



## İBN SİNÂ'YA GÖRE KUR'ANÎ VE FELSEFİ HİTABIN DİYALEKTİĞİ: "ELEŞTİREL BİR ÇALIŞMA"

**Abdülkerim SOLİMAN\***

**ORCID:** 0000-0003-2999-1031

**Öz:** Kur'an-ı Kerim, Peygamber'e (s.a.v) indirildiği andan kıyametin kopacağı vakte kadar, zaman gözetmeksizin, Allah'ın mucizevi kitabıdır. Hem inananların hem de ona karşıt olanların zihinlerini ve kalplerini kendisiyle meşgul etmesi, onun mucizevi yönlerinden biridir. Herkes kendi uzmanlığına, eğilimine, düşüncesine ve ideolojisine göre kendisini meşgul eden ve ilgilendiren şeyi onda arar. Bu nedenle, Kur'an'dan etkilenmesi sebebiyle veya onu daha iyi tanımak amacıyla, Kur'an'ı inceleyen pek çok ilim dalı ortaya çıkmış, onu araştıran usul ve yöntemlerin sayısı çoğalmıştır. Bu ilimlerden biri de felsefedir. Kur'anî hitap ile felsefi söylem arasındaki örtüşme, Müslüman filozofları, iki söylemi uzlaştırmak ve aralarında bir çatışma olmadığını ispat etmek amacıyla Kur'an'ın bazı varlığa dair ve gaybî konularının analitik okunmasında felsefeyi kullanmaya sevk etmiştir. İbn Sînâ'nın geçmişte, Kur'anî hitap ile felsefi söylemi yakınlaştırmaya yönelik gayretleri, en önemli çabalardan biri kabul edilir. Zira bu çabanın, modernite savunucuları üzerinde büyük ve derin etkisi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada burhan, siyak ve maksadı esas alan yönteme önem vermiştir. Bu çalışma, İbn Sînâ'nın tefsir anlayışının temel özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışma bir giriş ve dört bölümden

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, abdelkreemameen@yahoo.com

**DOI:** <https://doi.org/10.53662/esamdergisi.1520648>

**Araştırma Makalesi**

**Research Article**

**Geliş Tarihi:** 22/07/2024

**Kabul Tarihi:** 05/10/2024

**Atıf / Cite as:** Soliman, A. (2024). İbn Sînâ'ya Göre Kur'anî ve Felsefi Hitabın Diyalektiği: "Eleştirel Bir Çalışma", *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (2), 202-231.



oluşmaktadır: Birinci bölümde bâtinî tefsir, ikinci bölümde bazı kozmik imgelerin bilimsel ve felsefi yorumları, üçüncü bölümde bazı ahiret sahnelerinin felsefi yorumları, dördüncü bölümde ise Allah'ın birliğinin ispatında felsefi yorumlar ile uluhiyet ve nübüvvetin ispatında burhanî yorumlar ele alınmıştır. Çalışmada eleştirel analiz yöntemi benimsenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Felsefe, Diyalektik, İbn Sînâ.

## **THE DIALECTICS OF THE QUR'ANIC AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE ACCORDING TO IBN SĪNĀ: "CRITICAL STUDY"**

**Abstract:** The Holy Qur'an is the miraculous book of Allah, from the time it was revealed to the Prophet until the Day of Judgement, regardless of time. One of its miraculous aspects is that it occupies the minds and hearts of both its believers and anti-believers. Everyone tries to find his occupations and interests in it, according to his expertise, inclination, thought and ideology. Therefore many branches of science have occurred to study the Qur'an because of its influence or in order to know it better, and the number of methods of studying it has multiplied. One of these sciences is philosophy. The overlap between the Quranic and philosophical discourse led Muslim philosophers to use philosophy in the analytical reading of some of the Quranic existential and unseen issues in order to reconcile the two discourses and prove that there was no conflict between them. Avicenna's efforts in the past to bring the Quranic address and philosophical discourse closer is considered one of the most important efforty. This effort had a great and profound impact on the advocates of modernity. In addition to this, Avicenna attached importance to the methodology based on demonstration, *siyāq*, and intention in understanding and interpreting the Quran. This study attempts to reveal the basic features of Avicenna's understanding of tafsir. The study consists of an introduction and four chapters: The first part deals with esoteric interpretation, the second part with scientific and philosophical interpretations of some cosmic images, the third part with philosophical interpretations of some scenes of the afterlife, and the fourth part with philosophical interpretations in the proof of the oneness of God and demonstrative interpretations in the proof of divinity and prophethood. Critical analysis method is adopted in the study.

**Keywords:** Tafsir, The Qur'an, Philosophy, Dialectics, Ibn Sina.

## GİRİŞ

Diyalektik, bir mesele bağlamında taraflardan birinin diğersinin düşüncesini etkileme, bir yandan da karşı görüşün eleştirisinden etkilenme şeklinde gerçekleşen bir düşünme ve tartışma yöntemidir. Diyalektik yöntem kelamcılar örneğinde olduğu gibi âlimler arasında olacağı gibi ilim dalları arasında gerçekleşmesi de mümkündür. Bu çerçevede olmak üzere Kur'an'ı anlama hususunda tefsir ile felsefi söylem arasında çok sıkı bir diyalektik ilişki bulunmaktadır. Nitekim Faslı Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Pakistanlı Fazlurrahman, Cezayirli Muhammed Arkoun, Mısırlı Hasan Hanefî ile Nasr Hamid Ebu Zeyd örneğinde modern dönemlerde beşeri bilimler uzmanları; Kindî, Farabi, İbn Sînâ, İbn Rüşd örneğinde Müslüman filozoflar Kur'an'ın felsefi tefsiri üzerine çalışmalar yapmıştır.

Müslüman filozoflar arasında İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), Kur'an'ı felsefi açıdan yorumlamada bir adım daha önce olduğu söylenebilir. Hicazi'ye göre İbn Sînâ, dinî bir terimi felsefi bir terimle açıklamak ve bir dinî fikri felsefi bir fikre yakınlaştırma yöntemiyle Kur'an'ı felsefe aracılığıyla tefsir etmiştir (Hicâzî, 1959: 18). İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını ortaya koymak adına bir dizi çalışma yapılmıştır:

1. *Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları*, Mesut Okumuş, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 50, Sayı: 1.
2. *Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sînâ'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi*, Harun Bekiroğlu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, c. 12, sayı: 23, ss.127-154.
3. *el-Usûlu'l-felsefiyyetü'l-iletî benâ 'aleyha İbn Sînâ kavlehu bi nefyi'l-me'âdi'l-cismânî*, Halid b. Abdülaziz es-Seyf, Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'l-'Ulûmi's-Şer'iyye, sayı: 199, 2. Cilt, 1443.

Bu çalışma, İbn Sînâ'ya göre Kur'anî hitap ile felsefi söylem arasındaki diyalektik ilişkiyi ve bunun İbn Sînâ'nın tefsir yöntemlerinin sayıca çoğalması üzerindeki etkisini eleştirel analize dayanarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır:

### 1. BÂTİNÎ TEFSİR

Bâtînî tefsir, Kur'an'ın zahiri lafzına dayanmayan yorumu olup iki kısma ayrılır: Bâtînî-ilhâdî tefsir ve Bâtînî-işârî-irfânî tefsir.

### 1. 1. Bâtînî-İlhâdî Tefsir ile Bâtînî-İşârî Tefsir Arasındaki Fark

Bu mesele, bazı müfessirlerin üzerinde kafa yorduğu, mantıklı ve dini bir cevap bulmaya çalıştığı konulardan biridir. Çünkü her iki tefsir çeşidi, lafızları zahiri manasından çıkarma ortak paydasında buluşmaktadır. Ama her iki tefsirin maksadı ve sahiplerinin akidesi arasında bir fark bulunmaktadır, bu da karşılaştırmayı zorlaştırmaktadır. Âlimler bu meseleyi çözmeye çalışmışlar ve pek çoğu, Bâtînî ve işârî tefsir arasında ayırım yaparken, bu iki metodun müfessirlerinin “*nassın zahiri*” kavramına bakış açıları ile Kur’ân ayetlerinin zahiri manalarını kabul edip etmemeleri üzerinde durmuşlardır. Nassın zahiri tefsirini kabul etmeyen ve onu inkâr eden her bâtinî yorumun fâsid bir yorum olduğunu, buna karşılık makbul bâtinî yorumun, zahiri anlamların sahih olduğunu kabul etmekle işe başlayan ve ardından Allah’ın kendisine bahsettiği yorumları ortaya koyan yorum olduğunu ifade etmişlerdir. Zürkânî (ö. 1367/1948) bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “*İşârî tefsir olarak adlandırılan Sufilerin tefsiri ile inkârcı bâtinî tefsir arasındaki fark buradan anlaşılır. Sufiler zahiri mananın anlaşılmasına engel olmazlar, aksine bunu teşvik ederler ve önce bunun anlaşılması gerektiğini söylerler. Çünkü zahiri manayı sağlam bir şekilde anlamadan Kur’an’ın sırlarını anladığını iddia eden kimse, kapıyı geçmeden evin çatısına ulaştığını iddia eden kimse gibidir. Bâtînîye’ye gelince, onlar zahirin hiçbir şekilde kastedilmediğini ve asıl muradın bâtinî olduğunu söylerler. Ama asıl niyetleri Şeriatı reddetmektir.*” (Zürkânî, 1943: 2/56).

Teftâzânî (ö. 791/1389) konuyla ilgili olarak Neseffî’nin: “*Naslar zahirine hamledilirler, zahiri bırakıp batıl ehlinin iddia ettiği anlamlara yönelmek küfürdür*” ifadesine yaptığı yorumda bunu şöyle vurgulamıştır: “*İnkarcılara bâtinîler denmiştir, çünkü onlar metinlerin zahiri anlamıyla anlaşılamayacağını, sadece öğreticinin bildiği bâtinî anlamları olduğunu iddia ederler. Buradaki asıl niyetleri Şeriatı tamamen reddetmektir.*” Aynı zamanda Teftâzânî şunu da demiştir: “*Bazı âlimlerin, nasların zahirine hamledilmesi gerektiğini, bununla birlikte bu naslarda sülûk erbabının anlayabileceği çok ince ve gizli işaretlerin olduğunu ve bu işaretlerin murâd edilen zahiri manayla telif edilmesinin mümkün olduğunu söylemeleri, onların kamil bir imana ve katıksız bir irfana sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.*” (et-Teftâzânî, t.y.: 153-154).

Zâhir ve bâtından kastedilen şudur: “*Fasih Arapça ile indirilmiş olan Kur’ân’ın zâhiri, yalın Arapçayla anlaşılan tarafıdır. Bâtını ise, lafız ve terkiplerin ardındaki Allah’ın muradı ve maksadıdır. Buna göre, Kur’ân’ın kendisiyle anlaşıldığı Arapça manaların hepsi zahir kavramının altına girer. Beyana ait konular ile belagate ait tartışmaların Kur’ân’ın zahirinin dışına çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla Kur’ân’ın zahirini anlama hususunda Arap dilinin normal akışının ötesinde daha başka*



*bir Şeye gerek yoktur. Kur'ân'dan istinbat edilen ama Arap diline uymayan her anlam, Kur'ân tefsirinin dışındadır. Her kim bunu iddia ediyorsa yanılıyordur.”* (ez-Zehebî, t.y. 2/265).

Bâtınî mânaya gelince, bunun sadece Arapça diline uygun olması yetmez, bilakis Cenab-ı Hakk'ın insanın kalbine verdiği ve kişinin basiretli ve sağduyulu olmasını sağlayan bir nur içermesi gerekir. Bunun anlamı şudur: Bâtınî tefsir, Kur'an lafzının delalet ettiği mananın dışında bir Şey değildir. Bu yüzden bâtinî anlamın sıhhati için iki temel Şart koşmuşlardır. Birincisi: Arap dilinin zahiri gereklerine göre doğru olması, böylece Arapçanın maksatlarına uygun olması. İkincisi: Başka bir yerde onun sahih olduğuna itirazsız Őahitlik eden metinsel veya zahiri bir Őahidin olması. (ez-Zehebî, t.y.: 2/265).

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) işârî ve bâtinî tefsir arasında ayırım yapma konusunda daha titizdir. O, Kur'an lafızlarının zahirî tefsirini kabul etme temelinde bu ikisi arasında ayırım yapmaz. Daha ziyade tefsir mefhumuna dayalı olan kanaat temelinde bir ayırımı gider. Batınîler yaptıkları tevillerin tefsir olduğunu iddia ederler, buna karşılık sûfiler – göründüğü kadarıyla- tevillerinin Allah'ın Kitabı'nın bir tefsiri olduğunu iddia etmezler, aksi takdirde tevilleri bâtinîlerinki gibi olurdu. İbnü's-Salâh bununla ilgili olarak Şöyle demektedir: “*Ben derim ki: Kanaatimce onlardan (Sufilerden) güvenilir kimseler böyle bir Şey söylerse bunu tefsir olarak zikretmezler ve kelimeyi açıklama yoluna da gitmezler. Çünkü böyle yapmış olsalardı bâtinîlerin yolunu izlemiş olurlardı. Hâlbuki bunu, Kur'ân bir benzerini getirdiği için bu Şekilde yapmışlardır. Zira benzer olan bir Şey benzeriyle zikredilir. Bununla birlikte keşke, belirsizlik ve karışıklığa meydan verdiği için, böyle bir Şeye müsamaha göstermeselerdi.”* (İbnü's-Salâh, 1986: 1/196-197).

Süyûtî (ö. 911/1505) bazı sûfilerin Kur'an'ın bazı ayetlerine yaptıkları işaretleri, tefsir olarak adlandırmayı reddetmiştir. “Sufilerin Tefsiri ile ilgili Bölüm”ün başında Şöyle demektedir: “*Sufilerin Kur'an ile ilgili sözlerine gelince, bunlar tefsir değildir.”* (Süyûtî, t.y.: 4/194).

İbn Sînâ'nın sembol ve işaretlere olan ilgisi ve kelimelerin bâtinî anlamlarını araştırması, onun yaptığı yorumlarda Bâtınî tefsirin ağır basmasına sebebiyet vermiştir. Onun nezdinde Bâtınî tefsir iki yol izlemiştir: Felsefi batınî ve işârî bâtinî.

## 1. 2. İbn Sînâ'ya Göre Felsefi Bâtınî Tefsir

Nur suresi 35. ayetin tevili:

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَبَضْرُبِ اللَّهِ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)

*“Allah göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”*

İbn Sînâ ayeti tevil etmeye başlamadan önce, peygamber ile filozof arasındaki ilişkiyi, dilin tabiatı ve kullanımını üzerinden yaklaştırmaya çalıştığını ve peygamberin Allah’tan haber verdiği sözlerinin semboller ve işaretler olması gerektiğini şart koştuğunu görüyoruz. Kaldı ki Yunan filozofları da konuşmalarında bu tür sembol ve işaretler kullanıyorlardı. İbn Sînâ şöyle demektedir: *“Peygamberin sözlerinin sembol ve lafızlarının ima olması gerektiği söylenir. Eflatun’un en-Nevâmîs (Kanunlar) kitabında belirttiği üzere, elçilerin sembollerinin manalarına vakıf olmayan kişinin ilahi melekûta erişmesi mümkün değildir. Aynı şekilde Pisagor, Sokrat ve Eflatun gibi Yunan filozoflarının ileri gelenleri ve kâhinleri, sırlarını yazdıkları kitaplarında işaret ve sembollerini kullanıyorlardı. Eflatun, Aristoteles’i hikmeti yaydığı ve bilimi açıkladığı için kınamıştır, Aristoteles de şöyle demiştir: “Bunu yapmış olsam bile, kitaplarımda sadece birkaç bilge âlimin bulabileceği pek çok karanlık nokta bıraktım.”* Peygamber Muhammed’in (sav) kaba bir bedeviyi, hele hele bütün insanları -hepsine gönderilmiş olması durumunda- ilme vâkıf kılması (bilgi sahibi yapması) mümkün değildir.” (İbn Sînâ, t.y.a: 124-125).

İbn Sînâ’nın ortaya koymak istediği şey şudur: Hakikatleri sembol ve işaretlerle ifade etme konusunda din ve felsefe birbiriyle buluşmaktadır. Bu adım, Kur’ânî hitaba dair metinlerin tevili, onları zahirinden saptırma ve işaret ettiği felsefî anlamlarda kullanmak için İbn Sînâ tarafından yapılmış bir ön hazırlıktır. Daha önceki sözlerinden de anlaşılacağı üzere o, lafızların ardında gizli anlamların saklandığı düşüncesinin Yunan filozofları arasından da mevcut olduğunu göstermek istemiştir. Yani bu, felsefî bir düşüncedir ve eğer din aynı düşüncüyü ortaya koymuşsa, o vakit din ile felsefenin maksadı aynıdır. İbn Sînâ’nın bu ifadesi, din ile felsefenin uzlaşması olarak kabul edilmektedir.

İbn Sînâ, sembolik ve işârî dilin kullanımında din ve felsefenin bu yakınlaşmasını, Nûr Suresi’ndeki ayetin yorumlanmasında bir çıkış noktası olarak almıştır. Onun, {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} *“Allah göklerin ve yerin nurudur”* ayetinde geçen nûr lafzına hem sübjektif hem de müstear bir anlam yüklediğini görürüz. Ayeti kerimede bu lafızla kastedilen, müstear anlamdır. Bu müstear anlamla kastedilen şey de hayırdır veya hayra götürendir. Buna göre anlam şöyle olmaktadır: *“Allah, göklerde ve yerdeki herkes için hayırdır veya hayra ulaştırandır.”* İbn Sînâ şöyle der: *“Nur, sübjektif ve müstear olmak üzere iki anlam için müşterektir. Aristoteles’in zikrettiği üzere*



*sübjektif anlam şeffaf/saydam olması hasebiyle son derece geçirgendir. Müstear anlam ise iki çeşittir: Ya hayırdır ya da hayra ulaştıran sebeptir. Burada kastedilen şey, her iki yönüyle tamamen müstear anlamdır, yani Allah Teâlâ bizatihi hayırdır ve aynı zamanda her hayrın sebebidir. Aynı şey sübjektif olan ve olmayan için de geçerlidir". (İbn Sînâ, t.y.b: 125).*

İbn Sînâ burada nur kelimesinin hem hakiki hem de mecâzî bir anlamı olduğunu ifade etmektedir. Nur lafzı Allah Teâlâ'nın bir vasfı olduğunda, bunu zahirine hamletmez, çünkü zahiri anlamının Allah u Teâlâ'ya nispet edilmesi uygun değildir. Zira şeffaflık/saydamlık cisimlerin vasıflarından biridir, Allah Teâlâ ise cismânîlikten münezzehtir, bu yüzden lafzın zahirine hamledilmesi mümkün değildir. Bu durumda mecâzî anlamı Allah u Teâlâ hakkında daha uygun olacaktır. Bu mecâzî manaya İbn Sînâ, hayır ya da hayra ulaştıran olarak işaret etmiştir ve bu mananın Allah u Teâlâ'ya nispet edilmesi, O'nun her türlü eksiklik ve kusurdan münezzehe oluşuyla çelişmez.

Ayette geçen "semavat" ve "arz" kelimeleri ise "Kül/her şey"den (İbn Sînâ, t.y.a: 125). ibarettir. Yani Allah u Teâlâ bütün mevcudat için hayırdır ve hepsini hayra ulaştırandır.

Daha sonra İbn Sînâ, ayeti kerimeyi, akıllara delalet ve işaret etmesi için onu yorumlamaya ve bu doğrultuda kullanmaya başlar. "كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" "*İçinde kandil bulunan bir kandillik gibidir.*" ibaresinde geçen mişkât/kandillik kelimesinden maksadın Heyulânî akıl ile nefis-i nâtika olduğunu söyler. İbn Sînâ, mişkât lafzını bir taraftan ma'kûlâtı idrake hazır kuvve olarak tefsir ederken diğer taraftan akleden düşünen insânî nefis-i nâtika olduğunu belirtir. İbn Sînâ şöyle demektedir: "*Mişkât sözü, Heyulânî akıldan ve nefis-i natikadan ibarettir. Çünkü mişkâtın duvarları birbirine yakın olup aydınlatma için iyi hazırlanmıştır. Duvarlara ne kadar yakın olursa yansıma da o kadar güçlü olur ve ışık daha fazla olur. Yine akıl bilfil nura benzetildiği için, aynı şekilde onun karşısına benzer bir şey getirilmiştir ki, o da şeffaflıktır. Şeffaflar içinde en üstün olanı havadır, havanın içinde en iyi olan da kandildir (mişkattır). Mişkât ile sembolize edilen şey Heyulânî akıl olup bunun müstefâd akla olan nispeti, mişkâtın nura olan nispeti gibidir.*" (İbn Sînâ, t.y.a: 126). Yani insânî nefis, başta bütün idraklerden yoksun olmakla birlikte idrak için hazır ve müheyyadır. Bu da Heyulânî aklın mertebesidir. Aynı şekilde mişkât da aydınlatma için iyi bir şekilde hazırdır, çünkü duvarları birbirine yakındır, yani onun içinde ışık yayılmaz ve dağılmaz. Bu yüzden ışıkları giderek zayıflar ve nuru kaybolur. Bu mişkâtın duvarları birbirine yakındır, ta ki içindeki ışığın yansıması daha güçlü ve daha fazla olsun. Aynı şekilde nasıl Heyulânî akıl bizatihi idrak eden olmayıp idrak için sadece bir hazırlıktır, benzer şekilde mişkât da bizatihi aydınlatan olmayıp ışığı en mükemmel şekilde karşılamak için bir hazırlıktır. Bu durumda mişkât ile Heyulânî akıl arasındaki benzetme yönü (vech-i şebeh)

hazırlıktır. Mişkât'ta bu, aydınlatma için hazırlık iken, Heyulânî akılda ma'kûlâtı idrak için bir hazırlıktır.

"كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" "İçinde kandil bulunan bir kandillik gibidir." ibaresinde geçen misbâh lafzına gelince, İbn Sînâ bundan muradın bilfiil müstefâd akıl olduğu görüşündedir. Çünkü eğer mişkât, nuru kabul etmeye hazır Heyulânî akıl ise, o vakit misbâh, içinde bitmeyen nurun olduğu bilfiil müstefâd akıldır. İbn Sînâ şöyle demektedir: "Misbâh, bilfiil müstefâd akıldan ibarettir, çünkü nur, filozofların tanımladığı üzere şeffaflıkta kemal noktasındadır ve onu kuvveden fiile çıkarmaktadır. Müstefâd aklın Heyulânî akla nisbeti, misbâhın mişkâta nisbeti gibidir." (İbn Sînâ, t.y.a: 126). Yani mişkât lafzı, Heyulânî akı ifade etmek için, misbâh lafzı da müstefâd akı ifade etmek için ödünç alınmıştır. Bunun göstergesi, Heyulânî akıl olan mişkâtın, nuru karşılamak için müheyya ve hazır olmasıdır. Müstefâd akıl olan misbâh mevcut ise, nur kuvveden fiile çıkar. Bu durumda müstefâd aklın Heyulânî akla nisbeti, misbâhın mişkâta nisbeti gibi olur.

Fakat orada, Heyulânî akıl ile Müstefâd akıl arasında bir mertebe vardır, o da Meleke halindeki akıl (el-'akl bi'l-meleke) mertebesidir. Bu da, nefsin bedîhiyyâtı bilmesi ve zarûriyyât hakkında bilgi sahibi olması sebebiyle nazariyyâtı elde etmeye hazır olmasıdır. Meleke halindeki aklın mertebesi, İbn Sînâ'ya göre, ayette geçen "zücâce" lafzıyla ifade edilen mertebedir. İbn Sînâ şöyle demektedir: "فِي زُجَاجَةٍ" "bir cam içindedir" demesi, heyulânî akıl ile müstefâd akıl arasında başka bir mertebe ve konum olmasından dolayıdır. Bunun nispeti, şeffaf olanla misbâh arasındaki nispet gibidir. Bu mertebe, misbâhı, şeffaf olana ancak bir vasıtayla ulaştırmaktadır, bu vasıta da lambadır. Cam lambalardan çıkmaktadır, çünkü ışığı kabul eden bir şeffaflığa sahiptir." (İbn Sînâ, t.y.a: 126).

"يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ" "mübarek bir zeytin ağacından yakılır" sözüne gelince, İbn Sînâ bu mübarek ağaç ile kastedilenin aklî/zihinsel eylemlerin maddesi olan fikrî güç olduğunu söyler. Buna delil olarak da; nasıl yağ, lambayı aydınlatan maddeyse, aynı şekilde fikrî güç de, aklî/zihinsel eylemlerin kendisinden alındığı madde olduğunu ifade eder. İbn Sînâ şöyle der: "Mübarek bir zeytin ağacından yakılır, yani aklî/zihinsel eylemler için konulmuş ve onlara madde olan fikrî güç kastedilmektedir, tıpkı yağın lamba için konulmuş olması ve ona madde olması gibi." (İbn Sînâ, t.y.a: 126). Bu durumda fikrî güç, ateşin elde edildiği maddedir. Bu da fikrî güç ile mübarek zeytin ağacından elde edilen yağ arasındaki benzetme yönüdür (vech-i şebehtir). Her ikisi de, elde edildikleri şeyin maddesidir.

"لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ" "doğuya da batıya da ait olmayan" sözü ile ilgili olarak İbn Sînâ, Şark kelimesinin, nurun ortaya çıktığı yer için, aynı şekilde Garb kelimesinin de nurun kaybolduğu yer için müstear bir lafız olduğu görüşündedir. Şöyle demektedir:





“Ne doğuya ne de batıya ait sözüyle sembolize edilen şudur; benim dediğim şey, düşünce, kesinlikle içinde nurun mutlak surette parladığı salt sözel gçlerden biri değildir. Bu, “doğuya ait değil” sözünün manasıdır. Bu düşünce, nurun mutlak surette kaybolduğu behimi hayvani gçlerden de değildir, bu da “ne doğuya ne de batıya aittir” sözünün anlamıdır.” (İbn Sînâ, t.y.a: 127). Yani, fikrî gçler, insânî nefse ait gçlerdendir ve bunun nuru, kesinlikle, içinde fikirlerin ve nazariyelerin devamlı ışıldadığı, sürekli parıldayan doğuya ait değildir. Aynı zamanda bu fikrî gçler, devamlı bilgiye, fikre ve düşünmeye ihtiyaç duyan batıya da ait değildir. Salt parlaklık ve salt karanlık arasında bir yerdedir. “لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ” sözüyle kastedilen budur.

“وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” “neredeyse ateş dokunmasa bile” sözüne gelince bu, fikrî güce bir vgdr. Çünkü bilgilerin orada doğduğuna ve parıldadığına işaret etmekte, hatta bunun oluşmasına sebebiyet verecek bir şey olmasa bile, gerçekleştiğini ifade etmektedir. Allah Teâlâ “fikrî gücü methetmiş, sonra bir de dokunsa (kim bilir ne olurdu) demiştir. “Mess (dokunma)” ile kastedilen birleşme ve aktarımdır. ‘Nâr/ateş’ sözüne gelince, müstear nuru hakiki nurla, onun araçlarıyla ve onunla bağlantılı olan şeylerle temsil edince, başkasında var olmasına sebep olan öz taşıyıcıyı, olağan taşıyıcı olan ateşle temsil etmiştir. Ateş gerçekte renkli olmasa da genellikle onun aydınlatıcı olduğu düşünülür.” (İbn Sînâ, t.y.a: 127). Yani, ateş yağa değince nur ortaya çıkar. Allah Teâlâ nurun bizatihi taşıyıcısını, ona sebep olan şeyle temsil etmiştir, o da nurdur. Tıpkı, adet olduğu üzere, ateşin tutuşmaya elverişli olan yağa buluşması ve ardından nurun ortaya çıkması gibi.

İbn-i Sina, yukarıda sembolize ve işaret ettiği üzere, bu ayet-i kerimenin insânî nefsin güçlerine delalet ettiğini özetle ifade etmiştir. *el-İşârât ve ı-Tenbihât* adlı eserinde şöyle demektedir: “(İnsani nefsin) gçlerinden biri de, cevherini bilfiil akılla kemale erdirmeye ihtiyaç duyması yönüyle kendisine ait olan güçtür: Bu gücün evveli, ona hazırlık niteliğinde, makâlât gibi olan güçtür. Bazıları bunu heyulânî akıl olarak adlandırmaktadır ki bu mişkât’tır. Bunun ardından başka bir gç gelir, bu gç ilk makâlât gerçekleştiğinde meydana gelir ve bununla ikincil şeyleri elde etmeye hazırlanır: Ya fikir ile elde edilir, ki en zayıf durumda olması halinde bu zeytin ağacıdır; ya da sezgi ile elde edilir, ki ondan daha güçlü olması durumunda bu yağdır ve Meleke halindeki akıl (el-‘akl bi’l-meleke) olarak adlandırılır ve bu, kuds bir gücün ortaya çıktığı camdır, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık verecektir. Bundan sonra onda bir gç ve kemâl meydana gelir: Kemâl, maklâtın onda bilfiil, zihinde müşahede ve temsil yoluyla meydana gelmesidir ve bu, “nur üstüne nur”dur. Gç ise; makul, müktesep ve bitirilm olan şeyin müşahede edilen bir şey gibi, gayrete ihtiyaç duymadan dilediği zamanda meydana gelmesidir, ki bu da misbah’tır. Kemâl, müstefâd akıl olarak adlandırılırken, gç bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Meleke’den tam fiile ve heyulânî’den meleke’ye çıkan ise faal akıldır, ki bu ateştir.” (İbn Sînâ, t.y.b: 2/388-392).

Ancak bu tefsirin, ilmi ekoller tarafından üzerinde ittifak edilmiş açık ve sağlam bilimsel bir metodolojiye dayanmaması ve metni anlama yollarına uygun hareket edilmemesi sebebiyle, bu metinlerin yorumlanmasında tamamen farklı bir görüşün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü metinlerin yorumu, belirli bir metodolojiyi esas almamakta, daha çok sembolizme ve işarete dayanmakta, lafzın delalet ettiği manaya ve zikredildiği bağlama bakılmaksızın lafızlar, zihne gelen düşüncelere hamledilmeye çalışılmaktadır. İbn Sînâ'nın bizzat başına gelen de budur, zira nur suresindeki ayete, daha önce nefsin güçlerine bağladığı yorumundan farklı bir yorum getirmiştir.

### 1. 3. İbn Sînâ'ya Göre Batınî İşâri Sûfî Tefsir

İbn Sînâ, Nur suresindeki ayetin tefsiri ile ilgili bir risale yazmıştır ve bu risalede yapmış olduğu yorumlar, daha önce yapmış olduğu yorumların hepsinden farklıdır. Allah Teâlâ'nın “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Allah göklerin ve yerin nurudur” sözünün, semavat ve arz ehlinin tamamının, mevcudiyeti mümkün olan her varlığın hatta mevcut olan her bir zerrenin, Allah'ın varlığıyla mevcut olduğuna ve O'nun nuruyla aydınlandığına, bunun infisal ve ittisal ya da hulûl ve ittihâd şeklinde olmadığına işaret ettiğini ileri sürmüştür. Allah Teâlâ'nın “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” sözü, O'nun nurunun bir sıfatıdır. Bu nur, duvarda bir oyuk içinde, küçük penceresi olan bir yerde bulunan kandil gibi gösterilmektedir. Bu kandil, saf ve berrak bir cam içinde bulunmaktadır ve olabildiğince saf ve temiz bir yağdan tutuşturulmuştur.

Daha sonra İbn Sînâ, ayette geçen her bir lafzı teker teker açıklamaya çalışırken, onun, ayeti tevil ettiğini ve lafızlarını Hz. Peygamberin (sav) vasıflarına delalet etmek için kullandığını görürüz. Bu ise, onun daha önce ayetin insânî nefsin güçlerine işaret ettiğine dair ileri sürdüğü görüşünden tamamen farklıdır. İbn Sînâ, “كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ” sözünde geçen mişkât ile murâd edilenin, peygamberlerin önderi Hz. Muhammed Mustafa (sav) olduğunu, cam ile kastedilenin ise, tüm kirlerden ve şüphelerden arınmış olan mübarek kalbi olduğunu zikretmiştir.

Misbâh ile kastedilene gelince, bu, Allah'ın peygamberinin kalbine boca ederek doldurduğu ilim ve iman nurudur. Hz. Peygamberin kalbi olan mişkâtta birkaç nur bir araya gelmiştir. Camın ışığına dokunan kandilin nuru, her türlü kir ve pislikten arındırılmış olan yağın nuruyla birleşerek nur üzerine nur olur.



Ayette geçen “الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ” “*Cam inciye andıran bir yıldızdır*” sözüne gelince, burada ışık veren cam, ışıldaması ve parıldaması cihetiyle inciye andıran yıldıza benzemektedir. Sanki burada yıldızla, güneş gibi, kendisinden daha nurlu, ışıklı ve parlak olan şey kastedilmiştir, zira güneş diğer yıldızlardan daha parlaktır.

Ayetin devamında geçen “يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ” “*mübarek bir zeytin ağacından yakılır*” sözüne gelince, bu kandil ya da cam, mübarek bir ağaçtan tutuşturulmuştur. İbn Sınâ, bu mübarek ağaçla murâd edilenin, Hz. Muhammed’in (sav) bedeni olabileceği görüşündedir. Zira O (sav), bolluk ve bereketin en st seviyesinde olan mübarek bir ağaçtır. “زَيْتُونَةٍ” kelimesi, onun pis ve bulanık olmadığına işaret etmektedir, zira zeytin yağı, tıpkı diğer yağlar gibi duman ve ısıdan oluşmaktadır.

“لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ” “*doğuya da batıya da ait olmayan*” sözüyle kastedilen, Hz. Peygamberin varlığı olan mübarek ağaç, ne sadece doğuya aittir ne de sadece batıya aittir. Bu ifade, Hz. Peygamberin dinine ait nurun, dünyanın doğusuna ve batısına ulaştığına, İslam’ın sedasının tüm ülkelere ve bölgelere yayıldığına dair bir kinayedir.

Ayetteki “يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” “*yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık verir*” ifadesi şu anlama gelmektedir: İslam’ın hak din olduğu gerçeği sabittir ve gayet açıktır, bunun için bir delile veya burhana ihtiyaç yoktur. Zira selim kalp sahibi olan herkes, bir mucizeye ya da delile ihtiyaç duymadan bu dinin hakkaniyetine şahitlik edecektir.

Ayetin sonuna doğru “يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ” “*Allah nûruna dilediğini kavuşturur*” cmleri yer almaktadır ve şunu ifade etmektedir: Allah Teâlâ bir kul için dünya ve ahiret saadetini dilerse, ona Hz. Muhammed’in nurunu gösterir, böylece o kişi kurtuluşa ve saadete erer. Bedbaht olan kişi ise, Peygamber Efendimizin nurunu görüp idrak edemez, böylece zalim kimselerden olur.

Ayetin sonundaki “وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” “*Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.*” cmleri şunu ifade etmektedir: Allah Teâlâ kullarının maslahatına olan bu misalleri, onlarla doğru yolu bulsunlar diye açıklıyor. Allah her şeyi en iyi bilendir, zira onun ilmi ezelden ebede kadar eşyanın tabiatına ait her şeyi ihata etmektedir, ne kk ne de büyük hiçbir şey hatta yerde ve gökte bulunan zerre ağırlığında hiçbir şey onun gözünden kaçmaz. O her şeyi kuşatmıştır. (İbn Sınâ, 1983: 86-88).

Buna göre sembolizme ve işaretlere dayanarak yapılan tefsir, bir metoda dayanmadan yol almak ve bir fikri veya mezhebi yaymak isteyen herkese kapı aralamaktır. İlim ehlinin kaidelerine ve alimlerin koyduğu kural ve şartlara aykırı

şekilde hareket eden bu sistematik olmayan tefsir, Kur'ân metniyle uğraşmak isteyenlere, kendi fikir ve mezheplerini yaymak için verimli bir zemin sunar.

İbn Sînâ'nın başına gelen de aslında buydu, zira onun buradaki yorumu, *İsbâtu'n-nübüvvât ve te'vîlu rümûzihim ve emsâlihim* adlı risalesinde zikrettiği yorumdan tamamen farklıdır. Nitekim o bu risalesinde, ayeti kerimedeki lafızların aklın mertebelerine delalet ettiğini ifade etmiş ve buna dair deliller ve gerekçeler sunmuştur. Daha sonra aynı ayeti başka bir yerde tefsir ederken, verdiği ilk manalardan tamamen farklı anlamlar vermiştir. Bu eğer bir şeyi gösteriyorsa o da, ayetlerin gelişigüzel ve keyfi yorumu sebebiyle, anlamın hevâ ve arzulara uygun şekilde olduğunu, buna bağlı olarak anlayışların karıştığını, yorumların çeliştiğini ve lafızların delalet ettiği manalardan tahrif edildiğini göstermektedir.

## 2. İBN SÎNÂ'NIN BAZI KOZMİK İMGELERE GETİRDİĞİ BİLİMSEL VE FELSEFİ YORUMLAR

Alemin oluşumu, göklerin ve yerin yaratılışı gibi bazı varoluşsal konular İbn Sînâ'nın dikkatini çekmiştir. İbn Sînâ, evrenin bu ontolojik oluşumunu açıklamak için kendi felsefi yaklaşımını uygulamaya çalışmıştır. Buna örnek olarak şu ayete yapmış olduğu yorumu verebiliriz: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا: “*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.*”<sup>1</sup>

İbn Sînâ'nın bu ayeti yorumlama yaklaşımı, Nur Suresi'ndeki ayeti yorumlama yaklaşımından farklı değildir. Çünkü İbn Sînâ, yorum yaparken, lugavî ve aklî karinelere dayanan yorum kurallarını dikkate almıyordu. Bu yüzden onu, Kur'an metnini, inandığı ve savunduğu felsefi görüş ve teorilerine uygun hale getirmek için zorlarken görüyoruz. Nitekim {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} “*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi*” ayetini yorumlarken şunları söylemiştir: “*Allah Teâlâ duman (duhân) kelimesiyle semanın maddesine işaret etmiştir, zira duman karanlık tabiata sahip bir cevherdir, madde de yokluğun kaynağı olması hasebiyle karanlığın mabaidir. Karanlığın, yokluktan (ademden) başka manası yoktur.*” (İbn Sînâ, 1983: 91). Duman semanın maddesi olunca, İbn Sînâ semanın yokluktan (ademden) yaratıldığını belirtmek istemiştir, çünkü onun maddesi ademdir. Duman karanlık bir cevher olduğundan İbn Sînâ'ya göre karanlığın yokluktan başka bir anlamı yoktur.

Ayette geçen {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} “*ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi*” sözüne gelince, İbn Sînâ'ya göre bu ifade, feleğin maddesinin, özü ve hakikati itibarıyla elementlerin (anâsırın) maddesinden farklı

<sup>1</sup> Fussilet, 41/11.



olduğunu göstermektedir. nkn feleğin maddesi, feleğin suretini isteyerek kabul etmektedir. Ama elementlerin maddesi, elementleri sadece istemeyerek kabul etmektedir. Bu durumda {اٰتِیَاطُوْعًا} “isteyerek gelin” sözünden maksat feleğin maddesidir, {كُرْهًا} “istemeyerek” sözünden maksat ta elementlerin maddesidir.

İbn Sînâ bunu gerekçelendirir ve feleğin maddesi ile ilgili olarak şunları söyler: “Feleğin suretini kabul etmesi isteyerek olur. nkn heylâ, surete müştaktır/zlem duyar. şayet kendisinde başka suretlere yönelik bir kabul yoksa, kabulü sadece bir surete yönelikse ve o maddede, herhangi bir zamanda, hâlihazırdaki surete engel olacak şekilde başka bir suret yoksa, bu durumda felekî maddenin o sureti kabulü isteyerek olur. Elementlerin/anâsırın maddesine gelince, bu onunla müşterektir. Cismânî suretin varlığının ezeli olmadığı sabittir, hatta bunda bir kevn ve fesâd (oluş ve bozuluş) vardır. Bu yüzden her bir suret, daha önceki bir suretin fesadından sonra olması gerekir ve madde bir önceki surette kaldığı sürece olmalıdır. Zira onun oluşumu, zorlayarak ve istemeyerek meydana gelen sureti kabul eder.” (İbn Sînâ, 1983: 91).

İbn Sînâ’ya göre feleğin maddesinin sureti isteyerek kabul etmesinin anlamı, onun tek bir sureti kabul etmesi demektir. Buradan hareketle eğer o bir suret alırsa, bu suretten ayrılmaz ve dolayısıyla o sureti kabul etmesi onun ilk ve son kabulü olur. Böylece o sureti kabulü isteyerek ve zorlamaksızın olur. nkn o soyut olup herhangi bir surete brnmemiştir, ki bu da onu bir suretten diğerine taşıyacak bir zorlamaya maruz bıraksın. Bu ise, unsurlara/elementlere ait suretin tam tersinedir. Zira bu suret kevn ve fesadı kabul eder, böylelikle maddesi, fesada uğrayan bir surete taşıyıcı olur, daha sonra tekevvün eden/oluşan başka bir surete taşıyıcı olur. Bu oluş ancak ve ancak zorlamayla ve baskıyla meydana gelir. İbn Sînâ şöyle diyor: “Unsuruların/elementlerin maddesine gelince, ona başka bir sureti kabul etmesi emredildiğinde, o bu konuda itâatkâr davranmaz, aksine onu kabul etmesi ve ilahi emre uymaya hazır hale gelmesi istemeyerek olur, yani bir önceki suretten (ayrılmak istemez) ve oluşacak suretin meydana gelmesine köstek olur.” (İbn Sînâ, 1983: 92).

İbn Sînâ daha sonra bu tefsirine yapılabilecek bir itirazdan söz ederek şöyle der. Biri şöyle diyebilir: Sen yeryüzünün gelişinin istemeyerek ve zorla olduğunu zikrettin, ama Allah Teâlâ ayetin sonunda ggn ve yeryüzünün gelişinin isteyerek olduğunu ve herhangi bir zorlama olmadığını ifade etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ onlardan haber vererek şöyle demiştir: {قَالْنَا أَنَيْنَا طَائِعِينَ} “İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.” Bu da İbn Sînâ’nın yorumunun rtldğ anlamına gelir.

İbn Sînâ buna cevap vererek şöyle der: “Yeryüzünün maddesi emri kabul etmeye hazırlanmakla meşgul olduğu ve bunu yapmaktan hoşlanmadığı müddetçe, ayrıca su, su olduğu ve kendisinde gerçekleşen ve onu zorlayan sıcaklık sebebiyle hava olmaya hazır olduğu müddetçe, bu sıcaklık onu baskı altına almış olur, o da mecbur bırakılmış olur

ve bu istenmeyen bir durumdur. Sonra eğer su sureti ortadan kaybolup hava sureti ortaya çıkarsa, artık bundan sonra maddenin cevherinde o surete karşı kesinlikle bir direnç olmaz. Çünkü o, özünde bütün suretleri kabul edecek şekilde yaratılmıştır. Bu durumda, meydana geldikten sonra onu kabul etmesi isteyemeyerek değil, isteyerek olmuştur. Unsurların maddesindeki isteksizlik, sadece emrin verildiği zaman olan hazırlık aşamasında meydana gelir. Ama meydana geldikten sonraki aşamada, bu kabul bizzat ve isteyerek olur.” (İbn Sînâ, 1983: 92).

İbn Sînâ'nın unsurların maddesiyle ilgili olarak bahsettiği isteksizlik, emrin meydana geldiği sırada değil, emri kabul etmeye hazırlanma aşamasındadır; çünkü emir verildiğinde, madde emri kabul etmeye hazırlanmıştır ve içinde bulunduğu formdan değiştirilmesi emredilen forma geçmesini sağlayan bir durumda olur. Dolayısıyla isteksizlik ve zorlamanın, elementlerin maddesine has olması ile Allah'ın, her ikisinin emre herhangi bir zorlama olmadan, isteyerek uymalarını haber vermesi arasında bir çelişki yoktur.

İbn Sînâ'nın bu ayetle ilgili yorumlarına dair verdiğimiz bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, o bu ayeti feleğin maddesi ile unsurların/elementlerin maddesi çerçevesinde ele almış ve Allah Teâlâ'nın {إِنْتَبِطُوعًا} “isteyerek gelin” sözüyle hitap ettiği şeyin feleğin maddesi dolduğunu ifade etmiştir. Çünkü feleğin maddesi sadece tek bir sureti kabul etmektedir, bu nedenle o bunu zorlama olmadan, isteyerek kabul etmektedir. Allah Teâlâ'nın {أَوْ كَرِهًا} “ya da istemeyerek” sözüyle muhatap olunan şey, birden fazla surete geçmeyi kabul edebilen unsurların/elementlerin maddesi olup bir suretten diğerine intikali tabiatına aykırı bir şekilde gerçekleşir. Ayrıca meydana gelen zorlama, emrin meydana geldiği sırada değil, emre hazırlık aşamasındadır.

### 3. İBN SÎNÂ'NIN ALLAH'IN, MELEKLERİN VE ÂLEMİN BEKASINA İLİŞKİN FELSEFİ YORUMLARI

İbn Sînâ'yı meşgul eden konulardan biri de fena ve beka meselesi ile Allah'ın, meleklerin ve âlemin beka keyfiyetidir. İbn Sînâ bazı ayetleri; âlemin, Allah'ın ve meleklerin bekası ile ilgili kendisine ait teoriye uygun şekilde yorumlamıştır. Bu ayetlerden biri de: (وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً) “Melekler o gün göklerin etrafına çekilir; rabbinin arşını onların da fevkinde olan sekiz melek taşır.”<sup>2</sup> ayetidir.

İbn Sînâ bu ayetle ilgili sözlerinin başında, bu ayeti felsefi olarak yorumlamanın mümkün olduğuna değinmiştir. Çünkü filozoflar, cismânî mevcudatın nihai noktasının

<sup>2</sup> Hâkka, 69/17.



dokuzuncu felek olduğunu ve Allah Teâlâ'nın da bu dokuzuncu felek üzerinde olduğunu ama ona hulûl etmediğini söylemişlerdir.

İbn Sînâ'nın zikrettiği üzere Dokuzuncu Felek, Arş'a verilen biri isim olup diğer gezegenleri ihata etmekte, diğer felekler ve gezegenler kendisiyle hareket etmektedir. İhvan-ı Safa, Razi ve diğerleri bu yönde açıklamalarda bulunmuşlardır. (er-Râzî, t.y. 14/125).

İbn Sînâ şöyle demektedir: “*Felsefi söyleme gelince, onlar cismani mevcudatın nihai noktasını, feleklerin feleği olan dokuzuncu felek yaptılar. Allah Teâlâ'nın orada olduğunu, Aristoteles'in Semâ'u'l-Keyân adlı kitabın sonunda belirttiği üzere bunun hulûl şeklinde değil, onun üzerinde olduğunu söylediler.*” (İbn Sînâ, t.y.a: 128). İbn Sînâ'nın aktardığına göre bu, Aristoteles'in ve Yunan filozofları arasında onu takip edenlerin mezhebidir. Daha sonra İbn Sînâ, ilahi şeriatlere tabi olan hikmet sahibi insanların Arş ile kastedilenin, Aristoteles'in de işaret ettiği üzere Dokuzuncu Felek olduğu konusunda fikir birliğine vardıklarını belirtir. Bu felek kendi kendine, içten ve şevke dayalı bir hareketle hareket etmektedir. İbn Sînâ konu ile ilgili olarak şunları demektedir: “*Şeriatı tabi hikmet sahibi insanlar, Arş ile kastedilenin bu cirm (cisim) olduğu konusunda fikir birliği yaptılar. Bunun yanı sıra feleğin kendi kendine, şevkle hareket ettiğini söylediler. Hatta onun sadece kendi kendine hareket ettiğini söylediler, çünkü hareketler ya zâtîdir (kendi kendinedir) ya da gayr-ı zâtîdir (kendi kendine değildir). Zâtî olan da ya tabî'dir ya da nefsi'dir. Sonra onun nefsinin, nâlık, kâmil ve faal olduğunu beyan ettiler.*” (İbn Sînâ, t.y.a: 128).

İbn Sînâ, varmak istediği hedefin yolunu en başından beri bu şekilde hazırlamıştır. Ayette geçen Arş'ın, feleklerin feleği olan Dokuzuncu Felek olduğunu iddia etmiştir. Sonra onun kendi kendine nefsi bir hareketle hareket ettiğini ifade etmiş, ardından bu feleğin nâlık olduğunu, yani kendi terminolojilerinde olduğu üzere, akıllı olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra ta başından beri hedeflediği şeyde karar kılarak şöyle demiştir: “*Felekler yok olmazlar ve sonsuza dek değişmezler. Meleklerin kesinlikle canlı oldukları ve insanlar gibi ölmedikleri, şeriatlerde yaygın bir bilgidir. Eğer feleklerin canlı, nâlık ve ölümsüz olduğu söyleniyorsa ve canlı, nâlık ve ölümsüz olan, melek olarak adlandırılıyorsa, bu durumda felekler melek olarak isimlendirilir. Eğer bu ön bilgiler kabul edilir ve Arş'ın sekiz (taşıyıcı) tarafından taşındığı doğruysa ve müfessirlerin onun sekiz felek olduğuna dair yorumları açıklığı kavuşursa, bu böyledir. Taşımanın iki şekilde olduğu söylenir: Beşerî taşıma, ki bu “taşıma” olarak adlandırılmaya daha uygundur, tıpkı insanın sırtında taşınan taş gibi. Diğeri ise tabî taşımadır, tıpkı “su yeryüzünün üzerinde ve ateş havada taşınmaktadır” dememiz gibi. Burada kastedilen taşıma tabî olan taşıma olup birincisi kastedilmemektedir.*” (İbn Sînâ, t.y.a: 128-129).

İbn Sînâ, başından beri feleklerin fani olmadığına ayetle delil getirmek istemektedir. Bu durumda felekler ebedidir ve yok olmazlar. Bilindiği üzere bu, onun alem ile ilgili mezhebi ve düşüncesidir. Ona göre alem kadimdir ve ebedidir. İbn Sînâ, Meâric suresindeki ayetle feleklerin ebedi olduğuna şu şekilde delil getirmiştir:

1. Arş'in felek olduğuna dair hikmet ehlinin kabulü
2. Arş'in felek olduğuna dair hikmet ehlinin kabulü
3. Felekler fani olmazlar ve sonsuza dek değişmezler
4. Şeriatta meleklerin canlı ve ölümsüz oldukları bilgisi yaygındır. İbn Sînâ bu sözün kaynağını belirtmez. Bu, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da her şeyin fani olduğu ve yok olacağı, daimi surette baki olanın sadece Yüce Allah olduğu ve O'nun hakkında hiçbir yok oluşun söz konusu olamayacağı tespitiyle çelişmektedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz."<sup>3</sup>
5. Eğer felekler yok olmuyor ve değişmiyorlarsa ve melekler de yok olmuyor ve değişmiyorlarsa, o vakit felekler, ayeti kerimede haber verilen Arş'i taşıyan meleklerdir.
6. Eğer taşıma iki manadadır deniyorsa, ki bunlar; "tabiî taşıma", yani bir şeyin tabiatında olan ve yaratılışının aslında olan taşıma ile "beşerî taşıma", yani beşer fiiliyle gerçekleşen taşıma olup eşyada asli olmayan taşımadır. Bu durumda melek olduğu söylenen feleklerin Arş'i taşıması, tabiî taşıma kabilindedir. Yani feleklerin taşıması, feleklerin asıl görevinden ve tabiatındandır.
7. Allah Teâlâ, melek olan felekler tarafından taşınan Arş'in yanında olduğu müddetçe, bu feleklerin yok olması mümkün değildir. Çünkü bunlar Allah'ın bekasıyla baki kalacaktır.

İbn Sînâ bu şekilde, feleklerin baki olduğuna ve yok olmayacaklarına dair felsefi açıklamalar yapmış ve bununla ilgili olarak {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} "O gün Rabbinin arşini onların da fevkinde olan sekiz melek taşır." ayetini şahit olarak getirmiştir. Arş kelimesini felekle irtibatlandırarak ve felekleri melek yapacak bir sebep bilmiyorum. Muhtemelen İbn Sînâ sembolizm takıntısıyla ve lafızların zahirinden farklı gerçekliklere sahip olduğu fikriyle hareket etmiş olabilir. Fakat bu batınî anlamların mantıklı ve kabul edilebilir hale getirilmesi için bazı karinelere ihtiyaç vardır, ta ki tevil ve sembolizm, Kur'ân metniyle istendiği gibi oynayan bir hevese dönüşmesin. Araplar Arş kelimesinden feleği anlamazlar ki Kur'ân onların anladığı şekilde nazil olmuştur.

---

<sup>3</sup> Kasas, 28/88.





Hem eski hem de modern bazı müfessirler, Arş'ın felek olarak yorumlanmasını reddetmişlerdir (İbn Kesîr, 1994: 12/24, 15/295).

#### 4. İBN SÎNÂ'NIN ALLAH'IN BİRLİĞİNİ İSPAT İLE İLGİLİ FELSEFİ YORUMLARI

Yaratıcı, onun uluhiyeti ve vahdaniyeti meselesi, İbn Sînâ'nın Kur'anî hitabı felsefî söylemle uzlaştırma girişiminde merkezi bir meseledir. İbn Sînâ'nın tevhid konusuna olan ilgisi, İhlas Suresi'nin tefsiri üzerine özel bir risale yazmasına yol açmıştır. Bu sureye yaptığı yorumla o, felsefî düşüncesini ve ilahiyat konularında ileri sürdüğü kendine has görüşlerini ortaya koymuştur. Bu sureyi yorumlarken, daha önce yaptığı gibi batınî yorumlara girmemiştir. Bununla birlikte, tüm kitaplarında ortaya koyduğu felsefî düşüncesini de görmezden gelmemiş ve Kur'an metinlerini, kendi görüşlerini destekleyecek bir yola yönlendirmiştir.

İhlas suresinin ilk ayeti olan (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) “De ki: “O, Allah'tır, tektir.” sözünün teviline şöyle demiştir: “Mutlak hüve (o), hüviyeti (varlığı) başkasına bağlı olmayandır. Zira hüviyeti bir başkasına bağlı olan her şey, o başkası dikkate alınmadan kendisi olamaz. Fakat hüviyeti kendinden olan her ne varsa, (başkası) dikkate alınsın ya da alınmasın, o kendisidir.” (İbn Sînâ, 1983: 106; el-Hatîb, 2002: 31).

İbn Sînâ {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} sözünde geçen “hüve” lafzıyla kastedileni şöyle tefsir etmiştir. Hüve'den murâd, lizâtihi vâcibu'l-vücûd olandır, kendi zatında vücûdî bir hususiyete sahip olandır, varlığı başkasına bağlı olmayan, aksine kendinden başkasına varlık bahşedendir. Böylece kendisine vücut bahşedilen şey, mümkün varlık olmaktadır, çünkü mahiyeti başkasından alınmıştır ve ona dayanmaktadır.

İbn Sînâ, vacip olan varlıkta vücudun mahiyete ilave olup olmadığı meselesinde kendi görüşlerini ispat etmekten geri durmamış ve bunu da ayeti kerimeyi tefsir ederken yapmıştır. Vâcibu'l-vücûd'daki varlığın kendi zatının aynı olduğunu, ona herhangi bir ilave/ziyade olmadığını söylemiştir. Şöyle demiştir: “İlk mebde hüve'dir ve lizâtihi hüve'dir, dolayısıyla varlığı mahiyetinin aynıdır. Çünkü vacibu'l-vücûd, kendisinden başka ilah olmayan hüve'dir, yani onun dışındaki her şey kendi başına hüve değildir, aksine hüviyeti başkasından gelmektedir. Vâcibu'l-vücûd olan, lizâtihi hüve olandır. Yani O'nun sadece zâtı vardır, başka bir şey yoktur. Bu hüviyet ve hususiyet, isim verilemeyen bir manadır ve bunu onun levazımı/eşlikçileri olmadan açıklamak mümkün değildir. Levazım ise izâfî/olumlu ve selbî/olumsuz olmak üzere iki çeşittir. İzâfî levazım, selbî levâzımdan daha kesin bir şekilde tarif edilebilir. Bir şeyi en mükemmel şekilde tarif eden lazım ise, hem izâfîyi hem de selbîyi kendinde toplayan lâzımdır. Bu da, o hüviyetin ilah olması demektir. Çünkü ilah, başkasının kendisine nispet edildiği, kendisinin başkasına nispet edilmediği şeydir. Mutlak ilah ise, bütün mevcudatla ilişkisi

*bu şekilde olandır. Başkasının kendisine nispeti izafidir, başkasına müntesip olmaması da selbidir.” (İbn Sînâ, 1983: 106-107).*

“Mutlak ilah” demek, yani şehadet ve gayb aleminde bulunan soyut, somut, cevher ve araz nev’inden her şeyi kapsayan demektir. Ya da mutlaktan maksat, harici bir ferd içinde gerçekleşmesine bakılmaksızın külli olarak anlaşılan şeydir. Bu haliyle o, başkası ona intisap ederken, kendisi başkasına intisap etmez (el-Hâdimî, 2016: 94).

İbn Sînâ’ya göre “hak ilah”, varlığı mahiyetine ilave edilmiş değildir. Çünkü böyle bir şey, Allah Teâlâ’nın mükemmel birliğiyle çelişmektedir. Zira “Hak ilah”ın zatına bir şey ilave edilmemiştir. Böylelikle İbn Sînâ, ayete getirdiği yorumla, ilahi sıfatlar konusuyla ilgili görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre Allah’ın vahdaniyetine en uygun olanın, O’nun her yönden tek olmasıdır. Sıfatların izâfî ya da selbî olduğuna bakılmaksızın her hangi bir şekilde ispat edilmesi, Allah Teâlâ hakkında kesrete/çokluğa yol açacaktır ki bu O’nun hakkında düşünülemez. Bu yüzden İbn Sînâ, ilahi sıfatların tamamını ya izâfî bir manaya ya da selbî bir manaya irca etmiştir, ta ki kesrete giden bir yol olmasın.

İbn Sînâ, {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} sözünün pek çok incelikleri ihtiva ettiğini söylemiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Allah Teâlâ’nın ayeti kerimede bildirdiği üzere, ilahi mahiyet sadece levâzımıyla bilinince, bu durum, Allah’ın zatının hiçbir bileşene sahip olmadığını gösterir. “*Aksi takdirde bu bileşenlerden, levâzıma geçmek eksiklik olacaktır.*” (İbn Sînâ, 1983: 107). Başka bir deyişle, O’nun zatını hiçbir bileşen oluşturamaz ve ona terkîb hiçbir şekilde dahil olamaz.

İbn Sînâ’nın belirttiği üzere, İhlas suresinin inceliklerinden biri de şudur: “*İlk mebde’in hüviyetine ait pek çok levâzım vardır, fakat bu levâzımlar belli bir düzen halindedir. Çünkü levâzım bir illete sahiptir ve her cihetten tek, hak ve basit olan şeyden birden fazla şey sadır olmaz, ancak onun katından uzunlamasına ve genişlemesine inen tertîb üzere sadır olur.*” (İbn Sînâ, 1983: 107).

İbn-i Sina burada, öğretisinin merkezinde yer alan önemli bir konuya işaret etmek istemiştir. O da şudur: birden ancak bir sâdır olur, sonra kesret, malûlât içinde oraya çıkan kesretten hâsıl olur. Bu malûlât da, vacibu’l-vücut olan ilk illetten meydana gelen ilk malûlden ortaya çıkar.

İbn Sînâ daha sonra cevaplanabilecek bir soru ortaya atar ve muhtemelen bu soru vacip olanın birliğine hâlel getirecek türdendir. Şöyle der: “*Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir; Allah’ın mahiyeti, başkaları tarafından ancak izafet ve selb vasıtasıyla bilinse de, Allah Teâlâ onunla âlimdir. Bu durumda akıl, âkil ve ma’kûl birdir. Öyleyse niçin bunları zikretmez ve sadece levâzımı zikretmekle yetinir?*” Başka



bir deyişle, Allah zatıyla âlimdir ve eğer zatıyla âlim ise, bu durumda akıl, âkil ve ma'kûl olması gerekir. Bu durumun, zatında kesretin hasıl olmasına yol açtığı ileri sürülebilir. Fakat İbn Sînâ buna, şöyle diyerek cevap verir: “İlk mebde hiçbir bileşene sahip değildir. O, mücerred bir vahdettir, sırf basitliktir, onda kesret yoktur, orada kesinlikle ikilik yoktur, akli zatına aittir. Nefsinin bileşenleri sayesinde zatıyla akleden değildir, çünkü zatının bileşenleri yoktur. Bu durumda bileşenler, zati için nasıl akletsinler. Bilakis zatında akleden sadece, saf, sırf ve her açıdan kesretten münezzehtir. Bu vahdetin ise levâzımı vardır. Eğer hüviyeti zikreder ve yakın lâzımlarla onu şerh ederse, böylece gerçekte var olduğu gibi kendisine mahsus varlığına işaret etmiş olur.” (İbn Sînâ, 1983: 107-108). Allah Teâlâ sırf bir vahdetle birdir ve hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmez.

Sonra İbn Sînâ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} sözünde geçen “أَحَدٌ” lafzının delaleti ile ilgili olarak şunları söyler: “Bu lafız, vahdette mübalağadır. Vahdette tam mübalağa ise, sadece, kendisinden daha şiddetli ve daha mükemmel bir vâhidiyet olmadığında gerçekteşir. Vâhid lafzı, altında sıralanan şeye atıfla konulmuş bir isimdir. Dolayısıyla hiçbir şekilde bölünmeyen, vâhidiyete, bazı açılardan bölünenden daha evladır. Akli açıdan bölünebilen, cins açısından bölünebilenden daha evladır. Ve bilkuvve cinsle bölünebilen, vâhidiyete, bilfiil bölünenden ve toplayıcı bir vahdete sahip olandan daha evladır. Ayrıca bu, vâhidiyete, bilfiil bölünenden ve toplayıcı bir vahdete sahip olmayandan daha evladır. Zira onun vahdeti bir mebde'e intisabı sebebiyledir.” (İbn Sînâ, 1983: 109).

Yani Hak Teâlâ'ya has olan vahdetten daha mükemmel ve daha güçlü olanı yoktur. Bu yüzden Allah Teâlâ mübalağa yoluyla "أَحَدٌ" demiştir. Vahdetin tespiti ile ilgili olan bu mübalağa, Cenab-ı Hakk'ın kendisi ile ilgili olarak, daha güçlü ve daha şiddetli olduğu sürece hiç kimse için kullanılamaz. Bu da ancak Allah Teâlâ'ya has olan vahdette olabilir. Eğer vahdet, kuvvet ve zayıflık açısından değişebilen bir şeyse, bu durumda “أَحَدٌ” kelimesi “O'nun her bakımdan vâhid olduğuna delalet eder. Orada kesinlikle bir kesret yoktur; ne manevi bir kesret ki bununla cins ve sınıflar gibi bileşenlerin kesretini kastediyorum, ne cisimdeki madde ve suret gibi akli cüzlerin kesreti, ne de cisimde olduğu üzere bilkuvve ve bilfiil hissi kesret vardır. Zira O, cinsten, ayrılıktan, maddeden, suretten, arazlardan, parçalardan, uzuvlardan, şekillerden, renklerden ve O'nun mükemmel vahdeti ile Vech-i Kerem'ine layık gerçekte sadeliğine bir şeyin benzemesini veya ona eşit olmasını sağlayacak sair nispet şekillerinden münezzehtir.” (İbn Sînâ, 1983: 110).

Cenâb-ı Hak {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} sözünde geçen "هو" lafzıyla kendisinin vâhid olduğunu gösterdikten sonra, mübalağalı bir şekilde vâhidiyetini ispat etmek üzere "أَحَدٌ" kelimesini zikretmiştir. “Ehad” lafzı Allah'ın vâhidiyetinin her bakımdan

mübalâğalı bir ifadesidir. Allah Teâlâ cins, nevi, tür, sınıf ya da başka her hangi bir taksim şekliyle bölünmemiştir, çünkü mutlak vahdet ona aittir.

İbn Sînâ, (الله الصَّمَدُ) “Allah Samed’dir.” sözünü tevil ederken, “Samed” lafzının iki tefsirinin olduğunu söyler: “Birincisi, içinde herhangi bir boşluk/oyuk olmayan, ikincisi ise seyyid/efendi anlamındadır. Birinci tefsire göre anlam olumsuzdur ve mahiyetin olumsuzlanmasına işaret eder. Çünkü mahiyete sahip olan her şeyin bir boşluğu ve bir içi/bâtını vardır, ki bu da o mahiyettir. Ama içi/bâtını olmayan şey, mahiyet olmaksızın ve varoluş dışında zatının herhangi bir ifadesi olmaksızın mevcuttur. Ve varlık dışında ifade edilemeyen şey yokluğa kâbil değildir. Çünkü eğer bir şey kendisi olduğu ölçüde var ise, yok olması mümkün değildir. Dolayısıyla gerçek Samed olan, her açıdan zorunlu ve mutlak olarak mevcuttur.” (İbn Sînâ, 1983: 110-111).

İbn Sînâ burada “Samed” lafzının iki manasından birinin “boşluk/oyuk” olduğunu ve bunun olumsuz bir anlamı olduğunu düşünür. Bu durum, İbn Sînâ’nın sadece selbi ya da izâfî sıfatları ispat eden mezhebiyle uyuşmaktadır. Fakat İbn Sînâ bu manayı başka bir anlama gelecek şekilde tevil etmiştir. Bu da, şekil ve formun Allah Teâlâ hakkında olumsuzlanmasıdır. Zira o, bir forma ve cisme sahip olan, ayrıca var olmayan başka bir itibarı olan her şeyin bir bânının ve boşluğunun olması gerektiğini ve yok olmaya elverişli olması gerektiğini düşünür. İbn Sînâ’nın bu ifadesi, onun Yüce Allah’ın mutlak birliğini kanıtlamak için, varlığın mahiyete ek olmadığı yönündeki doktriniyle tutarlılık arz etmektedir.

İbn Sînâ’nın bahsettiği “Samed” kelimesinin ikinci anlamı olan "seyyid/efendi"ye gelince, kendisi dışındaki her şeyin efendisi, yani Allah Teâlâ’nın dışındaki her şeyin yaratıcısı demektir. Bu teville göre seyyid, ilave anlamlardan biri olup ilâhî zât, "Samed" kelimesinde geçen olumsuz ve olumlunun toplamından ibarettir. İbn Sînâ şöyle demektedir: “İkinci yoruma göre, anlam olumludur, yani o her şeyin efendisidir, yani her şeyin mebdeidir. Ayetten her iki yorumun da kastedilmiş olması ve anlamın uluhiyetin böyle olması gerektiği, uluhiyetin olumsuz ve olumlu anlamların birleşiminin bir ifadesi olması mümkündür.” (İbn Sînâ, 1983: 111).

Böylece İbn Sînâ’nın ayeti kerimenin müfredatını yorumlayarak vâcibu’l-vücûd ile varlığı mümkün olan arasındaki farkı tespit etmeye çalıştığını görüyoruz. Benzer şekilde kendisi dışındaki diğer filozoflar da Allah’ın varlığının O’nun mahiyetinin aynısı olduğunu, mümkün olanın varlığının ise O’nun mahiyetine ilave olduğunu savunmuşlardır (el-Farabi, 1349: 3; el-Hüseyînî, 1291: 6-7; es-Sühreverdi, 1945: 43).

Mustafa Sabri’ye (ö. 1954) göre, filozofları bu şekilde düşünmeye iten iki şey vardı: Birincisi, Allah’ın gerçekten basit olduğu ki bunu bileşik olmanın doğasında var



olan ihtiyaçtan kaçınmak için söylemişlerdir, ikincisi ise Allah'ın vâcibu'l-vücûd olduğudur (Sabri, t.y., 3: 104).

Şîrâzî (1050/1641) Allah'ın varlığını basit olarak nitelemekle ilgili olarak şöyle der: “Allah Teâlâ'nın zatının hakikati; adı, şekli, sınırı ve burhanı olmayan; sırf, basit ve kutsal bir varlıktan başka bir şey değildir. O her şey için bir burhandır ve her 'ayn/ varlık için şahittir.” (eş-Şîrâzî, 1998: 1/47). Bu, İbn Sînâ'nın Allah'ın varlığının basitliği hakkında söyledikleriyle aynıdır.

Allah Teâlâ'nın (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) “O, doğurmamış ve doğmamıştır.”<sup>4</sup> sözüne gelince, İbn Sînâ bu sözün kendisinden önceki sözle münasebetiyle alakalı şunları söylemiştir: “Allah Teâlâ, her şeyin O'na bağımlı ve O'na muhtaç olduğunu, var olan her şeye varlık verdiğini ve tüm mahiyetler üzerine varlık döktüğünü gösterdikten sonra, O'ndan bir benzerinin doğmadığını/yaratılmadığını açıkladı. Çünkü muhtemelen biri, onun bu hüviyeti, her şey üzerine feyzan etmek ve her şeyi varlığa getirmek anlamına gelen ilahlığı gerektirdiğinden, O'nun varlığından, O'nun çocuğu olacak şekilde, kendisi gibi başka bir varlığın ortaya çıkmış olması gerektiğini düşünebilirdi. Bu yüzden Allah Teâlâ, kendisinden kendisinin bir benzerinin doğmadığını açıkladı. Çünkü kendi benzerinin kendisinden doğması mümkün olan her şey, kendi mahiyetini bir başkasıyla paylaşır. Ve mahiyeti bir başkasıyla paylaşılan her şey, madde ve onunla ilişkili olan şey tarafından bireyselleştirilir. Maddi olan ya da maddeyle ilişkili olan her şeyin çocuğu da kendisinden başkadır. Dolayısıyla bu sözün takdiri şu şekildedir: O doğurmadı, çünkü O doğurulmadı.” (İbn Sînâ, 1983: 111).

Allah Teâlâ'nın (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) “O'nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>5</sup> sözüne gelince, İbn Sînâ bu ayetin kendinden önceki ayetle münasebetine değinir ve şöyle der: “Kendisinin bir benzerinden meydana gelmediğini ve hiçbir benzer varlığın kendisinden meydana gelmediğini açıkladıktan sonra, ona denk hiçbir şeyin olmadığını, yani varoluş gücünde hiçbir şeyin ona denk olmadığını açıkladı.” (İbn Sînâ, 1983: 112). İbn Sînâ, tefsirinde, konusal bağlamın bütünlüğüne önem vermiştir. Ona göre Allah, kendi mahiyetinin başkalarıyla ortak olmadığını, kendisinin başkalarından doğmadığını ve başkalarının da kendisinden doğmadığını ifade edince, kendisi ile diğer varlıklar arasındaki denkliği, aynılığı ve eşitliği nefiy etmiştir. Çünkü bilindiği üzere varlık, evveliyet, evleviyet ve şiddet bakımından birbirinden farklıdır. Var olan tüm varlıklar var olma niteliğine sahiptir, ancak hiç kimsenin varlığı Yüce Yaratıcının varlığından önce, öncelikli veya daha şiddetli değildir. Hiçbir şeyin varlığı Yüce Allah'ın varlığına eşit değildir, çünkü gerçekten var olan O'dur, geri kalan varlıklar ise O'nun varlığının sadece bir eseridir ve ona bağımlıdır.

<sup>4</sup> İhlas, 112/3.

<sup>5</sup> İhlas, 112/4.

İbn Sînâ şöyle demektedir: “Varlık gücünde eşit olan şey, iki şekilde olabilir. Birincisi; mahiyette ona eşit olması, ikincisi ise çeşit ile ilgili mahiyetinde ona eşit olmaması ama vâcibu’l-vücûd olmakta ona eşit olması. Ancak herhangi bir şeyin belirli bir mahiyette ona eşit olması, Allah Teâlâ’nın {وَلَمْ يُولَدْ} "O doğmamıştır" ifadesiyle geçersiz kılınmıştır. Çünkü mahiyeti başkasıyla paylaşılan her şeyin maddi bir varlığı vardır ve başkası tarafından üretilmiştir. Fakat O, başkası tarafından yaratılmamıştır.” (İbn Sînâ, 1983: 112).

İbn Sînâ, Allah Teâlâ’nın bir cins ve türden oluşmadığına dikkat çeker. Çünkü böyle bir söylemin Yüce Allah’ın vâcibu’l-vücûd oluşunu inkâr etmeye yol açacağını ve O’nun başkalarından meydana geldiğini ifade etmek olduğunu, bunun da ayet-i kerimenin haber verdiği şeyin tam tersi olduğunu belirtir. Şöyle der: “Ama eğer cinse ait mahiyette, yani vâcibu’l-vücûd olmada, ona eşit olsaydı, bu da bu ayetle geçersiz kılınırdı, çünkü o zaman onun bir cinsi ve türü olurdu. Ve varlığı, bir anne gibi olan cinsinin ve bir baba gibi olan türünün birleşmesinden meydana gelirdi. Fakat o doğurulmuş değildir, çünkü sûrenin baş tarafı bunu geçersiz kılmaktadır. Çünkü mahiyeti bir cins ve bir türden oluşan her şey, bu hüviyetini kendi zatından/özünden alamaz. Fakat O (cc), zâtı ile kendisidir.” (İbn Sînâ, 1983: 112).

İbn Sînâ burada, kendi felsefesinde benimsediği kuralları ortaya koymak istemiş ve aklın getirdiği felsefi meselelerin ve konuların şeriat metinleriyle çelişmediğini, aksine Kur’an metinlerinin bunlara atıfta bulunduğunu ve işaret ettiğini söylemek istemiştir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı kitabında bu ayet-i kerimeyi tevîl ederken bu konuya değinerek şöyle der: “Vâcibu’l-vücûd, eşyanın mahiyetine hiçbir şekilde ortak olmaz. Çünkü kendi dışındaki her mahiyet, varlığın imkânını gerektirir. Varlık ise, bir şeye mahiyet olmadığı gibi bir şeyin mahiyetine ait cüz de değildir. Yani bir mahiyete sahip olan eşyaların mefhumuna varlık girmez, aksine onun üzerinde geçici olarak bulunur. Bu durumda Vâcibu’l-vücûd, cins ve tür anlamında hiçbir eşyayla ortaklık yapamaz, bu yüzden ondan, tür ve araz anlamında, ayrılmaya da ihtiyaç duymaz. Aksine o zatiyla ayrıdır, zatının da bir sınırı yoktur, çünkü bir cinsi ve türü yoktur.” (İbn Sînâ, t.y.b: 3/49-50).

İbn Sînâ, İhlas Suresi ile ilgili tevillerini bitirdikten sonra, sûrenin atıfta bulunduğu bazı gerçekleri özetlemiştir: “Allah Teâlâ, önce "هو" olmaktan başka bir adı olmayan basit hüviyetine işaret etmiştir. Daha sonra, beyan ettiğimiz üzere, bu hakikate en yakın lâzım ve onu en iyi tarif eden “ilahlık”tan bahsetmiştir. Ardından ehad/tek oluşunu zikretmiştir. Peşinden {الله الصَّمَدُ} “Allah Samed”dir.” sözünü zikredip ilahlığın gerçek anlamını onun Samed oluşuyla göstermiştir. Bu da O’nun vâcibu’l-vücûd olduğunu ya da diğer tüm var olan şeylerin varlıklarının başlangıcı olduğu anlamına gelir. Ardından, kendisinden hiçbir benzerinin meydana gelmediğini, çünkü kendisinin



başkasından meydana gelmediğini açıklamıştır. Ve eğer var olan her şeyin üzerine varlık dökmek suretiyle onlara ilahlık ediyorsa, tıpkı varlığının bir başkasından sudur edemeyeceği gibi, kendisine benzeyen bir şeyin üzerine varlık dökmesinin de mümkün olmadığını beyan etmiştir. Daha sonra varoluş gücünde kendisine denk hiçbir şeyin olmadığını açıklamıştır.” (İbn Sînâ, 1983: 113).

İbn Sînâ, daha sonra, bu sureye ilişkin tevilinin sonunda, bu surenin Kur'an'ın üçte birine denk olmasının nedenini de içeren bir faydadan söz etmiştir: “*Bütün ilimleri öğrenmeye çalışmanın nihai amacı, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerinin kendisinden nasıl sudur ettiğini bilmek olunca ve bu sûre, açıklama ve ima yoluyla, Yüce Allah'ın zatını araştırmakla ilgili her şeyi gösterdiğinden, kesinlikle Kur'an'ın üçte birine eşittir.*” (İbn Sînâ, 1983: 113).

Böylece İbn Sînâ'yı, vâcibu'l-vücûd'un mahiyetini açıklarken, ilk muharrik'e ait sıfatları tamamen koruduğunu, dinin ortaya koyduğu sıfatları elinden geldiğince felsefi temellere dayandırarak ispat etmeye ve bizzat Kur'an'ı kendi anladığı şekilde konuşturmaya çalıştığını görüyoruz. Bu konuda, din ve felsefe arasında bir çatışma olmadığını dair bundan daha iyi bir kanıt olabilir mi!

## 5. İBN SİNÂ'NIN ULÛHIYET VE NÛBÛVETİ İSPAT ETMEDE BURHANA DAYANAN YORUMLARI

İbn Sînâ'nın burhâna/kesin delile dayanan metodu, Kur'anî hitaba ilişkin yorumlarında, onun A'lâ Suresi tefsirinde ortaya çıkmaktadır. O, bu surenin üç hususu ispat etmek üzere indiği görüşündedir: Allah, nübüvvet ve meâd.

### 5. 1. Allah'ın varlığının ispatı

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى، وَالَّذِي أخرجَ المَرعى، فَجَعَلَهُ غنَاءً أَحْوى) “*Yüce rabbinin adını takdis ve tenzih ederek an. Yaratıp uygun şekil veren; Ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren; Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren (rabbinin adını).*”<sup>6</sup> İbn Sînâ'ya göre bu ayetlerin amacı, hikmet sahibi bir ilahın varlığına dair iki tür kanıt sunmaktır:

İlk olarak hayvanın yaratılışıyla delil getirmektedir ki bu, {خَلَقَ فَسْوَى} “*Yaratıp uygun şekil veren*” sözünde geçmektedir. Çünkü her hayvanın bedeni, belirli bir ölçüyle takdir edilmiştir ve bu takdir de yaratmanın kendisidir. Ayrıca beden sıcak, soğuk, yaş ve kuru cüzlerden mürekkeptir ve bu cüzlerden her biri belirli bir ölçüyle takdir edilmiş olması gerekir ki o mizaç (yaratılış) ortaya çıkabilsin. Çünkü bu cüzlerden biri fazla ya

<sup>6</sup> A'lâ, 87/1-5.

da eksik olursa, ortaya çıkan şey o mizaçtan farklı başka bir şey olur. Tesviye'nin (şekil vermenin) anlamı da budur.

Hayvanın kendisiyle delil getirmeye gelince bu, {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ} “Ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren” sözünde geçmektedir. Bunun anlamı şudur: Yüce Allah bu özel organlardan her birine o organa özgü bir güç vermiş ve sonra da bu güçleri o organın yarar ve çıkarlarının elde edilmesinin aracı kılmıştır. Örneğin göze görme gücü/yetisi, kulağa duyma gücü ve mideye sindirme gücü vermiştir.

İkinci olarak ise yaratıcının varlığına bitkilerin ahvaliyle delil getirmektedir. Bu da Allah Teâlâ'nın {وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ} “Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren” sözüdür. Hayvanların ahvaliyle delil getirmeyi, bitkilerin ahvaliyle delil getirmeye takdim etmiştir, çünkü hayvanlar daha üstündür ve hayvanlardaki acayip durumlar daha fazladır. Bu yüzden takdimde öncelik kazanmıştır.

## 5. 2. Peygamberliğin ispatı

Peygamberliğin ispatı aşağıdaki gibi üç şekilde gerçekleşmiştir:

### 5. 2. 1. Peygamberin Zatındaki Nitelik ile İlim ve Ahlakında Ruhuna Ait Cevherin Keyfiyeti

İbn Sînâ felsefeyi, Kur'an'ın Peygamber hakkındaki hitabını yorumlamak ve onun sıfatlarını ve bu sıfatların nasıl oluştuğunu açıklamak için kullanmıştır. Filozoflar nefsin güçlerini; pratik ve teorik güçler olmak üzere ikiye ayırmış ve bunlardan teorik olanını öne çıkarmışlardır. İbn Sînâ şöyle demektedir: “*Teorik gücün pratik olandan inkâr edilemez bir şekilde daha üstün olduğu burhanlarla kanıtlanınca, önce onu zikretmek icap etti. Allah Teâlâ'nın (سَنُقْرُوكَ فَلَا تَنْسَىٰ) “Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın.”* <sup>7</sup> sözü de buna işaret etmektedir. Bunun anlamı şudur: Yüce Allah onun ruhunun cevherini öyle güçlendirir ve mükemmelleştirir ki, o cevher, hakiki ilimler ve ilâhî marifetlerle şereflenmiş mukaddes bir ruh haline gelir ve böylece bir şeyi bildiğinde onu asla unutmaz. (سَنُقْرُوكَ فَلَا تَنْسَىٰ) “Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın.” sözünden anlaşılan budur. (إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) “Ancak Allah'ın dilediği başka.”<sup>8</sup> sözüne gelince, bunun anlamı, insan nefsinin cevheri, tabiatı gereği mutlak yetkinlik gücüne sahip olamaz, bu yüzden bazı zamanlarda dalgınlık ve unutkanlıktan kaynaklı kayıpların olması kaçınılmazdır.” (İbn Sînâ, 1983: 98).

<sup>7</sup> A'lâ, 87/6.

<sup>8</sup> A'lâ, 87/7.



Peygamber'in nefsinin pratik güçle kemale erdirilmesine dair verilen işarete gelince, Allah Teâlâ'nın (وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى) “*Biz seni en kolay olana kolayca iletceğiz.*”<sup>9</sup> sözüyle kastedilen şey işte budur. Çünkü bütün insanlar iyilik ve kötülük yapma, ahlaksız ve iffetli olma kudretine sahip olma noktasında müşterekler, ancak bazıları için bu özellik daha kolaydır ve tabiatları buna daha yatkındır. İşte bu kolaylık, ahlak/karakter olarak isimlendirilen özellikten ibarettir. Kim saîd, saf, dindar ve temizse, onun nefsi iffetli ve temiz bir ahlaka sahip olmakla karakterize edilir, her kim de bahtsız/şaki ise, Allah muhafaza etsin, bunların tam tersiyle karakterize edilir. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın (وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى) “*Biz seni en kolay olana kolayca iletceğiz.*” sözü bu duruma bir işarettir. Ayrıca Peygamberin durumunu önce teorik güç bakımından mükemmel olarak tanımlamış, ardından pratik güç açısından mükemmel olduğunu ifade etmiştir (İbn Sînâ, 1983: 99).

### 5. 2. 2. İnsanları Hak Yola Davet Etmekle Meşgul Olmak

İbn Sînâ peygamber ile veli arasında bir ayırım yapar ve şöyle der: “*Teorik ve pratik güçte kâmil olan kişi, eğer başkasını kemâle erdirmeye güç yetiremiyorsa velidir, eğer buna gücü yetiyorsa nebidir. Bu makamın en mükemmel olduğunda şüphe yoktur, çünkü mutlak anlamda mükemmel olan, kendisi tam olduğu gibi tamın da üzerinde olandır. O, teorik ve pratik gücü sebebiyle kemâle ulaşınca, noksan olanların kemale ulaşmalarını sağlamak için tamın üzerinde olması vacip olmuştur. Bu da insanları hakka yönelmeye davet etmektir. Bu yüzden Allah Teâlâ sonraki ayette {فَدَكَّرْ إِنَّ نَفَعَتِ الذِّكْرَى} “O hâlde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver.” buyurmuştur.*” (İbn Sînâ, 1983: 98).

Ayette geçen "فَدَكَّرْ" “öğüt ver” lafzı, insanları hakka davet etmesi için ona verilmiş bir emirdir. Daha sonra bu davetin herkese fayda vermeyeceğini belirtmiştir. Çünkü nefs-i nâtıkların arasında disiplin ve terbiyeyi kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de vardır. Kabul edenler de kendi arasında güçlülük ve zayıflık, hız ve yavaşlık, çokluk ve azlık bakımından birbirinden farklıdır. Bu yüzden Allah Teâlâ {إِنَّ نَفَعَتِ الذِّكْرَى} “eğer öğüt fayda verirse” demiştir.

### 5. 2. 3. Peygamberlerin Hakka Davetini Kabul Etmede İnsanların Farklı Durumları

Yüce Allah, insanların peygamberlerin davetini kabul etme konusunda eşit olmadıklarını ifade etmiştir. Çünkü nefs-i nâtıklar arasında disiplin ve terbiyeyi kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de vardır. Kabul edenler de kendi arasında güçlülük ve zayıflık, hız ve yavaşlık, çokluk ve azlık bakımından birbirinden farklıdır. Bu yüzden Allah Teâlâ {إِنَّ نَفَعَتِ الذِّكْرَى} “eğer öğüt fayda verirse” buyurmuştur. Bu

<sup>9</sup> A'la, 87/8.

nedenle, Allah'ın Peygamberine davet ve öğüt emrinden sonra, insanların daveti kabul etme konusunda iki gruba ayrılacaklarına dair ilahi bir teyidin izlediğini görüyoruz: Bir grup daveti kabul edip ondan faydalanırken, diğeri bunu reddedip ondan yararlanmaz. Bu iki grup (سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى، وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى) “Allah'tan korkan öğüt alacaktır; Bedbaht olan da ondan uzak duracaktır.”<sup>10</sup> ayetiyle gösterilmiştir.

Ayrıca ayetler bu konuyla ilgili ayrıntılar vermiş ve iki grubun özelliklerini tarif etmiştir: “Ahiret yurdundan yüz çevirenler ve dünya sevgisine dalmak isteyenler, dünyanın güzelliklerine, lezzetlerine ve zevklerine yönelenler, öldükleri vakit sevdikleri şeyleri bırakıp hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadıkları ve hiç aşına olmadıkları bir yere gitmiş olurlar. Sevdiklerinden ayrılmak özlem ve hüznün ateşini körükler, aşına olunmayan bir yere girmek ise yalnızlığa ve yabancı durmaya neden olur. Peygamberlerin davetini kabul etmekten kaçınan bu kişi, şüphe yok ki “en büyük ateşe girecektir, sonra orada ne ölür (kurtulur), ne de (rahat bir hayat) yaşar.” (İbn Sînâ, 1983: 100).

Ayetler daha sonra peygamberlerin davetinden faydalananların durumlarını üç mertebeye ayırır:

**Birinci mertebe:** Nefsi batıl inançlardan ve kötü ahlaktan temizlemeyi ifade eder ki bu da gerekli olmayan şeyin ortadan kaldırılmasına işaretir.

**İkinci mertebe:** Kudsî marifetler ve ilahi ilimlerle, nefsin teorik gücünü kemale erdirmektir. (ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ) “Rabbinin adını anan”<sup>11</sup> ayetiyle buna işaret edilmiştir. Çünkü Allah'ı tanımak ve onu anmak, marifetlerin başıdır.

**Üçüncü mertebe:** Nefsin pratik gücünü, isabetli fiillerle ve güzel eserlerle kemale erdirmektir. Buna da {فَصَلَّى} “Namaz kılan” sözüyle işaret edilmiştir. Çünkü sâlih amellerin başı, Allah'a itaat ve O'na hizmet etmektir.

### 5. 3. Ahiret İnançının Yerleştirilmesi

Buna, Allah Teâlâ'nın (بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) “Fakat sizler dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır.”<sup>12</sup> sözüyle işaret edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre bu ayet, yeniden dirilişi ispat etmek için tam, kamil ve yeterli bir ifadedir. Ona göre bu lezzet bizatihi istenen bir lezzettir ve insanlar bu dünya hayatında her türlü cismani lezzetin farkına vardılar. Ancak uhrevi saadet namına bir şey bilmiyorlar. Bu yüzden uhrevi lezzetleri göz ardı ederek dünyevi lezzetleri talep etmeye

<sup>10</sup> A'lâ, 87/10-11.

<sup>11</sup> A'lâ, 87/15.

<sup>12</sup> A'lâ, 87/16-17.



devam etmeleri gerekir. Bu beyan, bu konuda söylenmesi mümkün olan en geniş açıklamadır. Bunun izahı da iki hususun açıklanmasıyla mümkündür:

**Birinci husus:** Uhrevi lezzet dünyevi lezzetten daha hayırlıdır. Bunun doğruluğunu birkaç açıdan kanıtlamak mümkündür:

- a. Cismani lezzetler insanlar, hayvanlar, solucanlar ve böcekler arasında müşterektir; ruhani lezzetler ise insanlar, nebiler ve peygamberler arasında müşterektir. Buna göre ruhi lezzetler daha üstündür.
- b. Cismani lezzetler eğer hayır ve mutluluk kaynağı olsaydı, bu lezzetler ne kadar çok olursa o vakit mutluluk ve kemal de o kadar çok olurdu. Ama bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Çünkü akli başında, tek kaygısı yemek, içmek ve cinsel ilişki olan bir kişi varsayalım ve bu kişi ömrünü sadece bu işleri daha iyi yapmaya adanmış olsun. Böyle bir kişi alçaklığın ve bayağılığın dibindedir ve hayvan gibidir. Bu tür işlerden ve durumlardan şiddetle yüz çeviren ve mümkün olduğunca uzak duran kişi ise kemale ve ruhaniyete daha yakındır. Bu da ruhani lezzetin cismani lezzetten daha üstün olduğunu göstermektedir.
- c. Ruhun cevheri bedenın cevherinden daha üstündür. Ayrıca Allah'ı tanıma ve O'nu sevmenin verdiği zevk, yeme, içme ve cinsel ilişkinin verdiği zevkten daha üstündür. Bütün bu hususlar ahiretin dünyadan daha iyi ve hayırlı olduğunu ortaya koymaktadır (İbn Sînâ, 1983: 102-103).

**İkinci husus:** Ahiret yurdu daha hayırlıdır ve daha kalıcıdır. Bu, iki açıdan açık ve net bir şekilde gözükmektedir: *Birincisi*, ölüm kaçınılmazdır ve ölüm anında bu cismani lezzetlerin tamamı biter. *İkincisi*; yeme, içme ve cinsel ilişkiden elde edilen lezzetler, bu fiillerin yapıldığı anda vardır, ama bu fiiller bittiği andan sonra o lezzetten hiçbir eser kalmaz, hatta o lezzetler eleme bile dönüşebilir.

Allah'ı tanıma, mukaddes ilimler ve faziletli ahlak ile elde edilen zevklere gelince, bunların hepsi kalıcıdır ve daimidir, yok olmaktan ve geçici olmaktan uzaktır. Bu da, ahiretin daha hayırlı ve daha kalıcı olduğunu ortaya koymaktadır (İbn Sînâ, 1983: 103).

## SONUÇ

Bu çalışmanın sonunda bazı neticelere varılmış olup bunlar şu şekildedir:

1. Sağlam bir referans ve üzerinde ittifak edilmiş açık kurallar olmadan aklın, Kur'an metnine tatbik edilmesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi, sahibinin büyük tuzaklara düşmesine sebep olabilir, ayrıca sahibini yaptığı işin niyeti ve akidesinin selameti ile ilgili olarak şüpheye düşürür.

2. İbn Sînâ, felsefi mezhebinin doğruluğunu kanıtlamak veya din ile felsefe arasında bir uyum olduğu düşüncesini ispat etmek için bazı Kur'an metinlerinin gelişigüzel ve uzak Bâtınî yorumlarına başvurmuştur.
3. İbn Sînâ'nın Kur'an söylemine ilişkin yorumları çeşitli, kışkırtıcı ve muğlak olmalarıyla temayüz etmiştir. Bunlardan bazıları felsefî, bazıları tasavvufî, bazıları ilmi, bazıları kesin delile dayanan, bazıları da bağlamı esas alan lugavî yorumlardır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın tüm yorumlarının reddedilmesi gereken Bâtınî yorumlar kategorisine koymak yanlıştır, çünkü bazıları iyi ve dikkat çekici yorumlardır.
4. İbn Sînâ, çetrefilli ve kendi zamanına nispetle modern konularla ilgilenmiştir. Örneğin: Kur'an'ın yorumlanmasında sembolizmi kullanması, Kur'an metninin zahirinden anlaşılanın dışında başka hakikatlerinin olduğunu söylemesi, taşma (feyezân) teorisinden bahsetmesi ve vahdet-i vücudu dile getirmesi gibi. Bu konular kendisinden sonra gelenler üzerinde, ayrıca tefsir, felsefe ve tasavvuf gibi farklı alanlarda büyük etki bırakmıştır.
5. İbn Sînâ, metodolojisi ve vardığı sonuçlarıyla, vahiy ve nübüvvete rasyonel metodu uygulamaya çalışan ve sonunda onları inkâr eden, Kur'an'ın kutsallığını reddeden ve Kur'an'ın tarihsel ve insani olduğunu söyleyen müsteşrikler ve İslam modernitesinin seküler savunucuları için bir üstat kabul edilir.
6. İbn Sînâ'nın yorumları, varlık, yaratıcı, uluhiyet, tevhid, fena, beka, nübüvvet, kainat, gezegenlerin hareketleri ile melekler, cinler, şeytanlar, sırat, meâd, nimet, azap gibi felsefenin görüş bildirdiği gayba ait bazı konularla ilgili birkaç kısa ayet ve sure ile sınırlıdır. Ne İbn Sînâ ne de Kur'an metinlerini felsefenin önemini kanıtlamak için kullanmaya çalışan veya felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan diğer filozoflar, Kur'an-ı Kerim'in tam felsefi bir yorumunu ortaya koyamadılar. Bu yaklaşım modern çağıımıza kadar devam etmiştir. Seküler İslam düşünürleri Kur'an, vahiy ve peygamberlik hakkında teorik yazılar yazmakla yetinmişler ve tıpkı selefleri gibi kapsamlı uygulamalı yorum çalışmaları sunamamışlardır, çünkü onlar Kur'an'ın tamamıyla değil, kendilerini meşgul eden bazı felsefi ve entelektüel konularla meşgul olmuşlardır.
7. İbn Sînâ'yı Kur'an metinlerini yorumlamaya sevk eden husus, Gazali, İbnü's-Salah ve diğerlerinin iddia ettiği gibi dini yozlaştırmak değildi. O, bazı yorumlarında başarılı olamasa bile, felsefi düşünceyle çatışmadan Kur'an metnine hizmet etmeye gayret etmiştir.



Felsefi görüşleri, Kur'an'ı leeimiz bir asıl olarak kullanmamız kesinlikle mümkün değildir. Kur'an'a felsefi görüşler aracılığıyla bakmak, bizi, felsefeyi desteklemeyi ve ona hizmet etmeyi amaçlayan bazı felsefi teorilerin açıklamalarıyla karşı karşıya bırakır ki bunlar, Allah'ın Kitabı'na ait tefsirler olmaktan çok uzaktır. Böyle olması halinde bu yorumlar, dine karşı felsefenin desteklenmesi anlamına gelir.

---

### **Hakem Değerlendirmesi**

Dış bağımsız

### **Yazarların Katkısı**

Bu çalışmada yer alan tüm başlıklar tek yazara aittir.

### **ıkar atışması**

Yazar çıkar atışması bildirmemiştir.

### **Finansal Destek**

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

---

## **KAYNAKÇA**

Als, M. (1994). *Rhu'l-Me'n*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-lmiyye.

Cevher, T. (1350). *el-Cevhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerm*. Kahire: Matbaatu el-Bâbî el-Halebî.

el-Farab, M. (1349). *Resâilu'l-Farab (ed-De'v'l-Kalbiyye)*. Haydar bt: Matbait meclis dairet el-Merif el-Osmaniyye.

el-Hâdimî, M. (2016). *Hşiyetn 'al Sureti'l-hls li Ibn Sînâ*. Thk. Harun Bekirolu. İslm Araştırmaları Dergisi, 35, 71-125.

el-Hseyn, İ. (1291). *şarh fssl-Hikem lil-Farabi*. İstanbul.

er-Rz, F. (t.y.). *Mefthu'l-Gayb*. Beyrut: Dru'l-Fikr.

es-Shreverdi, . (1945). *Kitbu't-Telvihati'l-Levhiyye ve'l-'Arşiyye*, Dimne mecm'atin fi'l-hikmeti'l-lhiyye. tsh. H. Krbin. İstanbul: Matba'atu'l-Me'rif.

eş-şrz, M. (1998). *Tefsiru'l-Kur'ni'l-Azim*. Beyrut: Dru'l-Ma'rif, 2. Baskı.

et-Teftâzânî, S. (t.y.). *el-'Akâidu'n-Neseftiyye ve şerhuhâ*. Thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî.

ez-Zehebî, M. (t.y.) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehb.

ez-Zürkânî, M. (1943). *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî.

Hicâzî, M. (1959). *el-Felsefetü'l-İslâmiyye ve sılâtuhâ bi'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*. Kahire: Dârut-Tib'ah el-Muhmmadiyah.

İbn Kesîr, İ. (t.y.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Kahire: Dâru's-Şa'b.

İbn Sînâ, H. (1983). *et-Tefsîri'l-Kur'ânî ve'l-lügati's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*. Hasan 'Âsî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye.

İbn Sînâ, H. (2002). *Tefsîru Sureti'l-İhlâs li İbni Sina tahkîk ve dirâse*. Abdullah Abdurrahman el-Hatîb. Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Câmi'atu'l-Küveyt, 51, 1-45.

İbn Sînâ, H (t.y.a). *el-İşârât ve't-Tenbîhât ma'a şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.

İbn Sînâ, H. (t.y.b). *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim, dumne kitâbi Tis'u resâile fî'l-hikmeti ve't-tabî'iyât*. Kahire: Dâru'l-Büstânî.

İbnü's-Salâh, O. (1986). *Fetâvâ ve mesâilü İbnü's-Salâh fî't-tefsir ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*. Thk. Abdülmü'tî Emin Kal'ecî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İhvân's-safâ. (1928). *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillânu'l-Vefâ*. Tsh. Hayruddîn ez-Ziriklî. Mısır: el-Matba'atu'l-'Arabiyye.

Rıza, M. (1367). *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr.

Sabri, M (t.y.). *Mevkıfu'l-'Akl ve'l-İlm ve'l-'Âlem min Rabbi'l-'Âlemin ve 'ibâdihî'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî.

Süyûtî, M. (t.y.). *el-İtkân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Suudi Arabistan: Vezâretü's-Şüûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf.