

Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası

Hidayet Peker

Yard. Doç. Dr., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu makale, Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy ile ilgili görüşlerinin tasviri ve tahlilini amaçlamaktadır. Bu bağlamda daha çok, nebinin sahip olduğu yetiler incelenecek, bu konunun bir parçası olan din ele alınmayacaktır. Her iki düşünüre göre vahiy, din ve felsefenin ortak bir konusudur. Onların vahiy hakkındaki düşüncelerini, bilgi ve siyasetle ilgili yazılarında bulabiliriz. Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy teorisi, Faal Akıl, rasyonel nefis ve muhayyile gücü çerçevesinde dile gelir ve vahiy, bu üç gücün ortaklaşa çalışması sonucu açığa çıkan bir bilgi türüdür.

Abstract

The Conceptual Content of Revelation in the Philosophies of al- Fârâbî and Avicenna

This article aims to analyze and describe the views of al- Fârâbî and Avicenna with regard to the issue of revelation. In doing so, we will investigate the powers and faculties that a prophet is believed to possess without getting into the religious aspect of these notions. According to al- Fârâbî and Avicenna, revelation is the common theme of both philosophy and religion. We can find

their views about revelation in their political and epistemological writings. An Al- Fârâbî's and Avicenna's theory of revelation contains the notions of active intellect, rational soul, and faculty of imagination. Revelation, then, is the kind of knowledge that all of these three powers involve.

Anahtar kelimeler: Vahiy, Nebi-Nübüvvet, Faal Akıl, Rasyonel Nefs, Muhayyile Gücü.

Key Words: Revelation, Prophet-Prophethood, Active Intellect, Rational Soul, Faculty of Imagination.

Bu çalışma, Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiyle ilgili görüşlerinin, öncelikli olarak tespiti ve tahlilini içermektedir. Bu bağlamda daha çok nebinin sahip olduğu ruhsal yetiler, bunların mahiyeti ve işleyişi ile nebinin bilgilenme süreci incelenmekte olup, bu konunun bir parçası olan din ele alınmayacaktır.

Hem Fârâbî, hem de İbn Sina felsefesinde vahiy incelemesi, felsefe ile dinin bir ve aynı hakikati farklı bir yöntem ve üslupla dile getirdiği tezinin bir açıklamasıdır. Vahiy konusu Fârâbî'de, felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak hem epistemolojisinde hem de siyaset felsefesinde ele alınırken; İbn Sina'da hem felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak, hem de nübüvvetin inkarına yönelik tezlere karşı bir savunma olarak ele alınıp incelenmektedir.

Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy öğretisinin üç temel unsuru Faal Akıl, insani nefis ve muhayyile yetisidir. Bu üç unsurun birbirleriyle olan ilişkisi, gerek nebinin sahip olduğu bilginin, gerekse de onların topluma yönelik görevlerinin mahiyetini belirlemektedir. Biz de öncelikle bu üç ilkenin Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefesinde ne anlama geldiğini konumuz çerçevesine ele alıp, sonra da vahyin kavramsal boyutu üzerinde duracağız.

Fârâbî ve İbn Sina'nın metafiziğinde oldukça önemli bir yere sahip olan Faal Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akılların sonucusudur. Gök cisimleri ile birlikte, ay altı dünyasındaki oluşu bu akıl belirlemektedir. O, yeryüzü dünyasında maddeye suretleri vererek (vahibu's-suver) cisimlerin varlığa gelişine ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleşmesine neden olmaktadır¹. Burada konumuz açısından önemli olan Faal Aklın kozmolojik yönünden çok epistemolojik tarafıdır. Bir başka ifadeyle tanrısal olanın insani olanla buluşma noktasında yer alan bu kozmik

¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çeviri, Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1980, s. 24 vd.; İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat I*, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960, s. 210 vd.

ilkenin, insani nefsi nasıl aydınlatıldığıdır. Zaten her iki filozofun vahiy öğretisi de, böyle bir aydınlanmanın sonucu açığa çıkan özel bir durumdur.

Fârâbî tarafından “ruhu’l-emin ve ruhu’l-kuds”², İbn Sina tarafından “korunmuş levha (levh-i mahfuz)”³, “ruhu’l-kuds”⁴, “nakşeden kalem”⁵, “ateş”⁶ olarak adlandırılan Faal Aklın, “faal” ve “akıl” olmak gibi iki özelliği dikkat çekmektedir. Buna göre o, “akıl” olarak madde ve maddesel özelliklerden tamamen ayrı, soyut bir cevherdir. “Faal” olması yönüyle ise, maddesel akılla girdiği ilişki sonucu onu bilfiil duruma çıkararak akıldır⁷. Aşağıda ele alacağımız gibi insani nefsin bütün gelişim aşamalarında Faal Aklın bir şart olarak konulması, bu aklın kendi yapısı, bizzat insani nefsin kendisi ve de bu nefsin elde ederek yetkinleştiği düşünülürlerin nitelikleridir. Fârâbî ve İbn Sina felsefesinin özü, insanın Faal Aklın kılavuzluğunda hakikate nasıl ulaşacağıının ve gerçek mutluluğu ne şekilde elde edeceğinin tesbitinden ibarettir. Bu noktada, hem “soyut akli bilgilerin ilkelerine”⁸ hem de “tikellerin tamamına tümel bir şekilde sahip olan”⁹ Faal Akla düşen iş, “düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için gerekli olan yetkinlik derecelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (es-sa’adetü’l-kusva) ulaştırmaktır”¹⁰. Özü düşünülür formlardan ibaret olan bu akıl, insanın yetkinliği anlamına gelen entellektüel gelişimi, kendisinde bulunan düşünülürleri, pasif konumda bulunan insan aklına bir şekilde aktararak gerçekleştirir. Çünkü ister Faal Akıl isterse insan açısından olsun “harici nedenden etkilenen bir şey, o nedende bulunanın aracılığıyla etkilenir. Ya da

² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 2.

³ İbn Sina, *el-Kerâmât ve’l-Mu’cizât ve’l-Eâcib*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru’l-Kur’ân ve’l-Lugatü’s-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983, s. 229.

⁴ İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat II*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960, s. 442.

⁵ İbn Sina, *Risale’ü’l-Arşîyye*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, *Mecmu’ Resâil*, Haydarabad h. 1354, s. 12.

⁶ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât II*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 392.

⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü’l-Fazıla)*, (Çeviri, Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 88 vd.; İbn Sina, *Risale fi’l-Hudud, Tis’u Resâil*, Kahire 1908, s. 80-81.

⁸ İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II*, en- Nefs, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975, s. 208 (Sonraki atıflarda sadece *eş-Şifa, Nefs* şeklinde olacaktır).

⁹ İbn Sina, *İsbatü’n-Nübüvvât fî Te’vîli Rumuzihim ve Emsalihim*, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968, s. 44. (Çeviri, “Nübüvvetin İspatı ve ‘Nebilerin’ Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine”, Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker. U.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Cilt 7, Bursa 1995. Bu eser bundan sonra *Nübüvvât* olarak belirtilecektir).

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 2.

her etkilenen, kendisini etkileyen nedende bulunanın benzeri aracılığıyla etkiyi kabul edenden etkilenir”¹¹.

Fârâbî ve İbn Sina’ya göre insan, organik varlık tabakasının en üst seviyesini teşkil eder ve diğer canlılardan sahip olduğu düşünme gücüyle ayrılır. Bir imkanlar varlığı olan insanın entelektüel gelişimi de ancak bu imkanlar üzerinden açığa çıkabilir. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve onun bir insan olarak belirmesinin nedeni olan düşünme gücü, varlığının başlangıcında, düşünülür formları kabul edecek yatkınlıktan başka bir şey değildir. Her iki filozof da düşünme gücünü akıl olarak adlandırmakta ve nazari (teorik) ve ameli (pratik) olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedirler. Nazari akıl, insanın kendisiyle bilgiyi oluşturduğu güç iken, ameli akıl sanatlar ve pratik birtakım işlerle ilgilidir¹². Ancak konumuz açısından önemli olan teorik akıldır.

“Bazen düşünen (natık) nefis, kutsal nefis, ilahi sır; bazen de gerçek kalp, zihin (nuhiyy), cevher-asıl (lûbb)... olarak isimlendirilen ve çocuk-yetişkin, deli-akıllı, hasta-sağlıklı insan türünün bütün bireylerinde mevcut olan”¹³ teorik aklın, düşünülür suretler karşısındaki konumu, onun derecelerini ortaya koymaktadır. O, varlığının başlangıcında düşünülür suretleri kabul edici bir yatkınlıktır. Teorik aklın bu derecesi maddesel (bilkuvve-heyulani) akıl olarak adlandırılır. Bu durumdaki insan çeşitli bilme imkanlarıyla donatılmış olmasına rağmen, bu imkanların hiç birisi henüz eyleme dönüşmemiştir. Ayrıca sahip olunan bilme imkanlarını harekete geçirecek kavram ve önerme türünden bilgilerin varlığından da söz edilemez¹⁴.

Maddesel aklın bilfiil duruma yükselmesi, kendisinde ilk düşünülürlerin (el-ma’kulâtü’-ülâ) oluşmasıyla gerçekleşir. Bu akıl özünde bilfiil olmadığı için, kendisini bilkuvve durumdan bilfiil duruma yükseltmez. Dolayısıyla kuvve halindeki aklın, bilfiil hale gelmesi için bir başka nedene ihtiyaç vardır. “Çünkü güç halinde bulunan her bir şey, etkin bir duruma ancak etkin olan bir başka neden tarafından çıkartılabilir”¹⁵. İşte bu harici neden Faal Akıldır. O, kendisinde bulunan düşünülür formları maddesel akla vererek onu bilfiil kılar. Burada Faal Aklın, kuvve halindeki akla verdiği

¹¹ İbn Sina, *Risale fi’l-İşk*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefstru’l-Kur’ân ve’l-Lugatü’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983, s. 266.

¹² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s.91; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 2-3, 39; İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 32, 185 vd.

¹³ İbn Sina, *Risale fi’l-Kelam ala’n-Nefsi’n-Nâtika*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvalü’n-Nefs*, Kahire 1952, s. 195.

¹⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 40; İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 39; *en-Necat*, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire 1938, s. 165; *el-İşârât ve’t-Tenbihât II*, s. 389; *Risale fi’l-Kelam ala’n-Nefsi’n-Nâtika*, s. 195.

¹⁵ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208; *en-Necat*, s. 193.

bilgiler, ilk düşünülüdürler¹⁶. Bu ilk bilgilerin elde edilmesinde insanın hiçbir bilişsel gayreti söz konusu değildir. Onlar, uygun yatkınlıkta ve yaratılıştaki olan insana ilahi ilham yoluyla yani Faal Aklın feyezani sonucu ulaşırlar. Fârâbî, bütün insanların bu ilk düşünülürleri elde edemeyeceğini söylemektedir. Ona göre “her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü, her insan yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülürlerden hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da – sözgelisi deliler- onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öylece kabul ederler”¹⁷. Kaldı ki, hem maddesel aklın, hem de ilk düşünülürlerin yapısı gereği, insan bunları kendi bilgisel imkan ve donanımlarıyla elde edemez¹⁸.

Maddesel akıl, kendisiyle ikinci düşünülürlerin kazanıldığı ilk düşünülürleri elde edince, bilfiil akıl düzeyine yükselmiş olur. Burada Fârâbî ve İbn Sina arasında bir fark vardır. Fârâbî, ilk düşünülürlerin elde edilmesiyle teorik aklın, bilkuvve düzeyden bilfiil akıl düzeyine yükseldiğini ifade ederken¹⁹, İbn Sina ‘meleke halindeki akıl’ düzeyine yükseldiğini belirtir²⁰.

¹⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 89 vd.; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40; İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208-209; *en-Necat*, s. 193. Fârâbî ve İbn Sina'nın bilgi anlayışında ilk düşünülürler (el-ma'külâtü'l-ülâ), insanın duyu ve deneye elde edemediği, kendilerine doğuştan (fitri-garizî) sahip olduğu “bütün parçadan büyüktür”, “bir şey aynı anda iki farklı yerde bulunamaz” türünden bilgilerdir. Bunlar aynı zamanda aklın açık-şecik ilk bilgileri olarak isimlendirilir. İkinci düşünülürler (el-ma'külâtü's-sâniye) ise, insanın birinci düşünülürlerden sonra kendi çabalarıyla elde ettiği, bilimlere ait diğer bilgileri içerir.

¹⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40-41.

¹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88; İbn Sina, *Mebhas anî'l-Kuwa'l-Nefsâniyyeti*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvalü'n-Nefs*, Kahire 1952, s. 168. İbn Sina, ilk düşünülürlerin insan tarafından oluşturulamayacağı ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Cevherî aklı (teorik akıl) çocuklarda düşünülür suretlerden tamamen yoksun olarak buluruz. Daha sonra herhangi bir düşünme (reviyye) ve öğrenim söz konusu olmaksızın açık-şecik düşünülürleri orada buluruz. Bu düşünülür suretler ya duyu ve tecrübe veya ilahi feyz sonucu orada meydana gelmişlerdir. Ancak bu düşünülür suretlerin orada tecrübe sonucu meydana gelmeleri mümkün değildir. Çünkü idrak ettiğin bir hükme aykırı bir şeyin varlığına inanmazsın. Bunun için tecrübe zorunlu bir hüküm ifade etmez...Aynı şekilde duyuusal idrakle nesnelere hakkında vereceğimiz hükümlerin tamamı, idrak ettiğimiz ve etmediğimiz bütün nesnelere için geçerli olamaz. Zira idrak etmediğimiz bir şey, idrak ettiğimize aykırı olabilir. (Mesela) bizim ‘bütün parçadan büyüktür’ tasavvurumuz, her bir parçayı ve her bir bütünü idrak etmemiz sonucu oluşmuş bir tasavvur değildir”. İbn Sina, *Mebhas anî'l-Kuwa'l-Nefsâniyyeti*, s. 176.

¹⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 89.

²⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 39; *en-Necat*, s. 165.

İbn Sina'ya göre teorik akıl "düşünülürlerden, kendileriyle ikinci düşünülülere (el-ma'kûlâtü's-sâniye) ulaşılan birinci düşünülülere maddesel güçte meydana gelmesiyle mümkün güç durumuna yükselir"²¹. Bu güce oranla da bu derece 'meleke halindeki akıl' olarak adlandırılmaktadır. İbn Sina'nın meleke halindeki akıl ile ilgili görüşleri, onun vahiy teorisi açısından oldukça önemlidir. Aşağıda da ifade edeceğimiz gibi, bu akli seviyedeki bilginin mahiyeti ile vahyin mahiyeti bir noktada buluşmaktadır. O da, kısaca, bu düzeydeki bilginin tamamının Faal Akıl tarafından insana verilmesi yani insanın bunları elde etmek için bilişsel bir çabanın içine girmemesi ve bu bilgilerin duyu ve deneyle elde edilememesinden dolayı mutlak doğru bilgiler olmasıdır. Filozofa göre, insan ancak bu tür bilgileri elde edip meleke halindeki akıl seviyesine ulaştıktan sonra, aklın üçüncü aşaması olan bilfiil akıl seviyesine erişebilir.

İnsan, Faal Aklın yardımı neticesinde elde ettiği ilk bilgileri kullanarak, ikinci düşünülülere sahip olur ve bilfiil akıl seviyesine yükselir. Mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi çeşitli bilimlere ait bilgiler de, bu aşamada, insanın kendisini bir öğretim sürecine sokmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla, bilfiil akıl seviyesine ulaşmada insanın bilgisel bir gayreti söz konusudur²².

Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir ki, teorik aklın tüm aşamaları boyunca, bir başka ifadeyle insanın bilgilenme sürecinde nihai noktada bilgiyi veren Faal Akıldır. Bilgi söz konusu olduğunda insana düşen, ilk düşünülülere kendisinde oluşunca, bilinçli bir bilme etkinliğinde bulunmasıdır. Bütün bunlardan sonra ancak, teorik aklın Faal Akılla girdiği ilişki (ittisal) bilgiyi açığa çıkartabilir, yani Faal Akıl, insani nefse feyezân eder²³. Çünkü bilme bir düşünmedir ve "bütün düşünmeler (efkâr ve teemmülât) nefsi, feyezânı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir"²⁴. İşte bütün bunların olup bittiği akli seviye, bilfiil akıl düzeyidir.

Teorik aklın bilfiil akıl düzeyinden sonraki aşaması, müstefad akıl seviyesidir. Bilfiil akıl seviyesinde, ciddi bir istek ve arzuyla çeşitli bilimlerde derinleşen insan, belirli bir noktadan sonra Faal Akıl ile iletişimde -çünkü bilgilenmenin her aşamasında bu ilahi ilke zorunlu bir şart olarak düşünülmüştür- bir alışkanlık kazanır ve yeni baştan bir öğrenim süreci yaşamaksızın bilgiyi kabul edebilir. İşte böyle bir durumdaki insan "düşünülür suretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bilfiil

²¹ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 39; *en-Necat*, s. 165.

²² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 89-90; İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 40; *en-Necat*, s. 166; *Mebhas anî'l-Kuva'l-Nefsâniyyeti*, 168-169.

²³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88 vd.; İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208.

²⁴ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208; *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, s. 393.

bilir”²⁵. Aynı anlamda olmak üzere Fârâbî şöyle demektedir: “Münfail akılı bütün düşünülürlerle mükemmelleşen her insan, bilfiil düşünülür ve bilfiil akıl olunca ve kendisindeki düşünülürleri bilmeye başlayınca, kendisinde bilfiil bir akıl meydana gelir ki, bu akıl derece bakımından münfail akıldan daha yüksektir. Maddeden tamamen ayrıdır ve Faal Akla daha yakındır. İşte bu akla, müstefad akıl denilir”²⁶.

Esasen insanın Faal akıl ile iletişimi, ya da ondan bilgiyi alması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi dolaylı bir kabul edıştır. Şöyle ki, insan, duyum, muhayyile gibi çeşitli bilme araçlarıyla, duyulur nesneden tikel formları soyutlayıp akla aktarınca, Faal Aklın nuru, duyuların akla ilettiği bu tikel form ve anlamlara ve aynı zamanda akla akar (işrak-tecelli); ve akıl da bunun sonucu olarak düşünülülere sahip olur. Bu durum tikel olanın tümel olana, duyulurun düşünülüre dönüştürülmesi anlamına da gelmektedir²⁷.

Aklın bilgiyi Faal Akıldan direkt olarak alması ise, ya maddesel akıl düzeyinden bilfiil akıl (İbn Sina’da bilmeleke akıl) düzeyine yükselirken elde edilen ilk düşünülülülerde olduğu gibidir ya da müstefad akıl düzeyinde Faal Akılla kurulan yakın ilişkideki gibidir. Çünkü filozof ve nebi gibi birtakım insanlar sahip oldukları üstün bilgi mekanizmaları sayesinde, ilahi inayetin bir gereği olarak, bilgiyi dolaysız bir biçimde Faal Akıldan alabilirler²⁸. İbn Sina direkt veya aracısız bilgi alışını, ateşin doğrudan doğruya ibriği ısıtmasını; dolaylı bilgi alışını ise, ateşin ibrik aracılığıyla suyu ısıtmasını örnek olarak vermektedir²⁹.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî’ye göre teorik aklın son aşaması, müstefad akıl düzeyi iken; İbn Sina buraya son bir halka daha ilave eder ki, bu da ‘kutsi akıl’ seviyesidir. Ona göre insanlar içinde öyle kimseler vardır ki, onlar sahip oldukları bilgisel donanımlar ve imkanları harekete geçirmeden de bilgiyi alma, daha doğrusu Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirme yeteneğine sahiptirler. Bu yeteneğe sahip olan kimse “sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. (Onun sahip olduğu) bu yetenek, derecelerin en üstünüdür. Maddesel aklın bu durumunu ‘kutsi akıl’ olarak isimlendirmek gerekir. Ve bu (kutsi akıl), bilmeleke akıl cinsindedir ki o, diğer

²⁵ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 40; *en-Necat*, s. 166.

²⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 105-106.

²⁷ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208; *en-Necat*, s. 193; *el-İşârât ve’t-Tenbîhât II*, s. 393; İbn Sina’da teorik akıl ile Faal Aklın ilişkisi konusunda bkz. Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford 1992, s. 74 vd.

²⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106; İbn Sina, *Mebhas anî’l-Kuva’l-Nefsâniyyeti*, s. 176.

²⁹ İbn Sina, *Nübüvvât*, s. 42.

insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir”³⁰. İbn Sina'nın bu ifadeleri de göstermektedir ki, bilginin elde edilmesinde birtakım insanlar, sahip oldukları duyusal ve akılsal güçlerini, duyulur ve düşünülür objeler üzerine yoğunlaştırmadan, herhangi bir bilişsel çabanın içine girmeksizin, yani dış ve iç yetileriyle soyutlamalar yaparak kavram ve önermeleri yeni bir sentez ve analize tabi tutmadan ve bu doğrultuda bazı zihinsel süreçleri yaşamadan bilgiyi elde etme ve Faal Akıl ile iletişime geçme yeteneğine sahip olabilirler. Bu yeteneğin en üstün derecesi de, nebilerin sahip olduğu 'kutsi akıl' seviyesidir³¹. Burada vurgulanması gereken nokta, Fârâbî'ye göre Faal Akıl ile en üst düzeyde ittisal için, teorik aklın tüm aşamalarının başarıyla geçilmesi zorunlu bir şart olurken, İbn Sina için, böyle bir durum bazı insanlar için gerekli değildir.

Her iki filozofta da nübüvvet mekanizmasının Faal Akıl ve natık neftsen sonraki üçüncü unsuru muhayyile yetisidir. Muhayyile yetisi, onların bilgi teorilerinde ve psikolojilerinde asli bir unsur olmakla birlikte, nübüvvet ya da vahiy öğretilerinde de önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. İnsani nefsin bir yetisi olan muhayyile gücü, insanın bilgi elde etme sürecinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Muhayyile yetisinin işlevi ve değeri, her iki filozof tarafından taktir edilmekle birlikte, bazı yönlerden farklılıklar arz etmektedir. Bu nedenle bu gücün psikolojik ve epistemolojik boyutunu, her iki filozofa göre ayrı ayrı ele almakta yarar vardır.

Fârâbî'ye göre “düşünen canlının nefsi, düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşur”³². İnsanın bilgilenme sürecinde bu güçlerden her biri, kendine özgü bir işlevi üstlenmektedir. Duyum ve düşünme güçleri arasında bulunan muhayyile yetisi de etkinliğini, arzu gücü ile birlikte bu güçlerle ilişkileri çerçevesinde gerçekleştirir. Bu yeti, bir yandan duyu güçlerinin kendisine sunduğu duyulur suretler üzerinde faaliyette bulunurken, diğer yandan düşünme yetisine hizmet eder. Duyum güçleri idraklerini gerçekleştirirken, duyulur nesneyi karşıda şart koşarken, muhayyile yetisi için bu şart geçerli değildir. Yani o, duyulur nesnenin varlığının şimdi ve burada olmasını şart koşmadan, onlardan duyu güçlerinin soyutladığı suretleri birleştirip ayrıştırarak yeni suretler oluşturur ve aynı zamanda bunları muhafaza eder. Her ne kadar muhayyile yetisinin idrak ettiği suretler maddeden bağımsız ise de maddesel bağıntılarından tamamen arınmış değildirler, yani tikel karakterlidirler. Bunun nedeni ise, her ne kadar ruhsal bir yeti de olsa, etkinliğinde bedensel bir varlığa ihtiyaç hissetmesidir, ki bu bedensel

³⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 219; *en-Necat*, s. 167.

³¹ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 220.

³² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 2.

organ kalptir. Ve duyum güçlerinde olduğu gibi, diğer organlara dağılmış yardımcıları da yoktur³³.

Muhayyile yetisinin, duyum güçleriyle olduğu gibi, arzu gücü ve akılla da bir ilişkisi mevcuttur. Bilgi söz konusu olduğunda duyum, muhayyile ve akıl güçleri yeterli iken, bunların idrakleri neticesinde ortaya çıkabilecek bir irade ve istek için arzu gücü gereklidir. “Çünkü irade, duyusal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyi arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul mu edilmesi, yoksa red mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir”³⁴.

Muhayyile yetisi, her ne kadar ruhsal bir yeti olarak nefsanî bir güç ise de, bedene bağımlılığı sebebiyle, akıl ile girdiği ilişkide, düşünülürleri duyulur suretlere benzeterek idrak edebilir. Bu durum soyut varlıkların idrakinde de geçerlidir. Ancak bu benzetme herhangi bir şekilde değil, düşünülür suretlere uygun düşecek bir biçimde olmalıdır. Mesela “o, İlk Neden, cisim dışı şeyleri ve gökler gibi en üstün düzeydeki akılsalları, görünüşü güzel olan ve en üstün, en mükemmel duyusallarla; en alt, en aşağı düzeydeki akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit eder”³⁵. Muhayyile yetisinin bu taklit ve benzetme etkinliği ile diğer yetilerin karşısındaki pasif konumundan kurtulup, kendine özgü etkinliğinde bulunduğu uyku hali ve buna paralel uyanıklık durumundaki idrakleri, Fârâbî'nin nübüvvet öğretisinin temelini oluşturmaktadır.

Fârâbî'den daha ayrıntılı bir idrak teorisi geliştiren İbn Sina, beş dış duyuya ilave olarak beş iç duyu daha zikretmektedir ki bunlar, ortak duyu, musavvira, mütehayyile, vehim ve hafıza güçleridir. Ona göre iç idrak yetileri içerisinde en işlevsel olan mütehayyile yetisi “hayvani nefse nisbetle hayal kurma (mütehayyile), insani nefse nisbetle düşünme (müfekkiye) olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek veya ayırtmaktır”³⁶. Hiçbir şekilde duyulur nesneyle karşı karşıya gelmeyen muhayyile yetisi, sadece ortak duyunun idrak ettiği ve musavvira gücünde korunan duyulur suretler üzerinde değil, aynı zamanda kendisi ve vehim gücü tarafından idrak edilen ve hafıza gücünde saklanan anlamlar üzerinde de etkilidir. Bu bağlamda o, herhangi bir sureti

³³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 76-77.

³⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 77.

³⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 95, Fârâbî'nin Faal Akıl, teorik akıl ve muhayyile yetisi ile ilgili olarak bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 67 vd., 88 vd., 136 vd.; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Bil Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 89 vd.

³⁶ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 36; *en-Necat*, s. 163; *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, s. 382; *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib*, s. 227.

diğer bir suretle veya bir anlamı başka bir anlamla ilişkilendirdiği gibi, suretler ve anlamlar arasında da birleştirme ve ayırıştırma yaparak yeni idrakler gerçekleştirir. Ve bu idraklerin tamamı maddeden ayrı olup, maddesel bağıntılarından arınmış değildir³⁷. Fârâbî'den farklı olarak İbn Sina, muhayyile yetisinin idraklerini, kendi dışındaki iki gücün, musavvira ve hafıza güçlerinin muhafaza ettiğini belirtir. Çünkü ona göre, “idraki gerçekleştiren yeti, idraki koruyan yetiden farklıdır”³⁸. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği gibi, Fârâbî'ye göre, muhayyile yetisinin organı kalp iken, İbn Sina'ya göre, bu yetinin organı beyindir.

Muhayyile yetisinin, duyularla olduğu gibi akılla da bir ilişkisi vardır ve bu noktada bu güce, düşünme (müfekkire) gücü denilmektedir. İnsanın bilgi oluşturması sürecinde, sahip olduğu bütün duyuşsal güçler gerekli ama yeterli değildir. Her bir duyuşsal güç, bilginin oluşumunda belirli bir katkı sağlamakla beraber, bu düzeydeki bilgi tikel karakterlidir ve insanı gerçek mutluluğa götürecektir düşünülürler henüz elde edilmemiştir. İşte duyulur olanın düşünülür olana dönüştürülmesi sürecinde müfekkire gücü devreye girmektedir. Şöyle ki, müfekkire yetisi, duyuşsal güçlerden elde ettiği tikel suretleri akla aktarır. Ancak bu bilgiler henüz tikel olduğu için, akıl gücü onları olduğu şekliyle kabul edemez. Bu noktada, Faal Aklın aydınlatması neticesinde, müfekkirenin akıl gücüne sunduğu duyuşsallar, düşünülür kılınır. Ayrıca aklın, Faal Akıldan kabul ettiği düşünülür suretler de, duyulur olana dönüştürülürken, yukarıdaki işlemin tam tersi işlemektedir. Böylece gerek duyulur olanın düşünülür olana dönüştürülmesinde ve gerekse tam tersi bir durumda, Faal Akıl, teorik akıl ve muhayyile yetisi birlikte iş görmektedirler. Burada Fârâbî ve İbn Sina arasında önemli bir fark daha açığa çıkmaktadır. Bu da, Fârâbî'ye göre Faal Akıl, muhayyile yetisiyle direkt ilişkiye geçebilirken, bu durum İbn Sina için geçerli değildir. Ona göre Faal Akıl ancak kendi cevherine benzeyen bir şeyle ilişki kurabilir ki, bu da teorik akıldır³⁹.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda vahiy ve nübüvvet mekanizmasının unsurları ve bu unsurların işleyiş tarzı ortaya konulmuş oldu. Bundan sonra yapılması gereken şey, bu mekanizma içerisinde dile gelen vahyin kavramsal boyutunun, her iki filozof tarafından

³⁷ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 51-52; *en-Necat*, s. 170.

³⁸ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 36; *en-Necat*, s. 163; *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib*, s. 227.

³⁹ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208 vd., *en-Necat*, s. 193 vd.; *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, 393 vd.; Muhayyile yetisinin etkinliğinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 103 vd.

nasıl ele alındığının tasvir edilmesidir. Bu nedenle önce Fârâbî'nin, sonra da İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Fârâbî'nin, vahyin mahiyeti ile ilgili görüşleri *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserlerinde farklı tarzlarda ele alınmaktadır. İlkinde, vahiy, felsefi hakikati de içine alacak bir tarzda incelenirken, ikincisinde daha çok muhayyile yetisinin bir etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. *Es-Siyase*'deki açıklamalara göre vahiy, kazanılmış akıl yoluyla, Faal Akıldan elde edilen bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Teorik aklın gelişim aşamalarında da ifade edildiği gibi, maddesel akıl, Faal Akıl aracılığıyla ilk bilgileri elde edip bilfiil akıl seviyesine, oradan da kendi gayretleriyle kazanılmış akıl mertebesine erişince, Faal Akıl ile aracısız ilişki kurma alışkanlığını kazanmış olur. Bu noktada Faal Aklın feyezani, münfail akla dolayısıyla da kazanılmış akla ulaşır. "Eskilere göre böyle bir kişi, gerçekte hükümdar (melik) olup, onun vahiy almış olduğu söylenmelidir"⁴⁰. Kazanılmış akıl seviyesinde, Faal Akıldan vahyi alan insan bir filozof ve ilahi mahiyete bürünmüş bir düşünür olarak karşımıza çıkar⁴¹.

Fârâbî'ye göre, uygun yaratılışa sahip ve entelektüel gelişimini başarıyla tamamlayan her bir insan, vahyi, mutlak hakikatin ilahi kaynağı olan Faal Akıldan alabilmektedir. Bu nedenle vahye muhatap olan insanın, tanrısal bir irade tarafından seçildiğini ifade etmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü her ne kadar, insanın bilgilenme sürecinin tamamında Faal Aklın etkisi söz konusu ise de, eğer insan bu süreç içerisinde belirli bir çabanın içine girmezse, böyle bir etkilenme gerçekleşmemektedir. O açıdan, vahyin alınışında iş, daha çok insana düşmektedir. Ayrıca, Fârâbî'nin *es-Siyase*'deki vahiy ile ilgili açıklamaları, dini mahiyetteki vahiy ile de pek örtüşmemektedir. O, daha çok metafiziksel bilginin elde edilmesi anlamındadır. Zaten bu tür vahyin, kazanılmış akıl düzeyinde gerçekleşmesi ve kazanılmış aklın, maddesel akıl cinsinden kabul edilmesi de, böyle bir bilgi akışının, entelektüel gelişimini tamamlamış, kendisini Faal Aklın aydınlatmasına açabilmiş her bir insan için mümkün görülmesinin nedenidir denilebilir. Fârâbî de, bu türde bir vahiy alışını, önce münfail aklın sonra da kazanılmış aklın elde edilmesiyle başarılacağını bir şart olarak ortaya koymaktadır⁴².

Fârâbî'ye göre insan, vahyi, her ne kadar kazanılmış akıl düzeyinde Faal Akıldan almış olsa da, nihai noktada vahyi veren Tanrıdır. Çünkü "Faal Akıl, İlk sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk sebep olduğu

⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.

⁴¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-107.

⁴² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.

söylenebilir”⁴³. Dolayısıyla gerçekte insana Tanrı vahyetmekte olup, bunu Faal Akıl aracılığıyla gerçekleştirmektedir.

Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fazıla'daki açıklamaları, vahyin daha çok tahayyül fiili etrafında ele alındığını göstermektedir. Burada vahyin dini anlamının rasyonel bir izahının yapıldığını da söylemek mümkündür. Her ne kadar, burada da, insanın vahyi alabilmesi ya da Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirebilmesi için, tüm entelektüel gelişimini başarmış olması bir şart olarak zikredilse de, nebinin aldığı bilginin, Faal Akıldan onun muhayyile yetisine gelen feyazanlar olduğu ifade edilmektedir. Fârâbî bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Tabii istidat bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl Faal Aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Aklın indiği insan olur. Bu hal onu akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine ‘vahiy’ gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Aklın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur”⁴⁴.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Fârâbî'ye göre, muhayyile yetisinin, duyum, arzu gücü ve akıl ile bir ilişkisi vardır. Ona göre bu yeti, duyum güçlerinin kendisine sunduğu duyulur suretleri, maddeden ayrı ancak maddesel bağıntıları içinde oldukları gibi idrak eder. Muhayyile yetisi, hayale dayalı iradenin oluşumu noktasında arzu gücüyle de bir ilişki içerisindedir. Aynı şekilde bu güç, aklın hem teorik hem de pratik kısmıyla ilişkiye geçerek, pratik aklın kendisine sunduğu tikel formları aynen kabul ederken, teorik aklın kendisine sunduğu düşünülürleri taklit ederek kabul edebilir.

Bütün bunların yanı sıra muhayyile gücünün Faal Akıl ile de bir ilişkisi vardır. Bu ilişki, teorik ve pratik akıl aracılığıyla düşünülürlerin muhayyileye aktarılması şeklinde olabileceği gibi, doğrudan doğruya Faal Aklın birtakım soyut hakikatleri muhayyile gücüne aktarması şeklinde de gerçekleşebilir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, muhayyile yetisi kendisine özgü etkinliğini –bu arada Faal Akıl ile olan ilişkisini de- duyum, arzu gücü ve akıl ile

⁴³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyeye*, s. 45.

⁴⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-107.

olan irtibatını kopardığı ya da minimum düzeye indirdiği anlarda gerçekleştirir. Ki bu da ancak uyku haindeyken ortaya çıkabilir. Faal Akılın uyku esnasında muhayyileye verdiği formlar doğru rüyalar olarak adlandırılır. Bu idrakler şimdiki zamanla olduğu gibi, gelecekle de ilişkili olabilir. Filozofa göre, bir çok insanın uyku esnasında elde ettiği bu suretler, sınırlı sayıdaki bazı insanlar tarafından uyanıklık anında da alınabilir. Bunları diğerlerinden ayıran şey ise, sahip oldukları olağanüstü seviyedeki muhayyile güçleridir. Şöyle ki “muhayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve tam ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak ve akılsal kuvvete hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmiyorsa, tersine onda bu iki şeyle uğraşmasının yanında kendine has fiillerini gerçekleştirebileceği önemli bir fazlalık varsa, onun bu iki faaliyetle meşgul olduğu zamanki uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu uyku hali gibi olur. Şimdi muhayyile kuvveti Faal Akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyi taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler ve tasavvur (irtisam) edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imajları (rusûm) ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imajlardan etkilenir (infi’al) ve bu imajlar orada tasavvur edilirler”⁴⁵. Görüldüğü gibi birtakım insanlar, üstün muhayyile güçleri sayesinde, uyanıklık halinde bile Faal Akıl ile iletişime geçerek metafiziksel gerçeklikler hakkında bazı bilgileri temsili bir biçimde elde edebilirler. Filozofa göre, muhayyile yetisinin bu olağanüstü durumu ancak nebilerde mevcuttur⁴⁶. Onların, bu güçleriyle Faal Akıldan aldıkları bilgi de dini anlamdaki vahiydir.

Muhayyile yetisinin, soyut hakikatleri ve düşünülürler suretleri oldukları şekliyle değil de, temsil ve benzetmeler şeklindeki idraklerinin vahiy olarak adlandırılması neticesinde, nübüvvet de metafiziksel bilginin tahayyül gücü vasıtasıyla yorumlanmış ve dönüştürülmüş biçimi olmaktadır. Dolayısıyla soyut hakikatlerin ve düşünülürlerin kazanılmış akıl düzeyindeki idraki, gerçek felsefe iken, bunların tahayyül gücü aracılığıyla yorumlanması ise din şeklinde ortaya çıkmaktadır. Fârâbî’nin konuyla ilgili şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: “Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında ve öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yolu ile bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorlarsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar... Her ikisi de aynı

⁴⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 96.

⁴⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 97.

konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler. Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla ve kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde, din hayal gücüne dayanarak bilgi verir⁴⁷.

İbn Sina'nın vahiy ilgili görüşleri, Fârâbî'nin aynı konudaki düşünceleriyle karşılaştırıldığında daha ayrıntılıdır ve fazla problematik değildir. O, bu konuyla ilgili görüşlerini hem Şifa, Necat ve İşârât gibi sistem eserlerinde, hem bu konuyla ilgili müstakil risalelerinde ele alıp incelemiştir. İbn Sina konuyu temellendirirken, Fârâbî'den farklı olarak ayet ve hadislere de müracaat ederek, hem felsefenin hem de dinin taleplerini karşılamaya çalışmıştır. O, vahye dair düşüncelerini daha çok metafizik ve nefis ile ilgili yazılarında ortaya koymaktadır. Metafizik açıdan, nübüvvetin sosyo-politik yönü, nefis ile ilgili yazılarında ise nebinin bilgilenme süreci ve vahiy konu edilmektedir. Ancak konumuz açısından bizi ilgilendiren nebevi bilgi yani vahiy kuramıdır. Bu nedenle meselenin epistemolojik veçhesi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

İbn Sina, insanın bilgi elde etme gücü ile kendi dışındaki canlılardan ayrıldığını ve bunun da 'düşünen nefis' olarak adlandırılan teorik akıl ile gerçekleştirdiğini belirtir. Teorik akıl da, çeşitli şekillerde elde ettiği bilgi neticesinde maddesel akıldan kazanılmış akıl düzeyine kadar çıkabilir. Bu gelişim sürecinde bilgiyi insana kazandıran güç Faal Akıldır. İnsanın bilgilenmesi boyunca kendine düşen görev ise, Faal Akıl ile ittisale geçebilme adına, sahip olduğu bilişsel donanım ve imkanları harekete geçirmekten ibarettir. Yani insan, maddesel akıl düzeyinde elde ettiği ilk düşünülürlerden sonra bilişsel bir gayret içine girerek kazanılmış akıl düzeyine yükselir ve Faal Akıldan bilgiyi alabilir. Ancak İbn Sina'ya göre, birtakım insanlar böylesine bir süreci yaşamadan da, yani hiçbir öğrenim faaliyetinde bulunmadan da Faal Akıl ile iletişime geçer ve bilgiyi kabul edebilir. Bir başka ifadeyle insanların bir kısmı düşünme aracılığı ile bilgiyi kazanırken, diğer bir kısmı da düşünme olmaksızın bir anda ve akli bir kesinlik içerisinde bilgiyi kazanır. Bu, sezgi gücünün maksimum düzeyini ifade eder. Bu yeteneğe sahip insanlar sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. Bu insanların

⁴⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ade)*, (Çeviren Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 90-91. Fârâbî'nin vahiy öğretisi için ayrıca bkz. Yaşar Aydın, age, s. 129, Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitaplar, İstanbul 2000, s. 117 vd.; İbrahim Hakki Aydın, age, s. 143 vd.; Herbert A. Davidson, age, s. 54 vd.

sahip oldukları bu akli derece 'kutsi akıl' olarak adlandırılmakta ve nübüvvetlik mertebesine tekabül etmektedir⁴⁸.

Nebinin sahip olduğu bu özel yeteneğin daha iyi anlaşılması için, filozofun, bilginin nasıl kazanıldığına dair düşüncelerinin bir başka yönden tahlil edilmesi gerekir. Aynı anlamda olmak üzere özellikle sezgi kavramının mahiyetini burada zikretmek, kutsi aklın anlam ve işlevi açısından önemlidir. İbn Sina'ya göre bilginin kazanılması "ya düşünme, ya sezgi, ya da anlama ile gerçekleşir"⁴⁹. Ona göre "düşünme, nefsi, feyzanı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir"⁵⁰. Bu hareketler ise, duyuvarın akla ilettiği suret ve anlamları kavramlara dönüştürme ve bunlarla önermeler oluşturma türünden etkinliklerdir. Ancak böyle bir etkinlik neticesinde Faal Akıl bilgiyi verebilir. Bu nedenle düşünme, bilgiyi arama çabasıdır. Şayet insan kendisini yoğun bir şekilde böyle bir çaba içine sokarsa Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirip bilgiyi elde edebilir.

Filozofa göre bilginin bir diğer elde edilış yolu sezgidir. "Sezgi (hads), zihnin kendisiyle orta terimi (bilgiyi) elde ettiği fiilidir"⁵¹. Bir başka tanım da şöyledir: "Sezgi orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir"⁵². İlk tanımda zihnin her türlü eylemi sezgi iken, sonraki tanımda sezgi daha özel bir anlamdadır. Birincisi düşünmeyi de içine alırken, ikincisinde düşünme olmaksızın bilginin alınması söz konusu edilmektedir. Bu türden bir sezgi ancak birtakım insanlar için geçerlidir ve bunlar ya kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış filozoflar ya da nebilerdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, nebinin entellektüel gelişim aşamalarının hiç birisini geçmeksizin böyle bir yeteneğe sahip olmasıdır ki, işte İbn Sina'nın kastettiği 'kutsi güç' budur. Bu güce sahip olan nebi de dilediği zaman Faal Akıl ile ittisale geçip, çok kısa bir sürede bilgiyi olduğu gibi alır.

İbn Sina'ya göre kutsi akıl "bilmeleke akıl cinsindedir ki o, diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir"⁵³. Kutsi aklın, meleke halindeki akıl cinsinden kabul edilmesi birkaç yönden üzerinde durulması gereken bir konudur. İlk, maddesel aklın Faal Akıldan elde ederek meleke halindeki akıl seviyesine çıktığı ilk düşünülürlerin mutlak doğru bilgiler olması gibi, nebinin Faal Akıldan aldığı vahiy de mutlak hakikati ifade eder. Diğer yandan nasıl ki, meleke halindeki akıl seviyesinde ilk düşünülürlerin alınmasında insanın bir gayreti söz konusu değilse,

⁴⁸ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 219 vd.; *en-Necat*, s. 167.

⁴⁹ İbn Sina, *eş-Şifa, Mantık III, Burhan*, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afiî, Kahire 1954, s. 60.

⁵⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 208; *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, s. 393.

⁵¹ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s.219; *en-Necat*, s. 167.

⁵² İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, s. 393.

⁵³ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 219.

nebi de her hangi bir çaba içine girmeksizin vahyi kabul etmektedir. Dolayısıyla buradan, nebinin sahip olduğu vahyin tamamını, kendi imkanlarıyla oluşturamayacağı sonucu çıkmaktadır. Ki bu da, vahyin muhatabının Tanrı tarafından seçildiğini göstermektedir. İbn Sina açıkça ifade etmese de, kanaatimizce ona göre nübüvvet kesbi değil, vehbidir.

Nebi, hem sahip olduğu kutsi güç, hem de bu güç ile bilgiyi alma noktasında diğer insanlardan ayrılır. O, Faal Akıldan feyezan eden bilgilerin tamamını ya bir defada veya belirli bir zaman dilimi içerisinde direkt olarak elde etmektedir. İşte onun bu çerçevede aldığı bilgi vahiydir⁵⁴. Bu aynı zamanda nebinin kutsi aklı ve Faal Akıl arasındaki maksimum ilişkinin de adıdır. “Böyle bir nefis sanki kibrit, Faal Akıl da ateş gibidir. Ve Faal Akıl aniden onu tutuşturur ve kendi cevherine dönüştürür⁵⁵”.

İbn Sina’ya göre, Faal Aklın sahip olduğu bilgi, hiçbir şekilde harf ve kelimelerle ifade edilmemiş, ibarelere dökülmemiş, sayısallık ve çokluktan uzak bir anlamlar bütünüdür. Ki bu, aynı zamanda Allah’ın kelam sıfatına karşılık gelmektedir. Bu karakterdeki anlamlar, nebinin kutsi aklına akınca (ilkâ), nebi, bu gücü ile onları düşünülür kılar. Bundan sonra bu bilgiler, hayal gücü vasıtasıyla harf ve kelimelere dönüştürülerek, mesela İbranice ve Arapça olarak ifade edilir. Bu bilgiler bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte, farklı dillerde formüle edilebilirler. Böylece vahiy meleği görülüp, sesi de işitilmiş olur. Dolayısıyla nebi önce bilir, sonra bu bilgileri duyulur olana dönüştürür. Filozof ise, önce duyulur olandan hareketle yetkinleşir, sonra da hakiki bilginin kapısı kendisine açılır⁵⁶.

İlahi kelamın, nebi tarafından elde edilmesinde, onun hem kutsi aklı, hem de muhayyile yetisi beraberce iş görmektedirler. Muhayyile yetisinin bu noktada üstlendiği görev, ilahi kelamın sembollerle ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilahi inayet gereği duyulur ve düşünülür dünyanın ıslahını siyaset ve ilimle gerçekleştirmeyi amaçlayan nebi, Tanrıdan, Faal Akıl aracılığıyla aldığı bilgiyi “uygun bir anlatım tarzında (ibaretün istasvabet)” insanlara anlatmakla yükümlüdür⁵⁷. ‘Uygun bir anlatım tarzı’ nebiye indirilen vahyin hangi özellikte olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu özellik, vahyin, insanlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir nitelikte olması anlamına gelmektedir. Özellikle Tanrı ve ahiret hayatı gibi soyut gerçeklikleri ifadede ve bu konularda insanları ikna etmede, devreye nebinin sahip olduğu üstün muhayyile yetisi girmektedir.

⁵⁴ İbn Sina, *Nübüvât*, 45, 47.

⁵⁵ İbn Sina, *Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, *Mecmu' Resail*, Haydarabad h. 1354, s. 4.

⁵⁶ İbn Sina, *Risale'tü'l-Arşiyje*, s. 36.

⁵⁷ İbn Sina, *Nübüvât*, s. 47.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, insanın bilgilenmesi ya fiziksel olandan metafiziksel olana, yani duyulurlardan düşünülülere ya da metafiziksel olandan fiziksel olana doğru gerçekleşir. Bu ikinci durumda insan, bilgiyi Faal Akıldan teorik aklına, oradan da muhayyile yetisine aktararak, düşünülür olanı duyulur kılar. Bu durum bilinçli bir bilgilenme sürecidir ve belirli bir noktaya ulaşmış herkes için geçerlidir. Ancak muhayyile yetisi oldukça fazla işlek olan bazı kimseler, duyuların, bu gücü etkinliğinden alıkoymadığı zamanlarda yani uyku halinde bilgiyi elde edebilirler, ki bu, gerçek rüyadır. Bu durum, o kimselerde uyanıklık halinde de gerçekleşebilir. Yani onlar uyanık iken dahi, duyuların muhayyile gücüne etki etmesine izin vermezler ve metafizik aleme ait bilgileri tahayyül edip, şimdiki ve gelecek zamanda gerçekleşecek olayların bilgisine vakıf olabilirler. Nebinin muhayyile gücü bu özelliktedir⁵⁸. Nebi sahip olduğu bu güç ile, Faal Akıldan kutsi gücü ile elde ettiği bilgilerin bir kısmını duyulur formlara dönüştürebilir. Vahyin, sembol ve benzetmelerle ifade edilmesi bu anlamdadır.

Filozofun, vahyin temellendirilmesinde, nebinin muhayyile gücüne vurgu yapması başka yönlerden de önemlidir. Onlardan birisi, göksel nefslerin tikel bilgilerini bu gücün kabul ettiğidir. Göksel nefsler, kendilerinden derece bakımından üstün olan soyut akılların tümel bilgilerinden farklı olarak, tikel karakterli birtakım bilgilere sahiptirler. Bu nefsler, her ne kadar ontolojik olarak ay altı alemin cisimsel varlıkları üzerinde etkili iseler de, özellikle tikel anlamlar (el-maaniü'l-cüz'îyye) üzerinde de tasarruf sahibidirler⁵⁹. Bu tasarruf, nebinin sahip olduğu muhayyile gücü vasıtasıyla bazı gaybi bilgilerin elde edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum nebini ayırteci bir özelliği olan mucizenin bir çeşidiyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü "mucizenin bu çeşidi tahayyül gücünün üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli olana, geçmişteki ve halihazırdaki olayları tahayyülü ve gelecekteki olayların henüz ortada olmayan bilgilerine (mugayyebât) ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğunun bilgisi kendisine verilir, o da bunları haber verir. Yine gelecekte gerçekleşecek olan olayların bilgisi kendisine verilir; bunlarla da (insanları) uyarır"⁶⁰. Gaybi bilgi mucizenin bir çeşidi olarak kabul edilmekte ve bu da geçmiş, şimdi ve gelecekteki tekil olayların bilgisiyle ilişkilendirilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak filozof, geçmiş peygamberlerin hayatları ile ilgili bilgilerin nebiye verilmesi, Necaşi'nin ölümü ve

⁵⁸ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 154 vd.

⁵⁹ İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat II*, s. 436-437 *Risale fi'l-Fül ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, s. 4 vd.

⁶⁰ İbn Sina, *Risale fi'l-Fül ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, s. 4 vd.

Rumların ileriki bir tarihte galip gelecekleri gibi örnekleri vermektedir⁶¹.

Aynı şekilde mucizenin diğer bir çeşidi de yine vahiyle alakalıdır. Bu tür mucize “bilginin üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli (müsteid) olana, insani öğrenme ve öğretme olmaksızın bilginin en üstünü verilir. Böylece o, Allah’ın dilediği kadarıyla, sahip olduğu insani güç oranında gerçek Tanrıyı, meleklerin tabakalarını, yaratıklarının diğer sıfatlarını, mebde ve meâdın keyfiyetini ve bunun gibi bir çok şeyi kuşatıcı bir şekilde bilir”⁶². Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, nebinin sahip olduğu kutsi güç ile Faal Akıldan aldığı vahiy, bir tür mucize olarak telakki edilmektedir.

Son olarak şunu ifade edebiliriz ki, İbn Sina’ya göre vahiy, nebinin hem kutsi aklı hem de muhayyile gücü ile elde ettiği bir bilgidir. O nedenle vahiy tecrübesi, sadece hayale dayalı bir etkinlik olmayıp, daha çok kutsi aklın bir işlevi olarak değerlendirilmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda sonra, Fârâbî ve İbn Sina’nın vahiy kuramıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Fârâbî’ye göre vahyin iki anlamından bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi teorik aklın bütün aşamalarını geçmiş olan insan, din dilinde vahiy meleği olan Faal Akıldan vahiy elde edebilir. Kazanılmış akıl düzeyinde alınan bu bilgiler, gerçek felsefe, bilgiyi elde eden de filozoftur. Bu tür bilginin sosyo-politik bir içeriğe sahip olması gerekmez. O epistemolojik karakterlidir ve bireysel bir tecrübedir. İkinci olarak akli aşamaları başarıyla geçen insanın, muhayyile yetisi ile bilgiyi elde etmesidir ki, dini muhtevalı vahiy budur. Bu, felsefi hakikatin yorumlanmış şekli olarak değerlendirilebilir. İbn Sina’ya göre, nebi, diğer insanların sahip olamayacağı bir akli güce sahiptir ve bu güç ile vahiy Faal Akıldan almaktadır. Dolayısıyla insanın kabul ettiği bilginin vahiy olmasının temel şartı, ona göre, bu güce

⁶¹ İbn Sina, *Risale fi’l-Fül ve’l-İnfial ve Aksâmiha*, s. 4.

⁶² İbn Sina, *Risale fi’l-Fül ve’l-İnfial ve Aksâmiha*, s. 4. İbn Sina, “Biz ona katımızdan bir bilgi verdik (Kehf 65)”, Onu, Ruhü’l-Emin senin kalbine indirdi (Şuara 193)”, “Sana bilmediğini öğretti (Nisa 13)”, “Böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik, oysa sen kitap ve imanın ne olduğunu bilmiyordun (Şurâ 52)”, “Yağı, neredeyse kendisine değmese dahi ışık verir (Nur 35)” gibi ayetlerle; “Ruhu’l-Kuds kalbime ilham etmiştir ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir”, “Salih kimsenin sadık rüyası, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür”, “Bana az söz ile çok şey ifade etme (cevâmiu’l-kelim) gücü verildi” şeklindeki hadisleri, nebinin bilgiyi Faal Akıldan alması ve üstün bir akıl ve muhayyile gücüne sahip olması şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. İbn Sina, *Risale fi’l-Fül ve’l-İnfial ve Aksâmiha*, s.3- 4; İbn Sina’nın nübüvvet ile ilgili düşünceleri için ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *age*, s. 190 vd.; Fârâbî ve İbn Sina’nın vahiy anlayışlarının ayrıntılı bir analizi için bkz. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958, s. 30 vd.

sahip bulunmaktır. Bu güç, nebiye Tanrı tarafından bahşedildiği için, nebinin ümmi olası anlaşılabilir bir durumdur. Nebi bu gücü ile aldığı bilgileri, sahip olduğu konum ve görev gereği, muhayyile gücünün de işe karışmasıyla sembollerle ifade etmektedir. Her iki filozofa göre de felsefi olan ile vahye dayanan din, bir ve aynı hakikati farklı üsluplarla dile getirmektedirler. Yine her iki filozofa göre, gerek filozofun gerekse nebinin epistemolojik olarak yükselebilecekleri en son nokta, Faal Aklın makamıdır.

Bibliyografya

- Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çeviri, Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1980.
-, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, (Çeviri, Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
-, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ade)*, (Çeviren Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fazlurrahman, *Prophecy in İslam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958.
- Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford 1992.
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992.
-, *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983.
-, *en-Necat*, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938.
-, *eş-Şifa, İlahiyat I*, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960..
-, *eş-Şifa, İlahiyat II*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960.
-, *eş-Şifa, Mantık III, Burhan*, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kahire 1954.
-, *eş-Şifa, Tabiiyat II*, en- Nefs, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975.
-, *İsbatü'n- Nübüvvât fî Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968. (Çeviri, "Nübüvvetin İspatı ve 'Nebilerin' Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine", Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker. U.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Cilt 7, Bursa 1995.

-, *Mebhas ani'l-Kuva'l-Nefsâniyyeti*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvalü'n-Nefs*, Kahire 1952.
-, *Risale fi'l-Fil ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, *Mecmu' Resail*, Haydarabad h. 1354.
-, *Risale fi'l-Hudud, Tis'u Resail*, Kahire 1908.
-, *Risale fi'l-Işk*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'an ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983.
-, *Risale fi'l-Kelam ala'n-Nefsi'n-Nâtika*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Ahvalü'n-Nefs*, Kahire 1952.
-, *Risaletü'l Arşiiye*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, *Mecmu' Resail*, Haydarabad h. 1354.
- İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Bil Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitaplar, İstanbul 2000.
- Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.