

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 31.07.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 04.10.2023

Year: 2023 Issue: 1

# Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefesinde Nübüvvet ve Vahyin Aklîliği

## *The Rationality of Prophethood and Revelation in the Philosophy of al-Fârâbî and Ibn Sînâ*

**Muhammet Akbal**

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Sakarya University, Institute of Social Science, Master's Student

akbalmuhammad@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-9633-4370>

### Atıf/Citation

Akbal, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefesinde Nübüvvet ve Vahyin Aklîliği". *Nous Academy Journal*1(2023), 49-62. .  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8420439>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

### İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

### Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



## Öz

Bu makale semavi dinlerin temelini teşkil eden vahiy ve nübüvvet kavramlarının ispat ve savunusunu rasyonel olarak gerçekleştirmenin imkânını konu edinmektedir. Bu konuda İslam felsefesine en önemli katkıları sağlayan sistem kurucu filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahiy ve nübüvvet görüşlerine odaklanılmıştır. Öncelikle İslam'da Felsefi Düşünce'nin Teşekkülü alt başlığı ile bir arka plan oluşturulmuştur. Takiben Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Vahiy, Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Nübüvvet olmak üzere iki alt başlıkla ontolojik temel üzerinde Faal akıl, nefis ve mütehayyile yetisi bağlamında vahiy ve nübüvvet epistemolojik olarak ele alınmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, vahiy ve nübüvvetin aklılığının izahı noktasında, Faal akıl ve Tanrı'nın inayeti ile bilgiye erişen insan aklını, edilgen bir pozisyona sokarak kısıtlamışlardır. Diğer taraftan aklı ve vahyi, felsefe ile dini birbirleri ile hakikatleri bakımından çelişmediği, aynı hakikatin farklı veçheleri olduğunu ortaya koymuşlardır. Vahiy ve nübüvvetin rasyonel ispatı tam olarak sağlanamamış olup akıl-vahiy ilişkisi bağlamında din-felsefe münasebeti için oldukça ciddi bir girişimde bulunmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Vahiy, Nübüvvet, Fârâbî, İbn Sînâ

## Abstract

Revelation and prophethood are among the most important topics in the history of thought because they are the foundation of the divine religions. In the changing socio-cultural climate, revelation and prophethood, which were explained by the classical mutakaddimun scholars of kalam with al-nusus, required explanations and proofs based on intellect, the common language of humanity. Accordingly, al-Fârâbî and Avicenna, who considered religion and philosophy as different manifestations of the same truth, examined prophethood and revelation as an inevitable consequence of their philosophical systems, both epistemologically and in political philosophy, in a very consistent manner and naturally tried to respond to this need. This article will provide a background by focusing on the formation of philosophical thought in Islam, and then examine both philosophers' views on revelation and prophethood in light of the interrelationship between the active intellect, al-nafs, and the faculty of imagination. In the thought of al-Fârâbî and Avicenna, as a result of the Sudûr theory, the dependence of the perfection of al-nafs on divine grace and the active intellect is imperative. Building their epistemology on ontic grounds, they presented knowledge as a state of ittîşal overflowing from the divine source of knowledge. In this regard, they privileged rationality over mystical or transcendental sources (al-nusus) in explaining revelation and thus prophethood. In particular, the examination of the faculties of al-nafs within the mental process is quite rational. However, in doing so, they positioned the potential of the human intellect in a limited and passive state. Similar to the efforts of the mutakaddimun scholars of kalam to place the intellect under the command of al-nusus, the intellect is limited in its ability to receive the knowledge transmitted by the active intellect and God. The soul is only partially free in the process of preparing to receive this knowledge. Otherwise, it is passive and needy. Therefore, the need for divine grace has given a mystical veneer to the rational explanation of revelation and prophethood. Likewise, the concepts that emerged in line with this philosophical thought continued to be used from

al-Ghazâlî (d. 1111) to Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1210) and from Ibn al-Arabî (d. 1240) to Ibn Khaldûn (d. 1406).

**Keywords:** Islamic Philosophy, Revelation, Prophethood, al-Fârâbî, Ibn Sînâ

## Giriş

Vahiy ve nübüvvet, semavi dinlerin temelini teşkil etmeleri bakımından düşünce tarihinde en çok önem verilen konuların başında gelmektedir. Klasik kelamcıların nakli kaynaklar ile izah ettiği vahiy ve nübüvvet, değişen sosyokültürel iklimde, ortak insanlık dili olan akıl temelli izah ve ispatları ihtiyaç haline getirmiştir. Bu doğrultuda din ve felsefeyi aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak değerlendiren Fârâbî ve İbn Sînâ, kendi felsefi sistemlerinin kaçınılmaz bir sonucu olan nübüvvet ve vahiy gerek epistemolojik olarak gerekse de siyaset felsefesinde oldukça tutarlı bir şekilde incelemişlerdir ve bu ihtiyaca doğal olarak yanıt vermeye çalışmışlardır. Makale İslam'da felsefi düşüncenin teşekkülünü konu edinerek, nakli kaynaklardan akli kaynaklara doğru ilerleyen sürece dair bir arka plan oluşturacak, ardından her iki filozofun vahiy ve nübüvvetle dair görüşlerinin aklîliğini, Faal akıl, nefis ve mütehayyile yetisinin birbirileri ile münasebetleri doğrultusunda ele alacaktır.

## İslam'da Felsefi Düşüncenin Teşekkülü

İslam düşüncesinin kökleri Hz. Muhammed'e kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in (H.10/632) vefatıyla birlikte ise sahabe hakikat ile irtibatlarını, Kur'an ve peygamberin sünnetinde açıklanan -her sarhoş edici haramdır- örneğinde olduğu gibi tümel ilkelerden -votka da sarhoş edicidir- gibi tikel olgular için hükümler çıkaran kıyas metodunda buluyorlardı. Kur'an ve sünnete dair bu kıyas girişimi tarihi süreç içerisinde empirik yöntemin verilerinden istifade edilerek geliştirilmiştir.<sup>1</sup> Özellikle Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye'nin döneminde ortaya çıkan siyasi iklim ve karşılaşılan yeni durumlar, itikadî birtakım ayrılıkları da beraberinde getirdi. İman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenlerin durumu, insan fiillerinin sorumluluğu gibi konularda daha erken denilebilecek dönemde, Mürcie, Hariciyye ve daha sonra Mu'tezile olarak isimlendirilecek fırkalar oluşmaya başladı.<sup>2</sup> Takiben ilk İslam fetihlerinin gerçekleştiği otuz yıl içerisinde Sasani İmparatorluğu'na, Mısır ve Bereketli Hilal'e kadar bulunan Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetine son verildi. Son vahyin alındığı 632 yılındaki sosyal, iktisadi ve kültürel coğrafya ile fetihler neticesinde oluşan yeni İslam coğrafyası farklılık arz ediyordu.<sup>3</sup> Nitekim bahsi geçen coğrafyalar gerek Helenistik,

<sup>1</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 30.

<sup>2</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 4.

<sup>3</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 23.

gerek Zerdüşt düşüncenin faaliyet alanındaydı. İslam fetihleri ile birlikte bu ganimet ile karşılaşan Müslümanlar için bu durum; Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan vahiy ve sünnete dair yorum farklılıklarından ve kıyastan öte, aklın merkeze doğru kaçınılmaz yolculuğu açısından bir kırılma noktasıdır. Emevîler döneminde başlayan Abbasi halifesi Me'mûn ile zirveye ulaşan tercüme faaliyetleriyle akıl önem kazanmaya devam etmiştir. Zerdüşt düşünceye ve Yunan düşüncesine dair Farsça, Süryanice ve Yunanca kaynaklar Arapçaya kazandırılmıştır. İnanç iktidarının yüksek olduğu topraklarda bu yeni girişimin halk nazarında meşruiyet kazanması son derece önem arz etmekteydi. Öyle ki Halife Me'mûn bu tercüme seferberliğini Aristoteles'e dair gördüğü bir rüya ile aklın kıymetine atıfta bulunarak ortaya koymaktadır.

Halife Me'mûn bir gün rüyasında buğday tenli, geniş alınlı ve çatık kaşlı, saçları seyrek, gözleri mavi, güzel yüzlü bir kimseyi koltuğunda oturuyor olarak gördü. Ve ona sordu: Kimsin sen? Adam, "Ben Aristotelesim" dedi. Me'mûn, "bu duruma çok sevindim ve ona şunları sordum" dedi. Ey filozof, sana soru sorabilir miyim? Aristoteles, "sor" dedi. Daha sonra ona "iyi olan nedir?" dedim. Aristoteles, "aklen iyi olandır" dedi. Sonra, "başka nedir?" dedim. O, "dinen iyi olandır" dedi. Ben "başka nedir?" dedim. O, "çoğunluğun iyi kabul ettiği şeydir" dedi. İşte (İslam âleminde) felsefe kitaplarının çoğalmasının sebebi budur. (İbn-i Nedim el-Fihrist, s. 339).<sup>4</sup>

Ancak Müslümanların felsefi düşünceyle tanışmaları halifelerin şahsi meraklarından kaynaklı olarak değerlendirilen tercüme faaliyetiyle başlatılması gerçekçi olmayacaktır. Tercüme faaliyetinin yön verdiği bilimsel iklimden ziyade, bahsini ettiğimiz gibi vahyin ve sünnetin yorumlanması noktasında kıyas ile başlayıp güncel yeni sorunlarla gelişmekte olan yeni metotlar felsefi merakı devamında getirmiştir. Felsefe metinlerinin tercüme edilmesini, tamamlayıcı bir alet olarak değerlendirmek daha tutarlı bir ifade olacaktır.<sup>5</sup> Böylelikle coğrafyadan kaynaklanan organik etkileşimin üzerine çıkılarak teorik düşüncelerle evrensel anlamda irtibat da tesis edilmiştir.<sup>6</sup> Bu durum İslam düşüncesinin kaynağı olan vahye, daha önce karşılaşılmamış meselelere dair yeni bir nazarı zorunlu kılmaktaydı. Nitekim Müslümanlar adına vahiyde ittifak, manada ayrılık söz konusu olsa da gayrimüslimler karşısında vahyin savunusu; ayet ve hadislerle ve dahi re'y ile değil, kaçınılmaz olarak akıldaydı. İslam dininin akla olan iltifatına mukabele ederek Müslüman düşünürler, dine konu olan birçok hususa dair akli ispatlar serdetmeye yönelmişlerdir. Bizim çalışmamıza konu olan nübüvvet ise gerek gayrimüslimler gerekse de er-Ravendi (ö. 301/913) ve Muhammed b. Zekeriya er-Razi (ö. 313/925) gibi isimler tarafından saldırıya uğradığı iddia edilmiştir. Mevcut

<sup>4</sup> Şamil Öçal, "Farabi: Dinin Felsefeleştirilmesi ya da 'Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1998), 535-548.

<sup>5</sup> Muhammed Abid El-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 56.

<sup>6</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 64.

iddialara Fârâbî'nin reddiyeler yazdığı kaydedilse de günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Bu doğrultuda iddialar doğru olsun ya da olmasın dine kaynaklık etmesi bakımından Fârâbî ve İbn Sînâ'da vahiy ve nübüvvet kavramlarını incelemeye gayret edeceğiz.

### **Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Vahiy**

İslam düşüncesinde nefis hususunda oluşan düşünceler eklektik bir yapı göstermektedir. Bu bağlamda nefis teorileri Aristoteles'in nefse dair ortaya koyduğu akli çıkarımlar merkeze alınarak geliştirilmiştir. Aristoteles'in *De Anima* isimli eseri takipçisi olan İslam filozoflarının nefis teorileri üzerinde oldukça etkilidir. Bu yüzden onun nefse dair görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. Aristoteles nefis ile ilgili görüşlerini İlk İlke'den hareketle açıkladığı için onun sisteminde nefse dair bilgiler diğer bilgilerden üstün bir konumdadır.<sup>8</sup> Bu üstünlükle birlikte nefsi bilmek var olan diğer varlıkları bilmek ile farklılık arz ettiği için nefsi bilme hususunda kullanılan metotların sürdürülebilir olması da her zaman mümkün değildir. Aristoteles seleflerinin nefsi iki parça ve maddeden ayrı bir varlık olduğuna dair düşüncelerini reddederek nefsin tek gerçeklik olmakla birlikte farklı yetilere sahip olduğunu öne sürmüştür. Nefis diğer bir ifadeyle ruh, bedende varlık bulan bir cevherdir. Maddeye yani bedene hareketliliğini veren nefstir. Canlılık için ilke olarak gördüğü tek düze olmayan hareketi ve dolayısıyla nefsi, bitki, hayvan ve insanda konumlandırmaktadır. Bu üç canlı formunda bulunan nefislerin esas itibarıyla birbirlerini kuşatan yapıda olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle kesrette vahdet, vahdette kesretin sağlandığı nefis hiyerarşisinde en yüksek yetkinlik olan akıl insandadır.<sup>9</sup> Aristoteles bunu entelekhēia olarak isimlendirmektedir. Bu noktada rasyonel canlı olan insanın nefsi diğer kategorilerle de irtibat kurabilmektedir.<sup>10</sup>

Nefis üzerine Aristoteles'in görüşleri takipçileri tarafından ekseriyetle kabul edilmiş olsa da tarihi seyir içerisinde Platon'un metafiziği ile Aristoteles'in kozmolojisinin mezcedildiği, Yeni Eflâtuncu düşünce; tanrısal olan ile ruhun irtibatına dair sudûr teorisini ileri sürdü. Hem bir olan Tanrı ile âlemdeki çokluğun izahı hem de bir ruh varlığı olan insanın tanrısal olan ile irtibatı bu teori üzerinden açıklanmaya çalışıldı. Bu noktada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın son şeklini verdiği sudûr teorisini açıklamak yerinde olacaktır.

Fârâbî Aristoteles'in kozmolojisini sürdürerek âlemi ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Her şeyin başlangıcı, varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Vâcibü'l-vücûd olarak ifade edilecek olan Tanrı'nın kendisini düşünmesiyle birlikte

<sup>7</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, 64-65.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 15.

<sup>9</sup> Sedat Baran, *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 95.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 85-103.

yalnızca mümkün varlık olan ilk akıl sudûr eder. Çünkü birden yalnızca bir çıkar. İlk akıl ise, Tanrı'dan farklı olarak, Tanrı'yı ve kendisini düşünmektedir. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesiyle ikinci akıl, kendi mümkün varlığını düşünmesiyle ise ilk göğün nefsi ve maddesi taşar. Takiben ikinci akıl da aynı şekilde önce vâcibü'l-vücûd olan Tanrı'yı ardından mümkün varlık olan kendisini düşünmesiyle üçüncü akıl, ikinci feleğin nefsinin ve maddesini meydana getirir. Böylelikle sudûr süreci ay altı âleme kadar taşmak suretiyle devam eder. Ay altı âlem onuncu aklın yani Faal aklın feleğidir. Ay üstü âlemden farklı olarak ay altı âlemde sudûr tersine işlemektedir. Öyle ki âlemde bulunan ateş, su, toprak, hava gibi unsurlar, yaşlık- kuruluk, sıcaklık-soğukluk tezatlıklarını meydana getirir. Bu tezatlar ay altı âlemin en basit varlıklarından en karmaşık varlıklarına doğru bir tekâmülü meydana getirir. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet ay altı âlemin en üstün, akıl varlığı insan var olur. Fârâbî'nin epistemolojisinde vahiy, siyaset felsefesinde ise nübüvvet incelenmektedir. O, "akıl, insani nefis ve faal akıl" kavramlarının birbiri ile ilişkisi bağlamında vahiy ele almaktadır.<sup>11</sup> Sudûr teorisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu epistemolojide Faal akl'ın işlevi İlk İlke'ye ulaşmak için anahtar vazifesi görmektedir. Ay altı âlemin suret vericisi olan Faal akıl, beşeri aklın bilfiil akıl seviyesine yükselmesini, insanların tümelleri almasını, peygamberlerin vahiy almasını sağlamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî hem faal aklın işlevini hem de insanın dünyadaki varlığını kuvveden fiile geçiş süreci olarak değerlendirerek bu yetkinleşmedeki Faal aklın rolünü güneş örneği ile bizlere sunmaktadır.

İnsanda Faal aklın yeri güneş karşısında gözün aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı bu ışıkla bilkuvve görücü iken bilfiil görücü olur. Yine bu ışıkla göz, bilfiil görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görünen renkler gene bu ışıkla bilfiil görünen renkler olur. Bilkuvve olan göz de bilfiil göz olur. Aynı şekilde Faal akıl insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Yine bu şeyle düşünen nefis Faal aklı bilir (düşünür); bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene kendi başına düşünülür olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken İlahi bir varlık olur. İşte bu Faal aklın işidir ki bu dereceye ulaşan insan mutlu olur.<sup>12</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'i takip ederek madde ve suret ayrımını nefis-beden ilişkisi bağlamında sürdürmüştür.<sup>13</sup> Suretin âlemde madde ile var olması gibi nefis de beden ile âlemde var olur ve aynı zamanda bedende kendisini yetkinleştirir. İnsani nefsin en büyük yetkinliği olan akıl ise Fârâbî'nin düşüncesinde heyûlânî

<sup>11</sup> Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 159.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay, 2017), 86.

<sup>13</sup> M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 162.

(bilkuvve), bilfiil ve müstefâd akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca açıklamak gerekirse heyûlânî akıl, maddenin mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır olan aklın potansiyel halde bulunuşunu ifade etmekteyken bilfiil akıl; bu potansiyeli gerçekleştiren, maddenin suretini kopyalayan akıldır. Müstefâd akıl ise her ne kadar bilfiil akıl olarak değerlendirilse de bilfiil akıl gibi suretleri maddeden soyutlama sürecine gerek olmaksızın doğrudan suretleri alır. Akılların farklı isimler ile ifade edilişi nicel çokluğu değil, nitelikteki farklılığı ifade etmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla kuvve halinde olan aklın bilfiil akıl olabilmesi için tedrici bir süreç işlemektedir. Nefsin ilk yetisi olan duyumsamadan nihai hedef olan saf akledilirler ulaşmak için mütehayyile büyük önem arz etmekte olup Fârâbî aklın mütehayyile yetisinin duyu ve akıl yetisi karşısındaki konumunu şöyle ifade etmektedir:

Mütehayyile kuvveti, duyu ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir. Duyu kuvvetinin bütün yardımcıları bilfiil duydukları ve fiillerini gerçekleştirdiklerinde, mütehayyile kuvveti onlardan etkilenir, duyuların kendisine getirdikleri duyusallarla meşgul olur, onları kaydeder. O aynı zamanda akılsal kuvvete hizmet etmek ve arzu kudretine yardımcı olmakla meşguldür.<sup>15</sup>

Duyulur nesnelere duyu organları vasıtası ile suretlerinin alınması, imgelenmesi ve ardından düşünülür kılınması ancak mütehayyile yetisiyle mümkündür. Akıl ile cisim arasında bir ara form olarak nasıl nefis bulunuyorsa, duyular ile akledilirler arasında da mütehayyile aynı konumdadır. Fârâbî'nin nihai gaye olarak gördüğü saadet ancak aklın bilfiil hale gelmesiyle mümkündür. Keza insani nefsin mutluluğu akli olana muhataplığı ölçüsündedir. Maddi olana ilişkin kuvve halindeki heyûlânî akıl maddeden ayrılarak saf akledilirleri alış ve müstefâd akla geçişi Faal akıl ile mümkündür.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi nefis konusunda Aristoteles'i takip etmiştir. Bitkisel nefis büyüme, beslenme ve üreme güçlerini, hayvani nefis, bitkisel nefsin yetilerine ilave olarak hareket ettirici (muharrike) ve idrak edici (müdrrike) güçlerini içerir. Hareket ettirici şehvet ve öfke gücü, yönelme ve korunma gibi hareketlerin sebebidir. İdrak gücü ise iç ve dış idrak olmak üzere iki kısımdır. Dış idrak, duyu organları ile maddeye dair idraki sağlarken iç idrak ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza olarak isimlendirilmektedir. Duyu organları ile ayrı ayrı elde edilen bilgi ortak duyuda bir bütün olarak bulunur.<sup>16</sup> Görme, tatma, dokunma, işitme ve koklamanın sonucunda maddenin suretini fiziksel yönüyle idrak, ortak duyuda gerçekleşmektedir. Yani hem kendini hem başkasını idrak, organlarda değil mücerret olan nefste gerçekleşmektedir.<sup>17</sup> Soyutlama bu noktadan itibaren maddede değil suret üzerinde devam etmektedir. Çünkü maddeden alınan suret tam

<sup>14</sup> Emrah Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 75.

<sup>15</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 89.

<sup>16</sup> Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 90.

<sup>17</sup> Baran, *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*, 76.

anlamıyla soyutlanamadığı için soyutlamaya diğer yetilerde devam edilmektedir. Hayal gücünde soyutlamalar devam ederken suretin maddesi olmamasına rağmen maddi özellikleri üzerinden sureti hayal edilebilir kılar. Vehim ve hafıza ise ortak duyu ve hayal gücünden ayrı olarak suretin idrakinden ziyade manayı idrak eder. Vehim yetisinin elde ettiği mana hafızada depolanır. Hayvani ve insani nefste ortak bulunan bu idrak güçlerinin elde ettiği bilgi tikellere daırdır. Bu noktada bitkisel nefsten hareket ettirici ve idrak edici güç ile ayrılan hayvani nefis gibi, insani nefis de akıl ile hayvani nefis ve bitkisel nefsten ayrılmaktadır. Duyulur olandan akledilir olana geçişte mütehayyile yetisinin akıl ile kullanılması müfekkire (düşünce gücü) olarak isimlendirilmektedir.<sup>18</sup> Duyusal alandan gelen bilgileri akla aktaran müfekkire, bu bilgilerin tikel olması bakımından aklın kabul etmemesiyle karşılaşmaktadır. Bu noktada Faal aklın etkisi ile duyusallar akledilir kılınarak akla aktırılmaktadır. Yine tersi şekilde, Faal aklın verdiği suretler de bu hiyerarşinin zıttını takip ederek maddi alanda kendine varlık bulmaktadır. Fârâbî'de Faal akıl ile ittisal mütehayyilede mümkün iken İbn Sînâ'nın düşüncesinde Faal aklın yalnızca kendi cevherine uygun olan teorik akla taşması ile mümkündür.<sup>19</sup>

İbn Sînâ ile Fârâbî'nin düşünce sistemlerinde aklın mertebeleri birbirinden farklıdır. Fârâbî aklın; halka göre anlamı, kelâmcılara göre anlamı, Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhan*'ındaki (II. Analitikler) anlamı, *Kitâbu'l-Ahlâk*'taki (Nikomakhos'a Etik) anlamı, *Kitâbu'n-Nefs*'teki (De Anima) anlamı ve *Metafizika*'daki anlamı olmak üzere farklı anlamlarını incelemiştir<sup>20</sup> olup bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl<sup>21</sup> olarak ifade ettiğimiz akılları *Kitâbu'n-Nefs*'teki Aklın Anlamı başlığı altında incelemiştir. İbn Sînâ ise bilkuvve, bilmeleke, bilfiil, faal, müstefâd ve Kutsi akıl olarak sistematize etmektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde olduğu gibi potansiyel halde bulunan akıl bilkuvve akıldır. Kuvve halinden çıkararak aklın ilkelerini kazanması ise bilmeleke aklın işlevidir. Deney ve gözlemden hareketle teorik ilkeler edinilmesi bilfiil aklın yetisidir. İbn Sînâ ve Fârâbî arasındaki temel fark müstefâd ve Kutsi akıldadır. Zihnin tedrici olarak kavrayışta mükemmelliğe ulaştığı nokta olan müstefâd akıl, teorik aklın son basamağıdır. Kutsi akıl ise herhangi bir vasıtaya ve öğrenime gerek olmaksızın Faal akıldan akledilirleri alan üstün yaratılışlara sahip peygamberlere has akıl mertebesidir.<sup>22</sup> Yani insan kendi bilişsel gayreti ile kazanılmış akıl seviyesine yükselerek Faal akıldan bilgi alabiliyorken, kimi seçkin kimselerin sahip olduğu Kutsi akıl ile her hangi bir bilişsel gayrete lüzum olmaksızın Faal akıl ile ittisal mümkündür.

<sup>18</sup> Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 91.

<sup>19</sup> Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", 162.

<sup>20</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 127.

<sup>21</sup> Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 132.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 61.



Böylelikle Fârâbî ilk akledilirlerin elde edilmesiyle bilfiil akla geçişi müstefâd akıl olarak ifade ediyorken, İbn Sînâ ilk düşünülürlerin elde edildiği akli bilmeleke akıl olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla nübüvvet bahsini Fârâbî'de müstefâd akıl, İbn Sînâ düşüncesinde ise Kutsi akıl çerçevesinde sürdüreceğiz. Fârâbî bu noktada Faal akli Ruhu'l-Kuds olarak ifade ederek Cebrail ile ilişkilendirmektedir.<sup>23</sup> İbn Sînâ ise Fârâbî'ye ilave olarak dini terminolojiden Levh-i mahfuz ve nakeşeden kalem kavramlarını Faal akıl için kullanmaktadır.<sup>24</sup> Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ Faal aklın varlıklara suret vermesi ve akli kuvveden fiile çıkarması bakımından hem ontolojik hem de epistemolojik teorileri ile vahyi akli olarak felsefelerinde açıklamaya çalışmışlardır.<sup>25</sup>

### Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Nübüvvet

Fârâbî siyaset felsefesinde peygamberi; gerek fitri gerekse irade gücü yüksek özelliklerle donatılmış İlk Başkan, İlk Yönetici olarak tarif etmektedir. Saadete ulaşmanın yegâne şartı olarak İlk Başkan'ın varlığının zorunluluğu Faal akıl ile kurduğu temastadır. İlk İlke'nin kâinattaki fonksiyonunu erdemli şehirde İlk Başkan yerine getirir. Ancak saadeti elde etmekte iki temel özelliği nübüvvetin bel kemiğini oluşturmaktadır: nazari akıl ve mütehayyilenin mükemmel oluşu.<sup>26</sup> Münfail akıl olarak ifade ettiği edilgen, heyûlânî akıldan başlayarak bilfiil ve ardından müstefâd akli elde etmektedir. Faal akıl ile ittisal müstefâd akli elde etmesiyle gerçekleşmektedir. "Çünkü insana ancak bu mertebeye ulaşıncaya yani Faal akilla kendisi arasında herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahiy gelir."<sup>27</sup> Teşbihi, temsili ve remzi olarak ifade edilen din diline mukabil, Fârâbî vahyi hakikatin doğrudan kaynağı olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda vahiy felsefeyi de kuşatmaktadır. Akılların elde edilmesiyle işleyen süreç yukarıda bahsedildiği üzere Faal akıl ile ittisal ederek vahye konu olmaktadır. Bu da vahyin yalnızca peygambere değil filozofları da vahye ulaşma imkânına sahip kılmaktadır. Peygamberin almış olduğu vahiy bu bağlamda İlk İlke'den alınan vahyin bir türü olarak değerlendirilmektedir. Vahyin alınması teorik bir yetkinlik gerektirmektedir.<sup>28</sup> Sudûr teorisinde olduğu gibi akılları hiyerarşileri bakımından birbirinin nesnesi olarak değerlendiren Fârâbî, böylelikle ontolojik olarak da irtibatı sağlamaktadır.

Tabii yatkınlık, bilfiil akıl haline gelmiş olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl da kazanılmış olanın maddesi ve kazanılmış olan da Faal aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar tek bir şeymiş gibi ele alındığında bu insan kendisine Faal aklın hulul ettiği insan olur. Bu durum onun düşünme yetisinin her iki kısmında, yani teorik ve pratik kısımlarında sonra da mütehayyile yetisinde ortaya çıktığında bu

<sup>23</sup> Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 164.

<sup>24</sup> Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", 159-162.

<sup>25</sup> Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcutat*, 14.

<sup>26</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 20.

<sup>27</sup> Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 459.

<sup>28</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 137.

insan kendisine vahyedilen inan olur ve böylece aziz ve yüce Allah Teâla tarafından Faal akla taşan şeyin Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla o insanın edilgin aklına sonra da mütehayyile yetisine ulaştırır. Bir insan Faal akıldan edilgin akla taşan şeyle bir bilge (hakîm), bir filozof ve tam anlamıyla bir düşünür (müteakkil) olur. Faal akıldan mütehayyile yetisine taşan şeyle de, bir peygamber (nebi), geleceği bildiren bir uyarıcı (münzir) ve hâlihazırda var olan tikeller hakkında bir haber verici olur.<sup>29</sup>

Vahyin kendisi İlk İlke'den gelen hakikatin kendisi iken, vahyin peygamberin mütehayyilesinde temsili, teşbihi veya remzi bir dile dönüşmesi vahyi mutlak hakikatine göre ikincil dereceye düşürmektedir. Filozoflar doğrudan akledilirler vasıtasıyla hakikate ulaşmayı hedeflemeleri karşısında, mevcut durum gösteriyor ki; din dili bu bağlamda zamanca felsefeden sonra gelmektedir.<sup>30</sup> İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde ise daha önce belirttiğimiz gibi sistematik bir ispat söz konusudur. Fârâbî'de olduğu gibi peygamberin bildirdiği hakikatler, felsefenin temeli ve tamamlayıcısıdır. O bunu peygamberde bulunan nebevi güç olarak nitelediği üç yüksek özellik ile ifade etmektedir. Bunlar mükemmel bir akıl, mükemmel bir mütehayyile ve tabiatı değiştirme yetisidir.<sup>31</sup> Yine nübüvvet teorisini metafizik alana dair ikincil konuların içerisinde değerlendirmektedir. Fârâbî'de olduğu gibi din zamanca nazari bilgiden sonra gelmektedir. Bahsettiğimiz nebevi güçlerden akıl yetisinin hassas ve güçlü oluşunu ifade için "Kutsi akıl" kavramını kullanmaktadır. O peygamberin sahip olduğu aklın diğer insanlarda olduğu gibi kazanılmış değil, doğrudan kendisine has olarak yetkinleşme sürecinin başında, süreçte ve sürecin sonunda diğer insanların edinmesinin mümkün olmadığı bir akıl olarak ifade etmektedir. Mizacının arı olması, öğrenime dayalı olmaksızın ilk akledilirlerden Faal akla kadar her hususu sezgisel olarak kavraması ve ilahi olanı müşâhede etmesi bakımından bahsi geçen üç sürece atıfla Kutsi akıl kavramıyla isimlendirmesi oldukça anlamlı görünmektedir.

Kutsi Nefs, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmensiz ve kitapsız olarak düşünülürleri bilen, uyanırken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Vahiy, melekler ile insan ruhu arasında hallerden bilgi verme ve âlemin maddesini etkileme şekliden bir bağıdır. Böylece o mucize getirir ve maddeden bir sureti götürüp diğerini getirir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böyle bir kimse Allah'ın yeryüzündeki halifesi olur. O'nun varlığı aklen mümkün, insan türünün devamı açısından zorunludur.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 96-97.

<sup>30</sup> Alpyağlı, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, 459.

<sup>31</sup> Alpyağlı, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, 460-464.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *"Dânişnâme-i Âlâi"*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 482.

Dolayısıyla Fârâbî gibi teorik bir yetkinleşme söz konusu değildir.<sup>33</sup> Onun aklının üstünlüğü mütehayyile yetisinin aldanması önünde de bir engeldir. Diğer insanlarda olduğu gibi, duyulur nesnelere zihni aldatması ve bu aldatmadan kurtulmak için yeni bir sürece girişmesinin peygamber için bir anlamı yoktur. O duyusal olanların maddesine değil, suretine muhataptır. Maddi olanın ayartmasına karşı kendisini muhafaza etmesi bakımından üstün bir nefse sahiptir. Mütehayyilesinin maddesel suretlere aldanmaması onu akli olana muhatap kılmaktadır. İbn Sînâ Kutsi akli bir kibrit, Faal akli ise ateş olarak nitelendirmektedir. Öyle ki İlk İlke ile teması olan Faal akıl, Kutsi akli herhangi bir öğretim olmaksızın kendi mizacına çevirir.<sup>34</sup> Böylelikle Hz. Peygamber'in ümmilik iddiasını anlamlı bir zemine oturtmuş olur. İlk İlke'den Faal akıl ile Kutsi akla gelen vahiy, peygamberin mütehayyilesinde din diline dönüşmektedir. Evvelen bahsettiğimiz gibi, teşbihi, temsili ve remzi olan din dili hakikatin yansıması olması bakımından doğrudan hakikati akli olarak önceleyen felsefeye nazaran ikincil konumdadır. Bahsi geçen ikincil konum vahyin hakikatinde değil aktarımındadır. Nitekim vahiy her iki filozofta da hakikatin ta kendisidir. İbn Sînâ peygamberin Faal akıldan aldığı ilkelerin mütehayyile yetisinden geçişini şöyle ifade etmektedir:

Peygamberin, insanları 'bir mekânda gösterilmeyen, sözle bölünmeyen, âlemin dışında veya içinde bulunmayan veya bu cinsten bir şey olmayan' yaratıcılarının varlığını tasdik etme sorumluluğunu taşımasına gelince, bu durumda onların meşguliyetlerini artırmış, sahip oldukları dini karmaşıklaştırmış ve ancak varlığı istisna ve ender olan yardım edilmiş ve başarıya erdirilmiş kimseden başkasının çıkamayacağı bir güçle insanları düşürmüş demektir. Çünkü peygamber, onların, bu halleri olduğu gibi tasavvur etmelerini ancak büyük bir uğraşla sağlayabilir ve insanların pek azı, bu tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edebilir. Dolayısıyla insanlar, böyle bir varlığı yalanlamada gecikmez ve çatışmaya düşerler, toplumsal işlerinden kendilerini alıkoyan araştırmalara ve kıyaslamalara yönelirler. Bu durumda peygamber onları şehrin salahına aykırı ve zorunlu gerçek ile çelişen görüşlere düşürmüş de olabilir. İnsanlarda kuşku ve tereddütler artar ve herhangi bir insanın bu kuşkuları kontrol etmesi güçleşir. Çünkü herkes ilahi hikmeti anlama imkânına sahip olmadığı gibi, bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesi de uygun değildir. Bilakis böyle bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermemesi gerekir. Bunun yerine, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir. Yine de, onlara bu kadarını verir.<sup>35</sup>

İnsanların ilk yetisi olan heyûlânî akıldan, müstefâd akla doğrudan, kuvveden fiile teorik olarak yükselmesinin yanında İbn Sînâ, Kutsi Akıl ile peygamberin müstesna konumunu ayırmış bulunmakta olup, filozofların nazari ilerleyişi ile ulaşacakları hakikat ile peygamberin doğrudan temaşa ettiği hakikate ulaşma hususunda

<sup>33</sup> Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 11.

<sup>34</sup> Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar* 2, 462.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik* 2, 189.

kabiliyet farkını ortaya koymuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorilerindeki temel ayrılığın bu olduğu görülebilir. Ancak her ikisinin de dine yaklaşımı benzer görünmektedir. Halkın saf akledilirlere muhatap olması onları inkâra yahut mücadeleye götüreceksen temsiller hakikatin kendisine hazır olmayan zihinler için elverişlidir. Diğer taraftan peygamber ile aktarılan vahye hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da felsefi yetkinlik penceresinden bakılarak anlamlandırılması tavsiye edilmektedir. Ne var ki ilgili filozofların din dilinin teviline dair yaklaşımları sübjektif yorumların ötesine geçememiştir.<sup>36</sup>

### Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ kendi sistemleri içerisinde vahiy ve nübüvveti oldukça tutarlı bir şekilde ele almışlardır. Sudûr teorisinin bir sonucu olarak insani nefsin yetkinleşmesinde ilahi lütuf ve Faal akla muhtaciyet zaruridir. Epistemolojilerini ontik zemin üzerine inşa ederek bilgiyi, ilahi bilgi kaynağından feyezan eden bir ittisal hali olarak sunmuşlardır. Bu hususta vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin açıklanmasında mistik unsurlar veya nakli kaynaklardansa aklîliği önceliklemişlerdir. Özellikle nefsin yetilerinin zihni süreç içerisinde incelenmesi oldukça rasyoneldir. Fakat bunu yaparken insan aklının imkânını kısıtlı ve edilgen bir noktada konumlandırmışlardır. Klasik dönem kelimcilerinin aklı naklin emrine sokma gayretlerine benzer olarak akıl, Faal aklın ve Tanrı'nın iletmiş olduğu bilgiyi alabilme imkânına sahiplik bakımından kısıtlanmıştır.<sup>37</sup> Nefs yalnızca bu bilgiyi alabilmek adına hazırlanma sürecinde kısmi olarak hürdür. Bunun dışında edilgen ve muhtaçtır. Dolayısıyla ilahi feyze muhtaciyet, vahyin ve nübüvvetin rasyonel izahına mistik bir cephe kazandırmıştır. Keza bu felsefi düşünce ekseninde ortaya çıkan kavramlar Gazâlî'den (ö. 1111), Fahreddin Râzî'ye (ö. 1210); İbnü'l-Arabî'den (ö. 1240), İbn Haldûn'a (ö. 1406) kadar kullanılmaya devam edilmiştir.<sup>38</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ aklı ve vahyi, felsefe ile dini birbirleri ile hakikatleri bakımından çelişmediği, aynı hakikatin farklı veçheleri olduğunu ortaya koymuşlardır. Vahyin hakikatin özü olması bakımından akla göre zamansal önceliği, diğer taraftan dinin temsili, teşbihi ve remzi dilinden kaynaklı olarak felsefeye göre ikincil konumu ifade edilse de bu hususlar hakikatlerinin farklılığını değil yöntem farklılıklarını ifade etmektedir. Vahiy ve nübüvvetin rasyonel ispatı tam olarak sağlanamamış olup akıl-vahiy ilişkisi bağlamında din-felsefe münasebeti için çok ciddi bir girişim olarak literatür oluşturmuşlardır.

<sup>36</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, 212.

<sup>37</sup> Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 106.

<sup>38</sup> Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", 19.

### Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi, 2008.

Alpyağıl, Recep (ed.). *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Baran, Sedat. *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.

Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.

Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay, 2017.

Fârâbî. *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 1-26.

İbn Sînâ *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, "Dânişnâme-i Âlâi", çev. Murat Demirkol. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kaya, Emrah. *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

Kaya, M. Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Öçal, Şamil. "Fârâbî: Dinin Felsefeleştirilmesi ya da 'Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1998), 535-548.

Peker, Hidayet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 157-176.