

FELSEFÎ TEFSİR BAĞLAMINDA İBN SÎNÂ'NIN KUR'AN SURE VE AYETLERİNE YAKLAŞIMLARI**



Mesut OKUMUŞ*

Özet:

İbn Sînâ (ö. 428/1037) İslam düşüncesinin altın çağlarının en önde gelen filozoflarından birisidir. Batıda “el-Kanun fi’-Tıb” adlı eseri sebebiyle “tabipler sultanı” da olarak tanınmaktadır. Aynı zamanda o, bazı Müslüman âlimler tarafından birçok sure ve ayetlere dair yazdığı tefsirler sebebiyle müfessir olarak da kabul edilmektedir. Onun tefsir anlayışı felsefî sistemi ile bütünlük arz etmektedir. Onun bazı sure ve ayetlere dair yaptığı felsefî tefsir ve teviller, bazı müfessirler tarafından eleştirilse de öne sürdüğü bazı görüş ve yorumları birçok müfessiri de etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Kur’an, Yorum, Tefsir, Te’vil, Felsefe.

Ibn Sina’s Approaches to the Qur’anic Surahs and Verses in Connection with Philosophical Tafsir Methodology

Abstract:

Ibn Sina (980-1037) is often known by his Latin name of Avicenna, is one of the foremost philosophers of the golden age of Islamic tradition. In the west he is also known as the “Prince of Physicians” for his famous medical text “al-Qanun/Canon”. He is also known as a Qur’anic commentator among some muslim scholars for his tafser treatises about some Qur’anic surahs and verses. His approaches and philosophical commentaries on Qur’anic surahs and verses were criticized by

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Bu makale yazarın “Kur’an’ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği” (Araştırma Yayınları, Ankara 2003) isimli çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

some Muslim exegetes mean while many muslim Qur'anic commentators has been influenced by his interpretations.

Key Words: Ibn Sina, Qur'an, Exegesis, Commentary, Hermeneutics, Philosophy.

'Felsefî Tefsir' ve 'Felsefî Okuma'

Kur'an müfessirleri 'felsefî tefsir'in neliği konusunda 'efrâdını câmi ağıyarını mâni' bir tanım yapmamışlardır. Felsefî tefsirin anlam alanı konusunda klasik kaynaklarda konuyu bütün yönleriyle ortaya koyan kuşatıcı ve tatminkâr bir tanımın yapıl(a) mamasında, felsefenin tanımı konusundaki tartışma ve ihtilaflar kadar, bütün ilimlerin kendisinden doğduğu kabul edilen "felsefe"nin ve "felsefî ilimler sisteminin" tarihsel süreçte geçirdiği değişimin de etkisi bulunmaktadır. Felsefeciler, felsefeye ve filozoflara karşı çıkılırken bile pekâlâ felsefe yapılmış olunabileceğini belirttiklerine göre, 'felsefî tefsirin' mahiyetini belirleme ve sınırlarını tayin etme meselesi, elbette oldukça zor bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Çağdaş dönemde konulu tefsir tarihi yazan müellifler, 'felsefî tefsir'in neliği konusuna yorumlar ve yorumların içeriği üzerinden değil daha çok Kur'an yorumcularının kimliği ve nitelikleri üzerinden yaklaşmışlardır. Tefsir tarihini konularına göre inceleyen bu tür eserler, tefsir eserlerinin sınıflandırmasını, önce müfessirlerin eğilimleri, ardından da yaptıkları tefsirin belirgin özelliklerini dikkate alarak oluşturmuşlardır. Buna göre fakihlerin yazdığı ahkâm ayetlerini konu edinen tefsirlere 'fikhî tefsir', tasavvuf ehlinin keşf ve ilhama dayanarak îmâ ve işaretlere dayalı tefsirlere 'tasavvufî' veya 'işârî tefsir'; dilcilerin yazdığı dilbilime ağırlık veren tefsirlere de 'lügavî tefsir' gibi isimler vermişlerdir. Bu çerçevede 'felsefî tefsir' başlığı altında da çeşitli İslam filozoflarının yaptıkları Kur'an'ın muhtelif sure ve ayetlerine dair yorumları örnek vermişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımdan hareketle 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma'yı İslam felsefecilerinin Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlar şeklinde tanımlamak mümkündür. Buna göre elinizdeki incelemede 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma' ile kastettiğimiz şey genelde İslam filozoflarının özeld de İbn Sînâ'nın Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlardır.

Mantık ve dilbilimde kavramlar arası ilişkilerde üst anlamlılık ve alt anlamlılık ilişkisi söz konusudur. Üst anlamlılık, sayı bakımından birbirlerinden farklı ancak anlamda ortak nesnelere için kullanılır. Ali, Veli, Hasan, Hüseyin için 'insan' isminin kullanılması; cisim olmadaki ortaklıkları sebebiyle xgök, yer ve insana 'cisim' isminin verilmesi gibi.¹ Üst anlamlı sözcüklerin anlam alanına giren kelimeler alt anlamlı olarak adlandırılır. Mesela "elma" ve "portakal" ile "meyve" arasında alt anlamlılık; "meyve" ile "elma" ve "portakal" arasında ise üst anlamlılık ilişkisi bulunmaktadır.² Konuya bu açıdan bakıldığında "felsefî tefsir" terkininin üst anlamlı bir ifade olduğu

1 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 26; el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsir*, s. 29-30.

2 Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2001, s. 245.

nu belirtmek gerekir. Zira 'felsefe' ve 'tefsir' kavramlarının anlam alanlarını dikkate alır ve bu iki kavramın oluşturduğu 'felsefi tefsir' terkininin klasik İslam filozoflarının özellikle de İbn Sînâ'nın kastettiği felsefenin içerdiği ilimler bütünü açısından değerlendirirsek, söz konusu ifadenin sınırlarının oldukça geniş üst anlamlı bir 'şemsiye terkip' olduğu açığa çıkar. Çünkü klasik İslam filozofları, özellikle de İbn Sînâ felsefenin içerdiği ilimler bütünü son derece geniş tutmuştur. Bu nedenle 'felsefi tefsir'in anlam alanı, İbn Sînâ'nın hikmet ve hikemi ilimler tasnifinin tüm alanlarını kapsar, dolayısıyla onun akli ve felsefi ilimler tasnifi kadar geniş bir içeriğe sahiptir.

Felsefi tefsir ve felsefi okumanın imkânı ve meşruiyeti, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine katkısının ne kadar ve hangi düzeyde olacağı, gerek tefsirci ve gerekse felsefecilerin üzerinde yoğun olarak çalışmaları gereken ayrı bir tartışma ve inceleme konusudur. Burada felsefi tefsir ve dini metinlerin felsefi olarak okunması konusuna, tarihte yaşanmış ve çeşitli örnekleri sunulmuş bir olgu olarak bakıp konuyu İbn Sînâ özelinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Çünkü genelde İslam filozofları, özelde de İbn Sînâ'nın doğrudan Kur'an surelerini tefsir eden risalelerinin yanı sıra, dini ve felsefi eserlerinde Kur'an sure ve ayetlerine dair yorumları, dini naslarda yer alan çeşitli kavram ve konularla ilgili genel ve özel olarak görüşleri sürmüş olmaları yaşanmış bir vakıdır. Felsefi tefsir ve felsefi okumanın imkân ve meşruiyeti, Kur'an yorumuna katkılarının hangi düzeyde olup olamayacağı biraz da eldeki ürünlerin ve somut örneklerin derinlikli tahlil ve tenkidinden sonra açıklığa kavuşturulabilir.

İbn Sînâ'nın Müfessirliği Üzerine

İbn Sînâ ismi zihinlerde ilk anda bir müfessirden ziyade büyük bir filozof ve tabip siması canlandırmaktadır. Bu son derece doğaldır, zira onun en büyük niteliği büyük bir felsefeci ve hekim oluşudur. Ancak onun, bu iki vasfı aşan bir takım niteliklere sahip olduğu da malumdur. İbn Sînâ'yı bir müfessir olarak nitelemek doğal olarak 'müfessir' kavramıyla neyin kastedildiğine, 'müfessir' sıfatını hak etmek için Kur'an'ın ne kadarının tefsir edilmesi gerektiği konusundaki anlayış ve yaklaşıma bağlıdır. Müfessir derken Kur'an'ı baştan sona tefsir eden İslam bilginleri kastediliyorsa, İbn Sînâ bu anlamda bir müfessir değildir. Zira eldeki veriler onun baştan sona Kur'an'ı tefsir ettiğine dair kesin kanıtlar sunmamaktadır. Ancak müfessir sayılmak için Kur'an'ın bir kaç suresini tefsir etmek yeterliyse, bu durumda onun da bir müfessir olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ, Kur'an'ın çeşitli surelerine dair bağımsız tefsir risaleleri yazan ve bu türdeki eserlerinden çoğu günümüze kadar ulaşan İslam filozoflarından biridir.³

Bazı klasik tabakât müellifleri ve çağdaş araştırmacılar, Kur'an'ı baştan sona tefsir etmeyen bilginleri de müfessirler tabakası arasında sayabilmektedir. Bir müellifin müfessir olarak nitelendirilebilmesi için Kur'an'ın kaç sure veya ayetini tefsir etmesi

3 H. Hüseyin Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", (*History of Islamic Philosophy* içinde), I, 31.

gerektiği konusunda ise araştırmacılar arasında tam bir ittifak yoktur. Olgusal olarak bakıldığında bir insanın müfessir olarak nitelendirilmesinin biraz da Kur'an araştırmacılarının değerlendirmelerine ve müfessirler tabakasına yer veren araştırmacıların öznel tutumlarına bağlı olduğu görülmektedir.

Es-Suyutî (ö. 849), ed-Davudî (946/1540) ve onuncu yüzyıldan sonra vefat etmiş olan Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö. 1095?) gibi klasik "Tabakâtu'l-müfessirin" müellifleri, eserlerinde İbn Sînâ'yı bir müfessir olarak zikretmemişlerdir. Ancak son dönemlerde yazılan bazı tabakât türü çalışmalar ve tefsir tarihine dair eserlerde, İbn Sînâ'nın müfessirler tabakası arasında yer aldığını ve Kur'an müfessirleri arasında zikredildiğini görmekteyiz.

Müfessirleri kadim geleneğe uyarak asırlara göre taksim edip her hicri asrı bir tabaka olarak değerlendiren merhum Ömer Nasuhi Bilmen, yapılan diğer tefsir tasnifleri konusunda da açıklamalar yapmıştır. Bilmen, tefsir sahasında izledikleri usul, serd ettikleri malumat ve mütalaaları itibarıyla de müfessirlerin farklı zümrelere ve mesleklere ayırdıklarını vurgulayarak kendi tasnifine göre onların meslek ve meşrep itibarıyla dokuz sınıfa ayrılabileceğini belirtmektedir.⁴

Merhum, birinci meslekin mümtaz bir tabaka teşkil eden, bağımsız bir tefsir yazmamış Resul-i Ekrem'den aldıkları ve sebab-i nüzulüne vakıf oldukları ayetleri nakleden ashâba; ikinci meslekin ayrıntılı tefsirleri olmayan ancak daha sonra adlarına birer tefsir vücuda getirilen tabiîne; üçüncü meslekin de rivayet yöntemine büyük bir gelişme kazandıran ve yazılı tefsir kitapları vücuda getiren tebeu't-tabiîne mensup zatlara ait olduğunu belirtmektedir. Dördüncü meslekin üçüncü tabakayı teşkil eden selef-i salihîne; beşinci meslekin ashap, tabiîn ve seleften nakledilen görüşleri toplayıp ayrıntılı ve detaylı tefsir kitapları yazan ancak senedleri ve ravileri kısaltan dördüncü ve daha sonraki tabakalara mensup bir takım zatlara ait olduğunu ifade etmektedir. Altıncı meslekin daha ziyade uzmanı oldukları ilimlerden bahseden ve kendi mezheplerini üstün kılmaya çalışan bir takım zatlara ait olduğunu ifade eden merhum, yedinci meslekin bazı surelere dair tefsirler yazan veya mufassal tefsirler üzerine haşiye ve ta'likalar yazmakla yetinen zatlara ait olduğunu söylemektedir. Sekizinci meslekin yeni ilim ve kuramları dikkate alan ve İslam âleminin uyanışına vesile olacak değerlendirmelerde bulunan zatlara ait olduğunu, bunların da on üç ve on dördüncü tabakalara mensup müfessirler arasında görüldüğünü belirtmektedir. Merhum'a göre dokuzuncu ve son sıradaki meslek ise ayetlerin işârât ve letâifini izaha çalışmakla yetinen ehl-i tasavvufa ait meslektir.⁵

Yazdıkları tefsir kitaplarının çokluğu, çeşitliliği ve içeriklerinin zenginliği itibarıyla bazı müfessirlerin aynı anda farklı mesleklere mensup sayılabileceğini de belirten merhum, örneğin Gazâlî'nin hem müfessirlerin usulü hem de tasavvuf yöntemiyle tefsir yazdığını dolayısıyla hem beşinci hem de dokuzuncu meslek ricalinden sayıla-

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu'l-Müfessirin*, I, 183-184.

5 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 183-184.

bileceğini belirtmektedir. Merhum Bilmen, İbn Sînâ'yı da sıraladığı Kur'an müfessirleri tabakasına dâhil etmekte ve bu büyük filozofu meslek olarak da müfessirlerin beşinci tabakası arasında saymaktadır.⁶ İbn Sînâ'nın müfessirliği konusunda şunları söylemektedir:

“İbn Sînâ gerek İslam ilimlerine ve gerek Yunan felsefesine pek mükemmel vakıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şamildir. Felsefi eserleri orta asırlarda garp daru'l-fünunlarında okunuyordu. Eserlerinin çeşitliliği, iktidarı ilmisinin genişliği takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyâziyat, felsefe sahalarında değil, dinî ilimler sahasında da iktidarını bir takım eserleriyle ispat etmiştir. Ezcümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hekimâne mütalaalar serdetmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkâm-ı şeriyenin hikmetini izaha çalışmıştır.”⁷

Müfessirlerle ilgili bibliyografik eserler vücuda getiren bazı çağdaş araştırmacılar da İbn Sînâ'yı, Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. İki ciltlik oldukça yararlı ve kapsamlı bir müfessirler ansiklopedisi hazırlamış olan Adil Nuveyhid de bunlardan biridir. Nuveyhid, söz konusu çalışmasında İbn Sînâ'yı da Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. Filozofun çok sayıda eser vermiş bir müellif olduğunu, kitap ve risalelerinin sayısının iki yüzü bulunduğunu, edebiyat, ilim, hikmet, tıp, din ve siyaset alanının yanı sıra bazı sureleri de tefsir ettiğini belirtmektedir.⁸

Bütün bunlar, gerek doğrudan Kur'an, sure ve ayetleri ile ilgili olarak yazmış olduğu tefsir alanını ilgilendiren çalışmaları ve gerekse dini ve felsefi eserlerinde yapmış olduğu yorumları itibarıyla İbn Sînâ'nın da aynı zamanda bir Kur'an müfessiri sayılabileceğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın Din ve Kur'an Anlayışı

İbn Sînâ'nın Kur'an'a bakışı ve ilahi hitapla ilgili anlayışı, onun din, felsefe ve bunların birbiriyle olan ilişkilerine dair tezleriyle bağlantılıdır. Filozofun Kur'an ve içeriğine dair anlayışı bu iki olgunun birbiriyle olan ilişkileri çerçevesinde şekillendiğinden önce onun felsefe ve dine, bunların birbiriyle ilişkilerine dair görüşlerine değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu bölümde filozofun genelde felsefe ve din olgusuna nasıl baktığına, bu iki olgudan ne anladığına, din-felsefe ve akıl-nakil ilişkileri ile ilgili görüşlerine değinecek, sonra Kur'an anlayışını da bu çerçeve içerisinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Sînâ küçüklüğünde Kur'an eğitimi almış ve özellikle de uzun süre fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Bu eğitimin bir sonucu olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde dini konulara ve özellikle de Kur'an'a son derece vakıf olduğu, felsefi meseleleri işlerken de sık sık ayet ve hadislerden yararlandığı, birçok yerde ayet ve hadis istişhadında bulunduğu, bazen bir ayetin belirli bir kısmını veya tamamını, zaman zaman belli bölüm-

6 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I,193, 408-409.

7 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 409.

8 Adil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirin Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir*, Beyrut 1983, II, 154.

lerini iktibas ettiği, onlara atıflar yaptığı veya telmihlerde bulunduğu görülmektedir.

İbn Sînâ'ya göre Kur'an bir vahy-i ilahidir. Ancak o vahyi, geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde anlamakta ve açıklamaktadır. Ona göre Kur'an, bir vahiy eseri olmanın yanı sıra aynı zamanda mucizevi bir kitaptır. Filozof, Kur'an'ın icaz özelliklerini de, içerdiği fesahat ve belagat; hayret verici özellik ve nitelikler; nazımının güzelliği; akli konulara dair içerdiği bilgiler; Allah, melekler, ilahi kitaplar ve peygamberlere dair verdiği bilgiler; muhtevasında yer alan geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberlerde görmekte ve ilahî hitaptaki bu özellikleri birer i'câzî/mucizevi özellik olarak kabul etmektedir. Mucize olgusunu da akli bir temellendirmeyle açıklamaya çalışan düşünür, onları nebilerin sahip olduğu bazı önemli ve özel güçlere dayandırmaktadır.⁹

İbn Sînâ, dini evrensel bir olgu olarak gördüğü ve hedef kitlesini de seçkin ve halk ayırımı yapmaksızın herkese şamil olarak kabul ettiğinden dolayı, Kur'an hitabını da evrensel kabul etmektedir. Ona göre Kur'an hitabı evrenselidir, ancak bu, din dilinin ve Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların tamamının herkes tarafından eşit düzeyde anlaşılabilmesi anlamına gelmez. Kur'an tüm insanlara hitap etmek, seçkin ve sıradan ayırımı yapmaksızın herkesi kapsamak durumunda olduğu için, dil ve hitabı da buna göre ayarlanmış, dolayısıyla onda yer yer herkesin anlayabileceği, yer yer de yalnızca seçkinlerin kavrayabileceği bir dil kullanılmıştır. Genel kitlenin ihtiyaçlarını da dikkate alan ilahi hitap, birçok konuyu mücmel bırakmış, yer yer tenzihî, yer yer de temsili ve teşbihî bir dil kullanmıştır. Kur'an, remzî ve teşbihî dili de özellikle halka anlatılması zor olan bazı meseleleri anlatırken tercih etmiştir.

Fazlur Rahman'ın ifadesiyle İbn Sînâ, "Kur'an'ın bütünüyle değilse de, genel olarak lafzî değil sembolik hakikat olduğunu, fakat avam için lafzî hakikatlerin korunması gerektiğini öne sürer. Bu, Kur'an'ın Allah kelamı olmadığı manasına gelmez. Kur'an elbette bir anlamda lafzî olarak Allah kelamıdır. Bundan başka her ne kadar herkesin uyması gerekiyorsa da, şeriat de kısmen sembolik ve kısmen eğiticidir."¹⁰

İbn Sînâ'nın nübüvvetin ispatına dair yazdığı bir risalenin başlığı, peygamberlerin kullandıkları simgesel dilin, din dilindeki bir takım rumuz ve emsallerin te'vili başlığını taşımaktadır. Eserin tam ismi 'Risâletün fi isbâti'n-nübüvveti ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm'dir. Bunun anlamı 'Peygamberliğin ispatı, kullandıkları simge (rumuz) ve sembollerin (emsal) yorumlanması' demektir ki, eserin adı onun genelde din dilinde özelde de Kur'an ve sünnette sembolik ifadelerin varlığını kabul ettiğini ve bazı ayetleri kendi felsefî sisteminin temsilleri olarak görerek bir anlamda şifrelerini çözdüğünü göstermektedir. Nitekim filozof Kur'an'daki nur ayetini, hurûf-u mukataayı ve başka bir çok ayeti, bu bağlamda değerlendirmiş ve felsefî düşüncesine uygun olarak yorumlama yoluna gitmiştir.¹¹

9 İbn Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infiâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), s. 4.

10 Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), II,117.

11 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 285.

İbn Sînâ, Kur'an hitabının yerine göre tenzihî, yerine göre de teşbihî, yerine göre hakikî yerine göre de mecazi bir dil ve üslup kullandığı kanaatindedir. Bilhassa Arapça'da, kelimada anlam genişlemesi (tevessu) ve mecâzın bulunduğunu kabul eden filozofun kanaatine göre Kur'an'daki birçok ayet teşbihî olduğu için mecazi özellikler taşımaktadır.¹² İşte seçkinlerin bir görevi de, onun bu mecazi ve remzî dilini çözmektir.

İbn Sînâ'ya göre Kur'an'ın birçok sure ve ayeti simgesel ve işârî bir özellik taşımaktadır, tefsir terimiyle ifade edecek olursak bu sure ve ayetler müteşabihattan sayılır. Filozofun anlayışına göre Kur'an'ın ne kadarı işaret dilini kullanmaktadır veya Kur'an hangi konuları sembolik bir tarzda anlatmaktadır? Tamamen mi yoksa kısmen mi simgeseldir? Hakiki olarak kabul edilmesi, dolayısıyla zahiri/literal anlamlarının korunarak te'vile ve mecazi yorumu yeltenilmemesi lazım gelen sure ve ayetleri yok mudur? Hakiki anlamıyla alınması gereken bir takım naslar varsa, bunlar daha çok hangi alanlarla ilgilidir? İlahi hitapta bir takım gerçekler işaret dili ile ifade edilmişse veya onda mecazî, teşbihi ve simgesel bir dil de kullanılmışsa, bunlar daha çok hangi alanlarda ve konularda kullanılmıştır?

Filozofun eserleri arasında doğrudan zikri geçen soruları cevaplayıcı mahiyette bir risale bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu soruların cevabını ancak onun muhtelif eserlerine serpiştirilmiş olan, yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak yapmış olduğu açıklamalardan hareketle verebileceği kanısındayız.

Bilindiği gibi genel kabul gören anlayışa göre İslam bilginleri son ilahi dinin temel esaslarını en genel manada itikadî esaslar, ibadet konuları, muamelat ve ukubat hükümleri ile ahlakî esaslar şeklinde tespit etmişlerdir. Geleneksel anlayışa göre Kur'an'ın içerdiği itikadî konular arasında Allah'a, meleklerle, ilahi kitaplara, peygamberlere iman, ahiret hayatı ve bir de kader konusu ve bunlarla bağlantılı diğer konular gelmektedir. İbadet esasları arasında ise namaz, oruç, hac, kurban, zekât vs. şeklinde sıralayabileceğimiz diğer ibadet hükümleri yer almaktadır. Yine Kur'an'ın içerdiği muamelat ve ukubat ilkeleri arasında ise yeme-içme, evlenme-boşanma, miras, alış-veriş, ticaret vs. gibi kişinin gerek kendisi ve ailesi, gerekse diğer insanlarla olan ilişkilerinden doğan hak ve sorumluluklarına dair hükümler içeren ayetler yer almaktadır. Kur'an'ın ahlakî esaslara dair içerdiği ayetlerse kişinin Allah'a, evren ve insanlara karşı takınması gereken tutum ve davranışlara dair emir ve yasakları içeren, dini ve ahlakî özellikler taşıyan ayetler bütünüdür. Dolayısıyla yukarıdaki soruları Kur'an ayetlerindeki bu genel başlıkları ve bunlara dair esasları belirten ayetleri dikate alarak cevaplandırabiliriz.

İbn Sînâ'nın bireysel ve toplumsal hayatta ibadetlerin gereğine ve önemine inanması, kendi özel hayatında dinî ibadetlerini bizatihi yerine getirmesi, namaz ve duanın önemini vurgulaması, salih amel ve ibadeti insanların ruh ve beden sağlığı için son derece gerekli ve yararlı görerek eserlerine Allah'a karşı kulluk görevini yerine

12 İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 46-47.

getirmenin insanlara hem bu dünyada hem de ahirette birçok yararlar sağlayacağını vurgulayan bölümler eklemesi¹³, namaz konusunda müstakil bir risale yazmış olması, onun Kur'an'ın ibadet alanını ilgilendiren konularının muhkem olduğuna inandığını ve bu alanla ilgili ayetlerin anlamlarını hakiki olarak kabul ettiğini, dolayısıyla ilahi hitaptaki ibadetlerle ilgili lafızların delaletlerinin simgesel olmadığı kanaatini taşıdığını göstermektedir.

Filozofun hayatı ve dini yaşantısına bakıldığında onun özel hayatında dini ibadetlerini yerine getirdiğini, namaz kılama, dua etme, kabir ziyaretinin yararlı olduğunu vurgulama ve yoksullara yardım etme gibi bir takım dini emir ve tavsiyeleri uyguladığı, ayrıca şeri yasaklardan kaçınacağına dair verdiği ahitleri görülmektedir. Filozofun özellikle Risale fi'l-ahd adlı eserinde kendisini ilahi bir ahitle de bağlayarak Allah'a karşı şeri emirlerin yerine getirilmesi konusunda ihmalkâr davranmayacağını, dinî yasaklardan kaçınacağını ve ibadetlerin ifasında kusur etmeyeceğine dair söz verdiğini de biliyoruz. Aynı şekilde onun devrinin mutasavvıflarından Ebu Said Ebul Hayr'a (ö.440/1049) yazdığı risalede hareketlerin en güzelinin namaz, amellerin en faziletli ve en mükemmelinin de oruç olduğunu vurgulaması, filozofun ibadet hükümlerini muhkemat olarak kabul ettiğini, onları müteşabihattan saymadığını ve dolayısıyla da te'viline yeltenmediğini göstermektedir.¹⁴

Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle "İbn Sînâ'ya göre mikro kozmos ile makro kozmosun birbirine tekabül etmesi, aralarında var olan sempati ve ahenk sebebiyledir. Dini ibadetleri yapmak, mikro kozmos ile makro kozmos arasındaki sempatiyi daha da artırır ve insanın göklerden daha çok ruhî güç almasını sağlar. İbadetler özellikle dua (namaz) dünyanın düzenini insan varlığında içselleştirir. Bu nedenle kurban kesmek, yağmur ve benzeri şeyler için dua etmek büyük faydalar getirir."¹⁵

İbn Sînâ, yine ed-Dua adlı risâlesinde dua ve kabir ziyaretinin faydalı olduğunu, bu olayın âlemdeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini belirtir ve böylece felsefenin sonuçları ile dinin dua talebini uzlaştırmaya çalışır.¹⁶

Bütün bu örnekler İbn Sînâ'nın İslam geleneğinde aklın otoritesine karşı çıkarak hakikati masum imamların bildiğini iddia eden ve şerî emirlerin yalnızca batnınının murad edildiğini ileri sürerek nasların zahirini reddedip ilahi esasları işlevsiz hale getiren aşırı şiî/bâtıniler gibi Kur'an'ın bütün hükümlerini te'vil etme yoluna gitmediğini göstermektedir. Bilindiği üzere Bâtıniye, nasların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "masum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır.¹⁷ Nitekim tarih içinde aşırılıklarıyla

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyât)*, s. 443-446; *en-Necât*, s. 340-343.

14 İbn Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II, 38 (Ülken neşri); İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 445, ez-Zehebî, *Siyeri A'lâmu'n-Nübelâ*, XVII, 535.

15 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 287.

16 Gurabe, *İbn Sînâ Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s.143.

17 Avni İlhan, "Batnîlik", *DİA*, V/190-191, Ahmet Ateş, "Batnîfyçe", *İA*, II, 339-342; Gazâlî, *Fedaihu'l-*

dikkat çeken bazı şii/bâtini gruplar abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler de dâhil olmak üzere Kur'an'ın bütün ayetlerini kendi sapkın anlayışları doğrultusunda te'vil ederek ilahi esasları ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir.¹⁸

Kur'an dili konusunda bu tür bir yaklaşıma karşı olan İbn Sînâ, zahirle batın arasında orta bir yolu benimseyerek dinin ve Kur'an'ın emirlerinin zahiri ve bâtni boyutuyla birlikte ele alınmasını savunmuştur. İbn Sînâ, namaz konusunu ele aldığı er-Risâle fi sırrı's-salât adlı eserinin mukaddimesinde insanların namazın zahiri konusunda gevşeklik gösterip bâtni boyutunu da hiç düşünmediklerini görünce kaleme alma ihtiyacı hissettiğini ve bu konuda bazı açıklamalar yapmayı gerekli gördüğünü belirtmektedir.¹⁹

Namaz risalesinde filozof, namazın gerekliliğini vurgulayarak şeriatın bu ibadeti akıllı ve bülûğ çağına ulaşmış insana teklif ettiğini, böylece insana tazarru ve niyaz etme imkânı sağladığını, onu ilahi hitaba mazhar kılarak bu fiil ve sıfat ile insanı diğer canlılardan ayırdığını belirtmektedir. Yine İbn Sînâ, şeri kanunların yalnızca genel kitle için değil, seçkin ve entelektüel zümreler için de sosyal faydalar içerdiğini vurgulamış ve namazın sadece halk için değil filozoflar için de faydalı olduğunu savunmuştur.²⁰

Düşünür, üç bölüme ayırdığı risalenin birinci bölümünde namazın mahiyetini, ikinci bölümde namazın zahiri ve bâtni boyutunu, üçüncü bölümde de bu iki kısmın kime gerekli olduğunu ele almaktadır. Namazda birçok fayda ve umumi maslahat bulunduğunu ifade eden filozof, namaz ibadetinin şerî bir emir olarak yerine getirilmesinin farz olduğunu belirtmenin yanı sıra, söz konusu ibadeti şekli ve zahiri boyutuyla yerine getirmenin de bir vecibe olduğunu ve bunun ihmal edilmemesi gerektiğini, ancak bu ibadeti icra ederken yalnızca şeklin ve zahirin yeterli olmadığını, aynı zamanda bu ibadetin derûnî boyutu üzerinde de durmak gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre namazın yalnızca şekli ve zahiri yönünün yerine getirilmesi bir eksikliklerdir. Namazda içtenlik ve ihlas gibi bâtni boyutlar da en az şekil kadar gerekli ve önemlidir. Bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Şimdi bil ki, namaz iki kısma ayrılmıştır: 1-Bir kısmı zahirdir. Bu riyazidir ve zahire mütealliktir. 2-Bir kısmı bâtındır. Hakiki olandır ve bâtni gerektirir. Zahiri olana gelince, o şer'ane me'mur va'z olarak da malumdur. Şeriat onu gerekli görmüş, insanları onu kılmakla mükellef tutmuş ve “salat” olarak da adlandırmıştır. Zira namaz imanın kaidesidir. Allah resulü: “Namazı olmayanın imanı yoktur, yine emaneti olmayanın da imanı yoktur” diye buyurmuşlardır. Hazırlıkları malum, vakitleri bellidir. Onu ibadetlerin en şerefli saymış, diğer ibadetlerden üstün bir derecede tutmuştur.”²¹

Batnîyye, s. 37-38.

18 Gazâlî, *Fedaihu'l-batnîyye*, s. 55, 56, 66.

19 İbn Sînâ, *Risâle fi sırrı's-salât*, (*et-Tefsîru'l-Kur'anî* içinde), s. 221; T. çeviri için bkz. İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, Ankara 1959.

20 Hodgson, *İslamın Seriveni*, II, 186.

21 İbn Sînâ, *Risâle fi Sırrı's-Salât*, s. 214. (*et-Tefsîru'l-Kur'anî* içinde)

Filozof, Allah resulünün “Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılınız.” hadisini örnek vererek şekil ve batını birleştirdikten sonra, bätini boyutla neyi kastettiğine de şu ifadelerle açıklık kazandırmaktadır:

“İkinci kısma gelince o bätündür, hakikidir. Hakkı, arınmış bir kalp ve kuruntulardan soyutlanmış bir nefis ile müşahede etmektir. Bu kısım bedenî hazırlıklar ve hissî rükünler yerine cari olmaz. Havatır-ı sâfi ve nüfus-u bakiye mecrasına cari olur. Allah resulü bu hakiki idrakle meşgul olmuş, bu durum onu adedî nizamdan alıkoymuştur. Bazen namazı kısaltmış, zaman zaman uzatmıştır. Akıl ile itimat olunan namaz işte bu namazdır. Allah resulünün “Namaz kılan rabbine yakarmaktadır.” diye buyurması bu dediğimizin delilidir. Münacatın cismani uzuvlar ve hissî lisanla olmadığı da akıllıya malumdur. Zira böyle bir konuşma ve münacat, mekân ve zamanın kuşattığı kişiler için olur.”²²

Filozofun Kur’an ve sünnetin namaz ibadetine dair hükümleri karşısında takındığı ve ortaya koyduğu bu zahir-batın sentezli yaklaşımı, tüm ibadet hükümleri için de geçerlidir. Zira İbn Sînâ, devamla ibadet esnasında zahir ve bätini boyutun beraberce göz önüne alınması gerektiğine dair ortaya koyduğu bu ilkenin, bütün şerî emirler için geçerli olduğunu belirtmektedir.²³

Eş-Şeyh er-Reis, Kur’an’ın ahlakî alanda ortaya koymuş olduğu hükümleri de hakiki olarak değerlendirmekte ve Kur’an’ın bu tür erdemler üzerinde duran sure ve ayetlerini muhkem olarak kabul edip simgesel olarak değerlendirmemektedir. Filozof ahlak alanında din ile felsefenin söyledikleri arasında herhangi bir zıtlık ve aykırılık görmemiş, tam aksine daha önce de değinildiği üzere ahlakî hikmetin ilahî dinden kaynaklandığını söylemiştir.²⁴ O halde bu anlayışa göre Kur’an’ın ahlaka dair hükümleri de lafzî ve hakiki anlamdadır ve muhkemdirler. Bilindiği üzere filozofun ahlak felsefesi anlayışı dört ana esas üzerine bina edilmiştir. Ahlak felsefesinin bu dört ana unsuru da “adalet, şecaat, hilm ve hikmet” şeklindedir. Bu dört esastan bilgelik/hikmet aklî kuvvetin erdemidir. Cesaret ise öfke gücünün erdemidir. İffet, şehvet gücünün erdemidir. Adalet ise bütün bunları toplayan ve hepsinin belli oranda bulunmasını sağlayan dengeleyici erdemden ibarettir.²⁵ Buna göre filozofun ahlak felsefesinde dört ana esasın alt dallarını oluşturan cömertlik, kanaat, sabır, şükür, sır tutma, doğruluk, ahde vefa, rahmet, hayâ, tevazu... şeklinde sıralanabilecek diğer tüm ahlakî erdemler ve bunlara dair ilahi buyruklar muhkemdirler, dolayısıyla zahir üzere kabulleri gerekir. İnsanî nefsin de önce batıl inançtan ve güzel ahlakî erdemlerin karşıtı olan kötü huylardan arındırılıp temizlenmesi, sonra nazari ve kutsi bilgilerle

22 İbn Sînâ, *Risâle fi Sırrı’s-Salât*, s. 216.

23 “Ve cemî’u’l-evâmiri’ş-şerîyyeti câriyetun mecrâ mâ şerehnâhu fi risâletinâ hâzihi.” İbn Sînâ, “Risâle fi Sırrı’s-Salât”, (*et-Tefsîru’l-Kur’ânî* içinde) s. 221.

24 İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s.17 (Bedevi neşri).

25 İbn Sînâ, *Risale fi İlmî’l-Ahlak*, (*Mecmuatu’r-Resâil* içinde) Mısır 1328; ayrıca bkz. *Tis’a Resâil* içinde s. 152. *Tis’a resâil*’deki Ahlak Risalesi ile Ahd Risalesi’nin birbirine karıştığı dikkate alınmalıdır. Ahlakî erdemler için ayrıca Bkz. Gazâlî, *Mizânu’l-Amel*, Mısır 1328, s.83.

olgunlaştırılması ve daha sonra da doğru fiiller ve erdemli davranışlarla donatılması ve olgunlaştırılması gerekir.²⁶

Filozofun dini naslar içinde muhkemat olarak kabul ettiği ve teviline yeltenmediği konularla ilgili bu tespitlerden sonra, müteşabihattan saydığı ve te'vil yoluna gittiği Kur'an konularına da değinmemiz gerekir. Eserlerinin genel muhtevasına bakarak İbn Sînâ'nın Kur'an'da yer alan ve inanç alanını ilgilendiren bazı Kur'an sure ve ayetlerini teşbihî olarak kabul ettiğini ve bunları müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Öncelikle filozofa göre Kur'an'da Allah'tan ve onun zat ve sıfatlarından, fiil ve isimlerinden bahseden ayetler muhkem değil müteşabihattandır. Bunların tamamı hakiki (lafzî) anlamıyla alınmazlar. Filozofa göre Kur'an, Allah konusunu açıklarken meseleyi bedevi ve anlayışı kıt olan halkın düzeyine indirmek için birçok noktada teşbihî bir dil kullanmıştır. Ancak bunlarla birlikte tenzihî bir dil de kullanarak durumu dengelemiştir. Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın zat, sıfat, fiil ve isimlerinden bahseden ayetlerin onun felsefî sistemine uygun bir tarzda te'vil edilmeleri gerekmektedir. Özellikle Allah'ın büyüklüğü ve azameti insanların anlayabilecekleri bir takım rumuz ve örneklerle anlatılmıştır.²⁷

Yine İbn Sînâ'nın Kur'an'da yer alan diğer iman esaslarıyla ilgili ayetleri de müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Buna göre Kur'an'da simgesel dilin kullanıldığı alanlardan biri de meleklerdir. Kur'an ve sünnetin bu konudaki tutumu meleklerin varlığından bahsetmek, yüce ilahi varlıklara değinip bu konuda ayrıntıya girmeden onları halk indinde güzel karşılanacak şekilde nitelemektir. O da meleklerin yalnızca filozofların akıllarının kavrayabileceği salt aklî ruhsal varlıklar olarak değil de, halkın hayal edebileceği en güzel şekillerde tasvir etmektir.²⁸ Filozof meleklerden bahseden bazı ayetleri İslam geleneğindeki geleneksel anlayışlardan oldukça farklı bir şekilde değerlendirmiş ve kendine özgü bir üslup ve anlayışla açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Vahiy meleğinden diğer meleklerle kadar hemen bütün melekleri te'vil etmeyi tercih eden filozof, bunları daha çok bağımsız varlığa sahip aklî varlıklar olarak değerlendirmiştir. Yine eserlerinde gökyüzü ve yeryüzü melekleri gibi ayırımlar yapmış, bazı eserlerinde insanın sahip olduğu nazarî ve amelî kuvvetleri yeryüzü melekleri olarak nitelemiş, ay üstü varlıkları yüce, ulvi varlıklar olarak telakki etmiştir.²⁹

İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlaka dair yukarıda değinilen esasların birçoğu açık bir dille anlatılmakla birlikte, meâd ve ahiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı da sembol, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için de bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir, ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmak için yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin

26 İbn Sînâ, Tefsiri Suretu'l-A'la, (*et-Tefsirul Kur'anî* içinde), s. 100-102, Ayrıca bkz. Ek Bölüm, *A'la Suresi Tefsiri*.

27 İbn Sînâ, *el-Şifâ, (İlâhiyât)*, s. 443.

28 İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 59.

29 İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N Ahmet Özalp, İst. 1996. s. 39-40.

gerisindeki asıl gerçeği kavrayabilirler.³⁰ Filozofa göre uhrevî konular halka anlatılması zor olan meselelerdendir. Bu nedenle ahiretle ilgili konu ve kavramlar insanlara keyfiyetini tasavvur edebilecekleri, kalplerinin yatışacağı, içlerine sinecek şekilde anlatılmıştır. Ahiretteki mutluluk ve bedbahtlık onların anlayabileceği, tasavvur edebileceği bir takım darb-ı mesellerle izah edilmiştir. Bu konuda hak olana ancak mücmel olarak değinilmiştir. O da orada gözlerin görmediği, kulakların işitmediği şeylerin olduğu, yine orada mülk-ü azim olan lezzetin ve azabı mukim olan elemnin bulunduğuudur.³¹

Seçkinler için yazılan eserlerde Kur'an'ın meâd konusunu ele almasındaki asıl amacının insanları özendirme ve sakındırma, sevapla müjdeleyip azapla korkutma olduğunu kabul eden filozofa göre, Kur'an ve sünnetin sevapla ilgili tasvirlerindeki hedefi, halkın onları daha rahat ve kolay bir şekilde anlayabileceği ve güzel karşılayabileceği şekilde anlatmaktır. Azabın anlatılması da aynı şekildedir. Bu nedenle Kur'an'da uhrevî lezzet ve elem konuları görme, dokunma, koklama, işitme, tatma ve cinsel arzular gibi duyuşal benzetmeler yoluyla anlatılır.³² Özetle filozofa göre Kur'an'da yer alan uhrevî olgularla ilgili kavram ve ifadeler hep teşbihi ve mecazi bir dille anlatılmıştır. Filozofa göre Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan sırat, mizan, hesap, cennet, cehennem ve oradaki mutluluk ve bedbahtlığı ifade eden ayet ve hadisler bütünüyle müteşabihattandır, dolayısıyla felsefî bir yöntemle te'vil edilmeleri gerekir.

Filozofun Kur'an'ın semavat, gezegenler, evrenin yaratılışı ve benzeri olaylardan bahseden bir takım kevnî ayetlerini de müteşabihattan saydığı ve bu tür ayetleri tabiat felsefesindeki görüşleri doğrultusunda yorumlama, özellikle de te'vil etme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Astronomi konusundaki görüşleri ile din dilindeki kevnî ifadelerin birbirine paralel olduğunu kabul eden bilimsel anlayışın sonucu olarak filozof, felsefedeki gök cisimleri ile dindeki melek anlayışını uzlaştırmış, gökteki feleklerin nefsini birer melek olarak kabul etmiştir. Yine düşünür evrenbilim anlayışına dayanarak Kur'an'ın bazı kavramlarını kendi görüşleriyle paralellikler kurarak yorumlamış, Arş ve Kürsi, Levh ve Kalemden bahseden ve selevî anlayışta müteşabihattan sayılarak tevilinden kaçınılan ayetleri de kendi felsefî düşünce sistemine uygun bir tarzda te'vil etmiştir. Özellikle Arş, Kürsi, Cennet, Cehennem, Melek, Nur gibi kavramları ele aldığı eserlerinde, Kur'an ayetleriyle kendi fikirlerini teyit etmeye çalışmıştır.³³

Yine eserlerinde yapmış olduğu yorum ve değerlendirmelerden yola çıkarak İbn Sînâ'nın bir takım Kur'an kıssalarını da hakiki anlamıyla anlamadığını ve dolayısıyla sembolik ve simgesel olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Yapmış olduğu bazı ayetlerle ilgili değerlendirme ve yorumlardan yola çıkarak söylediğimiz bu tez, bundan sonraki bölümde değineceğimiz görsel hikâyelerdeki bazı örnekler yardımıyla daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

30 Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 330.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyât)*, s. 443.

32 İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 59.

33 Karlığa, *Tefsir Tarihi, (Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri ekinde)*, XVI, 199.

İbn Sînâ'nın müteşabihat olarak gördüğü ve simgesel olarak değerlendirdiği Kur'an ilimlerinden birisi de hiç kuşkusuz bazı surelerin başlangıçlarında yer alan ve hurûf-u mukatta olarak adlandırılan harflerdir. Filozofa göre Kur'an'daki bu harflerin tamamı simgeseldir ve onun felsefî sisteminde yer alan varlıklar hiyerarşisine ve varlıkların birbiriyle olan ilişkilerine dair bir takım gerçeklere delalet etmektedir. Hem mekkî hem de medenî surelerin başlangıcında yer alan bir takım harfler, filozofun evren anlayışına ve kozmosun oluşum merhaleleriyle ilgili görüşlerine işaret etmektedir.

İbn Sînâ'nın Kur'an'a bakışının ve Kur'an telakkisinin ne olduğunu ana hatları itibarıyla kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Filozofun düşünce sistemine göre Kur'an'la entellektüel cehd, felsefî çaba arasında herhangi bir zıtlık ve çelişki yoktur. Kur'an felsefede ulaşılan gerçekliklerin icmali, yer yer imalı ve bazı konularda da sembolik bir dille ifade edildiği ilahi bir kaynaktır. Felsefe ise çoğu alanda sembolik bir tarzda ifade edilen dini ve metafiziki gerçeklikleri akli delil ve burhana dayalı verilerle açıklayan, bir anlamda Kur'an'ın şifrelerini çözen anahtar konumundadır. İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde, "Dinde olanlar felsefede olanların misalleridir."³⁴ şeklinde formüle edilebilecek genel bir ilkenin varlığı dikkat çeker. Bu nedenle söz konusu düşünce sistemine göre aklın ve bilimin rehber ve 'metbu'; dinin yani Kur'an ve sünnetin ise akla ve hikmetin/ilmin izine 'tabî' olduğu söylenebilir. Felsefe, başka bir deyişle (b)ilim öncü ve rehber, din ise izleyici ve takipçidir. Dinin felsefeye uyması ve onun verilerini izlemesi gerekir. Filozofun ifadesiyle "Şeriat aklın izine tabidir, onu izler."³⁵

İbn Sînâ'nın Yorum Yönteminin Genel Özellikleri

Tefsir eserleri müfessirlerin düşünce dünyalarını, bilgi birikimlerini ve edindikleri mükteşabatı yansıttığı kadar, o düşüncelerini besleyen kaynakları, müfessirlerin ilgi alanlarının özelliğine göre belli oranda onların içinde yaşadıkları asrın genel özelliklerini, o çağın veya dönemin siyasi ve sosyal sorunlarını, o zamana kadar insanlığın çeşitli alanlarda göstermiş olduğu bilimsel gelişme düzeyini, o dönem veya asırda hâkim olan bilimsel anlayışları, çeşitli düşünce akımlarının farklı konulardaki temel görüşlerini ve yorumcuların ilahi metinde gördüklerini veya görmek istediklerini de yansıtır.

İbn Sînâ'nın düşünce sistemini besleyen kaynaklar onun tefsir ve te'vil anlayışının da temel kaynaklarıdır. Filozofun tefsir ve te'vil anlayışını şekillendiren ve besleyen kaynakların düşünce sisteminde olduğu gibi özelde Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Aristo, Yeni Eflatunculuk genelde klasik Yunan felsefî mirası ile İslam felsefesi ve kendi şahsi reylerinden ibaret olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın ilahi hitabın anlaşılması ve yorumlanması konusunda uyguladığı yöntem felsefî düşünce sisteminin cüz-ü mütemmimi niteliğindedir. İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışını besleyen ve şekillendiren öğeler, geçmiş tefsir otoritelerinin görüş ve kanaatlerine yer veren ve genellikle

34 el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 147.

35 "Ve'-ş-şer'u yetbe'u esere'l-a'kli" İbn Sînâ, *Risâle fi Sırrı's-Salât*, (*et-Tefsiru'l-Kur'ani* içinde), s. 215.

Kur'an yorumcusunun nakilci durumunda olduğu rivayet tefsir geleneğini besleyen ve şekillendiren kaynaklardan ziyade, bazı dirayet tefsirlerini şekillendiren ve besleyen kaynaklardır.

İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının önemli bir özelliği felsefi düşünce sistemi gibi eklektik bir yapı arz etmesidir. Beslendiği kaynakların filozofu getirdiği nokta, döneminde hâkim olan felsefi ilimler sisteminin sonuçları ile ilahi metnin söylemleri arasında bir uzlaştırma zemini aramak olmuştur. Küçüklüğünden beri aldığı dinî ve Kur'ani eğitim ile felsefeye karşı duyduğu aşırı sevgi ve ilgi, filozofu teorik çerçevede bu iki alanın uzlaştırılması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Temel anlayış ve yaklaşım iki alan arasında uzlaşma zemini aramak olunca, tefsir ve te'vil yöntemi de bu uzlaşma arayışının uygulama alanı haline gelmiştir. Filozof din dilini kısmen sembolik ve remzî bir alan, felsefeyi ise burhana dayalı bir ilim dalı olarak telakki ettiğinden, kendi anlayışına göre felsefeyi din dilinin şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmüş, yazdığı muhtelif sure ve ayet tefsirleriyle ilgili eserlerinde kendi kozmolojik ve metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin örneklerini vermeye çalışmıştır. Filozofun huruf-u mukattaya ve Kur'an'da yer alan metafiziki varlıklara dair yapmış olduğu yorumlar bunun en çarpıcı örnekleridir.

İbn Sînâ'nın yorum yönteminin bir diğer özelliği de yorumlarında doğrudan Kur'an'dan yola çıkarak ulaşılmış sonuçların yanı sıra aklî ve felsefi alanda düşünme, akıl yürütme ve tecrübeye dayalı olarak ulaşılan sonuçların dini naslarla desteklenmeye çalışılmasıdır. Filozof felsefi konuları ayet ve hadislerden yararlanarak açıkladığı gibi felsefi birikimden hareketle yaptığı yorumları Kur'an'la uzlaştırmaya da çalışmıştır. Bunu çağdaş düşünürlerden S. Hüseyin Nasr şu ifadelerle dile getirmektedir: “İbn Sînâ, Kur'an tefsirlerinde, el-Fârâbî'nin din ve felsefeyi veya iman ve aklı barıştırmak için yaptığı çabaları devam ettirir. Bu çabalar daha sonraki yüz yıllarda birçok bilge tarafından da devam ettirilmiştir.”³⁶ Bu çerçevede filozof devrinin Batlamyus astronomisine dayalı evrenbilim anlayışının verilerini esas alarak bunlarla Kur'an'ın gökbilim ve metafizik varlıklara dair ayet ve kavramları arasında bir uzlaşma zemini aramış, felek, melek, arş ve kürsi gibi kavramlarla ilgili tefsir ve te'viller yapmıştır.

Klasik tefsir usulü eserlerinde müfessir ve tefsirlerde bulunması gereken bir takım şartlar sıralanır ve Kur'an'ın tefsir edilmesi konusunda yorumcuların öncelikle bu esaslara dikkat etmeleri vurgulanır, aksi halde indî, hatalı ve yanlış yorumlar yapabilecekleri uyarısında bulunulur. Bu cümleden olarak iç bütünlüğü dikkate alınarak önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi gerektiği ifade edilir. Buna gerekçe olarak da bir yerde mücmel bırakılan bir ayetin başka bir yerde açıklandığı ve bir anlamda Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiği dile getirilir. Kur'an'dan sonra sahih sünnete başvurulması gerektiği, çünkü sünnetin Kur'an'ın açıklayıcısı ve şerh edicisi olduğu belirtilir. Sünnetten sonra sahabenin görüşlerine başvurulması istenir; çünkü onların vahyin inişine ve nüzul ortamına tanık oldukları, sağlam ve sahih görüş sahibi oldukları vurgulanır. Daha sonra da tefsir konusunda sahabeyi izleyen ve onlardan ya-

36 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 360.

rarlanan tabiin kavline müracaat edilmesi önerilir.³⁷ Sayılan bu şartlara ilave olarak yine tefsir için ayetlerin sebeb-i nüzulüne, mekkî ve medenî oluşuna, muhkem ve müteşabihata, siyak-sibaka, dilbilim kurallarına, kelamın iktizasına vs. dikkat edilmesi şeklinde öneriler yer alır. Bu öneriler daha çok zaman içinde tefsirlerde gözlenen bazı eksikliklerin giderilmesi amacıyla sonradan konulmuş ilkelerdir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'nın yorum yönteminde hem geleneksel anlayışlarla uygunluk ve uyumluluk arz eden yorum ve yaklaşımlar, hem de onlardan oldukça farklılık gösteren yaklaşımlar dikkati çekmektedir.

Genelde İslam filozofları ve özelde İbn Sînâ'nın Kur'an yorumlarında gözlenen yöntem çoğunlukla kendilerinden önceki tefsir otoritelerinin görüş ve yorumlarına dayanma yerine, varlıkların incelenmesi sonucunda elde edilen verilerden ve kendi zihni çabalarından hareketle te'vil yoluna başvurma yöntemidir. Araştırmacılar Müslüman düşünür ve filozofların din ile felsefe arasını uzlaştırma yollarının, özellikle de Kur'an ayetlerini yorumlama yöntemlerinin iki farklı şekilde tezahür ettiğini söylerler.

1-Genel dini gerçekleri açıklayıcılık karakterine sahip felsefî görüşlerle açıklama yöntemi: Bu yöntemde dinî naslar ve şerî hakikatler uygun düştükleri felsefî görüş ve düşüncelerle uzlaşır bir tarzda açıklanır. Felsefî sonuçlarla çelişir gözükmeyen ve onlarla uyumluluk arz eden dinî naslar, felsefî fikirlere paralel bir şekilde izah edilir ve böylece onların birbiriyle uyumlu olmaları sağlanmış olur. Bu yol fazla problemlili olmayan, kısa ve yakın yoldur.

2-Te'vil yolu: Bu yol birinciden daha ince ve daha derindir. Bu yolda dini gerçekleri felsefî görüş ve düşüncelere uyarlama, ona uygun hale getirecek şekilde yorumlama esasına dayanır. Dini naslar ve şerî hakikatler felsefî görüş ve nazariyelere uyarlanır, diğer bir deyişle felsefeyi dine hâkim kılacak şekilde açıklama esas alınır. Bu ikinci metot İslam filozoflarından hem Fârâbî hem de İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır. Fakat Fârâbî'ye nispetle İbn Sînâ'da daha açık ve daha belirgindir.³⁸ İkinci yolda felsefî ilimler sisteminin verileriyle uzlaşmaz gözükün naslar mecazi ve semboliktir denilmek suretiyle hakiki anlamda olmadıkları ifade edilerek te'vil edilme yoluna gidilir. Bu nedenle de ikinci yol geleneksel ulema tarafından eleştirilen bir yöntemdir. Nitekim İbn Sînâ ve diğer İslam filozoflarının felsefî tefsir anlayışında dikkati çeken bu ikinci tutum bazı İslam âlimleri tarafından birinciden daha tehlikeli görülerek eleştiri konusu yapılmıştır.³⁹ İbn Sînâ'nın te'vil anlayışında buna dair bolca örnek bulmak mümkündür. Dini kavram ve ifadeler konusunda dilbilim kurallarını ve dinin genel maksatlarını ihmal ederek açıklamaya çalışmak klasik kaynaklarda daha çok tekellüf olarak adlandırılmaktadır. İbn Sînâ'nın kimi eserlerinde gözlenen bu yol ve yöntemi 'zorlama yorum' olarak değerlendirmek de mümkündür. Dahası onun çe-

37 İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, 119-121, 133; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 12-13; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173-175; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1199.

38 el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 251,260; ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, Hasan Âsî, *et-Tefsiru'l-Kurâni*, s. 25.

39 ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, II, 400; el Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 25, 260.

şitli Kur'an sure ve ayetleri için yaptığı açıklamalarda bazı 'aşırı yorum' örneklerine rastlamak da mümkündür. Filozof dini nasları felsefî tezleriyle çelişmeyecek ve kendi fikirlerinin doğruluğunu destekleyecek şekilde açıklamıştır. Bu yolu da peygamberlerin genel kitlenin algılayamayacakları konuları onların anlayış düzeyine indirmek için bir takım temsiller, rumuz ve işaretler kullanması anlayışına sığınarak yapmıştır. Başka bir ifadeyle filozof tefsir ve te'vil anlayışında teorik yaklaşımlarının somut ve pratik örneklerini sunmuştur.⁴⁰

İbn Sînâ'nın yorum yönteminde dikkati çeken özelliklerden birisi de tefsir eserlerinin Kur'an'ın tamamından ziyade belli başlı sure ve ayetler üzerinde odaklanmasıdır. Müfessir İbn Sînâ, tefsir ve te'vil anlayışında daha çok kendi felsefî görüşleriyle uygunluk arz eden sure ve ayetleri yorumlamış, ışıldıklarını belli sure ve ayetler üzerine tutmaya çalışmıştır. Araştırmasında bu noktanın altını çizen Hasan Asî, filozofun belli sure ve ayetler üzerine yoğunlaşmasının gerekçesini, Kur'an'a kendi felsefî sisteminin doğruluğunu ispatlamak, ortaya attığı görüş ve anlayışın isabetli olduğunu göstermek, kısaca felsefî anlayış ve fikirlerini Kur'an ayetleriyle destekleme olarak açıklar.⁴¹ Başka bir deyişle filozof dini naslarla ilgili olarak kimi durumlarda kitaba uymayı değil kitabı kendi kanaatlerine uydurmayı tercih etmiştir.

Hasan Asî, İbn Sînâ'nın tefsir anlayışının mezhebi yönelişler listesinde yer alması gerektiğini belirtir. Asî'ye göre İbn Sînâ'nın tefsiri mezhebîdir, işârîdir, felsefîdir, tek yönlüdür. Filozof, kendi düşünce ve görüşleriyle bağdaşan veya onlarla benzerlik gösteren ayetleri seçmekte ve bu tür ayetlerle kendi düşüncelerini desteklemekte, lafızların delaletlerini kendi görüşlerine yönlendirmektedir. Filozofun bu konuda başarılı olmasının söz konusu olamayacağını belirten Asî, bütün ayetleri aklileştirmenin veya felsefî tarzda yorumlamanın mümkün olamayacağını söyler. Asî'ye göre filozof önceden sahip olduğu düşüncesini doğru kabul ederek onu destek ve dayanak olarak aldıktan sonra bir ayeti seçmekte ve sonra da onun yorumunu istediği şekle, formata uyarlamaktadır. Bu tür bir yaklaşım filozofun kendi görüş ve düşünceleri için yararlı olsa da, yapmış olduğu açıklama ve yorumlamalar simgesel ve işârî düzlemde kalmaktadır.⁴² Simgesel ve işârî düzeyde kalan yorum da bağlayıcılık özelliği taşımadığından yalnızca yorumcunun paylaştığı öznel ve sübjektif bir değerlendirme olarak kalmaktadır. Bunun sonucu olarak da onun tefsir anlayışının ideolojik yorum boyutunda kaldığını söylemektedir.⁴³

Merhum Ömer Nasuhi Bilmen, filozofun tefsir sahasındaki yöntemi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar.

“Velhasıl İbn Sînâ, ilim ve felsefe bakımından eşsizdir. Şu kadar var ki felsefiyâtın tesiri altında kalarak veya eski feylesofların efkârına tercüman olarak dermeyân ettiği

40 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 25.

41 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 7.

42 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 30.

43 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 30.

bazı mütalaât ve tetkikâtı, hakâik-i İslamiye nokta-i nazarından tenkit ve tashihe muhtaç bulunduğundan bu cihet, kendi aleyhinde bazı itirazları, tenkitleri celbetmiştir.”⁴⁴

Özetle İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının dikkati çeken en bariz özellikleri teorik çerçevedeki din ve Kur'an anlayışının uygulandığı, rivayetten ziyade dirayet ve akılcı yaklaşımların baskın olduğu, doğru ve yanlış yorumların iç içe bulunduğu, bazı müteşabih ayet ve kavramların felsefî düşünce sistemine uygun olarak te'vil edildiği, yer yer zorlama ve aşırı yorumların yer aldığı, müfessire özgü ve öznel değerlendirmelerin bulunduğu, felsefî ve bilimsel özellikler taşıyan yorumlar halesi şeklinde sıralamak mümkündür. Tefsir alanından bakarak değerlendirecek onun yorum yönteminde 'lügavî açıklamalar'ın, 'sembolik ve mecazi yorumlar'ın, 'işarî tefsir'in, 'batınî te'viller'in ve günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan tefsir türünün, kısaca tefsir ve te'vil türlerinin birçoğunu içeren özelliklerin iç içe bulunduğunu, zaman zaman geleneğin te'vil için çizdiği sınırları zorlayarak 'zorlama ve aşırı yorum' kategorisinde değerlendirilebilecek unsurlar barındırdığı söylenebilir.

İbn Sînâ'nın Yorum Yönteminden Bazı Örnekler

Çoğulu “müsül” veya “emsile” olarak gelen “misal” sözcüğü Arapça'da eş, denk, benzer, mesel, örnek, model, imaj gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “emsal” olan “mesel” ise benzerlik, darb-ı mesel, atasözü, özdeyiş, örnek, ibret, ders anlamları taşır. Dilimizde kullanılan misal, mesel, mesela, masal, temsil ve emsal gibi sözcükler Arapça 'm-s-l' kökünün değişik türevleridir. Mesel sözcüğü terim olarak: “Halk arasında kabul görerek yayılmış, benzetmeye dayalı, içerisinde bir düstur ve hikmet taşıyan kinayeli veciz sözler” şeklinde de tanımlanır.⁴⁵ Türkçede kullanılan masal sözcüğü Arapça mesel kelimesinden galattır. Meselin bir diğer karşılığı ise atasözü, vecize veya özdeyiştir ki ulemaya göre bu tür meselde asıl olan, sözün az ve özlü, mananın ise geniş ve engin olmasıdır.

Burada meselle birinci derecede kastettiğimiz şey daha çok bir düşüncüyü, bir olguyu veya soyut bir konuyu daha iyi ve doğru bir şekilde kavratılabilmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'de zikredilen örnek ve benzetmelerdir. Mesellerin gayesi de anlatılmak istenen şeyin daha kolay anlaşılmasını, soyut ve aklı gerçekliklerin zihne yaklaştırılması ve daha somut hale getirilerek anlaşılır kılınmasını sağlamaktır. Meselde açıktan gizliye, şahitten gaibe doğru bir gidiş vardır.⁴⁶ Kur'an da sıklıkla mesellere başvurur, çeşitli konuları bir takım benzetmelerle, değişik örnekler vererek, özdeyişler kullanarak anlatır. Kur'an, mesellerle insanlara bazı şeyleri hatırlatma ve öğüt verme, onları duygulandırma, bir takım kötülükleri engelleme, bir takım ibret ve dersler çıkarmalarını sağlamayı amaçlar. Kişilerin verilen mesellerden birtakım ahlakî sonuçlar çıkararak bazı konularda uyarılmaları, bazı noktalarda da özendirilmesi hedefle-

44 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 409.

45 Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İstanbul 1995, s. 11.

46 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 486-487; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 344.

nir.⁴⁷ Bu nedenle ez-Zemahşerî, “Kur’an’daki emsaller, insanları manaları keşfetmeye yöneltir, şahitten hareketle vehmedilene zihne yaklaştırır.” demiştir. Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği bir habere göre Allah resulü şöyle buyurmuştur: “Kur’an beş vecih üzere indirilmiştir. Helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal. Helalleri yapın, haramlardan kaçın, muhkeme uyun, müteşabihe inanın, emsallerden de ibret alın.”⁴⁸

İbn Sînâ da bir eserinde temsili, ‘Hüve’l-hükmü ala gâibin bi ma huve mevcudun fi misâli’ş-şahid’ şeklinde tanımlar.⁴⁹ Bunu ‘Görünürde mevcut bir örnekten hareketle görünmeyene dair hüküm vermek’ şeklinde çevirebiliriz. Dikkat edilirse burada somut olgulardan hareketle soyuta ulaşma vardır. Benzetme ve temsilde dikkati çeken bir diğer nokta da, yüce ve güzel şeylerin iyi ve hoş görülen şeylere; kötü ve çirkin şeylerin de insanların çirkin bulduğu ve kerih gördükleri şeylere benzetilmesidir. Bazı ayetlerde Kur’an ve imanın nura; küfür ve şirkin ise karanlığa benzetilmesi bunun çarpıcı bir örneğidir. Keza cesur insan aslana, berbat ve nahoş ses ise eşek anırmasına benzetilir.

Ulumu’l-Kur’an yazarları, Kur’an’daki emsali başlıca iki gruba ayırmışlardır: 1-Açık ve anlaşılır olanlar. 2-Gizli, îmalı ve rumuzlu olanlar. Bu tür emsali herkes idrak edemez.⁵⁰ Bazı âlimler Kur’an’daki gizli (kâmin) mesel için en iyi örneklerden birinin Nur suresi 35. ayet olduğunu söylemişlerdir.⁵¹ İbn Sînâ da gizli mesel için en iyi örnek olarak görülen bu ayeti kendi felsefî sisteminde ortaya koyduğu akıllar teorisinin sembolik bir ifadesi olarak görmüş ve ona uygun bir tarzda yorumlama yoluna gitmiştir.

Emsalu’l-Kur’an’ın önemli örneklerinden biri olan ve bulunduğu sureye de adını veren Nur ayeti etrafında, İslam düşünce tarihinde zengin bir yorum çeşitliliği bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr, her âlimin bu ayetle ilgili bir şerh ve tefsir yazmasının neredeyse bir yükümlülük gibi algıladığını, bu ayet üzerine Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve Molla Sadra gibi ünlü filozof ve bilgelerin tefsir risaleleri yazdıklarını, bunlardan her birinin bu kutsal metnin elverdiği birçok yorum düzleminden birini işlediğini belirtmektedir.⁵² Mezkûr ayete filozoflar kadar İslam mutasavvıfları da ilgi duymuş ve muhtelif şekillerde tefsir etmişlerdir. Bilhassa sufiler ‘en-Nuru’l-Muhammedi’ ile bu ayet arasında bir ilgi kurmuşlardır. Ünlü müsteşrik Ignaz Goldziher, bu ayetin yorumlanması ile ilgili oldukça geniş bir bahis açmış ve konuyu incelemeye tabi tutmuştur.⁵³ Gazâlî, sırf bu ayetin tefsiri mahiyetinde Mişkâtü’l-envâr isminde müstakil bir eser

47 es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 343-344; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 174-175.

48 ez-Zekeşi, *el-Burhân*, I, 486; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 343.

49 İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 10 (Bedevi neşri).

50 ez-Zekeşi, *el-Burhân*, I, 486; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 344; Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 124; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 175.

51 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177; Ulutürk, *Kur’an’da Temsili Anlatım*, s. 70.

52 Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, s. 95.

53 Tayyip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 126.

yazmış ve onun bu eseri daha sonraki kuşakları etkilemiş ve bazı çağdaş araştırmacılarına da iham kaynağı olmuştur.⁵⁴ Söz konusu ayetin meali şu şekildedir.

“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali içinde kandil (misbâh) bulunan bir nişe (mişkât) benzer. Kandil bir cam fanus (zücâce) içerisinde. Cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır (kevkebutün dürriyyi). Bu ne yalnız doğu ve ne de yalnız batıdadır. Mübarek bir zeytin ağacından (şeceretin mübâreketin zeytûnetin) yakılır. Yağın kendisi (zeyt), neredeyse ateş (nar) değmese bile aydınlatacak. Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O her şeyi bilendir.” (Nur, 24/35)

Ayetteki bu temsilin neyi sembolize ettiği konusunda Kur'an müfessirleri arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzi (ö. 606/1209) ayetteki nur temsili konusunda ilk dönem Kur'an müfessirleri arasında üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir:

1-Ayetteki nur ile 'Kur'an' kastedilmiştir. Temsilin bu manada oluşunun delili, “Şüphesiz size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.” (Maide, 5/15) ayetidir. Bu görüş, Hasan-ı Basri, Süfyan b. Uyeyne ve Zeyd b. Eslem'den nakledilmiştir.

2-Ayetteki 'nur' ile 'Hz. Peygamber' kastedilmiştir. Çünkü o mürşittir, yol gösterendir, ışık tutandır. Bir de Yüce Allah, Hz. Peygamber'i (s.) anlatırken 'Sirâc-ı münir.' (Ahzab, 33/46) diye tasvir etmiştir. Bu görüş de Atâ b. Ebi Rebah'tan nakledilmiştir.

3-Ayetteki nur ile müminlerin kalbindeki 'marifetullah' ve 'şer'i bilgiler' kastedilmiştir. Bunun delili, Allah Teâla'nın imanı “nur”, küfrü de “zulmet” diye isimlendirmesidir. Nitekim Cenab-ı Hak, “Öyle ya Allah'ın, göğsünde Müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse ki o rabbinden bir nur üzeredir.” (Zümer, 39/22) ve “İnsanları zulmetten nura çıkarsın diye” (İbrahim, 14/1) buyurmuştur. Bunun neticesi de ayetteki hidayet manasına olan nurun hidayete erme manasına hamledilmesidir. Bu manaya göre, ayetteki teşbihin maksadı şudur: Müminin imanı, şüphelerden ve saptıran zulmetlerden uzak ve beri olma hususunda bahsedilen lambanın ışığı derecesine varmıştır. Bu da İbn Abbas ile Übey b. Ka'b'ın görüşüdür.⁵⁵ Müfessir Kadı Beydavi (ö. 685/1286) ise ayetteki nur temsili ile müfessirler arasında 'hidayet, müminin kalbi, insandaki idrak kuvvetleri ve aklı kuvvetler'in sembolize edildiğini belirten dört farklı yaklaşım bulunduğunu söylemektedir.⁵⁶

Vacibu'l-Vücut'u bilmeyi bir ibadet sayan İbn Sînâ, gerek “Risale fî isbâti'n-nübüvvet”de gerekse “el-İşârât ve't-tenbihât”da da bu ayetin yorumunu aynı yaklaşımla yapmakta ve ayetin sembolik olarak insan nefsinin idrak mertebelerini temsil ettiği kanaatini taşımaktadır.⁵⁷

54 Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kul ve'l-Lâ ma'kul*, Kahire 1993, s. 21.

55 er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 233-234; (T. çev. XVII, 89-90).

56 Beydâvi, *Envâru't-Tenzil*, II, 128.

57 İbn Sînâ, *Risâle fî Isbâti'n-Nübüvvet*, s. 49-52 (Marmura neşri); *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II, 389-392; er-

İbn Sînâ'ya göre ayette zikredilen “gökler ve yer” ifadesi ‘küll’den ibarettir. Başka bir deyişle gökler ve yer derken kastedilen bütün varlık âleimidir.⁵⁸ Buna göre Vacip Varlık küllün, yani tüm varlıkların nurudur. Filozofa göre ‘nur’ iki anlama gelen çokanlamlı bir sözcüktür. Bunlardan biri zati, diğeri müstear olandır. Zati olan anlam, Aristo'nun da dediği gibi şeffaf olması hasebiyle saydamlığın kemalidir. Nurun müstear olması da iki açıdandır. Biri bizzat hayır olması, diğeri de hayra ulaştıran bir sebep olmasıdır. Nur sözcüğünün bu ayetteki anlamı da, zati ve hakiki değil her iki kısmıyla da müstear olan anlamdır. Filozof bununla Allah Teâlâ'nın bizatihi hayır ve her türlü hayrın da sebebi olmasını kastettiğini belirtmektedir.⁵⁹ Filozof Vacip varlığın mahza ve bizatihi hayır olduğu şeklindeki bu yaklaşımını diğer eserlerinde ve bu arada Nas suresinin yorumunda da ortaya koymaktadır.

“Mişkât/Niş”: Filozofa göre ayetteki bu ifade ile heyulâni akıl ve nefis-i nâtık kastedilmiştir. Niş duvara yakındır, aydınlanmaya hazırdır. Kandilin yandığı duvara en yakın olan yerde yansıma daha şiddetli, ışık daha fazladır. Bilfiil akıl nura benzer, mişkât ise heyulâni akli sembolize etmektedir.

“el-Misbâh/Kandil”: Bilfiil müstefad akıldan ibarettir. Nur algılanabilir şeylerin kemali olup onları kuvveden fiile çıkarır. Aynı şekilde müstefad akıl da heyulâni aklın kemali olup onu kuvveden fiile çıkarır. Müstefad aklın heyulâni akla olan nisbeti kandilin nişe olan nisbeti gibidir.

“ez-Zücâce/Cam”: Müstefad akıl ile heyulâni akıl arasında başka bir mertebe ve konum vardır ki, bu konumla iki akıl arasındaki ilişki algılanabilir şeylerle kandil arasındaki nisbet gibidir. Dış dünyada kandilin ışığı algılanabilir şeylere ancak bir vasıta ile ulaşır ki bu vasıta da lambadır. Lambalardan da ışık ancak şeffaf bir camdan geçerek yayılır. Çünkü cam ışığı geçiren saydam nesnelere biridir. Bu durumda ayetteki zücâce, bilmeleke akılı simgelemektedir.⁶⁰

“Keennehâ kevkebutün dürriyyun/Sanki inci gibi parlayan bir yıldız”: Bu da camı şeffaf ve temiz yapmak içindir, renkli ve yalıtkan değil. Renkli şeyler pek saydam değildir, ışığı asli şekliyle geçirmezler.

“Yûkadu min şeceretin mubareketin zeytûnetin/Mübârek bir zeytin ağacından yakılır”: Yani ondaki düşünce kuvveti (el-kuvvetu'l fikriyye) akli şeylerin mevzusu ve maddesidir. Tıpkı yağın lambanın mevzusu ve maddesi oluşu gibi.

“Lâ şarkıyyetin velâ garbiyye/Ne doğu ne de batıya aittir”: Doğu ışığın/güneşin doğduğu, batı da ışığın battığı, kaybolduğu yerdir. Burada ‘şark’ mecazi olarak ışığın bulunduğu yeri; ‘garp’ ise yine mecazen battığı yeri temsil etmektedir. Filozofa göre

Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXIII, 235; Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 130; Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, XX, 330; Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 95.

58 İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 49.

59 İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 49 (Marmura neşri).

60 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, II, 390.

burada temsili verenin ona uygun şartları gözeterek kelamın aslını nur kılıp onun kaynakları ve araçlarını nasıl inşa ettiği üzerinde düşünmek gerekir.⁶¹ Fikri kuvvet aslında mutlak anlamda kendisinden ışığın yayıldığı 'salt nutk kuvvet'i değildir. İşte 'doğudan değil' demekle simgelenmek istenen (remz) de budur. Yine o kendisinde ışığın kaybolduğu 'hayvânî kuvvet' de değildir. Burada 'garp' da hayvânî kuvveti temsil etmektedir. Ayette 'batıdan da değil' denmesinin manası da işte budur.

“Yekâdu zeytuhâ yudîu velev lem temseshu nâr/Nerdeyse ateş değmese de aydınlatacak”: Bu cümle, düşünce gücüne (el-kuvvetu'l-fikriyye) yönelik bir övgüyü ifade etmektedir. Neredeyse ateş dokunmasa da ifadesindeki dokunma ise, temas (ittisal) ve yayılmak (ifada) demektir. Filozof, “Onun yağı neredeyse ateş değmese de aydınlatacak” (Nur, 24/35) cümlesindeki ‘yağ’ı “el-İşarât” adlı eserinde sezgisel (hads) düşünce gücü olarak yorumlar.⁶²

“Nurun ala nur/Nur üstüne nurdur”. Bilmeleke akıldan sonra gelen kudsî kuvvetle bir kuvvet ve kemal oluşur. Bu kemalle makulât zihinde bilfiil müşahede edilir ve temessül ederse işte bu, nur üstüne nur olmuş olur.

“Nâr/Ateş”: Bu da bilmeleke akılı bilfiil hale, heyûlani akılı bilmelekeye çıkaran faal akılı temsil etmektedir.⁶³

Düşünüre göre Allah Teâlâ, mecazi nuru hakiki nurun misali kıldığı gibi, zati hamli de adete hamli ile sembolize etmiştir. Her ne kadar ateşin rengi olmasa da genel adet ateşin aydınlatıcı olmasıdır. Burada ‘nar’ âlemi tavan gibi değil de mecazi olarak kuşatan ‘muhit’e benzetilmiştir. Bu da küllî akıldır. İbn Sînâ’ya göre bu küllî akıl da, İskender Afrodisyas’ın sandığı gibi Hakk-ı Evvel olan ilah değildir. Zira bu akıl bir yönden tek, diğer yönden özellikle de çok sayıda suretin sebebi olması dolayısıyla çoktur. Bizzat bir değildir. Arızı olarak birdir. Vahdetini bir olan Allah’tan almaktadır.⁶⁴

İbn Sînâ başka bir yerde de peygamberin kudsî nefsi ile faal akıl arasındaki ilişkiyi, kibritle ateş arasındaki ilişkiyle açıklamakta, dolayısıyla dünyevi akıllarla gökssel akıllar arasında faal akıl aracılığıyla bir bağlantı kurmak suretiyle maddi âlemle manevî âlem arasında bir irtibat sağlamakta; böylece felsefe ile din, felsefî sistemi ile Kur’an ayetleri arasında paralellikler kurarak Kur’an ile felsefî sisteminin sentezini yapmaktadır. Sonuç itibarıyla emsâlû'l-Kur’an bağlamındaki bazı ayetleri işte bu şekilde kendi felsefî anlayışının sonuçlarına uyarlayarak yorumlamaktadır.⁶⁵

İbn Sînâ’nın yorum yöntemi içerisinde simgesel-ışarî-batını unsurların iç içe geçtiği bazı yorum örnekleri de yer almaktadır.

61 İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51.

62 İbn Sînâ, *el-İşarât ve'l-Tenbîhât*, II, 390.

63 İbn Sînâ, *el-İşarât ve'l-Tenbîhât*, II, 391-392.

64 İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51-52; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşarât ve'l-Tenbîhât*, II, 389 vd.

65 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Fi'il ve'l-İnfîâl*, (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reis* içinde), s. 4.

Batınî yorum daha çok İslam düşünce tarihinde değişik şekillerde tezahür eden ve genel bir adlandırma ile Batınîlik olarak adlandırılan aşırı şii heterodoks hareketlere özgü Kur'an sure ve ayetlerinin zahiri anlamının değil batını manasının geçerli olduğunu kabul eden ve zahirin ötesinde sembolik ve iç anlamın bulunduğunu iddia edenlerin yaptıkları aşırı yorumlar için kullanılmaktadır. Tarihi süreçte yaşanan tecrübelerin sonucu olarak söz konusu ifade belli bir anlam kötüleşmesi yaşadığından dolayı zihinlerde olumsuz bir çağrışım yapmaktadır.

Tefsir geleneğinde özellikle ilımlı mutasavvıflar tarafından yapılan işârî tefsirlerle, batınîlerin yaptığı te'viller birbirinden ayrılmaya çalışılmıştır. İslam âlimlerine göre işârî tefsirle batınî te'vili birbirinden ayıran en önemli fark, işârî tefsirin hiç bir zaman sözün ve kelamın zahiri manasını inkâr etmemesi ve literal anlamın mutlaka korunması gerektiğine dair vurgusudur. İşârî tefsir yönteminde kelamın zahiri manası korunmakla beraber, o zahirin arkasında özellikle de hitaba muhatap olan kişinin, kendi nefsi hesabına bir takım pay ve hisseler, îmâ ve ihsaslar çıkarabileceği kabul edilerek, lafızlar için belli bir anlam genişlemesi sağlayarak yorumcunun belli istinbatlarda bulunabileceği gözetilir.

Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), es-Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi ileri gelen mutasavvıfların yazdıkları tefsirler ve tasavvufi eserlerde yaptıkları sufi ve işârî içerikli yorumlar, ulemanın çoğunluğu tarafından belli oranda müsamaha ile karşılanmış ve kabul görmüştür. Ancak zahire bağlılık konusunda oldukça hassas olan bazı âlimler ve selefiler bunu da hoş karşılamamış ve adı geçen zatların eserlerindeki yorumlara da ağır eleştiriler yöneltmişlerdir.

İşârî yoruma cevaz veren ulema, bunu belli ilke ve esaslara bağlamaya da çalışmış ve bazı şartlar ileri sürmüştür. Verilen batınî mânânın Kur'an lafzının zahiri manasına aykırı olmaması; verilen mananın doğruluğunu destekleyen şerî bir delilin bulunması; verilen batınî mânâya şerî veya akli bir muarızın bulunmaması; yapılan yorumun tek mânâ olduğunun ileri sürülmemesi; ayetin anlamının benzer bir tutumdan ötürü temsil manasında kullanılması; uğura hamletme kabilinden olması; ibret ve öğüt için kullanılması gibi şartlar bunlar arasında sayılabilir.⁶⁶

Batılı bir araştırmacı işârî tefsir için şu tespiti yapmaktadır: “Ruhî açılım ve keşifle yapılan Kur'an tefsiri, bizzat İslam'da, fantazi yanı ağır basan veya keyfi, marjinal bir metot olarak değil, tam aksine kendi temel ilkeleri ile kendi iç mantığını ihtiva eden bir tefsir metodu olarak görünmektedir. İçsel te'vil zaten, İbn Sînâ'dan İbn Arabî'ye kadar, İslam'ın en büyükleri arasındaki pek çok düşünür, bu arada Ebu Hamid el-Gazzâlî tarafından da uygulanmıştır.”⁶⁷

66 M. Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Mifessirün*, II, 362-363; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 12-13; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21; Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, I, 35-36.

67 Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 23.

İbn Sînâ, klasik tefsir geleneğinde müfessirlerin çoğu tarafından müteşabihattan sayılan ve te'vilini Allah ve resulünden başka kimse bilemez denilen hurûf-u mukattanın te'viline dair er-Risaletu'n-nevruziyye adlı müstakil bir risâle kaleme almıştır. Eş-Şeyh, adı geçen eserinde İslam'daki batınî ekollere, özellikle de bazı İsmailî anlayışlara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmekte ve bunun için ebced hesabı diye adlandırılan hesaplama yöntemini kullanarak, belirli surelerin başında yer alan hurûf-u mukattayı batınî bir tarzda te'vil etme yoluna gitmektedir. İslam'daki batınî ekollere, özellikle bazı İsmailî gruplara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmeye çalışan İbn Sînâ, İsmailî şemayı tam anlamıyla da takip etmemektedir. Filozof, temeli Yeni Eflatunculuğa dayanan kurgusunda harflerin anlamını ve onların kaynaklanışını kendi oluşum anlayışına uydurmak için birçok değişiklikler yapmaktadır.⁶⁸

Filozofun muhtelif surelerin başlangıcında yer alan harfleri yorumlama yöntemini batınî te'vil kategorisinde değerlendirmemizin sebebi, onun metin içerisinde söz konusu harflerin kendi yaptığı te'viller dışında başka bir delalet ve manasının olmadığını belirten iddialı ifadeleridir. Oysa aynı harflerle ilgili olarak bazı İslam bilginleri de bir takım tefsir ve te'viller yapmışlardır. Hatta bu harflerin neye delalet ettiği ile ilgili yirmiden fazla görüş ortaya atılmış ancak sonuçta 'En doğrusunu Allah bilir.' demek suretiyle de kendi yaptıkları yorumların bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden birinin müellifi olan İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922) söz konusu harflerin anlamları konusunda aralarında ebced ve cümmele hesabına göre bazı olaylara delaletin de bulunduğunu ifade eden neredeyse bir düzineden fazla farklı görüş naklettikten sonra, bunların hemen hepsinin doğru olabileceğini, bu harflerin bir tek anlama delalet ettiğinin söylenemeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁹

İbn Sînâ, er-Risaletu'n-nevruziyye'yi üç ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde tüm mevcudatın düzenini ve mertebelerini ele alarak her bir mertebenin özellikleri hakkında bilgiler vermiştir. İkinci bölümde, harflerin ve onların ebced sistemindeki sayısal değerlerinin bu mertebelere delalet keyfiyeti üzerinde durmuş, son bölümde ise asıl amacını ortaya koyarak bazı mekkî ve medenî surelerin başlangıcında yer alan hurûf-u mukattanın kendi kurgusuna delalet ettiğini gösteren te'viller yapmıştır.

Müfessir, ilk bölümde önce tüm mevcudatı belirli mertebeleri bulunan dörtlü bir ayırıma tabi tutar: Buna göre, evren sisteminin birinci mertebesinde değişme ve çoğalma özellikleri taşımayan ve maddeden tamamen ayrı olan "saf akıllar" veya "melekler âlemi" bulunur. İkinci mertebede maddeden tamamen uzak olmayan, fakat göklerin sabit/dengeli maddesine 'bürünmüş' olan ve semavî hareketi sağlayan müteharrik "akıllar âlemi" gelir. Üçüncü mertebede cisimlerde oluşan güçleri de içeren tamamen maddeyle sınırlı olan ve bütün hareketin kaynağı olan "fiziki tabiat âlemi"; son mertebede ise "cismani âlem" yer

68 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 236, 371-372.

69 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 92-94.

almaktadır.⁷⁰ Müfessirin bu dörtlü varlık mertebesini kısaca, Saf Akıllar (Melekler) Âlemi; Akıllar Âlemi; Fiziksel Tabiat Âlemi ve Maddî Dünya şeklinde sıralanır.

İbn Sînâ'nın evren ve kozmoloji anlayışında dikkati çeken ve söz konusu risalede de vurgulanan bir diğer önemli nokta ise, bazı Kur'anî kavram ve ayetleri kendi sisteminin izahında kullanması ve kurgusunu Kur'anî kavramlarla izaha çalışmasıdır. Varlık mertebelerindeki dörtlü ayırımı, Kur'an'da yer alan 'ibda', 'ihdâs', 'halk' ve 'tekvîn' gibi dört farklı kavramı kullanarak izah eder. Yine risalede ve bazı surelerin tefsirinde âlemi 'emir âlemi' ve 'halk âlemi' olmak üzere en genel tasnifle ikiye ayırır ve bunun için de Kur'anî Kerim'de yer alan "Dikkat edin yaratma (halk) ve emir (emr) O'na aittir." (Araf, 7/54) ayetine dayanır.⁷¹

Risalenin ikinci bölümde evrendeki hiyerarşi ile Arap alfabesindeki harfler arasında ilişki kurmak için 'ebced hesabı' olarak adlandırılan hesap ilmini kullanır. Araştırmacılar, kökeni oldukça eskiye dayanan bu hesaplama yönteminin İbranice ve Aramca'nın etkisiyle Nabatice'den Arapça'ya geçtiğini kabul ederler. Bilindiği üzere ebced sistemi İslam dünyasında asırlar boyu özellikle tasavvuf, astronomi, astroloji, edebiyat ve mimari alanlarında; yine "cifr" (cefr) ve "vefk"e ait konuları geniş anlamda içine alan havas ilminde; ayrıca sihir ve büyücülükte de kullanılmıştır. İslam kültüründe bundan başka yine ebced harflerinin sayısal değerlerine dayanan ve ilk dönem dilbilimcilerin eserlerinde de yer alan 'hesabu'l-cümme'l' adlı bir hesap sistemi de bulunmaktadır.⁷² Ancak gerek ilim, sanat ve edebiyat alanlarında ve gerekse halk arasında asıl tanınmış olan ebced hesabıdır.⁷³ İbn Sînâ'nın kullandığı bu hesap yöntemi, yaşadığı çağ ve bölgelerde kabul gören bir yöntem olmalı ki, filozofun çağdaşı ve aynı zaman da arkadaşı olan el-Biruni (ö. 453/1061?) de ebced hesabına itibar etmiş ve bu konuda oldukça önemli sayılan bir eser kaleme almıştır.⁷⁴

Seyyid Hüseyin Nasr, filozofun sergilediği bu yorum çabasını şu ifadelerle değerlendirmektedir: "İbn Sînâ'nın açıklama şekli tefsir otoritelerinin açıklama şekline çok farklı olduğu halde bu dikkate değer bir çabadır. Daha önce de gördüğümüz gibi İbn Sînâ, risâlesinde, Yunan felsefî fikirleri ile doğu geleneğindeki hikmet'i ve dayanağı Kur'an ve Arap dili olan bazı İslam bilimlerini birleştirmek istiyor. Bundan başka İbn Sînâ, bu alfabetik sembolizm ile bir kez daha her şeyin Bir'den geldiğini ve tekrar O'na döndüğünü vurgulamak istiyor. Kozmik varlıkları İslam vahyinin kutsal diline benzetmek, tabiatı da bir 'makro kozmik kitap' olarak incelemektir. Bu bağlamda tabiat, kutsal kitabın bir karşılığı olmaktadır. Böylece evrendeki bütün bilimler kozmik kitabın tefsiri olarak ele alınabilirler."⁷⁵

70 İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-Nevruziyye*, Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamise, thk. Abdus-selam Harun, I. Baskı, Kahire 1954, s. 33-34.

71 İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-Nevruziyye*, s. 34.

72 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, VI, 143; VII,5.

73 Mustafa Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 69-70.

74 el-Birûnî, *et-Tefhîm fî Sînâati'l-Tecmîc*, London 1934; Tahran 1362; Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 69-70.

75 Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 237.

İbn Sînâ'nın ebced sistemi ve Kur'an surelerinde yer alan harflerle ilgili yaptığı yukarıdaki batınî te'villerin İhvân-ı Safâ'nın sayılar sembolizmi, yine her şeyin aslının sayılar sembolizmine dayandığını ileri süren kadim Yunan felsefesindeki Fisagorculukla ilişkisi, bu arada kökleri bu iki felsefî düşünce sisteminden çok daha eskilere dayanan İran gnostisizmi ve bunların önemli temsilcisi sayılan Mitraizm ve Maniheizm dinlerindeki sayılar sembolizmi ile bağlarının bulunup bulunmadığı incelemeye değer bir konudur.

İbn Sînâ'nın yorumları arasında günümüzde "ilmi/bilimsel tefsir" diye adlandırılan yönteme dair bazı örnekler de bulmak mümkündür.

Kur'an'ın ele aldığı temel konulardan biri de evren ve içerdiği varlıklardır. İlahi hitapta Ay, Güneş, gökyüzü, yıldızlar, dağlar, denizler, bitkiler, canlılar ve insanın yaratılışı gibi astronomi, jeoloji, biyoloji, tıp vs. şeklinde sıralanabilecek farklı pozitif bilim dallarının ilgi alanına giren çok sayıda ayet bulunmaktadır. İlahi hitapta yer alan kevnî ayetlerin muhtevası, tabiî bilim dallarına ait eserlerde yer alan bilgiler türünden değildir. Kur'an evrendeki kevnî olguları bir coğrafya veya biyoloji, fizik ya da kimya kitabı gibi ele almaz.⁷⁶ İlahi hitap, evreni ve onda meydana gelen olayları dinî ve ahlakî amaçlarla, insanları tefekküre yöneltme ve Allah'a davet gayesi ile işler. Ancak kaynakların belirttiğine göre sonuçta onda modern ilimlerin çeşitli konularına işaret eden veya kevnî olgulara dair bilgiler veren 750'ye yakın ayet bulunmaktadır.⁷⁷ Kur'an'da tabiî bilimleri ilgilendiren bu tür ayetlerin ilgili ilim dallarının verileriyle açıklanması, bazı araştırmacılar tarafından genel bir adlandırma ile "ilmî tefsir" olarak isimlendirilmiştir.⁷⁸ 'İlmî tefsir' ya da diğer adıyla 'bilimsel tefsir', daha çok modern zamanlara özgü bir nitelemedir. Son dönemlerde ilmî tefsirin mahiyeti konusunda yapılan en kapsamlı tanımın Mısırlı âlim Emin el-Hulî'ye ait olduğu kabul edilmektedir. Emin el-Hulî, ilmî tefsiri şöyle tanımlar: "Kur'an ifadelerinde ilmî/bilimsel ve teknik terimleri okuyan, tüm bilimleri ve felsefî görüşleri Kur'an'dan çıkarmaya çalışan tefsir türüdür."⁷⁹ el-Hulî'nin bilimsel tefsire dair yaptığı bu tanım, daha sonra yazılan diğer kaynaklarca da benimsenerek tekrar edilmektedir.⁸⁰

Batı'da kutsal kitabın yorumunun asırlarca Kilise'nin tekelinde oluşu ve Kilise'nin kutsal kitabın yorumuna dair resmi anlayışının zaman içinde ortaya çıkan yeni bilimsel verilerle çelişmesi, din ile bilim, din adamları ile bilim adamları arasında bir çatışma doğurmuş ve bu çatışma bazı kanlı ve acı olayların yaşanmasına sebep olmuştur. Batlamyus'un yermerkezli evren anlayışını benimseyen Kilise'nin resmi görüşü, Kopernik (ö. 1543) devrimiyle ortaya çıkan Güneş merkezli evren anlayışına karşı uzun yıllar direnmiş; dünyanın döndüğünü söyleyen Giordano Bruno (ö.

76 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 425; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 214.

77 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 214; Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s. 200.

78 Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire 1350, I, 7.

79 el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41.

80 ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 423; Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 51.

1600) Kilise'nin kurduğu Engizisyon mahkemesinde yargılanarak düşüncelerinden vazgeçmediği için Roma'da diri diri yakılmış; Galile (ö. 1642) ise dünyanın dönüşüne dair daha önce söylediği sözlerini geri alarak hayatını kurtarmış, ancak ölene kadar gözetim altında tutulmuştur.⁸¹ Zaman içinde yapılan keşifler, değişik alanlarda sağlanan hızlı ilerleme ve gelişmeler, bilimin tezlerini haklı çıkarmış ve bu durum Kilise'yi bilimsel verilerin geçerliliğini kabule zorlayarak bilime ayak uydurma zorunda bırakmıştır. Bilimin bir çok alanda din karşısında gösterdiği üstün başarı ve yaptığı keşiflerin doğruluğunun ortaya çıkması, kutsal kitabın yorumunu da etkilemiş ve daha önce 'lafzî-hakiki' anlamda olduğu kabul edilen Kutsal Kitap'taki – Bertrand Russel'in deyimiyle ipe sapa gelmez- ilkelerin, benzetmeler ve simgeler yoluyla açıklanması sonucunu doğurmuştur.⁸²

İslam dünyasında, Batıda yaşandığı şekliyle bir din ve bilim çatışması yaşanmamıştır. Müminler ilahi hitabı Allah'ın sözlü (kavlî) ayetleri; evreni ve içindeki varlıkları da sözsüz (kevnî) ayetleri olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla aynı kaynağa ait bu iki ayet arasında bir çelişki ve zıtlık, müminin zihin dünyasında tasavvuru mümkün olmayan bir şeydir. İslam inancına göre kuşatıcı varlık sözlü ayetleri kadar evrendeki varlıklara yüklediği sözsüz dil aracılığı ile de insanlara hitap eder. Kısaca evrendeki tüm varlıklar birer ayet ve işaret sayılmaktadır. Dolayısıyla evrendeki bütün varlıklar birer harf ve kelime olup ilahi ve üstün bir varlığa göndermede bulunan fiili işaret ve göstergelerdir. İşte bu nedenle gerek klasik dönem İslam âlimleri, gerekse çağdaş Kur'an yorumcuları, Kur'an'ın dini ilimlerin yanı sıra tabii ilimlere dair bilgiler de içerdiğini ifade ederek, dinle bilimsel veriler arasında bir uzlaşma zemini aramışlardır. İslam dünyasında bilimsel tefsir anlayışının derli toplu, merkezileşmiş ve sistemleşmiş şeklinin ilk defa Gazâlî'de görüldüğü kabul edilmekle birlikte,⁸³ bu anlayışın başlangıç tarihini Gazâlî'den çok daha öncelere, İslam dünyasındaki tercüme hareketlerine kadar geri götürenler, hatta seleften bazı âlimlerin bu yöndeki anlayış ve görüşlerine kadar dayandıranlar da bulunmaktadır.⁸⁴ Bazı araştırmacılar İslam dünyasında Kur'an'a bilimsel yönelişin felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını, başka bir deyişle İslam felsefesiyle ortaya çıktığını, bu yaklaşımın daha sonra Gazâlî tarafından belirgin hale getirildiğini ve ilk defa onun diğer yönleri kadar Kur'an'ın bu yönüne de önem verdiğini vurgulamaktadır.⁸⁵ Kindî'nin yaptığı bazı ayet yorumlarını göz önünde bulundurur, bunlara İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ gibi felsefe-bilim insanların çabalarını eklersek Kur'an'a bilimsel/ilmi yönelişin felsefe-

81 Russel, *Din ile Bilim*, s. 31, 34.

82 Russel, *Din ile Bilim*, s. 17.

83 el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/427; Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61.

84 er-Rafî, *İcazu'l-Kur'an*, s. 133 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 427; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 52; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 454-455; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.

85 Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 122; *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61; *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.

bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını ileri süren tezin daha sağlıklı bir değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz.

Beslendiği ilahî ve beşeri kaynak manzumeleri arasında bir çelişki ve zıtlık görmeyen İbn Sînâ da, Kur'an ayetlerini döneminin gökbilim ve yerbilim verileriyle, kısaca bugün pozitif bilimler olarak adlandırılan ilim dallarının sonuçlarıyla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede ilahi hitaptaki bir çok ayet ve kavramı, çağında hakim olan tabîî ve riyażî hikmetin sonuçlarıyla uzlaştırmaya çalışarak ona göre tefsir ve te'vil etmiştir.

Bilimsel tefsir anlayışında genellikle iki farklı yaklaşım dikkati çeker. Bunlardan ilki yukarıdaki tanımında yer alan şekliyle Kur'an ayetlerinden bilimsel sonuçlar çıkarma; ikincisi de Kur'an ayetlerini ulaşılan bilimsel sonuçlarla uzlaştırma ve genel kabul gören bilimsel anlayışa uygun bir şekilde te'vil etme yöntemidir. İbn Sînâ'nın eserlerinde hâkim olan bilimsel tefsir anlayışı daha çok ikinci yönteme dayanmaktadır. Filozof bilimsel anlamda kendi döneminin bilimsel düzeyine göre kesin doğru olduğunu kabul ettiği gerçekleri dinle uzlaştırmak için iyi niyetli bir çaba göstermiştir. Düşünür gerek psikolojiyi gerekse tabîî ilimler ve astronomi alanını ilgilendiren Kur'an ayetlerini kendisinin de parçası olduğu çağda hâkim olan bilimsel birikimine uygun olarak açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir.

İbn Sînâ, Fussilet, 41/24 ayetinin tefsiri mahiyetinde bağımsız bir risale kaleme almış ve “Sonra duman halindeki göğe yöneldi, ona ve arza isteyerek (tav'an) veya istemeyerek (kerhen) gelin dedi. İkisi de isteyerek geldik dediler.” mealindeki ayeti çağının astronomi ve jeoloji anlayışa uygun olarak tefsir etmeye çalışmıştır.

Filozof evreni temelde Ay üstü ve Ay altı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ay üstü evrenin esîrî denilen bir maddeden Ay altı âlemin de unsurî denilen hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluştuğu kanaatindedir. Ayette zikredilen ‘duman’ın göğün maddesi olduğunu belirten filozof, onun karanlık bir cevher olduğunu, maddenin de yokluğun kaynağı olması sebebiyle karanlığın kaynağı olduğunu belirtir. Göğün maddesi ile yeryüzündeki madde arasında çok köklü bir ayırımın varlığını kabul eden filozof, bu ayete dayanarak feleğin maddesi ile dört unsurun maddesinin farklı olduğu yorumunu yaparak feleğin maddesinin kendi şeklini almasının ‘isteyerek’, unsurların yeni şekil almalarının da zorla olduğunu belirtir. Yeryüzündeki tüm varlıkların madde ve suretten meydana geldiğini belirten filozof, unsurların maddesinin başka bir şekli kabule memur olduklarında bunu isteyerek değil ‘zorla/istemeyerek’ dışarıdan yapılan bir güçle aldıklarını belirtir ve bunun ilahi bir emre boyun eğme sonucunda gerçekleştiğini söyler.⁸⁶ Filozof konuyu, bir anlamda eylemsizlik prensibine benzer bir açıklamayla izah eder. Ona göre bu yorum, ayette ifade edilen göklerin de yerin de ‘isteyerek geldik’ şeklindeki ifadesiyle çelişmez, zira dört unsurun maddesinin sureti almadaki isteksizliği potansiyel olarak farklı birçok sureti alabilecek bir özellikte olmasıyla ilgilidir, yoksa belli bir sureti aldıktan sonra aldığı bu yeni şekil artık onun için isteyerek olmuş olur.⁸⁷

86 İbn Sînâ, “Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan”, (et-Tefsiru'l-Kur'ânî içinde) s. 89.

87 İbn Sînâ, Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan, s. 89-93; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 212.

“İki günde onları yedi gök olarak belirledi ve her semaya emrini vahyetti” ifadesindeki ‘yedi göğ’ün de yedi gezegene ve onların ‘taşıyıcı küreler’ine işaret ettiğini belirttikten sonra, ‘iki gün’ ifadesinin de onların ‘madde ve suret’ten meydana gelen iki cüzleri anlamına geldiğini söyler. “Her semaya emrini vahyetti” cümlesi ise ona göre arzulanır ve şevklendirme yoluyla gezegenlerin sürekli sudur ettikleri yüce mertebeye yönelerek aşk ve tutku ile dönmelerini sağlayan ‘mufarik akıllar’a işaret etmektedir.⁸⁸

İbn Sînâ’nın felsefî ilimler sistemine uygun olarak Kur’an’ın kevnî olgulardan bahseden birçok sure ve ayet bulunmaktadır. Esasen onun hikmeti bir aklı ilimler bütünü ve felsefî/beşeri ilimler sistemi olarak kabul ettiğini dikkate alırsak, yaptığı tefsir örneklerinin çoğunu bir yönüyle bilimsel tefsir olarak saymak da mümkündür. Ancak burada Kur’an ayetlerini tabîî bilimlerin verileriyle açıklamaya çalışan bilimsel tefsir yöntemlerine yöneltilen eleştirilerin, söz konusu yorumların lügavî, filolojik ve dini bakımdan sıhhsiz olduğunu, sabit bir muhtevaya sahip olan metnin değişen bilimsel görüşlere uyarılma çabasının dinen sakıncalar doğuracağı şeklindeki gerekçelerle bu yönetime yöneltilen itirazların, İbn Sînâ’nın tabîî ilimlere dair yorumları için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.⁸⁹

İbn Sînâ’nın tefsir ve te’vil anlayışı içerisinde bazı sembolik hikâyeleri ve bunlarda yer alan dini ve Kur’ani motifleri de saymak mümkündür. Yine onun tefsir ve te’vil anlayışı içerisinde Allah’ın varlığını ispatlayan ayetler ve yorumunu, Allah’ın sıfatlarına dair ayetlerin yorumunu, Allah’ın isimlerine dair ayetlerin yorumu ile Evrenbilim alanına dair yorumları; kâinatın yaratılışına dair ayetlerin yorumunu, Ay üstü ve Ay altı âlem verileriyle yorum örneklerini bulmak mümkündür. Yine onun nefis teorisi (psikoloji) ile ilgili ayetlere dair yorumlarını, nübüvvet ve vahiy meselesiyle ilgili yorumları bulmak mümkündür. Yine onun ölüm ötesi ve meâd alanına, uhrevî hayata dair ayet ve kavramlara dair te’viller ve yorumları bulmak mümkündür.

İbn Sînâ’nın Yorumlarının Etkileri ve Tepkiler

İbn Sînâ’nın tefsir ve te’vil anlayışının tefsir tarihinde önemli etkileri olduğu gibi onun yaklaşımlarının ciddi eleştiri ve tepkilere neden olduğunu da belirtmemiz gerekir. Onun yorum ve yaklaşımlarına tepki gösteren aynı zamanda tefsir alanındaki bazı yorum yaklaşımlarından etkilenenlerin başında Ebu Hamid el-Gazâlî gelmektedir. Benzer şekilde onun felsefî anlayış ve yaklaşımlarının Fahreddin er-Razî’ye kaynaklık ettiğini, merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın da tefsirinde ondan istifade ettiğini belirtmeliyiz.

Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) tefsirinde İbn Sînâ’nın gerek tabîî ilimler alanındaki görüş ve değerlendirmelerine gerekse dini konulardaki fikirlerine ve Kur’an

88 İbn Sînâ, *Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan*, s. 93.

89 Bilimsel tefsirlere yöneltilen eleştiriler için bkz. eş-Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 389-390; Emin El-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 51-56; Jansen, J.J.G, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 102-103; Akdemir, Salih, “İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi” (Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru içinde), s. 15-17.

ayetleri ile ilgili yorumlarına yer vererek filozofun yaptığı bazı tefsir ve te'villeri destekleyerek onun yaptığı yorumlarda beis olmadığını ifade etmekte, bazı yerlerde de eleştiriler yöneltmektedir. Elmalılı, dokuz ciltlik tefsirinin çeşitli yerlerinde İbn Sînâ'nın bazı eserlerine atıflar yapmakta ve bulutların oluşumu, yağmurun yağması, gök gürültüsü ve şimşek çakması gibi tabiat olayları; doğum ve hamilelik gibi tıbbi konuları anlatırken filozofun görüşlerine de değinmektedir. Tabii ilimlerle ilgili atıfların yanı sıra, bazı Kur'an kavramlarının açıklanması, melekler ve cinler gibi metafizik varlıkların izahı; mucize ve kerametlerin meydana gelişi, kaza ve kader konuları gibi dini meselelerde de filozofun görüşlerini nakletmektedir.⁹⁰

Elmalılı, eserinde İhlas, Felak ve Nas surelerinin tefsirini yaparken de filozofun yaptığı tefsir ve te'villere atıflar yapmakta, neredeyse söz konusu surelerle ilgili filozofun yaptığı tüm yorumları nakletmekte ve bazı müfessirlerin onun yaptığı yorumlarla ilgili görüş ve değerlendirmelerine yer vererek yorumları dolayısıyla filozofa yöneltilen eleştirilere cevaplar vermekte ve düşünürün yaptığı yorumların geçerli olabileceğini dile getirmektedir.⁹¹

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bazı felsefi ve batınî yorumlara tepki gösteren ve onu eleştirenler de bunmaktadır. Yaptığı tefsir ve te'villeri eleştiren âlimlerden biri çağdaş tefsir tarihçisi M. Hüseyin ez-Zehebî'dir (ö. 1977). Ez-Zehebî, tefsir çeşitleri ve müfessirlere dair yazdığı meşhur el-Tefsîr ve'l-Müfessirûn adlı eserinde tefsir tarihi sürecini ekollere göre ele almakta ve felsefi tefsir için ayrı bir bahis açarak konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. ez-Zehebî, felsefi tefsir konusunda çeşitli İslam filozoflarından ve bu arada İbn Sînâ'dan da bir takım tefsir ve te'vil örneklerine yer vererek, filozofun yaptığı te'villerle ilgili eleştirel içerikli değerlendirmeler yapmaktadır. Ez-Zehebî'ye göre İbn Sînâ genel manada din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış ve eserlerinde her iki disiplini de razı etmeyi ve hoşnut tutmayı amaçlamıştır. Bunun bir sonucu olarak da peygamberin, anlayış düzeyi yüksek olsun düşük olsun farklı seviyeden insanlara hitabı amaçladıkları için sembolik bir dil kullanmak durumunda kaldıklarını söyleme gereği duymuştur. Ez-Zehebî, filozofun yaptığı tefsir ve te'viller bağlamında onun özellikle Arş'ı dokuzuncu felek olarak yorumlamasını; ayetlerde zikredilen feleklerin melekler olduğunu belirtmesini; uhrevî kavramlarla ilgili te'villerini, cennet, cehennem ve sıratı, felsefi bir tarzda yorumlamasını; yine Kur'an'da cehennemle ilgili olarak zikredilen "Üzerinde on dokuz var." (Müddessir, 74/30) ayetine dair te'vilini; filozofun insandaki bir takım latif kuvvetleri melekler olarak açıklamasını; yine düşünürün sekiz cennet ve yedi cehennem kapısını felsefi bir tarzda izahını; Nur ayeti ile ilgili olarak yapmış olduğu sembolik yorumları; Felak ve Nas surelerine dair tefsirlerini ve daha başka ayetlerle ilgili görüşlerini de düşünüre özgü uzlaştırma girişiminin örnekleri olarak vermiştir.⁹²

90 Elmalılı Hamdi Yazır'ın, İbn Sînâ'ya atıfları için Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 253, 255; II, 849; VI, 4145, 4344; VII, 4628, 4629, 5206, 5208, 5209; VIII, 5387; IX, 6370, 6372, 6374, 6380, 6400, 6401, 6406, 6415, 6422, 6423, 6424, 6425, 6426.

91 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6372.

92 Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 408-412.

Ez-Zehebî, felsefî tefsire dair örnekleri verirken yer yer İbn Sînâ'yı eleştirmekte, yaptığı tefsir ve te'villerde tutarsızlıklara düştüğünü ve Kur'an hakikatlerinden uzaklaştığını ileri sürmektedir: "Onun bu yorumları batınîlerin Kur'an ayetleri hakkında yaptıkları te'villerle aynılık arz etmektedir. Felsefe ve filozofları seven hiç bir Müslümanın, İbn Sînâ ve benzerlerinin Kur'an hakikatlerinin bir takım rumuzlardan ibaret olduğunu, insanların yetersiz olan akıllarından gizlendiğini ve peygamberin insanlara Kur'an ayetlerini rumuzlu bir şekilde ifade ettiği iddialarını kabul edeceklerini zannetmiyorum."⁹³

Ez-Zehebî, devamla eleştiri düzeyini artırarak İmamiye şiasının İsna Aşeriyye kolu, İsmailî batınîler, müfrit sufiler ve İslam filozoflarının tamamının, aynı yolda yürümekte olduklarını vurgulayarak, onların bir çok Kur'an ayet ve kavramı için rumuzdur, işaretler, batındır diye nitelendirmeler yaptıklarını ve bu yolla da Kur'an'ın amaçlarını yıkmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Merhum, sonuçta Babilik ve Bahailik gibi bazı çağdaş sapkın düşünce ekollerinin, kendi görüş ve kanaatlerini ortaya koyarken kadim filozoflara dayanma arzularının bir sebebinin de, böylece açığa çıkmış olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴

İbn Sînâ'nın çeşitli ayet yorumlarını ve bu arada Nur ayeti ile ilgili tefsir ve te'villerini eleştirenlerden biri de Muhammed el-Behiy'dir. Filozofun yaptığı yorumları naklederek bunlarda Eflatun ve Yeni Eflatuncu etkilerin gözlemlendiğini belirten Muhammed el-Behiy yaptığı yorumlar dolayısıyla filozofu eleştirmektedir. el-Behiy, Nur ayetinin yorumuyla ilgili uzunca bir değerlendirmenin ardından şunları söylemektedir:

"Allah'ın göklerde ve yerdeki kurtuluş ışığını insanlara inandırıcı bir açıklama ile açıklamada bundan daha uzak bir anlam bulunamaz. Çünkü Allah'ın nuru algılanan bir nura benzetilmekte ve mutlak nurun sahibi sıradan varlıklarla bir tutulmaktadır."⁹⁵

İbn Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırılması konusundaki çabalarına, İslam düşünce tarihinde bilginlik konusundaki tutumuna ve bu bağlamda bazı Kur'an sure ve ayetlerini yorumlama çabalarına yönelik ciddi manada eleştiriler yöneltenlerden bir diğeri düşünür de Muhammed Abid el-Câbirî'dir. el-Câbirî, bu konuda genel hatlarıyla şu görüşleri dile getirmektedir:

"İbn Sînâ, kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafe eğilimli karanlık gaybî düşüncenin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, büyü, tılsım, muska ve ölümlerle temasa geçme gibi irrasyonelizmin tüm çeşitlerini 'ilim' haline getirdi. Sahte Aristoculuk boyasıyla boyanmış olan bu sözde ilimler, onun sisteminde doğal felsefî bilimler arasında yer aldı. Bundan daha tehlikelisi, onun Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık bir yöne çevirmesi; daha etkilisi ise akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. Tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle ka-

93 Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 409.

94 Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 409.

95 El-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 256.

ranlık bir ruhanîyetçi anlayışla yorumladı ki, Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'basit realizm'den daha geri bir duruma düştü."⁹⁶

El-Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırması ve Kur'an ayetlerini yorumlama konusundaki bu yöntemi, aslında pek de orijinal değildir. Onun bu tutumu temelde İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan girişim ve projelerinin bir devamı mahiyetindedir. Küçüklüğünde İhvân-ı Safâ'nın risalelerini okuyan İbn Sînâ'nın onlardan etkilendiğini belirten düşünür, risalelerde ileri sürülen fikirlerin kökeninin aslında ta Harran feyz felsefesine kadar dayandığını ifade etmektedir:

"İbn Sînâ'nın dinin tikelleri ile felsefenin tikellerini uzlaştırmada izlediği yöntem, aynen İhvân-ı Safâ'nın yöntemidir. Bu, felsefî problemler ile Kur'an ayetleri arasında benzerlik ve uygunluk kurma esası üzerine dayanan bir yöntemdir. Çoğu defa ayetlere felsefî bir elbise giydirilir. Kur'an ayeti çoğu kez o anda savunulmakta olan felsefî bir problemin doğruluğu konusunda tanık gibi sunulmaktadır. Bazen bunun aksi de olabiliyor. Bir çok durumda da felsefî problemin kendisi, o anda 'batını' bir tarzda tefsir edilmekte olan Kur'an ayetinin anlamının 'derinliği'nin bir deliliymiş gibi sunuluyor. İbn Sînâ, din ve felsefe problemlerini uzlaştırmada İhvân-ı Safâ'nın yolunu izlediği gibi, Kur'an terminolojisini onların feyz felsefesinin terminolojisiyle uyuşacak şekilde felsefî bir yoruma tabi tutarak da İhvân-ı Safâ'yı takip ediyor. Mesela arş, kürsi, ruhu'l-kudüs, melekler, mutmain nefis... ister, İhvan ister İbn Sînâ, isterse Fârâbî'de olsun, bu kavramların tümünün felsefî anlamını Harran feyz felsefesi terminolojisinde bulabilirsiniz."⁹⁷

el-Câbirî, İbn Sînâ'nın faal akıl anlayışını ve onu Kur'an'daki Cibrâil ile özdeşleştirilmesi ve bu yolla din ile felsefî görüşleri arasında bir uzlaşma arayışına girmesini de eleştirmektedir:

"Meşrikî hikmette faal akıl semavi cirimlerden bir parça, akıllardan bir akıldır. Dindeki 'vahiy meleği' kavramıyla bir ilgisi yoktur. Genel felsefeciler için yazdığı bazı metinlerde bu izlenimi veriyor gözükse de bunlar yerlerini meşrikî felsefeye bıraktığında onun hakiki görüşlerini ifade etmemektedir. Dini anlamda 'vahiy meleği', Allah tarafından peygambere 'gönderilen' ona görünüp kaybolabilen, peygamberden sonra hiç bir insanla ilişki kurmayan bir varlıktır. Oysa meşrikî hikmet tasavvurundaki 'faal akıl', yalnız peygamberle değil bütün beşer nefisleri ile sürekli hazır ve ilişki içindedir. İbn Sînâ şöyle diyor: "Meşriklere göre tam bir ilm-i kemal, faal akılla bilfiil ilişki/ittisal ile olur. Bu melekeyi (onunla ilişki kurma yeteneğini) elde ettiğimizde dilediğimizde onunla ilişki kurmak için bir engel kalmaz. Faal akıl görünüp kaybolabilen değil aksine bizzat hazır olandır. Biz başka işlere yönelerek onu kaybeder, ancak ne zaman istersek onu hazır ederiz."⁹⁸

96 Arapçası 'el-vâkıyyetu's-sâzice' olan ifade, Türkçe'ye 'ahmak gerçekçilik' şeklinde çevrilmiştir. Ancak ifadenin bu şekilde çevirisini yanlış bulmaktayız, bu nedenle çeviriyi 'basit realizm' şeklinde yaptık. Krş içi bkz. El-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 160-161, (T. çev. s. 185).

97 el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 160-161, (T.çev.s. 185).

98 İbn Sînâ, *et Ta'likat Ala Havâşî Kitâbu'n-Nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab*, thk: Abdurrahman

İbn Sînâ'dan aktardığı ifadelerden hareketle el-Câbirî, filozofun meşrikî hikmet anlayışının son tahlilde nübüvvete duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığını, zira burada faal akılla ilişki kurmanın yalnızca peygamberlerle sınırlanılmayıp kapının herkese açık bırakıldığını, nihayetinde faal aklın her zaman hazır olduğunu ve 'ne zaman isterse' onunla temas kurulabileceğinin belirtildiğini söylemektedir.⁹⁹

el-Câbirî, İbn Sînâ'nın büyü, nazar, tılsım ve benzeri şeyleri ilim olarak kabul etmesini de şiddetle eleştirerek, onun bu tavrı ile felsefî düşüncüyü de akıldışı bir alana kaydırıldığını iddia etmektedir.¹⁰⁰ Bu nedenle el-Câbirî'ye göre İslam düşünce tarihinde felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, aslında Tehafütü'l-felâsife kitabını yazdığı için Gazâlî'den değil, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstat İbn Sînâ'dan gelmiştir.¹⁰¹

“İbn Sînâ, kurmaya çalıştığı meşrikî felsefeyle Arap-İslam düşüncesinde, bayraktarlığını Mutezile ve Kindî'nin yaptığı Fârâbî ile zirveye ulaşan akılcılıktan vazgeçerek öldürücü karanlık ve akıl dışılığa dönmesinde son derece büyük etkisi olan gnostik ruhânî bir yönelişi tesis etmiştir. Gazâlî, Suhreverdî ve benzeri düşünürler onun bu çabalarını çeşitli ortamlarda yayma ve genelleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Doğudaki felsefe medresesinin yetiştirdiği en büyük tabip ve filozof olan İbn Sînâ hakkındaki hükmümüz budur. Bu kimsenin hatırına bakmadan, hiç tereddüt etmeden verdiğimiz bir hükümdür; zira bize göre bu, onun hakkında tarihin verdiği bir karardır, 'yazılı' değil 'yaşanmış' tarihin verdiği bir karar.”¹⁰²

Sonuç

İbn Sînâ, yalnızca iyi bir felsefeci, tabip, mantık ve matematikçi değil, aynı zamanda iyi bir edip, şair ve Kur'an müfessiridir. Dini ve felsefî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser veren ansiklopedist filozofun birçok eseri kaybolmuş ve bazıları hâlâ gün yüzüne çıkarılmamış olsa da, onun Kur'an tefsiri konusundaki yaklaşımlarına dair genel bir kanaati sağlamayı mümkün kılacak sayıda dini ve felsefî çalışması günümüze kadar ulaşmıştır.

Küçük yaşlarda önce Kur'an ve fıkıh eğitimi alan, daha sonra dini ve felsefî ilimler tahsilini birlikte yürüten filozof, ileri yaşlarda Kur'an'ı baştan sona kadar ele alarak açıklayan bağımsız bir tefsir eseri yazmamıştır. Çok sayıdaki eseri arasında yalnızca bazı sure ve ayetlerin tefsiri mahiyetinde müstakil risaleleri günümüze kadar ulaşmış, ancak düşünür çeşitli dini, tasavvufi, kozmolojik ve felsefî eserlerinde sık sık Kur'an ayetleri ve kavramlarına yer vermek suretiyle onları sahip olduğu felsefî ve bilimsel birikimle, kendine özgü görüş ve düşünceleriyle açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir.

Bedevi, Kahire, s. 95; el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 125.

99 el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 125.

100 el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 378.

101 el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 154; T.çev. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 178-179.

102 el-Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, s. 39-40.

Bağımsız tefsir risaleleri yazmanın yanı sıra, felsefi eserlerinde de Kur'an ve sünnetten etkilenen, eserlerinin çoğunda ayet ve hadislerle, dini kavramlara atıflar yapan filozof, felsefi düşünce sisteminde dinden, din ve Kur'an anlayışında da felsefi ilimlerden yararlanmıştır. Hemen her eserinde istişhad ve istidlal kabilinden Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerine göndermeler yapmış, entelektüel sorumluluğun gereği olarak dini konulara ve ilahiyat sorunlarının çözümüne dair görüşler dile getirmiştir.

Hikmet ve felsefeyi bir ilimler sistemi ve nazari açıdan insanı kemale erdirmeye aracı olarak gören filozof, dini de birey, aile ve toplumun dünyevi ve uhrevî saadeti için temel bir ihtiyaç olarak kabul etmiş ve nübüvvet kurumunu zorunlu görmüştür. Felsefi ilimlerin sonuçlarıyla dini naslarda yer alan verileri çağının felsefi-bilimsel anlayışı çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan bir çizgiyi benimsemiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak zihin dünyasında hikmet ile din arasında üslup ve yöntem açısından bazı farklılıkların varlığını kabul etmekle beraber, her iki disiplin arasında konuları ve yönedikleri temel hedefler açısından her hangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, felsefe ile dinin, akıl ile naklîn, bilim ile İslam şeriatının birbirlerini çürütmediklerini, aksine birinin diğerini desteklediğini ve birbirlerini tamamladıklarını düşünmüştür. Ona göre hikmet ile din arasında zıtlık olduğunu söyleyenler kesinlikle hatalıdır, iki disiplin arasında asla bir zıtlık ve çatışma olamaz. Şayet zahirde böyle bir durum ve izlenim varsa bu, ya din adına konuşanların yorum ve anlayışlarındaki noksanlıktan yahut da felsefe adına söz söyleyenlerin ortaya attıkları görüş ve düşüncelerindeki yanlışlık ve tutarsızlıktan dolayıdır. Dini esasları fert, aile ve toplumların ahlaki, manevi ve siyasi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir ilkeler manzumesi olarak gören filozof, şer'i yasaları yükselmek isteyen birey ve toplumların kaos ve karmaşadan korunarak mamur ve müreffeh olmaları için zaruri saymış, aksi halde çıkar çatışmalarının kaçınılmaz hale geleceğini ileri sürmüştür.

Filozofun gerek doğrudan Kur'an surelerini konu edinen risalelerinde, gerekse diğer dini ve felsefi eserlerindeki Kur'an yorumları, genellikle onun felsefi düşünce sistemi ve varlıklar hiyerarşisine dair anlayışı içerisinde mezc edilmiş durumdadır. İbn Sînâ bir çok durumda Kur'an sure ve ayetlerini kendi felsefi görüşlerine uygun tarzda algılamış ve yorumlamıştır. Kur'an'ı genel kitleye hitab ettiği, derin ve anlaşılması zor konuları herkese anlayış seviyeleri ile çatışmayacak şekilde anlatmak gibi bir işlevi yerine getirmeyi amaçladığı için, birçok konuda rumuzlu ve simgesel dilin egemen olduğu ilahi bir hitap olarak görmüştür. İbn Sînâ sisteminde din dili, içinde mecaz, istiare ve tenzih kadar teşbihte barındıran, hakikati yer yer îmalı bir dille ifade eden işaret ve semboller sistemi olarak görülür. Ona göre Kur'an ve onun dili bütünüyle değilse de genel olarak sembolik bir hakikat olup bu özelliğe sahip olan sure ve ayetler lafzî anlamda anlaşılabilir ve yorumlanamaz. Ancak bu yaklaşım seçkinler için geçerlidir, avam için din dilindeki lafzî hakikatlerin korunması gerekmektedir. Filozofun düşünce sisteminde bazı Kur'an ayetleri felsefi hakikatlerin temsili ve sembolik tarzda ifadesinden ibarettir. Bu nedenle şeriat ve Kur'an aklın izine tabidir ve onu izlerler. Hikmet müfessir, Kur'an müfesserdir; felsefi ilimler sistemi öncü, şeriat izleyicidir.

Filozofun, Kur'an ayetleri ile felsefî ilimler sisteminin sonuçlarının uzlaştırılması bağlamında durduğu yer genellikle felsefedir. Başka bir deyişle İbn Sînâ'nın Kur'an anlayışı ve yorum yönteminde, Kur'an penceresinden felsefeye doğru bir yöneliş değil de, çoğunlukla felsefe penceresinden Kur'an'a doğru bir yöneliş ve bakış egemendir. Filozof, ilahi metnin yorumlanması konusunda felsefeyi esas almış, Kur'an'ın ele aldığı konuları kendi felsefî sisteminin doğruluğunu ispatlayan bir delil ve kanıt olarak görerek ona uygun tarzda tefsir ve te'vil etmiştir. Kur'an ayetlerinin felsefî görüşlerle desteklenmesi şeklinde nitelenecek yöntem ise diğerine oranla tali düzeyde kalmıştır. Filozofun eserlerinde işlenen birçok felsefî konu ve kavram, din dilinde özellikle de Kur'an'da yer alan kavram ve ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.

İbn Sînâ, Kur'an'ın Allah'la ilgili ayetlerinde genellikle teşbih ve tenzihi dilin birlikte yer aldığı kanaatinde olup, dini dilde Allah'la ilgili olarak kullanılan ve zahirde teşbih ve tecsim izlenimi uyandıran insan biçimci ifadeleri te'vil ederek mecaza hamletmiş ve ilahi sıfatlardan bahseden ayetleri ilim sıfatına indirgeyecek şekilde yorumlamış, ayet ve hadislerde Cenabı Hakk'a izafe edilen diğer isim ve sıfatları varlıklara izafetle kullanılan isim ve sıfatlar olarak değerlendirmiştir.

Kur'an'ın evren ve ondaki varlıklardan bahseden ayetleri ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın felsefî okumalarında, daha çok günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan yöntem uygun yorumların varlığı dikkati çeker. Filozofun bilimsel tefsir yönteminde özellikle gökbilimle ilgili birçok Kur'an ayet ve kavramı çağında egemen olan evren tasavvuruna uygun olarak anlaşmıştır. Düşünürün muhtelif eserlerde yapmış olduğu çok sayıdaki evrenbilim alanını ilgilendiren ayet yorumu, kendi devrinin ulaştığı bilimsel düzeyi ve egemen astronomi anlayışını yansıtmakta, devrinin ilmi seviyesini göstermekte, günümüzde artık aşılmış ve yerini başka kuramlara terk etmiş olan Ptolemy'nin evren anlayışının Yeni Eflatuncu versiyonuna uygun yaklaşımlar içermektedir. Filozof, döneminde egemen olan bilimsel kozmoloji anlayışıyla Kur'an'ın metafiziki kavramlarını uzlaştırmaya çalışmış; arş, kürsi, levh, kalem, cebrâîl, melek, ibda, halk, tekvin vs. gibi daha birçok Kur'anî kavramı bu evren anlayışına uyarlayarak tefsir ve te'vil etmiştir. Ancak bu okuma ve yorumlama anlayışı çağının bilimsel dünya görüşünü yansıtmakta olup, evrenbilim alanında zaman içinde köklü değişiklik yaşandığı ve eski anlayış aşılarak yerini yeni görüşlere bıraktığı için, yapılan uzlaştırmacı yorumlar geçerliliğini yitirmiş ve yanlışlanmış gözükmektedir.

İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde önemli bir yeri olan ampirik yönelimli nefis teorisi de Kur'an ayetlerine bakışını ve onların yorumunu etkilemiş, filozof bir çok ayeti nefis teorisi konusundaki tezleri ve görüşlerine uygun olarak anlamış ve yorumlamıştır. Düşünürün Kur'an'ın insan ruhunu ele alan ayetlerine dair yaptığı yorum ve yaklaşımları, temelde ruh beden ayırımını esas alan bir özellik taşımakta, ilahi vahyin gerek psikoloji gerekse ölüm ötesi alanı ilgilendiren ayetleri, nefis konusundaki bu kuramsal çerçeveye uygun olarak açıklanmakta ve te'vil edilmektedir.

İbn Sînâ nübüvvet kurumunu zorunlu olarak görmüş ve nebileri yeryüzünün en üstün varlıkları olarak kabul etmiştir. Kudsi akıl gücüne sahip olan peygamberlerin ilim, muhayyile ve muharrik kuvvet açısından üstün niteliklere sahip insanlar olduklarını ileri sürmüştür. Vahiy konusuna rasyonel ve felsefi açıdan yaklaşarak aklı izahlar yapmış ve nebilerin gösterdikleri mucizelerin evrendeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini savunarak, mucize olgusunu aklı bir temellendirmeye peygamberlerde var olduğunu ileri sürdüğü üstün niteliklere dayandırmıştır.

İbn Sînâ'nın Kur'an'ın uhrevî alanla ilgili ayetleri konusunda genel kitle ve seçkinlere hitap eden eserlerinde iki farklı yaklaşım gözlenmektedir. Düşünürün meşşâf geleneğe dayalı olan eserlerinde dini naslarda ve bu arada Kur'an'da yer alan meâda dair ayetler ve uhrevî kavramlar bir inanç meselesi olarak görülmekte ve lafzî-hakikî anlamda oldukları kabul edilerek zahir üzere alınmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak filozofun avam için yazdığını belirttiği meşşâf geleneği izah eden eserlerinde haşrin ruh ve beden için birlikte olduğu vurgulanmaktadır. Filozofun seçkinler için yazdığı ikinci tür eserlerinde ise rasyonel temellendirmeler daha ağır basmakta ve aklı delil ve izahlarla haşrin bedensel olamayacağı ispatlanmaya çalışılarak haşrin yalnızca ruhânî bir olgu olduğu ifade edilmekte, dini naslardaki meâda dair ifadelerin teşbih, temsil ve mecazi anlamda olduklarını iddia edilmektedir. Bu anlayış ve yaklaşımın bir sonucu olarak bazı ayet ve hadislerde yer alan uhrevî kavram ve ifadeler haşrin ruhânîliği anlayışına uygun hale getirilecek şekilde te'vil edilmektedir. Özellikle sırat, cennet ve cehennem kapıları, cehennem melekleri vb. bahseden dini naslar ise 'aşırı yorum' örneği sayılabilecek şekilde Arap dil geleneğindeki geleneksel anlayışta ortaya konulan mecazî kullanım özellikleri gözardı edilerek yorumlanmaktadır.

İbn Sînâ, bazı surelerin başlangıç kısımlarında yer alan ve çoğu müfessir tarafından müteşabihattan sayılıp 'Bu harflerle neyi murad ettiğini en iyi Allah bilir' denilerek tefsir ve te'vil yapılmayan hurûf-u mukattanın te'vili konusuna da yer vermektedir. Filozof, hurûf-u mukattayı, kendi felsefi sistemine, kozmolojik görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmakta ve evrendeki varlıklar hiyerarşisini ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin bir işareti olarak görmek ve ona göre yorumlamaktadır. Düşünür, iddialı bir yaklaşımla söz konusu ayetlerde yer alan harflerin kendi yaptığı yorumların dışında başka bir delaletlerinin olmadığını da iddia etmektedir. Buna göre İbn Sînâ, felsefi düşünce sistemini belli konularda Kur'an'ın sırlarını ve şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmek, dinde varlığını kabul ettiği simgesel kodları felsefi sistemiyle açmaya çalışmaktadır.

İbn Sînâ yazmış olduğu edebî ve sembolik hikâyelerde de sık sık Kur'an ayet ve kavramlarına atıflar yapmış, onları kendi dinî-felsefi düşünceleri çerçevesinde yorumlamıştır. Bu gerçeklik bir yönüyle onun Kur'an kültürüne ne kadar vakıf olduğunu, diğer yönüyle de yorum yönteminin felsefi sisteminin bir parçası olarak kaldığını göstermektedir.

İbn Sînâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırma konusundaki çabaları sonraki dönemde de yankısını bulmuş ve sonraki birçok düşünür ve müfessir çeşitli alanlarda ondan yararlanmışlardır. Tefsir tarihinde düşünürün bu çabalarını takdir edenler olduğu gibi eleştirenler de çıkmış, filozof halefleri tarafından övüldüğü gibi bir takım ağır tenkit ve eleştirilere de uğramıştır. Özellikle Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği ağır eleştiriler malumdur. Ancak Gazâlî ve Fahredin er-Razî gibi âlimler, birçok konuda filozofu eleştirmelerine rağmen gerek onun çeşitli dini ve felsefî görüşlerinden, gerekse Kur'an ayetlerine dair yaptığı yorumlarından etkilenmiş ve yararlanmışlardır. Bunların yanı sıra gerek İbn Teymiyye ve Alûsî gibi klasik Kur'an müfessirleri ve gerekse bazı çağdaş düşünürler zaman zaman onun eserlerine ve görüşlerine atıflar yaparak yaptığı tefsir ve te'villere dair eleştirel içerikli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan çeşitli siyasi ve dini ekollerin ve bu arada genelde İslam felsefecileri ve özelden de İbn Sînâ'nın, Kur'an'ı okuma ve anlama biçimlerini etkileyen çok değişik kaynak ve etkenlerin bulunduğu malumdur. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın yorum yöntemini şekillendiren baş unsurun felsefî-bilimsel yöneliş olduğu söylenebilir. Temel yaklaşım olarak hikmetin şeriata muhalif bir şey içermediğini belirten filozof kendisine atfedilen bir eserde insanları hikmete çağıran sonra da şeriâtın metodundan sapanların kendiliklerinden, kendi acziyet ve kusurlarından dolayı saptıklarını, yoksa bunun hikmet sanatının bir gereği olmadığını, zira hikmetin onlardan beri olduğunu belirtir. Buna göre filozofun felsefî düşünce sistemi gibi yorum yöntemi de kendine özgü özellikler ve güzelliklerin yanı sıra, eksiklikler ve noksanlıklar, tashih edilecek hata ve yanlışlar da içermektedir. Nihâî olarak filozof kendi tarih ve tarihselliğinin bir ürünü olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda birçok meselede nesnel değil öznel bir yaklaşım sergilemiştir, bu nedenle yaptığı yorumlarda kabule ve redde, övgüye ve eleştiriye, tashihe ve tenkide açık unsurlar bir arada bulunmaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi" (*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* içinde), Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.
- Âsî, Hasan, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, el-Müessesetü'l-camiyye, Beyrut 1983.
- Ateş, Ahmet, "Batnîyye", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1950.
- Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, AÜİFY, Ankara 1974.
- Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecr Yay, Ankara 1992.
- Beydâvi, Kadî, *Envâru'l-tenzîl*, Daru'l-fikr, Beyrut 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu'l-Müfessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Bîrûnî, *et-Tefhîm fî sinaâti'l-tencîm*, London, 1934; Tahrân 1362.
- Bucaille, Maurice, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. M. Ali Sönmez, DİBY, Ankara 1991.
- Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 378.
- Câbirî, M. Abid, *Nahnu ve'l-turâs*, s. 147.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİBY, Ankara 1988.
- Cevherî, Tantavi, *el-Cevahir fî Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire 1350.

FELSEFÎ TEFSİR BAĞLAMINDA İBN SÎNÂ'NIN
KUR'AN SURE VE AYETLERİNE YAKLAŞIMLARI

- Davidson, Herbert, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, London 1972.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul 1997.
- Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Gazzâlî, *Fedaihu'l-Batinîyye*, Kahire 1964.
- Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Mısır 1328.
- Hodgson, M.G.S, *İslamın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, Ankara 1995.
- İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, Beyrut t.y.
- İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Daru Kahraman, İstanbul 1984.
- İbn Sînâ, "Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan", (*et-Tefsiru'l-Kur'ânî* içinde) s. 89.
- İbn Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs*), Haydarabad, Dekken 1354.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Daru'l-Maarif, Kahire t.y.
- İbn Sînâ, *el-Şifâ*, (*İlâhiyât*), thk. Mahmut Kasım, t.y.
- İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-nevruzîyye*, Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamîse, thk. Abdusselam Harun, I. Baskı, Kahire 1954.
- İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye*, Daru'l-fikri'l-arabi, Mısır 1954.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likat ala havâşî kitâbu'n-nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab*, thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire 1973.
- İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N Ahmet Özalp, İstanbul 1996.
- İbn Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile 'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II,38 (Ülken neşri);
- İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi*, çev. M.Hazmi Tura, Ankara 1959.
- İbn Sînâ, Risale fi ilmi'l-ahlak, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde) Mısır 1328;
- İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvet*, Daru'n-nahar, Beyrut 1986.
- İbn Sînâ, Risâle fil-fi'l ve'l-infâl, (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), Haydarabad, Dekken 1354.
- İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İlhan, Avni, "Batınîlik", *DİA*, İstanbul 1997.
- İsfahânî, Ragıb, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, Daru Davet, Kuveyt 1984.
- Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Fecr Yay. Ankara 1993.
- Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2001.
- Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.
- Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996.
- Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde), Müessesetu Ferhengi Araye, Tahran, t.y.
- Nasr, Seyyid hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Nüveyhid, Adil, *Mu'cemü'l-müfessîrin min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdir*, Beyrut 1983.
- Okumuş Mesut, "Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği", Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Ökiç, Tayyip *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yay, İstanbul 1995.

-
- Rafî, M. Sadık, *İcazu 'l-Kur'an*, Mısır 1384/1965.
Razî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, Daru'l-fikr, Beyrut 1994.
Russel, Bertrand, *Din ile Bilim*, Say Yayınları, İstanbul 1983.
Suyûtî, *el-İtkân*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.
Şatîbî, *el-Muvafakat*, Daru'l-Marife, Beyrut 1994.
Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1988.
Tahir b. Aşur, *Tefsiru 't-tahrir ve 't-tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, t.y.
Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay, İstanbul 1995.
Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, İstanbul 1997.
Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.y.
Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve 'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve 'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1413.
Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kul ve 'l-lâ ma'kul*, Daru'ş-şuruk, Kahire, 1993.
Zerkeşî, Burhanuddin, *el-Burhân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.