

# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 10

Aralık / December 2025

**Merve Betül Berber**  
Diyabet İşleri Başkanlığı  
mervebetulberber13@gmail.com  
ORCID: 0009-0005-2814-8781

**Mucizenin Akılcı Temellendirilmesi: İbn Sînâ'da Nübüvvet ve Nedensellik Teorisi**  
Rationalizing Miracle: Prophethood and Causality in Avicenna

**Atıf/Citation:** Berber, M. B. (2025). *Mucizenin Akılcı Temellendirilmesi: İbn Sînâ'da Nübüvvet ve Nedensellik Teorisi*. *Din ve İnsan Dergisi*, 5 (10), 369-391.

**Yükleme Tarihi** / Received Date: 19.11.2025  
**Kabul Tarihi** / Accepted Date: 24.12.2025  
**Yayımlanma Tarihi** / Published Date: Aralık 2025  
**İlk-Son Sayfa** / First-Last Page: 369-391



DOI: 10.69515/dinveinsan.1826923

**Makale Türü** / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

**Değerlendirme** / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

**Etik Beyan** / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

**Etik Kurul Belgesi** / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Etik Bildirim** / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

**Çıkar Çatışması** / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

**Benzerlik Taraması** / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

**Telif Hakkı ve Lisans** / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; bu çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; this work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license.



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## Mucizenin Akılcı Temellendirilmesi: İbn Sînâ'da Nübüvvet ve Nedensellik Teorisi

### Rationalizing Miracle: Prophethood and Causality in Avicenna

#### Özet

İbn Sînâ'nın mucize kavramı hakkındaki görüşlerini inceleyeceğimiz makalemizin temel amacı, onun tüm bir felsefi sistemini illiyet teorisi üzerine kurmuş olmasına rağmen, doğa kanunlarının ve sebepliliğin ihlal edilerek, Tanrı'nın tarihe sebepler üstü bir şekilde doğrudan müdahalesi demek olan mucizeye nasıl yer açtığını ve bunu yaparken hangi argümanlara dayandığını göstermektir. Bu bağlamda yazımızın birinci kısmında İbn Sînâ'nın Tanrı evren ilişkisini nasıl tanımladığını, Tanrı ve ondan sadır olan akıllar bağlamında ele aldık. Zira illiyet teorisi yaklaşımını doğru temellendirmediği İbn Sînâ'nın mucizeye bakış açısını tam olarak kavramak mümkün değildir.

Mucize kavramı, İslam felsefesi, kelim ve din felsefesinde önemli bir tartışma başlıklarından biridir. Sözlük anlamıyla "güç yetirememek"ten türeyen mucize, peygamberlerin doğruluk iddialarını kanıtlamak için Tanrı'nın izni ve desteğiyle ile gerçekleştirdikleri olağanüstü olaylar olarak tanımlanır. İbn Sînâ'ya göre mucize, doğa yasalarının görünürde ihlaliyle sınırlı değildir; aynı zamanda nebilerin bilgiyi doğrudan Faal Akıl aracılığıyla alması ve bu bilgiyi insanlara iletmesi de mucizeye dâhildir. İbn Sînâ'nın Tanrı ve evren tasavvuru, sudûr anlayışıyla şekillenir; Tanrı'dan ilk önce akıl ve ardından diğer akıllar taşar, nihayetinde ay altı âlem oluşur. İnsan akli, amelî ve nazarî yönleriyle Faal Akıl'dan etkilenir; bu etkileşim, peygamberlerin hakikati doğrudan kavramasını mümkün kılar. Mucizeler, hakikatin doğrudan iletilmesi, geleceğe dair gaybî bilgilerin aktarılması ve fiziksel güçlerle olağanüstü olayların gerçekleştirilmesi olmak üzere üç başlık altında ele alınır. İbn Sînâ, peygamberlerin toplumda hem bireysel iman rehberliği hem de toplumsal düzenin sağlanması görevine sahip olduğunu belirtir. Vahyin dili, halkın anlayabileceği sembollerle yapılandırılmıştır; mucizeler de bu bağlamda, halkın imanını pekiştirme amacıyla gerçekleştirilir. İbn Sînâ'nın determinist ve sebeplilik anlayışı çerçevesinde mucizeler, mantıksal bir çelişki oluşturmadan, Tanrı'nın fizik âleme müdahalesinin rasyonel zemini olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, mucizeler hem epistemolojik hem de toplumsal işlevleriyle peygamberliğin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İslam felsefesi, mucize, nübüvvet, Faal Akıl, sebep-sonuç ilişkisi, vahiy.

#### Abstract

The concept of miracle is a significant topic in Islamic philosophy, kalām, and the philosophy of religion. Etymologically derived from the root meaning "inability", the term miracle refers to extraordinary events performed by prophets to validate their claims of truthfulness. According to Avicenna, a miracle is not limited to the violation of natural laws, it also manifests in prophets receiving knowledge directly from the Active Intellect (Faal Akal) and conveying this knowledge to people. Avicenna's conception of God and the universe is shaped by the theory of emanation (sudûr), from God first emanates the first intellect, followed by successive intellects, ultimately leading to the formation of the sublunary world. Human intellect with its practical (amalî) and speculative (nazarî) faculties is influenced by the Active Intellect, which enables prophets to grasp the truth directly. Miracles are classified into three types: direct transmission of truth, foreknowledge of the unseen, and extraordinary events affecting the physical world. Avicenna emphasizes that prophets have dual responsibilities: guiding individuals spiritually and maintaining societal order. The language of revelation is structured with symbols comprehensible to the people, and miracles reinforce faith

in this context. Within Avicenna's deterministic and causal framework, miracles are rationally justified as divine interventions in the physical world. Consequently, miracles are inseparable components of prophethood, serving both epistemological and social functions.

### **Structured Abstract**

The concept of miracle occupies a central place in Islamic philosophy, kalām, and the broader discipline of the philosophy of religion. As a term derived from the root meaning "inability" or "incapacity," a miracle signifies an extraordinary event that surpasses the ordinary capacities of human beings and serves to affirm the truthfulness and divine authorization of a prophet. While traditional theological discussions frequently focus on the suspension or violation of natural laws, Avicenna offers a more nuanced and philosophically sophisticated account of miracles. For him, miracles are not limited to dramatic physical occurrences; their essence lies in the unique epistemic and ontological status of prophetic knowledge and action.

Avicenna's explanation of miracles is inseparable from his metaphysical framework, particularly the theory of emanation (sudūr) and the hierarchical ontology of intellects that structure the universe. According to this theory, all existence proceeds from God, the Necessary Being (wājib al-wujūd), through a cascading order of intellects. From the Necessary Being emanates the first intellect, which gives rise to the second intellect, and so on, until the chain reaches the Active Intellect (al-'aql al-fa'āl), the final intellect responsible for governing the sublunary world. This hierarchical emanation does not imply temporal sequence but rather an ontological dependence, whereby each level derives its existence and causal efficacy from the one preceding it.

Within this emanative structure, human beings possess two complementary faculties: the practical intellect ('aql 'amalī), which guides ethical action, and the speculative intellect ('aql nazārī), which seeks universal truths. While ordinary individuals struggle to actualize their speculative intellect, prophets exhibit an extraordinary degree of intellectual perfection. According to Avicenna, prophets maintain an unparalleled connection to the Active Intellect, receiving immaterial intelligibles directly without the need for discursive reasoning or sensory mediation. This reception of knowledge is itself a miraculous phenomenon, for it reflects a level of cognitive refinement unattainable through natural means.

Avicenna classifies miracles into three principal types. The first is the direct transmission of truth: prophets receive abstract universal knowledge directly from the Active Intellect and communicate it to others in accessible, symbolic, or pedagogically appropriate forms. This type of miracle is epistemic in nature, rooted in the prophet's exceptional intellectual capacity. The second type involves foreknowledge of hidden or future events. Since the Active Intellect comprehends all potentialities and their causal conditions, prophets can access information inaccessible to ordinary human cognition. Finally, the third type concerns extraordinary interventions in the physical world -acts such as healing, controlling natural phenomena, or performing actions that appear to defy ordinary causal patterns. For Avicenna, however, even these seemingly supernatural events do not imply a rupture in the natural order; instead, they represent a higher mastery of the causal structure through the prophet's perfected soul.

Central to Avicenna's treatment of miracles is his understanding of prophethood as a dual responsibility. Prophets are not merely individuals who transmit metaphysical truths, they also function as legislators, educators, and social leaders. Their mission is twofold: to guide individuals toward intellectual and spiritual perfection, and to ensure the stability and moral cohesion of society. Consequently, the language of revelation is tailored to the needs of the community. Because not all people are equipped to grasp immaterial truths in their pure, abstract form, prophets employ symbols, parables, and narratives that translate metaphysical realities into forms that resonate with the public.

Miracles play a crucial role in this communicative process: they reinforce the credibility of prophetic claims and inspire confidence in the divine origin of the message.

A key feature of Avicenna's theory is his commitment to a deterministic and causally structured universe. Nature operates according to intelligible laws, and every event unfolds within a network of necessary and possible causes. Within this context, miracles are not violations of natural order. Instead, they reflect the intervention of a perfected soul whose powers operate at a higher causal level. The prophet's soul, being more closely aligned with the Active Intellect, possesses an intensified ability to influence material reality. Thus, miracles are rationally justified as extraordinary but natural extensions of the cosmic order, rather than interruptions or suspensions of it. Divine will manifests through the higher causal capacities of the prophet, and this manifestation is entirely compatible with Avicenna's metaphysical system.

Ultimately, miracles in Avicenna's thought are inseparable from the institution of prophethood. They serve both as epistemological evidence demonstrating the prophet's privileged access to higher knowledge, and as social instruments that strengthen moral order and communal cohesion. By grounding miracles in a coherent philosophical and causal framework, Avicenna transforms them from isolated supernatural events into integral components of his rational theology. In doing so, he offers an account that harmonizes divine intervention with the intelligibility of nature and provides a compelling interpretation of the nature and function of prophetic authority.

**Keywords:** İslamic philosophy, miracle, prophethood, Active Intellect, causality, revelation.

## Giriş

Mucize kelimesi, sözlükte "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki acz kökünden türeyen "mûciz" in (âciz bırakan) isim şeklidir (Bulut, 2020). Teist dinlerin hepsinde var olan mucize olgusu, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasını ispat doğrultusunda gerçekleştirdiğine inanılan hârikulâde (eşi görülmemiş, olağanüstü) şeylerdir (et-Taftâzânî, 2019). İslam felsefesi ve kelim ilminin yanı sıra, din felsefesinde de sıkça tartışılan kavramlardan biri olan bu kavrama yüklenen anlam, kişinin Tanrı ve evren tasavvurunun tam bir yansıması olması hasebiyle önem kazanır. Nitekim deizmin, teizmin, ateizmin mucizeye bakış açıları ve hatta kendini deist, teist ya da örneğin agnostik olarak tanımlayan kişilerin mucizeye dair görüşleri birbirinden farklılık arz edebilir.

Mucize asıl olarak, doğa yasalarının, belli bir zaman ve mekâna münhasıran iptal edilmesidir. Bu noktada İslam düşünce tarihi perspektifinden bakılacak olursa; özellikle Tanrı evren kurgusunda Tanrı'nın kudretini merkeze alan mütekellimler, onun dilediğini dilediği şekilde yapmaya kadir olduğunu, isterse kendi koymuş olduğu fizik kurallarını kaldırabileceğini ifade ederlerken beri tarafta karşımıza çıkan soru "Tanrı kendi koyduğu yasalara uymayabilir mi?" sorusudur. Bu soruya olumsuz cevap veren düşünürler ise Tanrı'nın hakîm olması hasebiyle, her yaptığı işi olması gereken en mükemmel haliyle yaptığını vurgulayarak, Tanrı'nın kendi koyduğu kanunları bizzat kendisinin ihlal etmesinin muhal olacağını savunurlar. Bu iki zıt görüş arasında üçüncü bir yolu bize İslam filozofları gösterecektir. Onlara göre mucize, yine Tanrı'nın koymuş

olduğu kurallara uygun bir çerçevede gerçekleşir. Bu filozoflardan biri olan İbn Sînâ'nın "kural dışı" olmanın da aslında "kurala uygun" olduğunu ispat etme gayretini doğru anlayabilmemiz onun evren ve Tanrı kurgusunu çözümlenmekle mümkün olacaktır.

İslam felsefesinde Meşşâî gelenek ki özelde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmekteyiz, nübüvveti kâinatın varlığından bağımsız olarak açıklayamaz. Onların kozmoloji kurgusu nazarı itibâre alınacak olursa varlık düzeni zaten Tanrı'dan feyezân (sudûr) etmektedir ve nübüvvet doktrinleri bu varlık düzenine epistemik bir zaruretle bağlıdır. Bu teori, metafizik bir düzlemde ve kişinin psikolojik istitâatını kapsayan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu bahiste özellikle tahayyül kuvvesinin etkinliği, Faal Akılla ittisalin gerçekleşmesi ve fizik yasalarının seyrine ilişkin detaylı bir teori karşımıza çıkar. Burada calibi dikkat olan İbn Sînâ'nın mucizeyi bir imtiyaz olarak değil bilakis insan türünün epistemik yetkinliğe ulaşabilmesinde kaçınılmaz bir imkân ve sosyolojik düzenin tesisinde temel bir ilke olarak ele almasıdır.

Burada en az mucize kadar insan türü açısından fizikî şartlar dâhilinde gerçekleşmesi imkânsız olarak tanımlanan peygamberlik statüsünü ele almak gerekmektedir. İnsanın, içinden çıkmasının imkânsız olarak görüldüğü uzay-zaman düzleminde ontolojik olarak kendinden farklı olan bir boyuttan bilgi alabilmesi en az mucize kadar "doğaüstü"dür. Özellikle Eş'arî kelamına göre "Peygamberlerin Tanrı tarafından seçilmesi" ve seçilen Peygamber tarafından Tanrı'nın özel izniyle "âdetullah bozularak" yani "doğaüstü bir olay" olarak mucize gerçekleşmektedir. Kelamcı perspektifte tıpkı peygamberlik gibi mucize de tabiat kanunlarının askıya alınmasıdır. Oysa İbn Sînâ için nübüvvet bir yasayla gerçekleşmektedir ve mucize ise bir askıya alış değil, tabiatın derûnundaki nedensellik zincirinin olağan üstü bir nefsî etkiyle yeniden düzenlenmesidir. Bu yaklaşım sayesinde İbn Sînâ mucizeyi tekrar doğa içi bir açıklamaya tabi kılarak Gazzâlî gibi kelamcılarının tam karşısında konumlanmış olur.

Bu makalenin temel problemi, İbn Sînâ'nın nübüvvet ve mucize teorisini sudûr metafiziği bağlamında bütüncül bir yaklaşımla ele almaktır. Literatürde bu alanda yapılmış pek çok değerli çalışma olmakla birlikte bu araştırmaların büyük bir bölümünde konu psikolojik (tahayyül, kutsi akıl), epistemolojik (vahiy bilgisi) yahut siyasî (toplum düzeni) yönüyle ele alınmıştır. Buna mukabil nübüvvetin ve mucizenin sudûr teorisi bağlamında imkânı ve mucizenin illiyet yasalarına bağlılığı ve İbn Sînâ'nın argümanının mantıksal boyutunu disiplinler arası bir bütünlükle inceleyen çalışmalar sınırlıdır. Ayrıca mevcut literatürde İbn Sînâ'nın mucizeyi doğa yasalarının ihlali olarak değil, nebevî nefsin olağanüstü yoğunlaşmış gücüyle gerçekleşen bir nedensel süreç olarak yorumlamasının, nedensellik ilkeleri ve Fârâbîci akıl anlayışıyla ilişkisi gerektiği kadar detaylı biçimde analiz edilmemiştir. Bu makale, işte bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Çalışmanın yöntemi, Meşşâî metafiziğin kavramsal çözümlenmesiyle modern felsefenin argümantatif yöntemini bir araya getirerek iç tutarlılığa ve kavramsal açıklığa önem veren bir

yaklaşımına dayanmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın nübüvvet görüşü formel mantık yapısı çerçevesinde çözümlenerek sudûr teorisinin epistemik gereklilikleri ele alınacak, mucizenin tabiat içindeki yeri nedensellik bağlamında İbn Sînâ felsefesindeki konumu tespit edilecektir. Böylece nübüvvet ve mucize meselesi, yalnızca tarihsel bir doktrin olarak değil, felsefi bir problem alanı olarak ortaya konacaktır.

Bu makalenin iddiası şudur: İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi sudûr teorisinin zorunlu bir uzantısıdır ve onun mucize anlayışı tutarlı bir nedensellik ilkesine bağlıdır. Nübüvvetin kozmik, epistemik ve sosyolojik boyutu bulunmaktadır ve mucize, doğanın özsel nedenselliğinin peygamberin ulaştığı yüksek nefis tarafından olağanüstü bir şekilde yönlendirilmesidir.

Bu çalışmanın sınırları şunlardır: 1-Konu sadece İbn Sînâ'nın sistemine odaklanmaktadır. 2-Mucize konusunda İşârât, Necat ve Şifa metinleri temel alınmıştır. 3-Dilbilimsel vahiy tartışmaları dışarıda bırakılmıştır. Bu sınırlılıklar, makalenin yoğun felsefi analizini merkeze almayı ve tartışmayı İbn Sînâ'nın kendi doktrinsel çerçevesi içinde tutmayı amaçlamaktadır.

### **1. İbn Sînâ'da Tanrı-Evren Kurgusu**

İbn Sînâ'da fizik ve metafizik alanların birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığı, bilakis onun ontolojik bütünlüğü sağlayan kozmoloji tasavvurunda bu alanların iç içe geçtiği görülür. Bu nedenle İbn Sînâ felsefesinin kapsamlı biçimde kavranabilmesi, sudûr nazariyesine dayalı kozmik düzenin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Sudûr doktrini söz konusu olduğunda akla gelen ilk referans Yeni-Eflatuncu gelenektir; zira İbn Sînâ'nın kozmolojik kurgusu, Aristotelesçi nedensellik ilkeleriyle uyumlu olmakla birlikte, özellikle "birden ancak bir çıkar" prensibi etrafında şekillenen Plotinusçu metafizikten önemli ölçüde beslenir. Nitekim bu kabul, zorunlu varlık olarak Bir'in mutlak sadeliği nedeniyle yalnızca tek bir ilkeyi (ilk akılı) ortaya koyabileceğini; buna bağlı olarak kozmik çokluğun da ancak bu ilk ilke üzerinden mümkün hâle gelebileceğini ifade etmesi bakımından İbn Sînâ metafiziğinde merkezi bir konumdadır (Kılıç, 2021, s. 153).

Plotinus'un kurguladığı evren tasavvurunda tüm varlığın kaynağı olan Bir hiçbir şey aramaması, hiçbir şeye sahip olmaması ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaması hasebiyle yetkindir ve bu yetkinliği nedeniyle bolluktur. O'nun sonsuz cömert olması O'ndan şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verir. Bir, mutlak sadeliği, her türlü bileşik yapıdan, çoğulluktan, zihinsel tasniften ve hatta kavramsal belirlenimden aşkınlığı nedeniyle, kendisinden sonra gelen varlıkların taşıdığı hiçbir niteliği kendi zatında bulundurmaz; bu yüzden O'nda ne çokluğu mümkün kılan bir ayırım ne de ontik bir çoğalma imkânı mevcuttur. Böylelikle Bir'in kendi dışındaki varlıklara kaynaklık etmesi, onun mahiyetinde bir çoğulluk barındırmasından değil, bizatihi birliğinin zorunlu bir taşması olarak anlaşılmalıdır. Plotinus, Bir'den ilk taşan varlığın ki Yeni-Platoncu düşüncede bu çoğu kez "İlk Akıl" olarak ifade edilir, artık "basit olmayan" bir

mahiyete sahip bulunduğunu vurgulayarak çokluğun gerçek kaynağını bu ikinci mertebeye yerleştirir. Çünkü Bir'den sonra gelen bu ilk varlık hem Bir'e yönelerek zorunlu varlık boyutunu alır, hem de kendi ontik yapısına dönerek imkân boyutunu kazanır; böylelikle onda iki yönlülük ortaya çıkar. İşte çoğulluğun başlangıcı tam da bu iki yönlülükte belirir: Bir'e yönelik birlik ilkesini, kendine yönelik ise çokluğu mümkün kılan farklılaşma ilkesini üretir. Bu nedenle Bir yalnızca bir "ilke" olarak tek bir etki ortaya koyarken, ondan sudûr eden ilk varlık kendi ontolojik konumunun gereği olarak çoğulluğu zorunlu biçimde üretir. Zira basit olmayan her şey, kendi mahiyetinin sınırları ölçüsünde etkide bulunur; ateşin ısıtması yahut karın soğutması gibi, varlıklar da kendilerinden taşan güçleri doğrultusunda yeni varlıklar meydana getirirler. Dolayısıyla çokluk, Bir'in içsel bir özelliğinden değil, Bir'den çıkan ilk varlığın hem birliğe hem imkâna açık çift yönlü yapısından kaynaklanır (Plotinus, 1996, s. 39). Plotinusçu kozmolojide Tanrı ile evren arasındaki bağlantıyı sağlayan "nousa" Hristiyanlık cephesinde Kutsal Ruh'a karşılık gelecektir, İslam filozofları açısından ise Faal Aklın Cebrail olarak yorumlanması, içinde bulunulan dönemin bilimsel doğruları göz önünde bulundurulduğunda yadırganmamalıdır (Akkanat, 2016, s. 228). Varlık âlemi, bu zorunlu taşmanın mertebeler hâlinde gerçekleşmesiyle oluşur. Varlık mertebeleri, yukarıdan aşağıya doğru şu düzen içindedir: İlk Akıl, nefisler, felekî varlıklar ve en sonunda maddî formlar.

Yeni-Eflatunculuğun izlerini gördüğümüz İbn Sînâ felsefesi tam anlamıyla nefis ve zihin felsefesidir (Gutas, 2010, s.169). Onun ontolojik sisteminde varlık yatay bir düzlemde var olmamış bilakis hiyerarşik bir tertibe göre şekillenmiştir. Bu mertebeler zorunluluktan imkâna doğru sıralanan ontolojik bir zinciri oluştururken zincirin ilk halkası Vacibu'l-Vücut olan Tanrı'dır. Bu skalada her varlık kendinden bir önceki varlığın bilgi ve varlık bakımından gölgesi konumunda bulunur. Tanrı dışındaki her bir varlık, kendisinden bir üst varlığın mâlülü, Tanrı dâhil tüm varlıklar ise kendisinden sâdır olan varlığın illeti olarak belirlenir. Evren bu nedensellik bağlarıyla varlık kazanmıştır ve bu evrenin ilk nedeni Tanrı'dır. Gerek zorunlu ve gerek mümkün tüm mevcudatın kendine has özellikleri olduğunu belirten İbn Sînâ varlığı zatı gereği zorunlu olan Tanrı'nın, var olmak için herhangi bir illete dayanmadığını ifade eder. O ne görelî, ne değişken, ne çok, ne de kendine özgü varlığında her hangi bir şeye ortakdır (İbn Sînâ, 2014a, s. 106). Hiç bir gayeye dayanmayan İlk İlke, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir ve o da cömertliktir (İbn Sînâ, 2017). Cömertliği, gerekeni karşılıksız olarak vermek şeklinde tanımlayan filozof, bu külli düzenin ezeli ilimde uygun olduğu şekilde tam bir intizamla sudûr ettiğini ve bu taşmanın bir inayet olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 2014a, s.518). Tanrı'yı "İlk" kelimesiyle tanımlayan İbn Sînâ'ya göre Tanrı, akıl, âkil ve mâkuldür. Tanrı şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine İbn Sînâ'ya göre şeylerin suretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. O, zatını akleder ve bu akledişte kendi

zatında her şeyi akleder (İbn Sînâ, 2017). Böylece filozof Tanrı'da dışsal bir çoğalmanın olmadığını ifade etmiş olur.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlık bakımından mutlak anlamda zorunlu olması, zatına içkin olan en temel niteliktir. Bu zorunluluk, herhangi bir amaç veya ihtiyaçtan kaynaklanmaksızın, tabiatının gereği olarak bütün varlık alanına taşan bir feyiz veya sudûr hareketi doğurur (İbn Sînâ, 2017). Söz konusu ilahî feyiz, Tanrı'nın ezeli ve değişmez mahiyetinden zorunlu bir şekilde "ilk mâlûl"ün ortaya çıkmasıyla başlar. Bu ilk mâlûl, yani İlk Akıl, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlık olmakla birlikte, İlk İlke'ye (el-Evvel) olan zorunlu bağlılığı nedeniyle vücûd bakımından zorunlu hâle gelmiş bir varlıktır. İlk Akıl, kendi varlık düzeni içinde üç farklı nazar yönüne sahiptir: Tanrı'yı düşünmesi, kendisinin mümkün oluşunu düşünmesi ve kendi zorunluluk vasfını düşünmesi. Bu üç farklı idrak yönü, sudûr sürecinde çokluğun ortaya çıkmasının metafizik temelini oluşturur. İlk Akıl'ın Tanrı'yı akletmesi sonucunda ondan ikinci bir akıl sudûr eder; kendi mümkün yönünü akletmesiyle felek nefsi, kendi zorunlu yönünü akletmesiyle ise feleğin cismi meydana gelir. Böylece ontolojik düzen içinde çokluk, İlk Akıl'ın idrak yapısından kaynaklanan zorunlu bir sonuç olarak belirir. Sudûr süreci, aynı yapısal ilke uyarınca, ikinci akıldan üçüncüye, oradan dördüncüye doğru hiyerarşik bir tertip içinde devam eder. Bu zincirleme sudûr, nihayet Ay Feleğine tekabül eden onuncu akla ulaşınca kadar sürer. Böylece İbn Sînâ, âlemin kozmolojik düzenini Tanrı'dan zorunlu olarak taşan feyzin çokluk üretme biçimiyle açıklarken, hem metafizik bir zorunluluk ilkesini hem de kozmolojik bir düzen anlayışını sistematik bir çerçevede temellendirmiş olur (İbn Sînâ, 2017). Filozof bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceleri aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhanî meleklerin mertebeleri ki, bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenlerden mertebe bakımından daha bayağı ve düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğu. En değerlisi ise insandır. Ondandır hayvanlar, sonra bitkiler gelir (İbn Sînâ, 2014c, s. 364).

Pasajda görüldüğü üzere filozof sudûr düzeninin en altında bulunan insanı ay altı âlemin en üstün varlığı olarak konumlandırmıştır. İnsan bilgiye ulaşma bakımından bilkuvv durumunda olduğundan bilfiil hale geçebilmesi ancak ara bir ilke ile mümkündür ki bu ilke Ay Feleği olan son felektir ve "Faal Akıl" olarak adlandırılmıştır (İbn Sînâ, 2014a, s. 242). Faal Akıl aynı zamanda Vahibü's-Süver olarak adlandırılmaktadır. Göksel cisimler, ay altı âlemdeki cisimlere tesir etmektedirler. Onların nefislerinin bu âlemin nefislerinde de etkileri vardır (İbn Sînâ, 2017).

Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi ise O'nun mâlûlleri olan akıllar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu ilişkideki en önemli rol ise Faal Akıl'ındır. Yeryüzündeki cisimler, istidatlı hale gelince Vahibü's-Süver tarafından suret kazanırlar (İbn Sînâ, 2017). Böylece ay altı âleminde çokluk, oluş, bozuluş başlamış olur. Faal Akıl, İbn Sînâ'ya göre, hem suretlerin maddeden ayrılmasını mümkün kılan varlık ilkesi, hem de nazarî aklın bilfiil idrakini gerçekleştiren epistemik fonksiyon olması hasebiyle sudûr ve nübüvvet teorisinin anahtar noktasıdır.

### **1.1. Nefs ve Aklın Hiyerarşik Mertebeleri**

İbn Sînâ'nın nefis mertebeleri tasnifi, nübüvvetin imkânını temellendiren epistemolojik çerçevenin önemli bir unsurudur. Felekî kuvvelerin etkisiyle ay altı âlemde ortaya çıkan ilk nefis türü bitkisel nefstir. Üreme, beslenme ve büyüme işlevlerine sahip olan bu nefis, tabiî cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanır. Bunun ardından gelen hayvanî nefis ise bitkisel nefsin yetilerini muhafaza etmekle birlikte, idrak (müdrîke) ve hareket (muharrike) kabiliyetine de sahiptir. Filozofa göre hayvanî nefis, tahayyül yetisi sayesinde bir arzu veya korku ortaya çıktığında yönelme ya da kaçınma davranışları sergiler. Müdrîke kuvvesi ise duyular aracılığıyla edinilen suretleri idrak ederek öznenin bir filde bulunup bulunmamasını belirleyen temel bilişsel mekanizmayı oluşturur (İbn Sînâ, 2013, s.145 vd.). Ayrıca hayvanî nefste mütehayyile (insanî nefste müfekkire olarak adlandırılmaktadır), vehim ve hafıza kuvveleri de mevcuttur (İbn Sînâ, 2013, s. 146).

İnsan nefisini ise "Natık Nefs" olarak tanımlayan filozof bu nefsin âmil ve âlim olmak üzere ve ortak adı akıl olan iki temel güce sahip olduğunu belirtir. Âmil güç, insan bedenini harekete geçirmektedir. İbn Sînâ bu gücün hayvanî nefste bulunan mütehayyile ve mütevehhime gibi kuvvelere yenilmemesi, bilakis onları yönetmesi gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde rezil bir ahlak ortaya çıkacaktır (İbn Sînâ, 2013, s. 151). İnsan nefsindeki diğer kuvve ise "nazarî kuvve" dir. Filozof bu kuvveyi açıklarken nefsin adeta iki yönü olduğunu, bedene doğru olan yönünün beden tabiatının gerektirdiği cinsten etkilenimleri kabule uygun olduğunu, yüce ilkelere doğru olan cihetinin ise ulvî alana yönelik olarak orada olanları sürekli kabul ettiğini ve bu alanın etkisi altında olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 2013, s. 152).

Nübüvvet bahsinin temel dinamikleri, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde nefis-i nâtıkânın nazarî kuvvetiyle açıklık kazanır. Bu kuvvetin ilk mertebesi heyûlânî akıldır. Bu aşama, insan türünün her bir ferdinde doğuştan mevcut olup herhangi bir bilgi yahut suretin fiilen bulunmadığı, sadece soyut hakikatleri kabul etmeye yönelik potansiyel bir istidâata sahip olunan aşamayı ifade eder (İbn Sînâ, 2013, s.152).

İnsanın ilk makulleri idrak etmesiyle, ikinci mertebeye olan meleke hâlindeki akıl ortaya çıkar. Bu aşama insanın "bütünün parçadan büyük olduğu" ilkesi gibi, ilk makulleri idrak etmesiyle

kazanılır. İnsan zihni bu ilk hakikatleri kavramaya başladığında, onda artık sabit bir yetkinlik hâli oluşur ve akıl, soyut öncüller üzerinde düşünmeye hazır bir melekeye dönüşür. Bu aşama, edinilmiş bir bilginin artık dışsal bir uyararla her defasında yeniden üretilmesine gerek kalmaksızın akılda hazır bulunması bakımından kritik bir noktadır. Bu aşamada dikkat edilmesi gereken diğer bir önemli husus, meleke hâlindeki aklın faal aklın heyûlânî akla bitişmesiyle mümkün olduğudur (Akkanat, 2016). Yani meleke hâli, insan aklının faal akıl ile gerçekleştirdiği epistemolojik temasın ilk somut sonucudur.

Nazarî aklın bir sonraki mertebesi olan bilfiil akıl, insanın sadece makulleri idrak etmesiyle sınırlı kalmayıp, bununla beraber kendi aklettiğini de akletmesiyle gerçekleşir. Faal Akıl'dan alınan suretleri mütalaa etmek ve bu suretleri fiilen düşünme sürecine dâhil etmekle akıl etkin bir hâl kazanır (İbn Sînâ, 2013). Bu aşamada artık makul suretler dışsal bir etkiye ihtiyaç duymaksızın zihinde hazır bulunur ve düşünme kesintisiz bir niteliğe erişir.

Nazarî kuvvenin ulaştığı en yüksek mertebe Müstefâd Akıl'dır. Bu aşama akledilmiş suretlerin zihinde sürekli olarak hazır hâlde bulunduğu ve bilkuvve aklın tamamen bilfiil akla dönüştüğü aşamadır. Filozof Müstefâd Aklın, makul suretleri her an kendisinde hazır bulundurduğunu, onları dilediği anda işleme tabi tutabilme ve Faal Akıl'dan gelen feyzi sürekli olarak kabul edebilme yetkinliğine sahip olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 1952, s. 66 vd.; İbn Sînâ, 2013, s. 153). Bu düzende nazarî aklın gelişim süreci, potansiyel bir kabiliyetten fiilî ve sürekli bir bilişsel yetkinliğe doğru ilerleyen bir hiyerarşi şeklindedir. Konuyu biraz daha açmamız gerekirse Faal Akılla ittisale girmek suretiyle onun feyzini almak insana bilfiil akledilir düşünce kazandırarak insanın "tam kuvve" mertebesine ulaşmasını sağlar ve bu aşamada nefis tam bir düşünce dağarcığına sahiptir onları dilediği zaman düşünebilir. Müstefâd Akıl boyutu ise bu tam kuvveye sahip bulunduğu andaki bilfiil insan düşüncesidir. Bu aşamada artık insan gayrı cismani âlemin mensuplarına benzer ve ki sudûr teorisinde Faal Aklın üstlenmiş olduğu vazife sayesinde nübüvvetin metafizik temeli de sağlanmış olmaktadır. Çünkü peygamber, Faal Akıl ile doğrudan ve kesintisiz bir ittisale sahiptir; bu ittisal, bilginin peygamberde doğrudan yani herhangi bir istidlâle ihtiyaç duymadan zuhur etmesini sağlar.

Güçlü bir istitâata sahip olan insanlarda zuhur eden bu bilişsel durum "sezgi" olarak isimlendirilmektedir. Bu yetkinliğe sahip olan kimseler bir bilgi elde ederken ne bir eğitim ve öğretime ne de herhangi bir tecrübi sürece ihtiyaç duyarlar. Bu öyle derin bir idrak seviyesidir ki, kişi söz konusu bilgiyi kendi bilincinde sanki öteden beri biliyormuş gibi içkin bir aşinalıkla hazır bulur. Filozof, bir insan için ulaşılabilecek en yüksek aklî seviye olan bu idrak yetisini "Kutsî Akıl" olarak isimlendirmektedir. Kutsî Aklın mertebesi insanların pek çoğu için kolaylıkla ulaşılabilecek bir mertebe değildir; yalnızca istitâat bakımından müstesna özelliklere sahip olan şahıslar bu seviyeye erişebilir. Bu şekilde ulaşılan bilgi, Faal Akıl'dan doğrudan bir taşmayla edinilmektedir;

Böylece kişi fiziksel melekelerinden kurtulabilir (Davidson, 2020, s. 126). Bu süreçte elde edilen manevî ve soyut muhteva önce mütehayyile kuvvesine yönelir ve mütehayyile bu üst düzey bilgiyi kendi imkânları doğrultusunda dilsel formlara dönüştürmek suretiyle bilinen kelime ve cümlelerle ifade edilebilir hale getirir. Bu şekilde metafizik bir kaynaktan doğrudan elde edilmiş olan bilgi, insan idrakinde kavranılabilir ve aktarılabilir bir form kazanmış olur. (İbn Sînâ, 2013, s. 154).

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde her bir mertebe, kendisinden sonraki mertebenin gerçekleşmesi için zorunlu bir basamak teşkil eder. Heyûlânî akıl melekeye; meleke bilfiil akla; bilfiil akıl ise Müstefâd Akla zemin hazırlamaktadır. Bu yapıda, en yüksek bilişsel olgunluk seviyesine ulaşan insan aklının Faal Akıl ile tam bir ittisal kurabilmesi mümkün durumdadır ki filozofun nübüvvet görüşünün epistemolojik temeli tam da bu ittisal ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan aklında bir yeti olarak bulunan (bi'l-kuvve) melek tabiatı, Faal Akıl'dan alacağı ışımaya suretiyle suretleri maddelerinden ayırabilir (Henry Corbin, 2010). Amelî akıl, kendi bedenine yönelik davranışlara meyillidir. Hayvandaki vehim ve hayal gücüne benzetilebilir. Bu güçler sayesinde kendi yararına veya zararına olacak şeyleri bilir. Böylece huylar beden gücüne bağlanır. Nazarî akıl ise amelî akla yön verir. Amelî akıl ancak onun sayesinde doğruyu yanlıştan ayırarak karar verebilir (Hilmi Ziya Ülken, 1967).

İbn Sînâ'nın epistemoloji temelli metafiziğinde bilkuvve hâlde bulunan insan aklının bilfiil hâle geçişi, kendi kendine gerçekleşebilecek bir süreç değildir. Çünkü bilkuvve hâlde olmak, bir şeyin henüz yetkinliğe ulaşmaması demektir ve bu ulaşım ancak fiil hâlinde bulunan bir fail ilke aracılığıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla kişide bir bilginin oluşabilmesi için Faal Aklın bu ilhamı gereklidir. Aklın durumlarından biri olan Akl-ı Kudsî de Faal Akılla mahrem olabilmeye haline tekabül eder. Bu mahremiyette en yüce mertebe nübüvvetin ruh halidir (Henry Corbin, 2010).

## **1.2. Nefs ve Aklın Mertebeleri Çerçevesinde Nübüvvetin İmkânı**

İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışını açıklamadan önce belirtmek gerekir ki "Peygamberlik" doktrinini felsefe tarihinde ilk kez ele alan Müslüman filozoflar olmuşlardır (Shaheen, 2010). İbn Sînâ peygamberliğin imkânını ispat ederken, temelini Aristoteles'te bulacağımız sebeplilik ilkesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre hem mantıksal hem de varoluşsal anlamda her illet mâlûlünden üstündür. Bu ilke, ontolojik olarak diğer insanlardan daha üst konumda bulunan peygamberlerin, sosyal statü olarak da daha üstün olması ve peygamberlerin toplumu yöneten konumda bulunması gerektiğini ifade eder.

Sebepler arasında mevcut bulunan hiyerarşik yapı, tikel özlerin (enniyyât) ontolojik statülerine göre belirlenir. Bu bağlamda tikel özlerden bazıları bizzat kendi başlarına kaimdir; bir kısmının varlığı ise ancak başka bir öz sayesinde devam edebilir. Doğrudan kendi başına kaim

olan özler, elbette başkasıyla kaim olanlara göre daha yüksek mertebede bulunurlar. Kendi başına var olanların arasında, maddeden bağımsız biçimler ve özler ile maddede bulunan biçimler arasında bir ayırım söz konusudur; bunlardan maddeden bağımsız olanların daha üst mertebede bulunduğu açıktır.

İbn Sînâ'nın tartışmayı özellikle odakladığı alan maddede bulunan biçimlerdir. Bu minvalde maddî biçimler yahut cisimler, gelişme ve büyüme yetisine sahip olanlar ile bu yetiden yoksun olanlar şeklinde taksime tabi tutulur; gelişip büyüyen varlıklar ontolojik ve yetisel bakımdan daha yüksek bir konumdadır. Büyüme yetisine sahip varlıklar arasındaki derecelendirmede ise canlılık ölçütü devreye girer; canlı olanlar, biçim ile madde arasındaki ilişkiyi daha yüksek bir organizasyon düzeyinde kurabildiği için cansız varlıklara göre daha mükemmeldirler.

Canlı varlıklar içerisinde ise akıl sahibi olanlar, akıldan yoksun olanlardan üstün kabul edilir. Akıl sahibi varlıklar arasında ise akı fiil hâline çıkarma melekesine sahip olanlarla, bu melekeye sahip olmayanlar ayırt edilir ve meleke halinde bulunan akı fiile çıkarabilenler daha yüksek bir mertebede yer alır. Tüm bu derecelendirmelerin ardından, aklî faaliyeti fiile çıkaranların da bir aracı vasıtasıyla bunu gerçekleştirenler ile herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın gerçekleştirenler şeklinde ikiye ayrılması gerekir; elbette ki burada da aracısız olarak aklî faaliyette bulunabilenler daha üstündür.

İşte bu ulaşılmış olan en yüksek mertebe, İbn Sînâ'nın ifadesiyle peygamberlik (nübüvvet) makamına tekabül eder. Aklî yetkinlik en ileri düzeyi gerçekleştirdiği ve aklî idrak aracısız bir biçimde hakikate intikal edebilir hâle geldiği için peygamberlik, maddî biçimler alanında ulaşılabilecek en ulvi noktadır. Ontolojik hiyerarşinin temel ilkesi mucibince, her üstün varlık kendisinden aşağıda bulunan bütün mertebelere hükmedici ve düzenleyici bir konumda bulunur. Bu nedenle peygamber de ontolojik ve yetisel açıdan kendisinin altında bulunan bütün varlık türleri üzerinde hâkim, yönlendirici ve doğal bir önderlik makamına sahiptir. Bu şekilde nübüvvet, insan türü içinde en yetkin formu, varlık düzeni içinde ise maddî varoluş alanının doruk noktasını ifade eden bir konumdur (İbn Sînâ, 2004). Peygamberlik bilincinin bir peygamberin ayırt edici özelliği olmasının yanı sıra yüklenmiş olduğu sorumlulukla, peygamberlerin ahlaki ve manevi bir öğretmen olarak sosyal kötülüklerden bahsetmek ve toplumu ıslah etmek yükümlülükleri vardır (Shaheen, 2010).

Açıkça ortaya konulmalıdır ki filozofa göre nübüvvet doğaüstü bir olay değil aklî bir güçtür, son derece yoğun bir sezgiye sahip olan nebinin hiç kimseden bir şey öğrenmeksizin Faal Akılla doğrudan ve yoğun irtibatı sayesinde bilgiye ulaşmasıdır ancak bu çok ender bir durumdur (İbn Sînâ, 1952). İbn Sînâ'da aniden meydana gelen bu aydınlanma, bir nevi kıvılcımlanma ve Faal Aklın geçmiş, gelecek ve şimdinin bilgisini peygamberin nefesine göndermesiyle olur. Sıradan bir

zihin yukarıda bahsedilmiş olan akıl mertebelerine elde ettiği verileri işleyerek ulaşırken, peygamberlerin akli saf halde bulunmakta ve bilgi edinmek için bu süreçleri tamamlamak zorunluluğu taşımamaktadır (Rahman, 2017, s. 34). Dolayısıyla Gutas'ın ifadeleriyle bu bilgi şekliyle akli bilgi arasında bulunan en temel fark, normal bir insan zihninde düşünme fiilinin iradi bir şekilde gerçekleşmesi, buna mukabil peygamberlerin yüce âlemle olan bu irtibatının gayriiradi olmasıdır. Kişi uyku halindeyken ya da başka bir şeyle meşgulken bu bilgiye muhatap olabilir (Gutas, 2010, s. 163).

İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde dikkat çeken meselelerden biri, sıradan insan akli ile peygamberin akli arasındaki sezgisel farkın kaynağıdır. "Eğer akli meleke geliştirilip insan akli tedricî olarak mükemmelleştirilebilir bir yapıda ise, o hâlde teorik olarak her insanın yeterli yetkinliğe ulaştığında vahiy benzeri bir bilgiye erişebilmesi mümkün müdür?" sorusu önem arz eder. İbn Sînâ'nın sistemi bu ihtimali bütünüyle dışlıyor görünmese de, peygamberlik makamını sıradan aklın sınırlarının ötesinde konumlandırarak bu sorunu belirli bir ölçüde bertaraf etmiştir. Nitekim filozof, olağan akli bilinç düzeyinin Faal Akıl tarafından sürekli olarak üretilen hakikatleri ancak kısım kısım, tedricen ve büyük ölçüde soyutlama süreçleri aracılığıyla kavrayabildiğini; buna karşılık peygamberlerin idrakinin, Faal Aklın etkisine sadece alıcı konumunda değil; bilakis Faal Akılla bir tür özdeşleşme yahut tam bir ittisal konumunda bulunduğunu belirtir. Fazlur Rahman'ın yorumuna göre İbn Sînâ, peygamberin epistemik kemâliyetini, Faal Aklın tümel hakikatlerini aracısız, kesintisiz ve bütünlüklü bir biçimde temaşa edebilme kapasitesiyle açıklar (Rahman, 2017). Bu kapasite, bilgi edinme süreçlerinin zorunlu araçlarından olan akli soyutlama, tündengelim ya da kıyas gibi aşamalara ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da peygamber ile sıradan akıl arasında niceliksel bir yetkinlik farkından ziyade niteliksel bir epistemik kopuş söz konusudur. Bu kopuş, zihnin Faal Akılla kurduğu ilişki düzeyinin farkından kaynaklanır. Sıradan akıl Faal Akıl'dan yalnızca "ışık" alarak, bu ışığı kendi idrak kapasitesi ölçüsünde işlerken; peygamber akli bu ışığın kaynağıyla doğrudan temas hâlinde hakikati kendi bütünlüğü içinde kavrar. Böylece filozof, epistemik yapıyı esnetmeksizin nübüvvetin ontolojik ve bilişsel ayrıcalığını koruyacak şekilde teorisini tamamlamaya çalışır.

İbn Sînâ'nın metinleri dikkatle incelendiğinde, onun nübüvvet kurumunu açıklamak için tutarlı, rasyonel ve bütüncül bir çerçeve kurma amacı taşıdığı görülecektir. Bu çerçevenin merkezinde yer alan üç temel iddia şunlardır:

- Peygamber sahip olduğu akli melekesinin olağanüstü mükemmelliği sayesinde Faal Akıl'dan aracısız bir şekilde ilham alabilir, yani insan aklının normal şartlarda tedricî olarak eriştiği hakikatlere doğrudan ve bütünlüklü bir kavrayışla ulaşır;

• Elde edilen bu aklî ilham, peygamberin fevkalade güçlü ve saf hayal gücü aracılığıyla duyulur bir forma bürünerek “vahiy” şeklinde tecrübe edilir, dolayısıyla soyut mânevî gerçeklikler duyuşal-işitsel bir dil içinde temsil edilir;

• Peygamberler ve yüksek dereceli velîler tarafından ortaya konan mucizeler, kerametler ve diğer olağanüstü fiiller, insan nefsinin hem kozmik düzenle hem de maddî evrenle kurabildiği derin ilişkilerin bir sonucu olarak açıklanabilir (Morris, 1992, s. 172).

Bu üç unsur bir araya getirildiğinde, İbn Sînâ'nın nübüvveti makul ve felsefî bir zeminde temellendirmeye çalıştığı vuzuha çıkar. Onun amacı, peygamberliği sırf dinî bir dogma olarak değil; insan nefsinin mertebelerini, kozmik akıllar hiyerarşisiyle kurduğu derin irtibatı ve hayal gücünün ontolojik işlevini de dikkate alan kapsamlı bir psikometafizik model içerisinde serimlemektir. Böylece nübüvvet, kozmolojinin zorunlu bir unsuru ve aynı zamanda siyasî-toplumsal düzeni mümkün kılan bir hakikat kaynağı olarak konumlandırılır. Bu bütünlük, İbn Sînâ'nın peygamberlik kurumunu yalnızca teolojik bir mesele değil, aynı zamanda epistemik, ontolojik ve medenî bir zorunluluk olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar. İbn Sina'nın metafizik sisteminde peygamberlik, fert ve toplumun varlığını devam ettirebilmesi için ilahi inayetin zaruri bir sonucudur (Alper, 2018, s. 214).

İbn Sînâ insanların en faziletlisinin nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştiren ve bununla beraber ameli faziletleri de gerçekleştiren kişi olarak tanımlar. Bu konumdaki insanların en üstünü nübüvvet mertebesinde bulunan kimselerdir. Peygamberler Tanrı'nın kelamını işiterek kendi görebilecekleri surete bürünmüş olan melekleri görebilirler. İşitilen vahyin kaynağı yeryüzünde bulunan herhangi bir canlı değildir (İbn Sînâ, 2013, s. 274). Filozof, Tanrı'nın kelam sıfatını ele alırken vahiy ve nübüvvet meselesine değinir. Faal Aklın diğer bir ifadeyle el-Kalemu'n-Nakkâş'ın aracılığıyla Tanrısal bilgi peygamberin kalbine akar ki bu akan Tanrı'nın kelamıdır ve ilka edilen bu bilgiler tıpkı parlak bir aynaya bakan kişinin kendi suretini açıkça görmesi gibi peygamberin zihnine nakşolur (İbn Sînâ, 2000a). Tanrı tarafından olağanüstü bir hayal gücüyle donatılmış olan peygamberler vahiy suretiyle ulaştıkları manevi hakikat ve kavramları maddi imge ve sembollere dönüştürebilirler (Shaheen, 2010).

İbn Sînâ, vahyi bir “akış” olarak tanımlamakta ve bu akışın gerçekleşmesini sağlayan aracının melek olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda risâlet, peygambere ulaşan ve “vahiy” adı verilen ilahî taşmadan alınan bilginin niteliğiyle belirlenir (İbn Sînâ, 2004). Bu söylem rastlantısal veya dağınık bir içerik taşımaz; bilakis dünyanın hem ilmî hem de siyasî bakımdan ıslahını hedefleyen bütünlüklü bir düzenleme ilkesine dayanır. Dolayısıyla vahyin amacı sadece metafizik hakikatlerin insanlara ulaştırılması değil, aynı zamanda toplumsal düzenin sağlanması, insan fiillerinin yönlendirilmesi ve böylece ahlâkî-siyasal ortamın iyileştirilmesidir.

Peygamber (resûl), bu ilahî feyzden aldığı içeriği, insan idrakine uygun bir anlatım formuna dönüştürmekle mesuldür. Bu dönüşüm yalnızca bir aktarma değil; bilakis peygamberin imajinal, aklî ve dilsel yetilerinin mükemmel işleyişiyle vahyin içerdiği tümel hakikatlerin, toplumun anlayabileceği sembolik, mecazî veya şer'î düzenlemeler hâline getirilmesidir. Filozof, peygamberin kullandığı anlatım tarzının, çift yönlü bir ıslah faaliyeti olduğunu belirtir: Duyulur dünyanın düzeni siyaset aracılığıyla, düşünülür dünyanın düzeni ise ilim aracılığıyla gerçekleştirilir. Böylece peygamber, hem toplumların pratik yaşamını normatif bir çerçeve içinde düzenlerken, hem de insan zihnini teorik hakikate yönelten öğretiler sunar (İbn Sînâ, 2004).

Dolayısıyla peygamberin, yaşanan dünyada bireyi ve toplumu ilgilendiren iki temel görevi vardır ki bunlar; toplumsal yaşamın düzeninin sağlanması ve bireysel yaşamda kişinin imanî anlamda zihin berraklığına ulaştırılmasıdır. Ancak bu noktada İbn Sînâ peygamberlerin ilmi anlamda herkese aynı hitapta bulunamayacağını belirtmektedir. Peygamberin rasyonel bir söylemle, itikâdî meseleleri halka açıklamaya ve onların imanlarını aklî bir temele dayandırmaya çalışmalarının beyhude bir uğraş olduğunu savunur (İbn Sînâ, 2004). Hatta böyle bir çaba amacının aksine hizmet eder. Zira tevhid ve tenzihin hakikatinin akledilebilmesi halkın zihnî kapasitesin oldukça üstündedir (İbn Sînâ, 2017). Bu nedenle tevhid, ahiret gibi temel itikâdî meseleleri halkın seviyesine uygun, anlaşılır bir dil ve sembollerle izah etmesi gerekir (İbn Sînâ, 2017). Ancak felsefî donanıma ve bunu yapabilme istitâtına sahip olan kişilerin bu sembolleri çözmeye çalışması gerekir (İbn Sînâ, 2017).

İbn Sînâ sosyal dokunun dayanışma ile kurulması gerektiğini düşünür. Toplumdaki her bireyin bir vazifesi vardır. Şehir sisteminin düzgün işleyebilmesi için her fert görevini yerine getirmelidir. Toplumsal düzen ancak bu şekilde sağlanır. İbn Sînâ bu görüşünü şu şekilde ifade eder:

Şimdi deriz ki; bilindiği gibi insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka bir hem cinsi ile yeterli hale gelmesi gerektiği gibi hemcinsinin de onunla ve benzeriyle hale gelmesi gerekir. Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker. Öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. Şehrini şehir şartları doğrultusunda kurmada dirayetli davranmayıp hemcinsleriyle birlikte sadece bir topluluk oluşturmayla yetinen kimseler, insanlara uzaktan benzeyen ve insanların yetkinliklerinden yoksun bir cins oldukları izlenimi verirler. Bununla beraber, böylelerinin bir arada yaşaması ve şehirlere benzemesi gerekir (İbn Sînâ, 2017, s. 411).

Ve işte bu düzeni sağlayacak yasa koyucu ve yönetici de peygamberlerdir (İbn Sînâ, 2017, s. 624). Bu satırların benzerlerini Necat'ta da ifade eden İbn Sînâ, toplumsal düzen için

peygamberlere inen kutsal ruh ve vahiy sayesinde kanunların koyulması gerektiğini ve belirlenmiş olan emirlere uyanların mutluluk veren bir meâda ulaşacaklarını bildirir (İbn Sînâ, 2013, s. 279). Böylece peygamberlerin aynı zamanda devlet adamı kimlikleri de bulunmaktadır denilebilir (Shaheen, 2010, s. 4).

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin önemli sonucu, nübüvvetin ontolojik zorunluluğu ile siyasal zorunluluk arasında oluşan irtibattır. Sudûr doktrini, varlık alanındaki her unsurun, kendinden bir alt mertebede bulunan unsuru etkileyerek belirli bir kozmik hiyerarşinin teleolojik bir ilkeye göre işlemesi esasına dayanmaktadır. Bu teleolojik yapı içinde insan toplumunun ana hedefi adaletin tesisi, toplumsal düzenin korunması ve hikmete dayalı bir yönetim modelinin işlerlik kazandırılmasıdır. İbn Sînâ'ya göre söz konusu amacı fiilen gerçekleştirebilecek yegâne kişi, Faal Akıl'dan doğrudan bilgi alabilme yetisine haiz olan ve bu mücerret bilgiyi toplumun idrak seviyesine uygun sembolik, temsili ve teşriî bir dile dönüştürebilen nebilerdir. Bu noktada sudûr zincirinin gerektirdiği kozmik düzen, insan toplumunda ancak peygamberin getirdiği şeriat vasıtasıyla kurumsallaşabileceği için nübüvvet, epistemik bir ayrıcalık olmaktan ziyade siyâsî düzenin mecburi bir ilkesidir. Zira nebiler gibi çok küçük bir azınlık haricinde insanlığın büyük bir kısmının, Faal Akıl'dan gelen hakikatleri doğrudan kavrayacak entelektüel yetkinliğe sahip olmaları mümkün değildir.

## **2. Mucizenin Epistemolojik ve Ontolojik Temelleri**

Semavî dinlerde Tanrı, sadece âlemin yaratıcısı olmaktan ibaret değildir; yanı sıra yarattığı düzenle sürekli irtibat hâlinde; bireyin ve toplumun hayatını doğrudan etkileyen fiillerde bulunan etkin bir varlık olarak konumlandırılır. Bu anlayışta Tanrı, âlemi yarattıktan sonra kendi hâline bırakmaz; bilakis dua, ibadet, ahlâkî eylem ve toplumsal süreçler gibi alanlarda sürekli olarak insan hayatının akışına müdahil olur. Bu sayede Tanrı ile dünya arasındaki ilişki hem ontolojik (yaratma ve devam ettirme) hem de teleolojik (hidayet verme, yönlendirme ve hükmetme) düzlemlerde devamlılık arz eder.

Teizmin bu yaklaşımı, özellikle deizmin Tanrı tasavvuruyla mukayese edildiğinde belirgin bir karşıtlık içerir. Deist anlayışta Tanrı, evreni başlangıçta yaratarak evrenin düzenini kusursuz işleyen fizik yasalarıyla donatmıştır; bu sebeple Tanrı'nın dünyaya müdahalesine artık ihtiyaç yoktur. Dünya, Tanrı'nın başlangıçta var etmiş olduğu kendi iç dinamikleri ve doğal yasaları çerçevesinde işlemeye devam eder. Deizmde Tanrı, yaratma fiilinden sonra pasif bir rodedir ve bu nedenle dua, mucize veya özel ilahî yönlendirme gibi kavramlar anlamını yitirir. Buna mukabil teist gelenek, yaratmayı Tanrı'nın dünya ile ilişkisini başlatan fakat tamamlanmamış süreğen bir fiil olarak görür. Teizme göre Tanrı, yaratmış olduğu âlemi muhafaza ederek (hıfz) aynı zamanda düzenli biçimde destekler (ta'yid). Ayrıca ilahî irade tarihsel süreç içinde dualara karşılık verme, ahlâkî emirler bildirme, peygamberler gönderme ve kozmik düzeni yönlendirme gibi çeşitli

fillerde bulunur. Bu Tanrı tasavvurunda dünyadaki her şey, doğrudan ilahî yaratışın bir ürünü ve aynı zamanda ilahî iradenin sürekli gözetimi ve müdahalesi altındadır. Nitekim Batak'ın da vurguladığı üzere teizm için Tanrı, hem yaratıcı hem de yaratılmış düzenin sürdürücüsü ve etkin yöneticisidir (Batak, 2009, s. 34).

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mucize teorisi, Tanrı'nın dünya ile ilişkisinin sürekliliğini kabul eden teist bakış açısıyla uyumluluk arz eder. Ancak doğrudan ilahî iradenin müdahalesi ile değil, kozmik düzenin işleyişinde yer alan aklî-varlıksal hiyerarşinin olağanüstü bir şekilde tezahürüne dayanır. Dolayısıyla mucize, tabiat düzeninin tamamen askıya alınması olarak tanımlanmamakta, insan nefsinin olağanüstü bir şekilde yetkinleşmesi sonucu Faal Akıl ile kurduğu istisnaî ilişkinin bir sonucu olarak yorumlanmaktadır. Bu cihetiyle İbn Sînâ'nın mucize yorumu, semavî dinlerde karşılaşılan ilahî müdahale fikrini tamamen reddetmeksizin, onu kozmik düzenin ilkeleriyle uyumlu hâle getiren rasyonel bir çerçeve içinde biçimlenir.

İbn Sînâ, *Risâletü'l-Fiil ve'l-İnfial* adlı eserinde evrende gerçekleşmekte olan bütün oluş ve bozulmaları, yani etkide bulunma ve etkilenme türlerini dört temel kategoriye ayırır. Bu taksim, hem doğa felsefesinin hem de psikoloji ve metafiziğin temel ilkeleriyle tutarlılık gösterir. Bu etki türlerinden ilki, nefsânî olanın nefsânî olan üzerindeki etkisidir. Bu kategori, maddeden bağımsız varlık düzenine ait olup akılların birbirleri üzerindeki tesirini kapsamaktadır. Nitekim daha önce belirtildiği üzere insan aklı üzerinde Faal Aklın tesiri yahut insan nefsinin belirli soyut hakikatleri idrak ederken karşılaştığı aşkın etki, bu kategorinin tipik örnekleridir (İbn Sînâ, 2000b, s. 623). Bu bağlamda belirtilmelidir ki İbn Sînâ'nın vahyi ve ilhamı bu sınıf altında değerlendirmektedir. Çünkü vahiy alma sürecinde nefis maddeden bağımsız bir kaynağın yani Faal Aklın doğrudan etkisi altındadır.

Metafizik düzenin fiziksel evrene yansması ikinci tür etkilenim olarak tanımlanır ki bu nefsânî olanın cismânî olan üzerindeki etkisidir. Dört unsurun oluşmasına, bunların çeşitli oranlarda birleşerek hayvansal, bitkisel ve madenî varlıkları meydana getirmesine Faal Aklın sağladığı katkı, bu türden bir etkidir. Ay altı âleme suret vererek dünya üzerindeki maddî çokluğu mümkün kılan güç, tam da bu nefsânî-cismânî etki kategorisinin bir tezahürüdür (İbn Sînâ, 2000b, s. 624).

Cismânî olanın nefsânî olan üzerindeki etkisi üçüncü tür etkidir. Bu etki şeklinde duyuşal nesnelere insan nefsinde psikolojik ve duygusal yönelimleri uyandırır. İbn Sînâ'nın misaliyle, güzel bir varlığı gören insanda ortaya çıkan sevgi, cazibe ya da yönelme isteği, cismanî bir varlığın doğrudan nefis üzerinde oluşturduğu tesirdir (İbn Sînâ, 2000b, s. 624). Bu tarz etkilenimler, insan psikolojik olarak duyuşal uyarıcılara açıklığını ve nefsin maddî dünyayla olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Cismânî olanın cismânî olana etkisi dördüncü ve son etki türüdür. Bu tür etkilenimler fiziksel süreçler düzeyinde vuku bulur ve maddî varlıkların birbirlerine doğal tesirlerini ifade eder. Bu kategoriye örnek olarak suyun buhara dönüşmesi, ateşin ısı yayması ya da unsurlar arasındaki fiziksel etkileşimler gösterilebilir (İbn Sînâ, 2000b, s. 624). Bu sınıf aynı zamanda doğal nedenselliğin en temel ve herkes tarafından gözlemlenebilir şeklidir.

Bu dört etkileşim biçiminden özellikle ilk iki kategori yani nefsânî olanın nefsânî olana ve nefsânî olanın cismânî olana etkisi, İbn Sînâ'nın mucize anlayışını dayandırdığı temel iki sınıftır. Görüldüğü üzere filozof mucizeyi, peygamber nefsinin olağanüstü istitâatı sayesinde Faal Akıl'dan alışılmışın ötesinde bir tesir alması şeklinde kurgulamaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ mucizeleri üç temel başlık altında ele alır. Bunların ilki, yetkin istitâat sahibi bir kişiye yani peygambere herhangi bir öğrenme, eğitim süreci ya da aşamalı aklî işleyiş süreçleri olmaksızın hakikatin bilgisini doğrudan elde etme imkânının verilmesidir. Bu imkân, Faal Aklın hakikati peygamberin zihnine aracısız olarak "akıtması" ile gerçekleşir. Bu süreç, peygamberlik makamının epistemik konumunu ve peygamber idrakinin diğer idraklerden niteliksel olarak ayrıldığı noktayı vuzuha kavuşturur. İnsanın olağan bilgi edinme sürecinde dış duyar aracılığıyla algıladığı şekiller, iç duyar tarafından işlenerek elde edilen formlar heyûlanî akıl tarafından soyutlamaya elverişli hâle getirilir ve son aşamada Faal Akıl bu suretleri aktüelleştirerek bilgi hâline dönüştürür. Yani insan zihninin bilgi edinmesi tedricî ve aracılı bir süreçte gerçekleşir. Oysa peygamber bundan niteliksel olarak farklı bir duruma tabiidir. O, dış duyarın aracılığına ihtiyaç duymaksızın, "batınî duyar" vesilesiyle eşyanın hakikatine nüfuz eder. Böylece peygamber, bilgi edinmek için duyusal tecrübenin öncülüğüne muhtaç değildir; bilakis duyusal tecrübe, zaten onun doğrudan elde ettiği bilginin sonradan teyit edildiği bir alan hâline gelir. Bu nedenle İbn Sînâ, peygamberlerin "önce bildiğini, sonra gördüğünü" söyler (İbn Sînâ, 2004, s. 57). Bu ifade, peygamber idrakinin Faal Akılla aracısız ittisal konumunda olduğuna işaret eder ve mucize, Tanrı'nın tabiatı askıya almasından ziyade, peygamber nefsinin kozmik akıl düzeniyle olağanüstü uyumu sayesinde ortaya çıkan, fakat yine de metafizik hiyerarşinin içsel ilkeleriyle tutarlı bir olay olarak anlaşılır.

Mucizenin bu ilk türünde dışsal veya içsel herhangi bir duyum olmaksızın, Faal Akıl'dan peygambere doğrudan bir yol gözlemlenmektedir (İbn Sînâ, 2000). Yeterli donanımı ve kapasitesi olan kişinin Faal Akıl tarafından, sanki ateşin kibriti tutuşturması gibi, bir anda ilimle donatılması söz konusudur (İbn Sînâ, 2000b). Böylece o, Allah'ın dilediği kadarıyla, insani güç ölçüsünde hakiki ilahî, meleklerinin tabakalarını, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebde ve meâdın keyfiyeti gibi hususları bilir. İbn Sînâ bu konuda şu ayeti örnek olarak göstermektedir: "İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik (eş-Şuarâ, 26/52)" (İbn Sînâ, 2000b).

İbn Sînâ mucizenin ikinci türünü, peygambere doğrudan verilen ve risalet görevinin bir parçası olarak insanların uyarılmasında yahut müjdelemesinde etkin olan bir tür gayb bilgisi

olarak açıklar. Bu tür mucizeler, peygamber nefsinin tahayyül (mütehayyile) gücünün olağanüstü yetkinliği sayesinde gerçekleşmektedir. Peygamber bu kapasitesi sayesinde, doğrudan şahit olmadığı geçmişte vuku bulmuş olayların bilgisine, henüz gerçekleşmemiş gelecek hadiselerin haberine ve insanlar tarafından duyularla kavranılması mümkün olmayan gaybî hakikatlere ulaşabilir. İbn Sînâ'nın felsefesinde bu durum, peygamberlerin tahayyül gücünün hem zamansal sınırları aşan bir temsil yeteneğine sahip olması hem de Faal Aklın bilgisini, zaman-mekân şartlarına bağlı olmaksızın alabilecek ölçüde yetkinleşmesiyle izah edilir.

Peygamber bu tür bilgileri içinde bulunduğu topluma aktardığında, bunlar peygamberliğin doğruluğunu tasdik eden deliller ve toplumun ahlaki ve dini yönelişlerini düzenleyen ikaz ve müjdeler özelliği taşır. İbn Sînâ, bu çeşit mucizelere örnek olarak Kur'ân'da geçen çeşitli ayetleri gösterir. Örneğin, "İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir" (el-Hûd, 11/49) ayeti, geçmişte yaşanmış ancak peygamberin doğrudan bilmesinin mümkün olmadığı olayların vahiy aracılığıyla bildirildiğine işaret eder. Keza "Bir kısım peygamberleri daha önce sana anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık" (en-Nisâ, 4/164) ayeti tarihsel bilgi alanının vahiy yoluyla genişletildiğini ifade eder. "Rumlar, en yakın bir bölgede yenilgiye uğradılar; hâlbuki onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir" (er-Rûm, 30/2-4) ayeti ise gelecek hakkında verilen kesin bir haberin gerçekleşmesi bakımından mucizeye bir örnek olarak değerlendirilir. Sözü edilen bu çeşit haller bazen uykuda gerçekleşir ve buna "rüya" denir. Peygamberler de ise bu durum, hem uyku, hem de uyanıklık hallerinde meydana gelebilir (İbn Sînâ, 2000b). Tecrübe ve kıyas, uyku halinde gayb bilgisine ulaşmayla eşdeğerdir. Bu erişim özellikle peygamberlerde uyanırken de gerçekleşebilir. İnsanlar bu şekilde kendilerine ulaştırılan gaybi haberlerin gerçekliğini daha sonrasında bizzat yaşayarak tecrübe edebilirler, ilhama açık olan kişiler ise bu tür bilgilere tecrübeye gerek olmaksızın ulaşabilmektedirler (İbn Sînâ, 2014b).

Mucizenin üçüncü türü, İbn Sînâ'nın tabiriyle, peygamber nefsinin cismanî varlıklar üzerinde doğrudan etki edebilecek gücü ve yetkinliği kazanmış olmasıyla alakalıdır. Esasen "mucize" kavramından bahsedildiğinde ilk akla gelen tanımda bu türü yani insanın bizzat ve anında müşahede ettiği, fizik yasalarının ilgasıyla gerçekleşen ve insanda hayret ve korku uyandıran hadiseleri kapsamaktadır. Bu mertebede peygamber nefsi, sıradan insan nefsinin çok üstünde bir kudrete sahip olduğu için, fiziksel süreçlerde alışılmış düzeni aşan birtakım hadiselerin meydana gelmesine aracılık eder. İbn Sînâ'nın dört etkilenim sisteminde bu tür mucize, nefsanî olanın cismanî olana etkisi kapsamına girer. Söz konusu etki, peygamber nefsinin güçlü tasarrufu sayesinde deprem, tufan, yıldırım, ateşin niteliğini değiştirme yahut Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi gibi, fiziki yasalarla açıklanması güç hadiselerin ortaya çıkması imkân dâhilindedir. Bu olayların kaynağını filozof, peygamber nefsinin fevkalâde arınmış, güçlenmiş ve böylece nefsin, maddî unsurları harekete geçirebilecek, onları dönüştürebilecek veya

yönlendirebilecek bir kudrete ulaşmış olması şeklinde izah eder (İbn Sînâ, 2000b). Bazı nefisler kendi bedenlerini etkileyebilecek güce sahip olabilirler ancak bu etkileme doğrudan maddi bir sebeple değil, tıpkı yüksekte yürüyen bir kişinin yürüdüğü dar yolu düşündüğünde ayağının kayması gibi (ki aynı dar yol yerde olsa yürürken endişelenmez ve ayağı kaymaz) farklı bir biçimde olur. Nefs, bir cisim olan bedeni etkilediği gibi başka cisimleri de etkileyebilir. Hatta öyle ki bu tarz nefisler adeta âlemin nefsi gibidirler ve her şeye etki edebilirler. Böylece filozof bu görüşüyle keramet ve mucizeye kapı aralamaktadır (İbn Sînâ, 2014b).

İbn Sînâ, bazen insanın normal bir konumdayken bir işi yapmak üzere kendinde çok yoğun bir kuvvet bulabileceğini ancak daha sonrasında aynı işi tekrar yapmak istese muvaffak olamayabileceğini ifade eder. İnsan böylesi durumlarda gücünün zirvesine ulaşır ancak o işi gerçekleştirdikten sonra kendisinde bir halsizlik hisseder. Tıpkı böylesi durumlarda olduğu gibi, Müstefâd Akla ulaşmış kişilerin kendi kapasitelerini aşan fiiller gerçekleştirmeleri filozof için imkânsız değildir (İbn Sînâ, 2014b). Görüldüğü üzere İbn Sînâ, peygamberlerin cisimler üzerinde gerçekleştirdiği mucizeyi de nefsin ulaştığı bir kudret olarak ele almak suretiyle, mucizeleri akli bir zeminde açıklama yoluna gitmiştir. Ancak bu yorum, çağdaş anlamda mucizelerin fizik yasaları dâhilinde izah edilmesine değil, mucizenin oluşum sürecinin yasaya tabi olduğu kabulüne dayanmaktadır.

Bu aşamada dikkat çekici olan bir diğer husus da İbn Sînâ'nın sadece fizik yasalarını aşan olayları değil, aynı zamanda vahyin kendisini ve vahyin içerdiği belirli bilgi türlerini de mucize kavramı içine dâhil etmesidir. Nitekim mucizenin ilk iki türünde görüldüğü üzere, filozof mucize kavramını sadece “doğa kanunlarının askıya alınması” şeklindeki dar bir anlama sıkıştırılmaz; aksine, peygamber nefsinin Faal Akılla gerçekleştirdiği olağanüstü ilişkiyi göz önünde bulundurarak, mucizeyi epistemik, psikolojik ve ontolojik boyutları da olan çok katmanlı bir kavram olarak işler. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mucize kavramına yüklediği anlam, klasik manada sadece doğa yasalarını aşan harikulade olaylara indirgenemeyecek kadar geniştir. Mucize, onun sisteminde, peygamber nefsinin Faal Akıl ile kurduğu istisnâ irtibatla ortaya çıkan her türden olağanüstü bilgi, idrak ve eylemi de kapsayan çok boyutlu bir olgudur. İbn Sînâ bu bütüncül yaklaşımın bir sonucunda vahyi de mucize kapsamına dâhil etmiştir.

### **Sonuç**

Peygamberlere gelen vahyin, halkın idrak seviyesine uygun sembolik ve temsili bir dil yapısına büründüğüne değinmiştik. Bu sembolik dil; Faal Akıl'dan gelen saf hakikatin, sıradan insanların anlayabileceği bir forma dönüştürülmeden tebliğ edildiğinde, toplumda karşılık bulamayacağı için vahyin mahiyetiyle alakalı mecburi bir özelliktir. Bu durum peygamberliğin epistemik boyutunu ve onun sosyo-politik işlevini belirleyen önemli bir ilkedir. İbn Sînâ'ya göre peygamber, hakikatin bilgisine doğrudan ulaşabilen ve bu bilgiyi halkın kavrayış ufkuна uygun bir

üslupla aktarma konusunda da benzersiz bir melekeye sahip olan kişidir. Dolayısıyla vahyin “sembollerle bezeli” dili, epistemik bir zorunluluk olduğu kadar toplumsal düzenin tesisi için de gereklidir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mucize anlayışı ile vahyin sembolik yapısı arasında dikkate değer bir uyum mevcuttur. Peygamberin duyulur dünyaya yönelik olağanüstü fiilleri, yani mucizeler, sıradan insanlar için metafizik hakikatin görünür bir tezahürüdür. Halk, vahyin içeriğini kavramada zorluk yaşayabilir; ancak doğrudan şahit oldukları olağanüstü fiiller, onları hakikate yönlendiren güçlü bir motivasyon konumundadır. Başka bir ifadeyle mucize, peygamberin hem tevhidî inancı pekiştirme hem de nübüvvet iddiasını temellendirme görevini yerine getirmede tamamlayıcı bir unsurdur.

Mucize kavramı modern determinist paradigma açısından ele alındığında, sebeplilik ilkesine bu denli bağlı bir filozofun mucize olgusunu kabul etmesi şaşırtıcı gelebilir. Ancak İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışıyla bütünsel bir şekilde ördüğü akıl-nefs mertebelerine içeriden bakıldığında, onun mucizeye kapı aralayan bir sistem kurmadığı, bilakis mucizeyi de sebep-sonuç ilişkileri ağı içine dâhil ederek rasyonel zeminde ilerlemeye çalıştığı görülür. Ona göre evrende nedensellikten bağımsız herhangi bir olayın vuku bulması söz konusu değildir; fakat onun felsefesinde nedenselliğin yalnızca fiziksel unsurlar arasındaki ilişkilere indirgenmesi de mümkün değildir. Nefsin cismanî varlıklar üzerinde gerçekleştirilebildiği tesirler, Faal Aklın maddeye suret vermesi ya da tahayyül gücünün bazı durumlarda dış dünyayı etkilemesi gibi ilişkiler de nedenselliğin birer boyutudur. Bu kapsamda mucize, fiziksel doğanın alışıldık düzenini askıya alan bir “istisna” olarak değil, bilakis daha yüksek mertebede işleyen sebep ilişkilerinin bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Peygamberlerin yapmış oldukları mucizeler, beşer için imkânsız görülebilir ancak onlar için durum böyle değildir (Erdoğan, 1996, s.440). Bu cihetiyle İbn Sînâ'nın mucize açıklaması, Aristotelesçi nedensellik çerçevesini aşmaz ancak onu genişleterek metafizik boyutu da içeren kapsamlı bir fenomenolojiye dönüşür.

İbn Sînâ'nın mucize konusundaki bu yaklaşımı aynı zamanda Tanrı'nın dünyaya müdahalesini bütünüyle reddeden deist anlayıştan da bariz bir biçimde ayrılır. Ona göre Tanrı, evreni sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda varlık düzenini sürdürür, destekler ve bütün varlıkların nihai nedeni olarak ontolojik düzenin sürekliliğini sağlar. Bu sistemde mucize, Tanrı'nın hikmetine aykırı bir müdahale değil, bilakis yaratılmışlar arasında hiyerarşik olarak en yetkin istitâata sahip olan peygamber nefsi vesilesiyle gerçekleşen olağanüstü bir tecellidir. Başka bir tabirle mucize, Tanrı'nın doğaya “sonradan eklediği” bir işlem değil, doğanın varlık dokusunda zaten bulunan daha üst düzey bir nedensellik tabakasının işlerlik kazanmasıdır. Nitekim peygamberlik kurumunun kendisi de özünde metafizik bir istidat olduğu için mucize onun ayrılmaz bir parçasıdır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın mucize teorisi, epistemolojik ve ontolojik boyutuyla dikkatle incelendiğinde tutarlılık arz etmektedir. Mucizeyi sebeplilik yasına dâhil etmesi, onun düşünce evreninde rasyonalite ile metafiziğin birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğunun en açık ispatıdır. Vahyin sembolik dili ile mucizenin duyulur dünyadaki etkisi arasında kurduğu kuvvetli bağ, nübüvvet kurumunun hem insan aklının sınırlarını aşan hem de toplumsal düzenin tesisini hedefleyen çok katmanlı bir yapı olduğunu gösterir. Böylece filozof, hem vahyin epistemik ayrıcalığını hem de mucizenin rasyonel tutarlılığını savunan bütüncül bir nübüvvet anlayışı sergilemiş olur.

### **Kaynakça**

- Alper, Ö.M. (2018). *İbn Sînâ*. İsam Yayınları.
- Akkanat, H. (2016). *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*. Karahan Kitabevi.
- Bulut, H. İ. (2020). Mûcize. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 348-351). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucize#1>
- Corbin, H. (2010). *İslam Felsefesi Tarihi* (Hüseyin Hatemi, Çev.; C. 1). İletişim Yayınları.
- Davidson, H. A. (2020). *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl* (E. Kurt, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Gutas, D. (2010). *İbn Sînâ'nın Mirası* (M. C. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ, H. b. A. (1952). *Ahvâlu'n-Nefs* (A. F. el-Ehvânî, Thk.). Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2004). *Risaleler* (A. Açıkgenç & M. H. Kırbaçoğlu, Çev.). Kitâbiyât Yayınları.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2013). *En-Necât* (K. Şenel, Çev.). Kabalıcı Yayınları.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2014a). *Analitikler* (M. Macit, Ed.; Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2014b). *El-İşârât ve'-Tenbîhât* (A. Durusoy & E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2014c). *Kitâbu's-Şifâ İlâhiyât Metafizik 1* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2017). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, H. b. A. (2000a) Arş Risalesi (E. Uysal, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 9(9).
- İbn Sînâ, H. b. A. (2000b). Etki ve Edilginin Kısımları (H. Aydın, E. Uysal, & H. Peker, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 9(9), 623-630.
- İsmail Erdoğan. (1996). İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 429-450.

- Kılıç, M. F. (2021). *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Elis Yayınları.
- Morris, J. W. (1992). The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy. *Political Aspects of Islamic Philosophy*, 4, 142-188.
- Plotinus. (1996). *Enneadlar* (Z. Özcan, Çev.). Asa Kitabevi.
- Rahman, F. (2017). *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehl-i Sünnet* (Ö. A. Yıldırım & M. A. Az, Çev.). Adres Yayınları.
- Shaheen, G. (2010). Critical Review of Avicenna's Theory of Prophecy. *al-Hikmat*, 30, 29-36.
- et-Taftâzânî, S. (2019). *El-Makâsîd* (İ. Eyibil, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Ülken, H. Z. (1967). *İslam Felsefesi*. Ülken Yayınları.