

**T.C.**  
**GAZİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

**İBN SÎNÂ'DA VAHİY**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı**  
Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI

**Tezi Hazırlayan**  
Özgür DEMİREL

**Ankara-2007**

## ÖNSÖZ

Vahiy konusu İslam Felsefesi'nin özgün yönlerinden bir tanesidir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından konu felsefi bir sorun olarak ele alınmıştır. Vahiy konusunu işlemeleri onlara karşı yöneltilen “ Yunan Felsefesi'ni tekrar etme ” ithamı anlamsız kalmaktadır. Muallimi Sânî Fârâbî felsefeye insanlığın ortak kültür mirası olarak bakmaktadır. Bu ortak kültür mirasından faydalanmak onu tekrar etmek anlamında değildir. Vahiy konusunun Yunan Felsefesi'nde karşılığı yoktur. Vahyin felsefi bir sorun olarak incelenmesi onların mensubu olduğu İslam Dini ile gerçekleşmiştir.

Aşkın olan Allah ile varlık arasındaki bilgilenme vahiy ile gerçekleşmektedir. Bu bilgilenme yolunun tutarlı bir açıklamasını yapmak dini inancı rasyonel bir düzeye getirir.

İbn Sînâ Şifa Külliyyatında mantık, doğa, matematik ilimlerinden sonra metafizik “ İlahiyat ” konusuna başlıyor.

Varlık bilgisi “ Ontoloji ”den önce epistemolojik açıdan insanın sınırlarını araştırıyor. İnsanın kendi sınırlarını bilmesi Allah ile arasındaki bilgilenme olan vahyi anlaşılır hale getirmektedir. Bu nedenledir ki İbn Sînâ açısından bilgi ilahi kaynaklıdır. İnsan vahyi bilgiye muhtaçtır.

Çalışmanın birinci bölümünde konuya Eş'arî, Mâturîdî kelamcılarının ve Fârâbî'nin bakışını anlamaya çalıştık. İkinci bölümde İbn Sînâ'nın epistemolojik açıdan konuya bakışını ve ontolojisindeki yerini tespiti gayret ettik.

Çalışmanın ortaya çıkmasında başta tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI beyefendiye ve üzerimde emeği olan bütün hocalarıma minnet ve şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca konu seçiminde fikri yardımını esirgemeyen Aygün AKYOL'a şükranlarımı iletirim.

## İÇİNDEKİLER

|                  |     |
|------------------|-----|
| ÖNSÖZ.....       | i   |
| İÇİNDEKİLER..... | ii  |
| KISALTMALAR..... | iii |
| GİRİŞ .....      | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE VAHİY ANLAYIŞLARI.....             | 4  |
| 1.1-Mâturîdîlerin Vahiy Anlayışı.....                  | 4  |
| 1.2-Eş'arîlerin Vahiy Anlayışı.....                    | 8  |
| 1.3- İslam Düşüncesi'nde Vahiy Anlayışı ve Fârâbî..... | 17 |
| 1.4- İbn-i Sînâ'ya Göre Peygamberin Gerekliliği.....   | 26 |

### İKİNCİ BÖLÜM

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| VAHYİN EPİSTEMOLOJİK TAHLİLİ .....           | 28 |
| 2.1-Vahyin Bilgisel Temeli .....             | 28 |
| 2.1.1- İnsanın Bilgi Edinme Vasıtaları ..... | 28 |
| 2.1.1.1- Dış Duyular .....                   | 29 |
| 2.1.1.2- İç Duyular .....                    | 31 |
| 2.2- Pratik , Teorik Akıl ve kısımları.....  | 37 |
| 2.3-Sadece Peygambere Özgü Kudsi Akıl .....  | 40 |
| 2.4-Sezgi Vahiy İlişkisi .....               | 41 |
| 2.5- Vahyin Kozmolojik Dayanağı.....         | 42 |
| 2.5.1- Sudur Teorisine Genel Bir Bakış.....  | 42 |
| 2.5.2-Bilgi Edinmede Faal Aklın Rolü .....   | 46 |
| 2.5.3- Peygamber – Filozof İlişkisi .....    | 47 |
| SONUÇ .....                                  | 50 |
| KAYNAKÇA.....                                | 53 |
| ÖZET .....                                   | 57 |
| ABSTRACT .....                               | 58 |

**KISALTMALAR**

|       |                     |
|-------|---------------------|
| a.g.e | : Adı Geçen Eser    |
| a.g.m | : Adı Geçen Makale  |
| Bkz   | : Bakınız           |
| c.    | : Cilt              |
| Çev   | : Çeviren           |
| Der.  | : Derleyen          |
| Haz.  | : Hazırlayan        |
| Krş.  | : Karşılaştırınız   |
| M.Ö.  | : Milattan Önce     |
| Neşr. | : Neşreden          |
| No.   | : Numara            |
| s.    | : Sayı              |
| TTK   | : Türk Tarih Kurumu |
| vd.   | : Ve Devamı         |
| Vb.   | : Ve Benzeri        |
| y.y.  | : Yayın Yeri        |

## GİRİŞ

Tezin birinci bölümünde İslam Düşüncesi'ndeki kelimelerden Eş'arîlik ve Mâturidîlik açısından vahiy ve peygamberlik konusunun nasıl değerlendirildiğini tespit etmeye çalıştık. Ayrıca İbn Sînâ'ya düşünceleriyle arka plan oluşturması nedeni ile Muallimi Sâni Fârâbi'nin konuya yaklaşımını açıklamaya çalıştık.

Bahsi geçen kelimelerden peygamberin varlığından çok Allah'ın peygamber göndermesini Allah tasavvurları açısından değerlendirmektedirler. Eş'arîlik açısından; Allah bir şeyle kayıtlanamayacağı için Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu değildir. Mâturidîler ise; insanın ihtiyaçlarından hareketle peygamber göndermeyi akli bir zorunluluk olarak görürler. Peygamberin davetinin doğruluğunu ise mucize göstermesine bağlarlar.

Fârâbi insan nefsinin (el-kuvvetü'n-nefsi'n-nâtika) pratik (amelî) ve teorik (nazari) olmak üzere ikiye ayırır. Bu kısımların faziletleri ise akıl olarak isimlendirilir. Teorik aklın fazileti; ilim ve hikmettir. Pratik aklın fazileti ise ilim ve hikmeti irade ile gerçekleştirmek, zihin ve fikir mükemmelliğidir.<sup>1</sup> Teorik aklın heyûlânî, bil meleke ve müstefâd akıl olmak üzere dereceleri vardır. Teorik akıldaki bu derecelenme, onlar vasıtası ile sudur (feyz) düşüncesindeki onuncu akıl olan faal akıldan bilgi almadaki durumlarıdır. Teorik akıl, müstefâd akıl aşamasına ulaştıca faal akıldan gerçek bilgiyi alır. Bu bilgi her zaman doğru ve kesin olan bilgidir. Faal akıl heyûlânî aklı yani "bilkuvve aklı" etkiler ve onu kuvve halinden fiil haline çıkarır. Böylece de insan makul şeyleri akletmeye başlar, bil meleke akıl düzeyine çıkmış olur. Bu durumda insan bir akıl daha kazanır ki buna "müstefâd" akıl denir.

Müstefâd akıl seviyesindeki insana faal akıl girmiş olur. Faal akıl nâtık gücün pratik ve teorik kısımlarına girer ve muhayyile gücüne taşar ise bu kişi peygamber olur. Allah gelen bilgiyi faal akıl vasıtası ile müstefâd akıl seviyesindeki insan muhayyile gücüne alınca peygamber olur. Allah'tan gelen bilgiyi faal akıl vasıtası ile

---

1 Ebû Nasr Fârâbi, *Fusûlü'l-Medenî*, Çev. Hanefî Özcan, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 41.

2 Fârâbi, *Medinetü'l-Fâdila*. Çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 86.

müstefâd akıl seviyesindeki insan münfail aklına alır. Bu durumda o kişi hâkim “ filozof ” ve akıl erbabından olur.<sup>2</sup>

İbn Sînâ nübüvvet mümkün müdür, mümkün ise gerçekleşmiş midir? Sorularını sorarak, insanın nefsi ve ruhi olgularını gözden geçirmiştir. O, nübüvveti felsefi bir sorun olarak görmüştür.<sup>3</sup>

İbn Sînâ nübüvvetin peygambere yönelik durumunu, Allah ile peygamber arasındaki vahyi, peygamberin vahyi insanlara iletmesini değerlendirmektedir. Din bir gerçek olduğuna göre nübüvvet dinin anlaşılması için vazgeçilmez bir konumdur.

İbn Sînâ nübüvvet ve vahyi felsefi düşüncesinde farklı açılardan değerlendirerek açıklamaya çalışır. Ontolojik, teolojik ve epistemolojik açılardan konuya değinir.<sup>4</sup>

İbn Sînâ'nın ilk felsefe olarak isimlendirdiği varlık bakımından varlıktaki şeylerin İlk'i (el-Evvel), Allah'ın varlığı ve birliğidir.<sup>5</sup>

Varlık, Zorunlu Varlık'tan başlamak üzere peygamberin varlık düzeni içindeki yerini belirler. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan hareketle varlığın oluşumunu sudur düşüncesiyle açıklar. Sudur düşüncesi teleolojik açıyla da (gaye, nizam, inayet ve hikmet) yakından ilgilidir.

Zorunlu Varlık el-Evvel'dir, her şeyin varlığı O'nun Varlığından gelmiştir. Bütün varlıklar O'dan (feyz) taşmıştır. Bu taşmada el-Evvel'in bir kastı yoktur. el-Evvel varlıktaki iyilik düzeninin nasıl olması gerektiğini bilir. Bu iyilik düzeni inayettir.<sup>6</sup>

Peygamberin varlık düzenindeki yerini tezin “Vahyin Kozmolojik Dayanağı”, “Bilgi Edinmede Faal Aklın Rolü” başlıkları altında inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'nın epistemolojik açıdan nübüvvete yaklaşımını “Vahyin Bilgisel Temeli” başlığı altında alt başlıklara ayırarak incelemeyi düşündük. İbn Sînâ epistemolojisinde nefis kavramından hareketle sudur düşüncesindeki ay altı âlem olan dünya âlemini konu alır. Nefsi; bitkisel, hayvani ve insanî nefis olarak ayırır. İnsan

---

3 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesi'nin Problemlerine Giriş*, Sadeleştiren: Recep Kılıç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 34.

4 İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 92.

5 Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 13.

6 Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 88, 104, 147.

açısından düşünüldüğünde bunlar birer güçtür. Her biri insanın farklı bir yönüne işaret eder.

İnsan, hayvani nefsi ile hayvanlara, bitkisel nefsi ile bitkilere eşittir. O, insanî nefsi ile de meleklerle eşit olur. Bunlardan hangisi diğerine üstün olur ise insan onunla tarif olunur.<sup>7</sup>

İbn Sînâ, hayvani nefis konusu içinde insanın iç ve dış duyularını inceler. Dış duyular beş duyu organımızdır. İç duyular dış duyuların algılarına anlam verirler. İç duyulardan olan hayal ve musavvira güçleri, peygamberin vahyi insanlara iletmesinde önemlidir.

İnsanî nefis, pratik ve teorik akıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Teorik akıl; küllî ve soyut akledilir bilgiye ulaşma imkânı verir. İç ve dış duyuların maddesel ilintileri olan algılarını teorik akıl soyutlar.

Teorik akıl varlık düzeninin zirvesi olan el-Evvel ile ilişki kurabilir. Bu ilişki faal akıl vasıtası ile gerçekleşir. Teorik aklın heyûlânî, meleke, fiil ve müstefâd akıl olmak üzere aşamaları vardır. Müstefâd akıl aşaması bil-fiil bir durumdur. Bu durumda soyut, küllî ve aklî bilgi faal akıldan ona akar. Peygamberin teorik akıllı ise diğer insanlardan farklı olarak hep bil-fiil aşamasındadır. Peygamberin bu hali, onun “kudsî akl”ından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ insanın yeteneklerinden hareketle peygamberi Zorunlu Varlık’a bağlar. el-Evvel olan Allah, varlık düzenini pratik ve teorik aklını kemale erdirmiş peygamberle bitirir.

---

7 Ebû Ali İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Namaz Risalesi*, Çev: M.Hazmi Tura, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1959, s. 28.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE VAHİY ANLAYIŞLARI

#### 1.1- Mâturidîlerin Vahiy Anlayışı

İslam düşünce tarihinde peygamberlik müessesesini, sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan önemli düşünürlerden olan İmam Mâturidî (333/944), nübüvvet müessesesinin mevcudiyetini aklî bir zorunluluk olarak görmekte<sup>1</sup> ve insanların peygamberlere olan ihtiyaçlarını açıklamaktadır. Peygamberliği ve peygambere olan ihtiyacı, sosyolojik gerekçelerle açıklamaktadır. İlk insanların, peygamberler olduğu, bu peygamberlerin toplum için gerekli her türlü yapının kurucusu olduğu varsayımından hareketle Mâturidî, peygamberliğin gerekliliğini, insanların peygambere gereksinimleriyle izah etmektedir. Ona göre peygamberler; üremeden çocuk eğitime, beslenmeden şehirlerin imarına kadar birçok konuda insanların önderleridir. Mâturidî, her türlü bilgi, düşünce ve sanatın, peygamberlikle başladığı fikrinden hareket eder. Mâturidî; üreme yöntemleri, çocuk eğitimi, bilgisi, insan zihnince düşünülmeyecek gıdaların sağlanması, diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi ve kullanılma yöntemi gibi birçok hususun, peygamberlerinin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulandığını dile getirmekte ve bu konularda peygamberlerin bütün insanlar için yol gösterici olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup> İnsanların ihtiyaçlarını gidermeleri ve hayatlarını devam ettirmeleri konusun da yardımlaşırlar. Farklı konulardaki bilgi ve tecrübelerini paylaşarak karşılaştıkları sorunları çözerler. İnsanoğlunun karşılaştacağı zorlukların çözümünde Allah onlara yol göstermek için peygamberleri görevlendirmiştir. Peygamberler insanların dünyevi hayatlarında da onlara yardımcı olmaktadır. Mâturidî insan neslinin hayatını devam ettirmesine vesile olan ve bütün insanlarca kabullenilen bilgi birikimini peygambere bağlamaktadır. İnsanların ulaşımın zor ve meşakkatli olduğu zamanlarda bile aynı doğruları yapmalarını peygamberlere Allah'ın bu bilgiyi vermesi ile açıklamaktadır.

---

<sup>1</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 225.

<sup>2</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 226.

Mâturidî nübüvvetin aklî bir zorunluluk olduğunu desteklemek için insana lutfedilen özelliklerini hatırlatır. İnsan elinin, yüzünün, ayağının kirpiklerinin hâsılı vücudunun her organının işlevinin düşünüp buna nasıl teşekkür etmesi gerektiğini bilemez. Çünkü teşekkür edilecek nimetlerin hakkını teslim etmeye bizim aklımız yetmez. Bunun içindir ki “nimetin sahibinden bilgi alıp akla haber verecek birinin (peygamber) bulunması gereklilik kazanır.”<sup>3</sup>

İnsanların yaşayış tarzları, eğitimleri, sosyal çevreleri, renk ve ırkları, hayata bakış ve vakıalar karşısındaki takındıkları tavır etkilemektedir. Bu ise olayları algılayışlarına bu olaylar hakkındaki doğru ve yanlış nevinden hüküm vermelerinde birbirleri arasında farklılık meydana getirmektedir.

İnsanlar arasındaki bu tür anlaşmazlıkları da “herkes kendinin gerçeğe ve doğruya en yakın olduğunu savunur. Hakemlik görevi ifa edecek ve anlaşmazlığa düşenlere gönüllerini birleştiren ve söylemlerini tek ses haline getiren çözümleri gösterecek birinin bulunmadığı da ittifakla kabul edilmektedir”,<sup>4</sup> diyen Mâturidî insanları doğru bilgiye, taate, birliğe götürecektir bir peygamberin varlığına hükmetmenin gerekliliğini vurgular.

Âlimlerin din ve dünya yararında olan hususların tespit etmede farklılık göstermeleri, dünya meşgalelerinin aklı sarması insanların doğru hüküm vermesini engellemesi, nefsanî arzu ve isteklerin insanın gerçekleri kavramasını engellemesi gibi nedenlerden dolayı bir Allah elçisinin bulunması zorunlu hale gelir.<sup>5</sup>

Mâturidî insanın gerçekleri bilmesinde ona yardımcı yolları idrak, haberler ve istidlal olarak sıralar.<sup>6</sup> Bilgi kaynağı olarak haber Allah’tan peygamberlere gelen vahiy, bize peygamberden ulaşınca ise haber-i resuldür.

Duyuları dışında kalan hususlarla ilgili olarak insan peygamberin haberiyle bilgi sahibi olur. Zira peygamberin doğruluk ve masumiyeti vardır.<sup>7</sup> Lakin peygamberden bize intikal eden haberleri “yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel olan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Çünkü onlar peygamberde olduğu gibi doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil ve belgeye sahip değillerdir.”<sup>8</sup> Bu kişilerden intikal eden haber şayet masumiyeti olan peygamberden olduğu gibi aktarılırsa mutevatir olur. “Peygamberden rivayette bulunan ravilerin tek tek hiç

<sup>3</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 227.

<sup>4</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 227.

<sup>5</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 228.

<sup>6</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 9.

<sup>7</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 12.

<sup>8</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 12.

birisinin masumiyeti hakkında delil bulunmuyorsa da tamamının naklettiği haber bu dereceye ulaşınca artık her birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur.”<sup>9</sup>

Mâturidî haberin hem bu dünya için hem de ahiret için bilgisel değerinin olduğunu savunur.<sup>10</sup> Birey duyu yoluyla algıladığı şey vasıta ile istidlalde bulunur. Duman, ateş, yazı ile bina örneğinde olduğu gibi fiilin meydana getirdiği eserin faille ilişkisi gibi. Keza uzak ülkeler, değişen haller, gibi bir kişinin veya birçok kişinin duyumu ile aktarılan haberlerde bilgi değeri taşır. İnsan bu sayede teknolojik gelişme, tıp, lisan, çeşitli sanatlara vakıf olur ki bunlar yaygınlık kazanır.

Bunun yanında dini konularda ise (emir, yasak, teşvik) delili duyuya dayanmayan hususların bilinmesi haberle mümkündür. Duyuya dayanmayan mubah, haram gibi hususların belirlenmesi ise peygamberin haber vermesiyle gerçekleşir.

Mâturidî aklî hükümleri üçe ayırır; mümteni, vacip ve ikisinin ortası olan mümkün.<sup>11</sup> Aklî açıdan vacip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdur. Mümteni; akli açıdan olması, bulunması mümkün olmayandır. Mümkün farklı konumların bulunduğu bir alandır ve halden hale kişiden kişiye, bölgeden bölgeye farklılıklar arz edebilir. “Mümkinde herhangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler”<sup>12</sup>

Şayet “Peygamber aklın gerektirdiği şeyleri getirirse akıl bundan müstağnidir; eğer onun (aklın) kabul etmeyeceği şeyleri getirirse bunları muhal görüp reddeder, binaenaleyh peygamber göndermenin bir faydası yoktur”<sup>13</sup> denilirse peygamber göndermenin faydası ve peygamberin haberinin bilgisel değerini nasıl savunabiliriz?

“Peygamber aklın bilmekten ve idrak etmekten aciz kaldığı, şeyleri getirebilir. Zira akılların vereceği hükümler üç kısma ayrılmıştır. Vacip mümteni, mümkün (caiz)”<sup>14</sup> Akıl vacip ile mümteni hakkında kolayca hüküm verebilirse de caiz sahasına giren şeylerden hiç birine ne farz, ne de haram diye hüküm veremez. Müslümanları ilgilendiren, yaptıkları veya yapmadıkları zaman uhrevi dünyalarında hanelerine sevap, günah olarak işlenecek hususu bilmektir. “Peygamberin Allah’tan aldığı vahiyle fiillerin neticelerini açıklayınca insan aklın saadetine vesile olan şeyden de haberdar

<sup>9</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 12.

<sup>10</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 229.

<sup>11</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 229.

<sup>12</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 230.

<sup>13</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturidî’ye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s.104.

<sup>14</sup> Nureddin es-Sâbûnî, a. g. e, s. 104.

olarak ondan kaçınır. Aslında akıl tarafından idraki mümkün olan bir şeyi bile dinin açıklaması caizdir.”<sup>15</sup> Bunun gayesi kişiye kolaylık sağlamaktır. Çünkü bu nevi şeyleri idrak edebilmek için devamlı tefekküre, aralıksız müşahedeye ve eksiksiz araştırmaya ihtiyaç vardır.

Öyle ki insan bununla uğraşacak olursa önemli işlerinin çoğu yüz üstü kalır. Binaenaleyh Allah’ın peygamber vasıtasıyla bu nevi işleri beyan etmesi onun lütuf ve rahmetinin eseridir.”<sup>16</sup>

Mâturidî haberin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak bunu ispatlamak için uğraşır. Zira vahyin ve peygamberin haberinin bilgi kaynağı olabilmesi için haberin bilgisel bir değerinin olduğu ispatlanmalıdır.

Haberin bilgisel değerini reddeden kişiye Mâturidî, bir soru sorulmasını ister. Soruya cevap verirse duyu yoluyla algıladığı soruya verdiği cevap onun haberi de kabul ettiğini gösterir. Haberın bilgisel değerini inkâr eden kişi kendi geçmişi ile ilgili hiçbir şey bilmemesi ve gördüğü şeyleri başkasına anlatmaması gerekir.<sup>17</sup>

Bu kişi şayet haberi halen kabul etmekte inat ederse şöyle bir yol izlenildiği zaman bu kişinin haberi kabul edeceğini belirtir. Bu kişiye eziyet edilirse (dövülürse) bu kişi, bundan doğal olarak rahatsız olacaktır. İtirazda bulunacaktır, fakat haberi kabul etmediği için bundan rahatsızlık duymaması gerekir. Çünkü ona eziyet veren kişiye bunu haber vermesi, durumundan şikâyet etmesi gerekir. Ona eziyet verene ise durumunu ancak haber vasıtasıyla bildirilebilir.<sup>18</sup> Kendisine eziyet edene rahatsızlığını bildirmesi, haberin bilgisel değerini kabul ettiğini gösterir.

Peygamberlerin haberinin doğruluğu hakkında ileri sürülen görüşlerin çıkış noktası peygamberlere iman etmektir. Peygamberler içinde yaşadıkları toplumun bir üyesidir. Onlardan biridirler. Dünya geçimini temin için farklı işlerle meşgul olmuşlardır. Bunun yanında gönderildikleri toplumda olması gerektiği gibi olmayan durumları düzeltmek gibi asli görevi vardır. Düzeltmesi elzem olan husus itikadi ve ahlaki meselelerdir.

Bireylerin peygamberleri benimsemesi için kendilerinde olmayan ve düzeltilmesi gereken hasletleri peygamberde görmeleri, ona güvenmeleri, inanmaları, şeksiz-şüphesiz mutmain olmaları gerekmektedir. Peygambere karşı kini ve

<sup>15</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, a. g. e, s. 229.

<sup>16</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, a. g. e, s. 104.

<sup>17</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, a. g. e, s. 10.

<sup>18</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, a. g. e, s. 11.

düşmanlığı bile olsa nasıl bilirsiniz sorusuna iyi biliriz cevabını verdirebilecek hasletlere haiz olunmalı. Böylece peygamberin getirdiğine inanılsın.

Genelde bütün peygamberler özelde ise Hz. Peygamber de yaşadığı toplumda yaşayışı, ahlaki, meziyetleri, iş ahlakı, gibi yüksek seciyeleriyle temayüz etmişti. Halkın nazarında güvenilir, emin bir kişi olarak görülüyordu. Bu yüzdendir ki peygamberimize risâlet görevi verilmeden önce dahi insanlar “Muhammed’ül-Emin” diye isimlendirmişlerdir.

Peygamberde aranılan sıfatlar şunlardır: İsmet, emanet, fetânet, sıdk ve tebliğ. İsmet, günah işlememek, günahsız olma anlamındadır. Peygamberimizin de yaşayışı bunu göstermektedir. Peygamberlik görevi ile de küfür ve isyanda bulunmadıkları, Kuran-ı Kerim de açıklanmaktadır.<sup>19</sup> Peygamberin günahattan korunması O’nu itaate zorlamadığı gibi günah işlemekten aciz bırakmaz. İsmet; Allah’ın bir lütfü olup peygamberi hayır yapmaya sevk eder, kötülükten uzak tutar. İlahi imtihanın gerçekleşmesi için onda yine de irade mevcuttur.<sup>20</sup> Peygamberlerin günah işlemekten korunmalarının sebebi onların güvenilirliğini temin ve yalan söyleme ihtimallerini ortadan kaldırmak içindir. “Lakin peygamberler küçük günahlardan korunmuş değillerdir. Zira bir kimse belaya uğramadıkça belaya uğrayanlara şefkati olmaz.”<sup>21</sup> Peygamberler kendilerine Allah tarafından gelen emaneti iletirler.<sup>22</sup> Peygamberler kendi asırlarında yaşayan insanların en akıllısıdır. Zira sorunlara pratik çözüm üretmek onların görev alanındadır. Hacer’ül-Esved taşı kimin koyacağı sorununu hırkasını çıkararak bütün kabilelerin etrafından tutup taşı koymaları sonucu sosyal bir facia önlenmiştir.

Hz. İbrahim’in putları kırıp kendisine başvuracaklarını düşünüp putların büyüklerinden birisini bırakması ve halkında Hz. İbrahim’e bunun nedenini sorunca; konuşabiliyorsa o büyük puta sorun cevabını vermesi peygamberlerin zekiliğine örnek teşkil eder.<sup>23</sup>

Peygamberlerin kendilerine vahyedileni dosdoğru aktarmak ve tebliğde bulunmaları onların görevidir.<sup>24</sup> Peygamberlerin hatadan korunmaları, tebliğlerini

<sup>19</sup> KUR’AN, En’am Suresi, 6/ 90, 33, Ahzab, 21, Sebe, 34/50, Mü’min, 23/66

<sup>20</sup> Nureddin es-Sâbûnî, a. g. e, s. 114.

<sup>21</sup> Ebû Mansur el-Mâturidî, *Akaid Risalesi*. Çev. Yusuf Ziya Yörükân, “İslam Dini ve Mezhepler Tarihi 2. cilt ” T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 288.

<sup>22</sup> KUR’AN, Cin Suresi, 72.22.23

<sup>23</sup> KUR’AN, Enbiya Suresi, 21/58, 63

<sup>24</sup> KUR’AN, Maide,5/ 67, Taha, 20.65.69, Necm, 53/3–4, Hakka, 69/44–45

eksiksiz yapmaları, kendilerine vahyedileni dosdoğru aktarmaları ve bunu yaparken de Allah'ın onları korunması güvenilirliklerini bir kat daha artırmaktadır.

## 1.2- Eş'ârilerin Vahiy Anlayışı

Eş'arî (324/935) ve onun takipçilerine göre Allah'ın peygamber göndermesi muhal değildir. Peygamber göndermek Allah'ın bir fiilidir. Yalnız bu, bir zorunluluk değildir. Allah'ın peygamber göndermesi mümkün olduğu gibi göndermemesi de mümkündür. Allah'ın peygamber göndermesi lütuf ve ihsandır. Peygamberler göndermemesi ise Allah'ın bir zaaf ve noksanlığı değildir.<sup>25</sup> Bu bağlamda Allah insanlara Peygamber göndermez ise insanlar Allah'ın varlığını bilmede sorumlu değildir.

İnsanın Allah'ı bilme sorumluluğu şeraitin bildirmesiyle bilinebilir. Dini anlamda hayır ve şer (hüsün-kubüh), din koyucusunun (Şâri'in) hükmüne bağlıdır. O'nun emrettikleri hayır, menettikleri ise şerdir.<sup>26</sup> İnsanın fiillerinin güzellik ve çirkinliği dinle tayin olunur. Akıl bir fiilin güzel ve çirkin olduğu hükmünü veremez.<sup>27</sup>

İnsanın fiillerinin sorumluluğu din koyucusunun tespitine göre değerlendirilmesi insanlar için peygamberleri gerekli kılar. Bu durum insan için bir gereklilik arz eder. Fakat Allah için insanlara peygamber göndermek gibi bir gereklilik yoktur.

Allah'ın fiillerinde, yaratmasında illet ve amaç aranmaz. Onun fiillerinde salah ve aslahaya yer yoktur. Allah'ın insanların iyi ve güzel gördüğü bir şeyi yaratmak gibi bir zorunluluğu yoktur. İnsan açısından iyi ve en iyiyi yaratmak gibi bir durumla, Allah sorumlu tutulamaz. İnsan açısından iyilik ve güzellik zamandan zamana, durumdan duruma değişiklik arz etmektedir. Bu husustan hareketle ezeli ve ebedî olan Allah'ın fiillerini insanların kendi zamanlarına göre değerlendirmeleri yanlıştır. O hâkimdir. Fiillerinde hikmet, vardır. Allah'ın fiillerini kayıt altına almak doğru değildir.<sup>28</sup> Allah'ın kullarına yapmalarını ve yapmamalarını emrettiği şey insan için salahtır. Bu durum Allah'ın diğer fiilleri içinde böyledir.

Allah âlemin yaratıcısıdır. Yaratma mülkü, emir O'na aittir. Mülk ve emir Allah'ın olduğu için kulları hakkında emir ve yasakları bildirme Allah'a aittir. Bunun için

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963, 1. cild, s. 227. ; Sadüddin Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsidi't-Tâlibîn*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, s. 173. ; Muhammed b. el-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi-İlmi'l-Kelâm*, Oxford University Press, London 1934, s. 417.

<sup>26</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, a. g. e, s. 245. ; Muhammed b. el-Şehristânî, a. g. e, s. 98.

<sup>27</sup> Sadüddin Taftazânî, a. g. e, s. 163.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, a. g. e, s. 249,250. ; Muhammed b. el-Şehristânî, a. g. e, s. 237. ; Sadüddin Taftazânî, a. g. e, s. 163.

insanlar arasından birisini seçerek insanlara iradesini tebliğ edebilir. Bu imkânsız bir durum değildir. Allah'ın peygamber göndermesi aklın caiz gördüğü bir durumdur. Peygamberliğin aslını sıdk oluşturur.<sup>29</sup> Doğruluğun delili ise peygamberin peygamberliğini ilanı ve mucize göstermedir.<sup>30</sup> Peygamberin mucize göstermesi alışılmış olana aykırı bir durumdur. Mucize iddia edenin başkasından ayırt edilmesini temin eder. Mucize alışılmış olanı engeller, alışılmamışı ortaya koyarak insanları ikna etmeye yöneliktir.<sup>31</sup>

Eş'arî geleneği, peygamberin peygamberliğinin delili olarak mucizeye büyük önem vermektedirler. Peygamberlerin davasıyla birlikte mucize göstermesi, peygamberin Allah katından gönderildiğine delildir. Peygamberin doğruluğunda bu meydan okumayla ortaya çıkar. Peygamberi gönderen tasdik eden Allah ona mucize verir.

Mucize, peygamberin iddialarının doğruluğunun delili olarak Allah tarafından verilir. İnsanları ikna etmeye yöneliktir. Her peygamberde mucize farklılık gösterebilir. Hz. İsa zamanında tıbbın ilerlemiş olması nedeni ile alacayı tedavi etme, ölüyü diriltme mucize olarak verilmiştir. Hz. Muhammed zamanında ise belağatın ilerlemiş olması nedeni ile Kur'an-ı Kerim verilmiştir. Bunun yanında parmakları arasından su akması, ayın ikiye ayrılması, ağacın peygamberin yanına gelmesi gibi mucizelerde vardır. Bu mucizelerin verilme nedeni ise peygamberin iddiasının Allah tarafından doğrulanmasıdır.<sup>32</sup>

Bunun yanında peygamberlerin ahlaki faziletleri de (sıdk, emanet, fetânet) peygamberlerin iddiasında doğruluğuna delildir. Mucizenin kelimciler açısından öncelenmesine İbn Rüşd (1126/1198) itiraz etmektedir. Peygamberlerin, peygamberliğine asıl delilin peygamberin ahlaki faziletleri ve doğruluğu olduğunu savunur. Bunun yanında mucize de delildir. Fakat öncelenmesi gereken sıdk'tır.

Çağdaş olan Fahreddîn er Râzî (1149 /1209) ile İbn Rüşd bu mesele etrafında görüş belirtmişlerdir.

Şimdi çağdaş olan bu iki düşünür açısından mucizenin peygamberlik iddiasındaki yerini tespiti çalışacağız. Râzî peygamberi göndermenin faydalarını açıklamakla işe başlar, insan akli bazı şeyleri müstakil olarak kavrayabilirken bazı

<sup>29</sup> Muhammed b. el-Şehristanî, a. g. e, s. 423.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Usûli Ehli's-Sünne ve'l Cemaat*. Tah. Muhammed es-Seyyid Celyend, Külliyyeti Darul Ulum, Kahire 1987, s. 45. ; Sadüddin Taftazânî, a. g. e, s. 191. ; Muhammed b. el-Şehristanî, a. g. e, s. 423.

<sup>31</sup> Fahreddîn er-Râzî, *El-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 229.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Usûli Ehli's-Sünne ve'l Cemaat*. s. 46,48.

şeyleri kavrayamaz. İnsan akli kâinatın Hâkim bir yaratana muhtaç olduğunu bilebilir. Aklın kavrayabileceği hususların da peygamber vasıtasıyla bildirilmesi insanların özrünü yok etmek içindir.<sup>33</sup> Bu görüşe dayanak olarak da şu ayetleri zikreder. “Peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir delilleri olmasın”<sup>34</sup>

“Biz onları, Peygamberlerden önce yok etmiş olsaydık, “Ey Rabbimiz bize bir elçi –Resul- gönderseydin ya, bizde rezil rusvay olmadan senin ayetlerine uysaydık derlerdi.”<sup>35</sup> Aklın kavradığı hususlarda da insanları uyarmak gerekir. İnsan şükrü bilse bile nasıl yapılacağını bilemez. İnsanda şehvet gaflet gibi duygular insanı doğru yoldan çıkarır. Bu arzu ve isteklerin giderilme yolu gösterilmeli. İnsan imanın güzelliğini, küfrün çirkinliğini bilse bile bunun getirisinin ebedî âlemde nasıl olacağını bilemez. Bunların insanlara öğretilmesi için peygamberlere ihtiyaç vardır.<sup>36</sup> Aklın kavrayamadığı durumlarda peygamberler göndermenin faydaları da şunlardır.<sup>37</sup> Akıl; işitme, görme gibi duyulara muhtaçtır. İnsanın akli Allah’ın mülkünde nasıl tasarrufta bulunacağı bilemez. Bu tasarrufu peygamber belirler. Akla göre yaşlı, çil yüzlü bir kadının yüzüne bakmak çirkindir. Aklın güzel saydığı ise güzel bir kızın yüzüne bakmaktır. Şeraite göre ise bu tersinedir. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için toplumun iyiliğine olanı şariat tespit edebilir. İbadetin şeklini insan bilemez.

İnsanın saygı duyduğu birisinin emrini âdet kabilinde değil ibadet olarak yapar. İnsan şahsiyetlerini geliştirip olgunlaştırma da peygamberlerin gelmesiyle kolaylaşır. Faydalı sanatlarda peygambere bildirmekle öğrenilir. İnsanlara ahlaklı yaşamayı öğretirler.

Peygamberin özelde Hz. Muhammed’in, peygamberliğini ispat için Râzî üç delil ileri sürer.<sup>38</sup>

a)Peygamberliğini iddia edip mucize göstermesi. Bunun dayanağı da şunlardır: Kuran-ı getirmesi ve Kur’an-ın mucize oluşu. Peygamberimizden birçok mucize nakledilmiştir. Az yiyecekten çok kimseyi doyurma, parmakları arasından su çıkması, hayvanla konuşması.

Bunlar her ne kadar tevatür, derecesine ulaşmasa da bunlardan bir tanesinin doğruluğunda maksat hâsıl olur. Gaybtan haber vermek de mucizedir. Peygamberin iddiasına Allah muhalefet etmemiş mucizeyle te’kid etmiştir.

<sup>33</sup> Fahreddîn er-Râzî, a. g. e, s. 240.

<sup>34</sup> KUR’AN, Nisa Suresi, 4/166

<sup>35</sup> KUR’AN, Tâha Suresi, 20/134

<sup>36</sup> Fahreddîn er-Râzî, a. g. e, s. 241.

<sup>37</sup> Fahreddîn er-Râzî, a. g. e, s. 241,243.

<sup>38</sup> Fahreddîn er-Râzî, a. g. e, s. 229.

b)Önceki peygamberlerin Hz. Muhammet'in peygamberliğinden semavi kitaplarında haber vermeleridir.

c)Hz. Peygamberin, peygamberliğine ahlaki işlerini, uygulamalarını ve davranışlarını delil göstermekte onun peygamberliğinin ispat yollarından biridir.

İbn Rüşd ise mucizenin peygambere has bir alamet olduğunun nasıl bilindiği sorunu yöneltir.<sup>39</sup> Bu sorunun cevabı ya dinle bilinir ya da akılla. Fakat bunun dinle bilinmesi imkânsızdır. Mucizenin gösterildiği insanlar dine inanmayan, kimselerdir. Dinde henüz sabit olmamıştır. Dine inanmayan bir kişi mucizeyi peygamberin delili olarak görmez.

“Akılda bu alametin peygamberlere mahsus bir alâmet olduğuna hüküm etme imkânına sahip değildir. Meğerki peygamberlikleri kabul ve tanınmış birçok kimselerde bu alâmetlerin varlığını defalarca görmüş ve idrak etmiş olsun. Ve yine bu alâmetler onlardan başkasında zuhur etmemiş bulunsun”<sup>40</sup>

Kelamcıların öncüllerini İbn Rüşd şöyle formüle ederek sonuca ulaşmaya çalışır. Peygamberlik iddia edenin elinde mucize zuhur etmiştir. Elinde mucize zuhur eden herkes peygamberdir. O halde bu zat peygamberdir.

Bu olgular sayesinde elde edilen bir bilginin sonucudur. Eğer gözle görülmüş ise doğrudur diyebiliriz. “Bunu söyleyebilmek için ise mahlûkların ve insanların elinde zuhur eden bir takım fiiller vardır ki bunlar ne sanatkârın garip ve acayip sanatıyla ortaya konulabilir, ne de herhangi bir hassa (kabiliyet ve istitâat) ile hâsıl olur. Ayrıca zuhur eden bu nevi fiiller hayal de değildir” diye daha evvel kesinlikle hüküm etmek icap eder.<sup>41</sup> Bu durumda ise, kişi mucizeyi görse kani olabilir. Fakat nakledildiği zaman diğer bireyin buna inanması güç olabilir.

Bu noktada kelamcılar şöyle bir misal getirirler; Büyük bir hükümdar bir meclise gider, biri kalkar ve ey insanlar ben bu hükümdarın elçisiyim deyip, sonra da : Ey hükümdar beni tasdik ediyorsan âdetine muhalefet et ve tahtından, in dendiğinde hükümdar da bunu duyar duymaz yerinden kalkarsa orada hazır bulunanlar zorunlu olarak bu iddia sahibinin doğruluğunu kabul ederler. Peygamberin mucize göstermesi de böyledir. Bu tam bir delildir.<sup>42</sup> Hükümdarın birinin sarayında ülke halkı ve saray erkânınca bilinen bir ağaç vardır ki bu ağacı hükümdar hareket ettirebiliyor. Fakat

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mâkâl el-Keşf an Menahici Edille, (Felsefe-Din İlişkileri)*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, 229.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, İbn Rüşd, a. g. e, s. 230.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, a. g. e, s. 230.

<sup>42</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mealimu Usûlü'd-Din*. Çev. Nadim Macit İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 90.

hükümdar dışında hiç kimse o ağacı hareket ettiremiyor. Şayet ki bir kişi halka elçi olarak gönderildiğini iddia ederse halk ona inanmaz. Zira delili yoktur. Bu elçide halkı ikna edebilmek için hükümdara seslenir. Beni gönderdin şunları tebliğ et dedin halk inanmıyor. Ben senin tarafından gönderilen bir elçi isem herkese malum olan şu ağacı hareket ettir ki halk senin tarafından gönderildiğime inansın, ağaçta hareket etmesiyle halkta anlar ki hükümdar elçisini ağacı hareket ettirmekle doğrulamıştır.<sup>43</sup>

Mucize konusundaki misalleri değerlendirdiğimiz zaman elçinin bir iddiasının halkın inkârını, elçinin doğruluğunu kanıt için delil dilemesini görüyoruz. Deliller ağacın gelmesi hükümdarın çağrıya icabeti, ayın yarılması alacayı iyileştirme olabilmektedir.

Her kim ki, elinde mucize zuhur eder o zat peygamberdir şeklindeki ifadenin doğruluğu ise, kişiye bağlıdır. “Şayet peygamberlerin var olduklarını kabul ettikten ve peygamberliğe sıhhatli olandan başkasının elinde mucizenin zuhur etmeyeceğini teslim ettikten sonra söylenmesi doğru olacak bir sözdür.”<sup>44</sup>

Peygamberin varlığına ve mucizeye inanan kişi için mucize ve peygamberin doğruluğu birlikte ele alınabilir. Peygamberi kabul etmeyen biri için peygamberin doğruluğuna mucizeyi kanıt getirmek anlamsız kalmaktadır. Kelamcıların peygamberlerin doğruluğuna kanıt olarak ileri sürdükleri misallerde birey Allah’a inanmakta ve elçi gönderebileceğini düşünmektedir. Bunun için mucize, bireye elçinin doğruluğunu kanıtlayabilir.

“Harikü’l-âdenin delil oluşu hususundaki dikkat edilmesi gereken nokta, kelamcıların gözünden kaçmıştır. Çünkü onlar, imkânı yanî cehilden ve bilgisizlikten ibaret olan kendisinden mucize zuhur eden herkes peygamberdir öncülünün sahih olduğunu sanmışlardır. Hâlbuki bu hüküm sahih değildir. Meğerki mucize hem peygamberliğin bizzat kendisine, hem de peygambere delil olsun. Bir cihet müstesna, herkesin ilahi olduğuna kani bulunduğu harikü’l-âde derecede acayip bir akıl, bir deha bile peygamberliğin varlığına kesin biçimde mucize nevinden şeyler zuhur eden kimsenin faziletli olduğuna ve faziletli kimsenin de yalan söyleyemeyeceğine inanılmasıdır.”<sup>45</sup>

İbn Rüşd mucizenin peygamberlerin doğruluğuna delil olabileceğini fakat bunun herkes için geçerli olmayacağını savunur.

<sup>43</sup> Ebü’l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabîratü’l-Edille fî-Usûli’-d-Din* Tenkitli Neşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, 2.Cilt, s. 32.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, a. g. e, s. 230.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, a. g. e, s. 233.

Mucizenin peygamber hakkında delil oluşu yani nübüvvet üzerine asıl kâfi ve zaruri delil teşkil eden şeyin ilim ve ameldeki (ahlaktaki) mucize ve harikü'l-âde olması gerekir. Bunun dışında görülen mucizeler ise, bu mucize nevi için şahittir. Onu takviye eder. Mucize ve harikü'l-âde olan, ilim, amel ve mutlak nübüvvet fiili nevinden olmalıdır. Diğer ilim ve amelle alakalı mucize sadece bunu te'kit eder.<sup>46</sup>

Peygamberin görevi halkı yanlış olduğu Allah tarafından belirtilen durumlarda uyarmaktır. Peygamber halkı uyarırken halkın peygamberden istekleri olmuştur. Bu istek üzerine peygamberler de harikü'l-âde haller vaki olmuştur. Sen bize yerden bir pınar fışkırtmadıkça sana iman etmeyiz. Veya hurmalıkların bağların olup aralarında ırmaklar akıtmalısın. Yahut da iddia ettiğin gibi semayı tepemize parça parça düşürmeli veya altın bir evin olmalı veyahut semaya yükselmelisin. Ama oradan okuyacağımız birde kitap indirmezsene, yine de o yükselmene inanmayacağız. Deki: Fesühhanellah! Ben peygamber olan insandan başka bir şey miyim ki?<sup>47</sup>

Kendilerine uyarıda bulunulan halk peygamberde olağan üstü özellikler aramaktadır. Bunun içinde peygamberden harikü'l-âde şeyler istemektedirler. Peygamberlerde zuhur eden olaylar insanların istekleri doğrultusunda gerçekleşmektedir. Onlar inanmayı şartlı hale getirmişlerdir. Onların gözünde Allah'tan vahiy getiren peygamber kendilerinden ayrıcalıklı bir insan olmalıydı.

Peygamberi kendilerinden farklı ve ayrıcalıklı gören insan nazarında ona gösterilen mucize inanmasına yeter. Fakat peygamberler bir insan, kul, olduklarını, herhangi bir insandan farklı olmadıklarını beyan etmektedirler.<sup>48</sup> Tek farkları onların elçi seçilmiş olmalarıdır.

Peygamberle mucizenin ayrılmazlığını düşünmek peygamberlerin mesajını da anlamamayı beraberinde getirir. Peygamberlerden zuhur eden bu olağanüstü hadiseler İbn Rüşd, "berrânî" mucize demektedir. (Berrânî mucize: Beşerin tabii halinde olmayan şeyleri gerçekleştirmesidir. Ölüyü diriltme, su üzerinde yürüme, parmaklardan su çıkması gibi.) Bu mucize ile vaki olan tasdik sadece halka has bir yol gibi görünüyor. Bununla beraber münasip (ilmi, ameli, manevi, ahlaki ve hukuki) mucize ile tasdik ise halk ile ulema arasında müşterek olan yoldur. Din iyice incelendiği zaman görülür ki, o, berrânî (harici, hissi, kevnî) mucizeye değil sadece

<sup>46</sup> İbn Rüşd, a. g. e, s. 236.

<sup>47</sup> KUR'AN, İsra Suresi, 90,93.

<sup>48</sup> KUR'AN, Kef Suresi, 110, Fussilet 6, Ahkaf 9.

ehli münasip (ameli, ahlaki, hukuki, ilmi) vahyin bizzat içinde olan ve özünü teşkil eden mucizelerdir.<sup>49</sup>

İbn Rüşd mucizenin delil olduğunu fakat peygambere inanmayan bir kişi için anlam ifade etmeyeceğini savunmaktadır. Bunun için peygamber olan kişinin ahlaki faziletleri inandırıcılığında asıl rolü oynamaktadır. Peygamberimize de “Habibim en yakın kavim ve kabileni (Allah’ın azabıyla) korkut” mealindeki ayet nazil olunca Peygamberimiz evinden çıkarak Safa Dağı’na gider. Birbiri üzerine yığılmış taş kümelerinin üzerine çıkıp şöyle seslenir. Ey Kureyş buraya geliniz, toplanınız. Büyük bir iş karşısında bulunuyorsunuz, diye seslendi. Kureyş kabilelerini ey Fihri oğulları, ey Adiy oğulları, ey Abd-i Menaf oğulları, ey Abdülmuttalip oğulları, diye oymak oymak çağırmaya başladı.

Peygamberimiz sesini işitenler birbirlerine: Bu seslenen kimdir, diye sordular. Yine birbirlerine Muhammed’dir diye cevap vererek ve Ebû Leheb’de beraber olarak hepsi gelip Resulullah’ın çevresinde toplandılar.

Peygamberimiz umumi bir hitap ile –Ey Kureyş Cemaati! Allah’tan kendinizi (ibadet ve ubudiyet mukabilinde) satın alarak O’nun azabından kurtarınız! Bu azaptan kurtulmanız için ben Allah tarafından verilmiş hiçbir nüfuz ve kudrete malik değilim buyurdu. Ey Kureyş Cemaati! Bana cevap verir misiniz? Ben size şu dağın eteğinde veya şu vadide düşman süvarisi var, üzerinize baskın edecektir, desem bana inanır mısınız? diye sordu. Onlar: evet inanırız! Çünkü bütün tecrübelerimiz de seni hep sadakatli, hep doğru bulduk. Yalan hususunda hiç tecrübemiz geçmedi dediler. Öyle ise ben size ileride şiddetli bir azap günü bulunduğunu, mücrimlerin o zaman azap edeceklerini haber vermeye ve o azaptan sizi men etmeye memurum buyurdu.<sup>50</sup> Peygamberimiz bu ilk davetinde umumi bir muhalefet görmüyor. Önü sürdüğü ilk şeyde insanlarca bilinen doğruluğudur.

İnsanları inandırmanın yolu sadece mucize göstermekten ibaret de değildir. Bir takım alâmetlerde insanların bir şeye inanmasına kâfidir. Bu hususu dile getiren Gazali insanların bir şeyi kabulü için şu hususları sıralar:<sup>51</sup>

a)“Kesin bilgiye ulaşmasının birinci yolu hiçbir şüpheyi imkân bırakmayan kesin delillerdir. Bu yolla kesin bilgi ve iman sahibi olanların sayısı her devirde iki veya

<sup>49</sup> İbn Rüşd, a. g. e, s. 244.

<sup>50</sup> Buhari, *Sahih-i Muhtasarı*: Tecrid-i Sarih. Zeynüddin Ahmet b. Ahmet b. Abdil Latif-Zebidi: Çev: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, cild, 9, s. 244,246.

<sup>51</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İnsan Yayınları, İstanbul s. 184,185.’den naklen Ebû Hamid el- Gazali, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelam*, Tahk: Muhammed Bağdadi, Beyrut 1985, s. 112,116.

üçü geçmez. Eğer insanların kurtuluşa ulaşmaları mantık delilleri sayesinde olsaydı, çok az kimse ona ulaşırđı.

b)Akıl erbabı (bilginler) arasında yadırganan ve çirkin görülen, bir takım öncüllere, bağılı olan deliller insanlar tarafından kabul edilmektedir. Zira âlimler arasında şüphe ile karşılanan bu öncüllere bağılı deliller insanlarla kesin bilgi (yakîn) meydana getirir. Bir kimse için mucize peygamberin doğruluğuna delil olabilir. Diğer bir kimse için mucize peygamberin doğruluğuna tek ve kesin delil değildir.

c)Bir insan temiz ve salim bir fitrata sahip olursa basiret ehlinin ortaya koyduğı hatabî deliller (ikna edici; öncüleri kesin olmayan) sayesinde, yakın bilgi sahibi olur. Böyle insanlar sadece şüphe etmek için bir takım deliller ileriye sürmez, bazı inançlara olur olmaz düşmanlık etmez. Kur'ân'ın ortaya koyduğı delillerin çoğı bu türdendir.

d)Kesin bilgi bazen doğru sözlü insanların bildirdiklerini kabul etmekle gerçekleşir. İnsanlar büyüklerinin, üstatlarının ve mürşitlerinin sözlerine inanır. Takva, doğruluk, samimiyet ve ahlaki seciyyelerinin üstün olduğı bilinen kimselerin sözlerine inanmakta insan tereddüt etmez. Hz. Ebû Bekir ve ileri gelen sahabelerin birçoğı Hz. Peygamber'e bu şekilde inanmışlardır.

e)Kesin bilgiye ulaşmanın diğer bir yolu, rivayet edilen hadiseleri bir takım işaretlerin desteklemesidir. Bu işaretleri araştırmacılar arasında kesin bilgi ifade etmez ise de halkın büyük çoğunluğunu tatmin eder. Mesela, halk tevatür yoluyla şehrin valisinin hasta olduğunu işittiğı zaman ve bu haberin şüyu bulması esnasında o valinin evinden bir takım feryatlar yükseliyor, onun hizmetçilerinden biri valinin öldüğünü haber veriyorsa herkes buna inanır. Aslında bu haber yüzlerce mantık delili ile çürütülebilir. Cedelci bir insan bütün bu alametleri kabul etmeyerek onları çürütmeye çalışabilir. Fakat halk için bu alâmetler yeterlidir. İslamiyet'in ilk devirlerinde bazılarının inanmasına sebep olan bu husus, onların peygamberimizi görmeleridir. Bu kimseler, Hz. Peygamberin yüzünü görmek, sözünü dinlemek ve tavırlarını dikkatle incelemek suretiyle onun peygamberliğine inanıyorlardı.

f)İnsan, ahlakına ve mizacına uyan haberlere hemen inanır. Bu çeşit bir şeye inanmak için bunu haber verenin güzel ahlaklı olmasına veya bir takım delilleri ve alametleri ileri sürmesine gerek yoktur. Sadece haber verilen şey ile onu dinleyenin mizacı ve karakteri arasında bulunan fitri bağlantı dinleyicide kesin bir bilgi meydana getirmek için yeterlidir.

Kur'an da peygamberlerin insan olduğunun vurgusu sıkça yapılmaktadır. Cahiliyye putperestliği, daha önceki kavimlerin durumu, kâhinlik, cinlerin gaybdan haber vermesi, meleklerin Allah'ın kızları, olduğu gibi düşünceler zihinleri meşgul ediyordu. Bu ortamdaki insanlarda ilahi olanla olmayanı, tabi olanla tabiatüstünü ayıramayacak derecede körleşmiştir. Bu düşüncelerdir ki Allah peygamber göndermiştir.

Cahiliyye Araplarda kendi içlerinden her yönüyle normal bir insanın Allah'tan vahiy almasını kavramakta ve kabullenmekte güçlük çektiler. Bir insanın Allah'la ilişkiye girebilmesi için, günlük hayatında da olağanüstülüklerle donatılmasını gerektirmeliydi. Oysa tanıdıkları peygamber vahiy alma iddiası dışında normal bir insandı, fakat halk muhayyilesi, sevdiği ve önem verdiği şahsiyetlere (karizmatik önder) çeşitli olağanüstülükler affetmeye eğilimlidir. Öyle ki, aynı ülke içinde farklı yörelerdeki insanlar manevi değer affettikleri insanların üstünlüğünü tartışmaktadır. Özellikle dini alanda bu fazlasıyla geçerlidir. İslam tarihinde de pek çok kişi insanlığından soyutlanarak sayısız olağanüstü niteliklerle bezenmiş bir kimlik elde etmişlerdir. Aynı durum peygamber içinde vaki olmuştur. Bu olağanüstülüklerle bezenmiş peygamber sıradan insan için örnekliğini, kaybetmektedir. Bu tasavvur sapması peygamberin asıl görevini ve görev nedenini gölgede bırakmaktadır.

### 1.3- İslam Düşüncesi'nde Vahiy Anlayışı ve Fârâbî

Fârâbî'nin (339/950) vahiy anlayışı onun zorunlu varlık, sudur siyaset düşüncesiyle yakından ilgilidir. Bu düşüncelerinin zeminini oluşturan felsefesi ise Yunan düşüncesiyle alakalıdır. Yunan düşüncesiyle ilgili önyargı ise insanların ondan imtina etmelerine neden olmuştur. Fârâbî felsefenin, ilk defa Irak halkı olan Kildaniler de meydana geldiğini, sonradan Mısır halkına ulaştığını, oradan Yunanlılara onlardan Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara geçtiğini zikretmektedir.<sup>52</sup>

Araplara geçen bu felsefi mirasın içinde Fârâbî'yi de etkileyen sudur teorisi mevcuttur. "Plotinus'un fikirleri Aristo adı altında ve onun sanılarak biliniyordu. Şöyle ki, çoğu kez Aristo'ya bazen Kindî ve Fârâbî'ye de atfedilen ve İslam düşünce

<sup>52</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, Çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 54.

tarihinde Kitâbü'l-Usuluciyyâ, Kitâbü'r-Rububiyye veya Kitâbü's-Saluciyya adıyla ve batıda Theologia olarak bilinen bu eser, gerçekte Plotinus'un Enneades adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinin bir telhisiydi. Yunanlı veya Süryani yazarı bilinmeyen bu telhis, Süryani Hristiyan mütercim İbn Naime el-Hımsi tarafından Kindî için Arapçaya çevrilmiştir.<sup>53</sup> Plotinus'un Enneadlarının İslam filozoflarınca ilgi çekici yanı Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamada kendilerine faydalı görmelerinden kaynaklanmaktadır. Müslüman bir filozof olarak Fârâbî, Allah'ın var, bir, mükemmel, yaratıcı, kudretli ve âlim olduğunu kabul etmektedir. Konu Allah'ın dışındaki varlıkların varlığa çıkışını açıklamaya gelince ortak miras dediği felsefeden yararlanmak olmuştur. Varlıkların varlığa çıkışı probleminin çözümünde kendinden öncekilerin görüşlerine başvurmuştur. Konunun çözümünde Plotinus'un dile getirdiği sudur görüşünü Kur'an'ın Allah ve âlem düşüncesine yakın görerek açıklamıştır. Aristo'nun sandığı Esolocya'daki Bir den Bir çıkar düsturunu temel alır ve Plotinus gibi her şeyi rasyonel surette İlk ve Zorunlu Varlık olan Bir'den çıkarır.

Fârâbî'nin Sudur Teorisine etkisi nedeniyle Plotinus'un Tanrı ve varlıkların O'ndan çıkışı hakkındaki görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır.

Plotinus'un Bir'i her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir. O tam ve yetkindir. Yetkin olduğu için de O'nda bolluk mevcuttur.<sup>54</sup> Bir, kendi başına bir Varlıktır. Bir'in haricindeki bütün varlıklar kusurludur.<sup>55</sup> Hatta O'nun hakkında Bir demek bile yanlıştır. "O ne sözün, ne de bilimin objesidir." O'nun "özün ötesinde" olduğu söylenir. O basit ve her şeyin ilkesi olduğu için kendi kendine yeter.<sup>56</sup> Bir'deki bolluk farklı bir şey meydana getirir. Bir'den türeyen şey Bir'e doğru döner o Bir'in soyundandır ve bakışını kendine döndürerek zekâ (akıl) olur.<sup>57</sup> Zekâ Bir'e benzediği için gücünü akıtmak suretiyle türetir. O'nun meydana getirdiği şey de kendinin bir imajıdır. Zekâ da Bir gibi dökülerek Ruh'u meydana getirir. Bir den sonra çokluğun başladığı yer zekâdır.<sup>58</sup> Zekâda varlıkların ilk örnekleri vardır. Fakat zekâ varlıkların yasa koyucusudur.<sup>59</sup> Zekâ kendinden aşağı derecedeki varlıkların imajını içerdiği için ondan diğer varlıklar çıkar. Diğer varlıkları düşünmesi onları var ettirir. Dünyadaki varlıklar da zekâdaki varlıkların bir imajıdır. Fakat zekâdaki varlıklardan farklıdırlar.

<sup>53</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2003, s.52. Macit FAHRİ, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 22.

<sup>54</sup> Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 21.

<sup>55</sup> Plotinus, a. g. e, s. 88.

<sup>56</sup> Plotinus, a. g. e. s. 39.

<sup>57</sup> Plotinus, a. g. e, s. 21.

<sup>58</sup> Plotinus, a. g. e, s. 46.

<sup>59</sup> Plotinus, a. g. e, s. 30.

Dünyadaki varlık imajı değiştiği halde zekâdaki imajlar sabittir.<sup>60</sup> Zekâdan çıkan ruh zekânın kılavuzluğu ile bitkilere ve diğer varlıklara varıncaya kadar türetmesi devam eder.<sup>61</sup> Varlıkların meydana gelişinde ruhun üstlendiği rol zekânın kendisine verdiği varlık formlarını kabul eden ateş, su, hava ve toprağa vermesidir. Ruhta zekâ vasıtasıyla formu kabul eden şeylere dünya formu kazandırır. Fakat dünya formundaki çürüme, çirkinlik ruhun maddeden de bir şey almasından kaynaklanır.<sup>62</sup> Madde dört unsurun birleşmesiyle oluştuğu için ruhu etkiler ve ruhun bayağılık yönü ağır basarsa bozulma meydana gelir. Ruh insanın Tanrıyı tanımasına bir aracıdır. Zira insan ruh ve bedenden müteşekkildir.<sup>63</sup> Ruh Tanrı'dan olduğu için O'nu zorunlu olarak sever. Dünyayı ise bayağı bir sevgi ile sever. Şayet bayağılık ağır basarsa insan Tanrı'dan uzaklaşır. Plotinus'un Bir'inden zekâ, taştıktan sonra hareketsiz kalır. Aynı şekilde zekâdan da ruh taşınca o da hareketsiz kalır. Dünyaya dünyalık formunu zekâ ve Bir aracılığıyla veren ruh etkindir. Bir'in dünyaya müdahalesi yoktur. Fakat Fârâbî'nin Bir'inde Faal Akıl vasıtası ile yönlendirme mevcuttur. İnsanlığın iyiliği için farklı zamanlarda Allah insanları vahiy yoluyla uyarır.

Fârâbî'ye göre insan bir şeyi kavrayabilmek için, ya o şeyin mahiyetini akılca kavrar veya o şeye uygun bir misalle hayal edilir. Kabul ettirmede iki yöntemle gerçekleşir. Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemi öğretim böylece iki şekilde kavratılır.

a)Okunan şeyi anlama ve onun fikrinin nefse yerleştirilmiş olanın kabul ve tasdik ettirilmesidir.

b)Kavrananın ve manası nefse yerleştirilmiş olanın kabul ve tasdik ettirilmesidir. Kişi varlıkların bilgisini elde edişinde aklen kavrama ve kesin delil vasıtası ile ise bu ilme felsefe denir. Kişi varlıkların bilgisini onlarca ayan misaller yoluyla hayal ediliyor ve inandırıcılık bu yolda sağlanıyorsa buna din denir. Din ile felsefe benzerdir. Her ikisi aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Din ve felsefe ilke ve varlıklarına dair bilgi sunmakta insanın kendisi için yarattığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların her birinin en son

<sup>60</sup> Plotinus, a. g. e, s. 31.

<sup>61</sup> Plotinus, a. g. e, s. 22.

<sup>62</sup> Plotinus, a. g. e, s. 28.

<sup>63</sup> Plotinus, a. g. e. s. 27.61.

gayesini verirler.<sup>64</sup> Din ve felsefenin amacı aynı fakat amaca ulaşmadaki yolları farklıdır. Bu farklılık ise bir diğerini yok saymaz.

İnsanların varlığı anlama noktasındaki bu farklılıkları, nefislerini yetkinleştirmemeleridir. ‘Felsefenin gayesi yüce yaratıcıyı bilmek O’nu hareket etmeyen “değişikliklere uğramayan” Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu, O’nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.

Filozofun yapması gereken şey ise gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemesidir.<sup>65</sup> Felsefe ve Dinin gayesi bu bağlamda aynıdır. Yaratıcıyı tanımak. Tanrı ve âlemin yaradılışı konusunda felsefe geleneğinde çeşitli görüşler ileri sürmüştür. İncelediğimiz de Fârâbî’de problemin Yeni-platoncu gelenekte ortaya konmuş çözümünü ilke olarak benimser.

Tanrı ile Tanrı’nın dışındaki varlıklar arasındaki yaratma ilişkisini, Yeni-platoncu (Sudur, Feyezan) modelini esas alan bir kurumla çözüm üretmeye çalışır. “Plotinus’un sudur nazariyesindeki Tanrı; ezelidir, mutlaktır. Her şey O’ndan sudur eder, fakat o, kendisinden sudur edenleri ne bilir ne de ihtiva eder.”<sup>66</sup>

Fârâbî’nin nübüvvet düşüncesine basamak teşkil edeceği için Tanrı-Âlem arasındaki ilişkiye kısaca değineceğiz.

Tanrı-Âlem arasındaki ilişkide Fârâbî ayrım yaparak düşüncesini bu ayrıma göre şekillendirir. Fârâbî’nin “Varlık Mertebeleri” ismini verdiği bu ayrım, zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımıdır.

Mümkün Varlık; zat itibariyle varlığı zorunlu olmayandır. Zorunlu varlık; özü itibariyle varlığı zorunlu olandır.<sup>67</sup> Mümkün varlığı yok sayabiliriz. Bu bir imkânsızlığa yol açmaz. Onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Bu sebepte sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızdır. Mümkün varlıklar eninde sonunda bir Zorunlu Varlıkta son bulur.

Bu Zorunlu Varlık, ilk Varlıktır. (Tanrı) Zorunlu Varlık’ı bir an için yok saysak bu mantıki imkânsızlığa neden olur. Varlığının hiçbir sebebi yoktur. Varlığı bir başkasından değildir. Varolan her şeyin ilk sebebi odur. Onun varlığının ilk olması her

<sup>64</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli’s-Saâde*, s. 56,57. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset’ül-Medeniye veya Mebâdi’ul-Mevcûdât*, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, N. Rami Ayaz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 51.

<sup>65</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İçerisinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 113,114.

<sup>66</sup> Mehmet Sait Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir 2002, s. 178.

<sup>67</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İçerisinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 118.

çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Onun varlığı tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.

Zorunlu varlığın cinsi faslı ve tarifinin olmaması gerekir. Onun varlığına burhan yoktur. Aksine o her şey için burhandır. Varlığı ezeli ve ebedidir. Onun için yokluk söz konusu değildir. Varlığını devam ettirebilmesi için bir şeye muhtaç değildir. Varlığında değişme olmaz. Birdir. Bölünme kabul etmez. Sırf iyilik, sırf akl, sırf makul ve sırf akıldır. Her şeyin varlığı ondandır. Şu anlamdaki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur.

Bütünyle varlık bir düzen içerisinde de onun varlığının etkisi ile meydana gelmiştir.<sup>68</sup> Eşyanın varlığı ondandır. Fakat bu var edişte onun bizim amacımız gibi bir amacı yoktur. Onun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık ondan tabî bir yolla çıkıp, (sudur) meydana gelmiş değildir.

O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya ondan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi onun bu bilgisidir.<sup>69</sup>

Tanrı'nın bilgisi nedeni ile varlıklar ondan sudur eder. Bu sudur da bizim amaç ve gayemiz gibi Tanrı'nın amaç ve gayesi yoktur. Bu sudur da Tanrı'da bölünmeye parçalanmaya çoğalmaya yol açmaz.

Varlıkların ilk varlıktan suduru ilk varlığa haz, şeref, mevki gibi insanları mutlu ve mükemmel eden bir durum vermez. Bu çıkış ilk varlığın (cud) cömertliğindendir.<sup>70</sup>

Varlığın ilk varlıktan suduru O'nun tözü gereğidir. Varlığın ondan taşmasında kendi özünden başka insanlardaki gibi araç gerece gerek yoktur.

Tanrıdan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir. Oda ilk akıldır. İlk akılda araz olarak çokluk bulunur. Zira o özü nedeni ile mümkündür. Yani, zorunlu varlığa muhtaçtır.

İlk olduğu için de zorunludur. İlk aklın varlığı zorunlu olduğu ve ilki bildiği için ondan başka bir akıl meydana gelir. Akılların kendilerini ve ilk varlığı düşünmeleri ile diğer akıllar ortaya çıkar ve bu, onuncu akıl olan faal akılla son bulur. Tözleri itibariyle akılsal olan maddeden ayrı üstün varlıklar sona erer.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB. Yayınları, Ankara 2001, s. 15, 18.

<sup>69</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119.

<sup>70</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, İstanbul 1997, s. 47; Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 15, 16.

<sup>71</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 120. Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, s. 53.

Faal akıl bir yönüyle yeryüzündeki canlıların bir yönüyle gökler aracılığı ile dört unsurun varlık sebebidir. Akıllar kendilerinden çıkacak hayır nizamını bilirler buna göre de dört unsurun birleşimi ile de madde oluşur. Fakat bu oluş esnasında zorunlu varlıktan uzaklaştıkça bir eksilme meydana gelir.<sup>72</sup> Bu eksilmeyi tamamlama kapasitesine sahip olan şey ise Nefsi- Nâtıkadır.

İnsan nefsinin güçleri beştir. Besleyici, duyma, muhayyile, isteme ve nâtık kuvvetlerdir.<sup>73</sup>

Bu güçlerden nâtık güç aracılığı ile insan düşünülen şeyleri düşünür, güzeli çirkinden ayırt eder, sanat ve ilimleri alır. Nâtık güç, diğer güçlerin reisi durumundadır. Bilgi nâtık güçte hâsıl olduğu kadar muhayille ve duyma güçleri ile de hâsıl olur.<sup>74</sup>

Fârâbî nefsin güçlerine özellikle muhayyile –hayal- gücüne yüklediği, bilgiyi elde etme, işini peygamberin fonksiyonuna da bağlar. Zira din bazı insanlara hayal ettirerek gerçekleri kabul ettirmektedir. İnsan amelî ve teorik akla sahiptir. Amelî akıl insana özgü davranışlar yapmada etkin olan akıldır. Teorik akıl nefis cevherinin olgunlaşıp bil fiil akıl cevherine dönüşmesidir.<sup>75</sup>

Teorik aklın fazileti akıl, ilim ve hikmettir. Amelî aklın fazileti ise, akıl ve amelî hikmettir.

“Nazari akıl (teorik), kendisinde temel prensipleri barındıran (el-mukaddemât) kesin bilginin kendinden vuku bulduğu bir kuvvedir. Bütün parçadan büyüktür gibi nazari aklın (teorik) birçok mertebesi vardır; bazen heyûlânî akıl, bazen akıl bil meleke bazen de müstefâd akıl olabilir.

Düşünülebilirleri (el-ma’kûlât) idrak eden bu güç, cisim değil basit bir cevherdir. Maddeden soyutlanmış akıl (el-aklû’l-mufârik) olmadan bu akıl güç halinden fiil alanına çıkıp tam bir akıl olmaz. Onu fiil alanına çıkartan faal akıldır.)<sup>76</sup>

Faal akıl insandaki düşünme gücünü bil kuvve aklını etkiler ve onu güç halinden fiile çıkarır. Faal aklın insanın bil kuvve aklını fiile çıkarması tıpkı insanın ışık nedeni ile eşyayı görmesi gibidir.

<sup>72</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 120.

<sup>73</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB.Yayınları, Ankara 2001, s. 54,56. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, Çev. Hanefî Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 29. ,30.

<sup>74</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB. Yayınları, Ankara 2001, s. 57.

<sup>75</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 125. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 41,42.

<sup>76</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s.125. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, s. 66.

Faal aklın insandaki nâtık düşünmeyi (bil-kuvve akı) etkilemesi ile muhayyilemizdeki ma'kul şeyler ortaya çıkar. Bunlar da ilk prensiplerdir. Hendesenin prensipleri, insanın işleyeceği güzel ve çirkin şeyleri bildiren prensipler, fiiliyatla ilgili olmayan mevcutların hallerini bildirir. Fiiliyatla ilgili olmayan sınıf, mevcudların prensiplerini, ilk sebebi, göklere göre mertebelerini, diğer prensipleri ve bu prensiplerden doğan neticeleri öğretir.<sup>77</sup>

İnsandaki düşünce gücüne tekabül eden, güç halindeki aklın faal akıl tarafından etkilenmesi ile elde ettiği bilgiler insanı mutluluğa götürür. Fârâbî'nin insanı mutluluğa götüren aşama da güç halindeki aklını kullanması gerektiğini vurgulama nedeni, bu aklın cisim olmamasından dolayıdır. Bu akıl maddeden soyutlanmış, fesada uğramayan cevher olan akıldır.<sup>78</sup>

İnsanın diğer güçleri zaman geçtikçe azalır veya insan bedeni değişime uğrar. Fakat değişime uğramayan akıldır. Asıl insan olan da odur. İnsanın değişime uğramayan ve cisim olmadığı için faal akılla bağlantısını sağlayan ceset ve bedenin bir parçası olan kalbin içindeki ruhudur. İnsanda bu gücü sayesinde cisimlerden soyutlanarak gerçek bilgiye ulaşmaya çalışır.

Herhangi bir şey herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumda ise faal akıl madden ve yokluktan kurtulmasını ister ve böylece o şey onun mertebesine yaklaşır. İşte böylece bil kuvve olan düşünürler (ma'kûlât) bil fiil düşünülür olurlar.

Bundan da bil kuvve olan akıl bil fiil akıl olur. İnsanın dışındaki hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşacağı en yüksek yetkinlik demek olan “yüce mutluluk” (es-saâdetü'l-kusvâ) da budur.<sup>79</sup>

İnsanların mutluluğa ulaşmalarında temel nedenlerden biri de yönetimleridir. Bu yönetiminde iyi olması yönetici ile ilgilidir. Zira yöneticiler halk kitlelerini yönlendirirler. Bu yönlendirme ile de insanlar dünya ve ahiret mutluluğunu elde ederler. Faal akıl yetkinleşme çabası içinde olan insana makulleri verir. Bu sadece insanlara hastır.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, s. 68,69.

<sup>78</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125.

<sup>79</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 22.

<sup>80</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 38.

Yönetimi gerçekleştiren insanın özelliği hiçbir işte kendisinin yönetilmesine gerek duymayan kişidir. O bilim ve mârifeti elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz.<sup>81</sup>

Yöneticinin bu vasıfları insanı mutluluğa götürür. Bu yönetici insanları çalıştırır, onları eğitir. Gerçek bilgi cisim olmayan faal akılda bulunduğu için yönetici buna ulaşmış olmalıdır. Bunun yolu ise bil kuvve aklını bil fiil hale çıkarmaktır. Bu faaliyeti gerçekleştirebilen de filozof veya peygamberdir. Bu özelliklere haiz insan faal akılla bağlantı kurar. Faal akılla bağlantıyı önce münfail akıl daha sonrada kazanılmış akılı (müstefâd akıl) elde etmeyi başarır.

İnsanın vahiy alması da bu mertebeye ulaştınca yani faal akılla kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığında olur. Vahyin sıhhati ise faal akıldan gelmesindendir. Zira faal akıl ilk sebebin varlığından çıkmıştır. Faal akıl aracılığı ile insana vahyeden İlk Sebep'tir. Faal akıldan gelen bilgi peygamberin tahayyül kuvvesine taşar.

Faal akıldan peygamberin tahayyül kuvvesine taşan tikellerin bir kısmı şimdiye bir kısmı gelecekteki şeylere tekabül eder. Bunlar bir düşünme olmaksızın tahayyül kuvvesinde meydana gelirler.<sup>82</sup>

Bu açıdan Fârâbî için peygamberliğin kazanılmış (kesbî) değil verilmiş (vehbî) olduğunu söyleyebiliriz. Muhayyile kuvveti faal akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder.

Bu tahayyül edilen şeylerle kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler. Orada tasavvur (irtisam) edilirler. Ortak duyu kuvvetinden onların imajları ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imajlardan etkilenir ve bu imajlar orada tasavvur edilirler.<sup>83</sup>

Faal akıldan muhayyile kuvvesine gelen bilgiler gözle görülür ve tekrar ortak duyu ve muhayyile kuvvesine yansır. Bunlar, sürekli olduğu için de insan tarafından görülür.

<sup>81</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset 'ül-Medeniye veya Mebâdi 'ul-Mevcûdât*, s. 44,45.

<sup>82</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli 'l-Medîneti 'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, s. 90.

<sup>83</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli 'l-Medîneti 'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, s. 96.

Fârâbî'nin peygamberlikte muhayyile gücü üzerinde ısrarla durmasının nedeni daha önce de geçtiği gibi bazı insanların varlıkların bilgisini temsil yoluyla hayal ederek elde etmesidir.<sup>84</sup> Hayal ettirerek insanlara gerçek bilgiyi de peygamber verir.

Muhayyile gücü en yetkin olan insanlar peygamberlerdir. Bu özelliği ile de faal akıldan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması, onları görmesi imkânsız değildir.

Peygamberler bu akılsallardan ilahi şeyler hakkında kehanette (nübüvvet) bulunabilirler. Bu tahayyül gücünün ulaşılabilceği en yüksek derecedir.<sup>85</sup>

“Tabîî heyet bil-fiil akıl haline gelmiş olan münfail aklın maddesi olunca ve münfail akıl müstefâd aklın maddesi olunca bütün bunlar tek şey halinde kabul edilince, o zaman o insana faal akıl hulul etmiş olur. Bu hal o insanın nâtık gücünün her iki cüzüne de yani amelî ve nazari cüzlerinde ve muhayyile gücüne hâsıl olunca o insana vahiy nazil olmaya başlar”.

Ulu ve aziz Tanrı ona, akıl vasıtası ile vahiy verir. Bu suretle Allah'tan taşan vahiy faal akla gelir ve faal akıldan müstefâd akıl vasıtası ile taşan vahiy münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Vahiy bir kimsenin faal akıldan münfail aklına taşınca o kimse tam manası ile hâkim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy bir kimsenin faal aklından muhayyile gücüne taşınca o kimse peygamber olur.

Peygamberde bu özelliği ile de gelecekte haber verir ve ilahın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'ıyyât hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen insan insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur. Nefsi de mükemmelleşip evvelce söylediğimiz gibi faal akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştıran her fiile vakıf olur. Fârâbî açısından insanların mutluluğa ulaşmaları yöneticileri ile yakından ilgilidir. Bu nedenle yöneticinin bireyleri mutluluğa götürecekt fiilleri bilmesi gerekir. Bu bilgiyi ise en iyi şekilde peygamber ve filozof verebilir.

Yöneticiliğin (reis) ilk şartı bireyleri saadete ulaştıran her fiile vakıf olabilmesidir. Sonra onun dilinde öyle bir kudret olmalı ki her bildiğini iyi tahayyül edip güzel sözle

<sup>84</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, Çev. Hüseyin Atay, s. 56,57. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 51. ; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, s. 101.

<sup>85</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, s. 97.

ifade etsin. Saadeti ve saadete ulaştırıcı işleri öğretsin ve bu meyanda cüz'ıyyâtla ilgili olan işleri göre bilmek için vücutça sağlam ve dayanıklı olsun.”<sup>86</sup>

Peygamber ile filozofun tek farkı Tanrıdan faal akılla gelen bilginin müstefâd akıl vasıtası ile münfail akla gelmesi ile filozof olunması ve peygamberinde aynı yolla münfail akıldan sonra mütehayyile kuvvesine gitmesidir.

Peygamber ile filozof arasındaki bilgiye ulaşmadaki ayrım budur. Bu ayrımda şehrin ilk olarak kim tarafından yönetileceğini belirler. Filozof elde ettiği bilgileri halkın tamamına anlatmada yetersizdir. Zira insanların çok azı kesin kanıtlarla inanır. Buna rağmen, çoğunluk varlıkların bilgisine onların temsilleri ile ulaşır. Her millet içinde bu misaller farklılık arz edebilir.

Bunlardan her millete sunulması gereken bütün milletlerin ve bir şehrin bütün halkının ortaklaşması gereken misallerle milletlerden birine ve bir şehre, bir şehrin vatandaşları arasındaki bir gruba sunulması gereken misalleri ancak peygamber sunabilir.<sup>87</sup>

Peygambere gelen vahiy aşaması ile filozofun elde ettiği bilgi aşaması aynıdır. İkisi de hakikattir. Bunun halka ulaştırılması esnasında ise filozof peygamberden sonra gelir.

#### 1.4- İbn Sînâ'ya Göre Peygamberin Gerekliliği

İbn-i Sina varlıkları bir hiyerarşi ve düzen içeresin de görmektedir. Varlık İbn Sînâ'ya göre İlk'in katında başlar. Buna göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağıdadır. Bu derece aşağı doğru sıralanır. Bunların ilki soyut ruhani meleklerin derecesi sonra nefisler denilen ruhanî meleklerin mertebeleri ki bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir. En bayağı olan madde, sonra unsurlar, bileşik donuklar ve bitkiler bulunur. Bunun en değerlisi insandır. Ondan sonra hayvan ve bitkiler gelir.<sup>88</sup> İnsanların en üstünü nefisini bil fiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlakları elde etmiş kimsedir. Bunların da en üstünü peygamberliğe istidatı olanıdır. Bu durumdaki kişi melekleri görür ve işitir.

“Peygamber de bu sesi insanları ve yersel bir canlının sesi olmaksızın duyar. İşte bu peygambere vahyedilendir. Peygamber insan neslinin en üstünü ve ilahi yönle

<sup>86</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, s. 86,87.

<sup>87</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, Çev. Hüseyin Atay, s. 42,43.

<sup>88</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, Litera Yayınları. İstanbul 2005, s. 180,181.

irtibatla olan kişidir. Varlıklar arasında peygamberin üstünlüğü şöyledir. Varolanların bir kısmı özü gereği kendi başına vardır. Bir kısmı da özü gereği başkasından dolayı vardır. Özü gereği kendi başına var olan önce gelir. Özü gereği var olan, suret ve madde ile ilişkisi bulunmayan varlıklardır veya madde ile ilişkisi olan suretlerdir. Birincisi önce gelir. Fakat suret ile madde inceleneceği için onu açıklayalım. Cisim olan maddi suretler canlı ve cansız olarak ayrılır.

Canlı üstündür. Canlının da düşünüp düşünmemesine bakılır. Düşünen öncelenir. Düşünenin de bu melekeye doğuştan mı, yoksa sonradan mı olduğuna bakılır. Düşünmenin doğuştan olması iyidir. Doğuştan düşünme melekesi olanın bu melekesini fiile çıkartmasına bakılır. Bunu fiile çıkartan üstündür. Fiile çıkması da doğrudan veya bir aracı ile vuku bulur. Doğrudan olması iyidir. Düşünce gücünü doğrudan çıkaran peygamberdir. Maddi surette ki üstünlük onda (peygamber) sona erer.”<sup>89</sup>

Allah âlemi yaratırken koyduğu gaye, nizam, inayet, hikmet ile ilgilidir. Evrendeki varlıklar birbirleri ile etkileşim içindedir. Fonksiyon ve gayeleri bir nizama göre olmaktadır. Bu nizamı ise ilahi hikmet belirlemiş inayet ve gayelere ulaşma imkânını sunmuştur. İnsanın bu gayelere yönelişi ile de Allah ilminde ki ezeli ve mutlak hayır nizamını gerçekleştirir.<sup>90</sup>

İnsan nevinin bekâsı bakımından peygambere duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak bileklerinin bükeyliği gibi zaruri olmayan yararlı şeylerden hatta yararlı şeylerin çoğundan daha fazladır.<sup>91</sup>

İnsanlar maişetlerini karşılamada ve zaruri ihtiyaçlarında yardımlaşmaya muhtaçtır. Fırıncı, terzi, başkaları için yapar bu bir sözleşmedir. İnsanın varlığı bekası ortaklaşadır. Karşılıklı sözleşmede ise bir yasa ve adalet olması gerekir. Yasa koyucu ve yasayı uygulayıcı adil kişinin bireyleri üzerinde anlaşılan hususları yapmaya zorlayabilecek durumda olmalıdır. Bu zorlamanın nedeni ise her bireyin kendi lehine olanı adalet, aleyhine olanı ise adaletsizlik saymasıdır.

Muamelatta bir ortaklık olmaması ise kargaşaya yol açar. Bunun için de muamelatta kanun ve adalet gerekir. Bunu da insan yapar herkesin mutabık kalıp kabul edeceği kanunu da peygamber koyar.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Fî İsbâtî'n-Nübüvât ve Te'vîli Rumûzihim*, Tahkik, Michael Maarmura, Beyrut 1968, s. 44,45.

<sup>90</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 185.

<sup>91</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 188.

Vahiy dünyanın ilmen ve siyaseten ıslahını amaçlar. Peygamber vahiyden aldığı şeyi uygun bir anlatımla tebliğ eder. Peygamber duyulur dünyanın düzelmesini siyasetle gerçekleştirir. Düşünülür dünyanın düzelmesini de ilimle gerçekleştirir.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Necad*, Neşir, Muhyiddin Sabri Kürdi, Matbaati Saadeti bi-Curi Muhafaza, Mısır 1331, s. 498. , 499.

<sup>93</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Fî İbâti 'n-Nübüvvât*, s. 46.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN-İ SÎNÂ'DA VAHYİN EPİSTEMOLOJİK TAHLİLİ

#### 2.1-İbn-i Sînâ'da Vahyin Bilgisel Temeli

İbn Sînâ vahyi temellendirirken nefs kavramından hareket eder. Vahyin temellendirilişinde nefs önemli bir işleve sahiptir. Nefsin varlığı ve işlevleri vahyin alınışına da basamak teşkil eder.

Nefs; insan, hayvan ve bitkiyi de içine alan müşterek bir kullanımdır. Diğer taraftan nefs sadece insan ve semavi melekleri ihtiva eden müşterek bir isimdir. O ilk manasıyla güç halindeki hayat özelliği olan tabîî cismin kemalidir. İkinci manasıyla cisimden ayrı, ihtiyari hareketi gerekli kılan kemal ve cevherdir.<sup>1</sup>

Nefs daha öncekilerin iddia ettiği gibi ne hareket, ne sükûn, ne hayat, ne kan, ne ateş, ne zaman, ne de dört asıl maddenin birleşmesi, ne de ilahtır.<sup>2</sup>

Nefs maddi cisimlerin hareket etme, düşünme, üreme, beslenme güçlerinin asıl ilkesidir.<sup>3</sup>

Nefs cisimde bir araz olarak bulunmaz, cisimden ayrı olarak kendi başına var olur onlarla. Cisimdeki nefsin varlığı cevher olarak bir varlıktır. Nefs ortaya koyduğu güçler açısından üç kısma ayrılır. En aşağı katmandaki bitkisel nefis, onun üzerinde hayvansal nefis en üstünü ve en değerli olanı insani nefstir.<sup>4</sup>

#### 2.1.1-İnsanın Bilgi Edinme Vasıtaları

Nefs ayırımında en aşağıda bulunan bitkisel nefis, üç kuvveye sahiptir. Beslenme, büyüme, üreme.<sup>5</sup>

İbn Sînâ bilgi vasıtası olarak duylara da yer verir. Bunları hayvansal nefis içerisinde inceler. Hayvansal nefis, bitkisel nefsin üzerinde olduğu için onun kuvvelerine de sahiptir. Hayvansal nefsin hareket ve idrak olmak üzere iki gücü

<sup>1</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâle fî'l-Hudûd*, Tis'u Resâl İçerisinde, Cevâib Matbaası, Konstantiniyye 1298, s.56.

<sup>2</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, Tahkik, Fazlur Rahman, Oxford University Pres, London 1959, s. 17. 19.

<sup>3</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 28,29.

<sup>4</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 29.

<sup>5</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 40. ; Ebû Ali İbn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs ve Bekâihâve Meâdihâ*, Neşr, Hilmi Ziya Ülken, Resâilu İbn Sînâ, 2.Cild İçerisinde, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul 1953, s. 116.

vardır.<sup>6</sup> Hareket melekesi dürtü “isteği oluşturan” ve bu dürtüyü gerçekleştiren fail güç olarak ikiye ayrılır.

İlk önce bir nesnenin sureti mütehayyile gücü tarafından idrak edilir. Bu idrak ile birlikte nesne hakkında bilgi elde edilir. Dürtü ve eylemin olabilmesi için canlının nesneye yönelik bir eylemi veya ondan kaçınması gerekmektedir. Canlının nesneye karşı bir isteğinin oluşmasında, dürtü kuvvesinin “kuvvet’ül-bâise” iki yetisi yardımcı olur. Birincisi; idrak edilen nesnenin faydalı olması ve canlının onu istemesi durumunda ortaya çıkan şehvet kuvvesidir. İkinci yeti ise öfke gücüdür. Öfke gücü idrak sonucunda zararlı bulunan nesnelerden kaçınmayı sağlar.<sup>7</sup>

Canlının nesneyi isteyip–kaçınması durumuna göre canlıda eylem gerçekleşir. Eylemi fail güç gerçekleştirir. Eylem beynin kaslara emir göndermesi ile gerçekleşir. Beyin kasları hareket ettirerek bedeni istenilen veya kaçınılan şeye yönlendirir.

Hayvansal nefsin hareket gücünün yanında idrak gücü olarak zikrettiği duyulardır. İdrakgücü, dış duyular (el-kuvvetü’l-haricî) ve iç duyular (el-kuvvetü’d-dâhilî) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>8</sup>

### 2.1.1.1-Dış Duyular

Dış duyular, beş duyu organıdır ki bunlar:

1)Görme (bâsira) Duyusu: Görme duyusu gözün sinir boşluğunda yer alır. Gözün etrafında yer alan sıvıya ışık aracılığı ile yansıyan nesnelerin şekillerini algılar. Algılama nesnenin şekline yöneliktir. Nesne hakkında hüküm ifade etmez.<sup>9</sup>

2)İşitme Duyusu (Sem’iyye): Kulak deliğinin içindeki sinirler sayesinde gerçekleşir. Biri çarpan diğeri çarpılan iki nesnenin teması sonucu meydana gelen hava titreşimlerinin ilettiği şeyleri idrak eder. Hava titreşimlerinin sinirleri uyarması ile duyum gerçekleşir.<sup>10</sup>

3)Koklama Duyusu (Şammiyye): Beynin ön tarafında yer alan iki tomurcuk vasıtası ile gerçekleşir. Havada karışmış bulunan buharın burun yolu ile içeri alınması veya nesnenin oluşturduğu, kokusal değişimin teneffüs edilmesi ile koklama gerçekleşir.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 41. ; Ebû Ali İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 159.

<sup>7</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 41. ; *en-Necât*, s. 151.

<sup>8</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 41. ; *en-Necât*, s. 159.

<sup>9</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 41.

<sup>10</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 42.

<sup>11</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu’n-Nefs*, s. 42.

4)Tat Alma Duyusu (Zevk): Dilin üzerindeki sinirlerde bulunur. Nesnelerin dile dokunması sırasında dil tükürük salgısı üretir. Nesne ile bu karışımın salgısı tadı meydana getirir.<sup>12</sup>

5)Dokunma Duyusu (Lems): Elin ve bedenin derisindeki sinirlerde bulunur. Dokunulan herhangi bir şeyi sinirler algılar ve etkilenir.<sup>13</sup> Dokunma duyusu deride dört ayrı algılamada bulunur. Bunlar zıtlıkları içermektedir. Sıcak-soğuk, kuru-yaş, sert-yumuşak, pürüz-kaygan. Bu kuvve dört ayrı algılama yaptığı için dış duyuların toplamı sekiz olmaktadır.<sup>14</sup>

Beş duyu nesnelerin kendileri ile ilgili olan bir yönünü idrak eder. Görmenin renkleri seçmesi, işitmenin sesleri seçmesi gibi. Bunun yanında dış duyular nesnelere ait ortak nitelikleri de idrak ederler. Hareket-sükûn, uzaklık-yakınlık, büyüklük-küçüklük gibi. Bu ortak nitelikler dış duyuların dışında başka bir duyunun algılaması değildir.<sup>15</sup> Dış duyuların belirgin özelliği nesnelerin suretlerini idrak etmeleridir. Dış duyuların elde ettiği idrakte nesneler maddesel ilişkilerden kurtulmuş değildir. İç idrak güçleri bunları maddesel ilişkilerden soyutlayıp saklar.

Dış duyular nesnelerin suretlerini kavrayarak bunu iç duyulara iletir. İç duyular bu suretlerin anlamlarını kavrar. Kurdun sureti, biçimi, rengi, koyun tarafından dış duyular aracılığı ile kavranır. Bunlar iç duyulara iletilerek onlar tarafından da kavranmaları sağlanır. Düşünen ve düşünmeyen canlıların dış duyular ile algıladıkları maddesel ilintileri olan bir algılamadır. İç duyularda bunlardan anlamlar çıkarır. Koyunun kurttan algıladığı budur. Dış duyular koyunun kurttan kaçması gerektiği hükmünü vermez.<sup>16</sup>

### 2.1.1.2-İç Duyular

Dış duyular aracılığı ile gelen idrakleri irtibatlandıran duyulardır. Şekilsel olarak elde edilen bilgilerin birbirleri arasındaki irtibatı kurup manalar verir. İç duyuların bazıları cisimlerin suretlerini bazıları ise manalarını idrak eder.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 42.

<sup>13</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 42.

<sup>14</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 41.

<sup>15</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 163.

<sup>16</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 43. , Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Çev..Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, *İşaret ve Tenbihler*, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 111.

<sup>17</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s.43.

Koyun ve kurt örneğinde olduğu gibi kurttan sakınılması gerektiği manasını iç duyular verir. İç duyuların verdiği mana herkes için farklıdır.

İç duyular aynı zamanda kavradıkları şeyler üzerinde etkin olup olmama yönünden de ayrılırlar.<sup>18</sup> İç duyuların bazıları kavradıkları şeyleri birbirleri ile birleştirebilir veya ayırıştırabilir. Bazıları ise sadece idraki gerçekleştirir. Onunla bir bağlantı kurmaz. İç duyuların bazıları nesneleri doğrudan doğruya idrak eder. Bu birinci idraktır. İkinci idrak ise birinci idrak yolu ile elde edilen bilgi aracılığı ile başka bir idrakin oluşmasıdır. Bu insanın yerdeki ayak izini görmesi ve onun başka bir insana ait olduğunu bilmesidir.<sup>19</sup>

İbn Sînâ hayvani nefsin iç duyularını beşe ayırır.

1)Ortak Duyu (el-Hissü'l-Müşterek)<sup>20</sup>: Beynin ön boşluğunda bulunan ortak duyu dış duyular tarafından gelen verileri doğrudan kabul eden bir güçtür. Bu yeti dış duyular tarafından gelen verileri değerlendirmeye tabi tutan bir yetidir. Bu duyu sayesinde insanlar farklı dış duyular aracılığı ile algıladıkları şeyleri birleştirebilirler. Bu duyu ile insanlar belirli bir beyaz nesnenin belirli bir şarkıcı olduğuna karar verirler. Onun şarkısını işittikleri zaman şarkıyı söyleyenin o şarkıcı olduğunu bilirler. Hayvanlar ise bu yeti aracılığı ile sopayı görünce elemi hatırlarlar. Bu güç uyku esnasında da faaliyet gösterir. Bu yüzden doğuştan kör olan bir kimse renkleri görebilir.

Bu yeti musavvira yetisinde alıkonmuş suretleri de insanda kuruntu yetisi hâkim olduğu zaman dışarıda görülüyormuş gibi görülmesini sağlar.<sup>21</sup> Bu yetinin işlevi dış duyular tarafından idrak edilen suretlerin ayrışımını yapmak, bir arada toplanmasını sağlamak ve bellekten çağırışımını yapmaktır.

2) Hayal ve Musavvira Gücü (el-Kuvvetü'l-Hayal ve'l-Musavvira)<sup>22</sup>: Beynin ön girintisinin tam arkasında yer alır. Bu yeti ortak duyunun dış duylardan aldığı idrakleri bunların yokluğunda muhafaza eder. Ortak duyunun idrak edilen şeyi muhafaza etmek gibi bir fonksiyonu olmadığı için bu yeti suretlerin ayrışımında ortak duyuya yardımcı olur. Düşen yağmur damlasını veya dönen bir nesneyi dış duyular tek tek algılar ve ortak duyuya iletirler. Ortak duyuya gelen bu algılar musavvira gücünde saklandığı için yağmur damlası düz bir çizgi halinde görünür. Ortak duyu ile

<sup>18</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 43.

<sup>19</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 43.

<sup>20</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 44. , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112.

<sup>21</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 163. , 165.

<sup>22</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 44. , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.112.

musavvira ve hayal gücü aynı gibi görünmelerine rağmen farklı işlevleri yerine getirirler. Musavvira ve hayal gücü ortak duyudan gelen algıları muhafaza işlevini görür. Ortak duyu yargı işlevini görür. Şu siyahtır, kırmızı şey ekşidir gibi.<sup>23</sup>

3) Hayal Kurma ve Müfekkire Gücü (el-Kuvvetü'l-Mütehayyile ve'l-Müfekkire)<sup>24</sup>: Beynin ortasında yer alan bu duyu hayvanlar söz konusu olunca tahayyül olarak isimlendirilir. İnsanlar söz konusu olunca tefekkür olarak isimlendirilir. Bu yeti dışarıdaki nesneleri bulundukları halden farklı bir şekilde düşünülmesini sağlar. Nesneler arasında ve anlamlar arasında birleştirme-ayırıştırma yapabilir.

Bu yeti insanda egemen olduğu zaman duyulur nesneler olmadığı halde onlar işitilir ve görülür. Acaba bu tür durum insanlarda hangi hallerde ortaya çıkar? İbn Sînâ'nın sorduğu bu soruya verdiği cevap peygamberin vahiy alma aşamasını da anlatmaktadır.

Hayal gücünün kuvvetlendiği anların başında nefsin uyku ve sükûnet halinde olduğu durumlardır. Nefsi düşünmeden ve ayırt etmeden alıkoyan hastalık halinde bu durumlardandır. Bunun yanında korku esnasında akıl denetimi insandan kalktığı için hayal gücü baskın hale gelir. Bu durumlarda hayal gücü musavvira gücü ile birliktelik oluşturur. Musavvira gücündeki suretler ortak duyuya yansır. İnsanda bunları dış dünyada bulunuyormuş gibi görür ve duyar. Bunlar gerçekte ilgili olmamasına karşın peygamberin durumu farklıdır. Peygamber bu durumda gerçekte ilgili görüntüleri görür. Peygamberdeki bu hal hayal ve müfekkireye bağlı olabileceği gibi göksel bir nedene de bağlı olabilir.<sup>25</sup>

Vahyin alınışı esnasında mütehayyile gücü etkin bir durumdadır. Peygamber gayb bilgisini melek vasıtası ile Allah'tan alır. Hayal gücü de alınan bu bilgileri harflere şekillere dönüştürür. Melek peygambere nüfuz ederek onun ruhuna vahyi bırakır. Bu aşamada peygamber meleğin bıraktığı şeyi hem iç duyuları ile hem de dış duyuları ile algılar. Böylece meleği görür, işitir. Meleğin getirdiği şeyi peygamberin sese görüntüye dönüştürme aşaması şöyle gerçekleşir.

“Vahiy bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletmeektir. Peygamberde saf ruhunda kendisine iletileni biçimlendirir. Bu tıpkı ilimlerde bilinen nesnenin biçiminin zihinde biçimlendirilmesi gibidir. Zihne işlenen bu biçimler bazen İbranice, bazen Arapça olarak ifade edilir. Yani kaynak bir olduğu halde alıcı çoktur. İşte meleklerin

<sup>23</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s.165.

<sup>24</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 45. , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112.

<sup>25</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 170.

sözünü işitmek ve onları görmek bundan ibarettir.”<sup>26</sup> Peygamber vahiy alma anında diğer insanlardaki gibi bir çaba ve gayretle verilen bilgiye ulaşmaz. Peygamberin nefesine akıtılan vahiy onun nefsinde tasavvur edilir. Bu nedenle peygamber önce bilir sonra bildiği şeyi duyuları ile algılar. Vahiy veren meleğin peygamberin ruhuna hitabı, güneş ışığının durgun suya nüfuzu gibi bir nüfuz içerir. Bu nüfuz sayesinde melek peygamberin ruhuna nakşeder. Bu nakış o kadar güçlüdür ki iç duyulara (mütehayyile kuvvesi) ulaşır. Bu anda peygamber meleğin vahyini işitir onu görür.<sup>27</sup>

Peygamberi diğer insanlardan ayıran özellik nefsinin bil fiil akıl olarak yetkinleştirmesi, ameli erdemlerden olan ahlakları elde etmiş olmasıdır. Bu yetiyle peygamber Allah’ın kelimasını işitir ve melekleri görür.<sup>28</sup>

Peygamberin vahiy almasında akli özellikleri de etkindir. Bu konuya çalışmanın ileriki başlıklarında değineceğiz. Peygamberin mütehayyile kuvvesinin etkin olarak kullanıldığı diğer bir alan ise vahyin halka aktarımıdır. Peygamberin Allah’tan aldığı vahiy halka onların tasavvur edebilecekleri bir dil kullanması mecburidir. Peygamberin insanlara bir mekânda gösterilmeyen, sözle bölünmeyen, âlemin dışında veya içinde bulunmayan veya bu cinsten bir şey olmayan Yaratıcı’nın Varlık’ını tasdik ettirmesi güçtür. Böyle bir uğraş insanları inandıkları şey hakkında karışıklığa götürebilir. İlahi hikmetin kavranması, tevhid ve tenzih konusunda peygamber öyle bir dil kullanmalıdır ki insanlar peygambere vahyedilene inanabilsin. Bunun için peygamber Allah’ın yüceliğini ve büyüklüğünü insanlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir. Peygamber insanlara Allah’ın dengi, ortağı ve benzeri olmadığını bildirir.<sup>29</sup>

Uhrevi konularda dinin zahirini delil kabul etmek, tevhid ve tenzih konusunda insanları yanlışlığa götürür. Din bireye anlayabileceği bir şekilde Allah’ı, melekleri, cennet ve cehennemi anlatmaktadır. Dinin yapılmasını istediği şeyler karşılığında insanlara sunduğu mükâfatı ve bunun aksi durumdaki cezayı insanların anlayacağı bir şekilde sunmak gerekir. Din bu nedenle benzetmeye dayalı bir dil kullanmaktadır. Bunun nedeni ise anlatılmak istenileni bireylere daha iyi anlatmaktır. Allah’a el, yüz, yön isnat etmek insanları tevhid hususunda yanıltır. Fakat peygamberin böyle bir anlatımda bulunması kaçınılmazdır. Ahiret, Allah’ın Varlığı, Birliği ile ilgili durumlar

<sup>26</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbasoğlu, İbn Sînâ Risaleleri içerisinde Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 56.

<sup>27</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtıha*, Tis’u Resâl İçerisinde, Cevâib Matbaası, Konstantiniyye 1298, s. 46, 47.

<sup>28</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 181.

<sup>29</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 189.

insanların anlayabileceği bir şekilde sembolik olarak anlatılmıştır. İnsanlar sembolik anlatım vasıtası ile bu hususların gerçek anlamlarına yakınlaştırılmıştır.<sup>30</sup>

İbn Sînâ dinin hitabının insanlar tarafından anlaşılabilmesi için onların anlayabileceği teşbih ve temsillere başvurulduğunu belirtir.<sup>31</sup> Teşbih ve temsil yoluyla anlatım şekli tevil edilebilir.

İbn Sînâ Kur'an'da geçen mutluluk ve ceza ile ilgili ayetlerin teşbihi olduğunu savunur. Ceza ile ilgili ayetlerdeki zebaniler, zincir ve bukağılar, çılgın azap, zemherir, deve dikeninden yiyecekler, irinden içecekler, demirden topuzlarla dövülmek, et ve derileri yanan insanların tekrar et ve derilerinin olması temsildir. Uhrevi mutluluğun anlatımında da aynı yola başvurulur.<sup>32</sup> Kur'an ve sünnetteki cennet tasvirleri de bu meyandadır. Cennetteki huriler, orada yaşayanların hoşlarına gidecek çeşit-çeşit meyveler, insanları sarhoş etmeyen şarabla dolu kadehler, süt, bal ve içkiden nehirler, altından ırmaklar akan bahçeler, ipekten yastık ve sergiler. Cennet ve cehennem tasvirlerinin böyle olma nedeni; insanlara adalet ve hayr gibi soyut kavramları anlatmanın zorluğudur. İnsanlara adaletli davranmanın mükâfatını onun anlayabileceği bir şekilde izah etmek gerekir. İnsanlara bu soyut kavramların iyiliği korkutularak anlatılır.<sup>33</sup>

Peygamberin hayal gücü faal aklın, nefsinin aydınlatması ile işlerliğe başlar. Fal akıldan feyez eden akledilirleri peygamberin hayal gücüne gelmektedir. Peygamber duyular aracılığı ile elde edilmiş idraklerin yardımı ile faal akıldan gelen akledilirlerin benzerlerini oluşturmaktadır. Bu benzerler ortak duyuda tasvir edilir. Böylece peygamber Allah'ın vasıfsız Yüceliğini ve Kudretini görmektedir.<sup>34</sup> Bu tasavvur edilen şeyler halka onların anlayacağı bir şekilde temsil ile iletilir. Allah'ın yüceliği, büyüklüğü onlarca değerli şeylerle anlatılır. Uhrevi konulara da genel hatları ile değinilir. "Ahiretin gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı bir şey olduğudur. Orda büyük mülk olan bir haz ve sürekli azap olan bir elem bulunduğuudur."<sup>35</sup>

4) Vehm Gücü (el-Kuvvetü'l-Vehmiyye)<sup>36</sup>: Vehm gücünün aleti beynin tamamıdır. Beynin vehm gücüne münhasır olan yeri ortasıdır. İşlevi ise nesnelerdeki

<sup>30</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*, Tahkik, Süleyman Dünya, Daru'l-Fikri'l-Â'rabî, Mısır 1949, s. 46,49.

<sup>31</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*, s. 50.

<sup>32</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*, s. 60.

<sup>33</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*, s. 59.

<sup>34</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib*, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ İçerisinde, Neşir, Hasan Asî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 229.

<sup>35</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 190.

<sup>36</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 45. ; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 112.

duyulur olmayan anlamları algılamaktır. Koyunu kurttan sakındırmaya, çocuğu sevmeye yönelten bu kuvvenin yargılarıdır.<sup>37</sup> Nesnelerdeki duyularımız ile idrak edemediğimiz anlamları İbn Sînâ:

1)Hiçbir şekilde duyulur olmayan anlamlar. Koyunun kurdun suretinden idrak ettiği düşmanlık ve nefret bu türdendir.

2)Duyular ile idrak edilebilen fakat idrak aşamasında duyular aracılığı ile algılanmayan yargılardır. İnsanın sarı renkte bir şey görünce onun tatlı ve bal olduğu yargısına varması gibi. Tatlılık ve renk duyular ile idrak edilir. Fakat bal olduğu yargısı duyular ile idrak edilemez. Bu kuvvenin peşinen verdiği yargılar yanıltıcı olabilir.<sup>38</sup>

Vehm gücü hayvanlardaki en büyük yargı gücüdür. Hayvanlardaki yargılar ise tikel nitelikleri barındıran ve nesneler ile ilişkili olan yargılardır.

Akıl denetimi olmadan vehm gücü, ilham <sup>39</sup> ve tecrübe <sup>40</sup> yolu ile yargıda bulunur.

Çocukların doğar doğmaz anne memesine sarılması, gözüne bir şey gidince gözünü kapatması ilahi rahmetten gelen ilhamla olur. Çocuk bunları seçme gücüyle yapamaz. Bunlara doğuştan sahiptir. Hayvanlar içinde aynı durum geçerlidir.

Vehm gücü edinilen tecrübelerle de yargıya varabilmektedir. Köpeklerin kendisini dövenden ve sopadan korkması bu nedenledir. Hayvanların tecrübe ile kazandıkları haz ve acı suretleri ile birlikte musavvira gücüne iletilir. Hayvanı haz ve acıya sevk eden nesne musavvira gücünde kalır. Hayvanın daha sonra yargıya varacağı anlam ise hafızada saklanır. Hayvan geçmiş zamanda haz ve acı veren şeyi görünce onun anlamını da hemen hatırlar.

Vehm kuvvesi nesneleri, anlamları ve nesnelerin anlamlarını birleştiren bir yapıdadır. Duyuların algılayamadığı anlamları ortaya kor vehm gücü. Koyunun kurttan kaçması gerektiğini bildiren bu güçtür. Hayvanların kendisine eziyet veren kişiden kaçması bu nedenledir. Kişinin sureti hayvana eziyeti hatırlatmakta ve o suretten kaçınması gerektiği yargısını vermektedir. Bu neden ile musavvira, hafıza ve zakire kuvvesi ile ilişki içerisindedir. Hayal gücüne benzemesine karşın ondan farkı yargıda bulunabilmesidir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 45. ; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112. ; *en-Necât*, s. 163.

<sup>38</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 166,167. ; *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtiha*, Tis'ü Resâl İçerisinde, s. 44.

<sup>39</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 183,184.

<sup>40</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 184,185.

<sup>41</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 168,169. , 184,185.

5) Hafıza ve Hatırlama Gücü (el-Kuvvetü'l-Hâfıza ve'z-Zâkire)<sup>42</sup>: Beynin arkasında yer alır. Vehim gücünün idrak ettiği anlamları muhafaza eder. Bu nedenle hafıza gücü olarak isimlendirilir. Bu idraklerin yokluğunda yeniden hatırlama işlevini yetine getirince ise hatırlama olarak isimlendirilir. Hatırlama gücünün işlevi vehm gücü ile de ilgilidir. Vehm gücünün musavvira gücüne ilettiği suretlerin hayal ve musavvira gücünde ortaya çıkması ile onların anlamları da hafızada belirir. Veyahut anlamlar hatırlanınca suretleri hafızada belirir.<sup>43</sup>

İbn Sînâ hafızayı bütün hayvanlar için ortak kabul ederken hatırlamayı sadece insana mahsus bir özellik olarak görür. Bunun nedeni ise var ve yok arasındaki bağlantıyı sadece insanın nâtık kuvvesi ile yapabilmesidir. İnsan dışındaki hayvanlar bir şeyi hatırlamak için talepte bulunmazlar.<sup>44</sup>

Dış idrak güçleri nesnelerin suretlerini algılayarak bunları iç idrak duyularına iletirler. Aşama aşama idrak süreci başlar. Dış idrak maddesel olduğu için organla işlev görür. Bu nedenle elde ettiği ve iç idrak güçlerine yolladığı idrakte maddesel ilintiler vardır. Dış idrak güçleri ile gözün gördüğü nesne anlam ve şekil olarak iç idrak güçlerinde yer eder. Bu nesne halen manası ve şekli itibari ile maddesel özellik taşır.

Dış ve iç idrak güçleri organ ile işlev görür ve her birinin ayrıca bir organı vardır. İç ve dış idrak güçleri genel yargılarda bulunmazlar. Sadece idrak ettikleri nesnenin sureti ve anlamı ile ilgili yargıda bulunurlar. İnsani nefis ise genel yargıda bulunabilir. Bilginin elde edilişi ve maddesel ilintilerinden soyutlanmasında insânî nefis etkindir.

“ Duyular ile algılanan her tikelde tümel bir yön bulunmaktadır. Kişi duyuları ile bir taraftan Sokrat'ı algılayarak diğer taraftan da tamamen soyut olmayan ama arazları ile birlikte bulunan insanı da algılar. Akıl ise duyuların, arazları ile algıladığı insandan, arazlarını soyup hem Sokrat hem de Platon için kullanılabilecek tamamen soyut olan insanı algılamaktadır. O'na göre doğuştan getirilen bir bilginin olmamasına karşın insanda, kendileri aracılığı ile ilk ilkeleri öğrendiği iç ve dış idrak kuvveleri bulunmaktadır. İlk ilkeler denilen bedihi bilgiler de esasında sonradan elde edilmiştir. Ancak insanlar bunun farkına varamadıkları için bu bilgilerin sürekli kendilerinde var olduğunu zannederler. Görüldüğü üzere İbn Sînâ'da bilgi elde etmenin ilk aşamasını duyu bilgisi oluşturmaktadır. Duyu ve hayal güçleri yardımı ile tek tek elde edilen

<sup>42</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 45. ; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112.

<sup>43</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 167,168.

<sup>44</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 185.

bilgilerin, müfekkire kuvvesinin onları doğrulaması veya yanlış laması ile de evveli bilgiler meydana gelmektedir.<sup>45</sup>

## 2.2- Pratik, Teorik Akıl ve Kısımları

Nefsin yetilerine göre yapılan ayırımda İbn Sînâ'nın en değerli nefis diye tarif ettiği insânî nefstir. İnsani nefis kâinatta organlara sahip olan tabi cismin ilk yetkinliğidir. Bitkisel ve hayvani neftsen farkı ise fikre dayalı aklî çıkarımlar yapabilmesidir. Bu işlevleri ile ortaya çıkan fiilleri yerine getirir ve tümelleri kavrar.<sup>46</sup> Diğer nefislerden farklı olarak insani nefis bedenın ölmesi ile bozulmaya uğramaz. İnsani nefis bozulmaya uğramayan bir cevherdir.<sup>47</sup> Bozulmaya uğramadığı için insana "o" denilir. İnsanı insan yapan şey nedir? Sorusunun cevabı İbn Sînâ'da insânî nefstir.<sup>48</sup>

İnsan ilk önce kendisini kendi yapan şey olarak bedeni ve cesedini görür. Fakat bu yanlıştır. İnsanın eli, ayağı, kalbi, beyni, ciğeri ve sair azaları olmasa dahi onu o yapan bir şey vardır. Görüldüğü üzere bedenin bu azaları bedenin bozulması veya insanın ölmesi ile yok olup gitmektedir. İnsanın bedene alışmış olması kendisini o yapan şey olarak bedenini veya uzuvlarını düşünmesine neden olmaktadır. İnsanın kendisine ben dediği şey gerçekte nefsidir.

İnsan olgun bir yaşta yaratıldığını ve dış alemde bulunan şeyleri algılamaktan yoksun olması için hava veya boşlukta asılı olduğunu düşünsün. Dış ve iç organlarının varlığını bu durumda saptayamaz. Fakat kendi özünün varlığını bilebilir. Bunu bildikten sonra organlarının olduğunu düşünse bilir ki organları onun kendi özünün varlığı için gerekli değildir.<sup>49</sup>

İnsanı O yapan nefis insan bedeninin parçalarında ve bedeninde tasarrufta bulunan cevherdir.<sup>50</sup> İnsanın ben dediği ve kendi özünü oluşturan nefsinin iki yetisi bulunmaktadır. Pratik akıl (amelî) ve teorik akıl (nazarî).<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Şaban Haklı, *Müteahhîrun Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi, Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Marmara Ü.N.V. S.B.E. Basılmamış doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 20.

<sup>46</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s.39,40.

<sup>47</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 227.

<sup>48</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*, s. 94.

<sup>49</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 16.

<sup>50</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 109.

<sup>51</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 207. ; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 112,113.

İnsan bedeninde uygulamaya yönelik davranışları meydana getirir. Pratik akıl hayvansal istek gücü, hayal gücü ve vehm gücü ile ilişki içerisinde. Pratik aklın uygulamaya yönelik işlevi nedeni ile insanın diğer güçlerini yönlendirir. Şayet diğer güçleri ağır basar ise insanda kötü huylar “ahlâkı rezâil” oluşur. Pratik akıl onları denetler ise iyi huylar “ahlâkı fazîle” oluşur. İyi huyların oluşabilmesi için de teorik aklın ilkelerine göre hareket etmesi gerekir. Pratik akıl hayal ve vehm gücü aracılığı ile nesnelerle ilgili planlar yapar, sanatlar ortaya çıkarır. Teorik aklın yardımı ile de genel kabul gören ilkeleri uygular. Yalan ve zulüm kötüdür gibi.<sup>52</sup> Pratik akıl bedenın diğer güçleri ile eylemde bulunduğu ve onları yönlendirdiği için onların reisidir. İnsanın hayatı ile ilgili fiilleri pratik akıl diğer güçler aracılığı ile gerçekleştirir. Bu nedenle pratik akıl bedenın organlarına muhtaçtır.<sup>53</sup> Pratik aklın bedenle ve diğer güçler ile olan irtibatı onu teorik akıldan ayırır. İnsan nefsinin pratik aklı derece olarak teorik aklın aşagısında kalmaktadır.

Teorik akıl; insanî nefse küllilerin mahiyetlerini külli olarak kazandırır. Küllî kavramları ve çıkarımları nefse verir.<sup>54</sup> Teorik akıl, çıkarımlarında pratik akıl gibi bedenın diğer kuvvelerine muhtaç değildir. Teorik akıl küllî suretleri maddeden soyutlayarak alır. Teorik aklın bu özelliği onda ya güç halinde olur ya da fiil halinde olur. Güç halinde olması ise üç şekilde gerçekleşir.<sup>55</sup> Mutlak istitâat, mümkün istitâat, kemal istitâat. İbn Sînâ bunları şöyle açıklar: Küçük bir çocuk yazıyor olmasa bile onda yazmaya ilişkin bir istitâat mevcuttur. Kalemi, hokkayı ve harfleri bilen ileriki yaştaki bir çocuğun yazma yeteneğine haiz olması mümkün istitâattir. Bütün bunlara haiz mahir bir kâtibin dilediği zaman bu istidadını kullanması kemal durumudur. Kâtip yazmak için tekrar bilgi edinmeye ihtiyaç duymaz. İnsanın teorik aklı ile soyutlama işleminin güç haline gelebilmesi için de farklı aşamalardan geçmesi gerekir. Bu aşamalar teorik aklın dereceleridir. İbn Sînâ dört adet derece zikreder.

Heyûlânî akıl, güç halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefâd akıl<sup>56</sup>

Heyûlânî akıl güç halindedir. İnsanların bütününde bulunur. Heyûlânî diye isimlendirilme nedeni ise ilk maddeye (heyulâ) nispetlidir. Çeşitli suretleri alabilmeye yatkındır. Nefsin akledilirle yönelmesinin ilk aşamasıdır.

<sup>52</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 45.46.47. ; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113.

<sup>53</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 208. 209.

<sup>54</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâle fî'l-Hudûd*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 208.

<sup>55</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 48.

<sup>56</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 49,50. ; *er-Risâle fî'l-Hudûd*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 55. ; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113. ; *Fî İsbâtî'n-Nübüvvât*, s. 43,44.

İbn Sînâ teorik aklın derecelerini Kur'an'ı Kerim'in Nur Suresi 35. ayetine göre de yorumlar. "Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içerisinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak ( kadar berrak ) tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." Heyûlânî akıl burada kandile tekabül etmektedir.

Güç halinde akıl ise; ilk akledilirlerin nefiste hâsıl olma durumudur. İlk akledilirler ise bütün parçadan büyüktür, aynı şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir gibi çıkarımlardır.

Bu tür çıkarımlar için insan nefsi bir aracıya ihtiyaç duymaz. Güç halindeki akıl ilk akledilirlerle sahip olduğu için heyûlânî akla oranla fiil halindedir. İlk akledilirlerle başka çıkarımlara sahip olma imkânı vardır.

Fiil halindeki akıl aşaması ise ilk akledilirler aracılığı ile ikinci akledilirlerle ulaşmaktır. İkinci akledilirler onda topluca bulunur. İkinci akledilirlerle ise düşünme ve sezgi ile ulaşılır. İbn Sînâ'ya göre Nur Suresi 35. ayette geçen zeytin ağacı düşünmeye işarettir. Yağ ise sezgiye işarettir. Kendisinden önceki aşamaya göre istediği an düşündüğü için fiil halindedir. Kendisinden sonrakine göre ise halen güç halinde bir akıldır.

Müstefâd akıl aşaması ise güç halinden sıyrılıp fiil haline çıkma durumudur. Nazari aklın soyut suretleri fiilen alma aşamasıdır. Teorik aklın güç halinden fiile çıkması ise faal akıl aracılığı ile olur. Sürekli fiil halinde olan faal akıldan müstefâd akıl bir takım suretleri alır. Bu nedenle ona müstefâd akıl denir. Müstefâd aklın faal akıldan aldığı suretlerde nur üstüne nurdur. Nurla kastedilen bilgidir. Akıl güç halinden fiil haline (lamba) çıkaran faal akıldır ki o da ateştir.

İnsanın mahiyetini oluşturan nefsinin iki yetisinden biri olan pratik akıl hayvani nefsin güçlerini kullanır. Bunlar aracılığı ile de nesnelerden haberdar olur. İnsanın günlük hayatla ilgili işlerini yönlendirir. İbn Sînâ derece olarak pratik aklı teorik aklın aşağısında görür. İnsanın maddeye yönelik tasarruflarında pratik aklın egemen olması bunun nedenidir. Böylece insan nefsinin iki yönü ortaya çıkmaktadır. Dünyaya yönelik yüzü pratik akıldır. Ulvi âleme yönelik yüzü teorik akıldır. Teorik aklın dereceleri de ulvi âleme yönelişin basamaklarıdır.

### 2.3- Sadece Peygambere Özgü Kudsi Akıl

İbn Sînâ'nın insanları sınıflandırmasında peygamber en üst seviyededir. Peygamberin düşünce yeteneğinin üstünlüğü güç halinden fiil haline aracısız bir şekilde çıkmasından dolayıdır.<sup>57</sup>

Bu aracısız bilgiyi elde etme gücü peygambere özgüdür. İnsanlar akledilirleri elde edebilmek için teorik akıl aşamalarını geçip müstefâd akıl seviyesine ulaşmaları gerekmektedir. Fakat peygamberin teorik akli bu aşamaları kaydetmez. O fiil halindedir. Peygamberin bu durumu öğrenime gerek duymadan faal akıl ile ilişki kurmasını sağlar. Peygamberin bu özelliği onda sezgi "hads"i oluşturur.<sup>58</sup> Peygamber bu akli gücü sayesinde melekût âleminin ilmini elde ederek yüksek lezzetlere ulaşır.<sup>59</sup> Allah peygamberin nefsinin güçlendirmiş ve onu kudsi akıl "kudsi nefis" olarak kemale erdirmiştir.<sup>60</sup>

Peygamber bu gücü ile faal akıldan bilgiyi elde eder. Peygamberin kudsi akıl gücü insan güçlerinin en büyüğüdür. Sadece peygambere özgüdür.

İbn Sînâ, peygamberin bu gücünü insanların bilgiyi elde edişlerindeki farklılığına değinerek açıklar. İnsanlar kıyastaki orta terimi ya talim (öğrenme) yahut da sezgi ile kavrarlar. Talim yolu ile orta terimi kavramak da sezgiye dayanır. Talim yolu ile kavrama sezgi ile kavramaya dayanır. Kıyastaki orta terimi sezgiyle kavrayan bir kişi talim yolu ile diğerine öğretmiştir. Sezgi yolu ile kavramada her birey bir birine eşit değildir. Kimisi az sayıda orta terimi bulur. Kimisi hiç bulamaz. Kimi insanların bazı konularda sezgisi güçlüdür. Her konuda sezgisi güçlü olan peygambere faal akıldan akledilirlerin suretleri bir anda veya buna denk bir surede feyz eder. Peygamberin bu bilgileri de aklî kesinlik taşır. Peygamberin bu gücüne en yüksek insani yeti "kutsal akıl" denir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *fî İsbâti'n-Nübüvvât*, s. 57.

<sup>58</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 248.

<sup>59</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtihâ*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 44.

<sup>60</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-A'lâ*, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ İçerisinde, s. 101.

<sup>61</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 249,250. ; *en-Necât*, s. 167. ; *Risâle fî'n-Nefs ve Bekâihâve Meâdhâ*, Neşr, Hilmi Ziya Ülken, *Resâilu İbn Sînâ*, 2.Cild İçerisinde, s. 145,146.

## 2.4- Sezgi Vahiy İlişkisi

Sezgi; zihinde orta terimin bir anda temsil edilmesidir.<sup>62</sup> Orta terim ise iki öncülü tek bir sonuçta birleştirmektir. Her cisim bileşiktir. Her bileşik olan sonradan yaratılmıştır şeklindeki iki öncül her cisim sonradan yaratılmıştır sonucuna götürür. Bu da orta terimdir.

Sezgi gücü insanlarda farklı derecelerdir. Sezginin en güçlü olduğu kişi ise peygamberdir. Peygamber de sezgi gücüne talim yolu ile ulaşmaz. Peygamberin talim yolu ile bilgiye ulaşmamasının nedeni kutsi aklıdır.

Peygamberin sezgi yolu ile elde ettiği bilgi faal akıldan feyezana etmektedir.<sup>63</sup> Peygambere bu sezgi gücü sayesinde vahiy gelmektedir.

İbn Sînâ vahyi şöyle açıklar; Allah'ın muradının melek vasıtası ile insan ruhuna iletilmesidir.<sup>64</sup> Allah'ın bu hitabını peygamber, faal akıl veya “melekul mukarreb” denilen nakşedici kalem vasıtası ile alır. Böylece peygamberin kalb levhasına vahiy akıtılır. Peygamberin kalb levhasına akıtılan da onun elde ettiği ilimdir.<sup>65</sup>

Peygamber gayb bilgisini Allah'tan melek vasıtası ile alır. Onları çeşitli harfler ve şekiller halinde biçimlendirir. Hayal gücü duygu levhasını boş bulur böylece bu ifadeler ve biçimler oraya işlenir. Oradan düzenli sözler iştilir ve bir insan şekli görülür. İşte vahiy budur. Çünkü vahiy bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletmeştir. Peygamber de saf ruhunda kendisine iletileni ve ileteni biçimlendirir. Bu tıpkı ilimlerde bilinen nesnenin biçiminin zihinde biçimlendirilmesi gibidir. Zihnen işlenen bu biçimler bazen İbranice bazen Arapça ifade edilir. Yani kaynak bir olduğu halde alıcı çoktur. İşte meleklerin sözünü işitmek ve onları görmek bundan ibarettir. Bu zihne işlenenler, söz konusu biçim ile birlikte söze dökülür ise bunalar Kitabın ayetlerini oluştururlar.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 114.

<sup>63</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 249.

<sup>64</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtıha, Tis'u Resâl* İçerisinde, s. 46.

<sup>65</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içerisinde, s. 56.

<sup>66</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içerisinde, s. 56.

## 2.5- Vahyin Kozmolojik Dayanağı

İbn Sînâ varlığın başlangıcını İlk'in katından başlamak üzere derecelendirir. İlk'ten sonra gelen her şey daha aşağı mertebededir. Bu derecelenme aşağı doğru sıralanır. Bunların ilki akıllar denilen soyut ruhani meleklerin derecesidir. Sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri gelir. Bunlar iş yapan meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Maddesel varlığın en değerlisi insandır. Ondan sonra hayvanlar sonra bitkiler gelir.

İnsanlar da derecelendirilir. Onların en üstünü nefisini bil fiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlakları elde etmiş kimselerdir. Onların en üstünü ise peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir.<sup>67</sup>

Allah ile âlem arasındaki ilişki bu derecelenmenin nedenidir. Konumuz itibari ile yaratılmışların içinde peygamberi öncelmesi ise ona attığı önemi göstermektedir.

### 2.5.1- Sudur Teorisine Genel Bir Bakış

İbn Sînâ'nın varlığı özüne oranla zorunlu, mümkün ve yokluğu zorunlu (mümteni) olarak üçe ayırır. Bu ayrım sudur teorisinin anlaşılmasına yardımcı olur.

Zorunlu Varlık, şayet varlık için var olma özelliği zorunlu bir durumda ise o kendi zatından dolayı ( bizatihi ) gerçektir. Varlığı zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur.

Zatı bakımından kendine yönelinen her mevcudun varlığı ya kendindedir ya da başka bir nedenledir. Zatı bakımından varlık kendinden ise varlık, onda zorunlu olarak bulunur. Eğer zorunlu olur ise işte bu zatından dolayı zorunlu olan bizatihi gerçektir. O en kurucu olandır. Eğer varlığı kendinden değil ve bir neden dolayısı ile var olmuş ise şöyle denilemez: O, var sayıldıktan sonra bizatihi yokluğu zorunludur (mümtenidir). Zatının değerlendirilmesinde sebebin yokluğu gibi bir şart ile birlikte olur ise yoluğu zorunlu olur. Eğer onunla birlikte bir şart bulunmaz ise bir nedenin meydana çıkması yoktur. Ve de onun yokluğu kendi zatında kalıcı değildir. Zatı bakımından Zorunlu Varlık dışındaki her şey mümkün kategorisindedir. Varlığı kendinden olmayan her varlığın varlık alanına çıkması bir sebep nedeni iledir. Bu sebepte Zorunlu Varlık'tır.

<sup>67</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 180,181.

Üçüncü bir durum ise imkândır. Buna göre imkân; zorunlu ve de yokluğu zorunlu olmayan şey zâtı bakımından değerlendirildiği zaman olur. Dolayısı ile her mevcut ya bizatihi zorunlu varlıktır. Ya da zatına göre mümkün varlıktır.<sup>68</sup>

İbn Sînâ zorunlu, mümkün ve imkansızın durumunu gerçek anlamda tarifi kendisine güç geldiğini belirtir.<sup>69</sup> Bunlar belirti sayesinde tarif edilebilir. Bunun için İbn Sînâ öncekilerin kısır döngüye neden olan tanımlarını verir.

Mümkün; zorunlu olmayandır. Varlığı şu anda yok olan ama gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayandır. Zorunlu; yokluğu farzedilemeyecek olduğundan başka bir durumun düşünülmesi imkânsız olandır. Mümteni, olması mümkün olmayan, olmaması zorunlu olan.<sup>70</sup> İbn Sînâ naklettiği bu üç terimden ilk önce zorunlu ile başlanmasını ister. Çünkü zorunlu, varlığın pekişmesi demektir. Varlık ise yokluktan daha iyi bilinir.

Zorunlu Varlık, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. İleti yoktur.<sup>71</sup>

Zorunlu varlığın illetinin olmaması O'nu diğer varlıklardan ayırır. Zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. İleti Zorunlu Varlıktır. Şayet Zorunlu Varlığın illeti olmuş olsa idi O bu illet nedeni ile zorunlu olacaktı. Bu ise Zorunlu Varlık için düşünülemez. Varlığında başka varlığın tesiri olan şey zâtı gereği Zorunlu Varlık olamaz. Zorunlu Varlık Bir'dir ve hiçbir şey O'nun mertebesine ortak değildir. O her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. İlk'tir.<sup>72</sup> Zorunlu Varlığın Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur.<sup>73</sup> İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığa mahiyet yüklememesinin nedeni Zorunlu Varlığın cinsi, türü ve faslının olmamasıdır. O'nun zatının hiçbir tanımı yoktur. Zira O'nun cinsi ve ayrımı da yoktur.<sup>74</sup>

el-Evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne faslı vardır. Öyle ise O'nun tanımı da yoktur. O'na yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilir. Bu itibarla varlıktan hareketle El-Evvel ispat edilse de "Allah'ın her şeye şahit olması sana yetmez mi?" Fussilet Suresi 53. ayeti varlık için Allah'ı şahit koşturmaktadır. Bu ise sıddıkların hükmüdür.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 127.

<sup>69</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, Litera Yayınları, İstanbul 2004, 132.

<sup>70</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 132.

<sup>71</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 35.

<sup>72</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 88.

<sup>73</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 91.

<sup>74</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. s. 132.

<sup>75</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. s. 133.

Mümkinü'l-vücûd; Zatına göre varlığı gerekmeyen ve imkânsız olmayan şeydir.<sup>76</sup> Zatına göre varlığı gerekmediği için Zorunlu Varlıktan ayrılır. İmkân dâhilinde olması ise bir illet nedeniyledir. Var olması onu yokluktan varlığa çıkarır.<sup>77</sup> Bu illet onun varlığının zorunluluğudur. Mümkün varlığın zorunluluğu illetine kıyasladır.<sup>78</sup> Mümkün varlığın illeti ise Zorunlu Varlıktır. İbn Sînâ zatı gereği mümkün olup illet nedeni ile zorunluya “vacib bigayrihi” ismini verir.<sup>79</sup>

Zorunlu Varlığın dışındaki her şeyin mahiyetleri vardır.

Mahiyeti olan varlıklarda zatları bakımından mümkün varlıklardır. Varlıkta onlara dışardan ilişir.<sup>80</sup> Başkası ile zorunlu varlığın illeti kendisi ile Zorunlu Varlıktır. Bu nedenle onun bir zorunluluğu vardır. Fakat zatına göre mümkündür. Burada iki tane zorunlu varlık olmamaktadır. İbn Sînâ ayrımı zatına göre yaptığı için Zatı İle Zorunlu Varlık, Vacibul Vucuttur. Başkası ile zorunlu varlık zatına göre mümkün, illet sebebi ile zorunludur.

İbn Sînâ'nın bu ayrımı südur teorisinin anlaşılması için de önemlidir.

Zatı ile mümkün dolayısı ile zorunlu varlıklar ayüstü varlıklara tekabül eder ki burası ibda âlemidir.

Gerçek mümkün ay altı varlıklara tekabül eder ki hudus âlemidir.<sup>81</sup>

Zorunlu Varlık, ilktir. Zira her şeyin varlığı O'ndan gelmiştir.<sup>82</sup> Bütün varlıklar ondan taşmıştır, sırf iyilik, sırf akıldır. Akletmesi zamansal değildir. Bunun için bilgisi tümeldir.<sup>83</sup> Varlığın Zorunlu Varlıktan süduru kasıt nedeni ile değildir. O'nun zatını akletmesi bütün varlığın kendisinden olduğunu ve onların ilkesi olduğunu akletmesidir.<sup>84</sup> Böylece de varlıktaki iyilik düzenini ve nasıl olması gerektiğini bilir. Bu inayet gereğidir. İnayet ise varlık silsilesinin ezeli ilim sahibi Allah'tan uygun ve gerekli vakti ile sıralama üzere taşmasıdır.<sup>85</sup> Zorunlu Varlıktan İlk südur eden şey sayıca birdir. Birden bir çıkar.<sup>86</sup> Bu bir ilk maluldür. İlk malül zatı gereği mümkün, el-Evvel nedeni ile zorunludur. İlk akıl kendi zatını akleder ve zorunlu olarak el-Evveli akleder.

<sup>76</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. s. 127.

<sup>77</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 36.

<sup>78</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 37.

<sup>79</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 37. ; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. s. 128.

<sup>80</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 91.

<sup>81</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 155.

<sup>82</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 88.

<sup>83</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 102.104.105.

<sup>84</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 147.

<sup>85</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 147.

<sup>86</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 148.

Bu nedenle çokluk ilk akıldadır.<sup>87</sup> İlk akıldaki çokluğun anlamı kendi zatını akletmesi ile başlar. Çünkü O zati gereği mümkündür. Varlığının zorunlu olduğunu akledilir olan el-Evvel dolayısı ile olduğunu akleder. Evveli akleder. Bu üç durum ondaki çokluktur. Çokluk da ona el-Evvelden gelmez. İlk aklın el-Evveli akletmesi onun altındaki aklı meydana getirir. Zatını akletmesi en uzak feleğin sureti meydana gelir. Varlığının imkân olduğunu akletmesi nedeni ile de en uzak feleğin cirmi meydana gelir. Bu durum bizim nefslerimizi yöneten faal akla kadar devam eder. Bu durumun sonsuza kadar sürüp gitmesi gerekmez. Faal akılda durur. Akıllardaki çokluk anlamı bütün mallüller için gerekli değildir.<sup>88</sup>

İbn Sînâ Zorunlu Varlığın cömertliğine değinerek ay üstü ve ay altı varlıkların varlık kazanmasını anlatır. Cömertlik gerekeni karşılıksız vermektir. Öyle ki kendisine dönecek bir şeyi kast etme, istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır.<sup>89</sup> İbda bu taşmadır. Bu taşmada madde alet veya zaman gibi bir aracı olmadan taşmadır.<sup>90</sup> Bu ise yoktan yaratmadır. Zaman harekete tabi olduğu için<sup>91</sup> ibda âleminde zaman yoktur. Öncelik- sonralık vardır. Bu nedenle Zorunlu Varlık ile ay üstü, ay altı varlıklar arasındaki ilişki öncelik-sonralıktır. Zorunlu Varlığın Varlığı diğer varlıkları önceler. İbn Sînâ Zorunlu Varlığın yaratmasında zamanı kaldırır. Bu sebep ile âlem niye şu zaman yaratıldı da sonra yaratılmadı, yaratmadan önce ne yapıyor gibi soruları işlevsiz hale getirir.

### 2.5.2-Bilgi Edinmede Faal Aklın Rolü

İbn Sînâ'nın sudur düşüncesinde onuncu akıl faal akıldır. Bizim nefslerimizi de yönetir.<sup>92</sup> Faal akıl bir yönü ile mahiyeti mücerret olan maddeden ayrı makul bir cevherdir. Bir yönü ile de heyûlânî aklı aydınlatıp (işrak) güç halinden fiile çıkarandır.<sup>93</sup> İbn Sînâ faal aklı küllî akıl, küllî nefis, âlem nefsi, ateş<sup>94</sup> nakşedici kalem, mukarrab melek<sup>95</sup> olarak da isimlendirir.

<sup>87</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 150.

<sup>88</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 151.

<sup>89</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 144.

<sup>90</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 139.

<sup>91</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 191.

<sup>92</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik II*, s. 151.

<sup>93</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâle fi'l-Hudûd*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 56.

<sup>94</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Fî İbâti'n-Nübüvvât*, s. 44.

<sup>95</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* içerisinde, s. 56.

Faal aklın aydınlatmasından insan şu şekilde faydalanır. İnsan nefsi fikri düşünce ve teemmül içinde olmalıdır. Böylelikle insan faal akıldaki saf tikel suretleri almaya hazırlanır. İnsanın bir çabası olmalı ki faal aklın nuru onu aydınlatsın.<sup>96</sup> Ona orta terimi versin. İnsan nefsinin, güç halindeki akıldan bil fiil akıl seviyesine ulaştırarak faal aklın nuruna kavuşur. İnsanın teorik akıllı manaların hakikatlerini kavrayacak ve hadlerini tasavvur edecek şekildedir. Teorik aklın aşamalarını kaydeden ve nefsinin bil fiil akıl derecesine ulaştıran kişinin ruhunu, faal akıl aydınlatır. Ruh ayna gibidir. Teorik akıl da ruhun parlaticısı ve aydınlatıcısıdır. İnsan nefsinin akledilirlere yönelen tarafı teorik akıl olması nedeni ile yüce taraftan gelen bilgi ile aydınlanır. Şayet bu aydınlanan nefis peygamberin nefsi ise melekût âlemini akleder.

Peygamberin bu hali uyku esnasında veya uyanık iken olabilir. Peygamber melekût âleminden gayb bilgisini böylece alır. Peygamber, vasıtasız bir şekilde hakiki kelamı (vahiy) işitir, meleği görür. Elde edilen bu bilgiler de hafıza da saklanır. Daha sonra da hayal gücü ile benzerlerine dönüştürülür.<sup>97</sup> İbn Sînâ'nın isimlendirmesine göre faal akıl ve vahiy meleği aynı şeydir. İşlevleri de aynıdır. Hukema faal akıl diye isimlendirirken din vahiy meleği demektedir.

Faal akıl insanın teorik aklını güneş misali aydınlatır. Güneş zatında görünendir. Görünür olmayan şeyleri ışığı ile bizim gözümüze görünür kılar.<sup>98</sup> İbn Sînâ'nın güneşi faal akıldır. Işığı nedeni ile bizim gözümüzün görmesi de teorik aklımızın güç halinden fiil haline çıkmasıdır. İnsanın nefsinin bu aşamaya getiren faal akıl ve insanın nefsinin buna hazırlamasıdır.

İbn Sînâ insan nefsinin faal akıl aracılığı ile aydınlanmasına işrak ismini verir.<sup>99</sup> İnsan nefsi fıtratı gereği bil fiil akıl değil bilakis güçtür. Güç olması nedeni ile tikel suretleri hayal etme istidadını kazanır. Faal aklın feyezani onu aydınlatır. Tikel suretlerde insan nefsinde külli olarak resmedilir.

İnsan nefsinin faal akıl ile bitişip bilgi alması esnasında ne faal akıl müstefâd akıl olur ne de müstefâd akıl faal akıl olur. Faal aklın ayrı bir cevher olması nedeni ile bu mümkün değildir.<sup>100</sup>

Faal akıl insanların bilgilerinin yegâne kaynağıdır. Faal akıl Zorunlu Varlıktan çıktığı için ondan gelen bilgi de Vacibul Vücuttan gelen bilgidir. Sonuçta bilgi ilahidir.

<sup>96</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 235,236.

<sup>97</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtihâ*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 44,46.

<sup>98</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 234.

<sup>99</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *er-Risâle fî'l-Hudûd*, Tis'u Resâl İçerisinde, s. 56. ; *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib*, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ İçerisinde, s. 299.

<sup>100</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 163.

### 2.5.3- Peygamber – Filozof İlişkisi

Faal akıl peygamber ve diğer insanlar için bilginin kaynağıdır. Faal akıldan bilgi edinme faal aklın teorik aklı aydınlatması dolaylı ya da dolaysız olur. Aydınlatmanın dolaylı ya da dolaysız olması teorik aklın aşamalarında açığa kavuşmaktadır. Heyûlânî akıl (nâtık nefs) her insanda mevcuttur. Güç halindeki akıl ise akledilirleri verir. Bütün parçadan büyüktür gibi. Fiil halindeki akıl ise güç halindeki aklın elde ettiği ilk akledilirlerden hareketle ikinci akledilirlerle ulaşır. İkinci akledilirlerle ulaşma ise düşünme ve sezgi ile gerçekleşir.<sup>101</sup>

İnsanın düşünmesi teorik aklını aşama aşama bil fiil haline getirir ki bu dolaylı bir şekilde insanın faal akıldan bilgi elde etmesidir. Peygamberin teorik aklı bil fiil olduğu için bu aşamaları kaydetmez. İbn Sînâ peygambere has olan bu akla kutsi akıl adını verir.<sup>102</sup> Peygamber bu özelliği sayesinde her an faal akıl ile ilişki kurabilir. Tikelleri külli surette alır ve benzerlerine dönüştürür. Peygamberin kudsi aklı peygamberde sezgiyi de en üst seviyeye çıkarır. Sezgi konusunda da insanlar farklılık arz eder. Kimisi düşünce ile buna ulaşabilir.<sup>103</sup> Fakat düşünerek elde edilen sezgilerin doğruluğu insandan insana farklılık arz eder. Bazen azalır bazen çoğalır. Peygamber de ise sezgi gücü en üst seviyededir. Bu sezgi gücü ile de peygamber vahiy alır. Peygamberin sezgisinin üstünlüğü kudsi aklından kaynaklanmaktadır. Kudsi akıl ise insan kuvvelerinin en üstünüdür.<sup>104</sup>

İnsanın ruhu ayna misalidir. Kendisine yönelineni yansıtır. İnsanın teorik aklı da ruhun (aynanın) kendisine yöneleni yansıtmasına yardımcı olur. Bunun için insan düşünce ve teemmülde bulunarak teorik aklını harekete geçirir. Teorik akıl bu hareketle ruhu faal akıl ile ittisale hazırlar.<sup>105</sup> İnsan bu durumda faal akıldan tikel suretleri küllî biçimde alabilir. Filozof bu noktada aldığı tikel suretleri insanların anlayabileceği bir şekle büründüremez. Peygamber ise faal akıldan kudsi aklı sebebi ile bilgiyi her an alabilir. Filozoftan farklı olarak peygamber, aldığı bilgiyi benzetme ve simgeler haline dönüştürür.<sup>106</sup> Bunu da peygamberin muhayyile kuvvesi meydana getirir.

<sup>101</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 249, 250. , *Fî İbâti'n-Nübüvât*, s. 44, 46.

<sup>102</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 250. *Risâle fî'n-Nefs ve Bekâihâve Meâdihâ*, s. 146.

<sup>103</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 114.

<sup>104</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 250.

<sup>105</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 235.

<sup>106</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*, s. 179.

İbn Sînâ filozofun aklî bilgisi ile peygamberin vahyi bilgisini bir noktada birleştirir, bir noktada ayırır. Birleştikleri noktanın iki yönü vardır. Kaynakları itibari ile ve elde edişleri itibari ile. Peygamber kudsî aklı sebebi ile sürekli faal akıl ile ittisal içerisinde. Filozof ise faal akıldan bilgi alabilmek için müstefâd akıl aşamasına gelmesi gerekir. Bu durumu da her zaman tekrarlaması gerekir. Kaynak faal akıl olmasına karşın peygamberin ve filozofun bundan bilgiyi alma aşaması farklılaşmaktadır. Filozof her seferinde müstefâd akıl aşamasına gelebilmek için fikri çaba içerisinde. Peygamber ise istediği an müstefâd akıl aşamasına ulaşabilmektedir.

Ayrıldıkları nokta ise filozofun bilgisinin dağınık iken peygamberin vahyinin öz, küllî ve düzenli olmasıdır.<sup>107</sup> Filozof peygamberdeki gibi istediği an faal akıl ile ittisale geçemediği için elde etti bilgilerde dağınıktır. Filozof elde ettiği bilgiler ile somut bir şekilde istenileni sunamamaktadır. Peygamber ise elde ettiği bilgiyi insanlara somut bir şekilde sunabilmektedir. Karşılaşılan sorunla ilgili çözümü anında insanlara iletebilmektedir.

İbn Sînâ açısından peygamber ve filozofun bilgiyi elde edişleri itibari ile birleşme nedenleri teorik akıldan yola çıkmalarıdır. Peygamberin teorik aklı bil fiil olduğu için filozof gibi müstefâd akıl seviyesine çıkmasına gerek yoktur. O kutsî aklı ile faal akıl ile ittisal kurar. Ayrıca peygamber elde ettiği bilgiyi mütehayyile gücü ile şekle dönüştürerek herkesin anlayabileceği bir seviyeye getirir. İnsanların anladıkları şeylerden yola çıkarak onlara somut şeyler sunabilir.

İbn Sînâ peygamberin değerinin ve yüceliğinin Allah katından bir zorunluluk olduğunu belirtir. İnsan nefisleri uhrevi mutluluğa ulaşmak için hikmetin yanında bazı şeylere muhtaçtır. Onları mutluluğa iletecek olan hikmet ile birlikte peygamberin eylemi ( sünneti) ve öğrettiği ahlaktır.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, M.E. B. Yayınları, Ankara 2001, s. 148.

<sup>108</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ İlahiyat*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Metafizik I*, s. 132.

## SONUÇ

Eş'arîlerde, Allah'ın hiçbir şeyle kayıt altına alınamayacağı fikri, onların, nübüvvet görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Sonsuz kudret sahibi olan ve yaptıklarından sorgulanamayan Allah'ın, her hangi bir sorumluluk altına alınarak peygamber göndermesinin zorunlu olduğu da ileri sürülemez. Her hangi bir zorunluluk olmadığı halde Allah, insanların kurtuluşu için peygamberler gönderiyorsa bu O'nun, ancak lutfu ile açıklanabilir. Bunun yanında insan iyi ve kötüyü aklı ile bilebilir mi bilemez mi? Sorusu da peygamberin getirdiği dini açıklar. Şayet bu soruya insan aklı iyi ve kötüyü belirleyebilir cevabı veriliyor ise peygamberin getirdiği din anlamsız kalacaktır. Mead ile ilgili konular bu sorunun dışında tutulsa bile dinin sosyal hayata dair getirdiği çözümlere insanların ulaşma imkânı yoktur. Eş'arîler açısından Allah bir fiille kayıtlanamayacağı için peygamber göndermek Allah için gerekli değildir. Göndermesi insanlar için bir lutuftur. Eş'arîler açısından insan iyi ve kötüyü bilemeyeceği için peygamber iyi ve kötüyü insanlara açıklar.

Mâturideler açısından insan; iyi ve kötüyü bilebilmesine karşın peygamber bunun anlaşılmasına yardımcı olur. Allah'ın peygamber göndermesi aklî bir zorunluluktur. Zira Allah'ın muradının ne olduğunu insanın bilmesi için Allah'ın peygamber göndermesi gerekir.

Fârâbî peygamberliği insanın mutluluğa "saâdetü'l-kusvâ" ulaşması açısından ele alır. İnsanlar öyle bir yönetim içinde olmalı ki bu âlemde ve ahirette mutlu olabilsinler. İnsanlara bu mutluluğu verebilecek olanlar ise peygamber ve filozoftur.

Fârâbî açısından peygamber ve filozof bilgiyi faal akıldan alır. Peygamberin faal akıldan aldığı bilgi müstefâd akıldan münfail aklına oradan tahayyül kuvvesine gider. Filozofun bilgisi ise müstefâd aklından münfail aklına gelir. Peygamberin tahayyül kuvvesi onu filozoftan ayırır. Filozof elde ettiği bilgiyi herkese iletemez. Peygamber bilgisini her bireye temsil yoluyla iletebilir. Bunun nedeni ise insanların kavrayış derecesidir. Kavratma; gerçeğin kendisini kavrama veya gerçeğin hayal ettirilerek kavratılmasıdır. Peygamber ve filozofun bilgiyi alma aşamaları aynıdır. Alınan bilginin kavratılması aşaması ise farklıdır. Peygamber bunu hayal ettirerek kavratır.

İbn Sînâ Allah'tan başlamak üzere varlığı bir düzen içerisinde görür. Bu düzende Allah “ el-Evvel, Zorunlu Varlık” tır. Bu düzen Allah'tan sudur (feyz) eder. Allah'tan sudur eden varlık silsilesi On'dan aşağıdadır.

Zorunlu Varlıktan sudur eden varlık düzeni şu şekilde sıralanır. Allah “ El-Evvel”, akıllar “ Ruhani Melekler”, nefisler, gök cisimleri, madde, basit cisim, bitki, hayvan, insan, teorik ve pratik aklını olgunlaştırmış insan ve peygamber. Allah en şerefli ile başladığı varlık düzenini en şerefli ile bitirir.

İnsanın gerçek bilgiye ulaşması; varlık düzenindeki onuncu akıl olan faal akıldan bilgiyi elde etmesi ile olur. Faal akıldaki bilgi; soyut ve küllîdir. İnsan bu bilgiye nasıl ulaşabilir? Sorusunu İbn Sînâ şöyle açıklar. İnsanın benim dediği şey nefsidir. Bütün azalarını yok saysa bile yinede insan varlığını bilir. Bu varlığı ve insanın benim dediği şey insanın nefsidir. Nefs cisimden ayırdır. Cismin hareket, üreme, düşünme gibi faaliyetlerinin nedenidir. Nefs bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayrılır. Bunların en değerlisi insani nefstir. Bitkisel nefis büyüme, üreme ve beslenmeyi sağlar. Hayvansal nefsin hareket ve idrak olmak üzere başlıca iki görevi vardır. Hareket; istek ve o isteği yapma-yapmama halidir. İdrak ise dış ve iç idrak olarak ikiye ayrılır.

Dış idrak gücü duyu organlarıdır. Her biri algılarını iç duyulara iletir. Dış duyuların elde ettiği algılar maddesel özellikleri barındırır. İç duyular elde edilen algıları değerlendirir. Aralarında irtibat kurarlar.

İç duyulardan olan hayal ve müfekkire gücü vahyin alınışı ve ulaştırılması esnasında etkindir. Peygamber gayb bilgisini melek vasıtası ile Allah'tan alır. Hayal kurma gücü ile bilgileri şekillere ve harflere dönüştürür. Peygamber Allah'ın yüceliğini, büyüklüğünü halkın anlayacağı şekilde temsille anlatır.

İnsani nefsin teorik ve pratik olmak üzere iki aklî gücü vardır. Pratik akıl teorik akıl vasıtası ile bedeni yönetir. Teorik aklın, heyûlânî, güç, fiil ve müstefâd akıl olmak üzere kısımları vardır. İnsan soyut ve akledilir bilgiye bu kısımları kat ederek ulaşır ve faal akıldan bilgi elde eder.

Peygamberin ayırıcı özelliği bu noktada kendisini gösterir. O'nun teorik aklı bilfiildir. Diğer insanlardan farklı olarak kudsî akla sahiptir.

İnsanlar fiil halindeki akılları sayesinde ilk akledilenlerden hareketle ikinci akledilirlere ulaşırlar. Bu durum düşünme veya sezgi “hads” ile olur. Filozof düşünme “teemmül” ile ikinci akledilirlere ulaşarak müstefâd akıl safhasına geçer. Böylece soyut, akli suretleri faal akıldan alabilir.

Peygamberin teorik aklı bilfiil olduğu için faal akılla her an ilişki kurabilir. Peygamberin bu farklılığı sezgi konusunda onu diğer insanlardan ayırır. Peygamberin sezgisi kudsî aklı nedeniyle her an gerçek bilgiye ulaşabilir. Peygamberin bu bilgisi aklî kesinlik taşır.

Bilginin kaynağı olan faal akıl ile temas düşünme veya sezgi ile olur. Her iki durumda insan gerçek bilgi olan kıyasın orta terimini elde etmeye çalışır. İnsan düşünme aşamasında kendinde önceden bulunan kavramlar üzerinde sıkı bir teemmül içine girer. Bu düşünme ile bazen gerçek bilgiye ulaşır bazen de ulaşamaz. Sezgi peygamberin kutsal aklı sayesinde faal akıldan verilen ilahi bir feyzdir. Bilgiye ulaşmadaki yollardan en güvenilir olanı sezgidir. Fakat sadece peygamberin sezgisi her an gerçek bilgiyi verir.

Filozof ile peygamberin ayırım noktalarından biri de budur. Filozof teorik akıl aşamalarını geçerek faal akıl ile ilişki kurar iken peygamber kudsî aklı ile bunu gerçekleştirir. Filozof elde ettiği bilgiyi halka ulaştırmada mahir değildir. Peygamber ise tahayyül gücü sebebi ile bilgileri halkın anlayacağı bir şekilde onlara iletir.

Filozof ve peygamberin bilgisi Faal akıldan dolayısı ile Allah'tan olduğu için gerçekte her ikisinin de bilgi kaynağı, ilâhîdir.

## KAYNAKÇA

AYDIN, Mehmet S

2002 *Din Felsefesi*, İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları.

ATAY, Hüseyin

2001 *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAYRAKTAR, Mehmet

2003 *İslam Felsefesi'ne Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı.

BUHARİ

1991 *Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh ve Şerhi*, Çeviren: Kamil Miras, c. 9, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

en-NESEFÎ, Ebü'l-Muîn

2003 *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tenkitli Neşredenler: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

el-EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen

1963a *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Neşreden: Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

1987b *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaat*, Tahkik: Muhammed es-Seyyid Celyend, Kahire: Külliyyetü Dârü'l-Ulum.

FAHREDDİN, er-Râzî

2002a *el-Muhassal*, Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

1996b *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, Çeviren: Nadim Macit, Erzurum: İhtar Yayınları.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr

2001a *Tahsîlü's-Saâde*, Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

1980b *es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, Çeviren: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, N. Rami Ayaz, İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

2003c *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, Çeviren: Mahmut Kaya, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*) İçerisinde, İstanbul: Klasik Yayınları.

2003ç *Uyûnü'l-Mesâil*, Çeviren: Mahmut Kaya, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*) İçerisinde, İstanbul: Klasik Yayınları.

1987d *Fusûlü'l-Medenî*, Çeviren: Hanefi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

2001e *Kitâb-ü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Çeviren: Nafiz Danışman, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları; Ayrıca aynı eserin Ahmet Arslan tercümesi, İstanbul: Vadi Yayınları 1997.

HAKLI, Şaban

2002 *Müteahirûn Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi, Fahreddîn er-Râzî Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış doktora Tezi)

İBN SÎNÂ, Ebû Ali

2004a *eş-Şifâ, el-Îlâhiyyât, Metafizik I*, Çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

2005b *eş-Şifâ, el-Îlâhiyyât*, Çeviren: Ekrem Demirli-Ömer Türker, *Metafizik II*, İstanbul: Litera Yayıncılık.

1959c *eş-Şifâ, Kitâbü'n-Nefs*, Tahkik: Fazlur Rahman, London: Oxford University Press.

1953ç *Risâletün fî'n-Nefs ve Bekâühâ ve Meâdühâ*, Neşreden: Hilmi Ziya Ülken, (*Resâilü İbn Sînâ* içerisinde), İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası.

2005d *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çeviren: Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli, *İşaret ve Tenbihler*, İstanbul: Litera Yayınları.

1949e *el-Adhaviyye fî emri'l-Meâd*, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l-Fikri'l-Â'rabî.

2004f *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu, (*İbn Sînâ Risaleler* içerisinde) Ankara: Kitabiyat Yayınları.

1983g *el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcîb*, Neşreden: Hasan Asî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-Sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* İçerisinde), Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye.

1983ğ *el-A'lâ*, Neşreden: Hasan Asî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-Sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* İçerisinde), Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye.

1968h *fî İsbâtî'n-Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim*, Tahkik: Michael Maarmura, Beyrut: Darü'n-Nehar.

1331ı *Kitâbü'n-Necât*, Neşreden: Muhyiddin Sabri Kürdi, Mısır: Matbaati Saadeti bi-Curi Muhafaza.

1959i *Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Namaz Risalesi*, Çeviren: M.Hazmi Tura, İstanbul: Burhanettin Matbaası.

1298j *er-Risâle fî'l-Hudûd*, (*Tis'ü Resâil* İçerisinde), Konstantiniyye: Cevâib Matbaası.

1298k *fî'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtühâ*, (*Tis'u Resâil* İçerisinde), Konstantiniyye: Cevâib Matbaası.

KUTLUER, İlhan

1998 *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayınları.

KUŞPINAR, Bilal

2001 *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara: M.E.B. Yayınları.

MÂTURİDÎ, Ebû Mansur

2003a *Kitâbü't-Tevhîd*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, Ankara: İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları.

2001b *Akaid Risalesi*. Çeviren: Yusuf Ziya Yörükan, (*İslam Dini ve Mezhepler Tarihi* içerisinde), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

SABUNÎ, Nurettin

2005 *Mâturidî'ye Akaidi*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

PLOTİNUS,

1996 *Enneadlar*, Çeviren: Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi.

ŞEHRİSTANÎ, Muhammed

1934 *Nihâyetü'l-İkdâm fî-İlmi'l-Kelâm*, London: Oxford Universtiy Press.

TAFTAZANÎ, Sa'düddîn

1989 *Şerhü'l-Makâsıdî't-tâlibîn*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Yayın evi belirsiz.

YAVUZ, Salih Sabri

Tarihsiz *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi

2005 *İslam Düşüncesi'nin Problemlerine Giriş*, Sadeleştiren: Recep Kılıç, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

## ÖZET

İbn Sina Allah ile alem arasındaki ayrımı sudur düşüncesi ile açıklar. Bu ayrım varlık veren-varlık alan ayrımıdır. Allah ( Zorunlu Varlık ) varlık verendir. Allah Sebeplerin Sebebi, İlkelerin İlkesi'dir. Bu nedenle Allah El-Evvel'dir.

İnsanın ben diye nitelediği şey nefsidir. İbn Sînâ buna İnsani Nefs der. İnsani nefis pratik ve teorik akıl olarak ayrılır. Teorik akıl, pratik aklın bedeni yönetmesi için gerekli bilgileri verir. Teorik akıl Sudur düşüncesindeki onuncu akıl olan Faal aklın yardımı ile insan ve Allah arasındaki bilgilenmeyi gerçekleştirir. İnsanın faal akıl yolu ile bilgi edinebilmesi için teorik aklını bil-fiil hale getirmesi gerekir. Bu, soyut, külli, akli bilginin alınabilmesinin yoludur.

Peygamberin teorik akli her an bil-fiil olduğu için gerçek bilgiye her zaman ulaşabilir. Peygamber soyut, külli ve akli bilgiyi biçimlendirir, halka örnekleme yolu ile iletir. Peygamber önce bilir sonra algılar. Diğer insanlar ise önce algılar sonra bilir.

## ABSTRACT

İbn Sînâ explains the difference between Allah and the universe with the conception of “prosperity”. This difference is the difference between the one who creates and the one who is created. Allah (The Indispensable Entity) is the one who gives presence and life. Allah is the biggest reasons of all the reasons and the most basic principle of all the principles. On this account, Allah is the antecedent of all the things on earth.

The thing that the human being considers as “self” is indeed his flesh and his body. This is also regarded as “human self” by İbn Sînâ. Human self can be categorized as theoretical and practical intellect. The theoretical intellect supplies the practical intellect with the necessary information required to manage the body. The theoretical intellect helps the information to be transferred between the human being and Allah by the help of the active intellect which is the tenth intellect in the conception of “prosperity”. The human being has to activate his theoretical intellect in order to be able to receive information via the active intellect. This is the only way of gaining the abstract, complete and the intellectual information.

Since the theoretical intellect of a prophet is always activated, he can reach the actual information at any time he wants. A prophet shapes out the abstract, complete and the intellectual information and gets this refashioned information across to the community. A prophet knows in the first place and perceives later on, whereas all the other people on earth perceive in the first place and then know.