



FÂRÂBÎ'DE HADS KAVRAMININ MAHİYETİ

Mehmet Sevban BİKBAY
Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ
Kasım, 2024
Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FÂRÂBÎ'DE HADS KAVRAMININ MAHİYETİ

Hazırlayan
Mehmet Sevban BİKBAY

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

AFYONKARAHİSAR 2024

ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Fârâbî’de Hads Kavramının Mahiyeti**” adlı çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde bilimsel etik kurallara ve atıf gösterme ilkelerine riayet ettiğimi belirterek aksi bir durumun tespiti hâlinde sorumluluğun tamamen bana ait olduğunu kabul, beyan ve taahhüt ederim.

06/11/2024

İmza

Mehmet Sevban

BİKBAY

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ENSTİTÜ ONAYI

Öğrencinin	Adı- Soyadı	Mehmet Sevban BİKBAY
	Numarası	210614107
	Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
	Programı	Felsefe ve Din Bilimleri
	Program Düzeyi	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Sanatta Yeterlik
Tezin Başlığı		Fârâbî’de Hads Kavramının Mahiyeti
Tez Savunma Sınav Tarihi		06.11.2024
Tez Savunma Sınav Saati		16.00

Yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez, Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek ☒oy birliği – ☐oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE
MÜDÜR

Bu tez, Enstitü Müdürlüğünce kontrol edilerek, elektronik imza kullanılarak onaylanmıştır.

ÖZET

FÂRÂBÎ'DE HADS KAVRAMININ MAHİYETİ

Mehmet Sevban BİKBAY

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Kasım, 2024

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

Sezgi, felsefe tarihi boyunca epistemolojik bir tartışma konusu olmuştur. Bazı düşünürler bilgi edinmede sezgiyi açıkça benimsemelerinden dolayı sezgicilik akımının tartışmasız bir ferdi olarak sayılmaktadırlar. Bu düşünürlerle Plotinus, Gazzâlî ve Bergson örnek verilebilir. Ancak bazı düşünürler akılcı olmalarına rağmen felsefelerinde sezgisel düşüncelere yer vermelerinden dolayı birtakım eleştirilerin hedefi olmuşlardır. Bu filozoflara Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ örnek gösterilebilir. Felsefelerinde irrasyonel unsurların bulunmasından hareketle bu düşünürlerin epistemolojilerinde mistik bir bilgi edinme gücü olan sezgiyi kullandıkları iddia edilmektedir. Bu düşünürlerden hususen Fârâbî incelendiğinde, onun eserlerinde gerçekten de sezgisel olarak yorumlanmaya müsait, muğlak ifadeler olduğu görülmektedir. Nitekim birçok felsefeci Fârâbî'nin bilhassa nübüvvet teorisini ve vahiy tasavvurunu sezgisel olarak yorumlamaktadır.

Fârâbî'de Arapça sezgi anlamına gelen hads kavramının mahiyetinin ele alındığı bu çalışmada, öncelikle filozofta bu kavrama etkisi olabilecek, iddia edildiği gibi bir hads tasavvuru varsa buna kaynak teşkil edebilecek unsurlar üzerinde duruldu. Bu doğrultuda ilk muhtemel kaynak olarak Fârâbî öncesi felsefeden Antik-Helenistik dönemi temsilen Platon ve Aristoteles'in, İslam felsefesinden Kindî'nin epistemolojilerinde sezgi konularından bahsedildi. İkinci muhtemel kaynak unsuru olarak İslam dini ele alındı ve burada İslam dininin iki ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerden sezgiyle ilişkili bazı kavramlara yer verildi. Daha sonra Fârâbî'nin eserlerinde hads kavramının izi sürüldü ve filozofun metinlerinden lugavî ve ıstılahî manada hads kavramının karşılığı olarak değerlendirilebilecek belirli pasajlar aktarıldı. Neticede metinlerinden hareketle Fârâbî'de hads olarak yorumlanabilecek üç nokta tespit edildi. Bu noktaların izahında ilk bölümde verilen muhtemel kaynaklar ile filozofun metnindeki ilgili pasajlar birlikte değerlendirilerek sezgisellik iddialarının tutarlılığı tartışıldı ve böylece tezde Fârâbî'de hads kavramının mahiyeti ortaya konulmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Fârâbî, sezgi, zekâ, Faal Akıl.

ABSTRACT

THE ESSENCE OF THE CONCEPT OF HADS IN AL-FĀRĀBĪ

Mehmet Sevban BİKBAY

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIEN
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

November, 2024

Advisor: Assist. Prof. Enes TAŞ

Intuition has been a subject of epistemological debate throughout the history of philosophy. Some thinkers are considered to be indisputable members of the intuitionist movement because they openly embrace intuition in acquiring knowledge. Plotinus, Ghazali and Bergson can be given as examples of these thinkers. However, some thinkers, despite being rationalists, have been the target of some criticism because they included intuitive thoughts in their philosophies. Plato, Aristotle, al-Kindī, al-Fārābī and Avicenna can be given as examples of these philosophers. Based on the presence of irrational elements in their philosophies, it is claimed that these thinkers used intuition, which is a mystical power of acquiring knowledge, in their epistemologies. When al-Fārābī is examined in particular among these thinkers, it is seen that there are ambiguous expressions in his works that are indeed susceptible to intuitive interpretation. In fact, many philosophers interpret al-Fārābī's theory of prophethood and his conception of revelation intuitively.

In this study, which examines the nature of the concept of hads, which means intuition in Arabic, in al-Fārābī, first of all, the elements that may have an effect on this concept in the philosopher and may constitute a source for it if there is a concept of hads as claimed were emphasized. In this direction, as the first possible source, the subjects of intuition in the epistemologies of Plato and Aristotle, representing the Ancient-Hellenistic period from pre-Fārābī philosophy, and al-Kindī from Islamic philosophy were mentioned. The second possible source element was the religion of Islam, and here, some concepts related to intuition from the two main sources of the religion of Islam, the Quran and the hadiths, were included. Then, the concept of hads was traced in al-Fārābī's works and certain passages from the philosopher's texts that could be evaluated as the equivalent of the concept of hads in the literal and terminological sense were quoted. As a result, three points that can be interpreted as hads in al-Fārābī were identified based on his texts. In explaining these points, the possible sources given in the first section and the relevant passages in the philosopher's texts were evaluated together to discuss the consistency of the intuitionist claims and thus the thesis attempted to reveal the nature of the concept of hads in al-Fārābī.

Key Words: Islamic philosophy, al-Fārābī, intuition, acumen, Active Intelligence

ÖN SÖZ

Platon, Aristoteles ve Kindî'nin felsefelerinin mirasçısı ve Müslüman bir filozof olan Fârâbî, ortaya koyduğu varlık ve bilgi felsefesiyle tartışmasız rasyonalist bir düşündürdür. Buna rağmen onun felsefesinde irrasyonel öğelerin ve hads olarak yorumlanabilecek ifadelerin olduğu ise bir gerçektir. Buna dayanarak Fârâbî'den sonra birçok düşünür ona sezgisellik isnadında bulunmuşlardır. Epistemolojisini psikolojik akıllar teorisine dayandıran Fârâbî akıllı amelî ve nazarî olarak ikiye ayırır ve nazarî akıl tarafından elde edilen bilgileri insan aklının üç aşaması üzerinden değerlendirir. Bu aşamalar bilkuve akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak isimlendirilir.

Bu bilgiler ışığında Fârâbî'de bir hads tasavvuru olduğuna dair iddialar üç noktada değerlendirilebilir. Bunlar, amelî aklın güçlerinden zekânın iyi tahmin becerisi, bilkuve aklın Faal Akıl'ın etkisiyle ilk akledilirleri kazanması ve müstefâd aklın Faal Akıl'la ittisal kurarak en üst düzey makulleri elde etmesidir. Fârâbî'nin eserleri ve seleflerinin düşünceleri üzerinden filozofa yukarıda isnad edilen sezgisellik iddialarının ele alınacağı bu çalışmanın, Fârâbî'de hads kavramının mahiyetini anlamaya faydası olacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmaya katkısı olanlara gelince, başta kıymetli tez danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ'a konunun tespitinden tekemmülüne tez yazım süreci boyunca bana yaptığı rehberlik ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca tez jürisinde yer alarak görüş ve önerileriyle katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ'a, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ATEŞ'e ve tez konusunun mistisizm ve tasavvufla irtibatı konusunda ufku açan kıymetli Doç. Dr. Orkhan MUSAKHANOV hocama teşekkür ederim. Son olarak, tez yazımının her bir aşamasında yanımda olan, çalışma boyunca her türlü fedakârlığı gösteren göz ve gönül aydınlığım eşime, dualarıyla manevi desteğini hep yanımda hissettiğim anneme ve tez yazım sürecinde zaman zaman ihmal etmek durumunda kaldığım canım oğluma şükranlarımı bir borç biliyorum.

Mehmet Sevban BİKBAY

2024, Afyonkarahisar

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI	ii
ENSTİTÜ ONAYI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ ÖNCESİ FELSEFEDE VE İSLAM ŞER'Î KAYNAKLARINDA SEZGİ

1. FÂRÂBÎ ÖNCESİ FELSEFEDE SEZGİ	10
1.1. PLATON'DA SEZGİ	10
1.2. ARİSTOTELES'TE SEZGİ	12
1.3. KİNDÎ'DE SEZGİ	15
2. İSLAM ŞER'Î KAYNAKLARINDA SEZGİ	18

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE SEZGİNİN MAHİYETİ

1. AMELÎ AKLIN FİKRÎ ERDEMLERİ	26
1.1. ZEKÂ	26
1.2. DOĞRU/İSABETLİ ZAN	29
2. İLK İLKELERİN KAZANILMASI	30
3. KEHANET VE VAHİY TECRÜBESİ	36
SONUÇ	42
KAYNAKÇA	46

GİRİŞ

Bilgi edinme, insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerinden biridir. Bu özelliğin temelinde ister eşyayı tanımak ve ona egemen olmak arzusu, ister fitrattan gelen bir ihtiyaç veya merak duygusu olsun, tarihin ilk zamanlarından beri insanın bilme eyleminde bulunduğu bir gerçektir. Bilme eyleminin doğal bir sonucu olarak bilginin imkânı, kaynağı, araçları ve doğruluğu konuları ise tarih boyunca tartışıla gelmiştir. Bu tartışılan konulara dair genel kabuller çerçevesinde felsefe tarihinde iki ana akımdan söz edilmektedir. Bunlardan ilki bilginin ana kaynağı olarak duyular, gözlem veya deneyi kabul eden “deneycilik”, diğeri ise daha çok akıl yürütme ve düşünce üzerinde duran “akılcılık” akımıdır. Ancak felsefe tarihinde bu iki ana akımdan farklı olarak doğru bilgiyi vermede duyuları ve aklı yetersiz görüp bu iki bilgi kaynağının ötesinde, insanda üstün bir bilme yetisi olan “sezgi” yetisinin var olduğunu ileri süren bir akım da mevcuttur ki bu akım “sezgicilik” olarak adlandırılmaktadır. Sezgicilik akımına göre insanın sezgi yetisiyle “doğrudan doğruya, apaçık, kesin, kendisinden şüphe edilemez ve bütünsel türde bilgi”yi aracısız elde etmesi mümkündür.¹

Sözlükte “bir şeyi dolaysız, aracısız kavrama; akıl yürütme ve muhakemenin tersine bir bütünü birden kavranması, bir bağlantının birden vasıtasız keşfedilmesi” gibi anlamlara gelen sezgi, Grekçede *nóêsis* karamına karşılık gelmektedir. *Nóêsis* ise sözlükte, “duyuma karşıt olarak düşünme, sezgi ve adım adım ilerleyen akıl-yürütmeye karşıt olarak ânlık kavrayış” şeklinde tanımlanır.² Platon (M.Ö. 427-347), *nóêsis* sayesinde ideaların dolaylımsız bilgisinin elde edildiğini öne sürerken, Aristoteles (M.Ö. 384-322) *nóêsis*le ilk ilkelerin sezgisel olarak kavrandığını savunmaktadır.³

Sezgi, yaygın kullanımı itibarıyla Arapça’da *hads* kavramıyla karşılanmaktadır ki bu kavram sözlükte, “söz ve olayların anlamına dair zanda bulunmak; hızlı olmak ve doğru istikametten/rotadan ayrılmamak” olarak tanımlanır.⁴ Bir İslam felsefesi terimi olması bakımından *hads* kavramının terim anlamı ikinci sözlük anlamıyla doğrudan

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Akademi, 2021), 39-42.

² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), “*nóêsis*”, 228.

³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*nóêsis*”, 228.

⁴ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), “Sezgi”, 641; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1883), “hds”, 7/346; Hayati Hökelekli, “Hads”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/68.

ilişkilidir. Buna göre *hads*, “*zihnî, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle mebdelerden matlâblara (ilkelerden amaçlara) hızla geçmesi*” olarak tarif edilir.⁵ Sözlük ve terim tanımlarından da anlaşılacağı üzere sezgiciler doğrudan bir sezgi ve araçsız bir kavrayışla bütünsel bilgilerin doğrudan elde edilebileceğini savunmaktadırlar. Yunan felsefesinden Plotinos (M.S. 205–270), İslam felsefesinden Gazzâlî (ö. 1111) ve Batı felsefesinden Bergson (ö. 1941) bu akımın önemli temsilcilerindendir.⁶ Burada hemen belirtmek gerekir ki sezgicilik akımı içerisinde herkesin ittifak ettiği ortak bir sezgi anlayışı yoktur. Konusu, muhtevası ve psikolojik fonksiyonlarla ilişkisi bakımından onların da temelde akılcı ve mistik sezgiciler olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Akılcı sezgiciler *hads*i daha mantıksal bir perspektiften ele alırken, mistik sezgiciler *hads* etkinliğinde payın çoğunu ilahî olana yükleyerek daha gizemli bir sezgi tasavvurunda bulunurlar.⁷

İslam felsefesinde hususen Meşşâî bir filozof olan Fârâbî (ö. 950) söz konusu olduğunda, onun sezgicilik akımının bir mensubu olmadığı açıktır ancak felsefesinde bir *hads* tasavvuru olup olmadığı, varsa bunun daha çok fizikle mi yoksa metafizikle mi alakalı olduğu ise bir tartışma konusudur. Burada Fârâbî’de sezgi konusunu hem fizikle hem de metafizikle alakalı olarak değerlendiren birçok düşünür sayılabilir. Örneğin, İbn Sînâ’da sezgi teorisini bilgi edinim sürecinde mantıksal bir öğrenme metodu olarak yorumlayan Dimitri Gutas, filozofa bu konudaki ilk yönelim ve teşviki Fârâbî’nin sağladığını ileri sürer.⁸ Gutas bu iddiasını Fazlurrahman’a atfeder ki Fazlurrahman, Fârâbî ve İbn Sînâ’da sezgisel bir vahiy tasavvuru olduğunu savunmaktadır.⁹ Bunlara ek olarak Richard Walzer, Fârâbî’nin ilhama/sezgiye dayanan bir peygamberlik anlayışı olduğunu ve Roger Arnaldez Fârâbî’de vahyin sezgi kaynaklı olduğunu savunmaktadır.¹⁰ Yakın dönem çalışmalara bakıldığında ise Adnan Gürsoy’un İbn Sînâ’nın *hads* anlayışını mistisizmden uzak bir teori olarak açınıladığı *İbn Sînâ’nın Sezgi Teorisi* adlı doktora

⁵ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: Tarifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Hads”, 84.

⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 41-42.

⁷ Hökelekli, “Hads”, 15/68.

⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, 2nd Edition* (Leiden ; Boston: BRILL, 2014), 194.

⁹ Fazlurrahman, *Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy* (Chicago: Chicago University Press, 1958), 11-20, 30-31.

¹⁰ Roger Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefesinde Düşünce ve İfade”, çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 193-196; Fârâbî, *Al-Farabi on The Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī’s Mabādī’ ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila*, çev. Richard Walzer (New York: Clarendon Press, 1985), 420; Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medīnetü’l fāzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 224-225.

tezinde bu teorinin kaynaklarından biri olarak Fârâbî'ye işaret ettiği görülmektedir.¹¹ Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde “Fârâbî” maddesinin müellifi Mahmut Kaya, Fârâbî'nin bilgi teorisine göre insan aklının erişebileceği en yüksek düzey olan “müstefâd akıl”ın sezgi ve ilhama açık olduğunu ifade eder.¹²

Fârâbî'de vahyin sezgisel bir olgu olduğunu kabul etmelerinin yanında bu haliyle onun bilgi problemini daha mistik bir boyuta taşıdığını iddia edenler de vardır. Ian Richard Netton Abdurrahman Bedevî'ye atıfla Fârâbî'nin Aristotelesçilik ile Platonizm arasında bir sentez yaptığını, ancak deneyselciği sezgici mistisizmin tamamladığı türden bir bilgi anlayışını savunduğunu belirtir.¹³ Dolayısıyla Fârâbî'nin sezgi anlayışını Aristoteles temelinde geliştirilen tekâmülcü ve deneyselci ancak en sonunda mistisizme dayanan bir bilgi edinim olarak yorumlayanlar da mevcuttur.¹⁴

Bu aktarılan sezgisellik iddialarından önce bilinmeli ki sezgi, hem sözlük hem terim anlamıyla kullanıldığı bağlama göre farklı manalar ihtiva eden muhtevası zengin bir kavramdır. Düşünürlerin Felsefe tarihi boyunca epistemolojilerinde sezgiye farklı yönlerden yer vermesiyle kavramın muhtevasına farklı anlamlar yüklenmiştir. Dolayısıyla sezgi kavramı kullanıldığı bağlama göre farklı yönleriyle başka anlamların kastedildiği kapsamlı bir kavram halini almıştır. Bu doğrultuda kavramın çok yönlü bir muhtevaya sahip olması, sezgi kavramı üzerinde yapılan çalışmalarda daha titiz bir okuma yapmayı gerekli kılar.

Kanaatimizce Fârâbî'de sezgi söz konusu olduğunda bu durum ayrı bir ehemmiyet kazanır, çünkü kavramın Fârâbî'nin felsefesinde bir karşılığının olup olmadığı, varsa hangi yönden olduğu bir tartışma konusudur. Fârâbî'de bir hads tasavvuru var mı, varsa konusu ve yöntemi nedir, bu mantıksal bir bilgi edinme yetisi mi, yoksa metafiziksel bir etkiyle çabası elde edilen bir bilgi türü müdür? soruları bu tezin cevap aradığı sorular arasındadır. Fârâbî'de bu sorulara cevap niteliğinde ifadeler mevcuttur ancak bu ifadeler genellikle yoruma açık ve muğlak ifadelerdir. Nihayetinde bu tezde Fârâbî'nin felsefesinde hads kavramına kaynaklık etmiş olması muhtemel unsurlarla filozofun

¹¹ Adnan Gürsoy, *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 55-58.

¹² Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/152.

¹³ Abd Al-Rahman Badawi, “Historie de la Philosophie en Islam”, *Études de Philosophie Médiévale* 2/60 (1972), 545; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 89.

¹⁴ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 151.

sezgiye dair ifadeleri üzerinden Fârâbî’de hads kavramının mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Felsefesinde bir sezgi tasavvuru olduğunu ileri sürenlerin iddialarına göre Fârâbî, Platon ve Aristoteles’ten de etkilenecek insan zihninin başlangıçtan nihai faaliyetine kadar bilgi edinme serüveninde sezgiyi bir araç olarak kullanmaktadır. Fârâbî’de bir hads tasavvuru olduğunu savunanlar filozofa üç farklı yönde sezgisellik isnadında bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanın zekâ yetisiyle mantıksal bir önermede orta terimi doğru tahmin etmesi yada isabetli zanda bulunmasıdır. Bu yönden insan pratik ilimler yani iktisat, ahlâk ve siyasetle ilgili olan bilgileri sezgisel bir şekilde elde edebilmektedir. İkincisi, ilk bilgi edinme tecrübesi yani metafiziksel bir varlık olan Faal Akıl’ın sağladığı akletme zemininde insanın ilk akledilirleri elde etmesidir. Bu türde sezgi, etken unsuru bakımından metafiziksel gibidir ancak esasen faili yine de insandır ve konusu sanat, ahlâk veya metafizikle ilgili olabilir. Üçüncüsü, ancak hakîm, filozof ya da nebînin tecrübe etmesi mümkün olan vahiy bilgisidir. İnsan aklının nihai faaliyeti olan vahiy tecrübesinde maddeden soyut makuller elde edilmektedir. Dolayısıyla konusu tamamen metafizikseldir.

İslam felsefesinin kurucu filozofu Fârâbî’de hads kavramının bu üç farklı yönü, filozofun bilhassa ittisal ve nübüvvet teorilerine yapılan ispatlanmaya muhtaç farklı bir yorum olması sebebiyle araştırmaya değerdir. Ayrıca bu konu İslam felsefesi geleneğinde sezgi konusunun temellerinden birini teşkil eder ki Fârâbî’den sonra birçok filozof sezgiyi başlı başına epistemolojik bir mevzu olarak değerlendirip felsefelerinde bu konuya yer vermişlerdir. Bu bağlamda hads kavramının Fârâbî’nin epistemolojisinde duyular, mütehayyile ve akıllar tasnifine göre nasıl konumlandığı ve onun bilgi teorisinde ne tür bir işlev üstlendiği konusu literatür açısından önem arz eder. Yukarıda sayılan nedenlere binaen literatüre katkısı olacağı düşünülen bu çalışmada, Fârâbî’nin felsefi düşüncelerinde sezgi kavramının mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tezde öncelikle Fârâbî’nin olası hads tasavvurunda kendisinden önceki felsefi mirastan ve İslam dininin şer’î kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ile hadislerden ne derece etkilenecek olabileceği incelendikten sonra Fârâbî’de hads kavramının lügavî ve ıstılahî anlamlarının karşılıkları onun eserleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fârâbî öncesi felsefede özellikle Platon, Aristoteles ve Kindî’ye (ö. 866) odaklanılacaktır. Çünkü Fârâbî’nin üzerindeki etkisi en belirgin olan isimler bunlardır. İslam şer’î kaynaklarında

sezgiye ilişkin kavramlar verilirken mezhepsel konulara girerek konunun karmaşık bir hal almaması adına yalnızca Kur'an-ı Kerim ve hadislerden faydalanılacaktır.

Çalışmada özellikle Fârâbî'nin *Fusûlün Müntezea* ve *el-Medînetü'l-fâzılâ* eserlerine odaklanılacaktır. Çünkü Fârâbî bu eserlerde siyaset felsefesi ve ahlâk felsefesi kapsamında toplumsal düzenin ideal yönteminden bahsetmektedir. Ahlâk felsefesiyle ilgili bölümlerde faziletlerin çeşitlerinden ve mahiyetlerinden, siyaset felsefesiyle ilgili bölümlerde ise ilahî bağlantısı sebebiyle bulunduğu toplumda yönetici olması gereken nebînin vahiy tecrübesinden söz edilir. Sonuç olarak Fârâbî bu eserlerde amelî aklın fikrî faziletlerinden biri olan *zekâyı*, *Rûhu'l-kudüs*'ten gelen *feyz*i ve *vahyi* insanın bilgi edinme sürecinde önemli birer araç olarak kullanır. Çalışmanın konusu açısından önemi şu ki bu araçlar sezgisel olarak yorumlanmaya açıktır. Bu nedenle çalışmada Fârâbî'nin nübüvvet teorisi çerçevesinde sezginin *feyz* ve *vahi*yle ilişkisi incelenerek Fârâbî'de *hads* kavramının mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nihayetinde onun düşünce sisteminde hadsin ne olduğu ve belki de daha çok ne olmadığı konusuna açıklık getirilecektir. Tezde faydalanılacak olan Fârâbî'nin başlıca eserleri ise şunlardır:

1. *Fusûlü'l-medenî* ismiyle neşredilen *Fusûlün Müntezea*, Fârâbî'nin siyaset felsefesi, ahlâk felsefesi ve metafizik hakkındaki görüşlerini müstakil kısa kısa pasajlar halinde verdiği önemli bir eseridir. Bu eser Fârâbî'nin bilinen son siyasi eseri olarak kabul görür.¹⁵ Fârâbî, *hads* kavramını yalnızca iki eserde kullanmaktadır ki bu eser çalışmanın konusu açısından daha dikkate değer olanıdır. Eserde kullanılan nazarî akıl (*en-nâṭiku'n-nazarî*), taakkul, akıllılık (*keys*), dehâ, zihin, iyi görüş (*cevdetü'r-ra'y*), doğru/isabetli zan ve bilhassa *zekâ* kavramları tezin konusu açısından büyük önem arz eder.

2. *el-Medînetü'l-fâzılâ*, Fârâbî'nin en çok bilinen ve okunan eseridir. O, bu eserin yazımına Bağdat'ta başlayıp Dimaşk (Şam)'ta tamama erdirir. Fârâbî, vefatından iki yıl evvel Mısır'da bulunduğu sırada bu eseri tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını tekrar düzenlemiştir. Fârâbî, siyasî, felsefî, metafizik görüşlerini ve genel olarak felsefesinin temel hatlarını bu eserde ortaya koymaktadır.¹⁶ Çalışma açısından ittisal ve nübüvvet

¹⁵ Kaya, “Fârâbî”, 12/158; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler: Fusûlü'l-medenî”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 9.

¹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 11.

teorileri en teferruatlı haliyle bu eserde ortaya konulduğu için eser bu tezin ana kaynaklarından birisidir.

3. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, iki ana bölüme ayrılır. Eserin ilk bölümü “İlk Sebep”, “İkinci derecede sebepler”, “Faal Akıl”, “Nefs”, “Madde ve Sûret” konularını içerir. Eserin isminde geçen siyaset konusuna ise ancak ikinci bölümde yer verilir. Çalışma açısından ilk bölümdeki özellikle Faal Akıl önemlidir. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *el-Medînetü'l-fâzılâ* eseriyle konuları bakımından birbirine oldukça yakındır ancak bu esere nispeten daha az tanınmıştır. Şu var ki, bilgi değeri bakımından biri diğerinden daha önemsiz değildir.¹⁷ *el-Medînetü'l-fâzılâ*'nın aksine *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de Faal Akıl'la ittisal ve vahiy daha çok siyaset felsefesi çerçevesinde toplumun ilk başkanının sahip olması gereken bir nitelik olarak değerlendirilir. *Allah* ve *nebî* kavramları da açıkça zikredilmez. Eserlerin muhtevaları benzerdir ancak bu teze faydası açısından iki eser de önem arz eder.

4. *Risâle fî me'ânî'l-akl* adlı eserde Fârâbî, Aristoteles'in eserlerinde kullandığı altı farklı akıl teriminden bahseder. Bunlar; halka göre aklın anlamı, kelimacılara göre aklın anlamı, *II. Analitikler*'deki aklın anlamı, *Nikomakhos Ahlâkî*'ndeki aklın anlamı, *De Anima*'daki aklın anlamı ve *Metafizika*'daki aklın anlamıdır. Çalışma açısından bu akıllardan üçüncüsü, *II. Analitikler*'deki aklın anlamı ve özellikle beşincisi, *De Anima*'daki aklın anlamı önemlidir. Özellikle beşincisinin önemli olma sebebi *De Anima*'daki aklın anlamında Fârâbî, Aristoteles'in “bilkuvve akıl”, “bilfiil akıl”, “müstefâd akıl” ve “Faal Akıl” kavramlarından bahseder ki bu akıllar Fârâbî'nin ittisal teorisinin ana unsurlarıdır.

Yukarıda sayılan eserler Fârâbî'de hads kavramının mahiyeti konusunda üzerinde durulacak olan başlıca eserlerdir. Ancak bu eserlerin yanında Fârâbî'nin *Tahsîlü's-Sa'ade*, *Kitâbü'l-burhân*, *Kitâbü'l-cedel* ve *Kitâbü'l-elfâzi'l-müsta'mele fî'l-mantık* eserleri de bu tezde faydalanılacak eserler arasındadır.

Bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Fârâbî'nin hads kavramı konusunda etkilenmesi muhtemel kaynakların ele alınacağı birinci bölümdeki ilk başlıkta sezginin kaynağı olarak Fârâbî öncesi Antik-Helenistik ve İslam felsefesi konularına yer verilecektir. Bu başlıkta Antik dönemden Platon ve Aristoteles'in, İslam felsefesinden

¹⁷ Ebu Nasr el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* veya *Mebâdî'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 9-12.

Kindî'nin bilgi teorileri kapsamında filozofların muhtasar olarak sezgiye ilişkin düşünceleri aktarılacaktır. Birinci bölümün ikinci başlığında ise sezginin kaynağı olarak İslam dini literatüründen hads kavramıyla ilişkili kabul edilebilecek bazı kavramlara yer verilecektir. Bu başlıkta incelenecek olan kavramlar: *kalp*, *akıl*, *vahiy*, *ilham*, *firâset*, *keşf*, *basîret*, *fitrat* ve *Kutsî Ruh*'tur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Fârâbî'nin eserlerinde hads kavramının lügavî ve ıstilahî manada karşılığı olarak kabul edilebilecek düşünceler üzerinden hads kavramının izi sürülecektir. Bu düşünceler birinci bölümdeki muhtemel kaynaklarla ilişkilendirilerek üç başlıkta Fârâbî'nin felsefesine yapılan sezgisellik iddialarının imkânı ve ispatlanabilirliği tartışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ ÖNCESİ FELSEFEDE VE İSLAM ŞER'Î

KAYNAKLARINDA SEZGİ

Antik-Helenistik felsefe, takribi MÖ 600 yıllarından MS 500 yıllarına kadar olan, klasik Yunan felsefesi ve Helenistik felsefenin hâkim olduğu, İlkçağ felsefesi olarak isimlendirilen döneme tekabül eder.¹⁸ Fârâbî bu dönemden Platon ve Aristoteles'in felsefelerini benimser ve kendisini bu geleneğin bir mirasçısı olarak takdim eder. Yunan felsefe geleneğine bağlı bir filozof olan Fârâbî, genel anlamda bu geleneğin temel düşüncelerini benimsemektedir. Nitekim, İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyunü'l-enbâ* adlı eserinde Fârâbî'ye nispet edilen bir pasaja göre o, kendisini bu geleneğin bir mirasçısı olarak şöyle tanıtır:

“Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. ... Hristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan Hristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların assertorik (el-eşkâlü'l-vücûdiyye) şekillerinin sonuna kadar [Birinci Analitikler 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki kısımlarının] Hristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi] İslam'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti. ... İbrâhim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, İkinci Analitikler'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir].”¹⁹

Genelde felsefe, özelde Mantık ilminin tarihi serüveni ve bu serüvenin aktörleriyle birlikte felsefî gelenek zincirinin aktarıldığı yukarıdaki pasajda Fârâbî'nin kendisini Aristotelesçi geleneğe dayandırdığı anlaşılmaktadır. Pasaja göre Fârâbî her ne kadar

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 15-16.

¹⁹ Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebu Usaybia, *Uyunü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibba* (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965), 604-605; çev. için bk. Aydınlı, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, 149-150.

kendisini bütünüyle bu geleneğin bir mirasçısı olarak takdim etse de bu takdimi Mantık ilmi özelinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü Fârâbî, genel anlamda felsefî düşüncesinde Platon ve Aristoteles'i birlikte okumaktadır. Dolayısıyla iki filozofun felsefesini de benimser ve onların felsefelerini aynı hakikatin farklı bakış açılarıyla ifadesi olarak değerlendirir.²⁰

Bu iki büyük filozofun yanı sıra Platoncu ve Aristotelesçi felsefeyi göz ardı etmek İbrahim Halil Üçer'e göre *"Fârâbî ya da İbn Sînâ gibi herhangi bir ismi, Aristoteles'ten itibaren bin seneyi aşkın bir sürede oluşmuş felsefî problemler geleneğinin devamı olarak görmemizi zorlaştırır."*²¹ Bu nedenle Fârâbî'den Aristoteles ve Platon'a kadar olan felsefî gelenek göz ardı edilemez. Ancak çalışmanın genel persektifinden uzaklaşmamak adına daha önce de değinildiği üzere burada Antik-Helenistik dönemden hususen Platon ve Aristoteles'e odaklanılacaktır.

İslam felsefesine gelindiğinde ise Fârâbî, Kîndî'nin başlattığı, felsefeye Müslümanlar nezdinde meşruluk kazandırmak misyonunu ondan devralır ve yine Kîndî'nin şekillendirdiği Meşşâî akımını benimser. Ancak o, Kîndî'den de ileri giderek otoriteye tartışmasız felsefeyi yerleştirir. Bunun anlamı, onun, felsefe ile dinin bir ve aynı hakikatler oluşundaki birliği felsefeyle ve felsefenin içerisinde kalarak gerçekleştirmeyi planlamasıdır. Nihayetinde Fârâbî, eklektik bir sistem kurarak Meşşâî akımının ikinci kurucusu kabul edilir ve Aristoteles'in Yunan kültürü içinde Mantık için yaptığını o da İslam kültüründe yapmış olduğundan dolayı "muallim-i sâni" unvanıyla tanınır hale gelir.²²

İlk eğitimini Sâ mânîler döneminde önemli bir eğitim ve kültür merkezi haline gelen Fârâbî'ta aldığı tahmin edilen ve eserlerinin içeriğinden fıkıh usulüne hakim olduğu anlaşılan Fârâbî'nin kısa bir dönem de olsa kadılık tecrübesi olduğu rivayet edilmektedir.²³ Bu bilgilere dayanarak iyi seviyede İslamî ilimler tahsili olduğu kabul

²⁰ Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 151.

²¹ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 39.

²² Kaya, "Fârâbî", 12/147; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, "Fârâbî", 227-228; Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 152.

²³ Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebu Usaybia, *Uyûnü'l-enba fî tabakâti'l-etibba* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 1979), 224; Fatih Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî", *İslâm Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 127; Kaya, "Fârâbî", 12/145; Fârâbî, "Kitâbü'l-kıyâsi's-sağır", çev. Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), 53-95.

edilen Fârâbî'nin yaşadığı İslam coğrafyası ve Müslüman toplum da göz önünde bulundurulduğunda onun felsefesinde İslam şer'î kaynaklarının etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla beraber Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'ade* adlı eserinde felsefe ile din için “her ikisi de aynı konuları içermektedir; her ikisi de varlıkların en son ilkelerini verirler.” der.²⁴ Çünkü ona göre felsefenin ve dinin kaynağı en nihayetinde aynıdır.

Sonuç olarak Fârâbî öncesi bütün felsefi geleneğin, Kur'an-ı Kerim ve hadislerin kaynaklık değeri taşıdığı dikkate alınarak bu bölümde Platon, Aristoteles, Kindî ve İslam şer'î kaynaklarında sezgi konusu bazı temel kavramlar üzerinden incelenecektir. Nihayetinde Fârâbî öncesi felsefi mirasta ve şer'î kaynaklarda sezginin tarihsel ve düşünsel izi sürülmeye çalışılacaktır.

1. FÂRÂBÎ ÖNCESİ FELSEFEDE SEZGİ

1.1. PLATON'DA SEZGİ

Çoğu felsefi düşüncenin ve terminolojinin ilk nüveleri esasen Platon'da bulunur. Özgün bir metafizik ve bilgi teorisi sistemi inşa eden Platon, bilgi problemiyle ilgili bütün meseleleri teferruatlı olarak sistematik bir biçimde ele alan ilk filozoftur. İslam filozofları üzerindeki etkisi incelendiğinde diğer düşünürlere nispeten Platon'un Fârâbî'deki tesiri daha belirgindir.²⁵ Platon, metafiziğini ve dolayısıyla bilgi teorisini idealar teorisine dayandırır, onun bu fikre ulaşmasına ise Sokrates (Ö. M.Ö. 399) öncülük etmektedir. Sokrates'in Sofistlere karşı bir itiraz niteliğinde öne sürdüğü, cesaret, adalet, ölçülülük ve dindarlık gibi ahlâkî değerlere dair tümel kavramların insan zihninde var olduğu tezini Platon daha da ileri götürerek tümel kavramların tüm evren ve evrendeki varlıklarla ilgili olduğunu savunmaktadır.²⁶ Sokrates, cesaret, adalet, ölçülülük, dindarlık ve en temelde iyilik gibi ahlâkî değerlerin ne olduğu bilgisine *Daimon* adını verdiği tanrısal ahlâkî rehberi sayesinde ulaşmaktadır. Bu ahlâkî kılavuz, Sokrates'in içindeki kutsal ses olarak ifade ettiği onun kişisel yol gösterici tanrısal varlığıdır.²⁷ Bu bakımdan *Daimon* hadsin metafiziksel yönünün ilk hali olarak yorumlanabilir ya da kısmen ilişkili görülebilir.

²⁴ Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma: Tahsîlu's-sa'ade”, çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma(Tahsîlu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 54.

²⁵ Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/474.

²⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 115.

²⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 108.

Ancak Platon'un bilgi teorisinde idealar ve İyi ideası çerçevesinde anlamca hadsle doğrudan ilişkili başkaca bir kavram mevcuttur.

Öncelikle Platon bilgiyi temelde “sözde bilgi” ve “gerçek bilgi” yani Grekçe *dóksa* ve *epistêmê* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Platon, bu kavramlarla birlikte bilginin ne olduğunu ve ne olmadığını *Menon*, *Theaetetos* ve *Devlet* adlı eserlerinde ortaya koyar.²⁸ Platon'un sözde bilgi olarak nitelediği, “*kanı, kanaat, sanı, zann*” anlamlarındaki *dóksa*, sözlükte “*bir düşünce, bilgiye karşıt olarak salt kanı*” şeklinde tanımlanır. Platon'da *dóksanın* konusu, duyulur şeyler ve insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanaatlerdir.²⁹ Konusu idealar olan, insanın doğuştan sahip olduğu gerçek bilgi *epistêmê* ise sözlükte, “*dóksa'ya karşıt olarak hakikî ve bilimsel bilgi*” şeklinde tarif edilir.³⁰

Platon'da tikeller ve bireysel varlıklar duyulur şeylerin değişkenliği sebebiyle bilinemeyeceğinden onun epistemolojisine göre duyu ve deneye bağlı bilgiler gerçek bilgi olamaz. Bu nedenle Platon'da *dóksa* gerçek bilgi kabul edilmez. Ona göre gerçek bilginin matematik ve geometrideki gibi değişmez tümellerin bilgisi olması gerekir ki, bu bilgi türü, nedenlerin ve ilk ilkelerin, nihayetinde ideaların mutlak bilgisi olan *epistêmê*dir.³¹ Platon'da *epistêmê*, *diánoia* ve *noêsis* olmak üzere iki alt bölüme ayrılır. Bunlar Platon'da tinsel birer etkinlik olarak kabul edilmektedir. Çünkü filozofa göre *diánoia* ve *noêsis* ruhun üç kısmı arasında en üst kısımda bulunan *logistikónun* birer işlevinden ibarettir.³² “Akıl yetisi, akılsal yeti” anlamında *logistikón*, terim olarak “*zekâ, ferâset ve zeyreklik yeteneği*” olarak tarif edilir.³³ Dolayısıyla “akıl yürütme” ve “akli sezgi” anlamına gelen *diánoia* ve *noêsis*, akıl/zekâ anlamındaki *logistikónun* birer işlevidir.

“Akıl yürütme” anlamındaki *diánoia* sözlükte, “*anlama; anlayış kabiliyeti, anlama yetisi*” olarak geçmektedir.³⁴ Terim olarak ise “*akletme, akıl, akıl-yürütme, düşünme, düşünme süreci, düşünme yetisi, konuşmaya (dile) dayanan adım adım gidimli (discursive) düşünme*” şeklinde tanımlanmaktadır ki, Grekçede kıyasa dayalı akıl yürütme için kullanılan bu kavram yaklaşık olarak Arapça *ta'akkul* ve *tefekküre* tekabül eder.³⁵ *Diánoia* ise Platon'da aritmetik, geometri, harmoni ve astronomi bilimlerindeki

²⁸ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 66-67.

²⁹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*dóksa*”, 74-75.

³⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*epistêmê*”, 107.

³¹ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 229-267.

³² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*noêsis*”, 232.

³³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*logistikón*”, 207.

³⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*diánoia*”, 68.

³⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*diánoia*”, 68.

dolayımlı rasyonel bir bilgiye karşılık gelir. Bu tür bilgide şekiller ve diyagramlar kullanılır, dolayısıyla duyuşal birtakım şeyler içerir. Bu bakımdan kanıtlanmadan doğru kabul edilmesi Platon’a karşı yapılan bir eleştiri sebebidir. Ancak şu var ki, Platon’da *diánoia*, *epistêmê*’nin bir alt kısmıdır. Bilgi değerleri açısından hiyerarşik bir derecelendirme yapan Platon’a göre en tepede *epistêmê*, en altta *dóksa* vardır ve *diánoia* değer bakımından bu ikisi arasında kabul edilir.³⁶

İdeaların dolaylımsız bilgisini edinmeyi sağlayan ve bu çalışma açısından da Grekçede en çok önem arz eden *nóêsis* sözlükte, “*duyuma karşıt olarak düşünme, sezgi ve adım adım ilerleyen akıl-yürütmeye karşıt olarak ânlık kavrayış*” şeklinde tanımlanır. Çalışma açısından önem arz etmesinin nedeni, Francis E. Peters’ın *Greek Philosophical Terms/A Historical Reading* adlı Grekçe sözlüğünde *nóêsis*in yaklaşık olarak Arapça *hads* yani sezgi kavramına karşılık geldiğini belirtmesidir.³⁷ Nitekim *hads* bu tezin ana kavramıdır.

Platon’da rasyonel bir faaliyet olan *nóêsis*, *nous* teriminden türer ve onun işleyişi anlamına gelir. Sözlükte “*tin, zekâ, akıl, us ve zihin*” anlamlarına gelen *nous*, terim olarak “*tinsel veya manevî kudret; derûnî anlayış ve kavrayış kabiliyeti*” olarak tanımlanır.³⁸ Platon’da rasyonel bilginin kaynağı *nous* yani akıldır ve o, ideaların bilgisini elde etmek amacıyla *nóêsis*i diyalektikte kullanır. Diyalektik, Sokratik anlamda bir tartışma yöntemidir, ancak bu zamanla Platon’da bir hipotez yöntemine evrilmiştir. Bu yöntemde bir konuda tez ve antitez ortaya koyularak tek bir cins altında ortak türlerin toplanması sağlanır. Daha sonra bu cins en alt türüne kadar bölünür ve böylece Platon’a göre ideaların yani kalıcı bir gerçekliğin kesin bilgisi elde edilmiş olur.³⁹ Neticede Platon’da en üst bilginin, tümellerin yani ideaların bilgisi olduğu anlaşılmaktadır, ki o ruhsal bir özellik olan *nóêsis*i yani aklın/zekânın sezgisini/anlık kavrayışını bu bilgiye ulaşmada kullanmaktadır.

1.2. ARİSTOTELES’TE SEZGİ

Aristoteles, sistemleştirdiği Mantık ilmiyle Fârâbî’nin felsefesini etkileyen unsurlardan biri olmasının yanı sıra, bütün İslam düşünce geleneğine etki eden önemli

³⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*diánoia*”, 68; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 68.

³⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*nóêsis*”, 228.

³⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*nous*”, 245.

³⁹ Platon, *Devlet*, 266; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 68.

şahsiyetlerden birisidir. Bu nedenle burada Aristoteles'in sezgiye ilişkin düşüncelerinden önce Mantık ilminin mahiyetine değinmek daha doğru olacaktır.

Mantık, kelime olarak “*konusmak, düşünmek, söz söylemek ve akıl erdirmek*” anlamına gelir; terim olarak bir ilim dalı anlamında “Mantık”, sözlükte kavramsal olarak “*zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin ilkelerini, kriterlerini ve metotlarını gösteren sanat*” olarak tanımlanır.⁴⁰ Buna göre Mantık, doğru düşünmek ve dolayısıyla doğru bilgiye ulaşmak için kullanılan hem bir ilim hem de bir yöntemdir.⁴¹ Aristoteles'in mantığı çerçevesinde sezgi konusu üzerinde durulacak olan bu başlıkta, Platon'da ele alınan kavramların Aristoteles'teki karşılıkları ve filozofun bunların dışında sezgiyle ilişkili kullandığı diğer kavramlara yer verilecektir. Böylece Aristoteles'in sezgi konusunda Fârâbî'ye olan kaynaklık değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Mantık disiplininin kurucusu olan Aristoteles, ilimleri sistematize etmesinden dolayı İslam felsefesinde “muallim-i evvel” unvanıyla bilinir. Fârâbî de *İlimlerin Sayımı* ismiyle Türkçeye tercüme edilen *İhşâ'ü'l-'ulûm* adlı eserinde benzer bir amaca hizmet ederek ilimleri tasnif eder. Kendisinden önceki Yeni Platoncu şârihlerden yararlanarak Aristoteles'in *Organon* adlı Mantık külliyatı kapsamındaki eserlerin tamamı üzerinde çalışan Fârâbî, İslam felsefesinde kendine ait eklektik bir sistem kurarak Mantık'ın kurucusunun ardından “muallim-i sâni” unvanıyla anılmayı hak eder.⁴² Bu bakımdan Mantık, genel olarak bilgi problemi ve Fârâbî'de hads kavramının mahiyetini araştırmada önemlidir.

Aristoteles, hocası Platon'un bilgi problemi konusunda üzerinde durduğu *dóksa* ve *epistêmê* yani “bilgi” ve “sanı” konularına *Organon*'un IV. cildi olan *İkinci Analitikler*'de değinir. Platon'daki kabulün aksine Aristoteles epistemolojisinde *dóksaya* bilgi olarak değer vermektedir. Bilginin değişken olması Aristoteles'e göre sanıyı bilgi olmaktan çıkarmaz, nitekim *dóksanın* konusu olan tabiat da değişkendir, diğer yandan ona göre *dóksanın* sadece doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olabilir. Çünkü Aristoteles özellikle bilgi konusunda kavramlara Mantık çerçevesinde yaklaşır. Nitekim o, *dóksayı* sanı anlamının ötesinde “*olduğundan başka türlü olabilecek şey*” olarak

⁴⁰ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Mantık”, 486.

⁴¹ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/19.

⁴² Mahmut Kaya, “Aristo”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/375-376; Kaya, “Fârâbî”, 12/147.

tanımlar.⁴³ Çünkü ona göre öncülleri başka türlü olabilen bilgi *dóksa*, öncülleri başka türlü olamayan, zorunlu öncüllerden çıkan bilgi *epistêmê*dir.⁴⁴

Anlaşılabacağı üzere Platon'da diyalektik üzerinden *nóêsis*le ulaşılan *epistêmê*, Aristoteles mantığıyla birlikte yerini zorunlu öncüllere dayanan “burhanî bilgi”ye bırakır. Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de “burhanî bilgi” anlayışını temellendirir ve kesin bilgiyi sezgiyle elde edilen ilk ilkelere yani *arkhai*ye dayandırır.⁴⁵ “İlk ilkeler” anlamındaki *arkhai* kavramı, İlkçağ felsefesi boyunca filozoflarca mahiyeti tartışma konusu olan *arkhê* kavramının çoğuludur. Sözlükte “başlangıç, hareket noktası, ilke, nihâî ana madde” olarak tanımlanan *arkhê*, Aristoteles'te *arkhai* şeklinde çoğul haliyle, “*bileşik cisimlerin varlığa gelişinin ilk nedenleri*” yani ilkeleri anlamında kullanılır ve filozofa göre *arkhainin* elde edilmesi sezgisel bir kavrayışla mümkündür ki bu *nous* sayesinde.⁴⁶

Sözlükte “*tin, zekâ, akıl, us ve zihin*” anlamlarına gelen *nous*, terim olarak “*tinsel veya manevî kudret; derûnî anlayış ve kavrayış kabiliyeti*” olarak tanımlanır.⁴⁷ Francis E. Peters, Aristoteles'e göre *nousun* sezgisel bir insani bilgi biçimi olduğunu ve bu bilgi biçiminin epistemolojik bir zeminde ele alınmış gibi hiçbir zaman mistik bir bağlam içerisinde değerlendirilmediğini aktarır.⁴⁸ Sezgi konusunu mistik bir bağlam içerisine dahil eden filozoflar genelde bu düşüncelerini Platon'a dayandırır.⁴⁹ Diğer yandan Aristoteles bilgi anlayışını burhanî bilgiye dayandırdığı için *nóêsis* kavramı onun felsefesinde mistik olarak değerlendirilmekten uzaktır.

Platon'da *epistêmênin* alt bölümü olan *diánoia* kavramı ise Aristoteles'te entelektüel etkinlik adına daha genel bir anlam ifade eder ve sezgisel bilgi veya sezîş bilgisi olan *nousun* karşıtı; adım adım giden, kıyasa dayalı akıl yürütme anlamına gelir. Aristoteles'te *epistêmê*, Platon'dakinin tersine *diánoianın* alt bölümlerinden biridir ve temelde *epagôgê*ye dayanır.⁵⁰

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 363-364; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*dóksa*”, 76.

⁴⁴ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 82-86.

⁴⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*arkhê*”, 50-52.

⁴⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*arkhê*”, 50-52; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*epistêmê*”, 107.

⁴⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*nous*”, 245.

⁴⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*nous*”, 250.

⁴⁹ Hülya Durudoğan, “Platon'da Mistik Öğeler”, *Felsefe Tartışmaları Dergisi* 41 (2008), 33.

⁵⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “*diánoia*”, 68. Richard Walzer, Fârâbî'de akıl yürütmeyi çıkarsamacı ve sezgisel olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre bunlar Platon'un aşkın suretlerinin

“Sürüme, sürüyerek götürme, getirme ve gütme” anlamlarına gelen *epagôgê*, Sokrates ve Aristoteles’te bir tür induksiyon yani tümevarım anlamına gelmektedir.⁵¹ Aristoteles’e göre *epistêmê* temelde bir tür induksiyondur. Çünkü insanlar tümel bilgilere/kavramlara tek tek duyu tecrübelerinden elde ettikleri bilgilerin bir tümevarımı neticesinde ulaşır.⁵² Peters, *epagôgê* için “adım adım ilerleyen gidimli bir süreç değildir ve tam induksiyonun tersine bir kıyâs tipine indirgenemez; daha ziyâde Aristoteles’in ‘nous’ diye adlandırdığı ve bizzat kanıtlamanın kendisi kadar güvenilmeye değer olan, zihnin sezgisel bir kavrayışıdır.” ifadeleriyle bu kavramı *nóêsis*in bir sonucu olarak değerlendirir.⁵³

Anlaşılabacağı üzere Aristoteles’in epistemolojisinde *nóêsis* sezgisel bir kavrayıştır, ancak Aristoteles’te sezginin tek karşılığı değildir. Aristoteles, *İkinci Analitikler* ve *Nikomakhos’a Etik* eserlerinde sezgi konusunun bir vechine değinir ancak onun *hads* kavramına karşılık olarak kullandığı Grekçe kavramın ne olduğu hakkında birden fazla görüş vardır. Yukarıda bunlardan biri olan *nóêsis* terimine yer verildi. Bunun yanında Aristoteles’te *hads* kavramının karşılığını Fazlurrahman, *anchinoia*, Dimitri Gutas ise *eustochia* olarak verir. Gutas, *hads* kavramını *anchinoia* ile eşitleyen Fazlurrahman’ın bu konuda kesinlikle hatalı bulduğunu belirtir, çünkü ona göre *anchinoia* zekâyâ *eustochia* ise *hadse* karşılık gelir.⁵⁴ Bu bakımdan Fârâbî’de *hads* kavramının Aristoteles’te karşılığını tespit ve tayin etmek oldukça güçtür.

1.3. KİNDÎ’DE SEZGİ

Sezgi konusunda İslam felsefesine gelindiğinde, bu geleneğin ilk olarak Yunanca felsefî metinlerin Arapçaya tercüme hareketiyle birlikte başladığı bilinmektedir. Bu tercüme hareketi İslam coğrafyasında verimli bir entelektüel ortam oluşmasını sağlar ki, İslam felsefesi geleneği ilk İslam filozofu olan Kindî ile birlikte bu ortamda zuhur etmiştir.⁵⁵ Fârâbî’den Kindî’ye kadar olan zaman içerisinde Huneyn b. İshak (ö. 260/873), Ebu Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve Ebü’l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi birçok filozof

ve Aristoteles’in içkin suretlerinin bir sentezidir ve Fârâbî’ye İskender Afrodisi aracılığıyla gelen bu akıl yürütmeler esasen “diánoia” ve “nóêsis”tir. Bu kavramların Fârâbî’de muhtemel karşılıkları ise *el-kuvvetü’l-fikriyye* ve *el-kuvvetü’n-naẓariyye*dir. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 201-202; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması: Tahsîlu’s-sa’âda*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 53-77.

⁵¹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “epagôgê”, 105.

⁵² Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 75.

⁵³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “epagôgê”, 107.

⁵⁴ Fazlurrahman, *Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy*, 31; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, 2nd Edition*, 189.

⁵⁵ M. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 31-32.

yaşamıştır ancak Fârâbî'ye etkisi açısından en önemlisi şüphesiz Kindî'dir. Çünkü Fârâbî, İslam dünyasında ilk defa Kindî'nin başlattığı felsefî harekete ve onun şekillendirdiği Meşşâî akıma tabi olmuştur.⁵⁶ Bu nedenle burada hads kavramına ilişkin Fârâbî'ye etki etmiş olması en muhtemel kişi olan Kindî'nin felsefesinde sezgi konusu incelenecektir.

İslam felsefesi tarihinde nübüvveti teolojik ve epistemolojik açıdan değerlendiren ilk filozof Kindî'dir ki, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde yaptığı dörtlü akıl tasnifinin uyarlamasını Fârâbî'den evvel ilk defa Kindî yapmaktadır.⁵⁷ Bugün Fârâbî'nin nebî, vahiy ve Kutsî Ruh kavramları çerçevesinde nasıl bir nübüvvet tasavvuruna sahip olduğu tüm ayrıntılarıyla bilinmektedir, ancak aynı durum Kindî için geçerli değildir. Çünkü Kindî'nin vahiy olgusunu nasıl açıkladığına dair bilgileri içeren *Risâle fî teşbîti'r-rusûl* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.⁵⁸ Bilindiği kadarıyla vahyi, bir elde etme süreci olmaksızın, çaba sarf etmeden, bir anda kazanılan, peygambere özgü ve hususî bir bilgi olarak tanımlayan Kindî, nebevî bilginin felsefî bilgiye üstünlüğünü şu şekilde vurgular:

“İlimler insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. [Fakat onlar] mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahi bilgiden (vahiy) aşağıdadır. Mesela, şanı yüce olan Allah'ın peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmada zamansız oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi şanı yüce Allah'ın, hakkı [yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi diğer insanlara değil sadece peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberlerin dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, anlattığımız üzere zamanlı olan duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri istemeden, mantık ve matematik çarelere başvurmada anlaması imkansızdır. Peygamberlerin ise -Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerlerine olsun- bunlardan hiçbirisiyle ilişkileri yoktur; tersine onların bilgisi tahsil sürecine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şanı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Akıl da bunun şanı yüce Allah'ın katından olduğunu yakinen bilir.”⁵⁹

Kindî'nin nebî ve vahye dair açıklamalarından anlaşılacağı üzere o vahiy tecrübesini yalnızca nebîye has kılar. Kindî'ye göre bu tecrübe kulun iradesinin ötesindedir ve ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Diğer yandan Kindî'nin vahiy

⁵⁶ Kaya, “Fârâbî”, 12/147.

⁵⁷ Kindî, “Akıl Üzerine: Risâle fî'l-akl”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 33-35.

⁵⁸ Mahmut Kaya, “Kindî, Ya'küb b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/52.

⁵⁹ Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine: Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 268-269.

tecrübesini nebî ile sınırlaması, onun açısından bir filozofun dünyevi arzulardan arınarak bir yetkinleşme süreci neticesinde bazı gaybî bilgileri elde edebileceğinin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Kindî, Platon’a atıfla filozof için bu tür gaybî bilginin imkanını şu şekilde açıklar: “Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddî nesneleri hiçe sayarak, kendilerini eşyanın hakikatini düşünme ve araştırmaya verince, gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler ve yaratıkların sırrına vâkıf olmuşlardır. Bu karanlık dünyada -ki Güneş aydınlatmamış olsa zifiri karanlık olurdu- henüz nefis bedene bağımlı iken böyle olursa, ya bu nefis soyutlanır, bedenden ayrılarak şâni yüce Yaratıcı’nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikâl ederse neler olmaz ki! [...]”⁶⁰

Anlaşılabacağı üzere Kindî bir anlamda gaybî bilginin maddeden soyutlanmayla mümkün olacağına işaret etmektedir. Nitekim Fârâbî’de de ittisal teorisi bir dizi soyutlama ve maddeden arınmayla gerçekleşmektedir. Kindî, yukarıda bir filozofun erişebileceği en üst seviye bilgi hakkındaki düşüncesini Pisagor’a yaptığı bir atıfla detaylandırarak şöyle destekler:

“Eğer nefis -bedenle beraberken- şehvî arzuları terk eder, kirlilerden temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa gerçekten o parlaklık kazanır ve Yaratıcı’nın nurundan bir sûretle [form] birleşir; temizlik sonucunda kazanmış olduğu parlaklık sebebiyle tıpkı maddî nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi, varlığın bütün sûreti ve bilgisi nefiste belirir. İşte nefis de böyledir; çünkü ayna paslı olursa hiçbir şeyin sûreti onda asla belirmez; pas giderilince bütün sûretler ortaya çıkar. Aklî nefis de böyledir, paslı ve kirlî ise son derece cahil demektir; dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz. Fakat temizlenip arınınca parlak olur. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin sâfiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi temiz ve parlak oluşuna bağlıdır. Nefsin parlaklığı arttıkça eşyanın bilgisi onda belirmeye başlar.”⁶¹

Yukarıdaki pasajlardan anlaşılabacağı üzere Kindî’de bilgi kaynakları duyu ve akılla sınırlı değildir. Dinî terminolojide insanın arınmayla temiz ve parlak oluşu anlamındaki *tezkiye*, felsefede *katharsis* olarak ifade edilen kavrama tekabül eder ki, bu kavrama göre arınma neticesinde sezgi ve ilham mümkün hale gelmektedir.⁶² Buna göre nefsin arınıp saflaştığında sezgiye açık bir kıvama gelerek doğrudan bilgi edinme imkanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kindî’ye göre varlığa ait tüm bilgi formları pas ve kirden temizlenip arındığı zaman insan nefsinde belirmeye başlar, dolayısıyla nefsin doğrudan

⁶⁰ Kindî, “Nefis Üzerine: Risâle fi’n-nefs”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 244.

⁶¹ Kindî, “Risâle fi’n-nefs”, 245.

⁶² Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 42.

ve daha net bilgi edinmesi, onun temizlik ve saflığıyla doğru orantılıdır. Diğer yandan bu arınma mistik bir *tezkiye*den farklı anlaşılmalıdır, çünkü Kindî’de nefsi sezgiye hazır hale gelene kadar bilgiyle aydınlatmak gerekmektedir. Buradan sezgi öncesi insan nefsi için akli çaba gerekliliğinden yola çıkarak Kindî’de sezgi, rasyonel bir sezgi olarak değerlendirilebilir.⁶³

2. İSLAM ŞER’Î KAYNAKLARINDA SEZGİ

İslam’ın iki ana şer’î kaynağı Kur’an-ı Kerim ve hadislerdir. Bakıldığında *hads* kelimesinin ne Kur’an’da ne de hadislerde doğrudan yer almadığı görülür. Bu nedenle Kur’an ve hadislerde *hads* kavramının ıstılahî manasına yakın ve sezgiyle ilişkili birtakım kavramlara burada yer vermek uygun olacaktır. Bu başlıkta üzerinde durulacak olan başlıca kavramlar şunlardır; *kalp*, *akıl*, *vahiy*, *ilham*, *firâset*, *keşf*, *basîret*, *fıtrat* ve *Kutsî Ruh*. Özellikle bu kavramların ele alınmasının sebebi, Kur’an-ı Kerim ve hadislerde hangi kavramın hadsin karşılığı olarak görülebileceğini araştırmak, Fârâbî’nin bu literatüre referansta bulunduğu kavramlar üzerinden İslam şer’î kaynaklarının filozofun genel olarak sezgi tasavvuruna etkisini ortaya koyabilmektir.

Öncelikle, eğer Kur’an-ı Kerim ve hadislerde *hadsin* ifade ettiği manaya sahip alternatif başka bir kavram varsa bu kavramın merkezi konumu *kalp* olmalıdır. Çünkü Kur’an’da akletme, düşünme, kavrama ve bilme ile ilgili fiiller kalbe nispet edilmektedir. Sözlükte “*bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek*” gibi anlamlara gelen *kalp*, terim olarak “*vücutta kan dolaşımını sağlayan, göğsün sol tarafında konik biçiminde organ olup; inanç, düşünce ve bilgilerimizin kaynağı, aracı ve mekânı olarak da kabul edilen merkez*” olarak tarif edilir.⁶⁴ *Kalp*, *fuâd* ve *lubb* gibi kelimeler Kur’an’da “*sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü*” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁵ Anlaşılabacağı üzere *hads* yetisine benzer bir güçten söz ediliyorsa akletmek, kavramak gibi bu özellik de kalbin bir işlevi olmalıdır. Nitekim Kur’an ve hadislerde insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönüyle dinî ve insani hayatın merkezinin *kalp* olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁶⁶

⁶³ Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, 24.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Kalp”, 424.

⁶⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/239.

⁶⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), el-A’râf, 7/179. el-Hac, 22/46. Kâf, 50/37.

Kur'an'da kalbin işlevlerinden ve insanın bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilen *akıl*, sözlükte mastar olarak “*menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak*” gibi anlamlara gelir, terim olarak “*insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi*” şeklinde tanımlanır.⁶⁷ Felsefede ise bu kavram “*varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan; fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç*” olarak tarif edilir.⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'e göre *akıl*, insanı insan yapan, onun her türlü eylemine anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında kişiyi mükellef kılan yegâne güçtür. Kur'an'da *akıl* kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle akletmenin yani akı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur.⁶⁹ Anlaşılacağı üzere *akıl* kıyas yapan, dolayısıyla adım adım gidimli bir bilgi edinme aracıdır ve işleyiş bakımından Kur'an'da *hadse* alternatif olacak kavramın tam karşısında yer almaktadır.

Konumuz açısından en önemli kavramlardan biri, “*hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek*” anlamındaki *vahiy*dir, terim olarak “*Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi*” demektir.⁷⁰ *Vahyin* sözlük tanımındaki *hız hads* kavramının sözlük tanımıyla ortak bir ifadedir. Kavramların birbirine yakınlığı sebebiyle özel bir kavram olan *hads* genel bir kavram olan *vahyin* altında değerlendirilebilir. Bu hususta Kur'an'da Hz. Ya'küb'un Yûsuf (as)'un kokusunu hissetmesi olayı örnek olarak verilebilir. Kur'an'da geçen olayda Hz. Yûsuf'un gömleğini getirmekte olan kafil, Mısır'dan ayrılıp Hz. Ya'küb'un ülkesi olan Ken'ân iline doğru yola çıkınca, Hz. Ya'küb, kendisine getirilmekte olan gömleğin kokusunu uzaktan hissederek: “*Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!*” der.⁷¹ Buradaki Hz. Ya'küb'un Hz. Yûsuf'un gömleğinin kokusunu uzak mesafeden duyması bütün müfessirlere göre ittifakla Allah'ın Hz. Ya'küb'a bir mucizesi olarak kabul edilmektedir. Ancak Elmalılı Hamdi Yazır'a göre Hz. Ya'küb'un duyduğu kokudan hareketle edindiği Hz. Yûsuf'un yaşadığı bilgisi vahiyden farklı olarak vicdana doğan

⁶⁷ Bolay, “Akıl”, 2/238; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Akıl”, 53.

⁶⁸ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Akıl”, 53.

⁶⁹ Bolay, “Akıl”, 2/238.

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1883), “vhy”, 19-20/257; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

⁷¹ Yûsuf, 12/94.

ledünnî bir bilgidir.⁷² Buna dayanarak Hz. Ya‘kûb’un Hz. Yûsuf’un kokusundan yaşadığı bilgisine ulaşmasını bir tür hads olarak yorumlayanlar da mevcuttur.⁷³

Bu konuya ek olarak vahiy kavramının tez açısından asıl önem arz eden yönü, Fârâbî’nin Tanrı-insan ilişkisi içerisinde *filozof* ve *nebî* ayrımını ortaya koyduğu nübüvvet teorisinde vahyin merkezi bir konuma sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmanın ana kavramlarından biri olan vahiy, Fârâbî’nin felsefesindeki önemi açısından ikinci bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Vahyin tanımında da geçen *ilham* kavramı ise, sözlükte “*bir şeyi bir defada içmek, birden yutmak*” anlamındaki Arapça *lehm* kökünden türemiştir ve esasen “*yutturmak*” demektir; terim olarak “*Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması*” olarak tarif edilmektedir.⁷⁴ Kur’an’da fiil haliyle sadece bir defa zikredilen *ilham* kelimesi, ilgili âyetin tefsirinde Allah’ın, insanın fitratına her türlü deney ve öğrenimden önce apriorik olarak doğru ve yanlış seçip yapma gücü ve özgürlüğü yerleştirmesi şeklinde açıklanmaktadır.⁷⁵ Bunun yanında *ilham* kavramı birçok hadiste yer almaktadır. Hadislerden birinde Hz. Peygamber Husayn adındaki sahâbîye öğrettiği duada, “*Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et*” ifadesi mevcuttur.⁷⁶ Ayet ve hadislerden hareketle *ilham*ın insanın bilgi edinmesini sağlayan bir güç olduğu ve bu gücün vahiyden başka bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*’nde vahiy ve *ilham*ın ayrımını şu şekilde yapar: “*Vahiy peygamberlere özel bir bilgi edinme yoludur. İlham ise herkesin elde etmesi mümkün bir yol olmasına rağmen, bu tür bilgiyi elde etmek çok güçtür. (...) Akıl, vehim ve hayalin örtüsünden soyutlandığında, yanılgıya düşme ihtimali ortadan kalkar ve nesneleri hakikatlerine uygun olarak kavrar. Bu da ilham ve sezgi yöntemi ile mümkündür.*”⁷⁷

Bu ayrıma göre belli bir soyutlanma neticesinde peygamberler dışındaki insanların da Vural’ın zikrettiği şekliyle *ilham* ve sezgi alması mümkündür. Bu durumda *ilham* kavramının Kur’an ve hadislerde *hads* kavramının alternatifi olarak sayılma potansiyeli olduğu söylenebilir.

⁷² M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (Ankara: Çelik Yayınevi, 2018), Yûsuf, 12/94.

⁷³ Gülşen Ökten, “Kur’ân’a Göre Bilginin Kaynakları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 212-216.

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

⁷⁵ eş-Şems, 91/-7-10.

⁷⁶ Tirmizî, “Da‘avât”, 69.

⁷⁷ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “İlham”, 390.

İnsanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi anlamında bir kavram olan *firâset* ise sözlükte, “*keşfetme, sezme, ileri görüşlülük*” gibi anlamlara gelir. Dar anlamda, “*bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı*”, daha geniş anlamda ise “*akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını*” ifade etmektedir ki, bu melekeye her insan sahip olabilir.⁷⁸ Bu bilgiler ışığında muhteva bakımından *firâset*’in *hads* kavramına oldukça yakın olduğu söylenebilir. Kur’an’da hiç kullanılmayan *firâset* kavramı, “*Müminin firâsetinden sakınız, zira o Allah’ın nuru ile bakar*” meâlindeki bir hadiste Allah’ın, kalbine attığı bir nur ile kulun hakkı bătıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırması ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesi anlamında kullanılmaktadır.⁷⁹

Sözlükte, “*örtüyü kaldırmak, açığa çıkarmak*” anlamına gelen, terim olarak “*aklın ve duyuların yetersiz kaldığı metafizik konularda doğrudan doğruya bilgi elde etmesi*” olarak tanımlanan *keşf*, Kur’an’da genellikle azabın ve sıkıntının kaldırılması anlamında, bir âyette de gözden perdenin kaldırılması manasında kullanılmaktadır.⁸⁰ Keşf kavramı bilginin doğrudan doğruya elde edilmesi ve Kur’an’da bir yerde gözden perdenin kaldırılması anlamıyla hadse yakın olsa da hadsi tam olarak karşıladığını söylemek oldukça güçtür.

Sözlüğe “*görme ve göz*” anlamlarındaki *basar* kökünden türeyen *basîret* ise terim olarak “*kutsal nurla aydınlanmış kalbin yetisi olup varlıkların hakikatlerini görebilme gücü*” olarak tarif edilmektedir.⁸¹ Kur’an-ı Kerim’de genel olarak “*görme*” anlamı yanında özellikle “*hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği*” anlamlarında zikredilmekte ve bu bakımdan manevi körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmektedir.⁸² Yukarıda aktarılan son üç kavramın ortak noktası duyular, akıl yürütme ve düşünme gibi sıradan bilgi edinimlerden başka bir şey olarak izah edilmeleridir. Nitekim kavramların hadisle ortak noktaları da budur.

⁷⁸ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-kalem, 1992), “firâset”, 186; Süleyman Uludağ, “Firâset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/116.

⁷⁹ Tirmizî, “Tefsîr”, 16.

⁸⁰ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Keşf”, 446.; Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/315.

⁸¹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Basîret”, 114.

⁸² Süleyman Uludağ, “Basîret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/103.

Diğerlerinden farklı olarak *basîretin* beş duyudan biri olan görme anlamının ötesinde ruhi bir meleke olduğuna işaret eden bir hadiste Hz. Peygamber; “*Gözlerim uyur, fakat kalbim uyumaz.*” buyurmaktadır.⁸³ Hadiste ruhi bir meleke olarak değerlendirilen *basîretin* peygamberler gibi inanç ve amel dünyası gelişmiş insanlarda daha güçlü bir şekilde tezahür ettiği düşünülür ki, sâdık rüyanın da bu melekenin bir sonucu olduğuna işaret edilir.⁸⁴ Fârâbî de *el-Medînetü’l-fâzıla* adlı eserinde rüya konusundaki fikrini şu şekilde açıklar; “*Bazen insanın mizacını değiştiren birtakım ârızlar ortaya çıkar ve böylece o, Faal Akıl’dan söz konusu şeylerin bazısını uyanıklık esnasında, bazısını ise uykuda almaya hazır hale gelir.*”⁸⁵ Fârâbî’ye göre bu ruhi melekeye sahip kimseler, *mütehayyilesi* uyanıklık halinde bile *Faal Akıl* ile ittisâl kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklayabilen ve kemal mertebesinde bulunan peygamberlerdir.⁸⁶ Bu bakımdan *basîret*, bütün insanlarda bulunan ancak peygamberlerde en mükemmel derecede işleyen ilahî bilginin elde edilmesinde yardımcı bir tür ruhi meleke olarak değerlendirilebilir. Ancak Fârâbî esasen *basîret* kavramını hadisle ilişkili olarak ilk ilkelerin kazanılmasında farklı bir anlamda kullanmaktadır ki ikinci bölümde bu konuya yer verilecektir.

Fıtrat kelimesi “*yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek*” manalarına gelen *fatr* kökünden isim olup sözlükte “*yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş*” olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷ Kur’an’da bu kavram *fitrat* kalıbıyla yalnızca bir kere şu şekilde zikredilmektedir: “*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*”⁸⁸ Bu anlamıyla *fitrat* kavramı Kur’an’da, hadislerde de olduğu gibi insanın Allah’ın yaratması neticesinde ortaya çıkan ilk baştaki saf ve aslî durumunu yani insan kişiliğinin özünü ifade etmek üzere kullanılmaktadır.⁸⁹ Şayet insanda hads gibi bir yeti varsa Allah’ın bu özelliği kişinin *fitratına* yerleştirmiş olması gerekmektedir.

⁸³ Buhârî, “Menâkıb”, 24.

⁸⁴ Uludağ, “Basîret”, 5/103.

⁸⁵ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 184.

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, “Cebrâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/204.

⁸⁷ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

⁸⁸ er-Rûm, 30/30.

⁸⁹ Hökelekli, “Fıtrat”, 13/47.

Kavramın tezin konusu bakımından asıl önemi şu ki Fârâbî, nefsin, kıyasa başvurmadan, düşünüp bir fikir süreci yürütmeden, nasıl meydana geldiği bilinmeyen, doğru ve zorunlu birtakım kesin bilgilerin varlığından söz eder. O, bu bilgilerin yani ilk ilkeler olduğunu belirttiği bilgilerin fitraten alınabilmiş olacağını söylemektedir: “[...] nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır da onlardan yoksun kalamayız.”⁹⁰ Fârâbî’nin bu ifadeleri insanın akletme dışında sezgisel olarak yorumlanabilecek bir bilgi edinim özelliği olduğu şeklindeki yorumlara imkân sağlayan ifadelerdir. Nitekim bu konu ikinci bölümde daha ayrıntılı olarak tekrar ele alınacaktır.

Sözlükte, “bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mahiyetler; bütün dış varlıkların sûretlerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıl” olarak tarif edilen *Faal Akıl*, “akıl olması bakımından [...] sûrî (cisimsiz, maddesiz) bir cevher” olarak tanımlanmaktadır.⁹¹ Fârâbî, kuvve halindeki insan aklını bilfiil akıl haline getirerek insanın makulleri elde etmesini sağlayan ve kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan *Faal Akıl*la *Kutsî Ruhu* bir ve aynı kabul etmektedir.⁹² Bu başlıkta ele alınacak son kavram olan *Kutsî Ruh*, Kur’an’da vahiy meleği “Cebrail” kastedilerek *Rûhu’l-kudûs* ismiyle dört ayette geçmektedir.⁹³

David C. Reisman’ın iddiasına göre Fârâbî’nin *Kutsî Akıl*’a atıfta bulunmasının ardında retorik bir amaç vardır. Reisman bu durumu şu şekilde yorumlar: “*Mesela o (Fârâbî), bir kimsenin Akıllara ‘ruhlar’ ve ‘melekler’ diyebileceğini, Faal Akıl da ‘Kutsal Ruh’, yani vahiy meleği olarak isimlendirebileceğini söylemektedir. Bu, retorik dehanın, o dönemin tek tanrılı din mensuplarına (sadece Müslümanlar değil) eski Yunanlıların semavî tanrılar düzenini hoş göstermek için tasarlanmış bir hamlesidir.*”⁹⁴

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî’nin hangi niyet ve kasıtlı İslam dinî literatürüne atıflarda bulunduğu tartışmaya açık bir konudur. Bu tartışmaya ışık tutması açısından burada belirtmek gerekir ki Yaşar Aydın, Fârâbî’ye göre aklın Yunan felsefesinde ulaşmış olduğu sonuçları kendi mantığı ve söylemi içerisinde en mükemmel şekilde

⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 5.

⁹¹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Faâl Akıl”, 224.

⁹² Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye* (Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1993), 32; Yavuz - Ünal, “Cebrâil”, 7/204.

⁹³ Bkz. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102; Ömer Faruk Harman, “Rûhulkudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/216.

⁹⁴ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Ankara: Küre Yayınları, 2022), 66.

İslam'ın temsil ettiğini savunur.⁹⁵ Öyle ki Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde “*Felsefe mensupları dindeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildiklerinde dine karşı çıkmazlar.*” der.⁹⁶ Anlaşılabacağı üzere Fârâbî'ye göre dinde olanlar felsefedekilerin en mükemmel temsilidir. Nitekim bölümün başında da değinildiği üzere Fârâbî, felsefe ile dinin aynı hakikatleri söylediği şeklindeki tezini ispatlamak maksadıyla aralarında benzer kavramları öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî için iki hakikat arasında bağlantı kurmak ve atıflar yapmak tabii gözükmektedir.

Çalışmanın konusu açısından *Rûhu'l-kudûs* yani Faal Akıl'ın asıl önemi Fârâbî'nin bu aklı hem varlık felsefesinde hem bilgi felsefesinde merkezi bir konuma yerleştirmiş olmasıdır. Nitekim Fârâbî'de nebî vahiy tecrübesini Faal Akıl'la ilişki kurarak gerçekleştirmektedir. Aydın'ın ifadesiyle “*Şurası ilginçtir ki, Fârâbî'ye göre, bu ilişkinin gerçekleşmesini sağlayacak insanî etkinliği başlatan fâil ilke ile, bu etkinliğin varıp duracağı en son ilke bir ve aynıdır, yani Faal-akıldır.*”⁹⁷ Aydın burada potansiyel durumdaki insan aklının aktüel hale gelmesinde tetikleyici unsurun Faal Akıl olmasına ve en yetkin hale geldiği durumda insan aklının en üstün bilgileri elde etmek için yine Faal Akıl'a başvurmasına dikkat çekmektedir. Anlaşılabacağı üzere Fârâbî'ye göre bir hads tasavvuru varsa bunu insan aklına sağlayanın Faal Akıl olması gerekmektedir.

Sonuç olarak İslam şer'î kaynaklarından hadsle bağlantısı en kuvvetli olanlar iki farklı açıdan ilişkilendirilebilir. İlk olarak Mantık'ta orta terimi doğru tahmin ve pratikte ahlâkla ilgili olarak kullanılan hads kavramının firâset kavramlarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü hads ve firâsetin sözlük ve terim anlamları birbirine oldukça yakındır. Ayrıca Kur'an'da zikredilmese de hadislerde kullanıldığı anlamıyla firâsetin ele alınan kavramlar arasından hadse alternatif olmaya en yakın kavram olduğu söylenebilir. En azından hadsin Mantık'ta ve pratik ilimlerde kullanıldığı yönüyle durum böyledir. İkinci olarak, ele alınan kavramlar arasından vahiy ve ilham kavramlarının hadsin metafizik yönüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Fârâbî'ye göre Kutsî Ruh'la ittisal kurma tecrübesini ancak hakîm, filozof ya da nebî yaşayabilir.⁹⁸ Anlaşılabacağı üzere aslında üçünün de yaşadığı tecrübe Fârâbî'ye göre aynıdır. Fârâbî bu tecrübeler arasında isimlendirme bakımından bir ayrım yapmamaktadır. Böylece konuya Fârâbî'nin perspektifinden bakıldığında ele alınan kavramlar arasından nebînin ittisalle elde ettiği

⁹⁵ Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, 174.

⁹⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 190.

⁹⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 129.

⁹⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 198-199.

bilgi vahiy, hakîmin elde ettiği bilgi ilham olarak kabul edilse bile filozofun elde ettiği bilgi diğerlerinden farklı bir şey değildir. Bu bakımdan metafiziksel anlamda hads, genel bir kavram olan vahyin altında özel bir kavram olarak yorumlanabilir.



İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE SEZGİNİN MAHİYETİ

Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında *hads* kavramının yalnızca iki eserde geçtiği görülmektedir. Bu eserler, *Kitâbü 'l-elfâzi 'l-müsta'mele fi 'l-mantık* ve *Fusûlün Müntezea* eserleridir. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen *Kitâbü 'l-elfâz* adlı eserde Fârâbî, daha çok dil-mantık ile dil-düşünce arasındaki ilişki üzerinde durmakta ve bir bakıma Mantık alanında kaleme almış olduğu eserlerin bir özetini sunmaktadır. Fârâbî, *Kitâbü 'l-elfâz*'da *hads* kavramını, saydığı açıklayıcı edat gruplarından (*el-havâşî*) beşincisini tanımlarken şöyle kullanmaktadır: “-Bu edatlar- ‘sanki’ (*ke en*), ‘benziyor’ (*yüşbihu en yekûne*), ‘belki’ (*le'alle*), ‘umulur ki’ (*asâ*) sözlerimiz gibi, bir şeye bitiştiğinde onun, tahmin (*hads*) edildiğini gösteren edatlardır.”⁹⁹ Eserde toplamda on beş grup açıklayıcı edat sayan Fârâbî'nin zikrettiği bu dördüncü edat grubunda *hads* kavramını sözlük anlamıyla tahmin manasında kullandığı görülmektedir. Bu bakımdan Fârâbî'nin *Kitâbü 'l-elfâz* adlı eserde kullandığı *hads* kavramının sezgisel bir anlam içermediği açıktır. Diğer yandan, *Fusûlün Müntezea* adlı eserdeki *hads* kavramına gelindiğinde durum biraz daha farklıdır.

1. AMELÎ AKLIN FİKRÎ ERDEMLERİ

1.1. ZEKÂ

Fârâbî *Fusûlün Müntezea*'da *hads* kavramını *zekâyı* tanımlarken şöyle kullanır: “*Zekâ*, şeye yönelik olarak zaman almayan bir süratle veya gecikmeyen bir zamanda iyi tahmindir/*hads*.”¹⁰⁰ Fârâbî'nin *hads* kavramını hem *Kitâbü 'l-elfâz*'da hem de *Fusûlün Müntezea*'da tanım yaparken kullandığı görülmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin iki eserde de *hads* kavramının yalnızca sözlük anlamını kastetmesi muhtemeldir. Diğer yandan *hadsin zekâ* kavramının tanımında kullanması dikkat çekicidir. Çünkü Fârâbî'nin kendisini bilhassa Mantık konusunda mirasçısı olarak takdim ettiği Aristoteles, “zihin keskinliği” yani *zekânın* tanımında mantıksal bir önermede orta terimin “keşfedilmesi” tabirini kullanır. Bu bakımdan Fârâbî'nin *zekâ* kavramını hangi bağlamda ve hangi anlamda kullandığı ve Aristoteles'in zihin keskinliği tanımından etkilenip etkilenmediği konusu dikkate değerdir. Dolayısıyla Fârâbî'de *hads* kavramının ne olduğunun ya da ne

⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbü 'l-elfâzi 'l-müsta'mele fi 'l-mantık* (Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986), 46.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea: Seçilmiş Fasıllar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 70.

olmadığının anlaşılabilmesi adına filozofun daha en baştan nefsin güçleri bakımından zekâyı nasıl konumlandığına ve Aristoteles’de zihin keskinliğiyle karşılaştırmasına burada yer vermek uygun olacaktır.

Fârâbî en başta nefsin güçlerinden olan akletme gücünü (*el-kuvvetü’n-nâtika*), nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Amelî aklı da beceriye ilişkin (*mihenî*) ve fikrî olmak üzere tekrar ikiye ayırır. Fârâbî’ye göre amelî aklın beceri ve sanata ilişkin olan kısmıyla marangozluk, çiftçilik, tıp ve gemicilik gibi beceriler edinilir. Fikrî olanla ise pratiğe dökülmesi istenilen bir şeyin yapılmak istendiğinde onu yapmanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse bu işin nasıl yapılması gerektiği düşünüp taşınır.¹⁰¹

İşte Fârâbî tanımını yapmadan evvel *zekâ* kavramını *Fusûlün Müntezea*’da ilk defa nazarî aklın (*en-nâtiku’n-naẓarî*) aklî erdemlerini (*feẓailü’n-nuṭkıyye*) sayarken burada kullanır. Nazarî aklın erdemlerini ahlâkî (*ḥulḳıyye*) ve aklî (*nuṭkıyye*) olmak üzere iki sınıfa ayıran Fârâbî’nin saydığı aklî erdemler “hikmet”, “akıl”, “akıllılık”, “zekâ” ve “iyi anlama”, ahlâkî -yani huya, karaktere ilişkin- erdemler ise “ıffet/ölçülülük”, “cesaret”, “cömertlik” ve “adalet”tir.¹⁰² Fârâbî daha sonra aklî erdemlere ayrıca açtığı başlıkta, öncesinde saydığı akıllılık (*keys*) ve *zekâ* kavramlarına yer vermeden nazarî aklın erdemlerini şu şekilde sıralar: “nazarî akıl”, “bilgi” ve “hikmet”. Bunların beraberinde zikrettiği amelî aklın fikrî erdemleri ise şunlardır: “amelî akıl”, “taakkul/ihtiyat”¹⁰³, “zihin”, “iyi görüş” ve “doğru/isabetli zan”.¹⁰⁴

Fârâbî yukarıdaki nazarî erdemlerde saymadığı akıllılık terimine ileride taakkul kavramını açıkladığı fasılda yer verir. Anlam bakımından *zekâ*ya yakın olan akıllılık, yine anlamca yakın olan *dehâ* kavramıyla birlikte burada tanımlanır. Fârâbî bu üç kavramı insanda bulunan birer kudret olarak şöyle açıklamaktadır: “*Taakkul/ihtiyat, iyi düşünüp taşınmaya ve insan için hakiki manada büyük bir iyiliğin ve şerefli, erdemli bir gayenin*

¹⁰¹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 2022, 26-29.

¹⁰² Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 2022, 28-29.

¹⁰³ Fârâbî’nin *Fusûlün Müntezea* eserini *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* ismiyle tercümesini yapan Hanifi Özcan “taakkul” kelimesini “akıl” teriminden ayırt etmek adına kavram için “amelî hikmet” tercümesini tercih ettiğini söyler. Sir David Ross tarafından da kavramın Grekçesinin bu şekilde tercüme edildiğini ekleyerek çeviri tercihinin ona isnad eder. Ancak Ian Richard Netton, Macit Fahrî’ye atıfta bulunarak Fârâbî’nin bu kavramı Aristotelesçi “fronesis”, yani “öngörü” ya da “düşüncelilik”ten aldığını ve kavramın “öngörü”, “basiret”, “anlama” ya da “sağduyu” olarak tercüme edilebileceğini ifade eder. Yaşar Aydın’ın ise İslam felsefesi metinlerinde sıkça kullanılan bu kelimenin hali üzere ibka ederek terminolojiye bu şekilde yerleşmesinin daha uygun olacağını belirtir. Bu sebeple bu çalışmada “taakkul” kelimesinin aynı şekilde bırakılması uygun görülmüştür. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea* (Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1971), 55; Fârâbî, “Fusûlül-medeni”, 70; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 80; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 2022, 56.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 2022, 56-57.

hâsıl olması için yapılacak şeylerde en iyi ve en uygun olanı çıkarsamaya yönelik kudrettir; bu ister mutluluğun kendisi olsun, isterse mutluluğa erişmede büyük öneme sahip olan bir şey olsun. Akıllılık/keys; belli birtakım basit/kolay iyiliklere ulaşma hususunda en üstün ve en uygun olanı iyi çıkarsamaya yönelik kudrettir. Dehâ; servet, haz ve şeref gibi iyilik zannedilen şeylerden büyük birinin tamamlanması için en uygun ve en iyi olanı çıkarsama hususunda doğru/sağlıklı düşünüp taşınmaya yönelik kudrettir.”¹⁰⁵

Anlaşılabacağı üzere taakkul, akıllılık ve dehâ arasında elde edilecek olan şeyin fazileti açısından bir derece farkı vardır. Kavramların ortak noktası, üçünün de iyi ve kötü olan veya insan açısından öyle olduğu zannedilen şeyleri ortaya çıkarma becerisi olmasıdır. Bu bakımdan üç kavram da potansiyel olarak aynı kudrettir. Elde edilmek istenen şeyin ne kadar faziletli olduğu ve insana gerçek mutluluğu elde etmede ne kadar fayda sağladığı kudretin ismini belirlemektedir. Yine anlaşılabacağı üzere zekâ ve hads, Fârâbî’nin faziletleri ortaya çıkarmada birer sınıf olarak tarif ettiği taakkul, akıllılık ve dehâ kavramlarından başka bir şey olmalıdır.

Fârâbî’nin başta zekâ kavramını nazârî aklın aklî erdemleri arasında saymasından, sonrasında aklî erdemleri saydığı ayrı bir fasılda zekâ, akıllılık ve iyi anlamaya yer vermemesinden, ancak kavramları amelî akıl, taakkul, akıllılık, dehâ, doğru/*isabetli* zan, zihin ve iyi görüş fikrî erdemleriyle birlikte tanımlamasından Fârâbî’de zekânın, dolayısıyla hadsin fikrî erdemlere ilişkin olduğu varsayılabilir. Bu bağlamda hads kavramının aklın amelî kısmının fikrî bölümüne ilişkin olması onun nazârî ve dolayısıyla metafizik bir yanının olmadığı anlamına gelmektedir. Bu haliyle hads kavramının tamamen fizikle yani bilimin teorik kısmındaki iktisat, ahlâk ve siyaset gibi konularda doğruyu hemen görmek ve hızlı kavramayla alakalı olduğu söylenebilir.

Fârâbî’de zekâ ve hads kavramlarının Aristoteles’teki karşılığına gelince, Aristoteles’in mantıksal bir önermede orta terimin keşfedilmesi anlamındaki zihin keskinliği yani zekâyı ilgili pasajı şu şekildedir: “*Zihin keskinliği birdenbire orta terimi keşfetme yetisidir. Söz gelimi, ayın parlak tarafının daima güneşe dönük olduğunu görerek, derhal olgunun sebebi, yani ışığını güneşten aldığı anlaşılırsa; veya bir kimsenin zengin bir adamla konuşmakta olduğunu müşahade ederek, onun ondan ödünç para*

¹⁰⁵ Bu fasılda Fârâbî, dehâ kudretinin hemen ardından sahtekârlığı tanımlar. Muhtemelen sahtekârlık, dehâ kudretinin bir neticesi olduğundan burada zikredilir ancak konuyla ilgisi olmaması nedeniyle alıntılanan pasajda sahtekârlık tanımını ekleme gereği duyulmadı. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 2022, 64-65.

aldığı keşf olunursa durum budur; iki kişiyi dost yapan şeyin müşterek bir düşmanları olması olduğunu keşfetmek de böyledir. Bütün bu misallerde sebepler olan orta terimlerin de bilinmesi için uçları (büyük ve küçük terimleri) görmek yeterlidir.”¹⁰⁶

Pasajdan anlaşılacağı üzere Aristoteles’in bahsettiği zihin keskinliği (*anchinoia*) ve keşf (*eustochia*) de müşahade alanıyla yani fizik konularıyla alakalıdır. Bu bakımdan Fârâbî ile Aristoteles’in hem zekâ ve zihin keskinliği tanımları yakındır hem de hads ve keşfin konusunun fizik olduğu söylenebilir. Ancak Aristoteles zihin keskinliğine Mantık külliyatı içerisinde yer verirken, Fârâbî zekâyı ahlâk felsefesinde amelî aklın fikrî bir erdemi olarak zikreder.

1.2. DOĞRU/İSABETLİ ZAN

Aristoteles’in orta terimin keşfedilmesi olarak tanımladığı zihin keskinliğine Fârâbî’de mana bakımından yakın başka bir kavram daha mevcuttur. Bu kavram “doğru/isabetli zan” (*zannü’s-sevab*)dır. Fârâbî’nin tanımına göre bu kavram; “*insanın, bir şeyi müşahade ettiğinde, müşahade edilen şeyle ilgili olarak, zannıyla, her zaman, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan doğruyu bulmasıdır*”¹⁰⁷ Aristoteles’in verdiği örneklerde de Fârâbî’nin isabetli zan tanımına uygun şekilde müşahade edilen şey hakkında doğru olan keşfolunmaktadır. Fârâbî tahmin ya da zannedilen şeyi örneklemeyiz, diğer yandan Aristoteles keşfolunanın mantıksal bir önermede bulunan orta terim olduğunu öncüllerle birlikte kıyasa dayalı bir örneklem oluşturarak açıkça şu şekilde ifade eder: “*A ile parlak tarafın güneşe dönüktür, B ile ışığını güneşten almak, G ile de ay gösterilebilir. O zaman ışığını güneşten almak olan A, ay olan G’ye aittir; ışığın kaynağına dönük olmak olan A da B’ye ait olur. Böylece A, B vasıtasıyla G ye yüklenir.*”¹⁰⁸

Anlaşılacağı üzere Aristoteles, normal şartlarda adım adım ilerleyen akıl yürütmeyle de ulaşılabilecek olan bilginin bir tür sıçramayla doğrudan sebebin bilgisinin elde edilmesinden bahsetmektedir. İki yol da mantıksal bir önerme üzerinden takip edilebilmektedir, ancak zihin keskinliğinde farklı olarak orta terimin keşfolunmasında birdenbirelik yani sürat söz konusudur. Dolayısıyla Aristoteles’te zihin keskinliği aklın

¹⁰⁶ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 86. Dimitri Gutas, Fazlurrahman’ın bu metindeki *anchinoia* ve *eustochia* yani zekâ ve hadsi birbirinden ayırt edemediğini iddia eder. Gutas’a göre pasajda geçen “keşfetme” tabiri *eustochia* yani *hads*, “zihin keskinliği” ise *anchinoia* yani zekânın karşılığıdır. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2nd Edition, 189-190.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Fusûlün Münteze’a*, 2022, 68-69.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 86.

bilgi edinmede bir ustalığı ve becerisi olarak da yorumlanabilir. Nitekim Fârâbî de hads kavramından sıradan bir tahmin olarak değil, “*zaman almayan bir süratle veya gecikmeyen bir zamanda iyi tahmin (cûdet’ü hads)*” olarak bahseder. Aynı şekilde zan sıradan bir zan değil, doğru/isabetli zandır (*zannü’s-sevab*). Böylece iki filozofa göre de bu kavramların bilgi edinmede bir tür beceri anlamında kullanıldığı düşünülebilir. Netice itibarıyla bu düşüncelere dayanarak Fârâbî’deki iyi tahmin (*cûdet’ü hads*) ve doğru/isabetli zan (*zannü’s-sevab*) kavramlarının sezgisel bir anlam taşıdığı iddia edilebilir. Ancak filozofun yukarıda aktarılanlar dışında günümüze ulaşan metinlerinden hareketle bu iddiayı kanıtlayacak bilinen açık bir ifadesi olmadığından dolayı zekâ ve isabetli zannın sezgisel olduğunu ispatlaması oldukça zordur.

2. İLK İLKELERİN KAZANILMASI

Fârâbî’de nübüvvet ve ittisal teorisi bilindiği üzere onun mükemmel bir uyum içinde inşa ettiği varlık felsefesi ve bilgi teorisine dayanır. Bu teorilerde Fârâbî dört farklı akıldan bahseder ki bunlar *bilkuvve akıl*, *bilfiil akıl*, *müstefâd akıl* ve *Faal Akıl*’dır. Teorilere göre insan maddeye ilişkin ilk makullerden soyut olana ilişkin son makullere kadar bir akletme süreci geçirir. İnsanlardan sadece bir kısmı en soyut makullere yani dinî terminolojideki *vahye* ulaşılır ve böylece *nübüvvet* gerçekleşmiş olur.¹⁰⁹ Bu teoriyle Fârâbî bir anlamda *vahiy* ve *nübüvvetin* bilimsel bir izahını yaparak bu kavramları dinî anlamda taabbüdî olmaktan çıkarıp nübüvvet rasyonel bir yorum getirmektedir.¹¹⁰ Nübüvvet ve ittisal teorileri ancak Fârâbî’nin eserlerinde defaatle kullandığı *madde-sûret*, *bilkuvve-bilfiil* ve *akıl-makul* kavramları üzerinden anlaşılır hale gelmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla teorileri bu kavramlar üzerinden izah etmek daha doğru olacaktır.

İslam felsefesi terminolojisinde *madde*, “*üç boyutlu olan, beş duyu ile algılanabilen ve yer kaplayan her şey*”dir.¹¹² *Sûret* ise “*varlığa temel özelliklerini kazandırarak onun özünü belirleyen maddeye karşıt ilke*” ve “*varlığı tahsis ve tecdit eden şey*”dir.¹¹³ Terminolojide *bilkuvve* potansiyeli, *bilfiil* ise aktüeli yani potansiyel olanın gerçekleşmesini ifade eder. *Bilkuvve-bilfiil* kavramlarıyla birlikte kullanıldığında *akıl*,

¹⁰⁹ İlhan Kutluer Fârâbî’nin terminolojisinde “nübüvvet”in dini terminolojideki “nübüvvet” kavramından farklı bir anlam kazandığına işaret eder. Ona göre Fârâbî’nin terminolojisindeki “nübüvvet”, genel anlamda kullanılan dini terminolojideki “nübüvvet” kavramının bir türü veya cüzünü ifade eder. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 87-90.

¹¹⁰ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 143.

¹¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, 34-37.

¹¹² Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Madde”, 476.

¹¹³ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Sûret”, 658.

akletme fiilinin öznesi, *makul* ise akletme fiilinin nesnesi için kullanılır. Öyleyse, *bilkuvve akıl* akledilebilen öznenin potansiyelini, *bilfiil akıl* akledilebilen öznenin aktüel halini ifade eder. Bu durumda *bilkuvve makul*, akledilebilir potansiyel nesne, *bilfiil makul* de akledilen aktüel nesne anlamına gelir.¹¹⁴

Fârâbî öncelikle *bilkuvve makulleri* maddeyle birlikte olan ve madde-dışı olan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ardından, maddeyle birlikte olanlar için *bilkuvve akıl* sahibi olan ve olmayan şeklinde tekrar bir ayırım yapar. Fârâbî *bilkuvve akıl* sahibi olanla insanı, olmayanla taş, bitki ve genel olarak cisim olan şeyleri kasteder. Bu ayrımı yapmakla o, bir anlamda akletmeyi insana has kılarak onun dışında maddeyle birlikte olan hiçbir varlığın akledemeyeceğini ifade etmiş olur. Her ikisinin de ortak noktası Fârâbî'ye göre duyular aracılığıyla aklın bir tasavvuru neticesinde *bilfiil makul* hale gelmeleridir.

Madde-dışı olan makullere gelince, bunlar, diğer makullerin aksine maddede bulunmadıkları için duyularla, dolayısıyla tasavvur yoluyla elde edilemezler. Neticede Fârâbî'ye göre *bilkuvve makullerin* her ikisinin de ortak özelliği kendi kendilerine *bilfiil makul* hale gelecek yeterliliğe sahip olmamalarıdır. Onlar bu yeterliliği elde edebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duyarlar.¹¹⁵ Fârâbî'ye göre *bilkuvve aklın* ihtiyaç duyduğu bu şey *feyz*dir ve ona bunu sağlayacak olan *Faal Akıl*'dır. *Faal Akıl*, *bilkuvve akıl* halinde bulunup yetkinlik olarak *bilfiil akıl* olmaya hazır hale gelen *heyûlânî akıl*a kendisinden taşan *feyz*le etki ederek *bilkuvve makulleri bilfiil makul*, *bilkuvve aklı* da *bilfiil akıl* yapar.

Fârâbî'de nübüvvet ve ittisal teorilerine dair merkezi kavramlardan olan *feyz*, sözlükte “*bir şeyden akmak, zuhur etmek, taşıp yayılmak*” anlamına gelmektedir.¹¹⁶ Feyzin hususen konuyla ilgili olan terimsel yönü, bu kavramın Meşşâî felsefenin Yeni Platoncu bir etkiyle gelişen varoluş nazâriyesi için kullanılan bir kavram olmasıdır. Ayrıca bu kavram Tasavvuf felsefesinde, “*herhangi bir çaba ve çalışma olmaksızın Allah tarafından insanın kalbine verilen bilgi*” olarak yorumlanmaktadır. Bu bakımdan Tasavvuf felsefesindeki feyz ile İslam felsefesindeki hadsin ıstılahi manalarının yakınlığı üzerinden bir sezgisellik yorumunda bulunulabilir, ancak feyz yukarıda da değinildiği üzere Fârâbî'de başkaca bir anlama sahiptir.¹¹⁷

¹¹⁴ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “bilfiil”, 131; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “bilfiil akıl”, 131; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “bilkuvve”, 132; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “ma’kûl”, 482-483.

¹¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 160-163.

¹¹⁶ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “feyiz”, 246.

¹¹⁷ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “feyiz”, 246.

Fârâbî'nin tanımına göre feyzin etki ettiği *bilkuvve akıl*, “ya başlı başına bir nefis ya nefsin bir cüzü veya bir kuvvesi ya da maddeleri olmaksızın varlığa ait bütün mahiyet ve sûretleri soyutlamaya hazır ve müsait olan herhangi bir şeydir.”¹¹⁸ Macit Fahrî Fârâbî’de bu akıllı, “nihaî olarak kendisiyle saptandığı mevcut varlıkların biçimlerini soyutlama” potansiyeline sahip akıl olarak tanımlar.¹¹⁹ Fârâbî’ye göre duyularla algılanan maddeden varlığın özünü belirleyen sûretleri soyutlama, soyutlamaya hazır ve müsait olan *bilkuvve akıl*ın varlığın sûreti haline gelmesiyle gerçekleşir. Sûretlerin maddeden ancak *bilkuvve akıl*ın o sûretlere dönüşmesiyle soyutlanabildiğini söyleyen Fârâbî, bu sûretlerin makuller (*ma ‘kûlât*) olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰

Fârâbî, *bilkuvve akıl*ın varlığın sûreti haline gelmesini bir analogiyle açıklar. O, tıpkı erimiş muma damgalama yapmakla bir şeyin şeklinin mumda çıkması gibi *bilkuvve akıl*ın varlığın sûretine dönüşerek varlığı maddeden soyutladığından bahseder. Analogiye göre, damgalandıktan sonra damgalanan şeyin derinlik ve motifleri erimiş mumun yüzeyinde nasıl yansiyorsa maddeden soyutlanan varlığın sûreti de *bilkuvve akıl*da o şekilde yansımaktadır.¹²¹ Bu noktada Fârâbî iki yansıma arasında mahiyet açısından bir ayrım yapar. Ona göre cismanî varlıkların sûretleri o şeylerin derinliklerinde değil, yüzeylerindedir. Bu nedenle damgalanan şeyin yüzeysel şekli ve erimiş mum kalıbında çıkan yüzeysel şekil ayrı mahiyetlere sahiptir, diğer yandan *bilkuvve akıl* bizzat varlığın sûretlerine dönüştüğü için akledilirlerle aynı mahiyettedir.¹²²

Fârâbî, maddeden elde edilen sûretlere dönüşmesi ve bu sûretlerle aynı mahiyeti kazanması sebebiyle *bilkuvve akıl*ı aynı zamanda *heyûlânî akıl* olarak da isimlendirir.¹²³ Fârâbî bu isimlendirmede “*ilk madde*”, “*maddesiz madde*” anlamlarına gelen *heyûlâ* kavramını kullanır ki ona göre bu, “*sûretleri kabul etme yeteneği*”dir.¹²⁴ Bu akıl maddeden sûretleri henüz soyutlamadığı haliyle aktüel hale gelmesi için bir etkiye ihtiyaç duyması bakımından bir diğer ismi de *münfail/edilgin akıl*dır.

¹¹⁸ Fârâbî, *Risâle fi ‘l-akl* (Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1983), 12.

¹¹⁹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 125.

¹²⁰ Fârâbî, *Risâle fi ‘l-akl*, 12-13.

¹²¹ Fârâbî, *Risâle fi ‘l-akl*, 13.

¹²² Fârâbî, *Risâle fi ‘l-akl*, 14.

¹²³ Fârâbî, *el-Medînetü ‘l-fâzıla*, 162-163.

¹²⁴ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Heyûla”, 302.

Soyutlama yapmasıyla birlikte *bilkuvve akıl* aktüel hale gelerek *bilfiil akıl* olmaktadır.¹²⁵ Fârâbî *bilkuvve* aklın *bilfiil* olmak için ihtiyaç duyduğu potansiyelden aktüele geçişteki *Faal Akıl*'ın etkisini şu analogiyle açıklar:

“Bu akıl, *bilkuvve* akıl olan *heyûlânî* akla, Güneş'in gözüne görmesine verdiği ışık konumunda olan belli bir şey verir. Çünkü onun *heyûlânî* akıl karşısındaki konumu, Güneş'in görme karşısındaki konumu gibidir. Şöyle ki görme maddede bulunan bir güç ve bir heyettir ve o, görme fiilinden önce *bilkuvve* bir görmedir. Renkler de görülmüş olmadan önce *bilkuvve* görülür-görülebilir şeylerdir. Fakat ne gözde bulunan görme gücünün cevherinde *bilfiil* görme haline gelmek için bir yeterlilik vardır ne de renklerin cevherlerinde *bilfiil* görülür-görülebilir duruma gelmek için bir yeterlilik vardır. Bu sebeple, Güneş görmeye bir ışık verir ki onunla görme birleşir; renklere de görmeyi onlarla/renklerle birleştiren bir ışık verir. Böylece görme Güneş'ten almış olduğu ışıkla *bilfiil* gören ve *bilfiil* görme haline gelirken, renkler de bu aynı ışıkla daha önce *bilkuvve* görülür-görülebilir iken *bilfiil* görülür-görülebilir duruma gelir.”¹²⁶

Buna göre analogideki “görme/göz” *heyûlânî* akla, renkler *makule*, “ışık” *feyz*e, “Güneş” ise *Faal Akıl*a tekabül eder. Güneş'in verdiği ışıkla göz renkleri nasıl görüyorsa *Faal Akıl*'ın verdiği feyzle *heyûlânî* akıl da makulleri öyle akleder.¹²⁷ Fârâbî'nin bu analogisi Platon'un mağara alegorisindeki temsillere oldukça benzemektedir. Mağara alegorisinde de insan Güneş'in verdiği ışık sayesinde iyi ve güzel olan şeyleri görür.¹²⁸ Bunun anlamı, tıpkı *Faal Akıl*ın mütehayyileye sağladığı imkan gibi algılanabilir dünyadaki doğruluk ve kavramanın iyi ideası sayesinde gerçekleşmesidir.¹²⁹ Ancak Platon'da Güneş hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan en üst konumdaki iyi ideasını temsil ederken Fârâbî'nin analogisinde Güneş ayrıklıklar dizisinin sonuncusu olan *Faal Akıl*'ı temsil etmektedir. Nitekim Fârâbî yukarıda aktarılan pasajın devamında *Faal Akıl* ismini de açıkça zikrederek *heyûlânî* aklın ilk makulleri elde edişini şöyle açıklar:

“Aynı şekilde *bilfiil* olan bu akıl, *heyûlânî* akla, kendisine nakşettiği/resmettiği belli bir şey verir ki bu şeyin *heyûlânî* akıl karşısındaki konumu, ışığın görme karşısındaki konumu gibidir. Nasıl ki görme bizzat ışık vasıtasıyla, görmesinin sebebi olan ışığı görüyorsa ve ışığın sebebi olan Güneş'i görüyorsa ve bizzat onunla *bilkuvve* görülür-görülebilir şeyleri görüyor ve böylece bunlar kendisi için *bilfiil* görülür-görülebilir şeyler haline geliyorsa, aynı şekilde *heyûlânî* akıl da bunları yapar. Şöyle ki kendisi karşısındaki konumu ışığın görme karşısındaki konumu gibi olan bu şeyle o, bu şeyin kendisini akleder ve onunla bu şeyin kendisinde ortaya çıkmış olmasının sebebi olan *bilfiil* aklı akleder ve yine bu şey sayesinde *bilkuvve* makul olan şeyler, *bilfiil* makuller haline gelir ve bizzat kendisi de daha önce *bilkuvve* akıl iken *bilfiil* akıl haline gelir. İmdi, bu ayrıklıklar *heyûlânî* akıl üzerindeki fiili, Güneş'in görme üzerindeki fiiline

¹²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-165.

¹²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 162-163.

¹²⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 202.

¹²⁸ Platon'un mağara alegorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Devlet*, 269-305.

¹²⁹ Platon, *Devlet*, 272.

benzer. Bundan dolayı da o, 'Faal Akıl' olarak adlandırılır. Onun, İlk Sebeb'in dışında zikredilen ayırık şeyler arasındaki mertebesi, onuncu mertebedir. Heyûlânî akıl ise 'münfail/edilgin akıl' olarak isimlendirilir. Kendisi karşısındaki konumu ışığın görme karşısındaki konumu gibi olan bu şey, Faal Akıl'dan gelerek akletme gücünde hâsıl olduğunda, mütehayyile gücünde mahfuz halde bulunan duyulurlara dayalı birtakım makuller de o anda akletme gücünde hâsıl olur/mejdana gelir.”¹³⁰

Bu ilk makuller Fârâbî'nin terminolojisinde “kabî”, “el-mebâdî”, “el-evâil” ve “el-mebâidü'l-burhân” olarak da isimlendirilen zarûriyyât bilgileridir. Bu tür bilgiler duyu ve deney tecrübesinden bağımsız olarak yalnızca akıl vasıtasıyla -bazı filozoflara göre de sezgiyle- elde edilir.¹³¹ Bir başka deyişle bunlar tüm insanlarda ortak olan bazı temel ilkeler ve aksiyomlardır. Fârâbî'nin kesin delilin ilkeleri anlamında kullandığı “mebâidü'l-burhân” isimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere mantıkta bilimsel delil ve ispatlar için başlangıçta bu ilkelerden hareket edilir. Bunlar “bütünün parçadan büyük olması”, “A eşittir B ve A eşittir C ise, B eşittir C'dir” gibi ilkelerdir ve pasajdan anlaşılacağı üzere mütehayyile gücünde mahfuz halde bulundukları sırada Faal Akıl'dan gelen feyzle birlikte akletme gücünde hâsıl olurlar.¹³² Fârâbî yukarıdaki pasajın devamında bu ilkeleri üç sınıfa ayırır: “[Bütün insanlar için] ortak olan ilk makuller üç sınıftır: Birinci sınıf: Amelî/pratik becerilerin ilkeleri. İkinci sınıf: Özelliği itibariyle insanın yapmasına konu olan şeylerde güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan ilkeler. Üçüncü sınıf: Gökler, İlk Sebeb ve bütün diğer ilkeler gibi, özellikleri itibariyle insanın yapmasına konu olmayan mevcutların ve onların ilkelerinin ve mertebelerinin bilinmesinde ve bunlardan meydana gelme özelliğine sahip olan şeylerin bilinmesinde kullanılan ilkeler.”¹³³

Anlaşılacağı üzere Fârâbî, zarûriyyât olarak da olarak da isimlendirilen bu ilkelerin alanlarını sanat, ahlâk ve metafizik olmak üzere üç sınıf üzerinden değerlendirmektedir. Bu üç sınıfın ortak noktası, somut ve soyuta dair olan makullerin de kesişim noktası olan *heyûlânî akıld*a meydana gelmeleridir.

İlk ilkelerin kazanılması konusunun Aristoteles'teki karşılığına gelince, birinci bölümde de değinildiği üzere Aristoteles'te bu ilk ilkeler bileşik cisimlerin varlığa gelişinin ilk nedenleri anlamında *arkhai* olarak isimlendirilir ve *İkinci Analitikler*'de

¹³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 162-165.

¹³¹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Kabî”, 420.

¹³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-165; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 207.

¹³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-165. Fârâbî'de istidlâl anlayışı ve mantıkla nahiv çerçevesinde aklın ilkeleri hakkında özet bilgi için bk. Muhammet Ateş, *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkah Usûlü İlişkisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 53-58.

sözünü ettiği bu ilkeler, *nous* olarak adlandırdığı akıl sayesinde sezgisel bir kavrayışla yani *nóêsis*le elde edilmektedir.¹³⁴ Fârâbî Aristoteles'in *nous* olarak adlandırdığı akıldan şöyle bahseder: “o (Aristoteles) burada sadece nefsin gücünün, hiçbir şekilde kıyasa başvurmada, sadece doğuş ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve küllî önermelerin insana sağladığı kesin bilgiyi kastetmiştir. İşte bu güç, hiç düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin herhangi bir cüz’üdür [işlevidir]. Kesin bilgi, anlattığımız nitelikteki önermelerle elde edilir. Bu önermeler de teorik ilimlerin ilkeleridir.”¹³⁵

Pasajdan anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin Aristoteles'teki sözünü ettiği bu akıl, insanın mantıksal ve düşünsel becerilerini kullanmadan birtakım temel ilkeleri elde etmesini sağlamaktadır. Fârâbî'ye göre insanın tam olarak nereden ve nasıl elde ettiği bilinmeyen bu zorunlu ilkeler, nefsin bir parçası/işlevi olan bu akıl sayesinde elde edilmektedir. Macit Fahrî, Fârâbî'nin bu akıllı “bilmenin temel ilkelerini içgüdüsel ve sezgisel olarak algılaya yeteneği” olarak kabul ettiğini iddia eder.¹³⁶ Nitekim yukarıdaki pasajda da bu gücün hiç düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağladığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla gerçekten de Fârâbî'de ilk ilkelerin kazanılmasının sezgisel olduğu iddia edilebilir. Ancak gerçek şu ki, Fârâbî bu konuyu bilerek ve isteyerek muğlak bırakmaktadır:

“[...] onların [ilk ilkelerin] nasıl oluştuğu ve nereden elde edildiği konusunu bilmemize gerek yoktur. Çünkü onların elde ediliş yönünü bilmememiz, kesinliği ortadan kaldırmaz, eksiltmez ve o öncüllerden, bizde olanların gereği olan kesinliği oluşturan bir kıyas düzenlememizi de engellemez. Bu ilk bilgilerin elde edildiği yön meselesi, ilimlerdeki ve felsefedeki matluplardan biridir. Açıktır ki, bizler, bu öncüllerin gerçekleşme yönüne dair kesinliğe ancak böylesi öncüllerden kurulu kıyaslarla ulaşıyoruz. Eğer bu öncüllerin nereden bildikleri ve nasıl gerçekleştikleri bilinmiyorsa bir şeyi açıklamada onları kullanmamız asla mümkün olmaz. Eğer onların gerçekleşme yönleri ancak bu öncüllerle bilinirse ve bu öncüllerin elde ediliş yönlerinin açıklanmasında kullanılması da mümkün olmazsa, bu durumda hiçbir şeyin bilgisine ulaşılmaması gerekir. Bundan dolayıdır ki bu öncüllerin elde ediliş yönlerinin Mantıkta incelenmesini gerekli görenler yanılmıştır.”¹³⁷

Anlaşılacağı üzere Fârâbî, ilk ilkelerin nereden ve nasıl elde edildiği konusunun çok da önemli olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre ilk ilkelerin kaynağının

¹³⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “arkhê”, 50-52. Burada hemen belirtmek gerekir ki, *nóêsis* isimli bu sezgisel bilgi edinme önceki başlıkta bahsedilen Aristoteles'in orta terimi keşfetme anlamındaki *eustochia* kavramından başka bir şeydir.

¹³⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 8-9; çev. için bk. Fârâbî, “Risâle fi me'ânî'l-akl”, 129.

¹³⁶ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 125; çev. için bk. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 81.

¹³⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, 5.

bilinmemesi ilkelerin kesinliği/yakînîliği hakkında bir şüpheyne neden olmaz. Bu noktada Fârâbî, doğruluğuna şahit olunmasa dahi ilk ilkelerin yakînîliğini nefsimizin *basîreti*yle aldığımızı söylemektedir. Ancak Fârâbî'nin bu ifadesi anlaşılacağı üzere ilk ilkelerin kaynağına değil, sıhhati ve doğruluğuna ilişkindir. Çünkü yukarıdaki pasajda da aktarıldığı üzere ilk ilkelerin doğruluğu kesindir yani yakînîdir.¹³⁸

Fârâbî, yukarıdaki pasajın devamında ilk ilkelerin kazanılması konusunda farklı görüşlerin olduğundan bahsetmektedir. Fârâbî'nin aktardığı bir görüşe göre ilk ilkeler dış dünyadaki varlıklara/duyulurlara ilişkin olmaları sebebiyle duyulardan elde edilmektedir. Ancak Fârâbî, tek başına duyuların bu ilkeleri elde etmede yetersiz kalacağını belirtir. Çünkü duyular aracılığıyla algılananlardan ancak tikel öncüllere varılabilir, oysa ki ilk ilkeler tümel öncüllerdir. Ayrıca Fârâbî'ye göre duyumsanan tikellerden hareketle duyumsanmayan tikellerin de dahil olacağı bir tümel öncüle varmak mümkün değildir. Bu nedenle o, ilk ilkelerin kazanılması için nefsin fiil olarak duyumsamadan daha fazlasına sahip olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

Netice itibarıyla Fârâbî'de nefsin fiil olarak duyumsamadan daha fazlasına sahip olduğu şeklindeki ifade, bu fiilin bir tür sezgi olabileceği yorumuna açıktır. Ancak Fârâbî'nin bu konudaki net tavrı göz ardı edilmemelidir. O, yukarıda aktarılan bilgilerin yeterli olduğunu ve ilk ilkeleri kullanmamız esnasında nereden ve nasıl elde edildiklerini bilmemizin gerekmediğini açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'de ilk ilkelerin kazanılmasına dair bir hads tasavvuru olduğu yorumunun bir iddia olmaktan öteye geçmesi zordur. Yorumla açık ifadelerden hareketle sezgi yorumu ihtimaller dahilinde olsa da bu zorlama ve kanıtlaması oldukça güç bir iddiadır.

3. KEHANET VE VAHİY TECRÜBESİ

Fârâbî, halihazırda varlıkta bulunan henüz maddeden soyutlanmamış sûretleri *bilkuvve makul* olarak adlandırır, *bilkuvve akıl* bunların sûretine dönüştüğünde *bilkuvve makuller bilfiil makul* olurlar ki, bu durumda *bilkuvve akıl* da *bilfiil akıl* haline gelir. Fârâbî'nin ifadesiyle *bilfiil makul* ve *bilfiil akıl* tamamen tek bir şeydir.¹⁴⁰ Çünkü ikisi de aynı mahiyete sahiptir. Böylece insan zatında hem *âkil*, hem *bilfiil akıl*, hem de *bilfiil makul* olur.¹⁴¹ Eğer insan bu şekilde zatında hem akıl, hem âkil, hem de makul olur, *bilfiil*

¹³⁸ Fârâbî, "Kitabü'l-cedel", *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986), 3/18.

¹³⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, 5-6.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Rîsâle fi'l-akl*, 15.

¹⁴¹ Fârâbî, *Rîsâle fi'l-akl*, 16.

akıhyla bilfiil makul durumunda olan sûretleri de aklederse *bilfiil akıl* mertebesini de aşarak *müstefâd akıl* halini alır.¹⁴²

Müstefâd akıl, soyutlama gereği duyulmayan halihazırda soyutlanmış olarak bulunan *bilfiil makulleri* yani maddesiz sûretleri akledebilen akıldır ki, Fârâbî'ye göre bu seviye akla sahip bir kimse kendi varlığına ilişkin bir makulu akleder gibi maddesiz sûretlerle doğrudan ilişki kurar.¹⁴³ Bir kimsenin bu seviye akla erişebilmesi, maddeden soyutlanan sûretlerin yani makullerin tamamı veya çoğunluğunun tam olarak bilfiil akledilmesiyle mümkündür, bu sağlandığında *müstefâd akıl* meydana gelmiş olur.¹⁴⁴ Fârâbî'ye göre *müstefâd akıl*, maddesiz sûretleri aklederek bir anlamda kendini de maddeden soyutlar ki bu akletme esasen ilk olarak ayırık akıllardan başlar. Ayırık akılların her biri kendi zâtını ve maddeden daha soyut olan bir üst aklın sûretini akleder ki, böylece her bir ayırık akıl bir alt aklın konusu olur ve bu akıllar hiyerarşisi *müsefâd akıla* kadar bu şekilde aşağı doğru iner.¹⁴⁵

En alttan yani cismânî sûretlerden *müsefâd akıla* doğru olan hiyerarşiye bakıldığında, başlangıçta *bilkuvve akıl* cismânî sûretleri soyutlamayla *bilfiil akıl* olur, *bilfiil akıl* maddesiz sûretleri akletmekle *müstefâd akıl* olur. Maddeden yavaş yavaş ve azar azar soyutlanarak *müsefâd akıla* ve en nihayet ayırık akılların sonuncusu olan *Faal Akıla* böylece ulaşılmış olur.¹⁴⁶ İrfan Görkaş, Fârâbî'de bu soyutlanma sürecini şu sözlerle ifade eder: “[...] *akıl, yaptığı soyutlamalar ve elde ettiği öncüllerle insanın maddi dünyadan maddi olmayan dünyaya yükselmesini sağlayan yetidir ve böylece insanın kendisi giderek yetkinleşir.*”¹⁴⁷

Fârâbî'nin tanımına göre *Faal Akıl*, “*maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayırık bir sûrettir.*”¹⁴⁸ Dolayısıyla *müstefâd akıl* seviyesinde bir insan aklının *Faal Akılı* akletmesi yani maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayırık bir sûreti akletmesi ve ondan soyutlamaya ihtiyaç duyulmayan, halihazırda soyut olan makulleri

¹⁴² Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 19-20.

¹⁴³ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 20.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 21-22.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 23.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 24.

¹⁴⁷ İrfan Görkaş, “Farabi'nin İnsan Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 50 (2013), 296.

¹⁴⁸ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 24.

alması demektir. Fârâbî'ye göre *müstefâd akıl* seviyesine ulaşarak bu tecrübeyi yaşayabilecek olan kişi bir hakîm, bir filozof ve bir nebî olabilir.¹⁴⁹

Fârâbî'de bu hakîm, filozof ya da nebînin yaşadığı *vahiy* tecrübesi için *mütehayyile* gücü merkezi bir kavramdır. Çünkü Fârâbî'ye göre insanın tanrısal olanı tecrübesi en nihayetinde bu güce dayanmaktadır. Eğer bazı düşünürlerce iddia edildiği gibi Fârâbî'de düşünüp taşınma olmaksızın sezgisel olarak elde edilen bir takım makuller varsa yine bu makuller her hâlükârda *mütehayyile*de hasıl olmalıdır:

“[...] akletme gücü de biri nazari, biri amelî olmak üzere iki çeşit olduğuna göre ve amelî olan çeşidi şimdi ve geleceğe dair tikelleri bilme özelliğine sahip iken, nazari olan çeşidi yapıma özelliği bulunmayan makulleri akletme özelliğine sahip olan şey olduğuna göre ve mütehayyile gücü de akletme gücünün iki çeşidiyle de ilişki içerisinde/bitişik olduğuna göre, akletme gücünün Faal Akıl'dan elde ettiği şey -yani konumu görmeye göre ışığın konumu olan şey-, bazen ondan mütehayyile gücüne taşar... Bunların bir kısmı hazırdir/mejdana gelmiştir, bir kısmı ise istikbalde mejdana gelecektir. Ancak bunlardan mütehayyilede hâsıl olanların hepsi düşünüp taşınmanın aracılığı olmaksızın oluşur. Bu sebeptendir ki mütehayyilede düşünüp taşınma ile çıkarsanmış olmayan birtakım şeyler de bulunabilir. Bu şekilde, Faal Akıl'ın mütehayyile gücüne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar mejdana gelirken, Faal Akıl'ın verdiği ve mütehayyilenin, kendilerinin yerine taklitlerini alarak kabul ettiği makullerle de ilahi şeylere dair kehanetler mejdana gelir.”¹⁵⁰

Fârâbî'de akletme gücünün nazarî akıl ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayrıldığına daha önce değinildi. Bu pasajda ise Fârâbî, nazarî akıl gücüyle bir insanın eylemine asla konu olmayana dair bilgilerin elde edildiğini, amelî akıl gücüyle şimdi ve geleceğe dair tikellerin bilinebildiğini ve mütehayyilenin bu iki akıl arasındaki iletişimi sağladığını ifade etmektedir. Bu vesileyle Fârâbî, somut ve soyut olana dair makulleri mütehayyilede bir araya getirerek insan için düşünüp taşınma olmaksızın bir takım kehanetlerin imkanını tesis etmektedir. Bu kehanetler ilahi şeylere dairdir. Dolayısıyla somut ve soyut olana dair makullerin bir araya geldiği mütehayyile gücü, ilahi şeylere dair makullerin kendilerinin yerine taklitlerini almaktadır.

Kehanet tecrübesi, *vahiy* ve *nübüvvet* tecrübesiyle karıştırılabilir ki Richard Walzer'e göre esasen aralarında yalnızca mertebe farkı vardır. Walzer, kehanetin kendi iddia ettiği haliyle ilhama/sezgiye dayanan peygamberlikten farklı ve daha aşağı seviyeden olduğunu ifade eder. Çünkü gerçek ilhamlı kişi aşkın varlıklar hakkındaki tecrübeyi yalnızca rüyalarda değil uyanıkken de elde edebilen nebîlerdir. Fârâbî'nin sezgiye dayanan bir peygamberlik anlayışı olduğunu ileri süren Walzer'in ifadesine göre

¹⁴⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 198-199.

¹⁵⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 178-181. Çevirideki “iki çeşidiyle de ilişki içerisinde/bitişik olduğuna göre” ifadesi yerine “ikisi arasındaki iletişimi sağladığı için” tercümesi daha doğrudur.

nebîlerin bu kavrayış veya sezgisi akıldan farklıdır ancak yine de akla tabidir, yalnızca derece ve mahiyet bakımından daha aşağıdadır. Dahası bu kavrayış akla yardım edip onu destekleyebilir.¹⁵¹

Yaşar Aydın'ın da kehanetin nübüvvet tecrübesinden aşağıda olduğunu, ancak bu tecrübenin rüyalarda elde edilen tikellerden daha üstün olduğunu belirtir. Çünkü, kehanetle elde edilenler, uyanıklık halinde Faal Akıl'ın mütehayyileye vermiş olduğu makullerin duyusallarla yapılmış taklitleridir.¹⁵² Kehanetin de üstünde olan nübüvvet tecrübesi ise Fârâbî'de aklın en son yetkinlik halinde mümkündür.

Fârâbî'ye göre insan, mütehayyile gücünün çok güçlü ve son derece yetkin olduğu durumda münfail akıl derecesinin de üstüne çıkarak *müstefâd akıl* sahibi olur. Onun ifadesiyle bu akla sahip kimse “*münfail akıl ile Faal Akıl arasında bir aracı/mütevassıt durumundadır ve onunla Faal Akıl arasında başka bir şey bulunmaz*” ve neticede Allah bu insana Faal Akıl aracılığıyla vahyetmiş olur. Ayrık akıllar vasıtasıyla Allah'tan Faal Akıl'a taşan bilgi Faal Akıl'dan da müstefâd akla feyezân eder. Yukarıda da değinildiği üzere Fârâbî'ye göre bu tecrübeyi bir hakîm, bir filozof veya bir nebî yaşayabilir.¹⁵³

Fârâbî'nin bahsettiği bu tecrübe bir görüşe göre insanın Tanrı'yı tecrübe etmesi anlamına da gelmektedir. Şöyle ki müstefâd akıl, Faal Akıl düzeyine ulaştığında bir bakıma onun muhtevasına katılır, yukarıdaki paragrafta da belirtildiği üzere o ikisi arasında hiçbir şey kalmaz. Böylece onların birlikte Tanrı'yı tecrübe ettiği düşünülür. Çünkü ayrık akılların her biri hem kendisini hem de üzerindeki akılları düşünür. Böylece birbirlerinin konusu ve maddesi olurlar ki bu vesileyle kendilerine nispetle maddeden soyutlanarak Tanrı'ya yaklaşmak peşindedirler.¹⁵⁴

Burada belirtilebilir ki vahyin bilimsel olarak temellendirmesinin yapıldığı Fârâbî'nin nübüvvet teorisi için Walzer, İslâm itikadı açısından sorun oluşturabilecek bir noktaya dikkat çeker. Fârâbî, Faal Akıl ile Cebrâil'in aynı şey olduğunu, bu bahsettiği

¹⁵¹ Fârâbî, *Al-Farabi on The Perfect State: Abū Naşr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, çev. Richard Walzer (New York: Clarendon Press, 1985), 420; çev. için bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 224-227.

¹⁵² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 144.

¹⁵³ Yaşar Aydın, Fârâbî'nin “Allah”, “Rûhü'l-kudüs”, “vahiy” ve “nebî” kavramlarını açıkça zikretmesinin yanısıra felsefe tasavvurunda dini terminolojiyi kullanmamak için özel bir çaba sarf ettiğine değinir. Birinci bölümde Fârâbî'nin hangi amaçla dini terminolojideki terimlere atıf yaptığıyla ilgili tartışmaya yer vermiştik. Fârâbî dini terminolojiye atıfta bulunmakla birlikte “feyz” yerine “ilham”, “basiret” ve “firasat” gibi kavramları tercih edebilecekken bundan geri durması Aydın'ın da dediği gibi bu konuda bir hassasiyet sahibi olduğunu gösteriyor. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fāzıla*, 198-199; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 133; Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 39.

¹⁵⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fāzıla*, 198-199; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 131.

vahiy tecrübesine nebî ya da filozofun erişebileceğini, entelektüel olarak en son yetkinliğe ulaşmış bu kimselerin mütehayyile gücüyle başkalarının bilemeyeceği makulleri ve tikelleri elde ettiğini ifade eder. Öyleyse bu durum Kur'an'ın büyük bölümünün şiirsel bir dille ifade edilmiş peygamberî bir kavrayış ve sezgilerin sözel açıklamalarından ibaret olduğu anlamına mı gelir?¹⁵⁵ Bu soru cevaplamaşı güç ve bu tezin kapsamı dışındadır. Ancak yine de burada belirtilebilir ki daha önce değinildiği üzere Fârâbî'ye göre dinde olanlar felsefedekilerin en mükemmel temsilidir. Bu nedenle Fârâbî'nin felsefe ile dinin aynı hakikatleri söylediği şeklindeki tezini ispatlamak maksadıyla aralarındaki benzer kavramları öne çıkarması tabii kabul edilir.

Bu hususa ilave bir bakış açısı olarak şu aktarılabilir ki Yaşar Aydın, Fârâbî'nin iki tür vahiy ve nübüvvetten bahsettiğine işaret eder. Biri entelektüel vahiy, diğeri ise dini anlamdaki vahiydir. Fârâbî'ye göre insan, vahyi bu iki farklı yolla da tecrübe edebilir. İlk yol yukarıda izahı aktarılan akli çaba sürecinin neticesinde müstefâd akıl ile Faal Akıl'ın ittisalidir. İnsan bilkuvve akıl ve bilfiil akıl mertebelerini aşarak müstefâd akıl derecesine ulaştığında Faal Akıl'la ittisal kurar ve ondan taşan vahyi elde eder. Bu, akıl mertebelerini aşabilen her insan için mümkün bir yoldur. Diğer yolda ise Faal Akıl uygun mizaçdaki insanla irtibat kurup onu şimdi ve geleceğe ilişkin olaylar hakkında metafizik hakikatlerle aydınlatır. Bu yolda yukarıdan aşağıya bir etki söz konusudur. Fârâbî açısından iki yolla da nübüvvet gerçekleşebilir.¹⁵⁶

Fârâbî'de hadsin mahiyeti ve vahyin sezgiselliği konusuna dönecek olursak, Fârâbî'de hads tasavvuru olduğuna dair yapılan yorumlar arasında belki de en güçlü kabul edilebilecek iddianın vahyin sezgiselliği iddiası olduğu söylenebilir. Nitekim birçok düşünür kendilerince Fârâbî'de hakîm, filozof ya da nebînin yaşadığı bu tecrübenin sezgisel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Düşünürleri bu iddiaya itenin aynı konuda Platon ile Aristoteles'in ve Fârâbî sonrası filozoflardan İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin görüşleri olduğu söylenebilir. Çünkü bu türden sezgisel bilginin imkânı İbn Sînâ, Gazzâlî gibi İslam filozoflarında ve Descartes, Kant gibi Batı filozoflarında daha net olarak görülmektedir.¹⁵⁷ Özellikle Gazzâlî'nin vahiy kavramını kalbin sezgisel bir kavrayışı

¹⁵⁵ Fârâbî, *Al-Farabi on The Perfect State: Abū Naşr al-Fārābî's Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 422; çev. için bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 226.

¹⁵⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 151-153.

¹⁵⁷ Hasan Şahin, *Descartes'in Tanrı Anlayışı ve İslâmî Açıdan Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982), 20-22; Afşar Timuçin, *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 51-53.

anlamında kullanması bu tür yorumların önünü açmaktadır.¹⁵⁸ Bu doğrultuda sezgiselliği kabul eden bir gelenek zinciri olduğunu varsayan Roger Arnaldez gibi düşünürler Fârâbî’de vahyin sezgisel olduğu yorumunu rahatlıkla yapabilmektedirler.¹⁵⁹

Örneğin Fazlurrahman, Fârâbî’nin felsefesinde nebînin akılsal türde vahiy elde ettiğini savunarak bazı noktalara dikkat çeker. O, Fârâbî’ye göre nebînin sıradan bir insan aklından farklı olarak olağanüstü bir entelektüel yetenekle donatılmış olduğunu belirtir. Fazlurrahman’a göre sıradan felsefî ve mistik akılların aksine nebînin akli neticede ulaştığı vahiy tecrübesinden evvel sıradan bir insan aklının geçtiği akıl aşamalarından geçse bile dışarıdan bir eğitime ihtiyaç duymamaktadır, çünkü Fârâbî’ye göre nebînin akli ilahî gücün yardımıyla kendi kendine gelişmektedir ve sonunda nebî ona bu kendi kendine gelişme becerisini veren ilahi gücün yakın faili *Faal Akıl*’la ittisale geçmektedir. Hakîm ise bu bahsedilen akıl aşamalarını katetme görevinde tek başınadır ve bu aşamaları ancak yoğun bir akli çaba sonucunda geçebilmiştir.¹⁶⁰ Fazlurrahman’ın yorumuna göre hakîm müstefâd akıl seviyesine gelip Faal Akıl’da bulunan en üst, en soyut sûretleri aklederek ve nebî gibi Faal Akıl’la ittisal kurarak sezgisel bilgiyi tecrübe eder. Hakîm için akli çaba bir yere kadardır ve akli çabanın bittiği yerde Faal Akıl’dan müstefâd akıla bir feyezan söz konudur. Bu bakımdan ittisal tek taraflı değil karşılıklı gerçekleşen bir fiildir ki Faal Akıl’dan hakîmin veya nebînin aklına en üst hakikatlerin feyezan etmesi Fazlurrahman tarafından bu sebeple sezgisel bir olay olarak değerlendiriliyor olabilir.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn* (Kahire: Müessesetü’l-Halebi, 1967), 3/24; çev. için bk. Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/41.

¹⁵⁹ Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefesinde Düşünce ve İfade”, 193-196.

¹⁶⁰ Fazlurrahman, *Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy*, 31.

SONUÇ

İnsanı hayvan ve bitkilerden ayıran en temel özelliği onun *kuvve-i nâtıkası*'dır. İnsan her ne sebeple olursa olsun bir şeyi bilmeyi arzu ettiğinde bu güç sayesinde bilme etkinliğini gerçekleştirir. Bu gücün kaynağı ve araçları ise tarih boyunca bir tartışma konusu olmuştur. Genelde deneycilik ve akılcılık akımları arasında geçen bu tartışmaya zaman içerisinde hads/sezgi konusu da eklenmiştir. Sezgiyi bilgi edinmede bir yöntem/araç olarak benimseyen sezgiciler doğrudan bir sezgi ve araçsız bir kavrayışla bütünsel bilgilerin doğrudan elde edilebileceğini savunmuşlardır. Sezgiciler arasında rasyonalizm ve mistisizm arasında gidip gelen sezgi hakkındaki yorumlar zamanla felsefe tarihinde bu akımı gittikçe daha da popüler hale getirerek sezgici bir gelenek zinciri meydana getirmiştir. Plotinus, Gazzâlî ve Bergson gibi düşünürler bu gelenek zincirinden kabul edilen düşünürlerdir. Ancak bunların yanında doğrudan sezgicilik akımına mensup olmamakla birlikte düşünce sistemlerinde sezgisel olarak yorumlanabilecek görüşlere sahip olduğu iddia edilen bazı düşünürler mevcuttur. Bu düşünürlere ise Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ örnek gösterilebilir.

Hususen İslam felsefesinin kurucu filozofu olan Fârâbî'ye bakıldığında Richard Walzer, Fazlurrahman, Abdurrahman Bedevî, Roger Arnaldez, Ian Richard Netton, Dimitri Gutas ve Macit Fahrî gibi birçok düşünürün Fârâbî'de bir hads tasavvuru olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Bu düşünürlerin özellikle Fârâbî'nin ittisal ve nübüvvet teorilerindeki vahiy tecrübesini sezgisel olarak yorumladıkları anlaşılmaktadır. Bu iddialar doğrultusunda felsefesinde bir sezgi tasavvuru olup olmadığı konusu ele alınan bu çalışmada, Fârâbî'de hads kavramının mahiyeti ortaya konulmaya çalışıldı.

İki ana bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Fârâbî'nin kendisinden önce sezgiye dair dile getirilen düşüncelerden bihaber olmadığı kanaati gereği filozofu hads konusunda etkilemesi muhtemel kaynaklar ele alındı. Dolayısıyla Fârâbî'nin zekâ ve isabetli zan kavramlarını bu düşüncelerin bilincinde tanımladığı, ilk ilkelerin kazanılması ile vahiy tasavvurunu bu bilinçle inşa ettiği varsayılarak kendisinden önceki felsefi mirastan ve İslam dininin şer'î kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ile hadislerden ne derece faydalanmış olabileceği incelendi.

Çalışmada Fârâbî öncesi felsefi mirastan Antik-Helenistik ve İslam felsefesi filozoflarının sezgi anlayışlarına yer verildi. Fârâbî'nin Faal Akıl'ın bilkuvve akla ilk

etkisinde verdiği analogiyle Platon'un mağara alegorisinin benzerliğine değinildi. Neticede Fârâbî'de Faal Akıl ve Platon'da iyi ideasına işaret edilerek iki filozofun da insan aklının etkin hale gelebilmesi için gereken etkiyi irrasyonel bir unsurla açıkladığı ortak noktasına dikkat çekildi. Bunun yanında, Fârâbî'de zekânın iyi tahmin (*hads*) anlamına gelmesi gibi Grekçede *hads* kavramının karşılığı olan *nóêsis*in Platon'da zekâ anlamına gelen *logistikón*un bir işlevi olduğu bilgisi tespit edildi. Ayrıca Platon'un *nóêsis*i diyalektik üzerinde ideaların bilgisine ulaşmada kullandığı bilgisine ulaşıldı.

Fârâbî'nin kendisini bilhassa Mantık ilmi konusunda mirasçısı olarak takdim ettiği Aristoteles'le sezgi konusundaki görüşleri Fârâbî'de *hads* tasavvurunu tespiti amacıyla karşılaştırıldı. Neticede Aristoteles'in zihin keskinliği (*anchínoia*) tanımında orta terimin vasıtasız, birdenbire elde edilmesi anlamında kullandığı kullandığı keşf (*eustochía*) kavramı ile Fârâbî'nin zekâ tanımında kullandığı zaman almayan bir süratle veya gecikmeyen bir zamanda iyi tahmin anlamında kullandığı *hads* kavramının benzerliği tespit edildi. Fârâbî'de keşf (*eustochía*) kavramına anlamca yakın olması sebebiyle bir alternatif olarak doğru/isabetli zana (*zannü's-sevab*) işaret edildi. Bunun yanında Platon'da olduğu gibi Aristoteles'in epistemolojisinde de *nóêsis*in sezgisel bir kavrayış olduğu, Aristoteles'in bu kavramı ilk ilkelerin elde edilmesinde kullandığı belirlendi. Fârâbî'nin bilkuvve akıl, bilfiil akıl, mütefâd akıl ve Faal Akıl kavramlarının tasavvurunda Aristoteles'ten etkilendiği ancak bu dörtlü akıl tasnifinin uyarlamasını Fârâbî'den evvel ilk defa Kindî'nin yaptığı bilgisine ulaşıldı. Aristoteles'te ilk ilkelerin (*arkhai*) *nous* sayesinde sezgisel olarak elde edilirken Fârâbî'nin ilk ilkeleri tartışmasız kesin olarak doğru kabul edip nereden ve nasıl elde edildikleri konusunu kasıtlı olarak muğlak bıraktığı sonucuna varıldı.

Çalışmada *hads* kelimesinin ne Kur'an'da ne de hadislerde doğrudan yer almadığı tespit edildi. Bu nedenle Kur'an ve hadislerde *hads* kavramının ıstılahî manasına yakın ve sezgiyle ilişkili birtakım kavramlara yer verildi. Kalp, akıl, vahiy, ilham, firâset, keşf, basîret, fitrat ve Kutsî Ruh kavramlarına yer verilen başlıkta bu kavramların Kur'an ve hadislerde hangi anlamlarda ve hangi bağlamda kullanıldığı tespit edildi. Bu kavramlardan hiçbirinin *hads* kavramını birebir karşılamadığı ancak *hads*in firâset kavramıyla sözlük ve terim anlam bakımından birbirine oldukça yakın olduğu belirlendi. Neticede Kur'an'da zikredilmese dahi ele alınan kavramlar arasından firâsetin hadislerde kullanıldığı anlamıyla *hadse* alternatif olmaya en yakın kavram olduğu sonucuna varıldı.

Ancak bu alternatifliğin yalnızca hadsin Mantık'ta orta terimi doğru tahmin anlamına gelmesi ve konusunun pratik ilimler olması yönüyle olduğu kaydı düşüldü.

Bunun yanı sıra İslam şer'î kaynaklarında ele alınan vahiy ve ilham kavramlarının hadsin metafizik yönüyle ilişkili olduğu, nebînin ittisalle elde ettiği bilgi vahiy, hakîmin elde ettiği bilgi ilham olarak kabul edilse bile filozofun elde ettiği bilginin diğerlerinden farklı bir şey olmadığı, bu nedenle metafiziksel yönüyle hadsin genel bir kavram olan vahyin altında özel bir kavram olarak değerlendirilebileceği sonucuna ulaşıldı.

Çalışmanın ikinci bölümünde Fârâbî'nin eserlerinde hads kavramının lügavî ve ıstilahî manada karşılığı olarak kabul edilebilecek ifadeler üç başlıkta incelenerek Fârâbî'nin eserlerinde hads kavramının izi sürüldü. Bu ifadeler sezgisellik iddialarının imkânı ve ispatlanabilirliği tartışabilmek adına Platon ve hususen Aristoteles'in düşünceleriyle karşılaştırılarak verildi.

Sonuç olarak Fârâbî'nin kendi ifadelerinden hareketle amelî aklın fikrî faziletlerden biri olan zekâyı, Rûhu'l-kudüs'ten gelen feyzi ve vahyi insanın bilgi edinme sürecinde önemli birer araç olarak kullandığı tespit edildi. Ancak bu araçların sezgiselliği iddialarına gelince, bir açıdan bunların sezgisel olarak yorumlanmaya uygun olsa da Fârâbî öncesinden Platon, Aristoteles ve Kindî'de, Fârâbî sonrasında İbn Sînâ ve Gazzâlî'de bir sezgi tasavvuru olmasına rağmen hususen Fârâbî'de ispatlanabilir bir hads tasavvuru olmadığı anlaşıldı. Neticede yapılan iddiaların Fârâbî'ye yapılan farklı bir yorumdan öteye geçemeyeceği sonucuna varıldı.

İddiaların ispatlanabilirliği bir kenara Fârâbî'de hads yorumunun kendi içerisinde nasıl bir tasavvur olduğu değerlendirildiğinde, hadsin onun epistemolojisinde duyular, mütehayyile ve akıllar tasnifinin tamamında etkin bir tasavvur olduğu söylenebilir. Bu yoruma göre hadsin duyularla ilişkisi ilk ilkelerin kazanımı üzerinden, mütehayyileyle ilişkisi amelî aklın fikrî bir erdemi olan zekânın işlevi üzerinden ve akıllar tasnifiyle ilişkisi kehanet ile sezgisel vahiy yorumu üzerinden kurulabilir. Bu durumda Fârâbî'de hads ilk ilkelerin kazanılması ve zekânın amelî akla ait bir işlev olması bakımından rasyonel, Faal Akıl tarafından müstefâd akla kehanetle vahyin bilgisinin verilmesi bakımından irrasyonel bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Çünkü ilk ikisinde fail akılken üçüncüsünde fail metafiziksel bir varlık olan Faal Akıl'dır. Esasen ilk ilkelerin kazanılmasında Faal Akıl zeminini hazırlamaktadır ancak akletmenin faili yine de insandır.

İlkinin konusu yalnızca fizik, ikincisinin konusu hem fizik hem metafizik, sonuncusunun konusu ise yalnızca metafiziktir. İlki, hadsin mantıksal bir önermede orta terimin iyi tahmin edilmesi anlamındadır ve konusu ahlâk, iktisat veya siyasete dair olabilir. İkincisi ilk ilkelerin kazanılmasıdır ve bu ilkeler sanat, ahlâk ya da metafizikle ilgili olabilir. Sonuncusunda bilginin kaynağı doğrudan Faal Akıl olduğundan dolayı bilginin kendisi salt metafizikseldir. Bu durumda Fârâbî’de hads olarak nitelendirilen üç yorum da Platon, Aristoteles ve Kindî’den alınıp geliştirilen, İslam kaynaklarıyla desteklenen tasavvurlardır ve İslam felsefesinde hadse dair en kapsamlı ve özgün yorum olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin sezgiye ilişkin düşüncelerinin temelini teşkil etmektedir.



KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Arnaldez, Roger. “Fârâbî’nin Felsefesinde Düşünce ve İfade”. çev. İsmail Yakıt. *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 193-201.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Akademi, 31. Basım, 2021.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ateş, Muhammet. *Gazzâlî’de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Aydın, Mehmet S. *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 145-181. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Badawî, Abd Al-Rahman. “Historie de la Philosophie en Islam”. *Études de Philosophie Médiévale* 2/60 (1972).
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’s-şâhih*. Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: Tarifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Durudoğan, Hülya. “Platon’da Mistik Öğeler”. *Felsefe Tartışmaları Dergisi* 41 (2008), 33-48.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur’ân Dili*. Ankara: Çelik Yayınevi, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. “Mantık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 3. Basım, 2004.
- Fârâbî. “Aklın Anlamları: Risâle fî me‘ânî’l-akl”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Fârâbî. *Al-Farabi on The Perfect State: Abû Naşr al-Fârâbî’s Mabâdi’ ârâ’ ahl al-madîna al-fâdıla*. çev. Richard Walzer. New York: Clarendon Press, 1985.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021.

- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 3. Basım, 1993.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1971.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea: Seçilmiş Fasıllar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *İdeal Devlet: el-Medînetü'l fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 5. Basım, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-cedel". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2. Basım, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-kıyâsi's-sağır". çev. Mübahat Türker. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. 53-95. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.
- Fârâbî. "Mutluluğu Kazanma: Tahsîlu's-sa'ade". çev. Hüseyin Atay. *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma(Tahsîlu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması: Tahsîlu's-sa'ade*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 4. Basım, 2015.
- Fârâbî. *Risâle fi'l-akl*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1983.
- Fârâbî. "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler: Fusûlü'l-medenî". çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Farabî, Ebu Nasr el-. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Fazlurrahman. *Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1958.
- Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967.
- Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 3. Basım, 1974.
- Görkaş, İrfan. "Farabî'nin İnsan Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 50 (2013), 291-305.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, 2nd Edition*. Leiden ; Boston: BRILL, 2014.
- Gürsoy, Adnan. *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Harman, Ömer Faruk. "Rûhulkudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Hökelekli, Hayati. “Hads”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Ebu Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım. *Uyûnü'l-enba fî tabakâti'l-etibba*. Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.
- İbn Ebu Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım. *Uyûnü'l-enba fî tabakâti'l-etibba*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 3. Basım, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'arab*. 7-8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1883.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.
- Kaya, M. Cüneyt. “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 15-36. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Kaya, Mahmut. “Aristo”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Kindî ve Felsefesi”. *Felsefî Risâleler*. 1-115. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. “Kindî, Ya'kûb b. İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kindî. “Akıl Üzerine: Risâle fî'l-akl”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Kindî. “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine: Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsili'l-felsefe”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 263-277. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kindî. “Nefis Üzerine: Risâle fî'n-nefs”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 243-247. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 1998.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Olguner, Fahrettin. “Eflâtun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ökten, Gülşen. “Kur'ân'a Göre Bilginin Kaynakları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 205-228.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-kalem, 1. Basım, 1992.

- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Ankara: Küre Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Şahin, Hasan. *Descartes'in Tanrı Anlayışı ve İslâmî Açından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.
- Timuçin, Afşar. *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.
- Toktaş, Fatih. “İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî”. *İslâm Felsefesi*. 127-162. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. “Basîret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Firâset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 879. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Ünal, Zeki. “Cebrâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.