

İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl*

Adnan Gürsoy**

Öz

Kutsî akıl kavramı İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin merkezi kavramıdır. Bu kavram ile filozof, nebevî bilgiyi akli bakımdan temellendirmiştir. Bu makalede söz konusu temellendirmenin kapsam ve dayanaklarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bunun için kutsî akıl kavramının, sezgi (hads), nazarı aklın yetkinliği, nebevî güç, mizaç, arınma gibi kavramlarla ilişkisi ele alınmıştır. Kavramın İbn Sînâ öncesi ve sonrası İslam felsefesindeki yerine işaret edilmiş, böylece filozofun nübüvvet teorisi bağlamındaki katkısının, kutsî akıl kavramına verdiği yeni muhteva olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kutsî Akıl, Sezgi, Nübüvvet, Nebevî Güç, Nazarı Akıl, Orta Terim, Akledilir.

Sacred Intellect In Avicenna's Theory of Prophecy

Abstract

Sacred intellect is the central concept of Avicenna's theory of prophecy. By means of this concept, he aimed to justify the prophetic knowledge rationally. This article is intended to evaluate the scope and the basis of this justification. Thus, the relation of the concept of the sacred intellect with other concepts such as intuition (hads), theoretic intellect, prophetic power, humor and purification is investigated. By pointing to this concept's place in Islamic philosophy before and after Avicenna, it will be concluded that Avicenna's main contribution in the theory of prophecy was the new content of the concept of sacred intellect provided by him.

Key Words: Sacred Intellect, Intuition, Prophecy, Prophetic Power, Theoretical Intelligent, Middle Term, Intelligible.

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladığı "İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr.
(adnangursoy@gmail.com)

Giriş

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi, nübüvvet olgusunu bütün yönleriyle ele alır. Bunun için nübüvvetin anlamı ve gerekliliğini; vahyin imkânını ve mahiyetini, din dilinin yapısını, felsefî sisteminin ilke, kavram ve kuramlarıyla temellendirir. Bu temellendirmenin merkezinde kutsî akıl kavramı yer almaktadır. Kutsî akıl, peygamberin mizacının son derece mutedil olması, tam bir arınmışlık halinde bulunması nedeniyle sahip olduğu ittisal melekesi sayesinde tüm akledilirleri bir anda elde etmesini mümkün kılan nebevî özelliğidir.¹ İbn Sînâ bu kavramla, hem peygamberin hakikate ilişkin bilgisinin uzun yıllar süren öğrenim ve araştırma süreci sonunda ulaşılan hakikat bilgisine kendiliğinden ve bir anda sahip olmalarını açıklamış, hem de peygamberin insanlar üzerinde bir otorite olmasının bilgisel temelini ortaya koymuştur.

Bu çalışmada öncelikle kutsî akıl kavramının İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği İslam felsefesi mirasındaki yerine işaret edecek ve filozofun bu konudaki katkısını görmeye çalışacağız. İkinci olarak, kavramın psikolojiden, tıp teorisine, bilgi teorisinden ahlak görüşüne uzanan boyutlarına işaret edecek, nebevî bilginin imkânını ve akliliğini gösteren işlevini açıklayacağız. Son olarak filozofun bu kavramla kendisinden sonraki İslam düşüncesine etkisine dair örnekler vereceğiz.²

-
- ¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ en-nefs* (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975, s. 220; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), I-IV, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), Dâru'I-maârif, Kahire 1960, 3, s. 394-395; a.mlf., *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985, s. 341; a.mlf., *el-Mübâhâsât* (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1992, s.107.
 - ² Ülkemizde İbn Sînâ felsefesinde kutsî akıl kavramının yerini müstakil olarak inceleyen yalnızca Mustafa Yıldız'ın makalesi bulunmaktadır. Bunun yanında filozofun bilgi ve nübüvvet teorilerinin konu edildiği eserlerde, kavramın tanımına ve önemine işaret edildiği görülmektedir. Bu kapsamda, Hidayet Peker'in, *İbn Sînâ Epistemolojisi* kitabı ve "Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası" başlıklı makalesi; Bilal Kuşpınar'ın, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*; Fazlurrahman'ın *Prophecy in Islam, Orthodoxy and Philosophy* eseri, Herbert Davidson'un, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl teorilerini incelediği eseri *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*; M. Marmura'nın İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini incelediği "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy" makalesi anılabilir. Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl Öğretisi", *Journal of Islamic Research*, 21, (2010/2), s. 83-110; Fazlurrahman, *Prophecy in Islam, Orthodoxy and Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 1958, s. 35. Herbert Davidson, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Toronto 1992, s. 95-102, 116-123 Michael Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies*, 22 (1963), s. 49-56. Hidayet Peker; *İbn*

1. İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesinde Kutsî Akıl Kavramı

İbn Sînâ, kendisinden önceki yaklaşık iki asırlık bir İslam felsefesi birikiminin vârisidir. Bu felsefî miras içinde iki anlayış hâkimdir. Bunlardan birincisi, Plotinus ve Proklus'un temel metinlerinin belirleyici olduğu Yeni-Eflatunculuğu esas alan Kindî ekolü, ikincisi, Yeni-Eflatuncu şarihlerin açmadığı şekliyle Aristo felsefesini esas alan Fârâbî çizgisidir. İbn Sînâ, bu iki anlayışı tevarüs etmiş ve felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde birleştirmiştir.³ Kendisinden sonraki dönem söz konusu olduğunda O, tüm İslam düşünce geleneği üzerinde etkisi büyük bir filozoftur. Bu bakımdan İbn Sînâ, kendisinden önceki felsefe bakımından zirve, kendisinden sonraki felsefe bakımından merkez olarak görülür.⁴

İbn Sînâ öncesi İslam felsefesinde nübüvvet konusu, Kindî (ö. 870'den sonra), Fârâbî (ö. 950), Ebu'l-Hasan el-Amirî (ö. 991), İhvan-ı Safâ ve diğer filozoflar tarafından bir felsefî problem olarak tartışılmıştır. Kindî nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozoftur.⁵ Ancak Kindî'nin vahiy olgusunu nasıl açıkladığını kesin ve etraflı bir şekilde tespit etme imkânından mahrumuz. Zira filozofun bu konuya ilişkin kapsamlı açıklamalarının bulunduğu tahmin edilen *Tesbitu'r-Rusul* gibi eserleri günümüze ulaşmamıştır.⁶ Bununla birlikte diğer eserlerinde yer alan açıklamalardan hareketle bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Kindî, nebevî bilginin çabası, bir tahsil süreci olmaksızın bir anda elde edilen peygambere özgü özel bir bilgi olduğunu ve felsefî bilgiye çeşitli açılardan üstünlüğünü vurgulamaktadır.⁷ Filozof bu düşüncelerini ifade ederken "kutsî akıl" kavramlarını kullanmamıştır.

Sînâ Epistemolojisi, Arasta Yayınları, Bursa 2000; a.mlf., "Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008/1), s. 157-176; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 143-158.

³ Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000- yaklaşık 1350)" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 251-252.

⁴ Ali Durusoy, "İbn Sînâ", (Felsefesi), *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 322.

⁵ Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Felsefî Risâleler* içinde, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 36.

⁶ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s.60.

⁷ Kindî'nin nebevî bilginin değeri ve felsefî bilgiye üstünlüğü konusundaki görüşleri için bk. Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 274, 275, 277.

Kindî ekolünden bir filozof olan Amirî'ye⁸ göre, akli nefsin (en-nefsu'n-nutkîyye) gayesi ve en yüce mertebesi nübüvvettir, bu seviyeye ulaşmış olan akli nefis "mukaddes ruh" olarak isimlendirilir.⁹ İnsanın meleklik ile hayvanlık arasında üç mertebede bulunabileceğini düşünen filozof, bu üç mertebeyi "melekî mertebe, beşerî mertebe ve hayvanî mertebe" şeklinde belirlemiştir. Yüce Allah'tan gelen faziletleri tam olarak kabul ettikleri için insanlığın en üstünleri olan peygamberlerin akıllarını "ilahî akıl" olarak nitelendirmektedir.¹⁰ Peygamberin akli, "ilahî" olması nedeniyle varlığı tedbir eder, bilgisini kabul edeceklerin kabul yeteneklerine (istidat) göre yayar; akıl olması nedeniyle varlığın bilgisine mükemmel bir şekilde sahiptir.¹¹ İlahî manaya en çok benzeyen ve ebedî olmaya en uygun şey olan akli nefsin üstün niteliği, bilme (nazarî) gücü açısından kesin doğru bilgiye ulaşmak; eyleme (ameli) gücü açısından ise hayrı aramaktır. Bu iki bakımdan yetkinleşen nefis "melekî nefis" olur ve artık o halis akıl ve saf ruh haline geldiği için ulvî âleme ve ebediliğe yönelir.¹²

İbn Sînâ felsefesinin en önemli kaynaklarından biri kuşkusuz Fârâbî felsefesidir. Nitekim Fârâbî'yi kendinden önceki büyük filozoflardan biri olarak değerlendirmiş, O'nu, İskender Afrodisî, Themistius ve Yahya en-Nahvî gibi şârihlerden üstün görmüş ve onu felsefedeki öncüsü olarak anmıştır: "*Ebu'n-Nasr el-Fârâbî'ye gelince, O çok iyi anlaşılmalı ve diğerleriyle aynı kefeye konmamalıdır. O, bizim seleflerimizin diyebiliriz ki en üstünüdür.*"¹³

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin işlendiği temel eserlerinde "kutsî ruh" kavramı faâl akıl için kullanılmıştır. Örneğin *es-Siyâsetu'l-Medeniyye'* de kutsî ruh (ruhu'l-kuds), "er-ruhu'l-emin" sıfatı ile birlikte faâl akıl için kullanılmıştır. Aynı pasajda, insanın yetkinleşerek faâl akıl mertebesine çıkması ve bu yetkinliğin sürekliliği fikri işlenmektedir.¹⁴ Bununla birlikte

⁸ Amirî'nin İbn Sînâ felsefesine katkısı ve muhtemel bir karşılaşma ve yazışma irtibatı için bk. Mahmut Kaya, "Amirî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, III, 69; Robert Wisnowsky, *İbn Sînâ Metafiziği* (çev. İbrahim H. Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 307.

⁹ Amirî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)* (çev. Yakup Kara) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s.82.

¹⁰ Amirî, hikmetin kaynağının nübüvvet olduğu düşüncesini eski Yunan filozoflarına nispetle açıklamıştır. Amirî, *Kitabu'l-emed*, s.46-57.

¹¹ Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Amirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 1992, s.164-165.

¹² Amirî, *Kitabu'l-emed*, s. 84.

¹³ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, s. 375.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye* (nşr. Ali Bu Mülhim), Mektebetu'l-hilâl, Beyrut 1994, s. 23. Fârâbî'nin nübüvvet teorisi ile ilgili bk. Davidson, *On Intellect*, s. 44-73; Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 8

Fârâbî *Risâle fî isbâti'l-mufârakât* eserinde kavramı, İbn Sînâ'nın kutsî akıl kavramı ile mutabık bir tarzda insan nefsi için kullanmıştır. Burada, heyulânî aklın kuvveden fiile çıkmasını incelerken, "heyulânî aklın kutsî olması" durumunda bilfiil olmak için hazır ve yetenekli bulunduğunu, bu sayede öğrenim sürecine girmeksizin faal akıl ile ittisale en elverişli (evlâ) bulunduğu ve bu sebeple de bu ittisalin zorunlu (evceb) olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Bu anlatımın İbn Sînâ'nın düşünceleri ile benzerliği açıktır. Eserin sonunda birkaç cümle olarak yer alan bu fikirlerin, peygamber ya da müstefâd akıl seviyesine ulaşmış filozofla ilgisi kurulmamıştır.

Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli birkaç eserde de "kutsî ruh" kavramı kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, *Şerhu risaleti'z-zînûni'l-kebîri'l-yunanî* isimli eserdir. Bu eserde, "nebevî kutsî nefsin kıyas sürecine ihtiyaç duymaksızın feyzi bir anda kabul edebileceği, bu özelliğiyle diğer nefislerden farklı olup derece bakımından diğer insanların asla erişemeyecekleri bir noktada bulunduğu" ifade edilmiştir.¹⁶ İkinci olarak, *Risâletu fusûsi'l-hikem*'de, kutsî akıl kavramı, peygamberin vahiy alışını ve mucizenin sadır olmasının gerekçesi olarak zikredilmiştir. Peygamberin ruhunun, Levh-i Mahfuz'da yer alan ilahi bilgileri alıp, insanlara tebliğ etmek ve mucize göstermesini mümkün kılan şey kutsî akıl olmasıdır.¹⁷ Aynı eserin ilerleyen bölümlerinde İbn Sînâ'nın *Fî'l-kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ* eserinde yer alan ifadelerin aynen tekrarlandığı ve bu nedenle kutsî akıl konusunda da İbn Sînâ'nın görüşlerinin yer bulduğu görülmektedir.¹⁸

İhvan-ı Safa felsefesi ile İbn Sînâ ilişkisi tartışmalı bir konudur. İbn Sînâ'nın yetiştiği muhitte etkin olan, hatta filozofun aile meclisinde babası ve abisi tarafından benimsenen ve belki de temsil edilen İhvan-ı Safâ'nın özellikle "kutsî ruh" kavramı konusunda İbn Sînâ'yı etkilediği söz konusu

(1988/2), s. 35-49; a.mlf, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2011, s. 133-156.

¹⁵ Fârâbî, *Risâle fî isbâti'l-mufârakât*, Matbaatu meclisu daireti'l-maârifî'l-usmaniyye, Haydarabad 1349, s. 8.

¹⁶ Fârâbî (?), *Şerhu risaleti'z-zînûni'l-kebîri'l-yunanî*, Matbaatu meclisu daireti'l-maârifî'l-usmaniyye, Haydarabad 1349, s. 8. Eserin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'ye ait olduğunu söylemek zordur. Bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 159.

¹⁷ Fârâbî (?), *Risâletu fusûsi'l-hikem* (nşr. Friedrich Dieterici), *es-Semeratu'l-mardiyye* içinde, Leiden Brill 1890, s. 72.

¹⁸ Bu durum ve kullanılan terminoloji, eserin Fârâbî'ye değil, İbn Sînâ ya da İbn Sînâ çizgisindeki bir müellif tarafından yazıldığı yönündeki tezi haklılaştırır. Fazlurrahman, *Prophecy*, s. 73-75 (dn. 32); Gutas, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 318.

edilmektedir.¹⁹ İhvân-ı Safâ düşüncesinde, nefislerin derecelerine ilişkin üç aşamalı bir şema ortaya konulmuştur. İlk olarak, nefisler “insanî nefisler, onlardan üstün olan nefisler ve onlardan aşağı olan nefisler” şeklinde üçe ayrılmıştır. İnsanî nefislerden aşağı olan nefislerin yedi derece; üstün olan nefislerin de yedi derece olduğunu, böylece nefislerin on beş derece olduğunu ancak âlimlerin bu dereceleri beş derece şeklinde ele aldığına işaret eden İhvân-ı Safâ müellifleri konuyu bu beşli tasnif üzerinden açıklamışlardır. Buna göre, insanî nefis ortada olmak üzere ondan yüksek olan melekî ve kutsî mertebeye; ondan aşağıda olan bitkisel (nebâtî) ruh mertebesi ve hayvânî ruh mertebesi bulunmaktadır. Melekî-hikemî mertebeye, hikmet ve felsefe bilgisinin kazanıldığı filozofların ruhlarının mertebesini; kutsî mertebeye ya da nebevî-namûsî mertebeye, peygamberlerin ruhlarının mertebesini ifade etmektedir.²⁰ Burada “kudsî” sıfatı, peygamberin aklının vahiy alabilecek bir temizlikte olduğunu, “namûsî” sıfatı ise Cebrail için din dilinde kullanılan bir terime atıf olmasının yanı sıra, peygamberin ilahî kanunları (nevâmîs) koyan ve uygulayan yöneticiler olduğu düşüncesini vurgulamaya matuftur.

İhvân-ı Safâ’ya göre, peygamberler insanların en üstünüdür; kutsî ruh, en üstün insanî mertebedir. Yeryüzünün süsü olan canlılar içinde akıllı olmaları hasebiyle insanlar, insanlar içinde âlimler, âlimler içinde ise peygamberler en üstündür. Onları hakimler ve filozoflar takip eder.²¹ Kutsî (nebevî) ruh, melekî (hikemî) ruh mertebesinin üzerindedir çünkü insanların bilgi ve yetkinlik bakımından zirvesinde peygamberler bulunmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî, Amirî, İhvân-ı Safâ eserlerinde yer alan ancak her bir filozofta farklı anlam ve işleve sahip olan kutsî akıl kavramı, İbn Sînâ’nın elinde seleflerine nispetle yeni ve kapsamlı bir muhteva kazanarak nübüvvet teorisinin merkezî kavramı haline gelmiştir.

2. Kutsî Akıl: Nübüvvet Teorisinin Kalbi

İbn Sînâ, nübüvveti ve peygamberin bildirdiği hakikatleri felsefenin temeli ve tamamlayıcısı olarak görür. Bu nedenle O, metafizik kitaplarının sonunda nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla (Me’âd) ilgili meseleleri ele almıştır.²² Filozof nübüvvet teorisinin temel konularını metafiziğin ikincil

¹⁹ İlhan Kutluer, *İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) İstanbul 1990, s. 217.

²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvânî’s-safâ ve hullânî’l-vefâ*, I, (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1995, s. 298-299.

²¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 108.

²² Ali Durusoy’a göre, “İbn Sînâ metafiziğinin bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. *Kitâbu’ş-şifâ* ve *el-*

konuları içinde zikretmektedir. Bu bağlamda vahyin mahiyetini bilmek, nazarı hikmet kapsamındadır ve insanın ulaşması gereken bilgilerdendir.²³

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde peygamberin sahip olduğu üstün özellikler, nübüvvetin imkânını gösteren "nebevî güç" (el-kuvvetü'n-nebeviyye) kavramı temelinde ele alınmıştır. Peygamber nefsinin sahip olduğu üstün özelliklerin toplamını ifade eden bu kavram, vahiy tecrübesini ve mucize olgusunu açıklayıcı bir içeriğe sahiptir. Peygamber, kendisine mahsus bu güç sayesinde peygamberlik görevini yerine getirebilmektedir. Üç özelliğe mükemmel seviyede sahip olan peygamber, peygamberlerin en üstünüdür.²⁴ Nebevî gücün üç özelliği şunlardır: Birincisi aklî kuvvetin sezgi yetisinin en üst seviyede olması; ikincisi mükemmel ve çok güçlü bir mütehayyile gücü; üçüncüsü de peygamberin tabiatı değiştirme gücü yani mucizenin zuhûruyla tabîî hadiselerin seyrini etkileyecek güçlü bir nefse sahip olmasıdır.²⁵

Nebevî gücün aklî yönünü ifade eden kutsî akıl, sezginin en yüksek derecesini ve peygambere özgü tahakkukunu ifade eder. Peygamberin bu özellikteki nefsi için "kutsî ruh" (er-ruhu'l-mukâddes); aklın bu derecesine "kutsî akıl" (el-aklü'l-kûdsîyye), nübüvvetin bu en yüksek gücüne de "kutsî güç" (el-kuvvetü'l-kutsîyye) denilir.²⁶ Bu kavramda yer alan "kutsî" nitelemesinin anlamı incelemeye değer bir konudur.²⁷

İşârât'ın İlahîyyât bölümleri bu tespitin doğruluğunu göstermeye yeter." Durusoy, "İbn Sînâ", 322.

- ²³ İbn Sînâ, *Fî aksami'l-ulûmi'l-aklîyye* (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabîiyyât* içinde, Dârü'l-kabes, [y.y] 1986, s. 85-86, 91; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II (el-İlahîyyât)* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 180-194; İbn Sînâ, nübüvvet teorisinin, peygamberin topluma yasa koyma ve yönetmesi ile ilgili konularını ise amelî hikmet kapsamında değerlendirir. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 73-74
- ²⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah Nûrânî), *İntişârât-ı müessese-i mütâlaât-ı İslâmî*, Tahran 1363, s. 115-116.
- ²⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 116-117, 120; a.mlf, *Etki ve Edilginin Kısımları, (Risâle fi'l-fil ve'l-infiâl)* (çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2000), s. 624-625. Nebevî güce ait özelliklere ilişkin ayrıntılı inceleme için bk. Fazlurrahman, *Prophecy*, s. 32-50.
- ²⁶ İbn Sînâ kutsî akıl kavramını, ilk ve orta dönem eserlerinde nübüvvetle hemen her seferinde ve açıkça ilişkilendirmiş ancak son dönem eserlerinde nübüvvetle irtibatna işaret etmemiştir. İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 171, 177; a.mlf, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 220; a.mlf, *en-Necât*, s. 342; a.mlf, *el-İşârât*, 2, s. 394; krş. Ömer Türker, *İbn Sînâ*

İbn Sînâ, semavî akıllar ve özel olarak faâl akıl için de “kutsî akıl” yahut “mukaddes ruh” terimlerini kullanmıştır.²⁸ Yine filozof, “kutsî” nitelemesini, insânî nefsin temel bir özelliğini ifade etmek üzere de kullanmıştır; çünkü nefis aslı itibarıyla ruhânî, rabbânî, lâtif ve mukaddestir.²⁹ Burada, aklın hem aslı ve başlangıcı (mebde’), hem de gayesi ve yetkinliğine nispetle bu sıfatın kullanılmıştır. Buna göre, aklın aslı itibarıyla kutsî âleme ait olduğunu hatırlatan bu sıfat, dünya hayatı boyunca yetkinleşerek tekrar akli bir âlem haline gelmek için sahip olduğu istidadın yüksekliğini, hazırlığının tamlığını ifade eder.

İbn Sînâ, *A'lâ Suresinin Tefsiri*'nde, nübüvvet olgusunu çeşitli açılardan açıklar, konumuza ışık tutacak bilgiler verir. “Sana okutacağız ve sen unutmayacaksın” (87/6.ayet) ayetiyle, Allah’ın peygamberin nefsinin güçlendirdiği ve ilâhî marifetle, hakikatin bilgisiyle müşerref kılarak “kutsî nefis” olacak şekilde olgunlaştırmıştır.³⁰ Bu sayede peygamber, beşerî öğrenim süreçlerine ihtiyaç duymaksızın yetkinliğin bu dünyada mümkün olan zirvesine çıkmaktadır. İbn Sînâ’nın ifadesiyle: “İnsan türünün en üstünü, nazarî gücün sezgi (melekesi) konusunda kemale eren kişidir ki, sezgisi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz.”³¹

Peygamber kutsî akıl sahibi olması nedeniyle, yetkinleşme sürecinin başında, süreç boyunca ve sürecin nihayetinde olmak üzere üç yönden diğer insanların ulaşamayacakları bir mertebededir. Bu üç yönden birincisi, peygamberin mutedil mizacı ve tam bir arınmışlık halinde olması (şiddetu’s-sâfâ) nedeniyle faâl akılla ittisale üstün bir yeteneğinin bulunmasıdır. Bu özellik sürecin başlangıcındaki farklılıktır. İkincisi peygamberin sahip olduğu kutsî akıl nedeniyle, bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymaması, kuvveden fiile geçmek için bir dış etkiye ve teorik çaba veya hazırlığa ihtiyaç

Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), İstanbul 2010 s. 256 (dn. 144).

²⁷ Bazı araştırmacılar, İbn Sînâ felsefesindeki “kutsî akıl, arif, imam” kavramlarından hareketle filozofun yetiştiği kültürel ve dini ortamın Şii ve İsmailî bir karakterde olduğunu, filozofun da bu anlayış çerçevesinde düşündüğünü iddia etmişlerdir. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 171.

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik II*, s. 188.

²⁹ İbn Sînâ, *Risâletu'l-adhaviyye fî emri'l-me'âd* (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 41.

³⁰ İbn Sînâ, *A'lâ Suresi Tefsiri* (çev. Mesut Okumuş), *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu* içinde, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 238. Filozofa göre, “Seni en kolaya ulaştıracağız” (A'lâ 87/8) ayeti ile de, peygamberin nefsinin amelî güç bakımından yetkinleşmesi kastedilmiştir.

³¹ İbn Sînâ, *Risâletu ahvâli'n-nefs* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 125; krş. a.mlf, *eş-Şifâ Metafizik II*, s. 181.

duymaması ve diğer insanlar için söz konusu olan engellerden arınmış olmasıdır. Üçüncüsü, peygamberin müstefad akıl seviyesinde yaşadığı akledilirleri müşâhede hali bakımından, diğer insanlar için söz konusu olmayan bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır.

Bu üç özellikten birincisi, mizacın mutedil oluşu ve tam bir arınmışlık haline sahip olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre, kişinin mizacı ne ölçüde mutedil olursa, semâvî âlemden gelecek feyzi kabul konusundaki yeteneği (isti'dat) o ölçüde artar.³² Çünkü her nefsin güç ve fiillerinin "şiddeti ve zayıflığı", birlikte bulunduğu (mukarene) beden mizacına göre değişir. Akli nefis, faâl akıldan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden semâvî cisimlerin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insanın kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle (mizâc ve tesviye)³³ meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden yalnızca insan nefsi bir cevherdir. Bu üç tür nefsin bir "güç" veya "cevher" olmasını belirleyen şey, iliştiği bedenin mizacıdır. Yani nefsin iliştiği bedenin mizacının itidâl derecesi, hem bitki, hayvan ve insan oluşu hem de bu varlık katmanları içindeki hiyerarşiyi belirler. Bedenin mizacının itidâli, bitkisel olandan başlayıp, insanî bedene doğru artmaktadır. Dolayısıyla en mutedil olan ve semâvî cisme en çok benzeyen beden insan bedendir. Bedenin mizacının bozulmasıyla yalnızca insanî nefis baki kalmakta, öteki nefisler yok olmaktadır.³⁴

Akli nefis ile semâvî feleklerin arasında akledilirleri düşünen cevherler olmak bakımından ortak bir yön; bağlı oldukları bedenlerin mahiyeti bakımından da farklılık bulunmaktadır. İnsan akli, birleşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru) meydana getiren dört unsurun karışımından oluşmuş bir bedene bağlı iken; semâvî felekler bu tür zıtlıkları barındırmamaktadırlar, dolayısıyla onların akledilirleri akletmeleri devamlı ve mükemmeldir. Hâlbuki insan bedenlerinin oluşumundaki dengesizlik, akli nefsin ilâhî feyzi almasına engel olmaktadır. Şu halde, insanlar içinde, denge haline en yakın olan mizâc, bu feyzi almak için en

³² İbn Sînâ, *Risâle fi'l-kelâm ale'n-nefsi'n-nâtika* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 197.

³³ İbn Sînâ'ya göre ayette geçen "ve nefahtu min ruhî" ifadesinin anlamı, insan bedeninin mizacının akli nefsin taallukuna müstaid kılınmasıdır. *A'la Sûresi Tefsiri*'nde de İbn Sînâ, yaratmanın ardından gelen "düzenlemenin" (tesviye), "mizacın oluşabilmesi için canlıyı oluşturan parçaların her birinin ölçülü kılınması" anlamına geldiğini; bu ölçü bozulduğu takdirde, mizacın başka bir mizâc olacağını ifade etmektedir. İbn Sînâ, *A'la Sûresi Tefsiri*, s. 236-237.

³⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 1993, s. 38.

hazırlıklı kişi olacaktır.³⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* eserinde, peygamberin aklını “kibrit”; faâl aklı ise “ateş” sembolünün karşılığı olarak görmekte; kibritin ateşin teması ile bir anda tutuşması ile peygamberin kutsî aklının ittisâle hazırlığı arasında benzerlik kurmaktadır.³⁶

Kutsî aklın bu şekilde tanımlanmasının ikinci gerekçesi, tam bir arınmışlık nedeniyle nefsin yüce ilkelerle güçlü bir ilişki kurma melekesine sahip olmasıdır: “Bir insanın tam arınmışlığı (şiddetu's-safâ) ve aklî ilkelerle (mebâdi') güçlü ilişkisi (şiddetu'l-ittisâl) sebebiyle sezgi ile aydınlanarak (en yeşteile hadsen) desteklenmiş (müeyyed) bir nefsinin olması mümkündür.”³⁷ İbn Sînâ, insanları arınma çabası içinde olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırdığını, arınma çabası içinde olanların da aralarında, kuvvet-zayıflık, sürat-yavaşlık, çokluk-azlık bakımından farklar bulunduğunu düşünür.³⁸ Bilgiyle aydınlanmak ile nefsin arınmasının derecesi arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Peygamber için kullanılan “şiddetu's-safâ” ifadesini bu yorum ışığında düşünmek gerekir. Buna göre, peygamberin tam arınmış olması, aklî ilkelerle güçlü ilişki içinde olması, vahye mazhar olup hakikatin bilgisiyyle aydınlanması ve Allah tarafından desteklenmiş güçlü bir nefis sahibi kılınması arasındaki bağ nübüvvet olgusunun anlaşılması bakımından son derece önem arz eder.

İkinci olarak peygamber, ittisal sürecinde nazarî bir çabaya gerek duymaz. Çünkü sezgi yeteneğinin çok güçlü olması durumunda aklî nefis, faâl akılla ittisal için kuvveden fiile çıkmak, böylece aklî bilgiye ulaşmak için nazarî hazırlık sürecine girmez: “İnsan nev'inin en üstünü, nazarî gücün sezgi (melekesi) konusunda kemale eren kişidir ki, bu sezgi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz.”³⁹ Esasen bir insanın aklî bilgiye ulaşmak ve nazarî yetkinlik için bir öğrenim sürecinden geçmesi ve kendisine bu yolda rehberlik edecek Mantık ilke ve kurallarını öğrenmesi zorunludur. Ancak peygamber, sahip olduğu üstün sezgi yetisi sayesinde, diğer insanlar için bir zorunluluk olan Mantık öğrenme ihtiyacı bulunmaksızın hakikatin bilgisine erebilir.⁴⁰

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*'ın son nematında “Allah'ın sadık dostlarının” (evliyâullah ve ebrâr) durumunu, mizaç unsuru ve ahlak bakımından çok temiz oluşları nedeniyle maddî ilgilerden soyutlanma (tecerrüd) ve ilahî feyzi kabule hazırlıklı bulunmalarına bağlayarak mizâcın nefsin sahip olduğu birtakım hal ve sıfatları belirleyici bir etken olduğunu göstermiştir. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 202-203. Bu konuda ayrıntılı açıklama için bk. Razi, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları* (çev. Ömer Türker), Hayy Kitap, İstanbul 2012, s. 110-112.

³⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 117.

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 220.

³⁸ İbn Sînâ, *A'lâ Suresi Tefsiri*, s. 239.

³⁹ İbn Sînâ, *Risâletü ahvâlî'n-nefs*, s. 125.

⁴⁰ “Mantığın düşünme ile ilişkisi, dilbilimin(nahiv) konuşmayla veya aruzun şiir söyleme ile ilişkisi gibidir. Selim fitrat ve zevkî selim sahibi insan, nahiv ve aruz öğrenmeye ihtiyaç

İbn Sînâ'nın peygamberlerin Mantık öğrenmek ve benzeri öğretim süreçlerinden müstesna oluşuna ilişkin düşüncesinin, olgusal/tarihsel bir temeli bulunmaktadır. Bu bağlamda, örneğin Hz. Muhammed'in "ümmî" olmasına rağmen diğer insanların ulaşamayacağı en üst dereceye ulaştığı, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak çok sayıda insanın tanıklık ettiği mütevatir bir bilgidir. İşte filozof bu olguyu sezgi kavramı temelinde tanımladığı kutsî akıl kavramıyla açıklamıştır.⁴¹ Buna göre, kutsî akıl sahibi peygamber, herhangi bir öğreticiye veya öğrenme sürecine ihtiyaç duymaksızın, güçlü sezgi yetisi sayesinde akli bilgiye ulaşabilir. Sezgi yetisinin güçlü olması, faâl akıl ile ittisale hazırlığın mükemmelliğini ifade eder. Dolayısıyla kutsî nefis, kuvveden fiile çıkmak yani faâl akılla ittisal için teorik çalışma, düşünme ve araştırma süreçlerine ihtiyaç duymaz. Bu bakımdan İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta, kutsî gücü, akledilirlerin hiçbir çaba göstermeksizin istenildiğinde müşâhede edilmesini mümkün kılan bir hazırlık olarak tanımlar.⁴²

İbn Sînâ, kutsî aklın faâl akıl ile ittisâl konusundaki bu güçlü melekelerini, bedensel güçlerin engellerinden tamamen kurtulmuş olması ve bu sayede yüce âleme (el-âlemü'l-kuds) yönelişinin diğer insanların erişemeyeceği mükemmellikte olması ile açıklamaktadır. Buna göre, kutsî akıl, bir cihetle meşgul ve mukayyet değildir. Kutsî ruh, yüce âlemi bırakıp, maddî dünya ile ilgilenmez; dış ve iç duyuların alanına dalıp gitmez. Dolayısıyla o, cismanî âlemdeki hiçbir şeye muhtaç olmaksızın bedenini hâkimiyeti altında tutar ve insanların öğretimine muhtaç olmaksızın faâl akıldan akledilirleri alır. Sıradan insanların zayıf ruhları ise, iç duyuya yöneldiğinde dış duyuyu ihmal eder; dış duyuya yönelse iç duyuyu ihmal eder. Tefekkür ile meşgul olsa tezekkürden mahrum kalır. Hâlbuki kutsî ruhun, bir durum ile ilgilenmesi onu diğer durumdan gafil kılmaz.⁴³

Üçüncü olarak, İbn Sînâ felsefesinde akletme süreci salt epistemolojik bir süreç değil, aynı zamanda ontolojik bir yükselişi de içeren bir yetkinleşme sürecidir. İbn Sînâ'nın, peygamberi kutsî akıl sahibi olarak nitelerken, peygamberin vahiy olarak bir tür ontolojik yükseliş yaşadığına işaret etmiş olmalıdır.⁴⁴ Bu bağlamda kutsî akıl kavramının semâvî akıllar için de

duymaz. Hiçbir insanın yaratılışı düşünmeyi (raviyye) kullanma konusunda mantık ile ön hazırlık yapmaktan vazgeçemez. Ancak Allah nezdinden desteklenmiş (müeyyed) insan (nebler) müstesna." İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 94.

⁴¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-* (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 482.

⁴² İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 114.

⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 117; a.mlf, *Fi'l-kuvâ'l-insâniyye ve idrâkâtihâ*, s. 58-59.

⁴⁴ Ebu Bekir el-Bağdadî, "tecerrüd etmiş arifin aklının, diğer akıllardan farkını bir mahiyet farkı olarak gördüğünü ancak bunu burhâni olarak açıklayamayacağını" ifade etmektedir. Ömer Türker, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 530.

kullanılmış olması, “kutsî” nitelemesinin yukarıda andığımız anlamları ve İbn Sînâ'nın peygambere ilişkin bazı ifadeleri bu işaretin kapsamını belirginleştirmektedir. Örneğin İbn Sînâ'nın şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Kutsî nefis, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmen ve kitap yardımı olmadan akledilirleri bilen, uyanırken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Bu, son insanî mertebedir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böylece bir kimse Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur.”⁴⁵ Peygamberin derecesinin meleklerin derecesine bitişik olarak zikredilmesi kaydedilmelidir. Yine filozofun yetkinleşmenin nihayetine ilişkin şu sözleri de aynı düşüncenin farklı bir ifadesidir: “(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insânî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur; o, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.”⁴⁶

Şimdi kutsî akıl kavramının kapsam ve mahiyetine ilişkin bu bilgilerimizi temel alarak önce nebevî bilginin aklî bakımdan temellendirmesi yönündeki işlevini; sonra da nazarî aklın dereceleri ile ilişkisini inceleyelim.

a. Nebevî Bilginin Aklî Açıklaması: Kutsî Akıl

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi, ontolojik, teleolojik ve psikolojik-epistemolojik olmak üzere üç temel perspektife sahiptir.⁴⁷ Filozof, ontolojik ve teleolojik perspektiften nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymayı, psikolojik-epistemolojik perspektiften ise nübüvvetin imkânını ispatlamayı amaçlamıştır.⁴⁸

Ontolojik perspektif, nübüvvet teorisinin filozofun varlık mertebeleri (merâtibu'l-vücûd) ve peygamberin bu mertebeleri içindeki yerine ilişkin görüşü ışığında okunmalıdır. Buna göre, ay üstü âlemde Tanrı (el-Evvel) ile başlayan, semavî akıllar, semavî nefisler ve semavî cisimlerle nihayetlenen varlık mertebeleri, ay altı âlemdeki varlıklar da, değersiz olan maddeden başlayarak, unsurlardan, birleşik-inorganik varlıklardan, bitkiler, hayvanlar

Sadreddin Konevî de, ilmî ve amelî yetkinliğin insan ruhunu, tümel ruh haline getirdiğini düşünmektedir. Bk. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 237.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 482-484.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik II*, s. 204.

⁴⁷ Söz konusu üç perspektife ilişkin bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 92-99.

⁴⁸ Fazlurrahman, nübüvvet teorisi kapsamındaki temel fikirlerin Antik-Helenistik felsefede mevcut olduğunu düşünmektedir. Fazlurrahman, *Prophecy*, s. 64, 66 (dn. 9).

ve insana uzanarak, insanların en üstünü olan peygamberde son bulur.⁴⁹ Allah'ın lütfunun ve inayetinin bir sonucu olarak görülen nübüvvet, ay altı âlemdeki varlıkların gayesi açısından düşünüldüğünde bir zorunluluktur.

Belirgin olarak İbn Sînâ'nın metafizik eserlerinde görülen teleolojik perspektif, insan toplumlarının yapısı ve ilahî amaç fikrine dayanır.⁵⁰ Buna göre, insan yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılaması, türünü devam ettirmesi için yaşadığı toplumda yasalara (sünen) ve adaletli bir yönetime; dolayısıyla da adil bir yöneticiye ve bir yasa koyucuya (sânn) gerek vardır. Tanrı, varlıkların yararına olanı bilir ve Tanrı'nın bu bilgisi varlıkların iyilik ve yetkinliğinin nedenidir. Diğer bir ifadeyle, ilahî inâyet, fert ve toplumun iyiliğini amaçlar; bu amaç ancak kamu düzeninin gerçekleşmesi ile mümkün olur; kamu düzeninin gerçekleşmesi yasayı, yasa da nübüvveti zorunlu kılar. Dolayısıyla, ay altı âlemin en üstün varlığı olarak peygamberin, yasa koyan ve bu yasaları adalet ilkesine uygun bir şekilde uygulayan yönetici olarak var olması ilâhî inâyetin bir gereğidir.⁵¹

Psikolojik-epistemolojik perspektif, İbn Sînâ'nın, peygamberin sahip olduğu idrâk yetileri ve insan nefsi ile semâvî akıllar arasındaki ilişkiyi temel alarak nübüvvetin imkânını açıklamasıdır. Bu perspektif, peygamberin vahiy alışını sezgi yetisi ve kutsî akıl kavramlarını temel alarak açıklamasına dayanır.⁵² Buna göre, söz konusu perspektiflerden yalnızca psikolojik-

⁴⁹ Bu hususu filozof şöyle ifade etmiştir: "*Cisimlerden ibaret olan maddî suretler ya canlıdır, ya cansızdır, canlı varlıklar daha üstündür. Canlı varlıklar, düşünen ve düşünmeyen olmak üzere ikiye ayrılır; düşünenler üstündür. Düşünenler, bilmeleke akla sahip olanlar ve olmayanlar olmak üzere ayrılırlar, bilmeleke akla sahip olanlar üstündür. Bilmeleke akla sahip olanlar da, tam fiil haline çıkmış olabilir, olmayabilir; tam fiil durumuna çıkmış olanlar üstündür. Bilfil duruma gelenler ise ya vasitasız ya da vasıtalı olarak bu hale gelmiştir; vasitasız gelenler üstündür. Bu, daha ötesi olmayan üstünlük, nübüvettir. Maddî suretlerdeki üstünlük onda son bulur. Her üstün olanın altta olana yönetici ve başkan olur, şu halde Nebi de üstün olduğu cinslerin tamamına başkan olur.*" İbn Sînâ(?), *Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine* (çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (1998), s. 566.

⁵⁰ Marmura, "*Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*", s. 49.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik II*, s. 187-194; Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, s. 134-135.

⁵² İbn Sînâ, vahiy psikolojik-epistemolojik perspektiften açıklayarak, peygamber ile şair, kâhin, müneccim gibi olumsuz örneklerle ayrımını; filozof ve mistik/evliya gibi hakikat arayıcıları ile arasındaki farkı ortaya koymuştur. Filozof, nübüvveti, sadık rüyalar, kehânet gibi diğer bazı olağanüstü olgularla birlikte açıklayan bir nefis teorisine ulaşmayı amaçlamıştır. Dimitri Gutas, "*İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği*" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 41-42. Bu bağlamda *el-İşârât*'in son iki nematında, evliyâ

epistemolojik perspektif, “nübüvvetin ispatı” (isbâtu’n-nübüvvât) noktasında bir delil özelliği taşımaktadır. Diğer iki perspektifin, peygamberin insanlar içindeki konumunu, bir otorite olarak temayüz etmesini ve peygamberlik olgusunun tarihsel boyutunu açıklayıcı yönü bulunmasına karşın nübüvvetin ispatı noktasında bir delil olma özelliği taşımadığı söylenebilir.⁵³

İbn Sînâ vahiy kavramını, “faâl akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁴ Buradaki “akledilirlerin zihinde bir anda yer etmesi” ifadesi sezgi kavramına, daha özel olarak da sezginin en üstün derecesi olan kutsî akıl kavramına dayanmaktadır. Anlaşılmaktadır ki filozof nebevî bilgiyi, akledilirlerin orta terimleri ihtiva eden kıyasî düzeni dâhilinde kazanılması anlamında sezgisel bilgi kapsamında değerlendirmiştir. Bu açıklama biçimi, vahiyle gelenin akla uygunluğunu ve bu bilginin kesinliğini mantıkî ve felsefî bakımdan temellendirmeye yöneliktir. Peygamberin bilgisinin aklı geçerliliği, peygamberin hakikatin bilgisine ulaşmasının filozof ile aynı kıyasî düzen içinde gerçekleşmesine dayanmaktadır. Peygamberlerin akledilirleri idraki, felsefî faaliyetin gayesi olan hakikati kavraması demektir. Dolayısıyla, peygamberin bu bilgiye ulaşması, filozofun bu bilgiye ulaşması ile mahiyeti bakımından özdeştir. Peygamberi bu noktada filozoftan ayıran, nicelik (orta terimin çokluğu, bilginin kuşatıcılığı) ve nitelik (orta terimin elde edilme hızı) farkıdır. Bu farklılıkların yanı sıra peygamberin, ulaştığı bu bilgiyi insanların genelinin anlayabileceği bir dille anlatabilmesi ve onları yönetme konusunda sahip olduğu üstün özellik de ayrıca önemlidir.

İbn Sînâ, sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğu gerçeğini hemen her seferinde nübüvvet olgusu ile irtibatlandırır. Bu irtibat sayesinde önce nübüvvetin imkânını, sonra da peygamberin insanlar içindeki yüksek konumunu temellendirmeyi amaçlar. Nitekim filozof *Kitâbu’ş-Şifâ*’da, önce öğrenme yeteneğinin güçlü oluşunu sezgi kavramı ile ifade etmiş, sonra sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunduğunu belirterek, sezginin en üst derecesini peygambere mahsus “kutsî akıl” olarak tanımlamıştır. Bu, peygamberde bulunan yetinin farklı düzeylerde tüm hakikat arayıcılarında bulunduğunu göstermektedir. Ancak peygamberde bu yeti en üst düzeyde işlevini yerine getirir ve hem her meselede, hem de en hızlı bir biçimde tahakkuk eder. Dolayısıyla sezgi gücü nitelik ve nicelik açısından mükemmel seviyede olanlar peygamberlerdir. Böyle bir sezgi gücüne sahip olan peygamberin, faâl akıldan bir anda (def’aten), tüm orta

gibi olumlu, sihirbazlar ve kâhinler gibi olumsuz örnekler aynı teorik açıklama kapsamında ele alınmıştır. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 190-204.

⁵³ Marmura, “*Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy*”, s. 50. Marmura bu delilin de mantıkî ve dilsel kusurları bulunduğunu ve peygamber ile sıradan insan arasındaki farkın aydınlatılmadığını düşünmektedir.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Fî aksami’l-ulûmi’l-aklîyye*, s. 85.

terimleri içeren bir şekilde bilgi alması ve bu bilgilerin kendi nefsinde yer etmesi (irtisam) mümkündür.⁵⁵ Bu yolla elde edilen bilgi, sadece kıyasın sonuçlarını değil, aynı zamanda orta terimleri yani bu sonuçları gerektiren sebepleri de ihtiva ettiği için kesinlik taşımaktadır.⁵⁶

İbn Sînâ'nın kutsî akıl anlayışının tartışmaya açık tarafları da bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın peygamberlere özgü olan kutsî akıl seviyesine diğer insanların ulaşamayacağını söylese de, kutsî aklın bir dönemle, belirli şahıslarla sınırlı olduğunu iddia etmenin akli bir kesinliği bulunmamaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ, faâl akılla ittisâlin her insan için mümkün olması nedeniyle, "peygambere özgü olmayan bir sebeple peygamberin özel kabul edilemeyeceği" itirazı ile karşı karşıyadır. Bu bağlamda Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın nübüvvetin sezginin en üstün derecesi olan kutsî akıl kavramı ile temellendirmesinin, her insanın nebevî bilgiye aday olduğunu açıklamaya matuf olduğu ve dolayısıyla nebi kavramının dinî gelenekteki tanımından farklı anlaşıldığını düşünmektedir.⁵⁷

b. Kutsî Akıl ve Nazarî Aklın Yetkinlik Dereceleri

Nazarî akıl, tümeli kazanmaya yetenekli bir güçtür. Bu güç, sadece insanda bulunan, nefsin diğer bilme yetilerini idare edip kullanan, maddeden soyut akledilir sûretleri idrak eden bir güç ve cevherdir. Şayet tümel sûretler kendiliklerinde soyut ise, nazarî aklın bunları alması doğrudan olur; kendi varlıkları gereği (bizâtihâ) soyut değil iseler, bu gücün soyutlaması ile soyut olurlar.⁵⁸ Nazarî aklın dereceleri, akli nefsin kuvveden fiile geçmesini ve kutsî akıl kavramını anlamak bakımından önemlidir.

Nazarî akılla ilgili derecelendirme, aklın bilgi karşısındaki durumu bakımındandır. Nazarî aklın, akledilir sûretler ile muhtelif ilişkileri (nisbe)

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 219-220; krş. a.mlf, *el-Mebde'*, s. 117-118

⁵⁶ İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin, "kutsî akıl" kavramı sebebiyle İslam'ın peygamberlik anlayışına daha uygun bir özellik kazandığını ifade eden Macit Fahri'nin, "nebevî bilginin küllîlerden çok cüzülere dayanması" meselesinin İbn Sînâ için bir problem olduğunu söylemesi kanaatimizce bir çelişkidir. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.130.

⁵⁷ Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, (Islamic Philosophy and Theology IV), Brill, Leiden 1988, s. 162 (dn. 36). Gutas'a göre, İbn Sînâ nebevî bilgiyi sezgi ile açıklamakla Kur'an ve Sünnet'in geçerliliğini akli bakımdan temellendirmeyi amaçlamıştır. İbn Sînâ için İslam vahyi, hak olma özelliğini müminlerin inancı yahut varsayımına değil, sezginin nübüvveti açıklamak konusundaki akli katkısına dayanmaktadır. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı"(çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 226-227.

⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 39.

vardır. Aklın henüz kendi yetkinliği ile ilgili bir şeyi kabul etmediği zamanki haline heyulânî akıl denir. Heyulânî akıl insan türünün her bir ferdinde vardır. Her bir sûret için konu olduğu halde kendinden dolayı herhangi bir sûrete sahip olmayan ilk maddenin durumuna benzetilerek bu güce “maddî-heyulânî” adı verilmiştir.⁵⁹

Nazarî aklın ikinci derecesi bilmeleke akıldır. Bikuvve akıl derecesine göre zaman zaman “bilfiil akıl” olarak da nitelenen bilmeleke akıl, çocuğun yazabilmesi için kalem tutmasına ve harfleri öğrenmesine benzer. Bilmeleke akıl derecesinde aklın, varlığın çeşitli alanlarına ait kazanılmış bilgilere ulaşmak için bir temel olan zorunlu bilgilerden ilk ilkeleri (el-ma’kulatü’l-ülâ, bidâyetü’l-ukul, el-ma’kulatü’l-bedihîyye, el-evveliyat) elde etmekle ulaştığı yetkinlik derecesidir. Bilmeleke akıl, aklın birinci akledilirleri (makulatü’l-ülâ) elde etmesi ile ulaştığı halidir ki, bu derece, ikinci akledilirleri (el-makulatü’s-sevânî), yani kazanılmış bilgilere (el-ulumu’l-müktesebe) intikal için hazır halini ifade etmektedir.⁶⁰ Bu sebeple İbn Sînâ’ya göre, bilginin kabulünün ilkesi, bilmeleke akıldır.⁶¹

Herhangi bir kazanım süreci söz konusu olmadan zorunlu olarak tasdik edilen öncülleri ifade eden birinci akledilirler, aklımızın yaratılışı gereği sahip olduğu (ğarizî) ilk bilgilerdir. Bu bilgilerden ikinci akledilirleri intikalın iki yolu bulunmaktadır, bunlar sezgi ve düşünmedir. İlk akledilirlerle kuşanan, soyutlama ve düşünmeyi ihtiva eden akıl yürütme süreçlerinden sonra kıyastaki orta terimi elde edebilen bilmeleke akıl, bir akledilir kavramı temsil eden neticeyi elde eder ve bilfiil akıl seviyesine ulaşır. Bilfiil akıl, kazanıma konu olan akledilirleri istediğinde tasavvur edebilmeyi ifade eder.⁶² Akledilirleri her istediğinde hazır olmaya çağırabileceği bilfiil akıl derecesine ulaşan aklî nefis, “varlıkların, oldukları şekilde üzerine yansıdığı parlatılmış bir ayna” haline gelir.⁶³

Bilfiil akıl seviyesinde akledilir sûretleri kazanan akıl, bu bilgilerle yetkinleşir ki, bu yetkinlik “müstefâd akıl” olarak isimlendirilir. Müstefâd akıl ise, aklın kendisinde bulunan sûretleri bilfiil idrak etmesidir. Nazarî aklın bu derecesine ulaşan aklî nefis, artık istediğinde akledilir sûretleri tasavvur edebilir. Dolayısıyla müstefâd akıl seviyesi aklın yetkinliğini ifade eder. İnsan için bu dereceye ulaşmak, semavî akıllara ve nefislere benzemek

⁵⁹ İnsan nefsi, sudûr sürecinin son basamağında olduğundan bilgi ve yetkinlik bakımından en alta bulunur. Bu nedenle nefis, varlığının başlangıcında akledilir sûretlerden, tüm kavram ve yargı bilgisinden yoksundur. Dolayısıyla söz konusu ilkeler bilmeleke akıl seviyesinde kazanılır. İbn Sînâ, *en-Nefsi’n-nâtika*, s. 195.

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa en-nefs*, s. 39; Tûsî, *Şerhu’l-işârât*, II, s. 388-389.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ İkinci Analitikler* (çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 266.

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifa en-nefs*, s. 40; a.mlf, *en-Nefsi’n-nâtika*, s. 196.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Nefsi’n-nâtika*, s. 196; a.mlf, *İşâretler*, s. 115.

anlamında bir gayedir: "İnsanın yetkinliğinin gayesi, nazarî akıl gücünün müstefâd akıl seviyesine çıkması; amelî akıl gücünün ise adalet erdemini kazanmasıdır."⁶⁴ Bilfiil akıl ile müstefâd akıl özünde (zât) aynı olup itibarca farklıdır.⁶⁵ Nazarî aklın, akledilir sûretleri kazanması ile kuvvelikten fiil durumuna geçişiyle ulaştığı güç, bilfiil akıl; bu güçle birlikte tekrar kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın akledilirlerin müşâhedesini mümkün kılan yetkinliğe müstefâd akıl denilmektedir.⁶⁶ İbn Sînâ konuya daha farklı bir açılım getirerek şöyle demiştir: "Belki de nazarî aklın bu derecesinde, kendisine kıyasla bilfiil akıl; failine kıyasla ise müstefâd akıl denilmiştir."⁶⁷

İbn Sînâ, insanların sahip oldukları sezgi yetisinin zirvesinde kutsî akıl kavramını görmüş ve nübüvveti bu kavram ile açıklamıştır. *Kitâbu's-Şifâ en-Nefs*'teki bölümün başlığı, "Aklın Fiillerinin Mertebeleri ve Bu Mertebelerin En Yüksekği Olan Kutsî Akıl Hakkında" şeklindedir. *Kitâbu'n-Necât*'ta da, nefsin idrâk yetileri arasındaki hiyerarşi, yani "hizmet ilkesi" anlatılırken, en yüksek seviyeyi "kutsî akıl" temsil etmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre nazarî aklın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik derecesi kutsî akıldır. Ancak bu kavramı nazarî aklın derecelerini ele aldığı tüm anlatımlarda yer almamaktadır çünkü bu kavram diğer insanların erişemeyeceği bir seviyeyi ifade etmektedir ve peygambere özgüdür.⁶⁹

İbn Sînâ, Nûr Sûresi'nin 35. Ayetine ilişkin tevilde, aklın yetkinlik derecelerini farklı bir açıdan ele almış ve kutsî akıl kavramını da bu açıdan yorumlamıştır. Buna göre, "zeytin ağacı" sembolü, aklın ikinci akledilirleri elde etmek noktasında hazırlığının zayıf olduğu "düşünme" kavramını ifade etmektedir. Ayetteki "yağ" sembolü ise, söz konusu hazırlığın düşünmeye nispetle güçlü olduğu "sezgi" kavramını ifade etmektedir. Her iki durumda, yani aklî nefsin ikinci akledilirleri kabule hazır olduğu aklî seviye bilmeleke akıl seviyesidir ki, bu kavramın ayetteki sembolü "fanustur." Hazırlığın en üst düzeyde bulunuşu ise kutsî güç kavramıdır ki, ayette "ateş değmese bile neredeyse yağ ışı ışık verir" şeklinde ifade edilmiştir. Yine filozofa göre, ayetteki "temas" kavramıyla "ittisal", "ateş" ile "faâl akıl" kastedilmiştir.⁷⁰

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 40; a.mlf, *el-Mebde'*, s. 99-100.

⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 99.

⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 219; a.mlf, *İşâretler*, s. 113; Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, Dâru't-tibâati'l-âmira, İstanbul 1290, s. 237; Tûsi, *Şerhu'l-işârât*, II, s. 392; Davidson, *On Intellect*, s. 84-85.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 99;

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 212; a.mlf, *en-Necât*, s. 341-342.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Risâletu ahvâli'-nefs*, s. 125; a.mlf, *eş-Şifâ Metafizik II*, s. 204.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 388-389. İbn Sînâ'nın bu ayetin tefsirini içeren iki eseri daha vardır. Bu eserler *İsbâtü'n-nübüvât* ve *Tefsiru âyeti'n-nur* risâleleridir. Söz konusu eserlerdeki yorumlar birbirinden farklıdır. İbn Sînâ (?), *Nübüvvetin İspatı*, s. 568-570; a.mlf, *Tefsîru âyeti'n-nûr* (nşr. Hasan Âsî), *et-Tefsîrü'l-kur'ânî ve'l-lugâtü's-*

İbn Sînâ kutsî akıl kavramını, aklın yetkinlik dereceleriyle çeşitli yönlerden ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak kutsî aklın, “heyulanî aklın bir halî” olarak tavsif edilmesinin⁷¹ anlamını belirginleştirmeye çalışalım. Bunun için önce, “aklî nefsin bütün halleri heyulanî aklın biçim almış bir halî” olduğunu hatırlamamız gerekir. Buna göre, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve kutsî akıl için heyulanî akıl bir madde özelliği taşımaktadır, esasen “heyulanî” adlandırılmasının gerekçesi de budur. Ancak bu nitelemede asıl vurgulanan husus, kutsî aklın faal akılla ittisal konusunda sahip olduğu yeteneğin güçlü oluşu ve bu gücün peygamberin nefsinin yaratılıştan verilen bir özellik olduğudur. Çünkü heyulanî akıl, “herhangi bir kazanım olmaksızın mutlak istidadı” anlatır.⁷²

İbn Sînâ aynı pasajda kutsî aklın, “bilmeleke akıl cinsinden” olduğunu ifade etmektedir. Bilmeleke akıl seviyesi, heyulanî aklın, birinci akledilirleri herhangi bir kazanım yahut süreç içermeksizin elde etmesi ile gerçekleşmektedir. İşte kutsî aklın sahip olduğu güçlü ittisâl melekesi sayesinde, ikinci akledilirlerin bilgisine erişmesi herhangi bir kazanım ve süreç içermeksizin gerçekleşir. Kutsî aklın bu özelliği, onun tabiatı ve yaratılışı sebebiyle sahip olduğu özelliklere dayanmaktadır. Bilmeleke akıl seviyesinde, ilkelerle donatılmış olan aklî nefis, akledilirlerin feyzine hazır bulunmuşluğu ifade etmektedir. Burada, bilmeleke aklın sahip olduğu birinci akledilirler herhangi bir çaba ve süreç olmaksızın faal aklın doğrudan feyzi ile geldiği için, filozof kutsî aklın bilmeleke akıl cinsinden olduğunu vurgulamaktadır.⁷³ Bu nispetin bir diğer gerekçesi, heyulanî akıl seviyesinden bilmeleke akıl seviyesine yükselmeyi sağlayan birinci akledilirler nasıl mutlak doğru bilgiler ise, kutsî aklın üstün sezgi yetisi ile faal aklın feyziyle ulaştığı ikinci akledilirlerin oluşturduğu nebevî bilgi de mutlak doğrudur. Bu durumun bir başka yönü ise, heyulanî akıl seviyesinden bilmeleke akıl seviyesine yükselmesinde insanın kendi çabası yahut katkısı bulunmamasıdır. Bu durum kutsî akıl sahibi peygamberin eriştiği bilgilerde kendi çabasının yahut katkısının bulunmaması ile ilgili olmalıdır.⁷⁴

İbn Sînâ'nın kutsî akıl kavramını, nazarî aklın yetkinlik derecelerinden bilfiil akıl ile doğrudan ilişkilendirdiği bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak Nasıruddin et-Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde, İbn Sînâ'nın kutsî akıl

sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde, el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, Beyrut 1983, s. 86-88.

⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 220.

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 40.

⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 220.

⁷⁴ Hidayet Peker'e göre, kutsî akıl, bilmeleke akıl cinsinden oluşuna ilişkin bu değerlendirmelerden hareketle, İbn Sînâ'nın nübüvveti vehbî olarak gördüğü yorumu yapılabilir. Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, s. 142.

kavramına ilişkin ifadelerini şöyle açıklar: “*Bu mertebeyi en iyi açıklayan nazârî akıl derecesi bilfiil akıldır, çünkü bu derecede insan ikinci akledilirleri her istediğinde bilfiil düşünme gücüne sahip olmaktadır.*”⁷⁵ Tûsî'nin bu ifadelerini anlamak için, bilfiil akıl ve müstefâd akıl farkını bilmek gerekir. Bilfiil akıl seviyesinde akledilirler sûretleri kazanan akıl, bu bilgilerle yetkinleşir ki, bu yetkinlik “müstefâd akıl” olarak isimlendirilir.⁷⁶ Aklın yetkinliğini ifade eden müstefad akıl seviyesinde aklî nefis, artık istediğinde akledilir sûretleri tasavvur edebilir. Bu dereceye ulaşmak, insan için semavî akıllara ve nefislere benzemek anlamında bir gayedir.⁷⁷ Bilfiil akıl ile müstefad akıl özünde (zât) aynı olup itibarca farklıdır.⁷⁸ Şöyle ki, nazârî aklın, akledilir sûretleri kazanması ile kuvve durumundan fiil durumuna geçişiyle ulaştığı güç, bilfiil akıl; bu güçle birlikte tekrar kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın akledilirlerin müşâhedesini mümkün kılan yetkinliğe müstefâd akıl denilmektedir.⁷⁹ Şu halde kutsî aklın, Tûsî'nin yaptığı gibi bilfiil akılla ilişkilendirilmesi, İbn Sînâ'nın bu kavramlara yüklediği anlamlar bakımından isabetli bir yorum olarak görünmektedir.

3. İbn Sînâ Sonrası İslâm Düşüncesindeki Kutsî Akıl Kavramı

Kutsî akıl kavramının İbn Sînâ sonrasında İslam düşüncesinde büyük ölçüde mâkes bulunduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî'den (ö. 1111), Fahreddin Râzî'ye (ö. 1210); İbnü'l-Arabî'den (ö. 1240), İbn Haldun'a (ö. 1406) kadar bu kavram ya da bu kavramın ifade ettiği anlam kabul edilmiştir. Bu kabulün yanında bazı önemli eleştirilerin de yöneltilmiştir. Şimdi bu kabul ve eleştirilerin birkaç örneğine, İbn Sînâ etkisi konusunda fikir vermesi için yer vereceğiz.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın kutsî ruh kavramını bazı değişiklikler yaparak sistemine katmıştır. Ruh türlerinden bahsederken “kutsî peygamberlik ruhu” (er-ruhu'l-kudsî en-nebevî) kavramını kullanmıştır. Buna göre, bu ruh sayesinde peygamberler, rabbânî ve ilahî bilgilere erişir ve onlara gayb ışıkları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtundan bölümler açılır. Bu sayede onlar, aklî ve fikri ruhların erişemeyeceği bir seviyede bulduklarını belirtmiştir. Ancak Gazzâlî, âlemin zirvesi olarak nitelediği bu kavramı peygambere özgü görmemiş, veliler için de söz konusu olduğunu

⁷⁵ Tûsî, *Şerhu'l-işârât*, II, s. 388-389.

⁷⁶ “*Belki de nazârî aklın bu derecesinde, kendisine kıyasla bilfiil akıl; failine kıyasla ise müstefâd akıl denilmiştir.*” İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 99;

⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-nefs*, s. 40.

⁷⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 99.

⁷⁹ İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 113; Râzî, *Şerhu'l-işârât*, s. 237; Tûsî, *Şerhu'l-işârât*, II, s. 392.

düşünmüştür.⁸⁰ Gazzâlî'ye aidiyeti kuşkulu olan *Meâricu'l- Kuds* eserinde, kutsî akıl kavramı, önce nazarî aklın yetkinlik derecelerinden müstefâd akıl ile eş anlamlı olarak kullanılmış, sonra nübüvvet konusunda peygamberin akli “kutsî müstefâd akıl” olarak ayrıca ele alınmıştır. Burada Gazzâlî, peygamberin tabiat ve mizaç bakımından ilahî feyzi kabule hazır olduklarını hatta onların suret itibarıyla insan ve beşer olmak bakımından diğer insanlara benzemekle birlikte, mana bakımından beşeriyetin üstünde olduklarını ifade etmiştir.⁸¹ Gutas, Gazzâlî'nin “peygamberlik gözü” olarak isimlendirdiği kutsî akıl kavramını insan aklının sınırlarının dışına çıkararak mistik bir hale getirdiğini iddia etmiştir. Buna göre, İbn Sînâ'nın insan aklının sahip olduğu üstün sezgi yetisi ile orta terimleri kendiliğinden bilmesi temelinde ele aldığı kutsî akıl kavramının nebevî bilginin de kıyasî sürece dâhil olduğunu ortaya koymuştur ancak Gazzâlî ve İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın özenle vuzuha kavuşturduğu şeyi bulanıklaştırmışlardır.⁸²

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini çeşitli açılardan eleştirmiştir ancak kudsî akıl (nefis) kavramını aynen benimsemiştir. Öyle ki kavrama ilişkin tüm açıklamaları, İbn Sînâ metinleri ile birkaç terminolojik değişiklikle birlikte birebir uyumludur. Kutsî nefsin sezgi kavramına, sezgi yetisi bakımından insanların farklı derecelerde bulunmasına, bu derecelerin nitelik ve nicelik bakımından açıklanışı ve nihayet peygamberin kutsî nefsi ile insanların zirvesinde olduğu şeklindeki İbn Sînâ cümleleri Râzî'nin eserinde aynen yer almaktadır.⁸³

İbn Haldun, İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışını çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Ancak peygamberlerin bilgilerinin mahiyetini açıklarken dile getirdiği görüşleriyle İbn Sînâ'nın kudsî nefis kavramını muhteva bakımından benimsemiş görünmektedir. İbn Haldun, insan nefsinin soyutlanarak (tecerrüd) insanî özelliklerden melekliğe geçme imkânına sahip olmasından hareketle, peygamberin vahiy alma sırasında fiilen ve bir an melekleştiği ve sonra melekler âleminden aldığı vahyi tebliğ etmek üzere insanların arasında döndüğünü ifade etmektedir.⁸⁴ İbn Haldun'un

⁸⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Afifi) ed-Dâru'l-kavmiyye, Kahire 1964, s. 76-82.

⁸¹ Gazzâlî (?), *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'aricu'l-kuds)* (çev. Serkan Özburun), 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 44, 112-114,

⁸² Dimitri Gutas, “İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi”, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 110 (dn. 35).

⁸³ Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (nşr. M. Mutasım Billah), Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut 1990, 1, s. 473-474. Râzî'nin, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine eleştirileri için bk. a. mlf., *Şerhu'l-işârât*, s. 450.

⁸⁴ İbn Haldun'un eleştirileri için bk. İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Halil Kendir), I-II Yeni Şafak Dağıtım, İstanbul 2004, II, 655-656, 667.

“peygamberlerin meleklerle aynı tür varlık haline gelme ve meleklerle irtibat kurmayı sağlayan ruhî kabiliyete sahip oldukları” görüşü, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-Me'âd'* da yer alan ittisal sürecinde faâl aklın aklî nefsi, tıpkı ateşin kibriti kendi cevherine dönüştürmesi gibi dönüştürdüğü şeklindeki düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁸⁵

Muhyiddin İbnü'l-Arabî de, bu kavramı farklı eserlerinde kullanmıştır. İnsanın feyze ve hidayete mahal olan kalbini aklî nefis ve kutsî akıl olarak niteleyen düşünürüne göre, “Ruhu'l-Emin kalbe indiğinde ona 'Ey kutsî akıl' diye seslenir.”⁸⁶ Kavramın din dilindeki “Ruhu'l-Kuds” şekliyle ve çağrışımı ile hem biyografi türündeki bir eserin ismi olarak kullanmış, hem de “Ruhu'l-Kuds ile desteklenmiş bir kalbe vesvese ve şüphenin tesir etmeyeceğini” söyleyerek bir telmihte bulunmuştur. İbnü'l-Arabî, kavramı insanın idrâk yetilerine ilişkin izahında da kullanmıştır. Burada, zahirî/mülkî idrak yetileri olarak nitelediği beş duyunun yanı sıra beş tane de batını/melekûtî idrak yetisi olduğunu ifade ettikten sonra Gazzâlî'de gördüğümüz ruhun mertebelerini aynen tekrarlamıştır. Bu ruh mertebelerinin zirvesinde “kutsî ruh” kavramı bulunmaktadır.⁸⁷

Seyyid Şerif Cürçânî (ö.1413), *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde, İbn Sînâ'nın bu kavram çerçevesindeki görüşlerini “filozofların kutsî nefis anlayışı” olarak özetledikten sonra eleştirmektedir. Cürçânî, peygamberin bilgisinin bütün gaybileri kuşatmadığını, gaybın bir kısmını bilmenin ise peygambere özgü bir özellik olmadığını belirterek, filozofların (İbn Sînâ'nın) temellendirmesinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Yine Cürçânî, İbn Sînâ'nın ittisâl teorisinin temelinde yer alan ve nefsin cins ortaklığı (mücânese) nedeniyle yüce ilkelerle bağlantı (ittisal) kurduğu ve bu sayede onlardan bilgi aldığı şeklindeki düşünceyi de zayıf bulmaktadır.⁸⁸

İbn Teymiyye (ö. 1328), İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine ve bu teorinin kimi bölümlerini benimseyen düşünürlerin görüşlerine önemli eleştiriler yöneltmiş bir âlimdir. O, filozofların nübüvvet teorilerinin Sabiilik ve Mecusilik'ten kaynaklanan Karmaî-Batîni görüşe dayandığını ileri sürmüştür. Filozofların anlayışına yönelik eleştirileri arasında, vahiy ile sıradan insanların sezgilerini ya da patolojik nedenlere dayalı kuruntuları arasındaki farkı ortadan kaldıracığı; esasen filozofların vahiy meleği Cebrail'i Peygamberin nefsindeki bir hayal ya da faâl akıl olarak

⁸⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde'*, s. 117.

⁸⁶ Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 146.

⁸⁷ Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Ankara 2005, s. 35, 39, 116 (dn. 619).

⁸⁸ Cürçânî, Seyyid Ş., *Şerhu'l-mevâkıf*, (nşr. Mahmut Ömer Dımyâti), Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1998, 8, s. 242-243; krş. a. mlf. *Tarifât*, (“Nefs”) s. 243.

tanımladıkları ve bağımsız varlık olarak görmedikleri; vahyi sembolik anlatımlar olarak görmeleri konuları öne çıkmaktadır. Gazzâlî'yi de kutsî nebevî ruh kavramı sebebiyle nübüvveti filozofların kanunu üzere açıklamakla eleştiren İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın vahiy anlayışının Fârâbî'nin anlayışına nispetle İslam inancına daha yakın olduğunu düşünmektedir.⁸⁹

Sonuç

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi, nebevî bilginin imkânını felsefi/aklı bakımdan temellendirmeyi amaçlar. Bu temellendirmenin merkezinde kutsî akıl kavramı bulunur. Kutsî akıl kavramı, peygamberin vahiy almaya elverişli oluşunu, vahiy alma sürecinde onu diğer insanlardan ayıran hususiyetleri ve vahiy almakla ulaştığı yetkinliği ifade eder. Kavramın bu kapsamı, İbn Sînâ felsefesinin pek çok kavram ve ilkesi ile anlaşılabilir. Metafizik, bilgi teorisi, ahlak görüşü, nefis teorisi ve tıp teorisi alanlarında, varlık mertebeleri, mizaç, arınma, akli nefis, yetkinlik, nazari akıl, sezgi ve ittisal gibi kavram ve kuram bu bağlamda anılabilir.

İbn Sînâ bu kavrama çizdiği çerçeve ve attığı işlev ile hem kendisinden önceki Müslüman filozofların eserlerindeki birikimi yeniden işleyip, kapsamlı ve tutarlı bir teoriye dönüştürmüş, hem de kendisinden sonraki Müslüman düşünürleri etkilemiştir. Bu etki, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini çeşitli açılardan eleştiren düşünürlerin bile filozofun bazı görüşlerini benimsemeleri ölçüsünde büyüktür. Bunun bariz örneği, filozofun nübüvvet teorisinin kalbi olan "kutsî akıl" kavramıdır.

Kaynaklar

- Amirî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)* (çev. Yakup Kara) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2013.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 8 (1988/2), s. 35-49.
- ___, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayınları 2011.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemî), İstanbul: İletişim Yayınları 1986.
- Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif* (nşr. Mahmut Ömer Dımyâti), I-VIII, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye 1998.
- ___, *et-Tarifât*, [t.y.], [y.y.]
- Çağrı, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), s. 77-126.

⁸⁹ Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), s. 120-124.

- Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2005.
- Davidson, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Toronto: Oxford University Press 1992.
- Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara: Fecr Yayınları 2010.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV) 1993.
- _____, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 322-331.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), 2. Baskı, İstanbul: İklim Yayınları 1992.
- Fârâbî, Ebu'n-Nasr, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (nşr. Albir Nasri Nadir), Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986. (Türkçe tercümesi: *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yayınları 1997)
- _____, *Fusûlü'l-medenî* (çev. Hanifi Özcan), *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV) 2005, s. 45-135.
- _____, *Kitabu's-siyâseti'l-medeniyye* (nşr. Ali Bu Mülhim), Beyrut: Mektebetu'l-hilâl 1994.
- _____, *Risâle fî isbâti'l-mufârakât*, Haydarabad: Matbaatu meclisu daireti'l-maarifi'l-Usmaniyye, 1349.
- _____(?), *Risâletu fusûsi'l-hikem* (nşr. Friedrich Dieterici), *es-Semeratu'l-Mardiyye* içinde, Leiden: Brill 1890, s. 66-83.
- _____(?), *Şerhu risaleti'z-zînûni'l-kebîri'l-Yunanî*, Haydarabad: Matbaatu meclisu daireti'l-maarifi'l-Usmaniyye, 1349.
- Fazlurrahman, *Prophecy in Islam, in Orthodoxy and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press 1958.
- Gazzâlî, (?), *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'aricu'l-Kuds)* (çev. Serkan Özburun), 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları 2010.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Afifi) Kahire: Dâru'l-kavmiyye 1964.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, (Islamic Philosophy and Theology IV)*, Leiden Brill, 1988.
- _____, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 31-45.
- _____, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 299-324.

- ___, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 215-228.
- ___, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 63-87.
- ___, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000- yaklaşık 1350)" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 247-265.
- ___, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi" (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 89-112.
- İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Halil Kendir), I-II, İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım 2004.
- İbn Sînâ, *A'lâ Sûresi Tefsiri* (çev. Mesut Okumuş), *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu* içinde, Ankara: Araştırma Yayınları 2003, s. 236-243.
- ___, *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-* (çev. Murat Demirkol), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2013.
- ___, "Etki ve Edilginin Kısımları (Risâle fi'l-fiil ve'l-infiâl)" (çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2000), s. 623-629.
- ___, *Fî aksami'l-ulûmi'l-aklîyye* (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabîyyât* içinde, [y.y.], Dârû'l-kabes 1986, s. 63-95.
- ___, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), I-IV, Kahire: Dârû'l-maârif, 1960. (Türkçe tercümesi: *İşaretler ve Tembihler* (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü 2011.)
- ___, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985.
- ___, *Kitâbu's-şifâ İkinci Analitikler -Burhân-* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- ___, *Kitâbu's-şifâ Mantığa Giriş -Medhâl-* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2006.
- ___, *Kitâbu's-şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2005.
- ___, *Kitâbu's-şifâ et-tabîyyât (II), Kitâbu'n-nefs* (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975.
- ___, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah Nûrânî), *İntişârât-ı müessese-i mütâlaât-ı İslâmî*, Tahran 1363.
- ___, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 145-178.

- ___, *el-Mübâhâsât* (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1992.
- ___(?), "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine" (çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidâyet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1998), s. 564-573.
- ___, *Risâletu'l-adhaviyye fî emri'l-me'âd* (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları 2011
- ___, *Risâletu' ahvâli'n-nefs* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 45-144.
- ___, *Risâle fî'l-keâm ale'n-nefsi'n-nâtika* (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-nefs* içinde, Kahire 1952, s. 194-199.
- ___, *Tefsîru âyeti'n-nûr* (nşr. Hasan Âsî), *et-Tefsîrû'l-kur'ânî ve'l-lugâtü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî 1983, s. 86-88.
- İhvân-ı Safâ, *Resailu ihvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ* (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut: 1995.
- Kaya, Mahmut, "Kindî ve Felsefesi", *Felsefî Risâleler* içinde, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2014, s. 15-104.
- ___, "Âmirî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, III, 68-72.
- ___, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 145-162.
- Kindî, *Felsefî Risâleler* (nşr.-çev. Mahmut Kaya), 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları 2014.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 2001.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık 1996.
- ___, *İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) İstanbul 1990.
- Marmura, Michael., E., "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies*, 22 (1963), s. 49-56.
- Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları 2000.
- ___, "Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008/1), s. 157-176.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (nşr. M. Mutasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî 1990.
- ___, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, Dâru't-tibâati'l-âmira, İstanbul 1290. (Son iki nemâtin Türkçe tercümesi: *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Hayy Kitap Yayınları 2010).
- Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları 1997.

- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmiri ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV) 1992.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM) 2010.
- , “Nefs” (İslâm Düşüncesi), *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 529-531.
- Wisnowsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziğı* (çev. İbrahim H. Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları 2010.
- Yıldız, Mustafa, “İbn Sînâ’da Kutsal Akıl Öğretisi”, *Journal of Islamic Research*, 21 (2010/2), s. 83-110.