğunu onanmış olsaydı, kendi sistemi içerisinde tutarlı olabilirdi. Fakat onlar, bunu söylemekte, mucizeyi diğer olaylardan ayırmaya çalışmakta ve onu vahyin yegâne delaleti olarak sunmada ısrar etmektedir. Şayet bütün olayların öznesi Tanrı ise sıradan olaylar ve mucizevî olayları birbirinden ayırmanın ölçütü nasıl yapılabilir? Ya Tanrı, insanların her birine "işte bu olay bir mucizedir, bu olay ise mucize değildir" diye vahyedecektir, ya da Tanrı, kişide o olayın diğer olaylardan farklı olduğu hususunda (mucizevî bir olay olduğuyula ilgili) bir bilgi yaratacaktır. Eş'ari teolojisi, kendi sistemi gereği iki şıktan birini seçmek zorunda kalmaktadır. Onlar, Tanrı'nın sadece peygamberlerine vahyettiğine inandıklarından, ikinci şıkkı, yani olağanüstü türden bir olayın vuku bulması esnasında Tanrı'nın söz konusu olayla ilgili bir bilgi yarattığı⁵ iddiasını kabul ederler. Kanaatimizce bu, aşkın olan bir şeyin yine aşkın olan başka bir şeyle kanıtlanması veya "a"nın yine "a" ile kanıtlanmaya çalışılmasından başka bir şey değildir. Şayet Tanrı, insanlarda olay meydana geldiğinde böyle bir bilgi yaratıyorsa, o zaman mucizelerin vahyi kanıtlamasına gerek yoktur; çünkü Tanrı mucizelere ihtiyaç duymaksızın insanlarda vahyin doğruluğuyula alakalı bir bilgi de yaratabilir. Şayet Tanrı varsa ve peygamberlik haksa, o zaman kendilerinde böyle bir bilgi yaratılmayan insanların suçu nedir? Neden bu bilgi bazı kişilerde yaratılmaktadır da bazı kişilerde yaratılmamaktadır? Eş'ari teolojisi bilgiyi ve eylemeyi Aşkın alana bağladığından bu türden soruları cevaplamada yetersiz kalmakta, hatta cevaplayamamaktadır.

Şayet Eş'ari Teolojisi, mucizevî olayları sadece peygamberin doğruluğunun delaleti olarak kabul etmiş olsaydı, en azından her olağanüstü olayı

⁴ Frank Griffel, a.g.m., s. 101-104; George Makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, Vol. 18, 1983, s. 31-34.

⁵ Gazali, *Tehafüt el-Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 162-163.

gerçekleştiren kişiye peygamber der, problemi çözebilirdi. Fakat Eş'ari teolojisinin böyle bir şeyi kabul etmediğini, olağanüstü olayların peygamber dışında başka kişilerden de sadır olabileceğini onadığı görülmektedir. Çünkü onlara göre, velilerden, başka insanlardan, hatta yalancı peygamberlerden de böyle harikulade şeyler çıkabilir.⁶ O zaman doğru peygamberi sahtesinden ayırmamızın, yani bir kişinin gerçek anlamda peygamber olup olmadığının kanıtı nedir? Kanaatimizce; ya olağanüstü bir olay gerçekleştiren kişi “benden böyle harikulade şeyler sadır oldu ama ben peygamber değilim, yalnızca hak dostu bir veliyim” diyecek ve onun peygamber olmadığı kendi itirafından hareketle yapılabilecektir, ya da onun peygamber olduğu kabul edilecektir. Fakat klasik İslam teolojisinin söz konusu paradigma karşısında başka bir şeye müracaat ettiği ve iki yaklaşımı da reddettiği görülür. Onlar, vahye dayanarak son peygamberin Hz. Muhammed olduğunu söylemekte, olağanüstü olaylar meydana getiren kişi peygamberliğini iddia etse de vahiy onun gerçek bir peygamber olamayacağını kanıtıdır⁷ demektedirler. Kısacası Eş'ari teolojisi başlangıçta vahyin doğrulayıcı unsuru olarak mucizeyi kabul etmesine rağmen, son nokta da kıyası tersine çevirerek vahyi kendi sistemlerine dayanak yapmakta delil ve medlulü birleştirmektedir. Bu ise vahiy ve peygamberliğin kanıtının yine vahyin kendisi olması demektir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere mucizenin vahyi destekleyebilmesi için, önce bir “Tanrı vardır” önermesine ve buradaki Tanrı'nın, mucizeler gerçekleştirebilen bir Tanrı olduğuna inanılması gerekir; fakat kanıtlamanın doğru olabilmesi için bunlar da yeterli değildir. Çünkü kanıtlama sırasında aynı zamanda mucize ile vahiy/peygamberlik arasında da bir ilişki kurulmaktadır. Kısacası, peygamberlik diye bir şey vardır ve olağanüstü şeyler ancak ondan sadır olur inancı da kabul edilmediği müddetçe söz konusu kanıtlamanın doğru olduğunu söylemek mantıken yanlıştır. O zaman peygamberlik ile mucizeler arasındaki bağıntı nereden çıkarılmaktadır? veya nasıl kurulmaktadır? Bu bağıntı tecrübeyle kurulamaz, sadece “inanç” ve “haber” aktarımlarına dayanır. Dolayısıyla da şayet peygamberlik ve peygamberliğin delaleti olan harikulade olayların peygamberlikle ilişkiselliğine dair, önsel bir inanç yoksa mucizelerin vahyin kanıtı olduğu söylenemez. Mesela, Tanrı ve Tanrı'nın mucize-

⁶ Cüveyni, *İrşad*, s. 316-321.

⁷ Cüveyni, a.g.e., s. 320; Bakıllani, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar; Mucize, Keramet, Sihir*, Çev. Adil Bebek, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 86-87.

ler gerçekleştirebileceği inancına sahip birisi, peygamber ve peygamberlik inancına sahip değilse pekâlâ mucizelerin peygamberi doğruladığını reddedebilir. Hatta peygamberlikle ilgili bir inanca sahip olsa bile peygamberlik ve mucizenin ilişkiselliğine dair bir inanca veya aktarıma sahip değilse kanıtlamayı yine reddedebilir. O halde, peygamber ve mucizeler arasında kabul edilen ilişkiselliğin zorunluluğu nereden çıkarılmaktadır? Mesela “ben şu hastayı iyileştireceğim” diyen bir kişinin nasıl doktor olması zorunlu değilse, harikulade bir olay gerçekleştiren kişinin de peygamber olmasına gerek yoktur ve bir kişinin doktor veya peygamber olduğu yönünde bizde önsel bir bilgi yoksa tek bir olaydan harekefle o kişinin, doktor veya peygamber olup olmadığı bilinemez. İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi, peygamberliğin varlığını kabul etmeyen biri için peygamberliğin imkânından bahsetmek imkânsızdır. Çünkü biz, Tanrı’nın daha önce elçiler gönderdiğini bilmiyorsak, gönderdiği elçinin O’nun tarafından gönderildiğini de asla bilemeyiz. “Sözgelimi biz Zeyd’in daha önce bir elçi gönderip göndermediği hakkında herhangi bir şey bilmiyorsak, üzerinde Zeyd’e ait bir belge bulunan ve onun elçisi olduğunu iddia eden Amr’ın gerçekten Zeyd’in elçisi olup olmadığı konusunda nasıl hüküm vereceğiz? Eğer Amr’ın taşıdığı belgenin sadece Zeyd’in elçisine özgü olduğunu bilirsek, onun elçiliğini kabul etmemiz gerekir. Bu ise daha önce Zeyd’in bir elçi gönderdiğini bilmemize ve kabul etmemize bağlıdır. Bunun gibi Allah’ın bir elçi gönderdiğini, onu da bir mucize ile desteklediğini bilmeyen ve kabul etmeyen bir kimse için bu tür yaklaşımların hiçbir anlamı ve değeri olmayacaktır”⁸

İbn Rüşd’e göre, mucizeler sadece peygamberlere dalalet eden bir özellik olarak kabul edilmediği sürece, mucizelerin vahyin ve peygamberliğin delili olması mümkün değildir. İbn Rüşd, mucizeler, ancak insanlar tarafından peygamberin dışındaki kimselerde meydana gelmediği adet ve tecrübelerle sabit olduktan sonra, mucizelerin vahyi veya doğru ile yalancı peygamberi ayırmak için bir kanıt olduğunun iddia edilebileceğini söyler.⁹ Bu, aynı zamanda peygamberliğin zorunlu olmadığı, mümkün olduğu anlamına gelir. Çünkü birçok kişi, vahye ve peygambere inanmamaktadır. Dolayısıyla mucizelerin vahyin kanıtı olduğu iddiası, önce peygamberlik inancına, sonra da mucizelerin peygamberlikle bağımlılı olduğu kabulüne bağlıdır.

⁸ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2003, s. 250.

⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, Thk. Mahmut Kasım, Kahire, 1964, s.110-111.

İbn Rüşd, vahiy ve mucize arasında bir bağıntının olmadığını düşünmektedir. O, meseleye daha çok vahyin amacı açısından yaklaşarak, vahiy ve peygamberliğin amacının insanları mutluluğa götürmek olduğuna inanır. Ona göre, vahyin amacı, insanları ve toplumları ıslah etmek, kurulan toplumsal düzen vasıtasıyla da onların “iyi insan olmalarını” sağlamaktır. Bu yüzden İbn Rüşd, Kızıl Deniz’in yarılması, peygamberin ellerinden sular akıtması gibi mucizelere iltifat etmediğini ve amaç insanların ahlaklı olmasını sağlamak, toplumsal düzeni tesis etmekse o zaman bunlara gerek olmadığını belirtir. İbn Rüşd amaçları bakımından da mucize ve vahiy arasında bir bağıntı kurulamayacağı kanaatindedir.¹⁰

Görüldüğü üzere mucizelerin vahiy ile peygamberliğin kanıtı olduğu iddiasının kabul edilebilmesi için peygamberliğin alametinin, mucize gerçekleştirmek olduğu yönünde önsel bir inanç ve haber olması gereklidir. Böyle bir inanç, ancak geçmiş tarihi aktarımlardan çıkarılabilir, fakat daha da geriye gittiğimizde, böyle bir haberin veya inanç durumunun olmadığı ilk şeye ulaşıyoruz ki, bu durumda ne nakil, ne de haber olmayacağından vahiy ve mucize arasında bir ilişki kurulamaz demektir. Kısacası peygamberlik veya vahiy, mucizelerle kanıtlanamaz, fakat bu mucizelerin reddedilmesi anlamına da gelmez.

Klasik Eş’ari kelamına göre, ahlak ve vahiy aklı aşan şeyler olduğuna göre,¹¹ bir şeyin mucize olup olmadığına nasıl karar verilmektedir? Onlar, mucizelerin ap-açık bir delil olduğunu ve insanların mucize ortaya koymaktan aciz bulunduğunu iddia ederek, mucizeleri ancak Tanrı’nın gerçekleştirebileceğini söylerler. Fakat mucizevî bir olayın öznesini belirlemenin ölçütü nedir? veya olağan-üstü bir olayı gerçekleştiren failin ahlaki bir varlık, yani ahlaki fiilleri bildiren bir varlık olduğu nereden çıkarılıyor? sorusu Eş’ari kelamı tarafından asla cevaplanamamaktadır. Böyle bir düşünce örgüsü, şayet peygamber önceden bir ahlaki ilkeye ve neyin iyi/neyin kötü olduğunun bilgisine sahip değilse, peygamberin kendisine vahyeden varlığın iyi bir varlık veya iyiyi bildiren bir varlık, yani Şeytan mı, Tanrı mı olduğunu bilememesi anlamına gelecektir. O yüzden, peygamberin vahiy öncesinde neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair belirli bir bilgisinin olması gerekecektir. Eş’ari kelamının

¹⁰ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 112-116.

¹¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s.12-13.

ahlaki fiillerin hepsini nassa, yani vahye bağlaması sebebiyle ortaya çıkabilecek sıkıntılar, daha önceden Mutezile tarafından görülmüş ve insanların neyin iyi ve neyin kötü olduğunu akılla bilebilecekleri düşüncesi kabul edilmiştir.¹² Mu'tezile, ahlaki ilkelerin akılla bilinebileceğini söylemesine rağmen kendisinden neşet eden Eş'ari teolojisi gibi vahyin insanlar için bir zorunluluk olduğu iddiasından vazgeçmez. Mutezile, akıl ve ahlak arasında kurduğu ilişki sebebiyle Eş'ari kelamının karşılaştığı bazı problemleri çözmekle birlikte, şayet insan akıllı ahlaki ilkeleri çıkarabilecek kapasiteye sahipse, o zaman vahye ne gerek vardır? ve o, niçin bir zorunluluktur? sorularına muhatap olur. Mutezile, insanların akılla ahlaki iyiyi bilebileceğini, Tanrı'nın bir şeyin iyi olduğunu vahyetmesiyle o şeyin dini açıdan iyi olmadığını, onların gerçekten iyi olmasından dolayı Tanrı'nın bize vahyettiğini söyler: "Eğer biz, iyi ve kötü fiilleri akılla biliyorsak o zaman vahiy sadece onları kapsayıcı bir şey olur. Çünkü biz, duanın bize büyük yararlar sağladığını, görevlerimizi yapmak ve cenneti kazanmak için yol gösterdiğini akılla önceden biliyorsak, akılla onun zorunluluğunu da bilmemiz gerekir... Bu yüzden vahyin iyi ve kötü olan her şeyi bildirmesine gerek (la yucib) yoktur. Ahlaki fiilin karakterini, sadece vahiy ortaya koymaz, bunu akıl da yapar. Aynı zamanda akıl, hâkim olmak bakımından kötü olan şeyi asla emretmeyen Tanrı ile insanların bilgeliği arasında da ayırım yapabilir."¹³ Mutezile'nin rasyonalist teolojisi ve neredeyse deontolojik ahlak felsefesine varan düşünceleri, yukarıdaki sorular çerçevesinde geleneksel teoloji tarafından ciddi suçlamalara uğrar. Benzer bir durum, sonradan, İbn Rüşd'ün de başına gelecektir. Mutezile, akılla ahlaki ilkeleri bilebilmemize rağmen, ahlaki yaptırımların neler olduğunun akılla bilinemeceğini, bunların ölçüsünün ancak vahiyle ortaya konulabileceğini söyleyerek orta bir yol bulmaya çalışır. Kısacası Mutezile de, bu vb. sosyo-ahlaki gerekçelerden dolayı vahyin bir zorunluluk olduğunu iddia eder.

Görüldüğü üzere, vahyin ahlaki açıdan bir zorunluluk olduğunu iddia edenler, kendi içlerinde farklılaşsalar da vahyin bir "emir" olduğunu kabul etmekte, Tanrı'nın emrettiği şeylerin iyi ve ahlaki açıdan yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Vahyin "emir" olduğu anlayışı İslam teolojini olduğu kadar Hıristiyan teolojisini de belirleyen temel bir etmendir. Klasik döneme ait bu

¹² Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, Edinburg University Press, Edinburg, 1998, s. 36.

¹³ Kadı Abdül Cebbar, *Mugni*, Cilt:VI, Thk. Mahmut Muhammet Kasım, Ed. İbrahim Medkur-Taha Huseyin, Kahire, 1962-1965, s. 64.

vurgu, gerek Hıristiyan teolojisinde, gerekse İslam teolojisinde bugün de önemli bir yere sahiptir.

Vahyin sosyal ve ahlaki açıdan bir zorunluluk olmadığını, fakat onun insanlar için bir “ihtiyaç” olduğunu iddia eden düşünür ve filozoflar da vardır. Farabi, İbn Sina, Thomas Aquinas, İbn Rüşd bunlara örnek olarak verilebilir. Mesela; Felasife'nin vahyin ispatı ile yaklaşımında temel olarak vahyin sosyal ve ahlaki açıdan bir ihtiyaç olduğu üzerine vurgu yaptığı görülür. Farabi, vahiy meselesini siyasi ve ahlaki bir konu kabul ettiğinden, onu siyaset ve ahlak kitaplarında inceler. O, vahyin siyasi ve ahlaki yönüne değinirken, Platon'un kral-filozof anlayışını, filozof-peygamber şekline dönüştürmekte ve vahyin faziletli şehrin inşası için önemli olduğunu söylemektedir. Farabi'ye göre, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özellik, korkularını kontrol edebilmesi ve onun, diğer insanlarla ilişkiye girme zorunluluğunda bulunan sosyal bir varlık olmasıdır. Bu yüzden insanlar şehirler kurar ve sosyal ilişkiler içerisinde yaşarlar, fakat *hikmet* ve *akıl* sahibi olmayanlar kanunla şehir kuramazlar. Şehrin kurulması ve devamı, kanunla “adaletin” sağlanmasına bağlıdır. Kanun ve adalet de, bir “kanun koyucu” ve adaleti belirleyiciyi gerektirir. Farabi, kanun koyucu ve adaleti belirleyen kişinin filozof-peygamber(imam) olabileceğini iddia eder. Ona göre, filozof-peygamberin, şehirde sosyo-ahlaki düzeni yerleştirebilmesi, yani sıradan halka bunları benimsetebilmesi için bir insan olması gerekir.¹⁴ İbn Sina'nın da benzer şeyler söylediği görülmektedir. “İşte böyle bir varlık insan olabilir, çünkü o insanlara hitap edebilmeli ve kanunu yerine getirebilmelidir. O, insanlardan, iddia ettiklerini vazgeçiremezse onlardan her biri, kendi isteklerinin adalet olduğunu düşünür.”¹⁵

Farabi ve İbn Sina, kanun ve adaletin sağlanabilmesi için filozof-peygamberi bir “pedagog” gibi düşünmekte, peygamberin kendisinde bulunan “tahayyül gücü” yetisiyle halka bu ilkeleri benimsetebileceğini iddia etmektedir. Onlara göre, nasıl insan aklıyla hayvanlar üzerinde tasarrufa sahipse, peygamberlerin de halk üzerinde böyle bir tasarrufu vardır. Ancak Faal Akılla

¹⁴ Farabi, *el-Medinetü'l Fazla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 99-109.

¹⁵ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat II*, Çev. Michael E. Marmura (Healing:Metaphysics), Medieval Political Philosophy, Ed. Ralph Lerner&Muhsin Mehdi, 6. Baskı, Cornell University Press, New York, 1989, s. 99.

ittisal kurmuş bir peygamber veya filozof, halkı mutluluğa sevk edebilir. Farabi ve İbn Sina, sadece ortaya koydukları “taakkuli” ve “tahayyuli” vahiy doktrinleriyle klasik İslam teolojisinden ayrılmamakta, aynı zamanda vahyin ahlaki ve sosyal adalet için “zorunlu” değil, fakat bir “ihtiyaç” olduğunu söyleyerek de onlardan uzaklaşmaktadırlar. Gerçi Mutezile de, Felasife gibi ahlaki iyinin akılla bilinebileceğini iddia etse de, son tahlilde onlar klasik İslam teolojisinde olduğu gibi, vahyin bir ihtiyaç olmadığını, bir zorunluluk olduğunu savunurlar. Felesife’ye göre, vahiy ihtiyaçtır, fakat bir zorunluluk değildir, çünkü cahil halk “neyin iyi” ve “neyin kötü” olduğunu bilememesine rağmen, hikmet sahibi kişiler ve akılsalları bizzat soyut olarak kavrayabilenler bunları bilebilirler. “Burada gerçekte kazanılmış akıllarıyla neyin iyi, neyin doğru ve neyin hak olduğunu bilebilenler için vahiy bir zorunluluk olmasa da, onları kavrayamayanlar için vahyin neredeyse bir zorunluluk olarak kabul edildiği görülür. Bununla birlikte, Farabi’nin akılsallar teorisi merkezinde meseleye yaklaşacak olursak, peygamber de Faal Akılla ittisal kurabilmek için diğer insanlar gibi her bir akıl aşamasını geçmek zorundaysa, ya da peygamberlik kazanılan bir şeyse, burada vahyin zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir. Kısacası Felasifeye göre, vahiy akılla hakikate ulaşamayan halk için bir ihtiyaçtır.

Görüldüğü üzere, klasik teoloji, sosyal ahlaki nedenlerden dolayı vahyin gerekli olduğunu, iyi ve kötünün vahiy olmadan bilinemeyeceğini, Felasife ise ahlaki iyinin bizzat akılla bilinebileceğini, vahyin halk için gerekli olduğunu söylemektedir. Fakat ikisinde de ortak bir nokta vardır: O da, her iki yaklaşımın da netice olarak, ontolojik ve metafizik bir örgüye dayanarak ahlaki temellendirmeleridir. Klasik teoloji, ahlaki iyi ile Tanrı iradesi arasında bir özdeşlik kurmakta ve ahlaki ulûhiyete, Felasife ise her ne kadar “iyi iyi olduğu için yapılmalıdır” dese de, sudur anlayışı çerçevesinde her şeyi İlk Sebebe bağlamaktadır. Bu ise metafizik olmadan ahlak olamaz demektir. Klasik teolojiye göre, iyi ve kötüyü belirleyen bizzat Tanrı’dır. Fakat ‘iyi’ Tanrı buyruğuna bağlanıyorsa, o zaman, ‘Tanrı iyidir’ demenin bir anlamı kalmamaktadır. Şayet ‘Tanrı iyidir’ denilirse, o zaman da iyi ile kötünün Tanrı’nın buyruğuna bağlı olmayan bir anlamı olması gerekecektir, çünkü Tanrı’nın buyrukları, O’nun yapmış olmasına bağlı olmaksızın kötü değil, iyidir. Bu ise, iyi ile kötünün sadece Tanrı tarafından yaratılmadığını, özü bakımından Tanrı’dan önce olduğunu kabul etmek demektir. Dolayısıyla klasik teoloji, ahlaki vahiyle temellendirirken bir kısır döngü içerisine girmekte ve “adam öldürme, yalan söyleme, başkalarına ait olan bir şeyi çalma vb. kötüdür, ama Tanrı başka

türlü dileseydi bunların hepsi iyi olurdu” gibi bir argümanı kabul etmek zorunda kalmaktadır. Metafizik bir epistemoloji merkezinde ahlakı, siyasetin bir hizmetkârı gibi gören Felasife ise, bilgi, ahlak, adalet arasında bir ilişki kurmakta, insanın akılsallar aşamasındaki durumunu ahlaka irca etmektedir. Bu ise iki postulatın kabulü demektir: 1- Amaç, iyi bireyden ziyade, iyi bir topluluk meydana getirmektir. 2- Akıllı olan, cahilden daha ahlaklıdır. Kanaatimizce aptal olmak istenmeyen bir şeydir, fakat kesinlikle ahlak dışı değildir. Ahlaksal yönden, öğrenim görmüş bir kişinin, öğrenim görmemiş bir kişiden, zekinin aptaldan iyi olduğunu kanıtlayacak da hiçbir neden yoktur.* Aynı şekilde iyi kişiden ziyade iyi bir toplumun meydana getirilmesinin amaç olduğu ispatlanamaz.

Vahiy ile mucize Ahlak Felsefesi bağlamında ele alındığında birçok insanın vahiy ile mucizeden ahlaki yargılar çıkarma gayreti içerisinde oldukları gözlemlenmektedir. Hatta çoğu zaman Tanrı'nın iyileri mükâfatlandırdığı veya kötülere helaklerle cezalandırdığı ve O'nun ahlaki bir Fail olduğu iddia edilmektedir. Bu yüzden önce, vahiysel önermelerden ve mucizelerden ahlaki yargıların çıkarılıp çıkarılamayacağı meselesinin, sonra da vahiy ve mucize arasında bir fark olup olmadığının tahlil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Nesnel olaylardan ahlaki yargılar, Moore'un da söylediği gibi, “dır'dan melimalı'ya” geçmektir ve bizzat nesnelere kendisi, iyi veya kötü olamayacağından bu çıkarılan yargılar, bir bakıma sadece insanın kendi durum alışını ve psikolojisini yansıtır.¹⁶ Bu yüzden nesnel şeylerden ahlaki yargılar çıkarmanın nesnelere bizzat kendisinden değil, insan doğasından kaynaklandığı söylenebilir. Birçok kişi, mucize ve helaklerden ahlaki yargılar çıkarılabileceğine inandığı gibi, bu türden olayların sebebinin de çoğu zaman ahlaki sebepler olduğunu kabul eder. Kutsal Kitaplar da onların bu inancını teyit eder mahiyettedir. Vahiysel önermelerde, bazen toplumsal ve ahlaki bozulmuşluğun helaklere sebep olduğu, bazen de ceza ve mucizelerin ahlakı belirlediği aktarılmaktadır. Burada karşımıza çözülmesi güç bir soru ve sorun çıkmaktadır: Acaba bu bozulmuşluğun yapısı mı helaklere sebep olmaktadır? yoksa helakler bizzat Tanrı'nın müdahale ederek kötü davranışları cezalandırması mıdır?

* “Bir orkestrada birinci keman, obuadan daha önemlidir. ama gerçekte ikisi de bütününlüğü için gereklidirler.”

¹⁶ Tom L. Beauchamp, “Naturalistic Fallacy”, *Philosophical Ethics*, McGraw Hill Book Company, New York, 1982, s. 345-352.

Ya da bu olayların gerisinde ne ahlaki, ne de dini bir sebep olmayıp, onlar sadece doğal olaylar mıdır?

Toplumsal ve ahlaki bozulmanın en azından toplumsal felaketslere neden olabileceği açıktır. Kant ahlak metafiziğini tersine çevirerek söyleyecek olursak; “kişinin dışını fırçalamadığında dışının çürümesi” gibi, insanın; kendisini, başkalarını ve doğayı tahrip etmesi de, toplumun ve eko sistemin bozulmasına sebep olabilir. Kısacası insan doğası, felaketslere ve helaketslere neden olabilecek bir yapıya sahiptir ve bunun gerisinde de onun özgür ahlaki bir varlık olması bulunur. Böyle bir anlayışı kabul etmek, acaba Kutsal Kitapların ruhuna ters midir? Şayet Kutsal Kitaplar her şeyin bir “ölçü/takdir” üzere yaratıldığını söylüyorlarsa ve özgür ahlaki varlıklar konulan ölçüyü bozuyorsa, bu bozulan ölçünün de felaketslere sebep olduğu kararına varılıyorsa, neden böyle bir düşünce vahyin ruhuna ters olsun? Özgür ahlaki varlık, konulan ölçüyü değiştirdiğinde, düzen bozulmakta ve onun neticesinde meydana gelen alışık olunmadık duruma da insanlar helak demektedir. Mesela; Kur’an’ın “fesat” kavramıyla anlatmak istediği böyle bir şeydir; çünkü fesat, “bir şeyin tabiatının bozulması” veya “sütün bozulması” anlamına gelir. Kur’an, bu kavramı hem ahlaki, hem de kozmolojik alan için kullanarak, “sütü bozulmuş insanın”, yani ahlaki çöküntü içerisindeki insanın, kozmosun bir parçası olmasından dolayı çevresinde felaketslere ve bozulmalara sebep olacağını söyler, böyle kişilerden oluşan bir toplumun da daha büyük bozulmalara neden olabileceğini belirtir.¹⁷

Afet, deprem, helak gibi doğa olaylarını ahlaki olaylara isnat etmeksizin tabii sebeplerle açıklamak da mümkündür. Vahyin; mucizeler, helaketsler vb. olaylarla ilgili ifadelerinin sembolik yaklaşımlar olduğu, doğanın genel işleyişi içerisinde depremlerin, sellerin, meteor düşmelerinin vb. şeylerin nadir meydana gelen olaylar olmasına rağmen doğal nedenlerle oluştuğu iddia edilebilir. Vahyin bu türden olaylardan bahsetmesi insanın, bu olaylardan ibret alması ve mutluluğa ulaşmak için gayret sarf etmesini sağlamaktır. Kısacası amaç insanın, “iyi insan” olma yoluna yönlendirilmesi ve insanların böyle bir anlatım yöntemini kolayca anlayabilmeleridir.¹⁸ Burada amaç, mutluluğun kaza-

¹⁷ Bkz. Bakara 2/11; Ra’d 13/ 25; Sâd 38/28

¹⁸ Hanifi Özcan, “Matüridi’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1995, s. 105-117.

nımı olduğundan mucizeler vb. şeylere önem verilmemekte, fakat mucizevî şeyler insanların pedagojik gelişimi için bir ihtiyaç görüldüğünden reddedilmemektedir.

Yukarıdaki açıklamalara rağmen inananlar, helakleri ve mucizeleri meydana getiren failin ne doğa, ne de insan olduğu kabulüne yanaşmazlar, onlar bu helakleri gerçekleştiren failinin bizzat Tanrı olduğunu iddia ederler. Kanaatimizce yukarıdaki düşünce örgüsü içerisinde de varlıkların hepsinin Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edildiğinden gerçek failin Tanrı olmadığı söylenmemektedir. Fakat çoğu inanana göre, helakler ve mucizeler bizzat Tanrı tarafından özel bir zaman ve mekânda, özel bir duruma istinaden gerçekleştiğinden, ancak Tanrı'nın İradesiyle açıklanabilir. Bu ise felsefe literatüründe "teodise problemi" olarak bilinen bir dizi sorunla karşılaşılması demektir.

Bu bağlamda Ebu Bekir Razi, insanları hakikate ulaştırmak için vahiy ve mucizenin gerekmediği kanaatindedir, hatta o vahyin mutluluğun değil, huzursuzluğun ve adaletsizliğin kaynağı olduğunu düşünür. "Allah'ın bazı kimseleri peygamber seçip, bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyorsun? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanların helak olmasını ilahi hikmetle nasıl bağdaştırıyorsun? Hakim ve Rahim olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur. İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirlerinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve daha güvenli bir yoldur. Nitekim nice kimselerin bu yüzden öldüğünü görmekteyiz".¹⁹ Razi'nin ifadelerinin özellikle ateist filozofların vahiy ve mucize meselesine yaklaşımına benzediği görülür. Mesela bunlardan biri olan Russell, peygamber olduğunu iddia eden kişinin epistemolojik olarak kendisini İngiltere Kralı ilan eden sokaktaki kişiden daha

¹⁹ Hatim er-Razi, *A'lamu'n Nübüvve*, Çev. Mahmut Kaya, 1 Baskı, Klasik, İstanbul, 2003, s. 83-84. "A'lamu'n Nübüvve eserinde Hatim er-Razi, Ebu Bekir er-Razi'yle nübüvvet üzerine yapmış olduğu diyalogu aktarır."

anlamsız olduğunu söyler.²⁰ O, peygamberlerin Tanrı'dan vahiy aldığına delalet ettiğine inanılan mucizelerin eski döneme ait efsanelerden başka bir şey olmadığını, çünkü onları ispatlayacak bilimsel bir verinin bulunmadığını düşünür.²¹ Ona göre, artık inananlar da bugün Nuh Tufanı, Âdem ile Havva efsanelerini hararetle ve literal olarak savunmamaktadır. Russell, vahiyssel önermelerden neşet ettiğine inanılan dinlerin, insanları mutlu etmediğini, böyle bir anlayışın, tarih içerisinde incelendiğinde; savaşların, ikiyüzlülüğün, ahlaki bozulmanın, bilimden uzaklaşmanın vb. kötülüklerin kaynağını teşkil ettiğinin görüleceğini iddia eder. "Vahiy tutuculuğu, geçmişin alışkanlıklarına katılmayı kutsadı; hoşgörüsüzlüğü ve kini kutsadı, onda bulunan hoşgörüsüzlük namına ne vârsâ bugün bile korkunçtur"²² "Vahye dayanan bir inancın, sonuçta yarar sağladığına inanmıyorum. Bazı zamanlarda ve bazı durumlarda bir takım yararlı etkiler yaptığını kabul etmekle beraber, onun insan aklının beklilik dönemine, şimdi geride bırakmaya başladığımız bir evresine ait olduğu kanısındayım".²³

Vahiy ve mucize hakkındaki negatif düşünce ve teorileri çoğaltmak mümkündür; fakat meselenin tahlili için bu açıklamalar da yeterlidir. Söz konusu eleştirilerin şu sorular çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Şayet Tanrı, belirli bir kişiyi seçip, peygamber olarak diğer insanlara yolluyorsa, kendisine vahiy gelmeyen insanların ne suçu vardır? Vahiy ve mucizenin amacı, insanın mutluluğunu sağlamaksa, neden Tanrı bir kişiye vahy ediyor da, insanların hepsine vahyetmiyor? Tanrı, belirli insanlara vahyederek veya mucize göstererek onları desteklerken, neden diğer insanları desteklemiyor, hatta onları helakleriyle cezalandırıyor? Tanrı'nın bunları yapmaya gücü mü yetmiyor, yoksa O, iyi niyetli bir Tanrı değil midir? Kısacası, bu gibi sorularla vahyin ve mucizenin imkânı hususundaki negatif teorilerin sonunda kötülük problemine dayandıkları görülmektedir. Acaba, vahiy ve mucizenin kötülüğün kaynağı olduğu şeklindeki iddialar veya yukarıdaki açıklamalar doğru mudur?

²⁰ Russell, Power, Routledge, 2. Baskı, London and New York, 1995, s. 176-177.

²¹ Russell, "What is an Agnostic?", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Ed. Robert Egner-Lester Denonn, New York, 1961, s. 583.

²² Russell, *İnsanlığın Geleceği*, Çev. Memduh Balaban Ataç Kitapevi, 3. Baskı, İstanbul, 1963, s. 21.

²³ Russell, *Sorgulayan Denemeler*, Çev. Nermin Arık, TÜBİTAK Yay., 4. Baskı, Ankara, 1996, s. 164.

Vahiy ve mucizenin imkânı hakkında Razi ve Russell'ın söylediği şeylerin bazıları doğru olmakla birlikte, büyük bir kısmı realiteden uzaktır. Mesele Razi'nin herkese vahyedilmeliydi iddiası, toplumsal farklılaşma ve insan yapısı göz önünde tutulduğunda realiteden uzak bir açıklamadır. Çünkü insanlar özgür ahlaki varlıklar olup, onların anlayış kapasiteleri birbirinden farklıdır. Birinin kolayca anladığını, diğeri anlamayabilmektedir. Dolayısıyla da onlar birbirine muhtaç olup, Farabi'nin ifadesiyle "mükemmelliğe ancak birbiriyle yardımlaşarak ulaşabilirler".²⁴ İnsan, düşünen sosyal bir varlık olarak, yaşamını devam ettirebilmek için bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır ve toplumun irfanı da eğitim-öğretim yoluyla öğrenilir. Kısacası toplumsal düzenin sağlanabilmesi ve insanların mutluluğa ulaşabilmesi için kanunlara ihtiyaç vardır. Bu kanunlar da ancak hikmet sahibi kişiler tarafından konulabilir. Şayet Tanrı, insanların hepsine vahyetmiş olsaydı, insanlar insan olmaktan çıkar, onların hür ve sorumlu varlıklar olması anlamsız hale gelirdi. Razi'nin neden Tanrı herkese vahyetmiyor sorusu mevcut gerçekliklerden uzak olmasına rağmen, yine de tam anlamıyla cevaplanamamaktadır; çünkü buradaki hikmet Tanrı'ya ait olup sorunun cevabı ancak Tanrı tarafından verilebilir. Dolayısıyla Razi'nin sorusu toplumsal gerçekliklerden uzak olmakla birlikte içi boş ve anlamsız bir soru değildir.

Razi'nin neden Tanrı herkese vahyetmiyor? sorusu İbn Haldun tarafından nesnel alandan verilen örneklerin aşkın alana taşınmasıyla çok ilginç bir teori şeklinde cevaplanmaya çalışılır. İbn Haldun'a göre, âlem nizam ve tertip açısından mükemmel olup varlıklar arasında birbiriyle irtibatlı bir ilişki söz konusudur. Varlıklar âlemi içerisinde insan aklını hayrete düşürecek kadar bir çeşitlilik ve çokluk vardır. Gözle görünür varlıklar arasında bir hiyerarşi söz konusudur ve maddi âlemden başlayan bu hiyerarşik yapı aşkın alana kadar çıkar. Bu yükseliş sırasında madde önce su, sonra sırasıyla hava ve ateş kalıplarına girer. Yukarıya yükselen madde kendisinden aşağıdaki unsurdan latif ve hafiftir. İbn Haldun, unsurlardan oluşmuş varlıkları da bir sınıflamaya tabi tutar. Bu varlıklar madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Bunlar arasında kopuk bir ilişkiden bahsetmek mümkün değildir; çünkü bu cinsleri birbirine birleştiren ara varlıklar bulunmaktadır. İşte bu durum ona göre, neden herkese vahyedilmediğini açık bir şekilde göstermektedir.

²⁴ Farabi, *Medine*, s. 99.

Bitkilerle hayvanlar, hayvanlarla insan arasında nasıl ara varlıklar varsa, insanlar ve melekût âlemini birleştiren varlıklar da vardır. İbn Haldun'a göre, insanlar içerisinde de öyle kâmil insanlar vardır ki, bunlar melekler ve insanlar arasında orta bir yerdedir. Onların, toplum içine karışarak dünyevi işlerle uğraşmaları velilerde olduğu gibi Tanrı ve meleklerle olan münasebetlerine engel değildir. Onların beşeri olan nefisleri, riyazet gibi dış sebep ve vasıtalara ihtiyaç duymaksızın yapıları gereği tanrısal olan meleklik makamına çıkabilir. Onlar, bir anda ulvî âlemlere ulaşabilirler ve Tanrı'nın meleklerine olan hitabını işitebilirler. İbn Haldun'a göre, bunlar Tanrı'nın elçileri olan peygamberlerdir ve Tanrı onları kâmil bir surette yaratmıştır. Peygamberler, istedikleri zaman beşeri hallerinden sıyrılarak "meleklik" halini alabilirler, işte bu vahyin geldiği haldir. Peygamberler yaratılış olarak kötü sayılan işlerden uzak ve ilahî âleme gözlerini dikmiş insanlardır. Bu özellikleriyle onlar, istedikleri zaman tanrısal âleme dalabilir ve beşeriyetten melekliğe yükselerek yukarı âlemden itikat, amel ve ahlaka dair bilgiler alabilirler. Peygamberler almış oldukları hüküm ve emirleri insanlara bildirdiklerinde ise hemen meleklikten beşeriyete dönerler.²⁵ Görüldüğü üzere, İbn Haldun neden herkese vahyedilmiyor? sorusunu tümevarımsal bir yöntemle, gerçeklikler alanında gördüğü bağıntısal işleyişi aşkın alana taşıyarak cevaplamaya çalışır. Onun teorisine göre, herkese vahyedilmemesinin sebebi, herkesin vahiy alabilecek bir tabiatta yaratılmamış olmasıdır. O, varlıklar arasındaki bağıntısal gerçekliklerin bize bu durumu en açık şekilde gösterdiğine inanmaktadır.

Tanrı'nın herkese vahyetmemesi ve mucizelerini göstermemesi sorununun Tanrı'nın rasyonelleştirilmesiyle, yani O'nun mantıksal açıdan imkânsız olan şeyleri yapamayacağı düşüncesiyle de açıklanmaya çalışıldığı görülür. Tanrı, insanlara "iyi" şeyler sağlamak ister, fakat bazı mantıksal nedenler bunun tam olarak gerçekleşmesine engel olabilir; çünkü bazı iyi durumlar birbiriyle uyumsuzlar. Gerçekte, ancak bir futbol takımı şampiyon olabilir. İki takımdan biri kaybederek mutsuz olmadıkça, diğeri kazanarak mutlu olamaz.. Kısacası mantıken mümkün olan her şeyi yapabilen Tanrı, birbiriyle uyumsuz iki iyi durumun her ikisini birden meydana getiremez, yani Tanrı, kendisi için mantıken imkânsız olan şeyi yapamaz. Tanrı, herkese vahyetmiş veya dünyada hiçbir kötülük bulunmamış olsaydı, Tanrı'nın insanları ve insanların

²⁵ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s.229-235.

birbirini bağışlaması, merhamette, fedakârlıkta bulunması mümkün olmazdı. Elbette merhamet çoğalsın diye acıları çoğaltmak, ne Tanrı için, ne de insanlar için uygundur. Bununla birlikte bir miktar acı ve ona mukabil ortaya çıkan bir miktar da merhametin bulunduğu bir dünya, en azından hiç acının bulunmadığı bir dünya kadar iyidir veya iyi olabilir. Eğer herkesin her şeyi yolunda gidiyorsa, burada birinin diğerine derinden ilgi duyabileceği bir alan da yok demektir. Kısacası iyilikler, kötülükler olmadan gerçekleşmemekte ve çoğu zaman da çekilen acılar, ahlaki anlayışımızı gerçekleştirmek için kullanılan vasıtalar olmaktadır. Üstelik kötülükler, sadece iyi bir karakter geliştirmemize ve ruhsal açıdan olgunlaşmamıza değil, bizim özgür varlıklar olarak kendimizi gerçekleştirmemize de sebep olmaktadır. Bu yüzden Swinburne, “Tanrı, bizleri iyi ve kötü şeyleri yapabilen özgür varlıklar olarak yaratmakla, bizim için büyük bir iyilik yapmıştır.” der.²⁶

Tanrı; iyinin, kötünün, doğrunun bilgisini doğuştan zihnimize yerleştirmiş, peygamberler gibi hepimize vahyetmiş olsaydı, karar alma, tasdik etme ve iman gibi özgür bireye ait şeyler ortadan kalkardı. İmanda akıl ve tecrübelerimiz neticesinde verilen yargılar, daha fazla tasdik edilmiş olduklarından onlar inançlarımız ve eylemlerimizin oluşmasında daha fazla etkinliğe sahiptirler. Onların iyice tasdik edilmiş olması ve eylemlerimiz için daha sağlam bir temel oluşturması için inançlarımızın veya bilgimizin, daha önce yaşanmış veya gözlenmiş tecrübeyle desteklenmiş olması gerekir. Oysa doğrunun bilgisi doğuştan zihnimize yerleştirilseydi bizler içgüdüsel varlıklar olup, karar vermemiz, hatta bir şeyi akıl ve tecrübe temelinde bilmemiz söz konusu olmazdı. Eğer herkese vahyedilmiş olsaydı, insanlar başkalarını yangından kurtarmak için yardım etmeye veya yangınları önlemeye çalışmaz, hatta umursamazdı. Kısacası, insanların, birbirlerine yardım etme fırsatları ya azalmış, ya da hiç kalmamış olurdu.²⁷ Çünkü insanlar rasyonel bir tutum içerisinde “bu insan kötü durumda ama nasıl olsa Tanrı, ona yardım edeceğinden, bizim yardım etmemize gerek yoktur” derdi.

Tanrı'nın herkese vahyetmesi, insanların Tanrı'nın “var olduğuna” ilişkin kesin bir bilgi sahibi olmalarına da yol açacaktır. Dolayısıyla birçok insan

²⁶ Swinburne, *Providence and Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 125-127.

²⁷ Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 210-214.

makul biçimde Tanrı'ya inanmakla kalmayacak istinasız bütün insanlar meydana gelen her şeyin Tanrı'nın fiilleri yüzünden meydana geldiğini kesin olarak bileceklerdi. Kısacası onlar için "Tanrı'nın varlığı"(Tanrı'nın kendisi değil) aşikâr ve müşterek bilgi şekline dönüşecekti. Bu ise, Tanrı'nın insanlara yapması gereken yükümlülükleri bildirimsel vahiyle ulaştırmadığı bir dünyanın varlığını kabul etmek demektir. Burada insanlar kendileri veya dünya ile ilgili önemli sayılabilecek bir seçim imkânına sahip olamayacaklarından onların eylemlerinin sonucu da bir önem taşımayacaktır. Böyle bir dünyada, insanlar işlerini özgürce yürütemeyecekleri kadar Tanrı'ya yakın olacaklardır. Tanrı'ya yakınlık şüphesiz iyi bir şeydir; fakat bu yakınlık kendi seçimimizin ve dünyadaki amellerimizin bir sonucu olursa, yani verilmiş bir şeyden ziyade kazanılmış bir şeyse daha iyi olur.²⁸ İnsan olmak, hür olmak demektir. İnsanı meleklerden ve diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik onun özgür iradeyle karar verebilmesidir. O halde, eğer Tanrı, insanlara bu dünyada onların kaderleri ile ilgili gerçek anlamda seçimde bulunma ve bilgi edinme imkânı veriyorsa, bu, herkese vahyedilmesiyle oluşan bir bilgiden ziyade tümevarımsal ve ulaşılan bir bilgi olacaktır. İnsanlar, vahyedilenlerden ve tecrübe ettiklerinden hareketle daha sağlam bir bilgi seviyesine ulaşabilirler. İnsanların bilgisi temel olarak tecrübeye dayandığından, tecrübeye dayalı bilginin imkânı da bir bakıma doğal kötülüklerin bulunmasını gerekli kılacaktır.

Bazı ateist filozofların üzerinde ısrarla durdukları bir konu da vahye ve mucizelere dayanan dini öğretilerin insanlara hayır getirmediği, vahyin insanlar arasındaki savaşların ve sefaletlerin kaynağı olduğunu iddia etmeleridir. Vahiy ve mucizenin, kendilerine inanan ve inanmayan diye iki grup oluşturduğundan hareketle onların birleştirici değil ayrıcı olduğu söylenebilir; fakat vahiy ve mucizenin sefaletin, savaşların, mutsuzluğun kaynağı olduğu asla söylenemez. Bu iddia, ancak tikel bazı olaylardan hareketle yapılmış geliş güzel bir genelleme olabilir. Çünkü vahiysel kökenli dinler; çalmayın, zina yapmayın, komşunuzun hakkını yemeyin, kısacası "iyi insan olun" demekle nasıl olur da insanlar arasındaki mutsuzluğun ve ahlaki çöküntünün kaynağı olabilir? Elbette vahiysel bildirimleri kendi çıkarları için kullanan kişi veya kişiler olabilir; fakat bu durumlardan hareketle vahiy ve mucizelere dayanan dinlerin insanlık için zararlı olduğu söylenemez. Kendisine saldıranlara karşı

²⁸ Bkz. Swinburne, a.g.e., s. 211; Swinburne, "Reply to Richard Gale", *Religious Studies*, Sayı: 36, Cambridge University Press, 2000, s. 221-225.

inananların canlarını, mallarını, ırzlarını ve neslini korumaları en doğal haklarıdır. Bunlar, en temel insan haklarıdır. Bununla birlikte vahiyssel bildirimlerden hareketle “iyiliğin yayılması” amacıyla yapılan fetihlerin kötülüklerin kaynağı olduğu iddia ediliyorsa, bu düşünce bir dereceye kadar doğrudur. Fakat vahiyssel bildirimler acaba “iyiliğin yayılmasının” savaşa mı olması gerektiğini söylemektedir? İyi insan olma, daha çok kişisel bir çabayı gerektirdiğinden, cebri zorlamaların vahye dayanan dinlerin doğasına ters olduğu açıktır. Kısacası vahiyssel kökenli dinlerin insanlara kötülükten başka bir şey sunmadığı düşüncesi, birkaç tarihi olaya dayanan hatalı bir genellemedir.

Vahiy ve mucizelerden hareketle, aslında bazı insanların Tanrı tarafından cezalandırıldığı düşüncesinde olan ateist filozoflar, suç işlemiş ve toplumun düzenini bozmuş kişilerin toplumsal bir gereklilik olarak cezalandırılmasını nasıl açıklamaktadır? Onların toplumsal huzur ve düzen için hukuksal yaptırımları kabul ettiği açıktır. Kutsal Kitaplarda bahsedilen mucizeler, literal olarak anlaşılabilirse bile, yani aynen bahsedildiği şekilde vuku bulmuş olsa bile, ateist filozofların “ceza” kavramından hareketle yapmış olduğu eleştiriler, kendi düşünsel bakış açılarıyla tezat teşkil eder. Çünkü bir taraftan kanunlara uymayan insanların cezalandırılması veya ıslah edilmesini savunacaksınız, yani kanunlara uyan kişileri koruyacaksınız, diğer taraftan mucizevî olaylarla kötülerin cezalandırılmasını ve iyilerin kurtulmasını reddedeceksiniz. Bu bir çelişki değil midir? Mesela, Kızıl Denizi geçen Musa ve ona inanan kişilerin “iyi insan” olmalarından dolayı kurtulmaları, ateistler tarafından istenmeyen bir olay mıdır? Onlara göre, iyi insanlar mı cezalandırılmalıydılar? Mucizeler literal olarak anlaşılabilirse bile, onların bu türden sorulara cevap vermeleri oldukça zordur.

Sonuç

Teoloji içersindeki tartışmalarda genel olarak mucizelerin vahiy ve peygamberliği doğrulayıcı olağanüstü olaylar olduğuna inanılmaktadır. Söz konusu inanç doğru olsun veya olmasın ortada bir gerçek vardır: O da mucizelerin inananlar tarafından bile bir araç olarak görülmesidir. O halde mucizeler amaç değilse ve vahiy ile peygamberliği doğrulayan araçlarsa o zaman vahyi kabul etmiş olan kişiler için mucizeler sadece onların inançlarını kuvvetlendirici bir etmen olmaktan öteye gitmeyecektir. Dolayısıyla mucizelere gerek duyulmadan da Tanrı vahyine inanmak mümkündür ve birçok kişinin vahye inanmak için peygamberlerden mucizeler istemediği bilinen bir gerçek-

tir. Mucizelerin imkânına inananlar için mucizeler birer araçsa acaba vahyin kendisi mi bir amaçtır veya vahyin amacı nedir?

İnanan vahyin bizzat kendisinin bir amaç olmadığını, onun/vahyin amacının insanı dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırmak olduğuna inanır. Vahiy insanı bu amaca yönlendirmek için ona devamlı surette “iyi insan olmasını” hatırlatır. Vahiy ve nübüvvetin temel gayesi insanların ahlak ve maneviyyatını düzeltmek, bireysel ve toplumsal düzeni tesis ederek dünya ve ahiret kuruluşunu sağlamaktır. Kısacası amaç “mutluluğun kazanımı”dır ve ona giden yol da sosyal-ahlaki eylemlerden geçer. Kişi eylemleri veya amelleri ile insan “olur” ve bu “olma sürecinde” veya “olma cesareti” içerisinde o ister vahye inansın isterse inanmasın ahlaki bir ilişkisellik içerisinde bulunmadan edemez.