

İBN SİNA'DA KUTSAL AKIL VE PEYGAMBERLİK İLİŞKİSİ

Mustafa YILDIZ

Melikgazi Mustafa Eminođlu Anadolu Lisesi, Kayseri
mustafayildizxyz@mynet.com

Öz

İbn Sina akıl öğretisine iliştiirdiği kutsal akıl kavramı ile, peygamberliği, varlık değeri, işlevi ve başarısıyla ilgisi bakımından temellendirir. Bu makalede öncelikle, kutsal aklın varlık düzeni içerisindeki yeri araştırılmıştır. Varlık düzeninde kutsal akıl, ilk madde-den itibaren akıllar evreninde ve İlk Neden'e doğru yükseliş basamaklarının en yüksek konumunda bulunur.

Daha sonra aklın düşünülür sûretlerle ilişkisindeki basamakları içerisinde kutsal aklın yeri ele alınmıştır. İbn Sina'ya göre insan nefsi, doğuştan düşünülür nesnelere almak için bir gizilgüce sahiptir. Bu aşama heyulânî akıl olarak adlandırılır. Düşünmenin ilk ilkelere içeren önermeleri elde eden, ancak onları henüz kullanmayan kişinin meleke halinde bir akılı vardır. Ne zaman ki bir kişi soyut kavramları ve ikincil düşünsel sûretleri elde eder, ancak şu anda onları kullanmıyor ise bilfiil akılı vardır. İnsan aklının düşünülür sûretleri fiil halinde düşündüğü durumu ise, Faal Aklın sudûrundan kazanılmış olması nedeniyle müstefâd/kazanılmış akıl olarak adlandırılır. Kutsal akıl ise, meleke halindeki akıl cinsinden heyulânî aklın özel durumu olarak tanımlanır.

Makalemizde son olarak peygamberlik problemini açıklamak ve temellendirmek amacıyla akıl öğretisine iliştiirilmiş bir kavram olarak kutsal aklın yeri, ayırıcı özellikleri, bilgilenme/teallüm, sezgi, hayal gücü ve mucize gibi kavramlarla ilişkisi incelenmiştir. Bu bağlamda İbn Sina peygamberliğin çeşitli basamaklarından söz eder. Kutsal akıl, yani akla dayalı peygamberlik, aklın eylemlerinin ve peygamberlik güçlerinin en üst düzeyinde bulunur.

Anahtar kelimeler: Peygamberlik; Kutsal Akıl; Varlık Düzeni; Heyulânî Akıl; Bilemeleke Akıl; Bilfiil Akıl ; Müstefâd Akıl; Faal Akıl

THE RELATIONSHIP BETWEEN HOLY INTELLECT AND PROPHECY BY IBN-I SINA

Abstract

Avicenna bases the prophecy regarding its value of existence, its function and its achievement with the concept of holy intellect that he has been attach his teaching of intellect. At this article firstly it has been investigate where is the holy intellect in the order of existence. The holy intellect finds at the highest place of rising process beginning from first matter through the universe of intelligences and the First Cause in the order of existence

Afterwards it has been taken up degrees of intellect inside its relation with the intellectual objects. According to Avicenna the human soul, at birth, possesses a potentiality for receiving intellectual object. This stage is called as material intellect. A man secures the propositions including the first principles of thought, but not thinking them yet, he has intellect in habitu. When a man secures the abstract concepts and secondary intellectual objects, but without thinking them at the moment, he has actual intellect. The condition of human intellect thinking intellectual objects actually called acquired intellect, for the reason acquired from the emanation of the Active Intellect. In addition to this the holy intellect is described private condition of material intellect from type of intellect in habitu.

Finally it has been investigate the holy intellect, as a concept attached the teaching of intellect to explain the problem of prophecy, its place and distinctive qualities and relation with the concept as education, intuition, imagination and miracle. In this respect Avicenna take about different degrees of prophecy. The holy intellect, namely prophecy propped up intellect, finds at the highest of the action of intellect and the powers of prophecy.

Key words: Prophecy; The Holy Intellect; The Order of Existence; Material Intellect; Intellect in Habitu; Actual Intellect; Acquired Intellect; Active Intellect

1. Giriş

Akıl kavramı, tarihsel gelişimi içinde kendisine farklı anlamlar yüklenmiş temel felsefî kavramlardan biridir. Kavramın İslam felsefesinde ele alınışı ve anlam çerçevesinin belirlenişi çok yönlüdür. Gerek varlık değeri, gerek bilgi felsefesi ile ilgili olarak sağladığı bilginin değeri ve gerekse etik ve politik yaşam alanındaki işlevi açısından üzerinde yapılan tartışmalarla farklı görüş ve akımların ortaya çıkmasına sebep olmasının yanı sıra, düşünce tarihinde ortak bir anlayışla insan olmanın temel ayrımı olarak görülmüştür.

Bu makalede, İslam felsefesinin özgün problemlerinden olan peygamberliğe, İbn Sina'nın akıl kavramı çerçevesinde yaklaşımı araştırılmıştır. Peygamberlik problemi ana hatlarıyla şu sorular çerçevesinde belirlenebilir:

1. Bir insan olarak peygamberin, öteki insanlardan farkı nedir?
2. Vahiy olarak adlandırılan peygambere özgü bilgi edinme yolunun, diğer bilgi edinme yollarından farkı nedir?
3. Peygamberin getirdiği bilginin değeri nedir?
4. Peygamberin getirdiği bilginin işlevi ve başarısı nedir?

Bu sorulara İbn Sina'nın sisteminde verilen cevabı, "kutsal akıl öğretisi" olarak adlandırmak mümkündür. Dolayısıyla makalemizde bu problemlere bağlı olarak kutsal aklın ne olduğu, varlık düzeni içerisindeki yeri, aklın basamakları ve diğer bilgi edinme yetileriyle ilişkisi, nihayet sağladığı bilginin değeri, işlevi ve başarısını aydınlatmak amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda, kutsal aklın, peygamberlik problemi ile ilişkisi içinde ele alınmasının İslam felsefesinde siyaset-bilgi ilişkisinin aydınlanmasına bir katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Ayrıca felsefedeki sürekliliğin özellikle problemler alanında olduğunu göz önüne alarak peygamberin getirdiği bilgilerin akıl ile temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı, başka bir deyişle vahyin akla uygun olup olmadığı sorununun önemini hala koruduğu düşünülürse, İbn Sina'nın yaklaşımının ortaya konulması, bu soruna günümüzde de değişik bir açıdan bakma imkanı sağlayacaktır.

2. Kutsal aklın varlık düzeni içerisindeki yeri

İbn Sina'nın kutsal akıl öğretisinin temellerini araştırırken ilkin onun, varlık düzeni ile ilgili görüşlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü kutsal aklın varlık düzeni içerisindeki yerinin, filozofumuz tarafından nasıl ortaya konulduğunu betimlemeksizin, salt epistemolojik açıdan konuyu sınırlamak, bizi gerekli dayanaklardan yoksun bırakacaktır.¹

Bu bağlamda sorun, varlık düzeninin ne olduğudur. İbn Sina'nın "inâyet" olarak adlandırdığı ve "olabilecek düzenlerin en güzeli" olarak nitelediği varlık düzeni,² İlk Varlıktan itibaren maddeye kadar aşağıya doğru bir iniş ve maddeden itibaren de yukarıya doğru bir yükseliş sürecini içerir. İniş sürecindeki basamaklar, "akıllar", "nefsler" ve "gök cisimleri" olarak sıralanır. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa tâbi olan "madde" gelir. Madde ilkin "dört unsur"un sûretine bürünür ve sonra basamak basamak yükselmeye başlar. Yani bundan sonra unsurların sûretiyle ilk varolan, kendisinden sonra gelene göre daha bayağı ve aşağı bir derecededir. İlk madde/heyulâ, bunların en aşağı basamağıdır. Daha sonra dört unsur, sonra gelişmeyen bileşikler, sonra gelişenler (nâmiyât), sonra da canlılar meydana gelir ki, bunların en üstünü insan, insanların en üstünü ise ahlakî erdemleri elde eden ve "bilfiil akıl" haline gelip nefsi yetkinleşmiş olan kimsedir. Bunların en üstünü ise peygamberlik (nübüvvet) basamağı için hazır olan kimsedir.³ Peygamberlik güçlerinin en yücesi ise, her konudaki aklî ilkeleri Faal Akıldan almaya elverişli olan ve kendisinde Faal Akıldaki sûretlerin bir anda (def'aten) ya da en kısa zamanda taklit yoluyla değil de, izdüşüm olarak belirlediği "kutsal akıl" basamağıdır.⁴

İsbâtü'n-Nübüvât adlı eserinde de İbn Sina, mantıktaki bölme yöntemini kullanarak varolanları basamaklandırır. Burada da yine, maddeli sûretlerdeki farklılaşmanın düşünme yetisi bilmeleke akılı aracısız biçimde fiile çıkan insanla sona

¹ İbn Sina'nın varlık görüşü konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983. M. Naci Bolay, Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, s. 8-12, 61-62.

² İbn Sina, Kitabü'n-Necât, neşr: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 320

³ Age., s. 334

⁴ İbn Sina, eş-Şifâ fi'n-Nefs, neşr: G. C. Anawati, Said Zayed, Kahire 1975, s. 220

erdiğini ifade eden İbn Sina'ya göre, bu kişi, peygamber (nebi) olarak adlandırılan kimsedir.⁵

İbn Sina tarafından ortaya konulan varlık düzeninde insanın yerinin ayrı bir öneminin olduğu açıktır. Çünkü insan, varlık yapısı bakımından unsurlardaki ölçülülüğün en üst düzeyde olduğu bir beden ve bu bedene uygun bir nefsten meydana gelmiştir.⁶ Bedeni yönüyle insan, “duyu âlemi”ne; nefsi yönüyle yüksek ilkelere ya da “akıl âlemi”ne dönüktür. İnsan nefsinin en temel özelliği ise, aklî bir âlem olmasıdır. Filozofa göre onun aklî bir âlem olması demek, “maddeden uzak olduğu için kendinde düşünülür olan her varlığın sûretinin; ya da kendinde düşünülür olmayan, fakat maddede bir sûret olan ve akıl gücünün, sûretini maddeden soyutladığı her varlığın sûretinin kendisinde meydana gelebilir bir varlık olması demektir. Bu ise onun, düşünülür sûretlerin yapıcısı ve yaratıcısı, aynı zamanda alıcısı olması anlamına gelir.”⁷ Araştırmamızın bundan sonraki kısmında ele alınacağı üzere, insana bu imkânı sağlayan yetilerin en üstünde “kutsal akıl” bulunur.

3. Kutsal aklın tanımı

İbn Sina “el-Hudûd” adlı sözlük niteliğindeki eserinde, Aristoteles'e atıfta bulunarak aklın sekiz anlamından söz eder.⁸ İlki, Aristoteles'in “Burhan Kitabı”nda zikrettiği akıldır. Diğer yedisi ise, Aristoteles'in “Nefs Kitabı”nda söz ettiği akıllardır. Bunlar da, teorik (nazarî) akıl, pratik (amelî) akıl, heyulânî (maddî, temel) akıl, bilmeleke (yetenek halinde) akıl, bilfiil (edimsel) akıl, müstefâd (kazanılmış) akıl ve faal (etkin) akıldır.⁹ Bu çerçevede İbn Sina'nın akıl öğretisinde, “kutsal akıl” kavramı geçmemektedir. Bu haliyle “kutsal akıl”, bilgi teorisi açısından peygamberliği temellendirme amacıyla sisteme ilişitirilmiş bir kavram özelliği göstermektedir.

Bu durumda kutsal aklın yeri nedir? Bu sorunun cevabı, aklın bu sekiz anlamıyla ilişkisi içinde bulunabilir:

İbn Sina'ya göre insanda hazır olan ilk yeti heyulânî akıldır ve tüm insanlarda ortaktır. Ancak insanlar arasındaki farklılaşma bilmeleke akıl düzeyinde söz

⁵ İbn Sina, İsbâtü'n-Nübüvvât, neşr: Mustafa Galib, *İbn Sina* içinde, Beyrut 1981, s. 91

⁶ Nefsin yetileri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yay., İstanbul 1998, 49-54. Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 85-161.

⁷ İbn Sina, Kitâbü'n-Necât, s. 203; İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, neşr.: A. Nûrânî, Tahran 1984, s. 97; Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev.:Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 286-289.

⁸ Burada İbn Sina'nın Aristoteles'e yaptığı atf, Aristoteles'in akıl bölümlemesinin bu biçimde olduğu anlamına gelmez. Ancak İbn Sina'nın kendi akıl öğretisini ortaya koyarken Aristoteles'i dayanak olarak göstermesi ve onu okuma biçimi hakkında bize ipuçları sunabilir.

⁹ İbn Sina, el-Hudûd ve'r-Rusûm, neşr.: Abdü'l-Amr el-A'sam, *el-Mustalâhu'l-Felsefî inde'l-Arab* içinde, Bağdat 1985, s. 240; Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yay., Ankara 2000, s. 46-47.

konusu olmaktadır. Bilmeleke akıl, genel olarak kabul edilmiş görüşleri ihtiva ettiği için tümel sûretleri düşünme güç ve yeteneğine sahip olan yetidir. Bu iki yetinin alıp, kendisiyle fiile çıktıkları düşünülür tümel sûretlerle bilfiil sûretlenmiş nefsin üçüncü yetisi ise, müstefâd akıldır. Müstefâd aklın heyulânî akıldaki varlığı bilfiil değildir; özüyle de (bizzat) değildir. Onun heyulânî akıldaki varlığı heyulânî akılda özüyle bulunan bir “var kılıcı”dan (mûcid) gelir ve heyulânî akıl onun sayesinde kuvveden fiile çıkar. İbn Sina, “İsbâtü’n-Nübüvvât” adlı eserinde bu var kılıcının “tümel akıl”, “tümel nefis” ya da “âlemin nefsi”¹⁰ olarak isimlendirildiğini söylese de, onun temel eserlerindeki tercihi “Faal Akıl” terimidir. Zira diğer kavramlar farklı ontolojik kavrayışlara delalet eder.

Böylelikle İbn Sina, özüyle verici olandan, yani Faal Akıldan düşünülür sûretleri almanın aracılı ya da aracısız olmak üzere iki biçimde olduğunu ifade eder: “Genel düşüncelerin ve akıl ilkelerinin Faal Akıldan alınması aracısız olur. İlk düşünülür sûretler aracılığıyla ikinci düşünülür sûretlerin alınması veya dış duyu, ortak duyu, vehim ve akıl yürütme gibi epistemolojik araç ve gereçler aracılığıyla kazanılmış düşünülür nesnelere alınması da aracılı değildir.”¹¹ Böylece İbn Sina apriori bilgileri bilmeleke akla özgü kılar. Bu durumda heyulânî aklın durumu da, nefsin düşünülür sûretleri kazanmaya ilke olmasıdır. Yoksa heyulânî akılda apriori ya da aposteriori hiçbir sûret ya da bilginin olması söz konusu değildir. Bu bakımdan heyulânî akıl, J. Locke’un “tabula rasa”sına benzer. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki heyulânî aklın heyulâyâya, yani ilk maddeye nispetle bu isimle anılması onun maddeli ya da madde ile ilgili olduğu anlamına gelmez. Ancak tıpkı heyulânînin maddeli sûretlere ilke olması gibi, heyulânî aklın da düşünülür sûretlere ilke olması anlamına gelir.

Bu bağlamda nefsin, Faal Akıldan alacaklarını, bazen aracılı bazen de aracısız olarak aldığını belirten İbn Sina’ya göre, nefsin aracısız alması bile kendi özünden ileri gelmez. Çünkü onda aracısız alma ilineksel olarak bulunur. Öyle ki aracısız alma, özüyle kazanımda bulunan bir şeyle olur ki, bu şey bilmeleke akıldır. Dolayısıyla bilmeleke aklın alması, nefsin öteki yetilerinin almasının nedenidir.¹²

Ayrıca, ilk düşünülür nesnelere bilmeleke akıl tarafından aracısız olarak alınması da ya kolay bir yolla ya da sadece alınması kolay olanları almasıyla olur. Buna göre, güçlülük ve zayıflık, kolaylık ve zorluk bakımından alıcı ve alınanda bir farklılaşma vardır ve bu farklılaşmanın sonsuza kadar uzanması muhaldir¹³. Zayıflık tarafındaki sınır, aracılı ya da aracısız bir tek düşünülür nesneyi bile almamaktır. Güçlülük tarafındaki sınır ise, düşünülür nesnelere hepsini aracısız

¹⁰ İbn Sina, İsbâtü’n-Nübüvvât, s. 88-89.

¹¹ Age., s. 89.

¹² Age., s. 89-90.

¹³ Muhal: Dış dünyada, varlığı imkânsız olan şeydir. Mesela bir şeyin aynı anda hem hareketli hem de durgun olması muhaldir. (Seyyid Şerif Cürçânî, Kitâbü’t-Tâ’rifât, “muhal” maddesi, İstanbul 1318).

olarak almaktır. Bu yüzden aklın feyizlerini aracısız olarak alamayan kimseler olduğu gibi, aklın tüm feyizlerini aracısız olarak kabul eden kimseler de vardır.¹⁴ İşte güçlülük tarafındaki bu sınır, İbn Sina'nın felsefesinde kutsal akıl olarak adlandırılır. Bu bağlamda kutsal akıl, insan türünün bütün bireylerinde doğuştan varolan ve düşünülür nesnelere bilkuvve ilişkili olan heyulânî aklın özel bir durumudur. Heyulânî aklın bu özel durumu, onda apriori olan ve doğrulukları asla kuşku götürmeyen, hatta doğrulamanın kendileriyle gerçekleştiği öncüllerin meydana gelmiş olduğu bilmeleke akıl cinsindedir. Onun cinsi çok yüksek bir basamakta olduğundan dolayı da, bütün insanların ona iştiraki yoktur.¹⁵

Görüldüğü gibi İbn Sina insanlar arasındaki farklılaşmayı heyulânî akla değil, bilmeleke akla bağlamaktadır. Bu da bizi, peygamberliğin kazanılan bir durum mu olduğu soruna götürecektir. Filozofumuz bu soruya açık bir cevap vermez. Ancak kutsal akıl, “bilmeleke akıl cinsinden heyulânî aklın özel bir durumu” olarak nitelenmesi, onun doğuştan gelen bir özellik olduğu izlenimini vermektedir. Bu durumu İbn Sina, “bilgilenme” (teallüm), sezgi (hads) ve “hayal gücü” kavramları çerçevesinde açıklayarak, bu kişinin yüksek ilkelerle teyit edilmiş olduğunu belirtir.

4. Kutsal aklın bilgilenme ile ilgisi

İbn Sina bilgilenmeyi, “Faal Akılla birleşmek (ittisâl) için, Faal Akıldan yalın bir akıl meydana gelecek ve ondan da akıl yürütme yoluyla düşünülür sûretler zihne ayrı ayrı yayılacak ölçüde tam bir yetenek istemesi” olarak tanımlar. Bu yetenek, bilginin kazanılmasından önce eksik, sonra ise tam olur. Bilgilenme sırasındaki durumu ise İbn Sina şu şekilde açıklar: “İnsan, elde etmek istediği düşünülür nesneyle birleşmeyi aklına getirir getirmez ve bakış yönüne yönelir yönelmez – ki bakış yönü, zihne sûretleri veren ilkeye geri dönmektir– Faal Akılla birleşir ve Faal Akıldan soyut bir akıl yayılır. Bunu da tümel sûretlerin ayrı ayrı yayılması izler. Ancak Faal Akıldan yüz çevirip geri döndüğünde, bu sûretler fiile çok yakın bir kuvve haline dönüşür. Dolayısıyla ilk öğrenme gözü tedavi etmeye benzer. Göz sağlığına kavuşunca, dilediği zaman kendisinden sûret alacağı şeye bakar; ondan ilişkisini keser kesmez de, bu şey fiil haline oldukça yakın bir kuvve haline dönüşür.”¹⁶

Görüldüğü gibi İbn Sina'nın buradaki bilgilenme tanımı, bir insanın başka bir insandan aldığı bilgiler anlamında değil, Faal Akıldan alması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, “bir kimsenin düşünülür sûretleri biliyor” denmesinin anlamı, o kimsenin ne zaman isterse bir nesnenin sûretini kendi zihninde hazır bulacak durumda, yani o kimsenin ne zaman isterse Faal Akılla birleşme yeteneğinin olması anlamına gelir. İşte bu türden bir bilfiil akıl kazanımı, zihnin dilediği şeyi dü-

¹⁴ İbn Sina, İsbâtü'n-Nübüvvât, s. 89-90.

¹⁵ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 219; Kitâbü'n-Necât, s. 205

¹⁶ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 218.

şünme gücünü kazanması demektir. Böylece ne zaman isterse Faal Akılla birleşir ve bu birleşimde Faal Akıldan gelen sûret, kendisinde belirir. Bu bağlamda bilfiil akıl, düşünebilme imkânımız olarak Faal Akılla birleşme gücümüz; müstefâd akıl ise, Faal Akıldan gelen ve bilfiil akılda şekillenen sûret demektir. Kısaca müstefâd akıl, bilfiil aklın düşünülür sûretleri kazanım durumunu ve yetkinlik halini ifade eder.

Düşünülür nesnelerin öğrenimi ile ilgili bu açıklamalardan sonra bilgilenme bakımından insanlar arasındaki farklılığa geçen İbn Sina, ister öznenin dışından, isterse öznenin kendisinden kaynaklanıyor olsun, bilgilenmede farklılaşma olduğunu belirtir. Çünkü kimisi, daha kolay ve rahat bir biçimde tasarımda (tasavvur) bulunur. Bunun sebebi, onların öğrenmeye başlamadan önceki yeteneklerinin, yani Faal Akılla birleşmeden önceki eksik yeteneklerinin daha güçlü olmasıdır. Eğer bu yetenek öznenin kendisinden kaynaklanıyor ise, “sezgi” olarak adlandırılır. Ayrıca bu yetenek bazı insanlarda öylesine güçlenir ki, “Faal Akılla birleşmek için fazla bir şeye, bir eğitim ve öğretime ihtiyaç duymak bir yana, sanki bu eylemi için güçlü bir yeteneği olacak şekilde ikinci bir yeteneği varmış ve sanki her şeyi kendiliğinden biliyormuş gibidir.”¹⁷ İnsan zihninin bu basamağı, Faal Akılla bitişme yeteneği basamaklarının en yükseğinde bulunur. Bu ise yukarıda geçtiği üzere kutsal akıl olarak adlandırılan basamaktır.

5. Kutsal aklın sezgi ile ilgisi

İbn Sina sezgiyi, zihnin “kıyastaki orta terimi elde etmeye yönelik bir tutumu; ya da orta terim elde edildiği zaman büyük terimi elde etmeye yönelik bir tutumu” olarak tanımlar. Hangisi olursa olsun, öğretim olmaksızın zihnin orta terimi ya da büyük terimi elde etmeye yönelik bu işi,¹⁸ bilinenden bilinmeyene hızlı bir geçiştir. Örneğin, güneşin yakınlık ve uzaklık durumlarına göre ayın aydınlanma teşekkülünü gören kimse, ayın aydınlanmasının güneşten kaynaklandığını sezer.¹⁹

İbn Sina’ya göre bütün bilgilerin kökeninde sezgi vardır. Ancak buradaki sezgi, akıl yetisinin kullanımıyla ilgili, yani aklî nesnelerin bir başka kişiden değil de, Faal Akıldan elde edilmesi anlamına geldiğini göz önünde tutmak gerekir. Yoksa İbn Sina’nın alışlagelmiş anlamıyla sezgici (intuisyonist) bir filozof olduğunu söylemek zordur. Öyle ki, İbn Sina’ya göre düşünülür sûretlerin kazanılması demek, kıyastaki orta terimin elde edilmesi demektir. Orta terim ise sezgi ya da öğretim yoluyla elde edilir. Buna karşın öğretimin temelinde de sezgi vardır. İlk birtakım sezgi sahipleri bilgiyi ortaya çıkarıp, daha sonra bu bilgileri öğrencilere iletir. Sözelimi birisi, bir bilgiyi sezgi yoluyla elde eder, bir başkası onun sezdiği

¹⁷ Age., s. 218-219

¹⁸ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 123

¹⁹ İbn Sina, Kitâbü'n-Necât, s. 123

bu bilgiyi öğrenir, buna ek olarak kendisi de başka bir şeyi sezer. Böylelikle bilgiler, son sınırına varıncaya kadar uzayıp gider.²⁰

Ayrıca her konu ve problemin sezgisi mümkündür; hiçbir problem sezilmeye daha uygun ya da sezilmesi daha zor değildir. Kolaylık ve zorluk, nefsin güçlülüğü ya da zayıflığından kaynaklanır. Güçlü nefis için her konuda sezgi mümkündür.²¹

Buna göre, insanda, kendi başına sezginin ortaya çıkması ve bir kimsenin dışarıdan bir öğretici olmaksızın zihninde kıyası gerçekleştirilmesi mümkündür. Bu ise insanlarda nicelik (bi'l-kem) ve nitelik (bi'l-keyf) bakımından farklılaşma gösterir. Nicelik bakımından farklılaşmanın sebebi, bazı insanlar için orta terim sayısının fazla olması; nitelik bakımından farklılaşmanın sebebi ise, bazı insanlar için sezgi zamanının daha hızlı olmasıdır.²² Başka bir ifadeyle sezgi, bazen uzun bir düşünme sürecinde gerçekleşebileceği gibi, bazen de en kısa zamanda ve süreçte gerçekleşebilir. Bu farklılıkların bir sınırı yoktur ve sürekli olarak eksiklik ve fazlalığı kabul eder. Eksiklik tarafında, hiçbir sezgisi olmayan insanlara kadar uzanır ki, bu insanlar bir şeyi sezmeye ya da öğrenmeye eğilimli değildir ve hatta zihin güçlerinin zayıflığından ötürü bir şey öğrenmeleri mümkün olmaz. Fazlalık tarafında ise bu sınır, nesnelere tümünü ya da çoğunu, çok hızlı ve kısa bir sürede sezen kimselere kadar ulaşır. Öyle ki insan, bütün düşünülür nesnelere sezinceye kadar, zihnin ötesine geçemeyeceği bir sınırı yoktur. Ancak bütün düşünülür sûretler sezildiği zaman zihin gücünün sınırına gelmiş olur.²³

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, ilk düşünülür sûretlerden ikinci düşünülür sûretlere ulaşmanın her zaman sezgi ile olduğunu söylemek mümkün değildir. Sezgi güçlü nefis için söz konusudur. Eğer nefis zayıf ise, ikinci düşünülür nesnelere ulaşmak “akıl yürütme” (fikr) ile olur.²⁴ Bu bakımdan sezgi ile akıl yürütme arasındaki farkı belirlememiz gerekmektedir.

İbn Sina'ya göre akıl yürütme, “zihnin birçok durumda hayal gücünden de yardım alarak mânalar içinde hareket etmesi” anlamına gelir. Bu hareketiyle zihin, kıyastaki orta terimi ya da orta terimin yokluğu durumunda meçhulün bilgisine kendisiyle gideceği orta terim yerine geçen bir şeyi elde etmek ister. Bu, bazen sonuca götürmekle beraber, bazen sonuçsuz kalır. Sezgi ise, “orta terim ya da orta terim hükmünde olan bir şeyin zihinde bir anda belirmesidir”. Bu belirme iki şekilde olur:

²⁰ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 220; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, neşr.: Ahmet Fuat el-Ahvânî, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, Mısır 1952, s. 122

²¹ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 116

²² İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 220; Kitâbü'n-Necât, s. 206

²³ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 116

²⁴ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, C: II, s. 370-371

a) Birinci durumda, zihnin mânalar içinde hareketi yoktur, fakat istemesi vardır; istemesinin peşi sıra kendisinde orta terim belirir.

b) İkinci durumda ise zihnin ne mânalar içinde bir hareketi ne de onları istemesi vardır; fakat kendisinde orta terim belirir.²⁵

Gerek sezgi hususunda gerekse akıl yürütme hususunda insanlar farklılaşırlar. Kimi insan ahmaktır ve akıl yürütmesinin sonucunda hiçbir şey elde edemez. Kimisi kıvrak bir zekâya sahiptir, herhangi bir tanım için, akıl yürütme yolundan yararlanır. Kimisi de bundan daha üst seviyededir; yani düşünülür nesnelere ilgili olarak sezgi yoluyla kazanımı vardır. Kısacası bu zihni seviye, herkeste aynı değildir. Nitekim insan, kendisini göz önüne alacak olursa, noksan yanının sezgi yokluğuna kadar vardığını görür. Bu hususta insandaki fazla olan yanın son sınırının ise, birçok durumda öğrenme ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymamaya kadar varabileceği kesindir.²⁶

Böylece, düşünülür nesnelere tümünü ya da pek çoğunu, en kısa zamanda sezen ve birleştirme yoluyla aklı ilkelerden (ilk düşünülür sùretlerden) ikinci aklı ilkelere etkili bir biçimde geçen insanların bulunmasının imkânsız olmadığı ortaya çıkmış olur. Böylesi bir nefsin tabiata boyun eğmeyecek ölçüde güçlü olması, arzu ve öfkenin çekim alanından uzak durması da olağandır.²⁷ Bu çeşit bir insan nefsi, şiddetli duruluğu ve aklı ilkelerle sıkı ilişkisi nedeniyle sezgi ile parlayacak şekilde teyit edilmiş olabilir. “Öyle ki onun nefsi, Faal Akıldan her konudaki aklı ilkeleri almaya elverişlidir ve onda, Faal Akıldaki sùretler bir anda (def’aten) ya da bir ana yakın olmak üzere (karîben min def’atin) ve orta terimleri içeren bir düzen ile, taklîdî olarak değil de aklı bir biçimde –taklit yoluyla bilinen şeylerde aklı kesinlik yoktur– izdüşüm olarak belirebilir (irtisâm). İşte bu, peygamberliğin (nübüvvetin) bir türü; hatta peygamberlik güçlerinin en yücesidir.” İbn Sina’ya göre “kutsal güç” olarak isimlendirilmesi uygun olan bu güç, insana ait yeti basamaklarının en yükseğinde bulunur.²⁸ Böylesi bir güce sahip olan bir insan, peygamberlerin en kıymetlisi ve değerlisidir. Özellikle onun bu özelliğine ileride ele alacağımız diğer özellikler de katıldığında, sanki onun akıl gücü bir kibrit; Faal Akıl da ateş olarak, onda bir anda parlar ve onu kendi tözüne dönüştürür. Sanki o, Kuran’daki “*onun yağı ateş dokunmasa bile kendiliğinden tutuşacaktır, (o) nur üzerine nurdur*” (Nur Sûresi, 35) denilen nefistir.²⁹

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki İbn Sina, kutsal akıl öğretisini “nur âyeti” olarak bilinen ayeti felsefî bir tarzda yorumlayarak da betimler.³⁰ Nitekim

²⁵ Age., C: II, s. 378-380.

²⁶ Age., C II, s. 386.

²⁷ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 116-117.

²⁸ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 219-220; Kitâbü'n-Necât, s. 206; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. 123.

²⁹ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 117.

³⁰ Mesut Okumuş; Kur'an'ın Felsefî Okunuşu, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 109.

onun varlık anlayışlarından itibaren görmüş olduğumuz düşünceleri, özet halinde bu ayete getirmiş olduğu yorumda görülebilir.³¹ Öyle ki İbn Sina, âyette geçen “mişkât”ın heyulânî akla, “zücâce”nin bilmeleke akla ve “kandil”in de müstefâd akla tekâbül ettiğini, kutsal aklın da zücâce/cam fânus cinsinden bir akıl olup, Allah’tan gelen ışığı en tam biçimde ışığın alıcına ilettiği için onun en değerlisi olduğunu ifade eder.³²

Şunu da belirtmek gerekir ki bu ayet farklı filozoflar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Özellikle İhvân-ı Safâ’nın yorumunun, her ne kadar İbn Sina’ninkinden ayrılan özellikleri var ise de, aklın nesnesi karşısındaki basamakları bağlamında yapılan bir yorum olduğu için İbn Sina’ya kaynaklık ettiği düşünülebilir.³³ Gazalî’nin yorumu ise İbn Sina ile büyük benzerlikler arz eder.³⁴ Nur kavramı üzerinde bu yoğunlaşmanın, Sühreverdi’nin felsefesinde ise doruk noktasına ulaştığı ve bir “nurlar metafiziği”nin kurulmasına kaynaklık ettiği düşünülebilir.

6. Kutsal aklın hayal gücüyle ilgisi

İbn Sina’ya göre gök cisimlerinin hareket ettiricileri yüksek nefsânî tözlerdeki tikel sûretlerdir. Ne var ki bunlar da kendi başına değildir ve onları da madde-siz tözlerdeki aklî sûretler kuşatır. Bu aklî sûretler kendi yönlerinden değil, bizdeki yetilerin zayıflığından ya da zihnimizin aklî sûretlere ulaşmasına yarayan yetilerin başka bir yönle meşgul olmasından dolayı bizden perdelenmiştir. Zihnin bu iki perdesinden birisi bulunmadığı zaman aklî sûretlerle birleşmesi yoğun bir biçimde olur.³⁵

İnsan nefsi aklî sûretleri algılamada, onlarla birleşmek ve onları mütalaa etmekten başka bir şeye gereksinim duymaz. Nefsin aklî sûretlerle birleşmesi ve böylece tümel sûretlere ulaşması, yüksek aklî tözlerden olan ve kendisinde tikel hiçbir şeyin bulunmadığı teorik (nazarî) akıl yetisiyledir. Nefsânî sûretleri ise nefis, ancak başka bir yetiyle, yine yüksek nefsânî tözlerden olan pratik (amelî) akılla tasarlar ve böylelikle tikel sûretlere ulaşmış olur. Bu konuda tahayyül tarzı düşünceler de amel akla yardım eder.³⁶

³¹ İbn Sina, Tefsîr-ü Âyete’n-Nûr, Neşreden: Hasan Âsî, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-Lugâti's-Sûfiyye fi Felsefeti İbni Sina* içinde, Beyrut 1983, s. 86-87. İbn Sina, İsbâtü'n-Nübüvvât, s. 93-96. İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 369-377.

³² Sina, Tefsîr-ü Âyete’n-Nûr, Neşreden: Hasan Âsî, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-Lugâti's-Sûfiyye fi Felsefeti İbni Sina* içinde, Beyrut 1983, s. 86-87. İbn Sina, İsbâtü'n-Nübüvvât, s. 93-96. İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, C. II, s. 369-377.

³³ Resâilü İhvân-ı Safâ, Butros Bustânî, Beyrut 1957, C: IV., s. 265.

³⁴ Bkz. Gazalî, Meâricü'l-Kuds fî Medâric-i Mârifeti'n-Nefs, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, s. 72; Gazalî, Mişkâtü'l-Envar, *Mecmûat-i Resâil-i İmam Gazalî* içinde, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut-Lübnan 1994 (Türkçe'si: Nurlar Feneri, (çev.: Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul 1994).

³⁵ İbn Sina, Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. 116.

³⁶ Age.s. 116-117.

Dolayısıyla hayal gücünün, nefsin tikel sûretlerle birleşmesinde pratik akla yardım etmesi gibi önemli bir görevi ve işlevi vardır. Öyle ki, İbn Sina'ya göre peygamberliğin, sezgiden sonra gelen ikinci bir özelliği, yetkin bir mîzacı olan insanın hayal gücüne bağlıdır. Bu özelliğin başarısı, olan ve olacak olanları (kâinât) bildirmek ve görünmezleri (mugayyebât) göstermektir. İnsanların çoğunda bu, uyku halinde rüya ile olur; peygamberde ise hem uyku halinde iken hem de uyanıklıkta olur. Olan ve olacak olanları bilmenin temel koşulu ise, insan nefsinin, unsurlar âlemi olan bu dünyada olup bitenleri bilen gök cisimlerinin nefsleriyle birleşmesidir.

Buradaki problem, insan nefsi ile gök cisimlerinin nefsi arasındaki bu birleşmenin nasıl gerçekleştiğidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, insan nefsleri, gök cisimlerinin nefsleriyle aralarındaki benzerlik (mücâneset) yönüyle birleşirler. Bu birleşme sırasında görünenlerin çoğu, onlarla birleşen nefsin bedeninin ya da bedene yakın şeylerin durumlarına benzerdir (mücânis). Birleşme ne kadar tümelse, genellikle insan, onların durumlarına yakın genel bir etkilenmeyle onlardan etkilenir. Hayal gücünün önemi bu birleşmede ortaya çıkar. Çünkü bu birleşme vehim ve hayal yönünden ve bu ikisinin tikel işlerde kullanılması bakımından olmaktadır.³⁷

İbn Sina'nın sisteminde hayal gücünün bir başka yönden önemi, kendisini kullanan iki yeti arasında bulunmasıdır. Altındaki yeti, "duyu"; üstündeki yeti, "akıl"dır. "Duyunun hayal gücünü kullanması, onu meşgul edecek duyulur sûretleri ona getirmesi bakımındandır. Akıl ise hayal gücünü, duyunun ona getirdiği aldatıcı şeyleri (kâzibât) tahayyül etmesinden alıkoyma; böylelikle kendisi, hayal gücündeki bu aldatıcı şeyleri kullanmaz. Duyunun ve aklın hayal gücü yetisini kullanmalarındaki birlikteliği, hayal gücünün kendine özgü fiillerini tam olarak yapmasına, yani oluşturduğu sûretlerin ortak duyuya basılması ve böylece de duyumsanmasına engel olur. Duyunun hayal gücü üzerindeki eyleminin durması uykuda olur; hayal gücü kötü yapıya olup aklın kullanmasına elverişli olmadığı zaman da aklın eylemi durur ve hayal gücü güçlenir."³⁸ Şu var ki, duyu ya da akıldan herhangi birisi hayal gücünden ilgisini kestiği zaman, birçok durumda diğeri onun yerine geçer ve hayal gücüne karşı direnç gösterip onun işine engel olur. Buna rağmen hayal gücü, duyunun çekim alanından kurtulduğu kimi zaman aklın direncine karşı güçlenir ve aklın direnmesine aldırmaksızın kendini tamamen özel işine verir. Örneğin uyku halinde hayal gücünün sanki görülüyormuş gibi birtakım sûretleri getirir. Aklın, bedeni yönetmede kullandığı bir organ işlevini yitirdiğinde ise, hayal gücü aklın yönetiminden kurtulur ve duyuya başkaldırır. Şu bar ki duyunun hayal gücünü denetlemeye ve işinden alıkoymaya gücü yetmez. Böylece hayal gücü, kendine özgü işleri yapar ve kendisine basılmış olan sûretleri duyuya yansıtır. Bunun örneği ise delilik (cunûn) ve sanrılı hastalık halleridir.³⁹

³⁷ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 117.

³⁸ Age., s. 118.

³⁹ İbn Sina, Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. 120-121.

Bu çerçevede İbn Sina, insanlar arasında gerek tümel durumlara ulaşılmasını sağlayan teorik akıl yetisinde ve gerekse tikel durumlara ulaşılmasını sağlayan pratik akıl yetisinde bir farklılaşma olduğunu ifade eder. Özellikle insanların, nefsânî tözlerle bitişerek tikelleri kabul etme yetenekleri farklıdır. Bu yetenek bazı nefslerde, temelde hayal gücü yetisinin zayıflığından dolayı zayıflar ve azalır; bazı nefslerde ise güçlenir.⁴⁰ Hayal gücünün güçlülüğüne göre İbn Sina, olan ve olacak olanları bildirmenin, yani peygamberliğin çeşitli basamaklarda gerçekleştiğini ileri sürer. Buna göre;

1. İnsanların çoğu gök nefsleriyle uyanıklık halinde bitişmemiş, hatta bundan perdelenmiştir. Uyudukları zaman bazen bu fırsatı elde ederler. Ancak çoğu zaman hayal gücü, duyulur durumlarla veya mîzaç ile ilgili durumları kopyalamakla meşgul olur ve nefsi de kendi değersizliğine (bâtıl) çekip, kendisine bitişme hakkı olan şeylerden onu koparır. Buna rağmen eğer nefis yüksek âlemde olan bir takım durumları bu âlemde görme fırsatını bulursa, genellikle hayal gücü, bizzat işi olduğu üzere, o âlemde gördüğü şeyleri alır ve onları benzerleri ve zıtlarıyla kopyalar.⁴¹ Buna göre duyu, hayal gücünü kullanmayı ve kendisine gelen şeylerle meşgul olmayı bıraktığı zaman, pratik akıl, hayal gücünü nefsânî tözlerle bitişme yönüne çeker; dolayısıyla onlardaki tikel sûretler hayal gücünde izdüşüm olarak belirir. Şu da var ki hayal gücünün kopyalayıcı ve bir şeyden başka bir şeye geçici bir tabiatı olduğu için, aldığı bu sûretleri bırakarak onların benzerini, zıddını ya da onlarla uyum gösteren başka bir şeyi üretebilir. Tıpkı insan uyanık haldeyken bir şeyi görür; hayal gücü onu bırakır ve bir şekilde ona bağlı olan, hazır bulunduğu başka şeylere yönelir; böylece görmüş olduğu o ilk şeyi unuttur. Sonunda tahmin ile çözümleme (tahlil) yoluna girer ve hayal gücünün sakladığı hazır şeyi alarak ilk şeye geri döner. Daha sonra bu kimse anlar ki o şey, kendisini önceleyen hayali başka bir sûrete bağlı bir anıdır (hatır), o da yine hayali başka bir sûrete bağlı başka bir anıdır; başa dönünceye kadar böylece devam edip gider ve unuttuğu ilk şeyi hatırlar. Aynı şekilde rüya tabiri de, nefsin uyku sırasında nefsânî tözlerle bitiştiği vakit gördüğü şeye ulaşınca kadar ve hayal gücünün de o şeyden başka şeylere geçmeye başladığı yere ulaşınca kadar tahayyül fiilinin tersine çözümlemesi demektir.

İbn Sina'nın hayal gücündeki güçlülük ve zayıflık bakımından nefsânî tözlerle bitişerek tikelleri alma yetenekleri yönünden ortaya koyduğu derecelendirmenin ilk basamağı olduğunu ileri sürdüğü bu basamağın ardından daha güçlü bir basamak gelir.

2. İkinci basamaktaki nefsin yeteneği, nefsânî tözlerle bitişmede elde ettiği şeyi araştırarak ölçüde güçlenir; öyle ki hayal, başka bir hayalin kendisine üstün

⁴⁰ Age., s. 117.

⁴¹ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 118.

olmadığı ve başka bir hayale iletilmediği bir duruma erişir. Bu tarzda görülen bir rüya, tâbire ihtiyaç duymaz.

3. Üçüncü basamak, nefsânî tözlerden tikelleri almaya ikinci basamaktan daha yatkındır. Bu basamaktaki insanların hayal gücü oldukça yetkinleşmiş ve güçlenmiştir. Öyle ki duyuşal yetiler, getirdiği şeylerle onların hayal gücünü tamamen meşgul edip kaplamazlar. Böylelikle hayal gücü, nâlık nefsin tikel durumları kendisine vahyeden ilkelerle birleşmesi sırasında ona yardımcı olur. Nitekim uyanıklık halinde de nefis, bu ilkelerle bitişebilir ve tikel sûretleri alır. Hayal gücü de tabire muhtaç rüya durumunda yaptığı şeyin benzerini yapar: Bu sûretleri alır ve onları kopyalar, duyuşal sûretlere egemen olur, ta ki kendisinde bulunan tahayyül edilmiş sûretler ortak duyuyu etkiler ve orada izdüşüm olarak belirir. Sonunda, hayret verici ilâhî sûretler görünür ve vahiyle algılanmış bu sûretlerin örnekleri olan işitilir ilâhî sözler duyulur.⁴²

Bu basamaklar İbn Sina'ya göre pratik akıl ve hayal yetisine bağlı peygamberlik basamaklarıdır. Ancak burada şu problem de ortaya çıkmaktadır: Sonuçta, hayal gücü insanın diğer hayvanlarla da paylaştığı bir yetisidir ve bu yetinin gök nefisleriyle bitişmesi gibi bir durum söz konusu olabilir mi? Burada İbn Sina'nın anlatımındaki ince noktayı göz önünde tutmak yerinde olur. Nitekim burada gök cisimlerinin nefisleriyle bitişme işi, hayal gücü ile değil pratik akılla olmaktadır. Hayal gücü ise bu işlevin gerçekleştirilmesi noktasında pratik akla yardım etmektedir.⁴³

Kutsal akla bağlı peygamberlik basamağında ise, peygamberin hayali, bunu, olan ve olacak olanların (kâinât) ilkeleri ile bitişmede değil, Faal Akılın yayılıp nefse düşünülür nesnelere verdiği, hayalin de bunları aldığı zaman yapar.⁴⁴ Başka bir deyişle, Kutsal Ruh'a (er-rûhu'l-kuds) nispet edilen fiillerin yayılma ve kuşatma güçleri nedeniyle, hayal gücüne yayılması mümkündür. Hayal gücü de bu fiilleri duyulur ve işitilir konuşmalara kopyalarını çıkarıp taklit eder.⁴⁵ Yani hayal gücü, düşünülür nesnelere alarak onları kendi içinde şekillendirir ve tasarlar; sonra da ortak duyuya en kesin resimlerini çizer. Böylelikle duyu, Yüce Allah'ın anlatılmaz büyüklük ve kudretini görür. Nihayetinde bu insan, hem nâlık nefsin tamlığına hem de hayal gücünün tamlığına sahip olur.⁴⁶

Bu bağlamda İbn Sina'nın görüşleri Kindî ve Farabi ile benzerlik arz eder. Ancak Kindî peygambere özgü özel bir hayal gücü ve akıl yetisinden kavramsal

⁴² İbn Sina, Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. S. 117-119

⁴³ Dimitri Gıtas; "İbn Sina Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", (çev.:M.Cüneyt Kaya), MÜ İlahiyat Fak. Dergisi, S: 35, 2008/2, s. 164-165

⁴⁴ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 119

⁴⁵ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 219; Kitâbü'n-Necât, s. 205; Krş. Mehmet Dağ, İbn Sina'nın Psikolojisi, İbn Sina-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 385.

⁴⁶ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 119

bakımdan söz etmez. O daha çok “ilâhî bilgi” olarak adlandırdığı peygamberin bilgisinin nitelik ve amaç bakımından “insânî bilgi”den farklı olmadığını, ancak ediliş biçimi bakımından farklı olduğunu ortaya koymaya çalışır.⁴⁷ Ayrıca peygamber ile filozof arasında ayırım yapan Kindî, peygamberin vahiy yoluyla elde ettiği bilginin daha veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olduğu ifade eder. Burada peygamberin üstünlüğü, Allah’ın zamana, çalışmaya, araştırma yapmaya, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan peygamberin nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dileyerek ona bu bilgiyi vermesidir.⁴⁸ Nitekim peygamberler, nefislerinin duruluğu nedeniyle gelecekteki olayları aynıyla rüyalarında, hatta bazen de uyanırken görebilir.⁴⁹

Farabi ise “ilk başkan” kavramı altında peygamberi ve filozofu birleştirerek bu ikisi arasında net bir ayırım yapmaz. İlk başkanın niteliklerini sıralarken de öncelikle şu hususu belirtir: “Başkan öylesine yetkin bir insandır ki, hem ‘bilfiil akıl’ hem de ‘bilfiil mâkul’dür; onun hayal gücü de doğal olarak yetkinliğin en üst basamağına ulaşmıştır. Nitekim onun münfail (edilgin) aklı bütün düşünülür nesnelere yetkinleşmiş; hayal gücü de Faal Akıldan tikelleri uyanırken veya uyku sırasında ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde almak için hazır durumdadır.”⁵⁰ İnsanlığın en üst basamağı olan böylesi bir durum insanın nâtık yetisinin her iki bölümünde, yani teorik (nazarî) ve pratik (amelî) yönlerinde ve daha sonra da hayal gücünde ortaya çıkması Yüce Allah’ın Faal Akıl aracılığıyla bu kişiye vahiy etmesi demektir. Böylece, “Yüce Allah’tan Faal Akla yayılan şeyleri, Faal Akıl da müstefâd akıl aracılığıyla onun münfail aklına, sonra da hayal gücüne yayar. İşte böylesi bir insan hem bilge, filozof ve tam anlamıyla akıllı biri, hem de bir peygamberdir. Faal Akıldan münfail aklına yayılan şeylerle bilge, filozof ve tam anlamıyla akıllı biri; Faal Akıldan hayal gücüne yayılan şeylerle de ileride olacak şeylere dikkat çeken bir uyarıcı (münzir) ve şimdiki tikel durumları haber veren bir haberci (peygamber, nebi) olur.”⁵¹ Başka bir deyişle vahiy, belli bir varoluş düzeyine yükselen insanın doğrudan Faal Akıldan, Faal Akıl aracılığıyla da Allah’tan güç almasıdır.⁵²

Bu görüşleriyle Farabi’nin, İbn Sina’nın peygamberlik ile ilgili görüşlerinin önemli bir öncüsü olduğu düşünülebilir. Şu var ki Farabi kutsal akıl kavramını

⁴⁷ Kindî, Felsefî Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159 Necip Taylan; İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst. 1994, s. 39

⁴⁸ Kindî, Felsefî Risaleler, s. 145.

⁴⁹ Age., s. 143 vd.

⁵⁰ Farabi, Kitâbü Ârâi’l-Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla, s.123.

⁵¹ Farabi, Kitâbü Ârâi’l-Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla, neşr: A. N. Nâdir, Beyrut 1985, s. 125. İbn Sina ile Farabi arasındaki farklılıklar için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, The University of Chicago Press, London 1978, s. 30-31.

⁵² Hasan Şahin; “Farabi’nin Vahiy Anlayışı”, (Uluslararası Farabi Sempozyumu, 7-8 Ekim 2004), Bildiriler, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 273.

kullanmaz,⁵³ peygamberliği ispatlamak gibi bir kaygıyı da taşımaz. Ayrıca İbn Sina, pratik akıl ve hayal gücüne dayalı peygamberlik basamaklarından söz etmesine rağmen, Farabi’de bu konu ayrı bir peygamberlik türü olarak ortaya konulmaz.⁵⁴ Bu bakımdan Farabi, peygamberin de son tahlilde bir filozof olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nitekim Farabi tüm insanlarda ortak olan münfail aklın müstefâd akıl olması ile Faal Akılla arasında başka bir basamak kalmadığını ve böylece kendisine vahyin indiğini ifade eder.⁵⁵ Münfail aklın özel bir durumundan söz etmediği gibi hayal gücünün de başlı başına bir yetkinliğinden söz etmez. Ancak müstefâd akıl düzeyine gelmiş bir insanın mütehayyile yetisinin yetkinliğini söz konusu eder. Dolayısıyla Farabi’de peygamberliğin kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu sorunu yoktur. İbn Sina ise zamanındaki Berâhime gibi peygamberliği yadsıyan görüşlerin de etkisiyle peygamberliğin akla dayalı bir biçimde gerekliliğini ve ispatını ortaya koymaya çalışır.⁵⁶ Kutsal akıl “heyulânî aklın özel bir durumu” olarak tanımlamakla da üstü örtülü bir biçimde kazanılmış bir şey olmadığını belirtmiş olur.

Bu açıdan Farabi’nin görüşleri, İbn Sina’da kavramsal bir netliğe ve dizgelliğe kavuşur. Ancak İbn Sina, peygamberin özelliklerini felsefi kavramlarla açıklamaya çalışarak Kelama yaklaşmış görünmektedir.

7. Kutsal akıl ve mucizeler

İbn Sina çeşitli eserlerinde mucizenin imkânı ve nasıl gerçekleştiği sorunu üzerinde de durur. Öyle ki ona göre, peygamberin teorik ve pratik akıl yetkinliği ve de hayal gücünün yetkinliği yanında nefsanî gücü de tabiata etki edecek ölçüde yetkindir.

Bu durumun temellendirmesini yaparken İbn Sina, varolanların birbirine ilkeliliğini söz konusu eder. Ona göre aklî sûretler duyusal sûretlerin ilkesi olduğu için cisimli dünyadaki duyusal sûretlerin varlığı aklî sûretlerden gelir. Dolayısıyla maddenin, akıl âleminde tasarlanan bir şeyi kabul etmeye elverişli bir yapısı vardır. Nitekim her insan nefsinin kendi bedeninde tabî fiilleri vardır.⁵⁷ Bu bakımdan pek çok insan nefsi, kendi bedeninde bir takım değişiklikler yapma gücüne sahiptir.

⁵³ Her ne kadar Farabi’ye aidiyeti tartışmalı da olsa “Fusûsü’l- Hikem” adlı eserde “kutsal ruh” terimi geçmektedir. (Farabi, Fusûsü’l-Hikem, “es-Semerâtü’l-Merziyye fi ba’z er-Risâlat el-Farabiyya içinde, neşr.: Dietrici, Leiden 1890, s. 75.) Ayrıca bkz. İbrahim Medkur, Farabi, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, ed.: M.M. Şerif, çev.: Kasım Turhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, C. II, s. 81. Hilmi Ziya Ülken, Kıvâmettin Burslan, Farabi, Kanaat Kitabevi, tarihsiz, s. 212. Fusûsü’l-Hikem’in Farabi’ye aidiyeti hakkındaki tartışmalar için ayrıca bk. Mehmet Dağ, “Farabi’nin İki Yapıtı”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 14-15, Samsun 2003, s. 17-49.

⁵⁴ Fazlur Rahman, Prophecy in Islam, s. 36.

⁵⁵ Farabi, Kitâbü Ârâi’l-Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla, s. 124-125.

⁵⁶ İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, İz Yay., İstanbul 1996, s. 69-108.

⁵⁷ İbn Sina, Risale fi’n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. 123.

Sözgelimi nefslerin bir işi de, kendi bedenlerinde sevinç yoluyla birçok acıyı giderme sebebi olan güçlü bir sıcaklığı ya da üzüntü ve korku yoluyla ölüme bile sebep olabilen güçlü bir soğukluğu meydana getirmektir. Bu bağlamda, “nefsin vehimleri (düşünceleri) bazen rüzgarlar gibi doğal bir olaya bazen de gayri ihtiyârî hareketlere neden olabilir. Şöyle ki, tüm bedenlerin ana maddesi aslında birdir ve ana madde her türlü değişimi kabul eder. Eğer özne (etkide bulunan insan, fâil) güçlü ise, ana madde ona boyun eğer. Ana madde üzerindeki bu etkisiyle kendi bedenini aşacak ölçüde güçlü bir nefsin olması da mümkündür.”⁵⁸ Bazı nefsler öylesine güçlenir ki etkisi, kendi bedenlerinin dışına taşarak unsurlar âleminde bir takım edilmelere, iyilik ve kötülük yönünde bir takım değişimlere yol açar. Örneğin bir hastanın iyileşmesini dilemekle iyileştirebilir, yağmur yağmasını istemekle yağmur yağdırabilir; ay tutulması, depresyon, tufan ve yıldırım meydana getirebilir; vebayı ve ölümü uzaklaştırabilirler.⁵⁹

İbn Sina nefsteki sûretin maddedeki değişime ilkeliliğini doktor ve marangoz örneğiyle açıklar. Ona göre, doktorun, iyileştireceği hasta ile ilgili olarak nefsindeki “iyileştirme sûreti”, hastanın bedenindeki değişimin; marangozun da, biçim vereceği tahta ile ilgili olarak nefsindeki “sedir sûreti” tahtadaki değişimin ilkesidir. Bununla birlikte gerek doktor gerekse marangoz nefislerindeki bu sûretin gerektirdiği şeyi çeşitli aletler kullanarak yaparlar. Ancak bu aletlere duyulan ihtiyaç, doktorun ya da marangozun nefislerindeki zayıflıktan kaynaklanır. “Öyleyse”, diyor İbn Sina, “iyileştirdiğini vehmeden hastanın ve hastalandığını vehmeden sağlıklı birinin durumunu sen düşün. Nitekim çoğu zaman nefiste ve vehimde bir sûret güçlendiğinde, bundan, bedeninde sağlık ya da hastalık gelir. Bu, doktorun araç ve gereçlerle yaptığı şeyden daha açıktır.” İbn Sina açıklamalarına devam ederek, yüksek iki duvarın arasına konan bir kalas üzerinde yürümeyi, nefsin bedeni etkilemesi bağlamında zikreder. Yüksek yerde ince bir kalas üzerinde yürümeye çalışan insan, düşeceğini düşünmeye/vehmetmeye başlar. Bu düşünce onda öyle yerleşir ki, artık bedeni ona direnemez ve dengesini kaybederek yere düşer. Bu örnek çok güçlü zihinsel tasavvurun kendini gerçekleştirme gücü taşıdığına dair psikolojik bir gözlem olarak sunulur.⁶⁰ Mucizenin de buna benzer bir temele dayandığı öne sürülmüş olur.

Böylece İbn Sina mucizeyi peygamberin nefsânî yetilerindeki yetkinliğe bağlayarak Gazâlî'nin de belirttiği gibi, kalamcıların anladığı, yani Allah'ın müdahalesi anlamında mucizeyi yadsır.⁶¹

⁵⁸ İbn Sina, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 120-121.

⁵⁹ İbn Sina, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, neşr.: Hasan Âsî, (et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lugâtu's-Süfî fî Felsefet-i İbni Sina içinde), Beyrut 1983, s. 238.

⁶⁰ İbn Sina, eş-Şifâ, fi'n-Nefs, s. 186-187.

⁶¹ Hasan Aydın; “Gazzâlî Ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, Kalam Araştırmaları Dergisi, S: 6/2 (2008), s. 120.

8. Kutsal aklın işlevi ve başarısı

İbn Sina, peygamberin varolması gerektiğini insanın toplumsal ihtiyaçlarından hareketle ortaya koyar. İbn Sina'ya göre, "insanı diğer canlılardan ayıran en önemli yönlerinden biri, ihtiyaçlarının zorunlu kıldığı hallerde kendi türünden başkalarıyla yardımlaşma ve dayanışma içine girerek yeterli bir hale gelmesidir. Öyle ki birey, başka birisinin yardımı olmaksızın yalnız başına yaşayıp işini kendi başına yürütmeye çalıştığında hayatı daha iyi olmaz. Bu yüzden her birey, başka bir bireyin ihtiyaçlarını karşılamak, o başkası da bir diğerinin ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Sözelimi toplumsal hayatta biri diğerine buğday taşır, diğeri de beriki için ekmek yapar; yine biri diğerine elbise diker, diğeri de beriki için iğne üretir; böylelikle insanlar bir araya geldiklerinde işleri görülür, ihtiyaçları karşılanır. Bu yüzden insanlar, kentler ve toplumlar oluşturmuşlardır. Kentinin kuruluşunda kentin şartlarını gözetip korumayan, kendisi ve dar bir çevreden oluşmuş küçük bir topluluk olmakla yetinen insanlar, insana benzemeyen ve insan yetkinliklerinden yoksun bir cinse dönüşürler. Bu insanlar için bile bir toplum gerekir ve onların kentlilere benzemesi şarttır."⁶²

Buna göre İbn Sina insanın varolması ve türünün devamlılığı için birbirine bağlı şu şartları belirler:

- a) Öncelikle insanlar arasında bir ortaklığın (müşâreket) olması gerekir.
- b) Ortaklık, insânî başka sebeplerin yanı sıra karşılıklı ilişkilerle (muâmele) belirlenir.
- c) İnsanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerde gelenek (sünnet) ve adalet gerekir.
- d) Gelenek ve adalet için de gelenek ve adaleti oluşturan kişi gerekir.
- e) Bu kişinin, insanlarla konuşabilecek ve onları geleneğe bağlı kılacak bir nitelikte olması gerekir.
- f) Ve son olarak bu kişinin insan olması gerekir.⁶³

Bu bağlamda, gelenek ve adalet konusundaki görüşlerinde insanları kendi başlarına bırakmak doğru olmayacağını belirten İbn Sina, böylesi bir durumda onların ayrılığa düşeceğini ve şahsî çıkarlarına uygun olan şeyin adalet, çıkarlarına ters düşen şeyin de zulüm olduğunu iddia edeceklerini ifade eder. Bu durumda insan türünün devamlılığı için nesnel bir adaleti tesis edecek yetkin bir insana ihtiyaç olduğu açıktır. Öyle ki bu insana duyulan ihtiyaç, göz kapaklarında ve kaşlardaki kıllara, ayakların alt kısmının çukur olmasına ve insan türünün devamlılığı için zorunlu olmayan diğer faydalı şeylere duyulan ihtiyaçtan daha fazladır. İlk inâyetin, bu tür faydalı ihtiyaçları gerektirip, bunlardan daha önemli olan böylesi bir faydayı gerektirmemesi, İlk İlkenin ve meleklerin bunları bilip ancak bu insana

⁶² İbn Sina, Kitâbü'n-Necât, s. 338-339.

⁶³ İbn Sina, Kitâbü'n-Necât, s. 339.

duyulan ihtiyacı bilmemesi imkansızdır. Dolayısıyla iyilik düzeninin gereği olarak İlk İlkenin bu ihtiyacı karşılamadığını düşünmek mümkün ve doğru olmaz. Bu yüzden gelenek kurmaya ve adaleti (itidal) yerleştirmeye ehliyetli olan bir insanın varolması zorunludur. Açıkçası;

- a) Bir peygamberin varolması,
- b) Onun insan olması,
- c) Ayrıca bu insanın diğer insanlarda olmayan bir özelliğe sahip olması zorunludur; öyle ki bu özellik sayesinde, insanlar onun kendilerinden ayrıldığını bilirler.

İşte bu özellikteki insan, “Allah’ın emri ve izni, Faal Aklın da (rûhü’l-kuds) vahyi ve inzâliyle, insanlar için, onların birbirleri arasındaki ilişkileri düzenleyen, inanç ve hukuku da içeren bir gelenek kurar. Onun kurduğu gelenekte aslanan, insanlara her şeye güç yetiren (kâdir) bir yaratıcılarının olduğunu; Onun, gizli ve açık her şeyi bildiğini; emrine itaat edilmesi gerektiğini; zira emrin yaratma ve yaratıkların sahibi olana ait olduğunu; o yaratıcı ki, kendisine itaat edene mutlu, isyan edene de mutsuz bir gelecek (meâd) hazırladığını anlatmasıdır. Bunun sonucunda halk, Tanrı’dan ve meleklerden peygambere kendi dilinde indirilen şeyin resmini işiterek ve itaat ederek kabul eder. Ayrıca peygamberin, Allah’ı ve O’nun “eşsiz bir gerçek” olduğunu bilmenin üstünde bir bilgiyle halkı meşgul etmemesi gerekir. Zaten tevhid ve tenzihin hakikatini çok az sayıda insan kavrayabilir. Bu bakımdan peygamberin, âhiret (meâd) gibi gaybî konuları, oradaki mutluluk ve mutsuzluk durumlarını, halkın anlayabileceği tipten örneklerle ve zihinlerin tatmin olacağı biçimde anlatması gerekir. Böylece gerçek, şu bütünlükte onlara görünür: Büyük devlet anlamındaki haz oradadır; kalıcı büyük azap da oradaki azaptır. Ayrıca peygamberin sözlerinin simgeler içermesinde de bir sakınca yoktur. Çünkü onun, birtakım işaretler ve simgelerle (rumûz) bu gerçekleri bildirmesi, yaratılıştan yatkın olanları felsefe (hikmet) araştırmasına sevk etmek içindir.”⁶⁴ Bu açıdan peygamber, insanların sadece bu dünyada elde edebilecekleri bir yetkinlik ve mutluluğa yönelik değil, daha da önemlisi öteki hayattaki gerçek yetkinlik ve mutluluğa yönelik bir yönetimle yasalar koyan kişidir.⁶⁵

Bu durumda peygamberin en önemli başarısı, kutsal aklıyla kazanmış olduğu bilgilerle gerçek lezzet ve gerçek azabı insanlara anlatarak, onlar için adalet ve gelenek kurmasıdır. Yukarıda belirttiğimiz üzere peygamber, ilk başkan (er-reîsü’l-evvel) ve gerçek hükümdardır (melik). Çünkü hem teorik yetisi, hem pratik yetisi ve hem de hayal gücü yetkinliğin doruğundadır. Peygamberden sonra, teorik ve pratik yetilerinde yetkinleşmiş, fakat hayal gücünde yetkinliği olmayan kişi gelir; bu kişi rütbece peygamberden sonra gelen büyük bir başkandır. Daha sonra, teorik yetisinde kazanmak istediği yetkinliği kazanmış olan, ama pratik yetisinde

⁶⁴ İbn Sina, Kitâbü’n-Necât, s. 339-340.

⁶⁵ Mesut Okumuş, Kur’an’ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği, s. 173-174.

kazanması gereken yetkinlikten hiçbir şey kazanmamış olan kişi gelir. Sonra, teorik yetisinde tabîî yetkinliği olmayan ve kazanma yoluyla da hiçbir yetkinliğe ulaşmamış olan, ama pratik yetisinde tabîî yetkinliğe sahip olan kişi gelir. Bu son iki basamak, insan türünün değerlileri ve saygınlarıdır. Yetilerinin hiçbirinde tamlık ve yetkinliğe sahip olmayan, fakat huylarını düzelten ve iyi alışkanlıklar edinen kişilere gelince, bunlar da insan türünün zekileridir, ama yüksek rütbelilerden değildir; ayrıca bu insanlar, diğer insanlardan ayrılıp seçilirler.

Kısaca insan türünün en üstün kişisi;

a) Teorik yetisinin sezgi yetkinliği tam olan, dolayısıyla beşerî bir öğreticiye ihtiyaç duymayan,

b) Pratik yetisinin kehanet yetkinliği tam olan, dolayısıyla içindeki ameli hallerle nefsanî âlemi müşahede eden,

c) Hayal gücünün uyanıkken de işini tam olarak yapıp bir yönüyle nefsanî âlemi görme yetkinliği tam olan,

d) Ayrıca nefsanî gücü tabiat âleminde etkili olan kişidir. Özülle hükümdar olmayı hak eden gerçek hükümdar, böylesi bir yetkinliğe sahip olan peygamberdir. O, yönünü sürekli olarak kutsal âleme çevirmiş akıl yetisi⁶⁶ ile düşünülür nesnelere hepsini bir anda elde etmesi ve yukarıda sıraladığımız özellikleri ile bu dünyada gelenek ve adaleti kurmaya yetkili olması bakımından insan yetkinliğinin doruğunda bulunur. “Zira o, kendisini akıl âlemine nispet ettiği takdirde, o anda akıl âlemiyle bitişik olduğunu görür; kendisini nefis âlemine nispet ettiği takdirde, nefis âleminin sakinlerinden olduğunu; kendisini tabiat âlemine nispet ettiği takdirde ise, orada dilediğini yapan bir yapıcı olduğunu görür.”⁶⁷

Bu bakımdan kutsal akıl, yönünü sürekli olarak kutsal âleme (yüksek ilkelere) çevirmiş bir akıl olarak anlamak yerinde olacaktır. Kutsal akıl, aklın eylemlerinin en yükseğinde bulunan ve bir insan öğretimine ihtiyaç duymaksızın düşünülür nesnelere bir anda elde edebilen bir akıl olması bakımından kutsaldır.

9. Sonuç

Ortaçağ düşüncesi ile ilgili yapılacak her çalışma, bir noktada varlık düzeni ile ilgili genel bir tasarımı içermek durumunda kalır. Öyle ki Ortaçağ düşüncesinin belirgin ve hâkim özelliği, ele alınan her konunun, Tanrı’ya ve Tanrı’dan sudûr eden varlık düzenine dayandırılmasında görülebilir. Burada, varlığın en üst basamağında Tanrı’nın bulunması ve bütün varolanların olabilecek en güzel bir düzen içinde Tanrı’dan sudûr etmiş olduğu düşüncesinin, İbn Sina’nın varlık felsefesinin temelinde yer aldığı söylenebilir. Sudûr süreci, akıl (maddesiz akıllar), nefis (gök

⁶⁶ Bu konuda İlhan Kutluer peygamberin bilme/sezme gücünü, “kutsiyete büründürülmüş” nitelemeyle ifade eder. Bkz. İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 100-101.

⁶⁷ İbn Sina, Risâle fi’n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdiha, s. 125-126.

nefsleri) ve cisim (gök kütleleri) olmak üzere basamaklar halinde maddeye kadar aşağıya doğru inerken; maddeden sonraki maddeli sûretlerdeki yukarıya doğru yükseliş silsilesinin en üst basamağında kutsal akıl bulunur. Böylece İbn Sina, Tanrı'dan iniş ve tekrar ona doğru yükseliş basamaklarını merkezinde akıl kavramının yer aldığı bir düzenle açıklamaya çalışır.

İbn Sina'nın felsefesinde insan nefsinin yetileri de bu bağlamda açıklanır. Ona göre insan nefsinin, biri yüksek ilkelere dönük ve teorik akıl adıyla anılan; diğeri de beden yönetimine hasredilmiş ve pratik akıl olarak adlandırılan iki yetisi vardır. Teorik aklın düşünülür sûretlerle ilişkisi problemine İbn Sina, insana en yakın yüksek ilkelere olan ve düşünülür sûretlerin kendisinde sürekli fiil halinde bulunduğu bir tözden söz ederek çözüm aramıştır. Faal Akıl olarak isimlendirilen bu tözle ilişkisinde teorik aklın basamakları, heyulânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak sıralanmıştır. Bu basamaklar içinde kutsal akıl, bilmeleke akıl cinsinden, ancak heyulânî aklın özel bir durumu olarak tanımlanmıştır. Bu özel durum ise "bilgilenme", "sezgi" ve "hayal gücü" kavramlarıyla açıklanmıştır. Bu genel çerçevede içerisinde kutsal akıl, sisteme sonradan eklenmiş bir kavram görünümü arz etmektedir. Başka bir deyişle İbn Sina, peygamberlik ile ilgili görüşlerini temellendirirken kutsal akıl kavramına müracaat etmiş ve bu doğrultuda kavramı, akıl öğretisine ilişirmiştir.

Bu genel çerçeveden hareketle makalenin "Giriş" kısmında belirtilen sorular çerçevesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. "Bir insan olarak peygamberin öteki insanlardan farkı nedir?" sorusuna karşılık olarak İbn Sina, insanda nâtık nefis denilen, bütün insanlarda ortak olan ve onu diğer canlılardan ayıran bir gücün bulunduğunu; ancak onun yetilerinin gelişmişliği bakımından insanlarda farklılaşma olduğunu ve bu farklılaşmanın özellikle bilmeleke akla dayandığını ileri sürer. Çünkü bilmeleke akıl düşünülür sûretleri aracısız almanın sebebidir. Faal Akıldan aracısız olarak alınan ilk düşünülür sûretlerin gerek alıcısında, gerekse kendilerinde güçlülük, zayıflık, kolaylık ve zorluk bakımından bir farklılaşma vardır. İnsanlar arasındaki bu farklılaşma, İbn Sina'nın peygamberlik ile ilgili görüşlerinin en önemli dayanağını teşkil eder. Bu bakımdan kutsal akıl, peygamberlik gücünün zirvesinde bulunur. Bu, aynı zamanda insanlığın da zirvesidir. Nitekim peygamber, hem teorik akı ve hem pratik akı itibarıyla, hem de hayal gücü ve diğer nefsânî yetilerinde tam ve yetkindir. Bu bağlamda İbn Sina, peygamberliğin vehbî mi (Allah vergisi), yoksa kesbî mi (kazanımla elde edilen) olduğu konusunda net ifadeler kullanmaz. Onun asıl ilgisi, peygamberin insanlar arasındaki üstün konumudur. Buna karşılık bilme yetisindeki üstünlük dışında peygamberin insan olması gerektiğini vurgular.

2. "Peygambere özgü olan ve 'vahiy' olarak adlandırılan bilgi edinme yolunun, diğer bilgi edinme yollarından farkı nedir?" sorusuna karşılık olarak ise, sezgi kavramından yola çıkarak bir sonuca ulaşılabilmektedir. İbn Sina'ya göre bütün bilgilerin kaynağı sezgidir. Zira bilginin ya sezgi ya da öğretim olmak üzere

iki yoldan elde edilebileceğini ifade eden filozofumuz öğretimde de zincirleme olarak geriye doğru gidildiğinde yine bir takım sezgi sahiplerine ulaşılabileceğini belirtir. Bu bakımdan aslolan, sezgi sahiplerinin nefslerindeki güçlülük ya da zayıflıktır. Güçlü nefis için her bilginin en kısa zamanda ve en az çıkarımla gerçekleşmesi mümkündür. Böylesi bir nefis, ancak kutsal akla sahip olan peygamber nefsidir. Zayıf nefisler için ise akıl yürütme/çıkarım söz konusudur. Bu bakımdan peygamberin bilgi edinme yolunun diğer insanların bilgi edinme yolundan en önemli farkı, onun hiçbir öğreticiye ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymayacak ölçüde ve kendisinin istemesi olmasa da, bilgilerin tümünü ya da çoğunu en kısa bir zamanda edinebilmesidir. Yoksa peygamberin bilgisinin, bilginin niteliği bakımından öteki insanların akıl yürütme yoluyla elde ettikleri bilgiden herhangi bir farkı yoktur.

3. “Peygamberin getirdiği bilginin değeri nedir?” sorusuna karşılık olarak, İbn Sina peygamberliğin çeşitli basamaklarını sıralamakla birlikte bu basamakların en üstünde yer alan kutsal akla bağlı peygamberlik söz konusu olduğunda, peygamberin bilmesinin salt aklî bir bilme olduğuna işaret eder. Dolayısıyla kutsal akla bağlı peygamberlik basamağında, Faal Akıldan peygamberin nefesine yayılan düşünülmür sûretlerin, daha sonra da hayal gücüne yayılması ve nihayetinde duyulur ve işitilir temsilleri (kelâm) söz konusudur. Nihayetinde peygamber, hem akıl yetisinin, hem de hayal gücünün tamlığına sahiptir. Bu iki yönden yetkinlik, peygamberin bilgisinin doğruluğunun güvencesidir.

4. “Peygamberin getirdiği bilginin işlevi ve başarısı nedir?” sorusuna karşılık olarak ise, yukarıda sıralanan özellikleriyle, yani teorik akıl, pratik akıl, hayal gücü ve diğer nefsânî yetilerindeki tamlığı ve yetkinliği bakımından peygamberin, gelenek ve adalet kurarak insanları huzurlu bir toplumsal hayata götürecektir, böylece gerek bu dünyada gerekse öteki hayattaki gerçek mutluluğa sevk edecek evrensel yasalar koymada yetkili ve yeterli olduğu söylenebilir.

Genel olarak değerlendirilecek olursa, İbn Sina'nın kutsal akıl kavramı ile peygamberliğin aklî bir savunmasını yaptığı, bu durumuyla da Kelama yaklaştığı söylenebilir. Ancak açıklamalarında özele inmemesi ve net ifadeler kullanmaması onu kelamcılardan ayırmaktadır. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, kutsal akıl kavramının İbn Sina'dan sonra kelam ve tasavvuf alanlarında da yaygınlık kazanması ve özellikle İbn Sina'ya getirdiği sert eleştirilere rağmen Gazalî'nin de bu kavramı kullanılması, İslam düşüncesindeki bu farklı alanların ortak paydalarından birini göstermesi bakımından önemlidir.

KAYNAKLAR

- ATAY, Hüseyin; İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983.
- AYDIN, Hasan; "Gazzâlî Ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", Kelam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6/2 (2008).
- BOLAY, M. Naci; Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.
- CİHAN, Ahmet Kamil; İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif; Kitâbü't-Tâ'rîfât, İstanbul 1318.
- DAĞ, Mehmet; "Farabi'nin İki Yapıtı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 14-15, Samsun 2003.
- DAĞ, Mehmet; İbn Sina'nın Psikolojisi, İbn Sina-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- DURUSOY, Ali; İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- FARABÎ; Fusûsu'l-Hikem, *es-Semerâtü'l-Merziyye fî ba'z er-Risâlat el-Farabiyya* içinde, neşr.: Dietrici, Leiden 1890.
- FARABÎ; Kitâbü Ârâi'l-Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla, neşr: A. Nasri Nâdir, Beyrut 1985.
- GAZÂLÎ; Meâricü'l-Kuds fî Medâric-i Mârifeti'n-Nefs, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.
- GAZÂLÎ; Mişkâtü'l-Envâr, *Mecmûat-i Resâil-i İmam Gazâli* içinde, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1994. (Türkçe'si: Nurlar Feneri, (çev.: Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul 1994).
- GUTAS, Dimitri; "İbn Sina Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", (çev.:M.Cüneyt Kaya), MÜ İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 35, 2008/2.
- İBN SİNA, el-İşârât ve't-Tenbihât, Tûsî şerhi ile birlikte nş.r: Süleyman Dünyâ, Kahire 1985.
- İBN SİNA, el-Mebde ve'l-Meâd, neşr.: A. Nûrânî, Tahran 1984.
- İBN SİNA, Tefsîr-ü Âyete'n-Nûr, Neşreden: Hasan Âsî, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-Lugâti's-Sûfiyye fî Felsefeti İbni Sina* içinde, Beyrut 1983.
- İBN SİNA; el-Hudûd ve'r-Rusûm, neşr.: Abdü'l-Amr el-A'sam, *el-Mustalâhu'l-Felsefî inde'l-Arab* içinde, Bağdat 1985.

- İBN SİNA; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, neşr.: Hasan Âsî, *et-Tefsîri'l-Kur'ânî ve'l-Lugâtü's-Sûfî fi Felsefet-i İbn Sina* içinde, Beyrut 1983.
- İBN SİNA; eş-Şifâ fi'n-Nefs, neşr: G. C. Anawati, Said Zayed, Kahire 1975.
- İBN SİNA; İsbâtü'n-Nübüvvât, neşr: Mustafa Galib, *İbn Sina* içinde, Beyrut 1981.
- İBN SİNA; Kitabü'n-Necât, neşr: Macid Fahri, Beyrut 1985.
- İBN SİNA; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, neşr.: Ahmet Fuat el-Ahvânî, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, Mısır 1952.
- İHVÂN-I SAFÂ, Resâilü İhvân-ı Safâ, Butros Bustânî, Beyrut 1957.
- KİNDÎ; Felsefî Risaleler, (çev. Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1994.
- KUTLUER, İlhan; Akıl ve İtikad, İz Yay., İstanbul 1996.
- MEDKUR, İbrahim; Farabi, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, C. II, ed.: M.M. Şerif, çev.: Kasım Turhan, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- NASR, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev.:Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- OKUMUŞ, Mesut; Kur'an'ın Felsefî Okunuşu, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- RAHMAN, Fazlur; Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, The University of Chicago Press, London 1978.
- ŞAHİN, Hasan; "Farabi'nin Vahiy Anlayışı", (Uluslararası Farabi Sempozyumu, 7-8 Ekim 2004), Bildiriler, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- ŞAHİN, Hasan; İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yay., Ankara 2000.
- Taylan, Necip; İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Kıvamettin Burslan; Farabi, Kanaat Kitabevi, tarihsiz.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.