

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**MİŞKÂTÜ'L-ENVÂR'DA  
VARLIK ve İNSAN MERTEBELERİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Orhan SARIKAYA**

**Danışman**

**Prof. Dr. Necip TAYLAN**

**İstanbul - 1998**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
İSLÂM ÖNCESİ DİNLERDE NÛR KAVRAMI.....	2
I-HERMETİZM.....	2
II-ZERDÜŞTLÜK.....	3
III-MAZDEİZM.....	4
IV-MANİHEİZM.....	4

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### NÛR KAVRAMININ KUR'ÂN'DA ANLAMSAL DAĞILIMI ve NÛR ÂYETİNİN YORUMU

I-NÛR KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMLARI.....	7
II-KUR'ÂN'DA NÛR KAVRAMI.....	8
A-Kur'ân ve Din Anlamında Kullanılması.....	9
B-Peygamber ve Risalet Anlamında Kullanılması.....	9
C-İlahi Kitaplar Anlamında Kullanılması.....	9
D-İman, Tevhid ve Hidayet Anlamında Kullanılması.....	10
E-Âlemin Aydınlatıcısı Anlamında Kullanılması.....	10
III-NÛR AYETİNE MÜFESSİRLERCE GETİRİLEN YORUMLAR.....	11
A-Allah Göklerin ve Yerin Nûrudur.....	11
B-O'nun Nûrunun Misâli.....	18
C-Mişkât.....	20

D-Misbah.....	21
E-Zücâce.....	22
F-Ne Doğuya, Ne Batıya Ait Mübarek Zeytin Ağacı.....	23
G-Ateş Değmese de O Işık Verir .....	25
H-Nûr Üstüne Nûrdur.....	27
İ-Allah Dilediğini Nûruna Ulaştırır. Allah İnsanlar İçin Misaller Verir ve Allah Her Şeyi Bilir.....	29
IV-İBN-İ SİNA'NIN NÛR ÂYETİNİ YORUMU.....	31

## İKİNCİ BÖLÜM

### MİŞKATÜ'L-ENVAR'DA VARLIK ve İNSAN MERTEBELERİ

I-VARLIK ve ÂLEM .....	38
A-Varlık.....	42
1-Zorunlu Varlık .....	43
2-Mümkün Varlık .....	46
B-Âlem.....	48
1-Melekût Âlemi .....	48
2-Şehâdet Âlemi.....	50
II-İNSAN MERTEBELERİ .....	54
A-AVAM .....	59
B-HAVASS .....	64
C-HAVASSÜ'L-HAVAS .....	67
1-Âlimler .....	67
2-Ârifler .....	74
3-Peygamberler.....	80
<b>SONUÇ.....</b>	<b>84</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>87</b>

**KISALTMALAR**

<i>a. g. e.</i>	: adı geen eser
<i>a. g. m.</i>	: adı geen makale
<i>a. s.</i>	: aleyhi's-selâm
<i>bkz.</i>	: bakınız
<i>a. mlf.</i>	: aynı müellif
<i>c.</i>	: cilt
<i>ev.</i>	: Çeviren
<i>haz.</i>	: hazırlayan
<i>neşr.</i>	: neşreden
<i>s.</i>	: sahife
<i>s. a. v.</i>	: sallallahû aleyhi ve sellem
<i>ts.</i>	: tarihsiz
<i>trc.</i>	: tercüme eden

## ÖNSÖZ

Gazalî, İslâm dünyasında en etkili ve önemli rolü oynamış şahıslardan biridir, bu etkinin hâlâ devam ettiği söylenebilir. Onun İslâm düşüncesine etkisini olumlu bulanlar olduğu gibi, İslâm düşüncesindeki ilerleyememe problemini Gazalî'ye yükleyenler de az değildir. Düşünür olarak Gazalî çok ilginç bir kişiliktir. Onun yaşamı, düşünce süreci ve bu süreçte geçirdiği değişiklikler Gazalî'yi ilk bakışta tanımaya, hakkında kesin bir şey söylemeye engel olmaktadır.

Gazalî yaşadığı dönemin siyasi ve fikrî karışıklıkları içerisinde kişisel ve toplumsal istikrarı temin için çalışmıştır. Şahsî özellikleri ve hakikate ulaşma arzusu onu çok çalışmaya, çeşitli bilgileri öğrenmeye sevk etmiştir. Gazalî gayreti sayesinde birçok ilim dalında mütehassıs sayılacak kadar vukûf sağlamış ve eserler vermiştir.

Gazalî sistem sahibi bir filozof olmamakla birlikte felsefeyle çok ilgilenmiş ve etkilenmiştir. Onun için felsefeyi engelleyen birisi olarak görülmesinin yanısıra; felsefeyi kelâma, tasavvufa sokan kişi olarak da görülmüştür. Gazalî dinî kaygılar sebebiyle çekinilen bir şey olarak görülen felsefeyi bu durumdan kurtarmıştır. Felsefe İslâm dünyasında Gazalî sayesinde yaygınlık kazanmıştır. İbn Rüşd onu bu sebeple de eleştirmiştir.

Gazalî ömrünün sonlarına doğru tasavvufa yönelmiş ve hakikate ulaşmanın bu yolla mümkün olduğunu kâni olmuştur. Gazalî felsefeyi bazı noktalarda eleştirerek sünnet akîdeye uygun hale getirmeye çalıştığı gibi, tasavvufu da aşırılıklardan arındırmaya gayret etmiştir. O bütün eserlerinde Kur'ân'a ve sünnete bağlı kalmaya özen göstermiştir.

*Mişkâtü'l-Envar*; Gazalî'nin son dönem eserlerinden olması ve tasavvufî bir tarzda yazılmış olması sebebiyle onun düşüncesinin son hali hakkında bilgilendireceği düşüncesiyle tercih edildi. Gazalî, üzerinde en çok çalışılmış şahsiyetlerden birisidir. Bu durumun çalışmayı güçleştireceği mâlumdur. Bu sebeple çalışma *Mişkâtü'l-Envar* ile sınırlı tutulmaya gayret edildi.

Tez çalışması biri giriş olmak üzere üç bölüm olarak tasnif edildi. Giriş bölümünde nûr kavramının İslâm'dan önce kullanılmasına kısaca değinildi. Birinci bölümde nûr kavramının sözlük anlamları, Kur'ân-ı Kerim'de farklı kullanımları ve nûr ayetinin müfessirlerce nasıl yorumlandığı verilmeye çalışıldı. Bu kısım arzu ve tahmin edilenden daha uzun oldu. İkinci bölümde çalışmanın ana konusu olan *Mışkâtü'l-Envar*'da varlık ve insan mertebeleri incelenmeye çalışıldı. Bu bölümde Gazalî'nin varlığı nasıl anladığını, varlığın mertebelerini ve insanların hakikat hakkındaki bilgileri nisbetinde derecelenmeleri nûr ve zulmet kavramlarına bağlı olarak anlamaya çalışıldı.

Tez çalışmamda danışmanlığımı yürüten sayın hocam Prof. Dr. Necip Taylan'a ve emeği geçen tüm dostlarıma teşekkür ederim.

**Orhan Sarıkaya**

**İstanbul 1998**

**GİRİŞ**  
**İSLÂM ÖNCESİ DİNLERDE NÛR KAVRAMI**

İSLÂM ÖNCESİ DİNLERDE NÛR KAVRAMI  
KÜTÜPHANE VE ARŞİVİ  
DARÜL İLMİYYEH  
DARÜL İLMİYYEH

## İSLÂM ÖNCESİ DİNLERDE NÛR KAVRAMI

Nûr kavramı düşünce tarihinde ve kültüründe uzun bir geçmişe sahiptir. Nûr-un ve zıddı olan zulmetin özellikleri, bu ikisi arasındaki ilişki ve bu ilişkinin mahiyeti üzerinde insanoğlu eski çağlardan beri düşünmektedir. Allah'ın nûr olduğu, âlemdede ve insanda ışık olarak tezahür ettiği, İrfaniyye, Yunan Felsefesi ve doğu dinlerinde yaygın olarak işlenmiştir. Hatta, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi bazı inanç sistemleri nûr ve zulmet ilişkisi üzerine bina edilmiştir.

Bu inanç sistemlerinden bazılarının nûr ve zulmet hakkındaki değerlendirmeleri aşağıda kısaca özetlenecektir.

### I- HERMETİZM

Gnostik gelenekte önemli bir yere sahip olan ve "Hermes" diye adlandırılan zâtın, tarihi şahsiyeti tartışmalı olmakla birlikte, Gnostik öğreti ona dayandırılmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde Hermes'i Hz. İdris olarak değerlendirenler olmuştur. Henri Corbin, Hermes ile İdris Peygamber'in karıştırılmasının tarihi bir yanlışlığı olduğunu, Hz. İdris'in yaşamış bir nebi, Hermes'in ise yalnızca bir isim olduğunu ve birinin diğeriyle bir ilgisinin olmadığını belirtmektedir<sup>1</sup>.

Hermes öğretilerinde, ışık ruhtur; karanlık ise maddedir. Ruhlar gökten süzülerek karanlık yeryüzüne inerler ve madde ile birleşirler. Ruhların gökten inerek madde ile birleşmesi ruhlar için bir imtihandır. Madde ile birleşen ruhlar maddeye mağlub olmamalıdır. Ruhlar bunu başarabilirlerse yeniden kopup geldikleri Büyük Işık'a doğru yükselip, mutlak gerçeği öğrenebilirler. Ruhların madde karşısında başarısız olmaları, sonsuz olarak yok olmaları demektir. Ruhun başarısız olması sonucunda kendisindeki ilâhî nûr sönecek ve dolayısıyla yok olacaktır. Başarılı olanlar ise nûrları artarak Büyük Nûr'a ulaşip ölümsüzleşeceklerdir. Ruhun düşüşü Büyük Nûr'dan inildikçe yavaş yavaş koyulaşan karanlığa doğrudur<sup>2</sup>.

1-Henri Corbin; *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 290; ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 202-206.

2-Henri Corbin, *a. g. e.*, s. 131-4.

Câbirî de Hermetizm hakkında şunları söylemektedir: “Hermesçiler, nefsin semâvî, ilâhî asıllı olduğunu, nefsin Allah'ın çocuğu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nefsin kurtuluşu marifet ile mümkündür. Ancak bu bilgi Hermes'in gösterdiği, kurtuluş ilanı yaptığı bilgidir. Bu bilgi maddeden arınmak ve kurtulmak suretiyle yeniden geldiği âleme ulaşmak için ısrarlı ve sürekli çaba demektir. Bu gayretlerin son durağı Allah'ta yok olmaktır.”<sup>3</sup>

Hermetik düşüncenin takdim etmiş olduğu ilâhî âleme yükseliş yolu İslâm tasavvufunda da zühd, riyâzât ve benzeri usullerle maddeye boyun eğmeyerek dünyadan yüz çevirmek şeklinde ifade edilmiştir. İnsan ruhu bu yolla Allah'a ulaşır O'nda yok olabilir (Fenâ). Gnostikler Allah'ın akıl yoluyla değil, nefis yoluyla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hermetizm nefsin kurtuluşunu marifetle ilâhî âlemin bilgisine, Tanrı'yı bilmeye bağlar. Tasavvufta da insanın kurtuluşu marifetullah ile mümkün görülmüştür.

## II- ZERDÜŞTLÜK

Zerdüştlük, birisi nûr diğeri zulmet olmak üzere iki esas kabul eder. Yezdân ve Ehrimen de nûr ve zulmet gibi birbirine zıt iki temel esastır. Bunlar varlık âleminin kaynağıdır. Varlık nûr ve zulmetin birleşmesinden ortaya çıkmıştır. Eğer nûr ve zulmet birleşmeselerdi, kendileri var oldukları halde âlem var olmazdı. Nûr ile zulmet arasındaki mücadele, nûr zulmete, hayır şerre üstün gelinceye kadar devam edecektir. Sonunda hayır şerre üstün gelerek kendi âlemine dönecek, şer ise mağlup olup kabuğuna çekilecektir. Bu durum kurtuluşun sebebi olacaktır. Zerdüştlükte nûrun zulmetle birleşmesi hayatın başlangıcı, nûrun zulmetten kurtuluşu ise âhiret olarak kabul edilir<sup>4</sup>.

İran Mecûsîliği'nde iyiliğin idarecisi Ahura Mazda gökte güneşle, yerde ateşle sembolize edilmiştir. Zerdüş, nûr ve zulmetin üzerinde bunları yaratan bir tanrıyı (Ahura Mazda) kabul etmektedir<sup>5</sup>. Zerdüştlükteki bu anlayış, Zerdüş'ün monist mi düalist mi olduğunu tartışmalı hale getirmiştir.

3-Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 248, 269.

4-Fahreddin Olguner, F. *Kumeyr'den İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 65-66.

5-F. Olguner, *a. g. e.*, s. 66-7; Şehristânî, *el-Milel*, c. II, s. 55.

Zerdüştlük, karanlığın aslî bir varlığının olmadığını, varlığını nûrdan aldığını, fakat sonradan nûra düşman olduğunu kabul etmektedir<sup>6</sup>.

### III- MAZDEİZM

Mazdek'in kurmuş olduğu din, Zerdüştlüğün ıslah çabası olarak görülmüştür. Mazdek de nûr ve zulmeti iki temel esas olarak kabul etmiştir. Ancak, Mazdek nûr ile zulmetin birleşmesinin kendi ihtiyarlarıyla olmadığını, aksine körü körüne bir tesadüfle birleştiklerini ve yine kurtuluşun da böyle bir tesadüfle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür<sup>7</sup>.

### IV- MANİHEİZM

Manicilik de Zerdüştlük temeli üzerine kurulmuştur. Mani, Zerdüştlük ve Mazdeizm'de olduğu gibi evrende nûr ve zulmet olarak iki esas kabul etmiştir. Fakat bunlar hem nûrun hem de zulmetin ezeli olduğu görüşündedirler. Böylece Maniheistler, Mecûsîler'den bu fikirleri ile ayrılmışlardır. Onlara göre bütün hayırlar nûrdan, bütün kötülükler de zulmetten doğar. Başlangıçta zulmet nûr ile çevrilmiş durumdaydı, fakat sonra zulmet nûrle karıştı, böylece aralarında ebedî bir çatışma başladı.

Mani dini nûrun zulmetten ayrılması ve kurtuluşun gerçekleşmesi için zühd hayatını ve şehvî duygulardan kaçınmayı öğütlemektedir. Katl, zina, hırsızlık, içki içmek, hayvanlara eziyet ve evlenmek terkedilmelidir. İbadetlere ağırlık verilmelidir. Evlenmemek her türlü kötülüğü önler. Çünkü âlemde şer hâkim olacaktır, eğer evlenilmez ise, şer cezalandırılmış olacaktır<sup>8</sup>.

Maniheistler hem nûru hem de zulmeti ezeli kabul ettikleri için yoktan yaratıcı bir tek tanrı inancını reddetmektedirler. Ayrıca insanın kişisel çabası sonucu arınarak doğrudan tanrı ile iletişim kurulabileceğini savundukları için de nübüvvetin gereksizliğini ifade etmiş oluyorlar. Maniheistler nûru bir tanrı; zulmeti ise tanrının karşısında madde ve şeytan olarak kabul etmektedirler<sup>9</sup>.

6- Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. III, s. 137.

7-Şehristânî, *a. g. e.*, s. 83; *İ. A.*, s. 202-203; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 76-77.

8-Câbirî, *a. g. e.*, s. 208.

9-Câbirî, *a. g. e.*, s. 207-9; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. III, s. 54-60.

Maniheiztler tanrı olarak gördükleri nûru karanlık madde/şeytan karşısında güçsüz bulmakta ve insanın kurtuluşunda bu tanrının hiç bir katkısının bulunmadığını ileri sürmektedirler. İnsan kurtuluşa kendisi ulaşacak ve şeytanı kendisi mağlub edecektir. Fakat bu kurtuluş insan neslinin yok olmasına karşılık elde edilecektir. Yukarıda değinildiği üzere Maniheizm'de evlilik terk edilmesi gereken bir şey olarak sunulmuştu. Böylece insan nesli devam etmeyeceği için şeytanın iğva edeceği insanlar da olmayacaktır. Bu şekilde âlem kurtulmuş olacaktır. Mani'nin kurtuluş olarak insanlara takdim ettiği yol, insanlığı yokoluşa sürüklediği içindir ki kendi zamanında yasaklanmıştır.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**NÛR KAVRAMININ KUR'ÂN'DA ANLAMSAL**  
**DAĞILIMI ve NÛR ÂYETİNİN YORUMU**

## I-NÛR KAVRAMININ SÖZLÛK ANLAMLARI

Nûr gözlere eşyayı görmek için yayılmış bir ışıktır. Bu da iki türdür. Dün-  
yevî ve uhrevî nûr. Dünyevî nûr da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi, basîret  
gözüyle akledilebilendir. Akıl nûru, Kur'ân nûru gibi intişar etmiş ilâhî durumlar-  
dan yayılan şeydir. İkincisi basar gözüyle algılanandır. Ay, güneş ve yıldızlar gibi  
parlak cisimlerden yayılan şeydir<sup>1</sup>. İsfahânî basîret nûruna Kur'ân'dan "Allah'tan  
size bir nûr ve apaçık bir kitap geldi"<sup>2</sup> ayetini ve başka ayetleri delil gösterir. Yine  
hissedilebilir nûr dediği basar nûruna da "güneşi ışık ayı da nûr yapan O'dur"<sup>3</sup> aye-  
tini misâl göstermektedir.

Uhrevî nûra gelince o da şöyle açıklanmaktadır: "Onların nûrları önlerinden  
koşuyor". Buradaki âyette Allah kendisini münevvir olması itibariyle "nûr" diye  
isimlendirmiştir. "Allah göklerin ve yerin nûrudur"<sup>4</sup> buyurması da Allah'ın nûrlan-  
dırma fiilinin mübalağasındandır.

Bazıları nâr ve nûrun aynı kökten, çoğu zaman birbirinin mütelazimi olduğu  
görüşünü savundular. Ayna da nûru gösterdiği için böyle isimlendirilmiştir<sup>5</sup>.

Cürcânî, nûru ilk önce bâsıranın, onun vasıtasıyla da diğer bâsıraların idrâk  
ettiği bir keyfiyet olarak açıklamıştır. "Nûrun nûr" Hak Teâlâ'dır<sup>6</sup>.

Ebi'l-Bekâ, nûru hidayete erdiren, hidayete götüren şey olarak açıklamakta-  
dır. O'na göre göklerin nûru gökte bulunanları hidayete erdirendir. "Onun nûrunun  
meseli"<sup>7</sup> ise O'nun mü'minin kalbindeki hidayetidir<sup>8</sup>.

Fîrûzâbâdî, nûru maddî dünyaya ait bir şey olarak kabul etmektedir. Nûr  
nasıl olursa olsun ışık ve onun şuasıdır. Nûr, damgadır, görüştür<sup>9</sup>.

1-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 528-529.

2-Mâide, 15.

3-Yûnus, 5.

4-Nûr, 35.

5-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 529.

6-Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 167.

7- Nûr, 35.

8-Ebi'l-Bekâ el-Hüseynî, *Külliyât*, s. 663.

9-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 155. İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*'ta nur kavramına  
verilen anlamlar, Allah'a nur denilip denilemeyeceği konusunda geniş bilgiler  
vermektedir. bkz. s. 240-246.

Alûsî de *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsîrinde nûr ayetinin yorumuna başlarken nûr kavramı için yapılmış değerlendirmeleri genişçe ele almaktadır. “İbn-i Sebît, nûr ve ziyâ aynıdır, fark yalnızca cemîliktedir. Ziyâ nûrdan yayılan şeydir; asıl olan nûr dur, demektedir. Filozoflar, ziyayı bir şeyin kendiliğinden kendine ait olan zâtî bir şey olarak yorumlamışlardır. Nûr ile ziya arasındaki ilişki için nûr ziyanın kaynağıdır, ziya ise görmeyi sağlayandır. Kaynaklık bakımından nûr ziyadan üstün, görmeyi sağlaması açısından ziya nûrdan üstündür demişlerdir.”<sup>10</sup> Filozoflardan bazıları nûrun algılanabilirlikten uzak olduğunu tarif edilmesinin mümkün olmadığını ancak bazı özelliklerinden yola çıkılarak nûrun anlatılabileceğini ileri sürmüşlerdir. İttifakla algılanan nûr, bu âlemin dışında nefste hazır bulunan gösterici bir cevherdir. Nefste hazır bulunan bu nûrun karşısında dış dünyada bulunan nûr ise, rengin varlığından öte bir şey değildir. Nûru varlığa denk, varlığın kendisi olarak da kabul edenler olmuştur. Nûr kendi başına zahir ve başkalarını da ortaya çıkarandır. Bu anlamda nûr varlığın dengidir. Varlık gibi basit bir hakîkattir<sup>11</sup>.

Nûr, bazıları tarafından belli bir hiyerarşiye tâbi tutulmuştur. Bu nûr hiyerarşisinin en üstünde diğer nûrları egemenliğine almış, varlığın kendisinden ve zorunlu olan nûr vardır. Nûrların bir kısmı aklî, bir kısmı nefsî ve bir kısmı da cismî nûrlardır<sup>12</sup>.

Alûsî, tefsîrinde nûr hakkında yapılan değerlendirmelerden bazılarını anlamsız ve saçma bulduğunu ifade etmektedir. O, nûru, rengin ortaya çıkışı veya renk değişimiyle ortaya çıkan bir şeye indirgenmesini anlamsız bulmaktadır. Yine nûrun aydınlatıcı cisimden yayılan küçük parçalar olarak yorumlanmasını da saçma olarak değerlendirmektedir<sup>13</sup>.

## II-KUR'ÂN'DA NÛR KAVRAMI

Kur'ân-ı Kerim'de nûr kavramı bir tek manada kullanılmamıştır. Nûr, birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bu farklılık birbirine zıt anlamları barındırmaz, aksine aynı doğrultuya işaret ederler. Bütün ayetlerde nûr; insanı kurtuluşa götüren, onu karanlıktan aydınlığa çıkararak mutluluğa ulaştıran şeyi ifade etmektedir.

10-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, s. 161.

11-Alûsî, *a. g. e.*, s. 161.

12-Alûsî, *a. g. e.*, s. 163.

13-Alûsî, *a. g. e.*, s. 163.

### A-Kur'ân ve Din Anlamında Kullanılması

Nisâ Sûresi'nin 174. âyetinde "Ey insanlar size, Rabbinizden delil geldi ve size apaçık bir nûr indirdik. " buyrulmaktadır. Buradaki nûrun Kitap/Kur'ân olduğu kabul edilmiştir. Mâide Sûresi'nin 15. âyetinde geçen nûr ifadesi Elmalılı tarafından Kur'ân olarak yorumlanmıştır. Yine Kur'ân-ı Kerim'de Tevbe sûresi 32 (Kur'ân), Saf sûresi 8 (Din, İslâm, hak din), Teğabun sûresi 8 (Kur'ân), Araf sûresi 157. âyetlerde geçen (Kur'ân) nûr kavramı Kur'ân ve hak din anlamlarında kullanılmıştır<sup>14</sup>.

### B-Peygamber ve Risâlet Anlamında Kullanılması

Mâide Sûresi'nin 15. âyeti daha önce de belirtildiği üzere Kur'ân olarak anlaşılmıştı. Kurtubî bu âyetteki nûr kavramının Hz. Muhammed (s. a. v. )'i işaret ettiği görüşündedir. Nûr kavramı hem peygamber hem de Kur'ân olarak anlaşılmıştır<sup>15</sup>.

### C-İlâhî Kitaplar Anlamında Kullanılması

Hz. Muhammed (s. a. v. )'i yalanlayanların durumu belirtilirken, böylesi insanların daha önce de hikmetli sayfaları ve aydınlatıcı, hidayete erdiren, kitabı getiren peygamberleri de yalanladıkları haber verilmektedir<sup>16</sup>. Burada Allah'tan peygamberlerin bazılarına gönderilen ilâhî mesaj (kitap veya sahîfeler), aydınlatıcı (münevvir) kitap olarak ifade edilmiştir.

Mâide Sûresi'nin 44. ve 45. âyetlerinde Tevrat ve İncil için de nûr denilmiştir. Enam sûresinde Kur'ân'ı yalanlayan ve peygamber (s. a. v. )'e birşey indirilmediğini iddia eden Yahudilere daha önce Musa'ya da Tevrat'ın indirildiği bildirilirken, Tevrat için hidayete erdiren rehber anlamında nûr denilmiştir. Hac sûresinde de ilâhî kitaplar yol gösterici, aydınlatıcı ve bilgi kaynağı olarak nûr ile ifade edilmiştir<sup>17</sup>.

14-Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 1539, Kurtubi, s. 170.

15-Kurtubî, *a.g.e.*, s. 170; Elmalılı, *a.g.e.*, s. 1609; *Talak*, 11; *Lokman*, 20; *Hadid*, 9; *Ahzab*, 45-46.

16-*Al-i İmran*, 184.

17-*Hac*, 8; *En'âm*, 1, 91, 122; *A'raf*, 157; *Zümer*, 69 (Vahiy anlamında nur denilmiştir.)

### D-İman, Tevhid ve Hidayet Anlamında Kullanılması

Mâide Sûresi'nin 16. ayetinde geçen nûr; tevhid, hidayet ve ilâhî rızâ olarak anlaşılmalıdır. Yine İbrahim Sûresi 1. ve Rad Sûresi 1. âyetlerde geçen nûr kavramıyla hidayet ifade edilmiştir. Enam Suresi'nin 122. ayetinde de insanı aydınlığa çıkararak, kurtuluşa götüren iman nûr ile ifade edilmiştir. Fâtır sûresinde mü'minle kafirin durumları karşılaştırılmaktadır. Kâfirin durumu köre, sıcağın bunalmış ve ölüye benzetilirken; mü'min, gören kimseye, gölgeye serinleyene ve diriye benzetilmektedir. İşte nûr o kadar yücedir ki, nasıl diri ölüyle, gölge boğucu sıcakla ve gören âmâ ile kıyaslanamazsa nûr da karanlıkla kıyaslanamaz. Mü'min iman nûruyla mesud iken, kafir karanlıklara gark olmuş, önünü görmekten aciz bir kördür. Zira onun yönünü aydınlatacak bir nûru yoktur<sup>18</sup>.

### E-Âlemin Aydınlatıcısı Anlamında Kullanılması

En'âm Sûresi'nde Allah'ın göklerin ve yerin, karanlıkların ve aydınlığın (nûr) yaratıcısı olduğu bildirilmektedir<sup>19</sup>. Kur'ân'ın başka yerlerinde de âlemdeki karanlıkların zıddı olan aydınlık için nûr ifadesi geçmektedir<sup>20</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın âhirette râzı olduğu kulları için nasip ettiği bir nûrdan haber verilmektedir. Bu nûr insanları cennette ilâhî lutf ve nimetlere ulaştıracak bir rehberdir. Yine kıyamet gününde mahşer yeri de Allah'ın nûru ile aydınlanacaktır<sup>21</sup>.

Nûr kavramı Kur'ân'da idrâk, şuur ve basîret için de kullanılmıştır. İdrâk ve basîretleri olmayanlar çevrelerindeki hiç bir şeyi, kendi elleriyle yaktıkları ateşin aydınlığında bile göremeyen kimseler gibidir. Bakara Sûresi'nde insanların (özellikle Yahudiler) durumu böyle anlatılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'e risalet

18-Fâtır, 19-22; Nur, 40; Şûra, 52; Talak, 11; Zümer, 22; Hadid, 19, 28; En'âm, 122.

19-En'âm, 1; Elmalılı bu ayette karanlıklar çoğul olmasını kesretle, nurun tekil olmasını ise tevhidle alakalandırmaktadır. Ayrıca zulmetin nurdan önce zikredilmesi; varoluş için (mevcûdâtın) varolmazdan yokluğunun asıl olmasından kaynaklanmaktadır. *Hak Dini*, s. 1866-67.

20-Furkan, 61; Nuh, 16; Yunus, 5; Elmalılı Yunus 5. ayeti yorumlarken nur ve ziya arasındaki farkı şöyle belirtmektedir: "Nur umum ziya husus ifade eder. Ziya da aydınlık çok fazladır ve yayılması şiddetlidir. Nur da ise mutlak zulmete karşılık olan ışığın yayılmasıyla sükûnu andıran bir safa ve letafet bulunur". *Hak Dini*, s. 2672-73

21-Hadid, 12-13; Tahrim, 8; Zümer, 69.

verilince kendi içlerinden peygamber bekleyen Yahudiler direnmiş ve karşı çıkmışlardır. Bu onların basîretlerinin bağlanmasından, idrâk nûrlarının giderilmesinden kaynaklanmıştır. Böylece onlar karanlıklara batmışlardır<sup>22</sup>.

### III-NÛR ÂYETİNE MÛFESSİRLERCE GETİRİLEN

#### YORUMLAR

Burada Kur'ân'daki 24. sûrede Allah'ın nûrunun tasvir edildiği 35. ayet ele alınacaktır. "Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldız, ne doguya ve ne batıya mensup olmayan mübârek bir zeytin ağacı (nın yağı) ndan yakılır. (Öyle mübârek bir ağaç) ki, neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir. Işığı parıl parıldır. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah herşeyi bilir." <sup>23</sup>

Âyetin anlaşılması için sahabe devrinden itibaren çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ayette geçen nûrun ne olduğu, Allah'ın nûr olup olmadığı, O'nun nûrun misalinin ne anlama geldiği ve mişkât, misbah, zücâce, şecer ve diğerleriyle neyin kastedildiği hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Ayet hakkında yapılmış açıklama ve yorumların hepsini zikretmemiz mümkün olmadığı gibi beklenen birşey de değildir. Bu sebeple bazı müfessirlerin ayeti yorumlayışlarından örnekler verilecektir. Müfessirlerin görüşleri verilirken ayet bir bütün olarak hangi müfessirce nasıl yorumlanmıştır şeklinde değil de, onların "Allah göklerin ve yerin nûrudur" cümlesini nasıl anladıkları, "mişkât" için ne dedikleri ayet; cümle ve kelimelere bölünerek anlatılmaya çalışılacaktır.

#### A-"Allah Göklerin ve Yerin Nûrudur"

Taberî'ye göre Allah'ın göklerin ve yerin nûru olması, göklerde ve yerde olanların hidayete erdiricisi olması demektir. Göklerde ve yerde olanlar Allah'ın nûruyla hakikate ulaşırlar. O'nun hidayetiyle düştükleri sapıklıktan kurtulurlar<sup>24</sup>. Taberî İbn-i Abbas'ın Allah'ın nûrunu, "hidayete erdirici" olarak tefsir ettiğini nakletmektedir. Enes b. Mâlik'ten "Allah, nûrum, hidayetimdir" şeklinde bir hadis aktar-

22-Bakara, 5.

23-Nûr, 35.

24-Taberî, *Tefsîr-i Kebîr*, s. 105.

maktadır. Mücahid ise bu cümleyi güneş, ay, yıldızlarla göklerin ve yerin düzenleyicisi olarak yorumlamıştır. İbn Abbas da böyle bir görüş bildirmiştir. Ubeyy b. Kâ'b'a göre ise Allah göklerin ve yerin ışığıdır<sup>25</sup>.

Kuşeyrî de Taberî gibi bu cümleyi hidayete erdiren olarak açıklamaktadır. Bu izâfenin yapılması ise göklerin ve yerin nûrunu O'ndan alması sebebiyledir. "Bir şey nedense o şeyin ismiyle adlandırılır. " Göklerin ve yerin yaratılış olarak nûru O'ndandır. Göklerin ve yerin nizamı muhkemliği, düzenlenmesi Allah'tandır<sup>26</sup>.

Kuşeyrî bu konuda söylenmiş olanları da aktarmaktadır. Bu cümle için Allah o ikisinin aydınlatıcısı, göklerde ve yerde ışık, süs olarak ne varsa onların yaratıcısı ve onlardaki apaçık delillerin mûcididir denilmiştir.

Allah gökleri yıldızlarıyla aydınlattı. Nitekim Allah "Dünya semasını kandillerle bezedik" buyurmaktadır. Böylece kalpleri de nûrlarla bezemiştir. Bu nûrlar akıl nûru, fehm nûru, ilim nûru, yakîn nûru, marifet nûru ve tevhid nûrudur. Bu nûrlardan herbiri için; güçlerinin fazla veya eksik oluşu bakımından aralarında dereceler vardır<sup>27</sup>.

Sülemî Allah'ın nûrunu göklerin ve yerin veya buralarda bulunan varlıkların nûru, aydınlatıcısı olarak anlamıştır. Bu nûr insana iyiyi kötüden ayırma, eşyayı açıklama gücü verir. İnsana bahşedilen bu nûr, keşf ve izahta hakîkî nûrla ortaklığından dolayı insanı hiçbir kılavuza ihtiyaç duymaksızın, iyiye ve kötüye, doğruya ve yanlışla ulaştıracak bir nûrdur. Bu sebeple Allah hakkı batıldan ayırıp aydınlattığı için Kur'ân'a ve Peygamber'e nûrdur, lambadır denilmiştir<sup>28</sup>.

Sülemî'nin bu sözlerinden (Kur'ân ve Peygamber'in) hakîkî nûr (Allah) olmadığı, O'ndan bir pay almış olduğu için nûr olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.

"Allah göklerin ve yerin nûrudur", "O'nun nûrunun misâli" ifadeleri Zemahşerî'ye göre "Allah nûruna hidayet eder" ifadesiyle aynı anlama gelir. Allah göklerin ve yerin nûrunun sahibidir. Yani Allah mü'minlerin velîsidir, onlara karanlıktan aydınlığa, bâtıldan hakka çıkarır. Zemahşerî Hz. Ali'den "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Orada hakîkati yaymış ve dağıtmıştır. Nûruyla gökleri

25-Taberî, *a.g.e.*, s. 105.

26-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

27-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

28-Sülemî, *Kitâbu'l-işârât ile'l-icâz fi ba'di envâil-mecâz*, s. 177.

ve yeri aydınlatmıştır veya gökler ve yer halkının kalplerini o nûrla doldurmuştur" şeklinde yapmış olduğu bu rivâyetle Allah'ın nûrunun hidayet olduğunu belirtmektedir<sup>29</sup>.

Zemahşerî nûrun göklere ve yere izafe edilmesini iki olabilir sebebe bağlamaktadır. Birincisi gökler ve yerin kendisiyle aydınlandığı nûrun parlaklığının genişliğini, aydınlığının kuşatıcılığını ifade etmek. İkincisi ise gökler ve yer halkının aydınlatılması anlamındadır<sup>30</sup>.

Râzî ayette geçen nûrun Allah olmadığını, nûru da karanlığı da yaratanın Allah olduğunu vurguladıktan sonra nûrun Allah'a izafe edildiğini bildirmektedir. Râzî burada nûrun te'vil edilmesi gerektiği düşüncesindedir. O, tefsirinde ayet hakkında yapılan yorumları sıraladıktan sonra, "Allah göklerde ve yerde olanları hidayete erdiren" görüşünü benimsemiştir<sup>31</sup>.

Râzî ayetin tevili konusunda oldukça zengin bir kaynağa sahiptir. Özellikle üstadı Gazalî kendisine oldukça büyük bir malzeme bırakmıştır. O da bu malzemeyi çok iyi kullanmış ve görüşlerinde Gazalî'ye bağlı kalmıştır<sup>32</sup>.

Râzî'ye göre Kur'ân'ın, rasulün ve meleklerin nûruna da nûr denilebilir. Meleklerin nûru hiyerarşik bir silsileye tâbidir. Peygamberler de nûrlarını meleklerden alırlar<sup>33</sup>. Râzî meleklerin nûrunu ve nûrlarını meleklerden alan peygamberlerin nûrunu Allah'a bağladıktan sonra varlık konusuna geçmektedir. O, varlığı hakiki ve mecâzi olarak ikiye ayırmaktadır. Hakiki varlık Allah'tır. Mevcudâta gelince onlar bizzat yoklukturlar. Mevcudâtın varlığı Allah'tan dolaydır. Bu sebeple varlık zâtı gereği yokluktur, karanlıktır. Allah onları nûruyla yokluktan varlığa çıkarmıştır. Yine mevcudâtı bilgilendiren de Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın dışındakilere nûr denilmesi mecâzidir. Çünkü mümkün yok demektir, yokluk ise zulmettir<sup>34</sup>.

İleride, *Mişkâtü'l-Envâr*'ın ele alındığı kısımda Râzî'nin görüşleriyle Gazalî'nin görüşlerinin aynı olduğu, Râzî'nin görüşlerini ondan aldığı farkedilecektir.

29-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 67-68.

30-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 67; Alûsî, Zemahşerî'nin gökler ve yerden bütün alemi kasedtiğini bildirmektedir. s. 165.

31-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, s. 223.

32-Râzî, *a.g.e.* s. 223.

33-Râzî, *a.g.e.*, s. 229.

34-Râzî, *a.g.e.*, s. 229.

Beydâvî Allah'a nûr denilemeyeceği, nûrun Allah'a izafesinin ancak biri muzaaf takdiriyle mümkün olduğu görüşündedir. O'na göre, Allah göklerin ve yerin nûrunun sahibidir yahut münevviridir. Onların mucididir. Göklerde ve yerde bulunanlar o nûr ile idrâk ederler<sup>35</sup>.

Beydâvî, Zemahşerî gibi nûrun göklere ve yere izafe edilmesini, Allah'ın nûrunun genişliğini anlatmak için olduğunu kabul etmektedir<sup>36</sup>. İnsanlardaki bâsıra ve basîrete nûr denilmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: Bâsıranın nûr ile olan ilişkisinden ve bâsıranın idrâkinin nûra bağlı olması sebebiyle bâsıraya da nûr denir. Basîrete ise idrâklerin en güçlüsü olduğu için nûr adı verilir. Çünkü basîret kendisini, var olan veya olmayan cüz'ileri bildiği gibi, küllîleri de bilir ve onların içlerine nüfuz eder. Basîret terkiib ve tahliller ile bunlar üzerinde tasarrufta bulunur<sup>37</sup>.

Suyûtî Peygamber (s. a. v. )'den nakledilen rivayetlerde Peygamberimiz'in "Allah'ım sen göklerin ve yerin nûrusun", "Allâhu ekber nûru's-semâvâti ve'l-ard" şeklinde dua ettiğini bildirmektedir<sup>38</sup>. Alûsî, "Rûhu'l-Meânî" adlı eserinde nûrun lügat manalarına ve bu konudaki tartışmalara genişçe yer verdikten sonra, ayetin yorumu hakkındaki rivayetleri sıralamaktadır. Alûsî bu rivayetler içerisinde İbn Abbas'ın "hidayete erdirici" ile İbn Abbas ve Mücahid'den rivayet edilen "müdebbir, gökleri ve yeri düzenleyen" görüşlerini beğenmektedir<sup>39</sup>.

Alûsî, Hasan Basrî'den rivayet edilen, nûrun aydınlatmasının, güneş, ay ve diğer gök cisimleriyle olduğu fikrini hissî (duygulara dayalı); Kâ'b'dan rivayet edilen göklerin aydınlatılmasının meleklele, yerin aydınlatılmasının peygamber ve âlimlerle olduğu görüşünü ise aklî olarak değerlendirmektedir<sup>40</sup>.

Alûsî'ye göre gökler ve yerden kastedilen, bütün evrendir. Zikredilmelerinin sebebi; mükelleflerin gökleri ve yeri iyi bilmelerinden dolayıdır şeklindeki açıklamaları reddetmektedir. O'na göre yer yerdir, gök de göktür<sup>41</sup>.

Göklere ve yere lügat manaları dışında yapılan açıklamaları kabul etmeyen Alûsî, Allah'ın da lügavî ya da hikemî olarak nûr diye isimlendirilmesini caiz görmez. Çünkü Allah her türlü cismiyyet, keyfiyyet ve bunların gerektirdiği şeylerden

35-Beydâvî, *Tefsîrü'l-Kadî*, s. 141.

36-Beydâvî, *a.g.e.*, s. 141.

37-Beydâvî, *a.g.e.*, s. 141.

38-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensur*, s. 47-49.

39-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, s. 164.

40-Alûsî, *a.g.e.*, s. 164.

41-Alûsî, *a.g.e.*, s. 165.

münezzehdir<sup>42</sup>. Böylece Alûsî de "Allah göklerin ve yerin nûrudur" ibaresini, Allah göklerin ve yerin melekler, peygamberler ve âlimler yoluyla hidayete erdiricisi, aydınlaticısı olarak anlamaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî tasavvufî tefsiri *Rûhu'l-Beyân*'da âyet hakkında geniş bilgiler vermektedir. Bursevî nûrun Allah'a itlakının mecâzi değil, hakiki olduğunu düşünmektedir. Allah ma'dum mahiyetleri varlık nûruyla nûrlandırmıştır. Allah cömert davranarak ma'dum mahiyetleri yokluktan kurtarmış, varlığa çıkarmıştır. Mümkün, karanlıkla vasıflandırılır. Mümkini nûrlandırmak da onu ortaya çıkarmaktır<sup>43</sup>. Göklerde ve yerde mümkün'ül vücud olarak bulunanlardan her bir zerre ancak ve ancak kendisini yaratanın Vâcibü'l-vücûd olduğuna delâlet eder<sup>44</sup>.

Bursevî âyette geçen "nûr"a, münevvir anlamı vermektedir. O bu doğrultuda nûra hidayet, iman manası da yüklemektedir. Bursevî Tirmizî'nin Sünen'inde iman bahsinde geçen bir hadisi zikrederek, Allah'ın insanlara hidayet ve iman bahşetmesinin keyfiyetine açıklık getirmektedir. Bu hadiste Hz. Muhammed (s. a. v. ) Efendimiz "Şüphesiz Allah mahlukatını zulmet içerisinde yaratmış, sonra onların üzerine kendi nûrundan serpmiştir. Kime bu nûrdan bir şey isabet etmişse o hidayete erer" buyurmuştur<sup>45</sup>. İnsanların hem yaratılması, hem de hidayete erme bakımından Allah'a bağlı olduklarını söyleyen Bursevî, tam bir mutasavvif olarak konuşmaktadır. O, insana iman konusunda herhangi bir özgürlük alanı bırakmamaktadır. Mevcudât için her şey nasip meselesidir. Varlıklar, Allah'ın lutfundan bir nasipleri var ise buna nail olurlar, aksi taktirde bir şey elde etmeleri mümkün değildir. Bu da bize mutlak kaderciliği çağrıştırmaktadır. Tasavvufta da insanın cüz'î iradesini, küllî iradeye, Allah'a teslim etmeleri en önemli husustur<sup>46</sup>.

Bursevî, nûru Allah'ın nûru en üstte olmak üzere dört kısma ayırmaktadır: Birincisi, kendisi görmediği halde eşyayı gösteren nûr, güneşin nûru böyledir. İkincisi, eşyayı görünür kılan ve kendisi de gören nûr; bu nûr, birinciden daha üstündür, güneşin nûru böyledir. Üçüncüsü, cehalet karanlığında gizlenmiş olan ma'kulatı basîretlere gösteren nûr ki, o ma'kulatı idrâk eder ve görür. Dördüncüsü,

42-Alûsî, *a.g.e.*, s. 165.

43-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, s. 769.

44-Bursevî, *a. g. e.*, s. 770.

45-Bursevî, *a. g. e.*, s. 770.

46-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

yoklukta gizlenmiş olan ma'dum eşyayı basar ve basîretler için mülk ve melekût âleminden ortaya çıkararak nûrdur. Bu nûr, Hak Teala'nın nûrudur<sup>47</sup>.

Bursevî, nûrun göklere ve yere izafe edilmesi konusunda şunları söylemektedir: "Nûrun göklere ve yere izafe edilmesi, nûrun bunlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Gökler ve yer tabiri genişlikte sadece bir örnek olmalarından ve nûrun parlaklığının kapsayıcılığını anlatmak için kullanılmıştır. Tıpkı "genişliği gökler ve yer olan cennet" cümlesinde olduğu gibi<sup>48</sup>.

Bursevî, âyetin asıl anlamı, ezeli kudretin, kemaliyle varlıkları yokluktan varlığa çıkarması, ilk kez ortaya çıkarması ve icad etmesidir. Ayrıca Allah nûrun yani hidayetinin de kaynağıdır. Zira Araplar bir şeyi çıktığı şeyle isimlendirirler. Yağmura bulut demeleri gibi. Dolayısı ile hidayet yerine nûr, nûr yerine hidayet kullanılabilir. İlahî kitaplara nûr denilmesi de bu sebeptir<sup>49</sup>. Varlık nûru, gerçek, ezeli ve ebedî bir nûr değildir. Bu nûr hâdis bir nûrdur. Hâdisin karşılığı hâdistir, zulmetin karşılığı olan nûr da hâdistir. Allah'ın nûr olması, işte zulmetin karşılığı olan bu nûru ilk defa yaratmış, icad etmiş olmasındandır<sup>50</sup>. O, meşhur şeyh diye hitap ettiği birisinden yaptığı aktarımda, nûr, "âdil adam"da olduğu gibi âlim anlamındadır. Nûrlarla algılanır şeyler ortaya çıkar, zahir olur; ilimle ise ma'kulat zahir olur. Algılanır eşya, ma'kulat karşısında bir değere sahip değildir. Asıl varlık sahası ma'kulat alanıdır. Bursevî, işâri tefsirlerden *Arâisü'l-Beyân*'ın yazarı Ruzbihan-ı Baklî'den de ayetin yorumu hakkında şunları nakletmektedir: "Gökler mü'minin başı, yer ise onun bedenidir. Allah bu göklerin ve yerin nûrudur. İnsandaki beş duyu, gök cisimleri, organlar ve adaleler, et, kan, ve kemikler ise beden arzının nûrudur."<sup>51</sup>

Tahir b. Aşûr da Alûsî gibi Allah'a nûr denilmesinin, İslâm akidesinin bir temeli olan "Allah cisim değildir" hükmü gereğince mecâzî olduğu görüşündedir. Ona göre nûrun çeşitli anlamları, vasıfları vardır, bu şekilde ancak Allah'a nûr denilebilir. Bu ayette nûr denilmesi, "Allah'ın kudretiyle göklerin ve yerin işleri düzene girdi." anlamındadır. Nûr yerine hidayet kullanılması da doğru değildir. Nûr ve hidayet birbirlerini karşılamazlar, hidayet ve nûr birbirlerinden farklı şeylerdir. Nûr, hidayetten daha geniş anlamlara sahiptir. "Biz Tevratı indirdik,

47-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

48-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

49-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

50-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

51-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770. Sultan Veled, göklerin ve yerin insan olduğunu söyler. bkz. *Maarif*, s. 75, 345.

onda hidayet ve nûr vardır" ayetinde olduğu gibi. "Allah göklerin ve yerin nûrudur" cümlesi bağımsız bir cümledir ve mişkâta benzetilen nûrun büyüklüğünü anlatmak için yapılmış bir ön hazırlıktır. Gökler ve yer ile kasdolunan şey de, buraların ahalisidir<sup>52</sup>.

Elmalılı M. H. Yazır'a göre Allah'a nûr denilmesi doğru değildir. Çünkü Allah nûrun da yaratıcısıdır. Kur'ân'da, nûru Allah'a denk tutanlar inzar edilmiştir. "Allah göklerin ve yerin nûrudur" cümlesi, bütün âlemi meydana koyan, kâinatı gösteren, hakikati bildiren, gözleri gönülleri şenlendiren O'dur, O olmasa idi, hiç bir şey olamaz, hiç bir hakikat seçilemez ve hiçbir neş'e duyulmazdı anlamındadır<sup>53</sup>.

Elmalılı varlık konusunda, Allah biricik gerçek varlıktır, Allah gerçek varlık olduğu için aynı zamanda hakiki nûrdur. Diğer varlıklar ise mümkün, dolayısı ile mecâzen nûr ismini alırlar demektedir. Allah'ın, hakiki nûr olduğu halde neden isbata ihtiyaç duyulduğunu ise, bâsıranın yeşil ile nûru ayırdedememesinde olduğu gibi Allah'ın nûrunun varlıktan temyiz edilememesine bağlamaktadır. O' nun gizli kalması zuhurunun şiddetinden kaynaklanmaktadır. Zâhir göze her şey zâhir nûrta gözüktüğü gibi, bâtınî göze, basîrete de her şey Allah ile zâhir olur. Allah'ın nûru her şey iledir fakat bu farkedilemez<sup>54</sup>.

Nûrun mâhiyeti hakkında müfessirler arasında tam bir mutabakat görülmemektedir. Bazıları Allah'a bilinen anlamda nûr denilmesini câiz görmezken, diğer bazıları (ki özellikle sufi müfessirler) ise Allah'a nûr denilmesinin hakiki olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine bazı müfessirler nûra, hidayet, münevvir gibi anlamlar yüklenmesine karşı çıkarken, bazıları böyle anlamların verilebileceğini savunmuşlardır. Doğrusu bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

Gazzâlî, "Allah göklerin ve yerin nûrudur" cümlesini hem varlık hem de bilgi olarak mahlûkâtın kaynağı ve sebebi olarak yorumlamıştır. Ona göre tek gerçek varlık sadece Allah'tır. O'nun dışındaki her şey aslında bir hiçtir<sup>55</sup>.

52-Tahir b. Aşur , *Tefsirü't-Tahrir vet-Tenvir*, s. 231-233.

53-Elmalılı M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 3515, 3518 c, 5.

54-Elmalılı, *a.g.e.*, s. 3520 Elmalılı, daha sonra Gazzâlî'de göreceğimiz gibi, basıraya ve özellikle de basirete nur denilmesinin daha doğru olacağı görüşündedir. bkz. *a. g. e. s.* 3518.

55-*Miškât*, s. 41, 53, 55, 64.

### B-“O'nun Nûrunun Misâli”

Taberî, bu cümleinin anlamı hakkında söylenmiş olan rivayetleri şöyle sıralamaktadır: Bazıları buna, "Kalbinde iman ve Kur'ân bulunan mü'minin nûru" demişlerdir. Ubeyy b. Kâ'b, ayetin okunuşunu da bu şekilde yapmıştır. Sa'd b. Cübeyr ve Dahhâk, "Mü'minin nûrunun misâli" demişlerdir. Nûrun, Muhammed (s. a. v. ), buradaki zamirin (nûrihi) Allah'ın ismine âit olduğunu savunanlar da olmuştur. Sa'd b. Cübeyr, ayrıca "O'nun nûrunun misali", "O'nun mü'minin kalbindeki hidayetinin misalidir" demiştir. "O'nun hidayeti, ayetleridir ki bunlarla mahlukâtı kurtuluşa erdirir. Mü'minlere kalplerinde o ayetlerle öğüt verir" şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Hasanü'l-Basri, bu cümleyi "Kalpte mişkât gibi olan Kur'ândır ki, bu Kur'ân içinde lamba bulunan mişkât gibidir" şeklinde açıklamıştır. "Kulun ibadet ve tâat ile elde ettiği nûrdur" yorumu da yapılmıştır<sup>56</sup>.

Kuşeyrî'ye göre burada mü'minin kalbinin nûru, yani marifeti kastedilmiştir. Mü'minin göğsü mişkâta, onun göğsündeki kalbi mişkâtteki kandile, kandil ise inci gibi bir yıldız benzetilmiştir. Mü'minin marifetle yükselmesi, yanmakta olan kandilin aydınlığını, parlaklığını artıran saf yağa benzetilmiştir. Bu saf yağ da; saflıkta doruk noktada her türlü noksanlıktan ve hileden uzak olarak, neredeyse ateş değmese bile yanacak kalitede bir yağ olarak vafedilmiştir.

Mü'minin marifetinin yağa benzetilmesi ile Muhammed (s. a. v. ) in şeriati kastedilmiştir ki onun Hanif dini ne Yahuhidilik, ne de Hıristiyanlıktır<sup>57</sup>. Sülemî'ye göre "O'nun nûrunun misali" cümlesi, Allah'ın aydınlatmadaki harikulade olan nûrunun özelliğini ifade etmektedir<sup>58</sup>. Zemahşerî de aynı görüştedir<sup>59</sup>. Beydavî, buradaki zamirin Allah'a râci olmasının, nûr kelimesinin de Allaha itlak edilmesine açık bir delil olmadığını, eğer böyle olmuş olsaydı, yani Allah'ı göstermiş olsaydı o zaman zamir kullanılmaması gerektiğini ifade etmektedir<sup>60</sup>.

Alûsî, İbn Abbas, Hasan ve Ebu Müslim'den farklı bir rivayet aktarmaktadır. Bunlara göre O'nun nûrunun misali, "Dilediğini kurtuluşu olan şeye götürecektir Al-

56-Taberî, *a.g.e.*, s. 105-106.

57-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

58-Sülemî, *a.g.e.*, s. 177.

59-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 67-68.

60-Beydavî, *a.g.e.*, s. 142.

lah'ın gökler ve yerdeki sem'î ve aklî delillerinin benzeridir" anlamındadır<sup>61</sup>. Bazıları "Karanlıklardan nûra çıkarır" ayetini delil göstererek "hidayettir" demişlerdir. Buradaki zamirin mümine, Muhammed (s. a. v. )'e ve imana râcî olduğu da söylenmiştir<sup>62</sup>.

Alusî kendinden önceki müfessirlerin naklettikleri başka rivayetler de aktarmaktadır. O, naklettiği rivayetler içerisinde "nûr Muhammed'dir, imandır, mümin-dir" gibi görüşleri reddetmektedir. O'na göre zamirin lafızda geçmeyen, delâleti kesin olmayan veya delâleti zayıf olan bir şeye hamledilmesi, özellikle sözden ne anlatılmak istendiği hususunda zâhire aykırıdır. Dolayısıyla, "nûrihî" deki zamir öncelikle Allah'a râcîdir<sup>63</sup>. Bursevî ise bu cümleyi, "Aydınlanmış eşyaya Allah'tan feyz eden nûrun misali demektir ki; buda Kur'ân'dır" şeklinde açıklamaktadır<sup>64</sup>. Kurtubî bu cümleyi müminin kalbi, Allah'ın nebisi ve kitabı olarak üç ayrı anlamda da düşünmektedir. Bunda Kâ'bu'l-Ahbar'dan, İbn Cübeyr'den, Dahhak'dan nakledilen rivayetleri temel almaktadır. Bu üç ihtimale göre ayette daha sonra gelen kelimeler de değişik anlamlar kazanmaktadır. Buradaki zamir Allah'a râcî olursa, (O'nun nûrunun misali) göklerin ve yerin hidayete erdiricisidir. Allah'ın mümin kullarındaki hidayeti mişkât gibidir; onları korur.

Bu zamir Kur'ân olursa, mümin kulun göğsündeki iman nûru, mişkât gibidir anlamına gelir. Peygamber olursa, İbn Cübeyr, Kâ'b, Hasan ve İbn Abbas'tan rivayette; mişkât göğsü, misbah nübüvvet ve nübüvvetle ilgili davranış, zücâce peygamberin kalbi, mübarek ağaç vahiy ve melekler, yağ ise hüccet, burhan ve ayetler anlamına gelir.

Mümin olursa, Dahhak, Ubeyy b. Kâ'b, İbn Cübeyr'den naklen mişkât müminin göğsü, misbah iman ve ilim, zücâce kalbi, yağ ise hüccet ve hikmet demektir<sup>65</sup>. Gazalî, Ubeyy b. Kâ'b'ın "mü'minin kalbinin nûrunun misâli, içinde lamba bulunan kandil gibidir" görüşünü aktararak buna katıldığını imâ etmektedir<sup>66</sup>.

61-Alusî, *a.g.e.*, s. 165.

62-Alusî, *a.g.e.*, s. 166.

63-Alusî, *a.g.e.*, s. 166.

64-Bursevî, *a.g.e.*, s. 770.

65-Kurtubî, *a.g.e.*, s. 172; Taberî, s. 108; Suyûtî, s. 48.

66-Mişkât, s. 65.

### C-“Mişkât”

Mişkât için sözlüklerde, "Duvarda lamba konulan penceresiz oyuk"<sup>67</sup>, "Duvard v. s. de lamba konulması için yer, kandil, fener"<sup>68</sup>, Penceresiz oyuk, kandil asılan demir çengel"<sup>69</sup>, "Duvarda penceresiz, ışık olmayan, içine çerağ konulan oyuk, içine yağ ve fitil konularak yakılan kap. Kandilin ortasında fitil konulan çukur yer, kandil konulan yer"<sup>70</sup> anlamları verilmektedir.

Taberî, mişkâtın penceresiz oyuk olduğunu ve Hz. Muhammed (s. a. v. ) için misal getirildiğini ifade etmektedir. O, İbn Abbas ve Kâ'bu'l-Ahbar'dan Muhammed (s. a. v. ) olduğunu nakletmektedir<sup>71</sup>. Taberî'nin nakilleri içerisinde Hz. Peygambere mişkât izafesinin yanısıra, mü'minin kalbi için de mişkât denilmiştir. Ubeyy b. Kâ'b, "Mü'minin kalbi iman yerleştirilmiş göğsüdür. " demiştir<sup>72</sup>. İbrahim'dir, Abdülmuttalib'dir ve Adem'dir diyenler de olmuştur<sup>73</sup>. Razî, mişkâtın suffilerce insan göğsü olarak yorumlandığını bildirmektedir. O ayetteki temsilin güneşe değil de mişkâta yapılmasını şöyle açıklar: "Işığın etkisi karanlıkta daha fazladır, mükemmeldir. Halbuki güneşin ışığında bu etki meydana gelmez. Çünkü onun ışığıyla âlem nûrla dolar, o battığı zaman da âlem tam bir karanlığa gömülür. "<sup>74</sup> İbn-i Kesir, mişkâtın kandilin fitili olmasını daha uygun bulmaktadır<sup>75</sup>. Suyutî'ye göre mişkât misbahın anlaşılması için zikredilmiştir<sup>76</sup>. Alûsî, mişkâtın genel olarak kandilin asıldığı çengel, fitilin bulunduğu demir veya kurşun kap, duvardaki oyuk olarak anlaşıldığını bildirmektedir. O, filozofların mişkâtı, dimağda boşluk olması sebebiyle insandaki hissî kuvvete benzettiklerini ifade etmektedir<sup>77</sup>. T. b. Aşûr bu konuda, "Güneş karanlıktan sonra ortaya çıktığı için Allah mişkâtı güneşe benzetmemiştir. Çünkü lamba karanlığın ortasında yanar ve karanlığı dağıtır. Aya da bazı

67-*el-Müncid; el-Mu'cemü'l-Vasît.*

68-*el-Mevarid.*

69-*Lisanü'l -Arab*, s. 503.

70-*Ahter-i Kebir.*

71-Taberî, *a.g.e.*, s. 106; ayrıca bkz. Zemaşerî, s. 67; Beydavî, s. 142; Bursevî, s. 771; T. b. Aşûr, s. 235.

72-Taberî, *a.g.e.*, s. 107.

73-Kurtubî, *a.g.e.*, s172, 174; Bursevî, s. 772; Razî, s. 234.

74-Razî, *a.g.e.*, s. 232.

75-İbn-i Kesir, *a.g.e.*, s. 62.

76-Suyutî, *a.g.e.*, s. 49.

77-Alûsî, *a.g.e.*, s. 166, 171.

geceler görünüp bazı geceler görünmediği için benzetilmemiştir, zira lamba devamlı olarak yanar" yorumunu yapmaktadır<sup>78</sup>.

Miškât için başta Hz. Peygamber olmak üzere bazı peygamberler için ve insana yönelik yorumlar yapılmıştır. Sufiler mişkâtı Allah'ın veli kulu, veli kulun kalbi olarak kabul etmişlerdir. Gazalî mişkâtı insandaki hissî rûh olarak yorumlamıştır. Hissî rûhun nûrlarının göz, kulak, burun gibi deliklerden çıktığı görülür ki bunun şehâdet âlemindeki misâli mişkâttır<sup>79</sup>.

#### D-“Misbah”

Misbah, sözlüklerde lamba, çerağ olarak geçmektedir. Taberî'nin nakline göre, ayette geçen misbah Kâ'bu'l-Ahbâr tarafından Hz. Muhammed'in kalbi olarak tefsir edilmiştir. Ubeyy b. Kâ'b ise, "Mü'minin göğsündeki Kur'ân ve îmandır" demiştir. Mü'minin göğsündeki îman ve ilimdir şeklinde bir rivayet de yer almaktadır<sup>80</sup>. Zemahşerî misbaha büyük çerağ demektedir. Bununla, Şam camından yapılma kandil kastedilmiştir. Bu kandil, aydınlığının parlaklığından dolayı gezegenlerden birine benzetilmiştir. Bu gezegenler ise, Müşteri, Zühre, Merih, Süheyl gibi meşhur gezegenlerdir<sup>81</sup>.

Razî, misbaha ışık saçan şey, sirac-ı kandil demektedir. Ona göre lamba bir oyukta olmalıdır, yoksa ışıkları dağılıp gider. Eğer bir oyukta, yani mişkâta olursa, ışıkları toplanır ve daha kuvvetli olur<sup>82</sup>. Razî, Mükatil'den "Misbah, Hz. Muhammed (s. a. v. )in kalbindeki îmanı veya nübüvveti temsil eder" yorumunu aktarmaktadır<sup>83</sup>. İbn-i Kesîr, misbah fitildeki ışıktır diyor ve Hz. Muhammed'in (s. av. ) kalbi olduğu görüşüne katılıyor<sup>84</sup>. Alûsi, "Misbah ışık saçan, parıldayan büyük çerağ, tutuşturulmuş fitildir" demektedir<sup>85</sup>. O filozofların bu konudaki görüşlerini şöyle zikretmektedir; filozoflar misbahı, idrâk ve bilgileri aydınlattığı için, Allah'ın kullarına verdiği beş kuvvetten birisine; "aklî kuvvet"e benzetmişlerdir. İbn-i Sîna,

78-Tahir b. Aşûr, *a.g.e.*, s. 235; Bursevî de aynı açıklama yer almaktadır. s. 772.

79-Miškât, s. 76, 79.

80-Taberî, *a.g.e.*, s. 107 Bu rivayetler Kurtubî'nin tefsirinde de zikredilmiştir. bkz. s. 172, 174.

81-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 67.

82-Razî, *a.g.e.*, s. 232.

83-Razî, *a.g.e.*, s. 229, 235.

84-İbn-i Kesir, *a.g.e.*, s. 62.

85-Alûsi, *a.g.e.*, s. 166.

misbahı bilfiil akıl olarak kabul etmiştir. Ona göre sahip olunan kuvvet, sezgi fikir veya kutsî kuvvetle fiil haline getirilir<sup>86</sup>. Bursevî misbah için, Kur'ândır, Kürsidir, bilgidir ve sırdır demiştir<sup>87</sup>. T. b. Aşûr misbahın iki kere zikredilmesini önemine hamletmektedir. İslâm irşadı, rehberliği, açıklığı ve gördürücü olması sebebiyle misbaha benzetilmiştir<sup>88</sup>.

Etrafını aydınlatan ve devamlı yanan lamba (misbah), insanları hidayete erdiren, hakikati gösteren ve onların yollarını aydınlatan Kur'ân ve Hz. Peygamber olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte, inanmış kişinin kendisinde bulunan iman ve Kur'ân'a da benzetilmiştir. İbn-i Sîna ise, daha genel anlamda insanda kuvve halinde iken sezgi, tefekkür veya ilahî bir güç tarafından fiile geçirilen akıl olarak anlamıştır. Gazalî'ye göre misbah his ve hayalin dışında kalan mânâları idrâk eden aklî rûhtur. Bu rûh, killî ve zarûrî bilgileri algılar<sup>89</sup>.

### E-“Zücâce”

Zücâce, cam kap, cam fanus, işlenmiş, inceltilmiş ve şeffaflaştırılmış cam fanus demektir. Ayette geçen "zücâce" için çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ubeyy b. Kâ'b, zücâce için "Muhammed (s. a. v. )'in kalbidir. Onun kalbi Kur'ân ve imanın nûrlandırmasıyla inci gibi parlayan bir yıldıza benzetilmiştir" demektedir<sup>90</sup>. Zemahşerî, daha önce misbah bahsinde geçtiği gibi, lambanın Şam camından (yani kaliteli, ışığı dışarı çok iyi yayan) yapılma bir kandil olduğunu söylemiştir<sup>91</sup>. Razî, bu cama "inci gibi parlayan" denmesini, onun küfür karanlığını dağıtmasına bağlamaktadır. Camın şeffaf ve saf olması ışığın parlaklığını artıran bir özelliktir. Böylece hem dışardan içeriye ışıklar girecek, hem de içeriden dışarıya ışıklar yansıyacaktır. Mükatil, zücâce için Hz. Muhammed (s. a. v. )'in bedeni, Kâ'bü'l-Ahbar ise onun göğsüdür demişlerdir<sup>92</sup>.

Razî'nin söyledikleri doğrultusunda, Hz. Peygamber hem Allah'tan vahiy (nûr) alan, hem de aldığı bu vahyi insanlara bildirerek onları ilâhî nûrlarla aydınlatan olması bakımından inci gibi parlayan şeffaf camın misali olmaktadır. Bursevî,

86-Alûsi, *a.g.e.*, s. 171, 172.

87-Bursevî, *a.g.e.*, s. 772.

88-T. b. Aşûr, *a.g.e.*, s. 236, 243.

89-Mişkât, 77.

90-Taberî, *a.g.e.*, s. 108, 109.

91-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 67.

92-Razî, *a.g.e.*, s. 232-235.

zücâce mü'minin kalbidir, mişkât ve zücâce "Arş"tır demektedir. Zücâcede nasıl ışık dışardan içeriye, içeriden dışarıya geçiyorsa, iman nûru da mü'minin kalbinden diğer organlarına öyle yayılır. Nasıl cam küçük bir darbe ile hemen kırılırsa, kalp de içerisine giren bir kötülük sebebiyle hemen bozulur<sup>93</sup>. Zücâceyi filozoflar, Allah'ın insana verdiği beş kuvvetten "hayal gücü"ne benzetmişlerdir. Çünkü hayal gücü her türlü idrâk edilebilir suretleri kabul eder<sup>94</sup>. Zücâce için, Hz. Peygamberin babası Abdullah'dır, yine onun atalarından olan Hz. İsmail'dir gibi yorumlar da yapılmıştır<sup>95</sup>. Burada zücâce nübüvvet olarak anlaşılmıştır.

Gazalî'ye göre zücâce, insandaki hayalî rûhun misâlidir. Camın aslı kesiftir, işlenip inceltince saflaşır ve berraklaşır. Kalp de başlangıçta hayal perdeleri ile kaplanmıştır. Fakat hayal durulunca, kalp temizlenince saf şîşe gibi olur. Nerlerden perdelenmez ve nûrları rüzgârlardan korur. Böyle olan kalp nûrları içine alır ve dışına yansıtır. Hayalî rûh, kendisine gelen nûrları zapteder ve aklî ruh istediği zaman ona sunar<sup>96</sup>.

#### F-"Ne Doğuya Ne de Batıya Ait Mübârek Zeytin Ağacı"

Etrafı aydınlatan kandilin yağının kaynağı olan bu ağaç, ne doğuya, ne de batıya mensuptur. Bu da ağacın bütün gün güneş aldığını, gölgede kalmadığını ifade eder. İkrime, "Bu ağaç bir dağın başında veya bir vadidedir". diyerek dünyaya ait bir ağaç olarak kabul etmiştir. İbn-i Zeyd, bu ağacın Şam'da yetiştiğini söylemiştir. İbn-i Abbas ve Mücahid de güneşin doğuşundan batışına kadar bütün gün güneş alan bir ağaçtır demişlerdir, İbn-i Abbas ayrıca doğuya veya batıya ait olmayışını ağacın orta yerine işaret saymıştır<sup>97</sup>. Hasan Basrî ise, bu ağacındünya ağacı olmadığını, eğer böyle olmuş olsaydı mutlaka ya doğuya veya batıya ait olacağını belirtmiştir. Bu sebeple ona göre bu ağaç Allah'ın nûruna bir misaldir. Taberî bu cümleden doğuya, batıya ait olmayan dünyevi bir ağaç anlamaktadır. Zira böyle bir ağacın meyvesi veya yağı saf ve parlak olur. Bu ağaç, bol dallı ve bol meyveli olduğu için mübarek denilmiştir<sup>98</sup>.

93-Bursevî, *a.g.e.*, s. 772.

94-Alûsî, *a.g.e.*, s. 171.

95-Kurtubî, *a.g.e.*, s. 174.

96-*Miškât*, s. 79.

97-Taberî, *a.g.e.*, s. 110.

98-Taberî, *a.g.e.*, s. 110.

Kuşeyrî buradan, tasavvufî açıdan mü'minin, özellikle sufilerin durumunu anlamaktadır. Ona göre mü'minlerin kalbi ne sadece emniyet içinde, ne de sadece ümitsizlik içerisinde. Bu kalpte korku ile ümit (havf ve reca) birlikte ve birbirine denktirler. Onların(mü'minlerin), heybetleri ünslerine, kabzları bastlarına, sahları mahvlarına, bekalari fenalarına denktir. Onlarda şeriatın tüm hakikatleri usulünce gerçekleşir. Mü'minlerin gayretleri doğu ve batı ile sınırlı kalmaz, ulvî ve süflî değildir, cinnî ve insî değildir, Arş ve kürsî değildir, varlıktan yücedir. Hakikate bir yol bulunamaz. Çünkü Hak idrâk edilmekten, ulaşılmaktan münezzehtir. Varlık haktan ayrı değildir, bitişik de değildir. Bu hal gariplerin sıfatıdır. İslâm garip gelmiştir, garip olarak bitecektir<sup>99</sup>. Zemahşerî'ye göre "kandilin" ilk kez tutuşması zeytin ağacından olmuştur. Çerağın fitili ilk önce bu ağacın yağından ıslatılmıştır. Çok faydalı ve âlemlerin kendisinden yararlandığı toprakta yetiştiği için bu ağaca "mübârek ağaç" denilmiştir. Aralarında İbrahim (a. s. )'in de bulunduğu yetmiş peygamber o topraktan bereket (nübüvvet) elde etmiştir. O da bahsedilen ağacın Şam'da yetiştiği görüşündedir. Şam zeytini en kaliteli zeytindir. Bu ağaç sadece güneşte veya sadece gölgede değildir, güneş ve gölge onun üzerinde deverân eder. Güneş ve gölgenin deverânı, onun meyvesinin kaliteli, yağının saf olması için gereklidir. Peygamber Efendimiz de zeytini tavsiye etmiştir<sup>100</sup>.

Farklı rivayetlerde; yine ağacın ürününün kalitesine yönelik olarak tepede veya alçak bir yerde yahut dağın v. s. nin gölgelemediği dünyevi bir ağaç olarak yorumlanmış, başına gelen her hâlden - iyilik olsun, kötülük olsun - şikayet etmeyen mü'mine benzetilmiştir. Hz. Muhammed(s. a. v. )in, Yahudi veya Hıristiyan olmayan İbrahim (a. s. )den aldığı din yahut Yahudi veya Hıristiyan olmayan İbrahim (a. s. )in kalbi olarak yorumlanmıştır<sup>101</sup>.

Alûsî'ye göre, ağaç Peygamber(s. a. v. )in pak, temiz nefesidir. Çünkü o, din toprağında yetişmiştir. Burada zeytin ağacının seçilmiş olması, zeytin ağacının meyvesinin özünün yağ ve bu yağın da kandillerin yakıtı olmasındandır. Bu yağ çok az isle çok fazla ışık verir<sup>102</sup>. Bursevî, "mübârek ağaç"a melekût ağacı, ruhanî ağaç der. Bu ağaç, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi ezelî değildir, fakat mülk âlemi gibi

99-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

100-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 67.

101-İbn-i Kesir, *a.g.e.*, s. 63, 64; Suyutî, *a.g.e.*, s. 49, 50.

102-Alûsî, *a.g.e.*, s. 170, 171; bkz. , Razi, *a. ge* , s. 232.

de değildir. Yokluk ona ulaşmaz, ebedidir<sup>103</sup>. Doğu veya batıya ait olmamak, İslâmın hoşgörüsü olarak, zorluk yüklemeyişi olarak anlaşılmıştır. İslâm, zorlayıcı şiddet ile ihmalkar yumuşaklığın ortasında orta yoldur<sup>104</sup>.

Mübârek ağaç, müfessirlerce coğrafi bakımdan, ait olduğu varlık alanı açısından ve insanlar içerisinde kime ve neye tekâbül ettiği gibi konularda incelenmiştir. Görüldüğü üzere kişilerin bakış açılarına göre az da olsa farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Gazalî'ye göre, "mübârek ağaç" fikrî ruh demektir. Bu ruh bir asıldan başlayarak iki dala ayrılır ve aklî bölmelerle dallar çoğalıp gider. Fikrî ruh sırf aklî olan ilimleri alır, aralarında te'lifler, terkipler yaparak nefis bilgiler çıkarır. Bu neticeleri de birleştirerek yeni sonuçlar çıkarır ve bu durum sonsuzca artıp gider. Bu sebeple fikrî ruh bereketlidir. Aklî fikirler, cihet, mesafe ile ilgili olmadıkları için de doğruya ve batıya mensup değildir<sup>105</sup>.

### G-"Ateş Değmese de O Işık Verir"

Bu cümlede anlatılmak istenen şey; Allah herhangi bir açıklama göndermese bile, Allah'ın delilleri, düşünen kimseler için o kadar açıktır ki parıl parıl ortadadır<sup>106</sup>. Allah kitap ve peygamber göndermemiş de olsaydı, kainatın varlığı, O'nun varlığını yine apaçık gözler önüne sermeye devam ederdi. Râzî burada zeytin yağının zikredilmesini, onun saflıkta yağların en kalitelisi olmasına bağlamaktadır<sup>107</sup>. İbn Kesir, ateş değmese de tutuşverecek olan yağ, müminin kalbine benzetmektedir. Zira mümin de kendisine ilim gelmeden önce, neredeyse kendisinde var olan hidayet (nûru) ile amel eder. Kendisine ilim geldiği zaman ise nûr üstüne nûr olur<sup>108</sup>.

Ömer b. Hattab bu cümle için; Hz. Muhammed (s. a. v. )'dir demiştir<sup>109</sup>. İk-rime yağın saflığını, nûrun şiddetine benzetmiştir. Kâ'bü'l-Ahbar ise tutuşverecek kıvamda olan yağın durumunun Hz. Muhammed'e işaret ettiğini söylemiştir: "Hz. Muhammed insanlara tebliğ ile görevlendirilmeden önce de nebiliği açıktı. O, Allah

103-Bursevî, *a.g.e.*, s. 773; Elmalılı, bu konuda iki anlamı da zikreder bkz. , *a.g.e.*, c. 5. s. 3522.

104-T. b. Aşûr, *a.g.e.*, s. 242, 243.

105-*Miškât*, s. 77, 80-81.

106-Taberî, *a.g.e.*, s. 110.

107-Râzî, *a.g.e.*, s. 232; Beydavî, *a.g.e.*, s. 143.

108-İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 64.

109-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 50.

onun kalbine nûrla vahyetmezden önce bile hikmetle konuşurdu. "110 Saîd b. Cübeyr'den de şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Hz. Muhammed'in nûru, onu görüne kendisi bir şey söylemese dahi, Allah'ın elçisi olduğunu bildirirdi. "111

Alûsî de yağın Hz. Muhammed'in saflığına ve temizliğine işâret ettiğini belirtmektedir<sup>112</sup>. Filozofların görüşlerini de şöyle zikretmektedir: Filozoflar ve onların etkisinde kalanlar yağı, kudsî kuvvete benzetmişlerdir. Zira bu kudsî kuvvet oldukça saf ve oldukça yatkın olduğundan hiç bir öğretiyeye ihtiyaç duymaz<sup>113</sup>. Yağ o kadar berrak, o kadar yüksek kalitedir ki yanması, tutuşması için ateşe bile gerek yoktur. Saf yağ müminin gönlüdür, ruhlar âlemidir<sup>114</sup>. Yanmakta olan yağ, akıl nûruyla aydınlanmış insan ruhudur. Bu ruha ilâhî nûr değmese de akıl nûruyla Allah'ı bilir<sup>115</sup>.

Daha önce müfessirlerce Hz. Muhammed (s. a. v. ) 'dir şeklinde tefsir edilen yağ, Kurtubî tarafından İbrahim (a. s. ) olarak yorumlanmıştır: "İbrahim, vahiy gelmezden önce de konuşurdu. "Ayrıca yağa hüccet, burhan ve ayetler açıklaması da getirilmiştir<sup>116</sup>. T. b. Aşûr ateşin, ilahî vahiy olduğunu, peygamberin tebliğ görevine atanmasını da ateşin kandil (yağına) e değmesi olarak açıklamaktadır. Bu yağ saf ve parlaktır. Hz. Peygamberin ümmetine Kur'ânı açıklaması ve hükümlerinin uygulamasını öğretmesi, saf yağa benzetilmiştir<sup>117</sup>.

"Ateş değmese bile..." cümlesinin yorumunda, yağın saflığı, temizliği Hz. Muhammed(s. a. v. )in yaşantısındaki saflığa ve temizliğe benzetilmiştir. Zira onun hayatına bakıldığı zaman, peygamberlik öncesinde de günah ve kötülüklerden uzak, daha sonra yasaklanacak olan davranışlara bulaşmamış, iyi huylu, güzel ahlaklı ve güvenilir biridir. İşte Hz. Muhammed(s. a. v. )in bu pâk hali, "peygamberlik gelmese bile, peygamber gibi davranmak "şeklinde yorumlanmıştır. Ona peygamberlik verilince, saf yağ gibi olan Hz. Muhammed(s. a. v. )e ateş değmiş oldu ve etrafını aydınlattı.

110-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 49-50.

111-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 49; İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 64.

112-Alûsî, *a.g.e.*, s. 171.

113-Alûsî, *a.g.e.*, s. 171.

114-Bursevî, *a.g.e.*, s. 771-772.

115-Bursevî, *a.g.e.*, s. 773.

116-Kurtubî, *a.g.e.*, s. 172, 174.

117-T. b. Aşûr, *a.g.e.*, s. 243.

Gazalî'ye göre bu cümle kudsî peygamberlik ruhu'nun misâlidir. İnsan ruhlarından bazısı, dışardan yardım almadan kendiliğinden uyanmış gibi saf ise ateş değmese de yanayazar şeklinde ifade edilmesi uygundur. Ona göre bu ruh velîlerin ve peygamberlerin ruhudur, çünkü velîler içerisinde peygamberlerin uyarmasına ihtiyaç duymaksızın nûru parlayan kimseler vardır. Peygamberler arasında da hemen hemen meleklerin yardımına muhtaç olmayan nebiler vardır<sup>118</sup>.

### H-"Nûr Üstüne Nûrdur "

"Nûrun alâ nûr" cümlesine Mücâhid, "yağın üzerindeki ateştir"; Ebû Cafer ise, "Kur'ân-Kerîm'dir, Allah'ın sözü nûr üstüne nûrdur" demişlerdir. Kur'ânın inmesinden önce, Allah'ın kullarına bahşettiği delil ve beyan nûrları üzerine indirdiği bu Kur'ân, nûr üstüne nûrdur. O, Kur'ânı sadece vahdaniyyetinin hakikatine bir delil olarak indirdi<sup>119</sup>. Kuşeyrî'ye göre birinci nûr, mü'minlerin çalışma nazar ve istidlalleri ile kazandıkları bir nûrdur. Bu ikinci nûr onlara Allah'ın lutfudur ki burhanlarına izafe ettiği bir açıklık veya açıklamalarına izafe ettiği âşikârlıktır. İşte bu durum nûr üstüne nûrdur<sup>120</sup>. Zemahşerî, ayette sıralanan (mişkât, misbah, züccâce, yağ gibi) unsurlar ışığı güçlendirdikleri için böyle söylendiğini ifade etmektedir<sup>121</sup>. Razî de nûrların bir araya toplanması olduğunu Ubeyy b. Kâ'b'dan rivayet etmektedir<sup>122</sup>.

Beydavî bu konuda dört ayrı görüş bidirmektedir. Ona göre "nûr üstüne nûrdur" cümlesi:

- 1- Allah'ın hidayetidir.
- 2- Allah'ın mü'min kulunun kalbini bilgi ve hikmetle aydınlatmasıdır.
- 3- Allah'ın kullara verdiği beş idrâk kuvvetidir ki bunlar; hissi, hayali, akli, müfekkire ve kudsî kuvvettir.

118-Mişkât, s. 81.

119-Taberî, . a.g.e., s. 111.

120-Kuşeyrî, a.g.e., s. 283.

121-Zemahşerî, a.g.e., s. 68.

122-Râzî, a.g.e., s. 238.

4- Bu cümle, aklî melekelerin de bir temsilidir. Hissî kuvvet mişkâta, hayalî kuvvet zücâceye, aklî kuvvet misbaha, müfekkire kuvveti şecere, kudsî kuvvet ise yağa benzetilmiştir<sup>123</sup>.

Beydavî, idrâk kuvvetlerinin bu şekilde değerlendirilmesini beş maddede açıklamaktadır:

a- Hissiyeye: Bu kuvvetin konulduğu yer, duvar oyukları gibi olduğu için mişkât adını almıştır. Hissî güç dışı dönük olduğu için, gerisinde bulunanları idrâk edemez. Bunun aydınlatması bizzat değil ma'kulât yoluyla olur. Beş duyu organıyla idrâk edilir.

b- Hayaliyeye: Çeşitli şekillerde idrâk edilen şeylerin suretlerini alması, zabtedmesi ve içine aldığı ma'kulâtı aydınlatması sebebiyle bu güç zücâceye benzetilmiştir. Suretleri aklî güce vermek için muhafaza eder.

c- Akliyye: Küllî idrâkler ve ilâhî bilgilerle aydınlanması sebebiyle misbaha benzetilmiştir. Zira aklî güç de başlangıçta boştur fakat misbahın içindeki fitil gibi bilgi edinmeye hazırdır. Sonra zarurî bilgileri elde ederek cam gibi parlak ve kendine gelecek nûrları kabul edecek hale gelir. Bu durum eğer çalışma ve düşünme yoluyla olursa, zeytin ağacının durumuna benzer. Kudsî kuvvet yoluyla olursa, yanayazan yağa benzer. Eğer firâset yoluyla, cam gibi parlar ve nûrları kabul edici duruma gelirse zeytin yağının durumu gibi olur.

d- Müfekkire: Sayılamayacak kadar çok meyvelerin, özellikle de misbahın (aklî gücün) yakıtı durumunda olan zeytin yağının elde edildiği zeytinin sebebi olduğu için, müfekkire gücü mübarek ağaca benzetilmiştir.

e- Kudsiyye : Kudsî güç, saflığı ve parlaklığı sebebiyle zeytin yağına benzetilmiştir. Kudsî güç de zeytin yağı gibi neredeyse düşünmeden, öğrenmeden marifetle aydınlanacaktı<sup>124</sup>.

Süddî, "nûrun alâ nûr", ateşin nûru ve yağın nûru demektir ki Kur'ân ve iman anlamındadır. Hem ateş, hem de yağ tek başlarına değil, ikisi bir arada oldukları zaman ışık saçarlar "demektedir<sup>125</sup>.

Alûsî, "nûr üstüne nûrdur"un sayısal bir birlikteliği değil, sınırı olmayan kat kat nûru ifade ettiğini ve Zemahşeri gibi ayette geçen unsurların ışığın gücünü ar-

123-Beydavî, *a.g.e.*, s. 143.

124-Beydavî, *a.g.e.*, s. 143.

125-Suyutî, *a.g.e.*, s. 50.

tırdığını belirtmektedir<sup>126</sup>. Alûsî, filozofların "nûr üstüne nûr" cümlesini "akl-ı müstefâd" olarak yorumladıklarını söylemektedir. Çünkü "akl-ı müstefâd", "Faal Akıl"dan beslenir. "Akl-ı müstefâd" zaten belli bir olgunluktadır, bu olgunluktaki müstefâd akıl Faal Akıl'la ilişkiye geçerse, onun durumu "nûr üstüne nûr" gibi olur<sup>127</sup>. Bursevî, Kuşeyrî'nin açıklamasını naklettikten sonra şöyle demektedir: Allah'ın kendisi nûr olduğu gibi, perdeleri, tecellileri de nûrdur. Kul ancak bu tecellilere ulaşır, yoksa bizzat Allah'a ulaşamaz. Ayette sayılan unsurlar, (kulu) O'nun tezahür mertebelerindeki belirli tecellilerine ve sınırlı nûruna götürür. Bursevî bu konuda şunu da söyler: "Bu Rahmanî vasfın nûrunun, Arş'ın nûruna istiva etmesidir. Bu şekilde Rahmanî vasfın nûru göklerden yere kadar taksim edilmiş olur. Bundan da İlahî kudret vasıtasıyla, ezeli irade ve hikmete uygun olarak göklerdeki ve yerdeki oluşumlar meydana gelir. Nûrlardan birincisi göklere ve yere yayılan izafi nûr, ikincisi Hakikî (Allah'ın) nûrdur. İzafi nûr, Hakikî nûru gösteren bir delildir. "<sup>128</sup> Tahir b. Aşûr bu sözü, Allah'ın indirdiği kitabın insanlar arasında hızla yayıldığının temsili olarak yorumlamıştır<sup>129</sup>.

Gazalî'ye göre insan ruhları (hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî ruh) birbiri üzerinde sıralanmışlardır. Alt konumda olan kendinden üstte bulunana mahal teşkil eder. Bunların hepsi birbiri üzerinde bir takım nûrlar olduklarına göre, nûr üzerine nûr olmaları tabiidir. Bu misal peygamberlerin ve velîlerin veya mü'minlerin kalpleri için doğru bir misaldir, kâfirler için değil<sup>130</sup>.

### **I-"Allah Dilediğini Nûruna Ulaştırır. Allah İnsanlar İçin Misaller Verir ve Allah Her Şeyi Bilir"**

Allah kullarından dilediğine akıl gözüyle görmek ve düşünmek suretiyle, kendisinden bir ihsan olarak çok parlak nûra (hakka) ulaşmada yardım eder. Bu insanlar, hakikate ulaştırılan yolda sağa sola yalpalamazlar<sup>131</sup>. Taberî bu konuda, Allah kullarından dilediğini, nûru olan Kur'ân'a ulaşmada muvaffak eder. Müminin kalbindeki Kur'ân'ın, mişkâtta misbahla anlatılması gibi; Allah da kullarına misal

126-Alûsî, *a.g.e.*, s. 168.

127-Alûsî, *a.g.e.*, s. 172.

128-Bursevî, *a.g.e.*, s. 771, 773.

129-Tahir b. Aşûr, *a.g.e.*, s. 242.

130-Miškât, s. 82.

131-Zemaşerî, *a.g.e.*, s. 68.

ve benzetmelerle anlatır. Allah, darb-ı mesel ve diğer şeylerin hepsinde ilim sahibidir<sup>132</sup>.

İbn Kesir ise Muaviye b. Amr'dan rivayet edilen, "Allah mahlukâtı zulmet içerisinde yarattı, sonra onlara nûrundan saçtı. Kime bu nûrdan isabet ettiyse o hidayete erdi, kime isabet etmediyse o sapıttı". hadisini naklederek, "Allah dilediğini hidayete ulaştırır" demektedir. Bu cümle, Allah'ın mümin kulunun kalbinde hidayet olan nûruna bir misaldir. Allah kimin hidayete layık, kimin de dalâlete müstehak olduğunu en iyi bilendir<sup>133</sup>. Bu cümle ile Allah (hakikatleri) anlayışlara kolaylaştırıcı benzetmelerle açıklamaktadır. Allah hidayete erdirmeye ve saptırmaya her şeyi bilendir<sup>134</sup>.

Tahir b. Aşur'a göre bu cümlenin manası; Allah'ın indirdiği İslâm ve Kur'an nûruyla insanların çoğundan hidayetsizlik perdesinin kaldırılmasıdır. Allah yarattıklarından hiç birinin inad ve küfür üzere olmasını istemez<sup>135</sup>.

Elmalılı'ya göre bu cümle, her şeyin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu, ce-reyan eden her şeyin bu iradeyle vukû bulunduğunu ifade etmektedir. O'na göre Allah dilediğini nûruyla hidayete erdirir. Herkes Hakk'ın delilini göremez, ayetlerini bilemez ve Hakk'ın isteğine eremez. Herkes peygamber veya velî yahut mü'min olamaz. Onun için nübüvvet nûrundan her kimse istifade edemez. Allah insanlara doğrudan idrâk edemeyecekleri hakikatleri, hissî misallerle anlatır, bu da hidayetindedir. Nitekim hisler, hayaller, misaller ve teşbihler hepsi soyut gerçeği (mücerred hakikati) anlatmak için birer misal oldukları gibi bu ayetteki temsil de böyledir. Bunun için sebeplere bağlanıp kalmadan onların ötesindeki hakikati sezme gereklidir. Allah ma'kûl olsun, mahsûs olsun herşeyi bilir. Hem zâhiri ve bâtını , hem hakikati ve misali bilir. Kimin ne maksat ve isteğe sahip olduğunu, hidayete layık olup olmadığını bilir. Mahlukâtın birbirine yapacağı muameleyi de bilir<sup>136</sup>.

Gazalî'ye göre iman Allah'ın bir lutfu, bir nasibidir. Bütün nûrların kaynağı "İlk Gerçek Nûr" dur. O halde her muvahhidin "Allah'ın nûr vermediği kimsenin nûru olmaz"<sup>137</sup> diye inanması çok doğrudur<sup>138</sup>.

132-Taberî, *a.g.e.*, s. 111.

133-İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 64-65.

134-Kurtubî, *a.g.e.*, s. 175.

135-T. b. Aşur, *a.g.e.*, s. 244.

136-Elmalılı, *a.g.e.*, s. 3523-24.

137-Nur, 40.

138-Mişkât, s. 83.

#### IV- İBN-İ SÎNA'NIN NÛR AYETİNİ TEFSİRİ

İbn-i Sîna'nın nûr ayetini yorumlamasını buraya almamızın sebebi, Gazalî'nin filozofları-özellikle İbn-i Sîna'yı- eleştirisine hedef olarak seçmesine rağmen onlardan çok etkilenmiş olmasıdır.

İbn-i Sîna, "Allah göklerin ve yerin nûrudur" cümlesi için çeşitli yorumları mükün görmektedir. Allah'ın göklerin ve yerin nûru olması, hem göklerin, hem yerin, hem de buralarda bulunan varlıkların tamamının nûru olması demektir. Çünkü mevcudâtтан her biri, var olan mümkünlerden bir mümkün ve yine var olan zerrelere bir zerredir. Varlık O'nun varlığının nûruyla aydınlanmıştır. Zannedildiği gibi hiç bir şey varlık bakımından O'nun varlığından bağımsız değildir. Eğer mümkün varlık bir an bile O'nunla olan bu irtibattan mahrum kalsa, bazı şeylerin göz bakıyorken kaybolması gibi hemen yok oluverir. Allah'ın varlığı bütün mevcudâta yayılmıştır, hiç bir şey O'nun varlığından bağımsız değildir<sup>139</sup>.

İbn Sina varlık bakımından mevcudâtı Allah'tan bağımsız görmediği gibi göklerde ve yerde bulunan varlıkların dosdoğru yola ulaşmalarını da sadece Allah'ın varlığının nûruyla mümkün görmektedir. Allah, gökler ve yer ehlini dinlerinde ve dünyaya ait işlerinde faydalarına olan, ihtiyaç duydukları şeylere kavuşturan dır<sup>140</sup>.

İbn-i Sîna bu ayet için Allah göklerin ve yerin delâlet ettiği, gösterdiği, denilmesini de mümkün görür; çünkü göklerde ve yerdeki bütün varlıklar O'nun varlığına, birliğine, kudretine ve ilmine delâlet eder. Allah için, göklerin ve yerin aydınlatıcısı, bezeyicisidir demek de doğrudur; çünkü Allah gökleri arş, kürsi, levh, kâlem, sidretü'l-müntehâ, cennetü'l-me'vâ, ma'mur ev, cennetler ve diğer yüce makamlarla, mukarrabinlerle, ruhanîlerle, arşın etrafını saran muttakîlerle, Cebrâil, Mikâil, Azrâil, İsrâfil ile; tesbih edenlerin tesbihi, takdîs edenlerin takdîsi, rükû edenlerin rükûsu, secde edenlerin secdesi ve Kuran okuyanların tilâvetleriyle süslemiştir. Yeryüzünü de Kâbe, Kudüs, Mescid-i Aksâ ile, -ki Allah'ın mescididir. Allah(ın dini), nebiler, resuller, evliyalar aracılığıyla o mescidin çevresine inmiştir. O mescidde İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın ve diğer nebilere suretleri vardır- nehir ve ağaçların çokluğuyla, şehirlerin faydalandığı yiyecek ve

139-İbn-i Sîna, *Tefsir-i Ayeti'n-nur*, s. 86.

140-İbn-i Sina, *a.g.e.*, s. 86.

meyvelerle, masum imamların varlığıyla, muttakîlerin hidâyetiyle, âlimler ve hocalarla, hacıların telbiyeleriyle, kendini Allah'a adanmış olanların güzel davranışlarıyla, arzulu âriflerin özlemleriyle ve tövbe-kâr âsilerin pişmanlık gözyaşlarıyla süslemiştir<sup>141</sup>.

"O'nun nûrunun misâli, ortasında cam içerisinde lamba bulunan oyuk gibidir" cümlesi ile Allah'ın nûrunun özelliği anlatılmakta, açıklanıp beyan edilmektedir. Bu nûr camın en safında, en kaliteli yağdan yakılmış çerağın bulunduğu penceresiz bir oyuk gibidir. İbn-i Sîna'ya göre mişkâtla, nebilerin öncüsü azîz, kerîm yüce ve seçkin Muhammed (s. a. v. ) Hazretlerinin göğsü kastedilmiştir. Zücâce ile kastedilen de, yine onun her türlü şek ve şüpheden arındırılmış mübârek kalpleridir<sup>142</sup>.

Misbah ile anlatılmak istenen Allah'ın kendisinden taşıyarak ona (Muhammed) doldurduğu iman ve ilim nûrudur. Bilinmelidir ki camın ışığı vasıtasıyla kandilin nûru, her türlü pislik ve âdilikten arınmış yağın ışığının üzerine yaklaştırılınca kat kat nûr olur. Bu nûrlar ise mişkâtta toplanırlar ve böylece de mişkât var olanların en nûrlusu olur<sup>143</sup>.

Allah Teâlâ'nın "sanki inci gibi bir yıldız olan cam" sözünde, cam; parlaklığı, incileşmesi ve nûrluluğu sebebiyle inci gibi bir yıldızla benzetilmiştir. O, ışığının ve parlaklığının çokluğu sebebiyle diğer yıldızları gölgede bırakır. Allah bu yıldızla sanki güneş gibi incileşmesi, ışığı ve nûru daha büyük bir yıldızla kastedmektedir; çünkü güneş diğer yıldızlardan daha nûrludur. Ayrıca bu yıldızla, yıldızların en büyüklerinden olan Zühre gibi veya başka dağınık halde beş yıldız kastedilmiş yahut incilikle nitelenebilen belirlenmemiş yıldızlardan birisi de murad edilmiş olabilir. Bu yıldızın belirli veya belirsiz olması önemli değildir. Önemli olan bu yıldızla diğer

141-İbn-i Sina, *a.g.e.*, s. 87.

142-İbn-i Sina, *a.g.e.*, s. 87. Mübahat Türker'e göre İbn Sina mişkâtı bilkuvve akıl olarak anlamıştır; çünkü bu yuvanın kendisi karanlık olmakla birlikte o ışığı her yerden almaktadır. Bkz. , *İbn -Sina Armağanı*, s. 757. Diğer taraftan aynı eserde A. Süheyl Ünver ise İbn Sinanın mişkâtı insan ruhuna benzettiğini söylemektedir. İnsanın ruhu kandil, hilm onun aydınlığı, hikmet ise ondaki zeytinyağı terkididir. *a.g.e.*, s. 224.

143-İbn-i Sina, *a.g.e.*, s. 87. M. Türker aynı makalesinde misbahın akl-ı kül olduğunu söylemektedir. *a.g.e.*, s. 758. Alûsî ise İbn Sina'nın misbahı bilfiil akıl olarak anladığı görüşündedir. *a.g.e.*, s. 172.

yıldızlar arasında ışığı ve parlaklığı diğerlerinden çok olan bir yıldızın kastedildiğine inanmaktadır<sup>144</sup>.

Allah'ın "mübârek zeytin ağacından yakılır" sözü bu lamba veya zücâce mübârek bir ağaçtan yakılır demektir. Burada ağaçla Resulullah Hazretlerinin cismi, cüssesi ve bedeni kastedilmiş olabilir; çünkü mübârek ağaç bereket ve uğurlulukta zirvedir. Zeytin ise mübârek ağaçtan bedeldir. Bu ise onun pislikten, karanlıktan ârif ve uzak oluşuna işarettir. Bu yağ diğer yağlar gibi karartılmış (rafine hale getirilmiş) bir yağdır<sup>145</sup>.

144-İbn Sina, *a.g.e.*, s. 88. M. Türker İbn Sinanın zücaceyi bilmeleke akıl olarak anladığını söylemektedir. Alûsî de aynı fikri beyan etmektedir (Alûsî, *a.g.e.*, s. 172). M. Türker aynı makalede bu anlayışın gerekçesini de açıklamaktadır; çünkü aklî bilmeleke de (cam gibi) ışığı hem alır hem de verir, geçirgendir, şeffaftır, saydamdır, o ışığı geçirmeye alışıktır. Bu akıl aynı zamanda "müstefad"dır. Zira Tanrı'dan başka bütün akıllar ışığı hem alır ve hem de verirler. Bu sebeple Allah'tan başka bütün varlıklar müstefaddırlar. Bkz. , M. Türker, *a.g.e.*, s. 758. .

İbn Sina zücaceyi aklî bilmeleke ve akl-ı mükteseb olarak anlamıştır. Akl-ı mükteseb akıllar içerisinde en üst dereceyi teşkil etmektedir. Suretleri veren ve onların kaynağı Allah'tır. Bu durumda insan aklın nuruyla aydınlanınca hem kendisini hem de aklî ve mücerred suretleri görür. İnsanlar arasında çok küçük bir grup, insanî teorik akıllar içerisinde en yüksek derece olan mükteseb akıl düzeyine yükseltilir ve tanrısal feyizle ilişki kurabilir. Ondan insanî ve ilâhî hakikati öğrenme imkanı elde eder. İnsan, bilmek bu tanrısal yardımı almaya müsaittir; fakat buna erebilmesi için ruhunu temizlemesi gerekir. İnsanın ruhunu temizlemesi ise ancak bedenî alakalardan kurtulmasıyla mümkündür; çünkü nefis yetkinliğe doğru ilerledikçe beden ona yük olur. Nefsin bu durumdan kurtulması kemale ulaşması ameli olgunlukla olur. Nefis yetkinliğe ulaşmasıyla birlikte Faal Akılla ilişkiye girerek aydınlanır ve gayr-i maddî varlıkları tasavvur ederek hakikatin bilgisine ulaşır. Bu bilgi bazı insanlarda çalışmaksızın ve uğraşmaksızın gerçekleşir ki buna "deha" denir. Bu ruh "kudsî ruh"tur. Bu mertebeye nübüvvet mertebesidir. Bununla ilgili olarak bkz. , H. Z. Ülken, *Büyük Türk Tabip ve Filozofu*, s. 32; M. Türker, *Armağan*, s. 739; M. Aydın, *Armağan*, s. 437; A. Arslan, *Seminer*, s. 4.

İbn Sina'nın insanı ruhen yükselişi, kemale erişimi ve Faal Akılla ilişki kurabilmesini ahlakî pratik bir ön hazırlığa bağlaması tasavvufî bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Yine o , insan bilgisini tek taraflı düşünmemektedir. Ona göre bu bilgi üst bir varlığın (Faal Akıl) hibesine bağlıdır. İnsanın mükteseb akıl düzeyine çıkabilmesi maddeyle hiç bir ilişkisi olmayan Faal Akıl sayesinde mümkündür ve insanın Faal Akılla ittisali hem gerçek bilginin ve hemde gerçek mutluluğun kendisidir. Bkz. , M. Aydın, *a. g. m.* , s. 437; M. Türker, *Armağan*, s. 603; A. Ateş, *Aşk Risalesi Tercümesi*, s. 18; M. A. Aynî, *Büyük Türk Tabip ve Filozofu*, s. 7; M. Öztürk, *a.g.e.*, s. 48; S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 41. Ayrıca İbn Sina *el-İşârât*' da ariflerin makamlarını belirtirken bu kudsî ruha arif-i mütenezzihlerin sahip olduklarını belirtmektedir. Bkz., İbn Sina, *a.g.e.*, s. 892. Aksekili İbn Sinanın kişisel arınmaya verdiği önemin peygamberlikte kesbîliği çağrıştırdığını söylemektedir. Bkz. A. H. Aksekili, *Büyük Türk Tabip ve Filozofu*, s. 16.

145-M. Türker bereketli zeytin ağacı ruhun diskurs yapan akıllı kısmıdır. Yağ ise insan ruhunun hads yeteneğidir. Onun için daha ateş değmeden Faal Akılla ilişkiye geçmeden

"Şarkî de değil, garbî de değil" sözüyle Allah bu mübârek zeytin ağacının yalnızca doğuya ve yalnızca batıya âit olmadığını, bilakis hem doğuya hem de batıya mensup olduğunu bildirmiştir. Bu güç onun (Muhammed) dininin nûrundan ve milletinin değerliliğinden kinâyedir. Onun dini dünyanın hem doğusuna ve hem de batısına yayılmıştır. Yalnızca doğudaki şehirlerle veya yalnızca batıdaki şehirlerle sınırlı kalmamıştır. İslâmın şöhreti doğuda ve batıda bütün şehirlere ve köylere kadar yayılmıştır<sup>146</sup>.

"Ateş değmese bile onun yağı yana yazdı" cümlesi Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu dinin onun üzerindeki liyâkati, istidlâl ve burhana ihtiyaç göstermeksizin apaçık ve ortadadır. Vicdan sahibi olan her kes bir beyyine, bir delil sunmadan veya bir mucize göstermeden Hz. Muhammed'in dinin hakikatine lâıyk olduğuna tanıklık eder<sup>147</sup>.

"Nûr üzerine nûrdur" cümlesi Allah'ın kendisinden taşırarak kullarına verdiği iman ve ilim nûruna işaret etmektedir.

"Allah dilediğini nûruna ulaştırır" sözü, O, kullarını imana ve İslâma erdiren-dir, onları düzgün ve doğru yola iletendir demektir. Kim bu doğru yolu görürse onun Muhammed olduğunu bilir. Kim de o yoldan yüz çevirirse kendi gözünün nûrunu ve basîretinin tüm ışığını kaybetmiş olur (kör gibi davranır). Allah kime bu mutluluğu saçmak istemezse onun göğsünü sıkıntılı ve dar kılar, böylece azmış şekâveti sebebiyle saadete ulaşamaz. İsyankâr nefislerden Allah'a sığırırız<sup>148</sup>.

"Allah insanlar için misaller getirir" cümlesi Allah kullarının faydasına olan bu misalleri açıklar demektir. "Allah her şeyi bilir" sözü O'nun ilmi ezelden ebede bütün varlığın tabiatlarını kuşatmıştır, küçük büyük, göklerde ve yerlerde zerre

---

neredeysse yanıverecektir, aydınlanacaktır. Bu kudsî aklın durumudur. Bkz. *Armağan*, s. 758; Alûsî, *a.g.e.*, s. 172.

146-İbn Sina, *a.g.e.*, s. 88.

147-İbn Sina, *a.g.e.*, s. 88. Alûsî "yanayazan yağ" ile İbn Sinanın kudsî kuvveti yani peygamberlik ve velilik ruhunu kasdettiğini ve bu görüşlerinin şeriat nuruna karşı kör olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 172.

148-İbn Sina, *a.g.e.*, s. 88. Onun burada söyledikleriyle Aksekilinin İbn Sinanın peygamberliği kesbî olarak anladığını söylemesi çelişkili gözükmektedir; çünkü o, kurtuluşun Hz. Muhammed'in yolu olduğunu başka bir yolun olmadığını, başka bir yol aramanın hakikat karşısında kör gibi davranmak olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda iman ve İslam dahil her şeyin Allah'ın elinde olduğunu söylemektedir.

kadar bir şey de olsa O'nun ilminin dışında değildir. O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır demektir<sup>149</sup>.

İbn-i Sîna bu ayetin yorumunda Allah'ı mevcudâtın hem varlık hem de bilgi bakımından kaynağı olarak kabul etmektedir. Mevcudât varlıklarını O'ndan aldıkları, varoluşlarında O'na muhtaç oldukları gibi, bilgilerini de O'ndan alırlar. Allah'ın göklerin ve yerin nûru olması bütün mevcudâtın varlık kaynağı olmasıdır. Varlık O'nun lütfuyla vardır, eğer Allah varlıktan lütuf ve inâyetini çekecek olursa varlıklar o an yok olurlar. Mevcudât işte bu en yüksek ve gerçek nûrdan südür etmiştir. Varlık zerrelere kadar var olma ve varlığını devam ettirme yanında, doğru bilgiye ve dosdoğru yola ulaşmada da Allah'a merbut ve muhtaçtır<sup>150</sup>.

İzmirli, İbn-i Sîna'nın varlığın Allah'tan nûr alması ve O'ndan bir açılım olduğu şeklindeki görüşlerini Yeni Eflatuncu görüşlere bağlamaktadır. İzmirli bu etkiyi yalnızca İbn- Sîna ile sınırlandırmaz. Zîra Aristocu olarak bilinen müslüman filozoflar Yunan felsefesini özellikle de Eflatun ve Aristo'yu Yeni Eflatuncu kaynaklardan öğrenmişlerdir. O, Allah âlem ilişkisinde İbn-i Sîna'nın panteizme yaklaştığını; fakat onun panteist olmadığı görüşündedir. O, İbn-i Sîna Tanrıyı araya giren bir takım halkalarla yeryüzüne yaklaştırdığı için panteist denilmesini doğru bulmamaktadır. İzmirli onun mistik olduğunu da kabul etmez. Ona göre İbn-i Sîna maddî sıkıntısı ve içsel bir gereksinim sebebiyle sûfiyâne bir dille yazmak zorunda kalmıştır. Yoksa kendisi bir sûfi olmadığı gibi tasavvufu da müstakil bir ilim olarak görmemiştir. Belki o tasavvufu metafiziğinin bir tamamlayıcısı saymıştır. İbn-i Sîna, ilâhî inâyet ve kader konularında Tanrı ve insan ilişkisini açıklarken tasavvufa değinmiştir<sup>151</sup>.

Mübahat Türker Küyel İbn-i Sîna'daki Farabi'den gelen Vâcibü'l-vücûd bi-zâtihi ve Vâcibü'l-vücûd bigayrihi ayrımının onun panteist olmasına imkan tanımadığını belirtmektedir. İbn Sîna'nın mistik sayılan eserlerinde (*Salaman ve Absal*, *Hay b. Yakzân* ve *Risâletü't-Tayr* gibi) amacının felsefi inancı doğrultusunda insan olmak, insanı gayesine ulaştırmak ve kemâle erdirmek olduğunu söylemektedir. Onun temsilleri kullanması ise felsefenin yabancı olmadığı bir durumdur. M. Tür-

149-İbn Sina, *a.g.e.*, s. 88.

150-İbn Sina'nın varlık anlayışı için bkz. , A. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 566-67; F. Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri*, s. 49-59.

151-İzmirli, *Büyük Türk Tabip ve Filozofu*, s. 26, 30, 34, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 137.

ker İbn-i Sîna'nın "Allah nûrların nûrudur" görüşünün daha önceleri Platon'a atfedilen mektuplarda geçtiğini söylemektedir. Ayrıca "Allah'ın nûru" tabiri Aristo'daki "Nus"tur. Yine Hermetik yayınlarda da bu terimi çağrıştıran ifadeler bulunmaktadır<sup>152</sup>. Macit Fahri İbn-i Sînanın bu yüce varlığını *Enneadlar*'ın "Bir"i ve *Timaios*'un "Demiurgos"u ile karşılaştırarak ondaki Plotinyen etkiye dikkat çekmektedir<sup>153</sup>.

Seyyid Hüseyin Nasr, İbn-i Sîna'nın Kur'ân ayetlerini yorumlamasını özellikle önemli bulmaktadır; çünkü İbn-i Sîna bu yorumlarda kendinden önce Kindî, Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'nın başlatıp kendisinden sonra Sühreverdî el-Maktûl'ün devam ettirdiği, sonunda meyvesini Mir Damâd ve Molla Sadra ile veren çizgiden yürüyerek akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Nasr'a göre İbn-i Sîna türedi bir filozof değildir, bilakis o, bir geleneğin (Meşrik-ı hikmet) takipçisi ve devam ettiricisidir. İbn-i Sîna kendisinden sonra gelen Sühreverdî'nin İşrâk felsefesine de kaynaklık etmiş olmaktadır. Ayrıca o, bu yorumlarında İslâmî görüşe bağlı kalmış, onun ruhundan ve öğretisinden ilham almıştır<sup>154</sup>.

152-M. Türker Küyel, "İbn Sîna ve Mistik Denen Görüşleri", s. 757, 767, 779, 785-786; Plotinus Tanrı hakkında konuşurken tenzihçidir. O, Tanrı'nın her türlü tavsif ve tarifinin batıl olduğunu, Tanrı'yı sınırlandırmak ve takyid etmek olduğunu savunur. O'na göre Tanrı sonsuz ve sınırsızdır. Tanrı her şey olmasına rağmen hiçi bir şey değildir. Tanrı her şeyin kaynağı, prensibi, ölçüsü ve gayesidir. Tanrı, eşyadan ayırdedemediğimiz saf ışıktır, bizzat ışıktır. Plotinus bu son söylediklerine rağmen, Tanrı için söylediği her şeyi yine kendisi reddeder ve O'nu her şeyin üzerinde kabul eder. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 111.

153-M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 121.

154-S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 35, 53. İşrakî gelenek, bunun kaynakları ve İbn Sîna'nın etkisi için bkz. İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 105-143.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**MİŞKATÜ'L-ENVAR'DA VARLIK**  
**ve İNSAN MERTEBELERİ**

## **MIŞKATÜ'L-ENVAR'DA VARLIK ve İNSAN MERTEBELERİ**

*Mişkâtü'l-Envâr* Gazalî'nin Kur'ân'daki Nûr suresi 35'de geçen "Allah göklerin ve yerin nûrudu..." ayeti ile "Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açsa yüzünün nûr ve azameti onu gören herkesi yakar" hadis-i şerifini açıklamak üzere kâleme aldığı son dönem eserlerindedir. Araştırmacılar Gazalî'nin bu eserini tasavvufî bir tarzda yazdığı konusunda hemfikirdirler. M. Fahri *Mişkât* ve *Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserlerini onun bütün tasavvufunun metafizik temelleri olarak kabul etmektedir. Fahrî'ye göre Gazalî bu eserinde geleneksel südürcu nazariyeyi kullanmıştır. O bu düşünceleri ile vahdet-i vücûd çukurunun başında dönüp durmaktadır. Ancak Gazalî'nin bu tutumu onun İslâmın mutlak vahdaniyetçi idealine daha yüksek bir metafizik ilzam dayanağı sağlama gayretinden ileri gelmektedir. Yine M. Fahrî'nin aktardığı şekliyle Wensinck de Gazalî öğretisini Yeni Eflatunculuk prizmasından görünen semitik vahdaniyetçilik olarak değerlendirmiştir<sup>1</sup>.

Gazalî'nin çeşitli akımlardan etkilendiği konusunda Câbirî onu ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre Gazalî Hermetik din felsefesinin ana tezlerini olduğu gibi düşüncesine temel almıştır. Gazalî bu kaynaklara doğrudan başvurmayıp bu fikirleri İbn-i Sîna, Batınîlik, özellikle Bayezid, Cüneyd ve Hallâc gibi filozoflardan devşirmiş olması büyük ihtimaldir<sup>2</sup>. Câbirî tasavvufun ilk temsilcileri olan Ebû Hâşim, Ma'rûf el-Kerhî, Zünnûn-u Mısrî'nin Hermetik kaynaklı olduklarını, bazılarının da Maniheist ve Sâbiî olduklarını ileri sürmektedir<sup>3</sup>. Câbirî bu doğrultuda Gazalî'nin Hermetik kökenli ifadeleri olduğu gibi kullanmaktan çekinmediğini ifade eder. O Gazalî için, aklın nefisle birleşerek heyulayı doğurduğunu ve bu üçünün temeli oluşturduğunu, aralarında zaman bakımından değil de zât bakımından bir öncelik bulunduğunu söyleyerek âlemin kıdemini iddia etmiyor mu? diye sormaktadır. Yine Gazalî'nin emr veya mutâ dediği şeyin Yeni Platonculuğun Numenus'undan (fail ilah) farklı bir olgu

1-M. Fahri, *a.g.e.*, s. 196-203. Mourice Boges, Gazzalinin bu eserini 1106'da yazdığını Mc Donald da ömrünün sonunda kaleme aldığını belirtmiştir. Bkz. , *Tehâfütü'l-Felâsife* Tercümesi Girişi, Bekir Karlıga, s. XXI, 243. Ayrıca bkz. M. Ali Ebû Reyyân, *Usûlü'l-Felsefetü'l-İşrâkiyye*, s. 108.

2-Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 407.

3-Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 281.

olmadığını söylemektedir<sup>4</sup>. Cabirî, Wensick'ten Gazalî için şu yorumu nakletmektedir: "Gazalî kelamcı olarak müslüman, mütefekkir olarak Yeni Eflatuncu, ahlakçı ve mutasavvıf olarak da bir Hıristiyan şeklinde nitelendirilebilir."<sup>5</sup>

İslâm düşüncesindeki duraklama ve gerileme hakkında Cabirî Gazalî'yi hem döneminin hem de sonrasının suçlusu olarak görmektedir. Gazalî'nin hareketinin halâ İslâm dünyasının kanayan bir yarası olduğunu iddia etmektedir<sup>6</sup>. H. Corbin'e göre Gazalî'nin felsefeyi eleştirmesinin İslâm dünyasında felsefeyi sadece İslâmın batısında (Endülüs'de) yaşamaya zorladığını söylemek yanlış olur. Felsefe İslâm dünyasının doğusunda da varlığını sürdürmüş ve bu eleştiriden çok az sarsılmıştır. İbn-i Sîna okuluna bağlı olanlar günümüze kadar var oldular<sup>7</sup>. Süleyman Ateş'e göre de Gazalî bazı ayetlerin tefsirini yaparken batınî te'villerde ileri gitmiş ve İh-vân-ı Safâ'nın yoluna yaklaşmıştır. *Mişkâtü'l-Envâr*'da bazı ayetleri te'vil ederken aşırı derecede Yeni Eflatunculuk'tan etkilenmiştir. Ateş'in naklettiğine göre Goldziher de Gazalî'nin üslubunda çelişkiler olduğunu, onun bazı yerlerde işârî tefsire yöneldiği halde bazı kitaplarında bunu inkar ettiğini belirtmiştir<sup>8</sup>. Fazlurrahmân, felsefenin zannedildiği gibi Gazalî'nin hücumuyla yıkılmadığını, onyedinci ve onsekizinci yüzyıla kadar devam eden iniş ve çıkışlı bir hayatının olduğunu ileri sürer. Ona göre tasavvufla, felsefenin karakterinde köklü bir değişiklik oldu. Objektif hakikatin mahiyetini anlamak için gösterilen aklî bir çaba neticesinde felsefe bu hakikatle uyum içerisinde yaşamak gayesiyle ortaya konan ruhânî bir gayret şekline dönmüştü<sup>9</sup>. M. Said Şeyh de Gazalî'nin bu konuda eleştirilmesini moda olarak değerlendirmektedir<sup>10</sup>.

Araştırmacılardan bazıları da Gazalî'yi tasavvufla İslâm geleneğini kaynaştırma konusunda başarılı bulmaktadır. William Gerber Gazalî'nin tasavvufun vahdet-i vücudcu öğretilerini yeniden vurgulayarak İslâm gelenekçiliğiyle mistisizmi kaynaştırdığını söylemektedir. Gazalî bu konuda öylesine başarılı oldu ki zaman

4-Muhammed Abid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 408.

5-Muhammed Abid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hidâse*, s. 167.

6-Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 413; Ahmed Emîn de eleştirel bir yaklaşımla bu günkü müslümanlığın Eş'arî ile Gazalî'nin müslümanlığı olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını ileri sürer. *İslâmın Bugünü*, s. 122.

7-H. Corbin, *a.g.e.*, s. 186.

8-S. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 114, 117. Ayrıca bkz. , Betül Çötüksöken, S. Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 144.

9- Fazlurrahman, *İslam*, s. 177.

10- M. Said Şeyh, "*Tasavvuf*" s. 247.

zaman onun İslâm'ı mistik bir iman haline getirdiği söylendi. Gazalî'nin bu başarısı onun söyleminin (Bayezid, Hallac gibi) diğer sufilerden daha tehlikesiz olmasındandır<sup>11</sup>.

Gazalî'nin düşüncelerini Yeni Platoncu, Batınî veya Hıristiyanlık üzerine kurmuş olduğunu söylemek haksızlık olur. Ancak Gazalî'nin bu inanç ve düşünce sistemleriyle paralellik arzeden bazı görüşlere sahip olduğu söylenebilir. Bu da onun Wensinck'in iddia ettiği gibi Yeni Platoncu, Batınî veya Hıristiyan olduğu anlamına gelmez. Zira Gazalî'nin eserlerine bakıldığı takdirde İslâm'ın temel kaynaklarına bağlı kaldığı ve en önemli referanslarının Kur'ân ve hadisler olduğu görülecektir. Ayrıca Gazalî hem Batınîlikle, hem filozoflarla mücadele etmiş ve bunlar aleyhinde müstakil eserler kaleme almıştır. Onlarla olan ilişkisinde bu düşüncelerden etkilenmesi gayet normaldir. Yine Cabirî'nin İslâm dünyasındaki aklî-felsefî gelişmenin gerilmesini Gazalî'nin felsefeyi eleştirip aklî faaliyetleri basit göstererek tasavvufa yönlendirmesine bağlaması insafsızlık olur. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın* adlı eserinde Gazalî'nin Eş'ariliği terkederek Yeni Platonculuğu benimsediği fikrine karşı çıkmaktadır. Gazalî'nin son eserinin (*İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*) böyle bir düşünceye müsadde etmediğini belirtmektedir. O, başka bir eserinde Yunan felsefesinin ikinci ve önemli bir şekilde Gazalî ve öğrencileri aracılığı ile İslâm düşüncesine girdiğini ileri sürmektedir<sup>12</sup>. Fazlurrahman, onun tasavvufu dinin bir parçası haline getirdiğini, sünnî İslâmı yeniden kurduğunu ve aynı zamanda tasavvufu İslâm dışı kaynaklardan ayıklayarak ıslah ettiğini, sünnîliğin hizmetine sunduğunu ifâde etmektedir<sup>13</sup>.

*Mişkâtü'l-Envâr*'ın Gazalî'nin tasavvufî eserlerinden olduğu üzerinde ittifak vardır. Cabirî'ye göre keşfî bilgi *İhyâ'* da telmihlerle anlatılırken, *el-Mişkât*, *Meâricü'l-Kuds* ve *Meârifü'l-Akliyye* gibi diğer eserlerinde açıkça ele alınmıştır. Gazalî'nin bir yandan tasavvufa çağrısı diğer yandan hem felsefeye hücum edip hem de mantığı ilmin ölçüsü olarak kabul edip ona çağırması onun düşüncesindeki çelişkinin esasını oluşturur. Bu anlamda Cabirî Gazalî için kesin bir kimlik belirleyememiştir; ona göre bizim onun düşüncesinin başlangıç ve bitiş noktalarını belirlememiz mümkün olmadığı gibi Eş'arî kelamcı ve Şafîî fakih şeklinde isimlendirmemiz de imkansızdır. Zîrâ Gazalî anılan ekollere mensup olmakla

11-William Gerber, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 57-58.

12-M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 113; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 258.

13-Fazlurrahman, *İslâm*, s. 195.

birlikte zaman zaman metod ve sonuç bakımından bu ekolleri eleştirmiş ve onlardan ayrılmıştır<sup>14</sup>.

İ. Hakkı İzmirli, Gazalî'yi felsefeye çok yakın bulduğunu, hatta onun en önemli kaynağının felsefe özellikle de İbn-i Sîna'nın kitapları olduğunu söylemektedir. Gazalî *Tehâfüt*"de filozofları eleştirmesine rağmen *Mişkâtü'l-Envâr* ve *el-Madnûn*'da felsefeyi çekinmeden kullanmış ve tasavvuf ile felsefeyi birleştirmiştir<sup>15</sup>. Herbert A. Davidson'a göre Gazalî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'daki üslubu, bize onun sahip olduğu son düşünceyle ilgili en inandırıcı izahı vermektedir<sup>16</sup>.

*Mişkâtü'l-Envâr* , W. H. Gardner tarafından *Al-Ghazzali's Mishkat Al-Anvar* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. Yeni Delhi'de basılan çevirinin başına mütercim tarafından uzun ve açıklayıcı bir değerlendirme yazısı eklenmiştir. *Mişkât*'ın İngilizce neşri yanında Fransızca, Farsça ve Türkçe tercümeleleri de bulunmaktadır. Fransızca tercümesini *Le Tabernacle Des Lumienes* adıyla Roger Deladriare yapmıştır. Bu çevirinin de başına kısa bir giriş eklenerek *Mişkât*'ın ele aldığı konular hakkında bilgi verilmiştir. Deladriare Gazalî'nin bir hakikat peşinde olduğunu, gnostik ve panteist olmadığını ve konuşmalarında ihtiyatlı davrandığını belirtmektedir. Ona göre Gazalî'nin bakış açısı felsefî değil dinîdir. *Mişkât* İslâmî maneviyata ve onun doktrinel açıklamasına bir giriş olması açısından önemlidir. O Gazalî'nin hakikate ulaşmasının meyvesidir<sup>17</sup>.

Kur'ân'da Nûr suresinin 35. ayeti üzerine kurulu olan *Mişkâtü'l-Envâr* üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Allah'ın göklerin ve yerin nûru olması ele alınmıştır. Burada nûr kavramı merkeze alınmak suretiyle varlık konu edilmiştir. İkinci bölümde ise ayette geçen mişkât, misbah, zücâce, zeyt gibi kavramlar incelemeye insan ruhu hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde de "Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açsa yüzünün nûr ve azameti onu gören herkesi yakar" hadisine dayanarak marifetullah konusunda insanların durumu ele alınmıştır.

14-Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hidâse*, s. 162, 172, 173.

15-İzmirli, *İslamda Felsefe Akımları*, s. 198.

16-Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Avorroes on Intellect*, s. 129, 130.

17-Roger Deladriare, *Le Tabernacle Des Lumienes*, s. 15.

## I. VARLIK ve ÂLEM

### A. VARLIK

Gazalî nûru varlık, zulmeti ise yokluk olarak değerlendirmektedir. O varlık bahsine gerçek nûrun kim olduğunu açıklayarak girmektedir. Nûrun avama, havasa ve havassü'l-havasa göre farklılık arzettiğini belirttikten sonra nûrların da çeşitli mertebelerinin bulunduğunu söylemektedir. Bu nûrlar Rabbü'l-İzzetten en aşağıya kadar derecelenirler. Bu derecelerin hepsini saymak mümkün değildir. Saffât suresi 164'de "Bizden olup da belirli bir makamı olmayan yoktur. Biz elbette diziler halindeyiz ve biz tesbih ediceleriz" buyrulmaktadır ki bu da nûrların sayılarının çokluğunu ve bir hiyerarşiye tabi olduklarını gösterir. Nûrların tertibi sonsuza kadar devam etmez, bir ilk kaynaktan son bulur. Bu kaynak zâtı için ve zâtıyla nûrdur. Nûr kendisine başkasından gelmez, aksine derece derece bütün nûrlar bu kaynaktan doğarlar. Böylece nûr isminin kendisinin üzerinde hiç bir nûr olmayan bütün nûrların kendisinden çıktığı en yüksek nûra daha layık olduğu iyece anlaşılmış olur<sup>18</sup>.

Gazalî'ye göre aslında bu ilk nûrdan başkasına nûr denmesi sırf mecâzendir; çünkü bu ilk nûrdan başka hiç bir şey zâtı itibarıyla nûra sahip değildir. O'nun dışındakilerin nûru emanettir, zatlarıyla kâim değildir, bu ilk nûr Allah Teâlâ'dır<sup>19</sup>. Nûr görünme ve göstermeye ait bir şeydir. Gazalî burada nûru hem varlık hem de varlığa çıkararak, var eden olarak anlamaktadır. Zulmet ise yokluktur; çünkü yokluktan daha koyu bir karanlık yoktur. O bu konuda şöyle demektedir: "Yokluk zulmetinden daha keskin bir karanlık yoktur; çünkü adem karartıcıdır ve gözlerle görünmediği için muzlim denilmiştir. Zîra zulmet göz için var değildir ama kendi nefsinde mevcuttur. O halde hem başkası için hem de kendi nefsinde mevcut olmayan şey, karşısında varlık varken nasıl zulmetin en koyusu olmaz." <sup>20</sup> Yokluk karanlıkla kıyaslanamaz bile; çünkü karanlık gözle görünmemekle birlikte yine de bir varlığa sahiptir. Halbuki yokluk için böyle bir şey sözkonusu bile edilemez.

18-Mişkâtü'l-Envâr, s. 53-54.

19-a.g.e., s. 54.

20-a.g.e., s. 55.

## 1. Zorunlu Varlık

Gazalî nûrun karşısına zulmeti koyduğu gibi buna temsilen varlığın karşısına da yokluğu koymaktadır. O bu temsilden sonra varlığı da var oluşu açısından iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi varlığı kendi zâtından olan zorunlu varlıktır. (Vâcibü'l-vücut). Nasıl ki gerçek nûr gerçeklerin gerçeği Allah Teâlâ ise gerçek varlık da O'dur. Gazalî'ye göre varlıkta, Allah'tan başka bir şey yoktur. O'nun vechinden başka her şey yok olucudur; çünkü herhangi bir vakitte helâk olmaktadır. Bu konuda başka türlü düşünmek imkansızdır. Zira Allah'tan başka her şey zâtı bakımından sırf yokluktur<sup>21</sup>. Gazalî'ye göre nûr, akıl ve varlıkla eş anlamlıdır. Bu sebeple Allah, "En yüksek Akıl" ve "En Yüksek varlıktır." <sup>22</sup> Gökler ve yer, bu nûrun iki tabiatından, yani dış göze ve iç göze (basar ve basîrete) ait veya his ve akla ait iki tabiatından çıkan nûrlarla doludurlar. İlk gerçek varlıktan kendisine hayat gelmesi bakımından diğer varlıklar zâtıyla mevcut değil; mucidine tâbi, ondan sonra gelen varlıktırlar. O halda var olan sadece Allah'ın vechidir. Mevcudâtın biri Rabbine, diğeri kendisine ait olmak üzere iki yüzü vardır. Varlıklar kendi yönlerinden sırf yokluk, Allah'ın vechi olmaları açısından mevcuttur. Böyle olunca Allah'tan ve O'nun vechinden başka varlık olmadığı açıktır. Tek ve gerçek mâlikin yalnızca Allah olduğunu bilmek için kıyametin kopmasını beklemeye gerek yoktur<sup>23</sup>.

N. Taylan, Gazalî'nin düşünce sistemini incelerken, O'nun varlık hakkındaki görüşlerini şöyle anlatmaktadır: Asıl varlık Allah'tır. Allah, var olanların en zâhiri ve en yücesidir. Bu sebeple O, varlıklar içerisinde en önce ve akla en kolay gelenidir. O ezelîdir, edebîdir. O'nun dışındaki varlıklar, O'nun irade, kudret ve yaratmasıyla varlık kazanmışlardır. Gazalî'ye göre bu âlem Allah'ın fiilinin bir neticesidir, dolayısıyla bu âlem ancak Allah'a tâbi olması ve varlığını ondan alması bakımından gerçek bir âlemdir<sup>24</sup>.

Gazalî Allah'ın dışındakilerin varlıklarının gerçek olmayıp mecâzî olduğunu, ödünç elbise alan kimse ve efendiyle köle örnekleriyle açıklamaktadır. Bu konuda önce elbise örneğini vermektedir. "Bir kimse başkasından bir elbise, bir at, bir eğer

21-a.g.e., s. 56.

22-Herber A. Davidson, a.g.e., s. 132, 142.

23-a.g.e., s. 56.

24-N. Taylan, *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 144.

emanet alsa; emanet verenin müsaade ettiği ölçüde ve sahibinin tarifi doğrultusunda o hayvana binse, bu adam gerçekten mi zengindir, mecâzen mi? Yoksa asıl zengin, ödünç veren kimse midir? Hayır, doğrusu ödünç alan kimse önceden olduğu gibi yine fakirdir. Asıl zengin olan, ödünç veren ve ödünç alınan şeylerin yine kendisine iâde edileceği şahıstır<sup>25</sup>. Gazalî de İbn-i Sîna gibi varlıkların ya kendi kendine var olmaları gerektiğini veya başkası yardımıyla var olmaları gerektiğini kabul etmektedir. Kendi kendine var olan varlık, kâinattaki diğer varlıkların da sebebidir, kaynağıdır. Bu kendi kendine var olan ve diğer varlıkların da kaynağı olan gerçek varlık Tanrıdır<sup>26</sup>. O efendi köle örneğinde de Allah'ın gerçek varlık olduğunu şöyle açıklar: Kölesine mal verip ona mâlik adını veren efendi kölesinden üstün olduğu gibi Allah da tüm varlıklardan üstündür. Mâlik olmada O'nun hiç bir ortağı yoktur. Bu yüzden nûr olmakta da Allah'ın bir ortağı yoktur. Allah hakiki varlık olduğu gibi, diğer varlıkların da kaynağıdır. O ilk nûrdur, gerçek nûrdur. İlk nûrdan başkasına nûr denilmesi hakiki değil, mecâzîdir. O halde gerçek nûr; yaratma ve emir elinde olan, evvela aydınlatma, sonra bunu devam ettirme tekelinde olan varlıktır<sup>27</sup>. İbn Sina'nın söylediği gibi Gazalî için de gerçek varlık Allah, mevcudâtı varlık sahasına çıkararak ve onun devamlılığını sağlayandır. Varlık varoluşunda ve varlığını devam ettirmede O'na muhtaçtır<sup>28</sup>.

Gazalî konuyu iyice derinleştirerek sûflilerin diliyle Allah'tan başka varlık olmadığını ifade etmektedir. Ona göre "Allahu Ekber" sözü de bu gerçeği ifade etmektedir. Gazalî bu sözün anlaşılmadığını, bazılarının bu sözle, O'nun başkalarından büyük olmasının kastedildiği gibi yanlış bir zanna kapıldıklarını ifade etmektedir. Hâşâ lillah, Allah'tan başka varlık yoktur ki O'ndan büyük bir şey olsun. Hatta Allah'tan başkasının beraberlik rütbesi yoktur, sadece tâbi olma rütbesi vardır. Daha doğrusu O'ndan başkasının varlığı yoktur. Gayr'ın varlığı tâbi olduğu zâtın vechinden gelmektedir. O halde var olan sadece O'nun vechidir. Allah'ın kendi vechinden büyük olması ise muhaldir. Burada anlatılmak istenen Allah'ın büyüklüğünün ister nebi olsun, isterse melek olsun kendisi dışındakiler tarafından kavranamayacağıdır. Allah'ı tam manasıyla ancak kendisi bilir. Çünkü her bilinen bilen kudret ve tasarrufu altındadır. Bu durum ise Cenab-ı Kibriya'ya

25-*Miškât*, s. 54.

26-Herbert A. Davidson, *a. e. g.*, s. 133.

27-*a. g. e.*, s. 54.

28-*a. g. e.*, s. 56.

aykırıdır<sup>29</sup>. Gazalî varlığın bu şekilde kavranabilmesinin herkes için mümkün olmadığını, bu gerçeğin sadece ârifler için anlaşılabilceğini söylemektedir. Arifler gerçeklik semasına çıkınca O'ndan başka bir şey görmezler<sup>30</sup>. Allah nûrların nûrudur, her şeyin kaynağı ve madenidir. O'nun ortağı yoktur. Bütün nûrlar O'ndan istiaresidir. Hakiki olan yalnız O'nun nûrudur, hepsi O'nun nûrundandır. Belki hepsi O'dur. Gayrın varlığı sadece mecâz yoluyla<sup>31</sup>.

Gazalî buradan vahdet-i vücud çizgisine doğru ilerlemektedir. O, gerçek varlığın Allah olduğunu, diğerlerinin varlıklarının mecâzî olduğunu ve varlık için "Belki hepsi O'dur" dedikten sonra bütün yönelişlerin de Allah'a olduğunu söylemektedir. "O'ndan başka nûr olmadığına, bütün nûrların tâbi oldukları nûrun zâtından değil vechinden geldikleri için her şeyin vechi O'na yönelmiştir. (Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır. ) O halde O'ndan başka ilah yoktur. çünkü ilah, yüzlerin (kalp yüzlerinin) ibadetle yöneldiği zattan ibarettir. O'ndan başka ilah olmadığı gibi O'ndan başka O da yoktur. Çünkü O, işaret edilen şeyden başkası değildir. İşaret ancak O'na olduğuna göre, artık başka O nasıl olabilir? Ne zaman bir işaret etsek, hakikatte bu işaret O'nadır." <sup>32</sup> Bundan habersiz olmak, hakikatten gaflet sebebiyledir.

Gazalî mevcudât ile Vâcib'ül-Vücut'un farklılığını, dolayısıyla da bir olmadıklarını da dile getirmektedir. Çünkü O'na göre bütün nûrlar, yani varlık Allah'ın zatından değil, vechinden gelmişlerdir. Varlık Allah'ın zatından gelmediği için yönelişi de zâta değil; O'nun vechine olacaktır. Bu sebeple varlık için ne dünya hayatında (fenâ, fenâ'ül-fenâ makamında olsun), ne de ahiret hayatında Allah'ın zatıyla vuslat söz konusu edilemez. Ancak O'nun vechiyle vuslat mümkündür. Gazalî'ye göre Allah'ın vechiyle vuslat, mahlukatın yükselişinin son noktası, ferdaniyyet makamıdır. Artık bunun ötesinde başka bir basamak yoktur. Burası tam tevhid alanıdır<sup>33</sup>.

29-a.g.e., s. 57.

30-a.g.e., s. 60.

31-a.g.e., s. 60.

32-a.g.e., s. 60-61.

33-*Mişkât*, s. 60-61; M. Fahri'ye göre Gazalî âlemi asla var kabul etmediği için panteist değildir, onun öğretisi Yeni Platonculuk pirizmasından görünen semitik vahdaniyeciliktir. Panteizmde ise Allah ancak âlem vasıtasıyla var olur. a. mlf., a.g.e., s. 198.

Gazalî, bu kadar aşikâr ve belirleyici olan yaratıcının gizli kalmasını ise şöyle açıklamaktadır: Eşyanın tamamı yaratıcısının birliğine aynı şekilde şehâdet ettiği için yaratıcı halktan gizli kalmıştır. "Zuhurunun şiddeti sebebiyle halktan gizli kalan nûrunun, O'nun nûrunun parlaklığından ileri gelmesi uzak görülemez. Ortaya çıkışının şiddetinden , nûrunun parlaklığından dolayı insanlardan perdelenen Allah'ı tesbih ederim. "<sup>34</sup> Ona göre "Allah Teâlâ zâtında, zâtı için tecellî eder. Bu sebeple hicap mahcuba göredir"<sup>35</sup>. Gazalî, burada Allah'ı varlığı O'na çok yaklaştırdığını düşünmüş olmalı ki, yanlış anlaşılması için uyarıda bulunmayı ihmal etmez. Bu sözlerle o Allah'a mekân isnad edilmek istenmediğini, O'nun bundan münezze ve mukaddes olduğunu belirtir. "O, her şeyden öncedir, O her şeyin üstündedir, O her şeyin kaynağıdır, göstericisidir" gibi sözlerinin Allah'a mekan isnad etme gibi hayaller uyandırmaya izin vermeyeceğini söylemektedir<sup>36</sup>.

Herbert A. Davidson, Gazalî'nin Tanrı'yı açıklamak için nûr kavramını mecâzen kullanmadığını ifade etmektedir. Ona göre Gazalî'nin bu çabası daha önce Platon, Aristo ve Plotinus'ta da görülmektedir. Gazalî de Aristo gibi Tanrı'yı "En Yüksek Nûr", "Nihâî Nûr", "MutlakNûr" ve "Nûrların Nûru" olarak tanımlamıştır<sup>37</sup>.

## 2-Mümkün Varlık

Gazalî tarafından iki kısma ayrılan varlığın ikincisi mümkün varlıktır. Mümkün varlık, varlığı kendisinden olmayan, varlığını başkasından alan varlıktır. Mümkünün varlığı kendisiyle kaim değildir. Bu varlık ona emanet olarak verilmiştir. Mümkün varlık zâtı yönünden ele alındığı takdirde, sırf yokluktur. Onun varlığı ancak başkasına izafetle vardır. Onun gerçek bir varlığı yoktur<sup>38</sup>.

Gazalî mümkünün varlığına daha önce de geçen elbise-zengin örneğini vermektedir. Gazalî bir kimsenin bir zenginden elbise, at, eyer emanet alması durumunda bunları alanın mı, yoksa bu eşyayı emanet olarak ona veren kimsenin mi

34-Mişkât, s. 64.

35-Mişkât, s. 84.

36-a.g.e., s. 64; Allah mahluk farklılığı için bkz. a. mlf. , *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 163-166; M. Fahri, a.g.e., s. 196.

37-Herbert A. Davidson, a.g.e., s. 131, 132.

38-a.g.e., s. 54.

gerçek zengin olduğunu sorarak, gerçek nûrun yaratma ve emir elinde olan, önce aydınlatma sonra bunu devam ettirme kendisinden gelen Zât'tır demektedir<sup>39</sup>.

Nasıl emanet şeylerle zengin olunamaz ise Allah'ın lütfetmiş olduğu varlık ile de gerçek varlık sahibi olunamaz. Mevcûdâta var denilmesi, sadece şekilden ibarettir. Bu da kölesine mal verip, ona mâlik adını veren efendinin durumuna benzer. Hakikatte mâlik adı verilen, köledir. Yani hiçbir şeye hatta kendi üzerinde bile hiçbir hakka sahip değildir. Böyle iken o kimse nasıl mâlik olur? Efendi köleden nasıl üstün ise Allah da gayrdan öyle üstündür. Onun dışındakilere var denmesi sadece isimlendirmedir. Eğer köle durumunu farkeder ise kendisi de, malı da her şeyiyle efendisinin malı olduğunu, efendisiyle herhangi bir ortaklığının olmadığını bilir<sup>40</sup>.

Gazalî, mevcûdâtın biri Allah'a ait, diğeri kendine ait iki yönünün olduğunu, varlıkların kendileri yönünden sırf yokluk, Allah'ın vechi olmaları bakımından ise var olduklarını söylemektedir<sup>41</sup>.

Gazalî'nin burada Allah'ın vechinden neyi kastedtiği açık değildir. O, burada mevcûdâtı Allah'ın görünümü–açılımı olarak mı görmektedir? Ayrıca Allah'ın vechi zâtından sonra mıdır, değil ise; varlık filozofların dedikleri gibi sudûr mu etmiştir? Bu soruların Gazalî'de açık bir cevabı yoktur.

Gazalî mümkün varlıkları gerçek varlık olarak kabul etmemektedir. Ancak varlıklar bir yönleriyle Allah'a bağlı oldukları için var denilir. Gazalî'nin mümkün varlığı konusunda İbn Sînâ ile paralellik gösterdiği fakat İbn Sînâ'nın varlığa çıkmış olan mevcûda vâcib li-ğayrihi diyerek mevcûdâta zorunluluk atfetmesi yüzünden Gazalî İbn-i Sîna'ya karşı çıkmıştır<sup>42</sup>. M. Fahri, Gazalî'nin görünür âlemi (şehâdet âlemini) Kur'ân ve öteki semavî kitapların zikrettikleri, ruhanî ve nûraî âlem de denilen akledilir âlemin (melekût âleminin) aşağı bir kopyası ya da gölgesi olarak kabul ettiğini belirtmektedir<sup>43</sup>.

Gazalî varlığı sebep–sonuç açısından da ayırma tâbi tutar. O, varlığı önce sebep–sonuç, sonra canlı–cansız diye ikiye ayırır. Canlıları da sadece hissî idrâke sa-

39-a.g.e., s. 54.

40-Miškât, s. 54.

41-a. g. e, s. 56.

42-Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri, İbn Sînâ, Râzî, Tûsî Düşüncesinde Varlık*, s. 51.

43-M. Fahri, a.g.e., s. 196

hip olanlar (hayvanlar gibi) ve hissî idrâkle beraber aklî idrâke de sahip olanlar (insan ve melek) şeklinde ikiye ayırır<sup>44</sup>.

Gazalî mümkün varlık olarak âlemin varoluşunu da mümkün varlık olan dört mertebeye ayırmaktadır:

- 1-Varlığın vücûdundan önceki levh-i mahfûzdaki varlığı,
- 2-Maddî varlığı,
- 3-Hayaldeki varlığı,
- 4-Akıldaki varlığı yani sûretin kalpteki varlığı.

Bu varlık mertebelerinin bir kısmı cismânî, bir kısmı ruhânîdir. Cismânî olanlar da kendi içerisinde az cismânî, çok cismânî şeklinde ayrılırlar<sup>45</sup>.

## B-ÂLEMLER

### a) Melekût Âlemi

Varlığı, vâcib varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayıran Gazalî, mümkün varlıklar arasındaki hiyerarşiyi mertebe farklılığı, mertebe farklılığını da iki ayrı âleme ayırarak göstermektedir. Bu âlemler için âlem-i a'lâ-âlem-i esfel, âlem-i melekût-âlem-i şehâdet, âlem-i maddî-âlem-i manevî, âlem-i ruhanî-âlem-i cismânî gibi isimlerin kullanılabileceğini söylemektedir. Gazalî'ye göre bu isim çokluğu, âlemlerin çok olduğunu göstermez. İsim çokluğu bakış açısı ve değerlendirmedeki farklılığın sonucudur. "Eğer onları kendi nefisleri açısından ele alırsan, cismânî ve ruhânî âlemler, eğer idrâk eden göz bakımından ele alırsan hissî ve aklî, eğer birinin diğerine bağlılığı açısından ele alırsan ulvî ve süflî âlemler dersin. Ben bunların birine mülk ve şehâdet âlemi, diğerine gayb ve melekût âlemi dediğim zaman..."<sup>46</sup>

44-Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 241.

45-Mehmet Ali Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazalî*, s. 222; Necip Taylan, *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 102.

46-*Mişkât*, s. 65. Süleyman Hayri Bolay, Gazalî'nin âlemi mülk, melekût ve ceberût âlemi olarak üç kısma ayırdığını belirtmektedir. Bu ayırım derece zaman ve mekân bakımından bir ayırım değildir. Varlığın derecelerine ait bir ayırımdır. Bu şekilde üçe ayrılan bir âlemde, mülk âlemindeki varlıklar da kendi aralarında derecelenirler. Mülk âlemindeki varlıklar içerisinde insan en yüksek mertebeye sahiptir. Çünkü âlem ve içindekiler insan için yaratılmıştır. Bunun için de o ilahî emre muhatab ve ondan mesul olmuştur. Melekût âleminde ise ruhlar melekler ve varlıkların hakikati bulunur. Ceberût âleminde de şeytan bulunur. Bu âlem mülk âlemiyle melekût âlemi arasındaki geçişi sağlar. Bolay ayrıca Gazalî'nin âlemi filozoflarda olduğu gibi ayaltı ve ayüstü âlem olarak da ayırma tâbi tuttuğunu söylemektedir, s. 208, 240-241. Neseffî, Ceberût âleminin mülk ve

Gazalî âlemlere farklı isimler kullanılmasında, hakikati lafızlarda arayanların çokluk anlayacaklarını, hakikat ehlinin ise lafızlara takılmayıp, lafızların manaya tabi olduklarını kavrayacaklarını söyler. Hakikat ehli olmayanlar kelimelelere takılıp kaldıkları için, farklı isimlendirmeler karşısında hayrete düşerler. Bunların durumu Mülk Sûresi 22. âyette anlatılan yüzüstü kapanarak yürüyen ile dosdoğru yolda dimdik yürüyen kimsenin durumuna benzer<sup>47</sup>.

Gazalî *Mişkâtü'l-Envâr*'ın ikinci bölümünü oluşturan nûr âyetinde geçen mişkât, misbâh, zücâce, şecer, yağ ve nâr kavramlarından yola çıkarak mülk âlemiyle mana ruhlarının indiği melekût âlemi arasındaki dengeyi ve beşer ruhlarını, bu ruhların mertebelerini açıklamaya girmektedir.

Melekût ve mülk âlemi olarak ikiye ayrılan âlemlerden melekût âlemi için Gazalî, "Melekût âlemi gayb âlemidir. Çünkü o âlem, çoğularından gâibtir." demektedir<sup>48</sup>. Melekût âlemi mülk âlemine göre özün kabuğa nisbeti gibidir. Yahut ruha göre sûret ve şekil gibidir veya yüksek karşısında aşağı gibidir. Bunun için melekût âlemine ulvî âlem, rûhânî âlem, nûrânî âlem de denilmiştir. Bu ulvî âlem ile gökleri kasdettiğimizi zannetme. Çünkü gökler sadece bu şehâdet ve duyu âlemine göre bir üst ve yüksekliğe sahiptir. Bunu hayvanlar da idrâk eder<sup>49</sup>.

Melekût âleminde, melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşerî ruhlara nûrlar taşan, bu sebeple de rabler adını alan (ki bundan dolayı Allah da Rablerin Rabbi olur) ve nûrâniyetlerinde çeşitli dereceler bulunan nûrânî, şerîf, yüksek cevherler vardır. Semavî nûrlar biri diğerinden ışık alacak şekilde derecelendirilecek olursa, şüphesiz ilk kaynağa en yakın olan nûr ismine daha layık olur çünkü en yüksek derecededir. Nasıl ayışığı aynaya, aynadan duvara, oradan da yere yansır ve yer aydınlanırsa, bilinir ki yerdeki ışık duvardaki ışığa, duvardaki aynadaki ışığa, aynadaki ayın ışığına, ayın ışığı ise güneşe tâbidir. Bu mertebeler biri diğeri üzerinde olacak şekilde sıralanmıştır. Bunların belli bir derecesi vardır. Bunu geçemezler<sup>50</sup>.

---

melekût âleminin aslı ve gaybı gaybı olarak nitelendirmektedir. Burada birçok yaratıklar bulunmaktadır ve bunlar oldukları gibidirler, hiç değişmezler, *İnsan-ı Kâmil*, s. 81.

47-*Mişkât*, s. 66.

48-*Mişkât*, s. 66.

49-*Mişkât*, s. 50.

50-*Mişkât*, s. 53.

Gazalî'nin burada nûrları sıralaması ve birbirinden çıkarması sûdûru çağrıştırmaktadır. İlginçtir ki filozoflar sūdûru açıklarken de güneşi ve ışığını misâl göstermişlerdir<sup>51</sup>.

Gazalî melekût âlemiyle, gözle görülür, duyularla algılanabilir yüksek bir âlemi kasdetmemekte, bu âlemlerle o insanın kendisindeki değişiklikler sonucu ulaştığı manevî mertebeden kendisini ve varlığını algılamasını kasdetmektedir. Kula melekût kapıları açılınca, his ve hayal âlemi, his ve hayalin üstünde olanların arzı olur. Böylece Allah'a yönelmiş olan sâlikin ilk yolculuğu da başlamış olur. Melekût âlemi, duyular âlemi değil, akılla, kalple idrâk edilen âlemdir<sup>52</sup>.

Melekût âlemi, mülk âleminin yani şehâdet âleminin hakikatidir. Gazalî'ye göre melekût âlemi Allah'ın huzurudur. Melekler melekût âleminde oldukları için Mukaddes Tanrı'nı huzurundadırlar. Peygamberler melekût âlemine erişince en yüksek noktaya ulaşmış ve gayb âleminin tamamına vâkıf olmuş olurlar. Böylece melekût âleminde olan kimse, Allah'ın huzurunda olur<sup>53</sup>.

Melekût âlemi, aklî, manevî nûrlarla doludur. Aklî, manevî nûrlar aynı zamanda aşağı âlemi de doldurmuşlardır. İnsanî ve hayvanî hayat, bu nûrların eseridir. Aşağı âlem melekût âleminin eseridir<sup>54</sup>.

## b) Şehâdet Âlemi

Gazalî'nin şehâdet âlemi, mülk âlemi, hissî âlem vb. isimler verdiği âlem, melekût âlemi karşısında hor ve değersizdir. Şehâdet âlemi, duyularla algılanan, görülen varlıklar alanıdır. "Bil ki melekût âlemine göre şehâdet âlemi, öze göre kabuk gibidir yahut ruha göre şekil ve sûret gibidir veya yüksek karşısında aşağı gibidir. Şehâdet âlemi ulvî, nûranî ve ruhanî melekût âlemi karşısında bulunan süflî, zulmanî ve cismânî âlemdir." <sup>55</sup>

51-Sudûr konusunda bkz. , H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 171-173; M. Fahri, *a. g. e.*, s. 98-99; Fazlurrahman, "*İbn-i Sîna*", s. 100-101; M. Said Şeyh, "*Metafizik*", s. 219-224; A. Durusoy, *İbn-i Sîna Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 74-81; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 77-78

52-Mişkât, s. 50.

53-Mişkât, s. 50.

54-Mişkât, s. 67.

55-Mişkât, s. 50.

Melekût ve mülk âlemini mertebe bakımından birbirinden iyice ayıran Gazalî bu iki âlem arasındaki ilişki için aynı şeyleri düşünmemektedir. O, bu iki âlem arasında devamlı bir irtibatın olduğu kanaatindedir. “Hissî âlem, aklî âleme giden bir merdivendir. Eğer aralarında bir bağ bulunmasaydı, o âleme, yani melekût âlemine yükselme yolunu bulamazdık. Bu yükselme mümkün olmasaydı, rububiyet hazretine sefer, Allah’a yaklaşma da imkânsız olurdu.”<sup>56</sup> Gazalî, şehâdet âleminde bulunanların Allah’a yaklaşmasını his ve hayalden uzak olan âleme uğramadan, orya ayak basmadan mümkün olmayacağını söylemektedir. Gazalî bu his ve hayalden uzak olan âleme kuds âlemi adını vermektedir. Kuds âlemi kendinden hiçbir şey dışarı çıkmayan ve kendine yabancı olan hiçbir şey kendisine girmeyen bir âlemdir<sup>57</sup>.

Gazalî’nin burada kuds âlemiyle neyi kastedtiği açık değildir. Eğer o, kuds âlemiyle melekût âlemini kastediyorsa burada bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Zirâ bu takdirde Gazalî’nin üzerinde önemle durduğu şehâdet âlemiyle melekût âlemi arasındaki ilişki ortadan kalktığı gibi, insanın Allah’a ulaşması, melekûtî olması da imkânsız olmaktadır. Çünkü kuds âlemi, melekût âlemi olunca kendinden hiçbir şey dışarı çıkmaması ve kendine yabancı hiçbir şeyin girmemesi gerekir. Halbuki, şehâdet âlemi varlığını melekût âleminin nûrânî varlıklarının nûrlarının taşması sonucu elde eder ve şehâdet âleminde sadece insanın tekrar melekût âlemine yükselme imkânının bulunduğu söylenmiştir. Burada bir kapalılık vardır. Fakat Gazalî basîret sahipleri için bu kelimelerin boş, korkulu sözler değil, makul sözler olduğunu söylemektedir<sup>58</sup>.

Tekrar Gazalî’ye dönecek olursak ona göre insan melekût âlemine yükselmek için çalışmalı, bunu gayeedinmelidir. Zîrâ insana melekût âlemine yükselme ayrıcalığı verilmiştir insan melekût âlemine yönelmeyip şehâdet âleminin düşük seviyesinde kâsır kalırsa o hayvandır, insanlık özelliğinden yoksundur. Hatta hayvandan da sapkındır. Çünkü hayvana melekût âlemine uçma kanatları verilmemiştir<sup>59</sup>.

Şehâdet âlemi melekût âleminin eserlerindedir. Bu âlem, melekût âlemine göre bir şahsın gölgesi veya meyve veren bir ağacın meyvesi yahut sebebin müsebbibi değildir. Şehâdet âlemi melekût âleminin bir örneği, bir benzeridir. Çünkü benzetilen uzaktan yakından kendisine benzetilene benzer, onunla ilgilidir. Bu me-

56-*Mişkât*, s. 66.

57-*Mişkât*, s. 66.

58-*Mişkât*, s. 66.

59-*Mişkât*, s. 50.

sele derindir. Bunun kühüne vâkıf olan kimseye Kur'ân misalleri kolayca anlatılır<sup>60</sup>. Gazalî buradaki kapalılığı da kaçamak bir şekilde muhatabın anlayışına bırakmaktadır.

Şehâdet âlemini melekût âlemine yükselme yeri olara gören Gazalî, sırat-ı müstakîme girmeyi de melekût âlemine yükselme olarak anlamıştır. Eğer bu iki âlem arasında bir ilişki, bir ittisâl olmasaydı, birinden diğerine yükselme düşünülemezdi. İlahî rahmet, şehâdet âlemini melekût âleminin karşısına koydu. Bu âlemde olan her şey melekût âleminden bir örnektir. Bazan bu dünyadaki bir tek şey o dünyadaki pek çok şeyin örneği olabildiği gibi, bazan da şehâdet âleminden bir çok şey melekût âleminden yalnızca bir tek şeyin misâli olabilir. Bir şeyin misâl olabilmesi için aslına biraz olsun benzemesi, ona uygun olması gerekir<sup>61</sup>. Gazalî devamla eğer melekût âleminde melekler diye ifade edilen kendilerinden beşerî ruhlara nûrlar taşan, bundan dolayı da rabler adını alan ve nûrâniyetlerinde çeşitli dereceler bulunan nûrânî, şerîf ve yüksek cevherler varsa, şehâdet âleminde de bunlara örnek olarak güneş, ay ve yıldızlar vardır. Başka varlıkların da bu ruhanî âlemde misalleri vardır<sup>62</sup>.

Gazalî'ye göre melekût âlemi olsun, şehâdet âlemi olsun her ikisi de Allah'ın zâhir kılması, ortaya çıkarmasıyla vardır. Hatta Allah'ın varlığı mevcûdâtın varlığı ile o kadar içiçedir ki, Allah varlıkta çok şiddetli zuhûr ettiği için gizli kalmıştır. Bir şey zıddını tecavüz ederse zıddına döner. Bu gerçeği ancak basîret sahipleri anlayabilirler. Onun için basîret sahipleri gördükleri her şeyde Allah'ı beraber gördüler. Bir kısmı daha da ileri giderek "hiçbir şey görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım" dediler. Bu durum ehlullah'ın durumudur<sup>63</sup>.

Gazalî, ehlullahtan kimi eşyayı O'nunla görür, kimi de eşyayı görür, O'nu da eşya ile beraber görür cümlelerinin birincisiyle vahdet-i şuhûda, ikincisi ile de vahdet-i vücûdu kastediyor görünmektedir. Gazalî'nin bu söyledikleri bizi kendisinin şiddetle eleştirdiği filozofların sudûr anlayışına ve büyük sûflerin vahdet-i vücûd görüşlerine yönlendirmektedir. İzmirli İsmail Hakkı bu konuda şunları söylemektedir: Gazalî, sudûr konusunda oldukça ılımlı ve Yunan etkisinden uzak bulunmaktadır. O, sudûr konusunu filozoflara karşı kendi lehine çevirmiştir. Gazalî'ye göre

60-Mişkât, s. 51.

61-Mişkât, s. 67.

62-Mişkât, s. 66-67.

63-Mişkât, s. 62.

sudûr imkânsız değildir fakat bu akılla bilinebilecek bir şey olmayıp, ancak vahiy veya sezgiyle bilinebilir<sup>64</sup>. Buna göre Gazalî, bizzat sudûru imkânsız görmemektedir. O, sudûrun akılla temellendirilmesine karşı çıkmaktadır. Zira varlığın başlangıcına gidip bunu isbat etmek mümkün olmadığı gibi, akıl da bunu bize açık seçik olarak vermez. Bu ancak Allah'ın peygamberlerine bildirmesiyle veya yine O'nun lütfuyla, kullarında meydana gelecek sezgiyle bilinebilir. M. Said Şeyh de Gazalî'nin sudûra karşı çıkmasını, sudûrun varoluşta determenizme (ilahî irâdeyi reddetmeye) götürmesine bağlamaktadır<sup>65</sup>.

Gazalî'nin varlık anlayışında bütün varlık mertebeler halindedir ve birbirine bağlıdır. Bu irtibatın bozulması söz konusu değildir. Mertebe olarak aşağıda bulunan kendinden üsttekine veya üsttekilere bağlıdır. Üst mertebede bulunan varlıklar ise aşağı mertebedekileri kuşatıcı ve idare edicidirler. Bu mertebeye hiyerarşisi, en yüksek varlığı kendisinden olan varlığa, Allah'a çıkıncaya kadar sürer ve Allah'ta son bulur. Artık bu nokta varlığın son noktasıdır. Aslında hakikî varlık sadece O'dur. Varlığın mertebesi Allah'tan maddeye doğru inildikçe düşer ve bağımlılık da o derece artar. Çünkü üstte ne kadar çok varlık varsa bağımlılık da o kadar çok olur. Maddeye gelince artık orada varlıktan bahsetmek bile fazladır. Zira madde sırf yokluktur, zulmettir (karanlıktır)<sup>66</sup>.

Gazalî'nin varlık anlayışı açık-seçik ve anlaşılır görünmemektedir. Onun açıklamaları arasında bazı çelişkiler gözükmemektedir. Anlaşılmaz cümleler kurmuş ve bunların anlaşılmağını muhatabın yetersizliğine bağlamıştır. Basîret ehline konuştuğunu söylemektedir. Ayrıca açıklama isteyen noktalarda zaman ve imkân yetersizliğini ileri sürmüş ve okuyucuya çalışmayı öğütlemiştir. Bunda da açık davranıp bir usûl göstermemiştir. Gazalî –açıkça ifade etmediği için bunu söylemek iddialı olsa da– sudûr nazariyesiyle paralellik gösteren ifadeler de kullanmıştır. Yine vahdet-i vücûdu açıkça savunmamış fakat bu görüşleri savunanları övmüş ve varlığı anlamada ileri mertebeler olarak sunmuştur. H. A. Davidson'a göre Gazalî Allah'ın evrene sudûrunu söylemekten kaçınmış ve bunun yerine Kur'ânî bir kavram olan yaratmayı kullanmıştır. Allah semaları yarattı, en dış feleği yarattı ve ilk akla feleğin

64-İzmirli İsmail Hakkı, *İslamda Felsefe Akımları*, s. 193.

65-M. Said Şeyh, "Metafizik", s. 226.

66-*Mişkât*, s. 53-54.

hareketini emretti. En dış felek “İlk sebep” tarafından değil, ikinci derecedeki bir varlık yani “ilk akıl” tarafından hareket ettirilir. İlahî nûr emirle idare eder.<sup>67</sup>

## II-İNSAN MERTEBELERİ

Gazalî Mişkâtü'l-Envar'ın ikinci bölümünde; mişkât, misbah, şecer, zeyt ve nâr'ı açıklarken, bunların beşer ruhları ve beşer ruhlarının mertebeleri olduğunu belirtmektedir<sup>68</sup>.

Gazalî'nin düşünce sisteminin genelinde olduğu gibi varlık anlayışında da insan özel bir yere sahiptir. İnsan şehâdet âlemindeki en önemli varlıktır. Çünkü insan melekût âleminde "düşmüş" olmakla birlikte, tekrar oraya dönebilme imkanına ve şerefine sahip olan biricik varlıktır. Şehâdet âleminde başka hiçbir varlığa bu imkan verilmemiştir. Böylece insana tanınan bu imtiyazla o hem melekût, hem de şehâdet âlemine mensup olmaktadır. Ayrıca insan mevcudât içerisinde ilahî teklife muhatap ve ondan mesul olması bakımından da şerefli bir mevkiye nâil olmuştur. Elbette insanlar içerisinde de Hz. Muhammed (s. a. v. ) en üst mertebeye sahiptir. Muhammed (s. a. v. ) insanları içerisinde nûrların nûru, iyilerin efendisi, Kahhar'ın uyarıcısı, küffar'ı sökü� atan, facirleri ayıplayandır<sup>69</sup>.

S. Hayri Bolay'ın belirttiğine göre Gazalî, Arş-ı maddî varlıkların en üst noktası, Faal Akıllı ruhanî varlıkların en üst noktası, Hz. Muhammed (s. a. v. )'i de mürekkep varlıkların en üst noktası olarak kabul etmektedir<sup>70</sup>.

Gazalî insan ruhlarını melek ruhlarından daha aşağıda kabul eder. Çünkü insan ruhları da şehâdet âleminde bulunan diğer varlıklar gibi nûrlarını (yani varlık ve bilgilerini) meleklerin ruhlarından alırlar<sup>71</sup>. Melekler insanlar da bulunan şehvet ve gazap duygularından ârî oldukları için de insan ruhlarından üstündürler. Yine melekler müstakil mertebelere sahip olmak ve aynı neviden olmaları sebebiyle de insanlardan üstündürler. İnsan ruhları, melek ruhlarından son meleğin ruhundan yaratılmışlardır<sup>72</sup>. H. Z. Ülken Gazalî için; Gazalî ruhlar sınıflandırmasında terim farklılıklarıyla filozoflara sadık kalmıştır. İbn-i Sîna'nın nebatî nefis, muhsus nefis

67-Herbert A. Davidson, *a.g.e.*, s. 134, 135; bkz. *Mişkât*, s. 91.

68-*Mişkât*, s. 65.

69-*Mişkât*, s. 39; M. Fahri, *a.g.e.*, s. 197.

70-S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 241.

71-*Mişkât*, s. 67.

72-S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 185.

ve ma'kul nefis olarak üç yetiye ayırdığı ruhu ; nebati, hayvani ve insani nefis şeklinde Gazalî'nin de kullandığını ifade etmektedir<sup>73</sup>. Necip Taylan da Gazalî'nin felsefeyi eleştirmesine rağmen, felsefeden tamamen uzaklaşmadığını, terminoloji, nefis ve mantık teorilerinde özellikle İhvan-ı Safa'dan etkilendiğini söylemektedir<sup>74</sup>. M. Said Şeyh, onun varlıklar âleminde ruhun yerini tayin ederken Yeni-Platocuların dilini kullandığını ileri sürer<sup>75</sup>.

Gazalî Mişkâtü'l-Envar'da insanı ele alırken; insan bilgisini özellikle incelemektedir. O insanları derecelendirirken bilgilerini kıstas almaktadır. Elbette burada Gazalî'nin insandan sahip olmasını istediği bilgi "marifetullah" tır. O, bu bilginin imkanı, elde edilmesi için gerekli hazırlıkların neler olduğunu da açıklar. Ayrıca Gazalî marifetullahın kimler için ve hangi sebeplerden dolayı imkansız olduğunu da izah etmektedir. N. Taylan, Gazalî'nin ontolojik açıklamalarının epistemolojik araştırmalar için de bir çıkış olduğunu söylebileceğini belirtmektedir<sup>76</sup>.

Gazalî, insanları mertebelere ayırdığı gibi, bilgiyi de mertebelendirmektedir. Zira o insanın mertebelenmesini bu bilgi farklılığına dayandırmaktadır. Gazalî'ye göre bilgi edinme yolları, duyular, akıl ve kalptir. Onun insanları âlim, hakîm, evliya, enbiya şeklindeki kısımlara ayırmasındaki ölçü, onların sahip oldukları bilginin nitelik ve niceliğindeki farklılığa dayanmaktadır<sup>77</sup>. Gazalî eşyayı algılamasındaki yolları farklı zamanlarda farklı şekillerde izah etmiştir. O bunu bir yerde duyulara ve akla bağlar ve duyular akıl yürütmede doğrudan bir etkiye sahip değildir. Başka bir zaman da duyuların ve levh-i mahfuz'dan gelen bilginin (vahiy-ilham) insana eşyayı tanıttığını, ikisinin de gerekli olduğunu, ikisinden de (duyu ve ilham-vahiy) vazgeçilemeyeceğini bildirmektedir<sup>78</sup>. Gazalî, hakikatin bilgisini birincide akıl ve mantığa bırakırken, ikincisini de ise dine ve tasavvufî bilgiye bağlamaktadır. Onun bu tutumu, hem çeşitli kaynaklardan (kelam, felsefe, tasavvuf gibi) beslenmesinden, hem de yaşantısında geçirdiği önemli değişikliklerden kaynaklanmaktadır.

Watt, Gazalî'nin felsefeyi eleştirmesinin sebeplerinden birisinin de bilgi konusu olduğunu söyler. O, Gazalî'nin felsefeyi eleştirmesinin temelinde farklı mes-

73-H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 371.

74-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 30, 31.

75-M. Said Şeyh, "Metafizik", s. 244.

76-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 21.

77-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 171.

78-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 60; S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 193.

lekten olmasının yanı sıra akıl-vahiy ve mantıksal bilgi-sezgisel bilgi arasındaki ilişkinin de bulunduğunu belirtmektedir<sup>79</sup>.

Miškätü'l-Envar'da insanların bilgi temeline dayalı konumları ayette geçen mişkat, zücade, misbah, şecer ve yağa temsilen beş mertebeye ayırmıştır. Gazalî'ye göre bu mertebelerin bilinmesi, Kur'an misallerinin anlaşılması için şarttır. Ona göre ruhun birinci mertebesi "hissî ruh"tur. Bu ruh duygulara dayalıdır, hislerin getirdiklerini alır ve bu verilere göre hareket eder. Hayvan bu ruhla hayvan olur, sütteki çocukta da bu ruh vardır. Bu ruhun özelliğine bakılacak olursa nûrlarının iki göz, iki kulak, iki burun gibi çeşitli deliklerden çıktığı görülür. Bunun şehâdet âlemindeki en uygun misali "mişkât"dır<sup>80</sup>.

İkinci mertebe "hayalî ruh"tur. Hayalî ruh, duyuların getirdiklerini kaydeder ve zamanı gelince, kendinden üstte bulunan "aklî ruh"a sunmak üzere saklar. Bu ruh henüz gelişmesinin başında olan çocukta bulunmaz. Biraz büyüyünce bu ruha sahip olur. Küçük çocuk bir şeyin yanındayken onu almak ister. Fakat onun yanından götürülünce bu isteği geçer ve bunun için ağlayıp sızlamaz. Eğer çocuk belli bir devreden sonra böyle bir şeyle karşılaşırsa o şey yanından götürüldüğü zaman da onu unutmaz, onun hayalinde tutar ve onun için ağlar. Hayali ruh hayvanlardan bazısında da bulunur. Köpek bir kez odunla dövülünce artık odunu her gördüğünde kaçar. Fakat pervanede bu ruh yoktur. O lambanın ateşi kendisine zarar verdiği halde, hayali ruha sahip olmadığı için tekrar tekrar bu acıya kendini atar<sup>81</sup>. Hayal kesîf âlemden olmasına ve aklî bilgilere mani olmasına rağmen, hayal incelik saf-laştığı zaman bu engelleyiciliği ortadan kalkar. Böylece o aklî ruh için hizmet eden bir duruma gelir. Hayali ruhun üç özelliği vardır,

a-Hayali ruh sufli, kesif âlemin çamurundandır. Çünkü hayal edilen şey bir ölçüye, bir şekle, belirli yönlere sahiptir. Bu şeyin hayal edenle uzaklık ve yakınlık bakımından bir münasebeti vardır. Cisimlerin sıfatlarıyla sıfatlanmış kesîf şey, yön, ölçü ve mesafe ile vasıflanmaktan münezzehe olan aklî ruhlara perde olur.

b-Bu kesif hayal süzülüp inceldiği ve zapt olunduğu zaman aklî manalara uygun olur ve onlardan parlayan nûrların geçişine engel olmaz.

79-W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 129.

80-Miškât, s. 76, 79.

81-Miškât, s. 76, 77.

c-Aklî bilgilerin zapt edilmesi, sarsılmaması, dağılmaması için başlangıçta hayale çok ihtiyaç vardır. Zira hayali misaller aklî bilgiler için toplanır. İşte şehâdet âleminde hayali ruhun misali camdır. çünkü cam, aslında kesif bir cevherden yapılmıştır. Ancak süzölmüş ve incelmış olduğundan lambanın ışığına mani olmamıştır, aksine o ışığı karşıya geçiren, esen rüzgarlardan ve sert hareketlerden koruyan bir hale gelmiştir. Bu saflaşan hayale en güzel örnektir<sup>82</sup>.

Üçüncü mertebe, his ve hayalin dışında kalan mânaları idrak eden "aklî ruh"tur. Aklî ruh özel insanlık cevheridir, hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Bu ruh küllî ve zaruri bilgileri algılar. Aklî ruh ilâhî ve şerefli manaları idrak eder. Bunun örneği "misbah" (lamba)dır<sup>83</sup>. Gazalî'ye göre aklî ruh hem kendisini hem başkasını idrak eder ve kendisi vasıtasıyla başkaları da idrak edilir. Bu özellik Kudsi Peygamberlik ruhuna mahsustur. Zira bilgi ruhları onun aracılığı ile mahlukata yayılır. Allah'ın Muhammed (s. a. v.)'e aydınlatıcı lamba demesi böylece daha iyi anlaşılır. Bütün peygamberler lambadır, âlimler de öyle, fakat peygamberlerle âlimler arasındaki fark sayılamayacak kadar çoktur<sup>84</sup>.

Dördüncü mertebe, "fikri ruh"tur. Bu ruh sırf aklî olan ilimleri idrak eder. Fikri ruh bu aklî ilimlerin aralarında telifler, terkipler yaparak onlardan nefis bilgileri çıkarır. Sonra elde ettiği iki neticeyi de tekrar birleştirerek başka bir sonuca ulaşır. Bu yeni sonuç ve birleştirmeler sonsuzca artarak gider. Fikri ruh, bir asıldan başlar iki dala ayrılır, her dalda ikiye ayrılır ve aklî bölmelerle dallar çoğalıp gider. Sonunda örneklerine tohum olacak neticelere ulaşır, birini diğeriyle aşılacak da mümkündür. Şehâdet âleminde bunun örneği "şecer"dir. Diğer yandan bunun meyveleri, bilgilerin çoğalması, korunup bozulmaması için gerekli bir madde ise, elma, nar gibi başka ağaçlarla değil zeytin ağacıyla temsil edilmesi gerekir. Çünkü lambaların yakıtı olan yağ, zeytin ağacının meyvesinin özüdür. Yine bu yağ diğer yağlardan daha fazla ışık verme özelliğine sahiptir. Meyvesi çok olan ağaca bereketli dendiğine göre meyvesinin bir sınırı olmayan ağaca bereketli denmesi evlâdır. Yine sırf aklî fikirler, cihet ve mesafe ile ilgili olmadıkları için doğuya ve batıya ait değildirler<sup>85</sup>.

82-*Miškât*, s. 79, 80.

83-*Miškât*, s. 77, 80.

84-*Miškât*, s. 51-52.

85-*Miškât*, s. 77, 80.

Beşinci mertebe, Kudsi peygamberlik ruhudur. Bu mertebe peygamberlere ve velîlerden bazılarına mahsustur. Peygamberlere gayb parıltıları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melakutundan bir parça hatta Rabbani bilgilerden bir kısım bu ruh vasıtasıyla açılır. Aklî ve fikri ruhlar bunları idrakten acizdirler. Şuara suresi 52 de Allah, ["Böylece biz sana emrimizden bir ruh indirdik..."] buna işaret etmektedir<sup>86</sup>. Gazalî bu durumu idrak etmekte zorluk çeken akıl ehline seslenerek, nasıl his ve hayalin idrak edemediği şeyler akıl için imkansız değil ise aklın kavrayamadığı şeyleri başka bir kuvvetin idrak etmesi de garip değildir, der. Buna örnek olarak da şiir zevkini verir. Şiir zevkine sahip olan kimsede ahenkli nağmeler, çeşit çeşit tesirler uyandırırken bu zevkten mahrum olanlar şiirin nağmelerini top gürlütüsünden farksız bulur. İşte Peygamberlik ruhunu buna kıyaslayarak o ruhtan biraz da olsa pay olmaya bakmak gerekir. Eğer bu başarılmaz ise yaptığımız kıyas ve teşbihleri bilenlerden olmaya çalışılmalı, o da başarılmaz ise buna iman edenlerden olmak gerekir diyerek Gazalî, peygamber ve velîlerin ruhundan sadır olan şeylere saygı gösterilmesini ister<sup>87</sup>.

Gazalî kudsi peygamberlik ruhunu yanayazan yağa benzetmektedir. Müfekkire ruh bilgilerin çeşitli alanına girebilmek için dışarıdan ta'lim, uyarılma ve yardıma muhtaç ise yine bu ruha sahip olanlardan bazısı, sanki dışarıdan yardım almadan kendiliğinden uyanmış gibi çok saf ise, bunlardan istidadı saf ve kuvvetli olanın yağının, ateş değmese de yanayazar şeklinde ifade edilmesi uygundur. çünkü velîler arasında az daha peygamberlerin yardımına muhtaç olmadan nûru parlayan kimseler vardır. Peygamberlerin arasında da hemen hemen meleklerin yardımına muhtaç olmayan nebiler vardır<sup>88</sup>.

Ruhların nûrlar olduğunu, bunların birbirleri üzerinde sıralandığını ve camın lambaya bir mahal, mişkatin da cama bir mahal olduğunu, böylece misbahın cam içerisinde, camın kandil (mişkat) içerisinde olması gerektiğini söyleyen Gazalî bunların birbiri üzerinde nûrlar olduklarını bu sebeple nûr üzerine nûr olduklarını belirtir<sup>89</sup>. Herbert A. Dovidson, Gazalî'nin nûrların birbirinden yakılması ve aşağı inildikçe nûrların şiddetinin azalması görüşünü sudûr olarak yorumlamaktadır. Yine

86-*Miškât*, s. 77; Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*'te de aklın mertebelerine değinmektedir. s. 53-54.

87-*Miškât*, s. 78.

88-*Miškât*, s. 81.

89-*Miškât*, s. 81.

ona göre meleklerin ruhları da gayri cismani akıllardan sudûr etmektedir<sup>90</sup>. Hissi ve hayali ruh da nûrlardan ibarettir. Bu iki ruh, cins olarak hayvanda vardır, fakat insanda da daha üstün ve yüce bir tarzda bulunur. Bu ruhlar insanda daha yüce bir gaye için yaratılmıştır. Bunlar hayvanlarda sadece gıdalarını aramak için bir alet ve insanlara boyun eğmek için bir vesile olarak yaratılmıştır. İnsan hissi ve hayali ruh vasıtasıyla sufli âlemde yüksek dini bilgilerin prensiplerini yakalar. Duyularla elde edilen idrak hayali ruh yardımıyla genel ve mutlak bir manaya dönüşür<sup>91</sup>.

İnsanların ruhlarını beş grup şeklinde mertebelendiren Gazalî, onların hakikat karşısındaki derecelerini de avam, havas ve havüsü'l-havas olarak derecelendirir. Bu derecelendirme insanın nûru anlamasına göredir. İnsanlardan bu nûru en iyi şekilde anlayan en yüksek nûra sahip olur. Gazalî havasü'l-havası aklî bilgiye sahip olanlar ve kalbi bilgiye sahip olanlar diye ikiye ayırdıktan sonra kalp ehlini de Cermal ve Kuds'ü düşünenler, Celal kudretini düşünenler şeklinde kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Bunlar varlıkta Allah'tan başka bir şey görmeyenlerdir. Bu mertebeye Muhammed (s. a. v. ) gibi bazı insanlar doğrudan ulaşırlar<sup>92</sup>.

Cabirî, Gazalî'nin kendisini havasü'l-havas arasına koyduğunu bildirmektedir<sup>93</sup>. Bununla birlikte bu görüşe karşıt düşüncelerde vardır. Abduddâim, Abdül-Celil ve Ferit Cebri gibi araştırmacılar Gazalî'nin bir sufi olduğunu kabul etmezler. Onun tasavvufu yaşamadığını, sadece nazariyesini geliştirdiğini ve ciddi bir kriz de yaşamadığını ileri sürmüşlerdir<sup>94</sup>. H. Z. Ülken de, felsefi düşüncenin Gazalî'nin sufiliği yaşamasına engel olduğunu ve mistik ilhamlardan uzaklaştırdığını söylemektedir<sup>95</sup>. Ancak Gazalî'nin eserleri, özellikle biyografisi niteliğinde olan el-Münkız Mined-Dalâl bu görüşleri tartışılır kılar, aksi bir düşünceyi destekler.

## I. AVAM

Gazalî'ye göre, hakikat karşısındaki konumları açısından avam en alt mertebededir, ve bu mertebeye ait olan avamın bilgisi duylulara dayanır, duylularla sınırlıdır. Avama göre nûr (hakikat), zuhura işarettir. Zuhur ise izafi bir şeydir, bir şey

90-H. A. Davidson, *a.g.e.*, s. 136-137.

91-*Mişkât*, s. 76, 79.

92-*Mişkât*, s. 41, 93.

93-Cabirî, *et-Türas ve'l-Hidase*, s. 163.

94-İ. A. Çubukçu, *Gazalî ve Şüphecilik*, s. 88; H. Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 92.

95-H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s. 277.

birine zahir iken, başka birinden gizlenir. Dolayısıyla zahirlik ve batınlık izafidir. Eşyanın zuhuru idraklere bağlıdır. Avam için idraklerin en güçlüsü ise duyulardır. Göz duyusu da bunlardan biridir, göz duyusuna göre ise eşya üç kısma ayrılır.

a) Kendisi görülemeyenler; karanlık cisimler böyledir.

b) Kendisi görülen, fakat kendisi vasıtasıyla başkası görülemeyenler; yıldızlar, ateş közü gibi parlak cisimler böyledir.

c) Hem kendisi görülen, hem de kendisi aracılığı ile başkası görülenler; güneş, ay ve ışık veren ateş, çıra böyledir. Ona göre işte nûr bu üçüncü kısmın adıdır, fakat sonradan bu nûr saçan cisimlerden çıkıp kesif cisimlerin yüzeylerine akseden şeye de nûr denilmiştir; yer nûrlandı, güneşin nûru yere düştü, lambanın nûru duvara vs. düştü gibi. Bazen aydınlanan bu cisimlerin kendisine de nûr denir. Kısaca avama göre nûr, kendisi görülen ve kendisi vasıtasıyla başka şeylerin görülmesini sağlayan şeydir. Avama göre nûrun hakikati budur<sup>96</sup>.

Gazalî'ye göre avam nûru gözüyle yani duyular vasıtasıyla idrak eder. Avam duyuların ötesinde başka bir şey aramaz. Onun için gözüyle gördüğü ve gözüyle görmesini sağlayan aydınlık şey avam için nûrdur. Avam taklîd ehlidir, basîretten bir hisseye sahip değildirler. Bunlar işittikleriyle amel ederler. Avam, kendisi görülen fakat kendisi vasıtasıyla başka şeylerin görülmediği köz, şu'le ve kıvılcım gibidir<sup>97</sup>. Duyular, batın nûrunu meşgul edip his âlemine çeker, yönünü gayb ve meleket âleminden his âlemine yöneltirler. Avam kendisine de başkasına da yol gösterme gücünden yoksundur<sup>98</sup>. Gazalî hakikat karşısında avamdan hiç olmazsa iman etmesini bekler. İnsanlar çeşitli ruhi kabiliyete sahiptir. Bazıları hakikati kavramada daha kabiliyetlidir. Bazılarının ise buna kabiliyeti yoktur. Gazalî bunu daha önce zikrettiğimiz şiir zevki ile açıklar. Ona göre bu durum şiir zevkine benzer, şiire kabiliyeti olanlarda bu zevk çeşitli tesisler uyandırır, vecde gelir, mest olur. Bu zevke sahip olmayanlar ise aynı nağmeleri işitmelerine rağmen zevk almazlar, bu sesler onlara top gürültüsü gibi gelir. Bu zevke sahip olanların hepsi toplansalar, kabiliyeti olmayana bu durumu anlatamazlar. İnsan peygamberlik ruhundan pay alan zevk ehlinden olmaya çalışmalıdır. Evliyanın da faydalandığı bu ruhtan pay alamadıysa anlatılan kıyas ve misalleri bilenlerden olmaya gayret etmeli, bunu da

96-*Mişkât*, s. 41-42.

97-*Mişkât*, s. 70.

98-*Mişkât*, s. 75.

yapamazsa bunlara inananlardan olmalıdır. İlim imandan, zevk de ilimden üstündür. Zevk vicdan (bulma yaşama), ilim kıyas, iman ise sırf taklîd ile kabul etmek, vicdan veya irfan ehline güzel zan beslemektir<sup>99</sup>

Gazalî avam için gücünün yettiği kadar hakikatten faydalanmasını öğütler, gücünün yetmediği hususlarda ise bunları inkar etmeyip hal sahiplerinin hallerini iyi görmelidir. çünkü bu haller kendisine kapalı veya ulaşamayacağı şeyler olabilir. Onlar, bu gibi konuların üzerine düşerek kafalarını karıştırmamalıdır. Gazalî'ye göre "La ilahe illallah" kelimesi avamın tesbihidir. çünkü bu kelime umimidir<sup>100</sup>.

### a- Kafirler

Basîret sahibi olmayan, sadece taklîd ile yetinen avam içerisinde kafirler ve müşrikler de yer alır. Gazalî'ye göre küfür karanlıktan daha koyu bir şeydir. çünkü karanlık Hakka götürmediği gibi batıla da götürmez. Halbuki kafirlerin akılları ve diğer algıları kendileri aleyhinde işler ve dalalete düşürmek için birbirine yardımcı olurlar. Gazalî, kafirlerin Hakk'ı görememelerini, Hakka karşı olmalarını dünyaya olan aşırı sevgilerine bağlamaktadır. Onların durumunu kat kat dalgalarla ve bulutla kaplı karanlık bir deniz içinde kalmış kimsenin durumuna benzetir. Kafirin içinde kaldığı deniz, mahvedici tehlikeler, kötü hadiseler ve köreltici bulanıklarla dolu olan dünyadır. Bu denizin dalgalarının birincisi, dünyevi ihtiyaçları tatmine sevk eden "şehvettir". Böyle olanlar, sadece hayvanlar gibi yiyip içip yaşarlar. Bunların sonunda varacakları yer ateştir. Elbette bu dalga karanlık olur. çünkü bunlar dünyayı sevmektedirler, bir şeyi sevmek seveni kör ve sağır yapar<sup>101</sup>. Dalgalardan ikincisi "gadap"tır. Gadap aklın katilidir. Bu sebeple de karanlıktır. Onun en üst dalga olması da tabiidir, çünkü gadap şehvetleri istila eder, hatta gadap kabardığı zaman şehvetleri ve lezzetleri unutturur. Zira şehvet kabarmış gadaba karşı koyamaz<sup>102</sup>. Bulutun özelliği güneşin ışığına engel olmaktır. Buradaki bulut kafirleri Kur'an ve akıl güneşinin nûrundan perdeleyerek onları iman etmek ve Hakkı bilmekten alıko-yan bayağı inançlar, yalan zanlar ve bozuk hayallerdir. Bunların hepsi üst üste yığılmış karanlıklardır. Karanlıklar hem uzaktaki eşyanın, hem de yakındaki eşyanın görülmesine engel oldukları için, kendi aralarından, yanı başlarından çıkmış olma-

99-*Mişkât*, s. 78.

100-*Mişkât*, s. 60.

101-*Mişkât*, s. 82.

102-*Mişkât*, s. 82.

sına rağmen kafirlerin az bir düşünce ile Peygamber (s. a. v) in acaip hallerini kavramalarına engel olmuştur. Böyle olan kimseden, "elini çıkarsa az daha göremeyecek" (Nûr Suresi, 40) diye bahsedilmesi yerindedir<sup>103</sup>.

Gazalî, kafirlerin hak karşısında durumlarını Mekkelilerin Hz. Muhammed (s.a.v.)in risaleti karşısındaki tutumlarını örnek göstererek açıklar. Onlar dünyevi arzulara daldıkları için yani karanlıklara gömüldükleri için aralarından çıkan nûru fark edememişlerdir. Gazalî küfür veya imanın bütün nûrların kaynağı ilk Hak nûrun lutfu olduğunu, bundan nasibi olmayanların nûra ulaşamayacağını söyleyerek kaderci bir tutum sergilemektedir. O bu konuda şöyle demektedir: "Bütün nûrların kaynağı ilk hak nûrdur. O halde her muvahhidin, 'Allah'ın nûr vermediği kimsenin nûru olmaz<sup>104</sup>' diye inanması pek doğrudur. "<sup>105</sup>

Gazalî, insanların Allah'ı bilme hususunda düçar oldukları perdeleri açıklarken de inanmayanların durumunu izah etmektedir. Ona göre insanlar Allah'tan üç şekilde perdelenmişlerdir. Bunlar sırf zulmetle perdelenenler, zulmetle birlikte nûrla perdelenenler ve sırf nûrla perdelenenlerdir<sup>106</sup>. Gazalî'nin bu taksimi Mişkâtü'l-Envar'ın başında yaptığı avam, havas ve havüsü'l-havas taksimine de uymaktadır.

Perdelenmişlerden birincisi; Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, bu sebeple de dünya hayatını ahiret hayatına tercih eden sırf zulmetle perdelenmiş mülhidlerdir. Mülhidler de çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan biricisi bu âleme bir sebep arayıp karşısında tabiatı görenlerdir. Tabiat (Tab'a karakter) ise cisimlere mahsus bir sebep ve onlara has bir haldir. Tabiat karanlıktır, çünkü onun ilim ve idraki yoktur, kendinden haberi yoktur. Tabiatın zahir gözle idrak edeceği bir nûru da yoktu <sup>107</sup>.

Sırf karanlıkla perdelenmiş olan mülhidlerden ikinci sınıf sadece nefisleriyle meşgul olan ve âleme sebep aramaya vakit bulamayanlardır. Böyle kimseler hayvanlar gibi yaşarlar. Onların perdeleri donuk nefisleri ve karanlık şehvetleridir. Heva ve nefsten daha şiddetli bir karanlık yoktur. Bunun için Allah Teala "Hevasını tanı edinen kimseyi gördün mü?"<sup>108</sup> buyurmuştur. Peygamber (s. a. v)'de "Allah'ın yeryüzünde hiç istemediği şey kulun hevasını ilah edinmesidir. " buyurmuş-

103-Mişkât, s. 83.

104-Nur suresi, 40.

105-Mişkât, s. 83.

106-Mişkât, s. 84.

107-Miškâk, s. 85.

108-Casiye suresi, 23; Furkan suresi, 43.

tur. Gazalî hevalarını ilah edinenleri de çeşitli sınıflara ayırmaktadır. Beş grup olarak özetlediği bu insanlar nefsin çeşitli isteklerine uymaları sonucunda haktan perdelenmişlerdir. Bunlardan bazıları dünyaya gelmenin gayesinin yeme içme, evlenme ve giyinip-kuşanma olduğunu zannetmişler ve lezzet kulları olmuşlardır. Bazıları güç sahibi olmayı, böbürlenmeyi, otoriteyi elde etmeyi dünyaya gelişin amacı olarak görmüşlerdir. Başka bir grup mal ve aile-efradının fazlalığını amaç edinmişlerdir. çünkü mal şehvetleri karşılamanın aracıdır. Kişi ihtiyaçlarını karşılayabildiği kadar güç sahibidir. Böyle kimseler hayatlarını mal-servet biriktirmekle geçirirler. Bunlar için Hz. Muhammed (s. a. v): "Kahrolsun dinar ve dirheme kul olanlara. " şeklinde beddua etmiştir. Bazıları ise makam ve mevkii elde etmeyi, şöhret olmayı ve nüfuzunun güçlü olmasını dünyaya gelişin gayesi zannetmişlerdir. Bunların hepsi tam karanlık ile Allah'tan perdelenmişlerdir. çünkü onların nefisleri karanlıktır<sup>109</sup>.

Gazalî bu mülhidler grubunu tek tek saymanın anlamsız olduğunu, cinslerini belirtmenin yeterli olacağını söyledikten sonra bunlara münafıkları da dahil eder. Ona göre insanlardan bazıları hor görülmemek için, Müslümanlardan korktukları veya çekindikleri için, müslümanlara gösteriş yapmak, yahut onlara hoş görünmek için, mallarından yararlanmak için, ya da babalar mezhebine yardım amacıyla sadece dilleriyle "Allah'tan başka tanrı yoktur" derler. Onlar bu sözle salih amele yönelmezlerse, bu söz onları karanlıktan aydınlığa çıkarmaz. Onların dostları kendilerini aydınlatan karanlığa çıkarıcı tağutlardır<sup>110</sup>. Gazalî bu sözün çok az da olsa tesirini hisseden kimseleri sırf zulmetle perdelenenlerden ayırır. Ona göre bir kimse iyilik yaptığında sevinecek, kötülük yaptığında üzülecek kadar bu sözden etkilenirse o kişi çok günahkar da olsa; sırf karanlığın dışındadır<sup>111</sup>.

Gazalî'ye göre insanı Hak'tan perdeleyen ve O'nu görmesini engelleyen en önemli sebep, insanı dünya hayatına hapseden nefstir. İnsanlar nefsanî arzularından dolayı zulmete gömülmüş ve Allah'tan gafil olmuşlardır. Nefsin istekleri çok çeşitlidir. İnsanlar farklı yönlerden bu isteklere kapılarak karanlığa saplanırlar. Nefsine kul olan, ona hükmedemeyen kimseler hayvanlar gibi yaşarlar, hatta hayvanlardan da aşağıdırlar. İnsandaki bu şeylerden daha büyük ve daha şiddetli bir karanlık da yoktur.

109-Mişkâk, s. 85, 86.

110-Mişkât, s. 87.

111-Mişkât, s. 87.

## B- HAVAS

Gazalî'ye göre avam (görünen), zahir nûra ve muzhir (gösteren) nûra nûr derken havas idrak eden ve görme gücünü nûr olarak kabul eder. Nûrun sırrı ve ruhu idraklere görünmesi olduğuna göre idrak de ancak nûrun ve gören gözün bulunmasına bağlıdır. Bunun üzerine idrakin meydana gelmesinde esas olması bakımından görücü ruh, görünen nûra denktir, hatta ondan ileridir. Zira idrak eden ruh, basıra (görücü güç)dir. İdrak basıra ile kaimdir. Halbuki nûr ne idrak eden, ne de idrak kendisiyle olandır, sadece idrak nûrun yanındadır. Bu sebeple göz nûruna nûr denilmesi, nûra nûr adı verilmesinden daha uygun olduğu için gören göz nûruna da nûr denilmiştir. Yarasa için "Onun gözünün nûru zayıftır", gözü sulanan kimse için "Onda göz nûru zafiyeti vardır", kör olan için "Gözünün nûrunu yitirdi" ve gözün siyahı için "Gözün nûrunu toplar ve onu güçlendirir" denilmesi bu sebeptendir. İşte bu sayılan nedenlerden dolayı havas bâsıraya nûr demiştir. Basırayı nûr ismine daha layık görmüştür<sup>112</sup>. Havas basıranın, nûr ismine zahir nûrdan daha layık olduğuna ilimle ulaşmıştır, bu mertebe ilim mertebesidir, ilim ise kıyastır<sup>113</sup>.

Havas, sırf taklîd ehli olan avamdan ayrılarak kıyasla daha üst bir makama, akıl sahasına adım atmış olsa da bilgisi duyulardan elde edildiği için kusurludur. çünkü basıra zahir nûrdan daha üstün olmasına rağmen göze ait bir güçtür. Görme gücü ise duyulardan olup diğer duyular gibi kusurdan uzak değildir. Gazalî gözün kusurlarını şöyle sıralamaktadır: "Bil ki göz nûrunun bir takım kusurları vardır. çünkü o başkasını gördüğü halde kendisini göremiyor. Kendisine çok yakın olanı ve kendisine çok uzak olanı göremiyor. Eşyanın dışını görüyor, içini göremiyor. Varlıkların hepsini değil, ancak bir kısmını görüyor. Sonlu şeyleri görüyor, sonsuz şeyleri göremiyor. Görüşlerinde çoğu kere aldanıyor. Bazen büyüğü küçük, uzağı yakın, hareketliyi hareketsiz, hareketsizi hareketli görüyor. Bu yedi kusur dış gözden ayrılmayan kusurlardır<sup>114</sup>. "

Gazalî'nin sıralamış olduğu noksanlıklar diğer duyular için de geçerlidir. Hatta yanılma konusunda diğer duyular göze göre daha güvenilmezdir. Watt, duyular

112-*Mişkât*, s. 42, 43.

113-*Mişkât*, s. 78.

114-*Mişkât*, s. 43.

verilerinin yanıltıcılığı hususunda Gazalî'nin İbn-i Miskeveyh'ten etkilenmiş olabileceğini söyler<sup>115</sup>.

Gazalî havası hakikat hakkında yapılan kıyas ve işaret edilen benzetmeleri bilenler, anlayanlar olarak tanımlar. Gazalî'ye göre havas sadece duyulardan elde ettiklerine göre ve taklîd ile hareket eden avamdan daha üst bir mertebeye sahiptir. Havas duyuların yanında aklî mukayeselerde de bulunur. Havasın mertebesi ilim mertebesidir. Fakat Gazalî havasın ilmîni kusurlardan uzak, kesin bir bilgi olarak kabul etmez, çünkü bunlar henüz his ve hayal karanlığından kurtulamadıkları gibi, aklî kıyaslarında da bir takım bozuklukları barındırırlar. Havas sadece duyulara takılıp kalmadıkları için kendilerinde ilahî bir nûr vardır. Fakat onlarda his, hayal ve bozuk aklî kıyasları sebebiyle karanlık da vardır. Bu sebeple onlar gerçek bilgiye ulaşamamış ve Allah'ı sıfatlarıyla bihakkın bilememişlerdir.

Havas içerisinde, taklîd ile iman edenler olduğu gibi, imanlarında daha önce söylediği gibi his, hayal ve bozuk aklî kıyaslardan kaynaklanan sapmalar bulunan müşrikler de bulunmaktadır. Bunlar çeşitli şekillerde Allah'a imanda hakikate ulaşamamışlardır. Bazıları, mücessime, bazıları, müşebbihe olmuşlardır.

Gazalî tarafından Allah'tan bir takım perdelerle mahcup olanlar sıralanırken, zulmetle beraber ilâhî nûrlarla perdelenenler mahsus âlemin dışına çıkamamışlardır. Bunlar, cemâl, celâl, izzet, kibriya, ulüvv, istilâ, gibi ilahî nûrlarla perdelenmişlerdir. Onları bu düşüncelere sürükleyen hisleri, hayalleri ve bozuk aklî kıyaslarıdır. Gazalî'nin karanlıkla beraber bir nûrla perdelenenlerden bahsederken ifade ettiklerine göre, bu gruptakiler avamdan bozuk da olsa aklî mukayeselerde buldukları için ayrılırlar. Karanlıkla beraber nûrla perdelenmiş olan havas his, hayal veya bozuk aklî mukayeseleri sonucunda karanlığa düşer olmuşlardır.

Bu karanlıkla beraber nûrla perdelenenlerden birincisi his karanlığıyla perdelenenlerdir. Hissi karanlıkla perdelenenler kendi nefislerine iltifat ettikleri gibi Rab-bini bilmek için de uğraşmaktan uzak değillerdir. Bunların birinci derecesi putlara tapanlar, sonuncu derecesi de seneviyedir ve bu ikisi arasında bir çok dereceler vardır. Gazalî, bu fırkaların hepsini zikretmenin anlamsız olduğunu söyleyerek bazılarını sıralamaktadır. His perdesiyle mahcup olanlardan biricisi putlara tapanlardır. Putlara tapanlar his karanlığı yanında güzellik perdeleriyle mahcuplardır.

115-W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 39; ayrıca bkz. , *Dalâletten Hidayete*, çev: A. Subhi Furat, İst. ts.

Bunlar duyular âleminin ötesine geçemedikleri için altın, gümüş, yakut gibi nefis cevherlerden güzel heykeller yapıp bunları ilah edinmişlerdir. İşte bunlar izzet ve cemal nûrlarıyla Allah'ın sıfatlarından ve nûrlarından perdelenmişlerdir. Onlar Allah'ın sıfatlarını hissedilen cisimlere atfederler. Onları ilâhî nûrdan alıkoyan şey his karanlığıdır, çünkü his, ruhani âleme göre karanlıktır<sup>116</sup>.

İkinci zümre de his karanlığı yanında güzellik nûruyla perdelenmişlerdir. Fakat bunlar birinci sınıftakiler gibi güzelliği belirli bir şahsa tahsis etmemiş, mutlak güzelliğe tapmışlar. Bu grup sun'i güzelliğe tapmayıp, tabii güzelliğe taptukları için nûr mülahazasına daha çok girerler<sup>117</sup>.

Üçüncü grup saltanat ve bahâ nûruyla perdelenmişlerdir. Bunlar: Rabbimiz zatında nûrani olmalı, suretinde güzel olmalı, hazretinde heybetli olmalıdır derler. Bu Rab, kendisine yaklaşılamaz ama hissedilir olmalıdır. Bunlar hissedilir olmayı anlamsız bulurlar. Bu sebeple ateşi bu vasıfta kabul edip ona tapmışlardır<sup>118</sup>.

Dördüncü sınıf ateş tasarruf altında olduğu için onu ilah kabul etmediler. Bunlar ateşten hareketle daha yüksekteki yıldızlara, Şa'ra'ya, Müşteri'ye ve başkalarına taptilar. Bunlar ulüvv (yükseklik), işrak ve istîla nûrlarıyla perdelenmişlerdir<sup>119</sup>.

Beşinci grup Rabbimiz bütün nûrlardan daha büyük olmalıdır diyerek güneşi ilah edindiler. Bunlar da diğer nûrlar yanında kibriya nûruyla perdelenmişlerdir.

Altıncı grup güneşi nûrlulukta ortakları olduğu için ilah olarak kabul etmemiş, her türlü ortaklıktan uzak bütün nûrları kendinde toplayan mutlak nûra tapmışlardır. Onlar bütün hayırların bu nûrdan geldiğini kabul etmiş fakat âlemdeki şerri görünce şerri ona bağlamayıp ayrı bir güç olarak kabul etmişler ve nûr ile zulmet, hayır ile şer arasında devamlı bir mücadelenin olduğunu ileri sürmüşlerdir. âlemi de nûr ve zulmete mal etmişler ki bunlar seneviyyedir<sup>120</sup>.

Karanlıkla beraber nûrla perdelenmişlerden ikincisi hayal karanlığıyla birlikte bazı nûrlarla mahcup olanlardır. Bunlar hissi aşarak onun ötesinde bir âlemi kabul etmişlerdir, fakat hayali geçmemişlerdir. Hayali geçemeyenler arş üzerinde oturan

116-*Mişkât*, s. 87.

117-*Mişkât*, s. 88.

118-*Mişkât*, s. 88.

119-*Mişkât*, s. 89.

120-*Mişkât*, s. 89.

bir varlığa ibadet etmişlerdir. Bu gruptakilerin en aşağısı mücessemedir. Bütün keramiyye sınıfları da buna dahildir. Gazalî hayal karanlığıyla perdelenmiş olanların çok olduğunu ifade eder. O bu taifeden Allah için cisim ve arazlığı reddeden, sadece üst cihetini kabul edenleri en yüksek derecedekiler olarak kabul eder. Gazalî bu gruptakileri de varlığını ilk derecesinde kalmışlar olarak görür<sup>121</sup>.

Üçüncü sınıfı bozuk aklî mukayeselerinin karanlığıyla birlikte ilâhî nûrlarla perdelenmişler oluşturur. Bu sınıftakiler semi, basir, âlim, kadir, murid ve hayy bir ilaha ibadet ettiler. Fakat bu sıfatları kendi sıfatlarıyla münasebetlendirerek teşbihe saptılar. çünkü onlar Allah hakkında bu mutlak sıfatların aslını anlayamamışlardır. Bunların hepsi aklî mukayeselerinin karanlığı ile beraber nûrlarla perdelenmişlerdir<sup>122</sup>.

## C. HAVASSÜ'L-HAVAS

### I- Alimler

Gazalî gözü esas olarak duyuların kusurlarını saydıktan sonra insan için eşyanın hakikatini bilme imkanını ortadan kaldırmaz. Aksine Gazalî tarafından insana duyuların ve duyular yoluyla elde edilen kıyasi bilgilerin kusurlarından uzak yeni bir alan açılır. Gazalî'ye göre insan kalbinde, görme gücünün (basıra) kusurlarından uzak ve nûr ismine daha layık bir (iç) gözün varlığı bilinmektedir. İnsan kalbindeki bu gözden bazan akıl, bazan ruh, bazan da insan nefsi diye bahsedilir. Bu farklı isimlendirmeler mananın farklılığını ifade etmezler, aynı manaya işaret ederler. Bununla, akıllıyı, emzikteki çocuktan, hayvandan, deliden ayıran şey kastedilmektedir. Cumhur buna akıl adını vermiştir. Şanı daha önce sayılan yedi kusurdan uzak olduğu için akıl nûr ismine zâhir gözden daha layıktır<sup>123</sup>

Gazalî aklın nûr ismine gözden daha layık olduğunu havâsa ait nûr anlayışını açıklarken başlıklar halinde akla kıyaslayarak arz etmektedir. Gözün yedi kusuru vardır, akıl ise bunlardan münezzehtir.

Birincisi, göz kendinî görmediği halde, akıl hem başkalarını, hem de kendini idrak ettiği gibi kendi vasıflarını da kavrar. Zira kendinin âlim ve kâdir olduğunu

121-Mişkât, s. 89.

122-Mişkât, s. 89-90.

123-Mişkât, s. 43; Gazalî, *Ihya'*'nın ilim kısmı, yedinci bölümde akıl, aklın şerefi, hakikati ve kısımları hakkında geniş bilgi vermektedir. c. I, s. 264.

bilir. Nefsini bilmek suretiyle ilmîni bilir. Nefsini bildiğini de bilir ve bu sonsuzca uzayıp gider. Bu zâhir göz için düşünülemez bir özelliktir. Bunun ötesinde bir sır vardır ki şerhi uzun sürer<sup>124</sup>.

İkincisi, göz kendisine çok yakın ve çok uzağı görmezken, akıl için mesafe söz konusu değildir. Uzak yakın birdir. Akıl bir anda göklerin en yükseğine yükselir ve bir anda yerin derinliklerine nüfuz eder. Daha doğrusu hakikatler gerçekleşince o kudsi varlığın yanında, cisimler arasında hüküm süren yakın ve uzağın geçerliliği yoktur. örnek aslının yerini tutmasa da ona benzer. Bu durum belki Peygamber (S. A. S)'in "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı suretinde yarattı sözünün sırrını anlamaya yardım eder. Gazalî bu son sözlerinin açıklamasına dalmak istemediğini belirtmektedir. M. Fahri Gazalî'nin sufilerle münasebetini kesmemekle birlikte, zaman zaman onları gizli kalması gereken şeyleri açıkladıkları için eleştirdiğini belirtir<sup>125</sup>.

Üçüncüsü, perde göz arkasını göremezken, akıl kendi özel âleminde kendine yakın mele-i âlâda melekût âleminde tasarruf eder. Hiçbir hakikat akıldan gizlenmez. Ancak aklın kendisi kendine engel teşkil eder. Gözün kapaklarının kapanmasıyla perdelenmesi gibi akıl da bazı sıfatları sebebiyle kendi kendine perde olur<sup>126</sup>.

Dördüncüsü, göz eşyanın dışını, üstünü görür, içini göremez. Kalıplarını, resimlerini görür, hakikatlarını göremez. Akıl ise eşyanın içinde ve esrarında dolaşır, hakikatlerini ve ruhlarını idrak eder, sebeplerini, illetlerini ve hükümlerini bulur. Akıl, eşyanın kaynağının ne olduğunu, nasıl yaratıldığını, unsurlarının neler olduğunu, varlık mertebelerinden hangi mertebeye indiğini ve başka konuları da anlar<sup>127</sup>.

Beşincisi, göz varlıkların bazısını görür, ma'kulâtın hiçbirini ve mahsusâtın bir çoğunu göremez. Ses, koku, tad, sıcak, soğuk gibi şeyleri idrak eden kuvvetleri göremez. Ayrıca sevinç, üzüntü, aşk, lezzet, acı, ilim gibi deruni ve ruhi sıfatları da göremez. Gözün gücü az, sahası dardır. Renkleri ve şekilleri geçmez. Renk ve şekiller ise varlıkların en bayağısıdır. çünkü cisimler varlık âleminin en bayağı kısımları, renk ve şekiller ise cisimlerin arazlarının en bayağılarıdır. Halbuki varlıkların hepsi aklın dolaşma sahasıdır. Akıl saydığımız ve saymadığımız bütün varlıkları id-

124-*Mişkât*, s. 44.

125-*Mişkât*, s. 44; M. Fahri, *a.g.e.*, s. 198.

126-*Mişkât*, s. 44.

127-*Mişkât*, s. 45.

rak ederek hepsinde tasarruf eder, bunlar hakkında doğru ve yakîni hükme varır. Akıl için sırlar meydanda, gizli manalar açıktır<sup>128</sup>.

Altıncısı, göz sonsuz cisimleri görmez. Malum cisimlerin sıfatlarını görür, cisimler de sonludur. Akıl ise ma'kulâtı idrak eder. Ma'kulatın sonlu olması düşünülemez. Gerçi aklın tahsil ettiği ilimler sınırlıdır, fakat onda sonsuzu kavrama gücü vardır. Mesela akıl sayıları idrak eder, sayıların sonu yoktur. Sayıların katlarını, sayılar arasındaki orantıları idrak eder. Bunun da sonu yoktur. Akıl bir şeyi bilir, bildiğini de bilir, bildiğiyle bildiğini bilir. Aklın bilme gücü bir sınırdan durmadan sonsuza uzanır<sup>129</sup>.

Yedincisi, göz büyüğü küçük görür. Mesela güneşi başak tanesi kadar görür. Yıldızları mavi bir sergi üzerine serpilmiş küçük paralar zanneder. Halbuki akıl yıldızların ve güneşin dünyadan kat kat büyük olduğunu anlar. Göz yıldızları, gölgeyi ve çocuğu(n büyümesini) kendi bulunduğu ölçüde hareketsiz görür. Akıl ise çocuğun büyüüp geliştiğini, yıldızların her anda birkaç mil hareket ettiğini bilir. Nitekim Resûlullah (s. a. v) Cibril (a. s)'e sormuş: "Güneş gitti mi?" Cibril: "Hayır, evet" demiş. Peygamber (s. a. v) "nasıl?" diye sorunca Cibril: "Hayır dediğim zaman dan evet dediğim zamana kadar beş yüz yıllık yol gitti. " demiş. Gazalî, göz yanılmasının çok olduğunu, aklın ise bundan arî olduğunu, gözün aslında aklın casuslarından bir casus olduğunu söylemektedir. Akıl, gözü hazinelerinin en düşüğü (renk ve şekilleri)ne memur etmiştir. Gözün dışında hayal, vehim, fikir, zikir hıfz gibi duygular da aklın casuslarıdır. Bunların gerisinde başka askerleri vardır. Akıl bunları, kral kölelerini nasıl emrine âmade kılarak kullanırsa, öylece kullanır, hatta daha da iyi kullanır<sup>130</sup>.

Gazalî duyular karşısında akla büyük salahiyet tanımaktadır. O burada akli eşyanın hakikatini bilmeye yetkili görmektedir. Akıl, bil-kuvve sınırsız bir bilme gücüne sahiptir. Hiçbir şey akıldan gizli kalmaz. Gazalî akla tam bir güvenle teslim olmuş görünmektedir. Zira o akıllarda görülen bir takım yanılmaları da akıldan uzaklaştırarak, insandaki vehim ve hayallere bağlamaktadır. Gazalî gözün perdelelerinin olması gibi aklın da vehim, hayal perdelerinin olduğunu kabul eder. Ona göre insanlar kendi evham ve hayalleriyle saplandıkları bir takım inançları aklın hükümleri sanmaktadır. İşte yanılma da buradan kaynaklanıyor. Akıl vehim ve hayal per-

128-*Miškât*, s. 45-46.

129-*Miškât*, s. 46.

130-*Miškât*, s. 46, 47.

desinden sıyrılırsa yanılmaz, eşyayı olduğu gibi görür. Fakat aklın vehim ve hayal-den sıyrılması güçtür. Bunlardan tam kurtulmak ancak ölümle mümkün olur. İşte o zaman perde kalkar, sırlar açılır ve herkes gönderdiği hayır ve şerri hazır bulur. Her şeyini sayıp döken kitabını (amel defteri) görür. "Senden perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir. <sup>131</sup>" denilen, vehim ve bozuk inançlarına aldanmış kimse de: "Rabbimiz, gördük, işittik, bizi tekrar dünyaya döndür ki iyi amel yapalım. Artık biz yakînen inandık<sup>132</sup>" der<sup>133</sup>.

N. Taylan Gazalî'nin akla verdiği değeri şöyle açıklamaktadır: Aklın duylarda bulunan noksanlık ve zaafardan berî olması, aklın kendi başına bir idrak ve bilgi meydana getirme gücüne sahip olduğuna delildir. Çünkü akıl hem kendini bilir, hem de fiilini idrak ettiğini idrak eder. İnsan kendi düşünmesinin dolayısı ile varlığının farkına akıl yoluyla varır. Oysa dış duyu organları bizim kendimizin var olduğumuzu bilmemiz için bize bilgi vermezler. Ona göre insan İlk Akıl'dan çıkan eşyayı yine akıl yoluyla idrak eder. Duyularla kavranamayan her şey tezahürleri vasıtasıyla akıl yoluyla kavranır. N. Taylan Gazalî'nin varlığı akıl yoluyla kavrama düşüncesinin Descartes'in "cogito"sunu hatırlattığını belirtmektedir<sup>134</sup>.

İnsanın idrak güçleri duyu ile başlar. İstidlal ve sentezle bilginin sahasını sonsuzca çoğaltan akılda son bulur<sup>135</sup>. N. Taylan, Gazalî'nin bilgi teorisi için şöyle demektedir: "Gazalî'nin bilgi teorisi insanın ruh-beden yapısıyla çok sıkı bir ilişki içindedir. Bu durum, ruhun odak kabul edildiği onun düşünce dünyası için tabii sayılmalıdır<sup>136</sup>.

Gazalî akli insanın ruhi yönüne, yanılığını ise insanın bedeni yönüne bağlamaktadır. Eğer insan maddi varlığından kurtulursa, hakikatın bilgisi kendisine açılır. Fakat insanın yaşarken bundan kurtulmasını mümkün görmez. Bu bilgi insana ölümden sonra verilir. Gazalî'nin bu sözleri, inanmanın veya inanmamanın hakikati bilmek veya bilmemekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Zira onun delil olarak sunduğu ayette de görüldüğü gibi insan hakikatle karşılaşınca aldatılmışlığının boş

131-Kaf suresi, 22.

132-Secde suresi, 32.

133-*Mişkât*, s. 47-48; hakikatın ölümle kavranılacağı fikri *İhya*'da Kitabü'l-Acaibü'l Kalb bölümünde s. 39 ve *Mearicü'l-Kuds*'de işlenmiştir. s. 132.

134-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 69; ayrıca bkz. , S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 188.

135-M. Fahri, *a.g.e.*, s. 197.

136-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 177.

inançlarının farkına vararak pişman olmaktadır. Dolayısıyla insanın bilerek kötülük yapmayacağı, isyankar olmayacağı sonucunu çıkarabiliriz.

Gazalî'ye göre akıl eşyayı idrak eder, fakat idrak ettiklerinin hepsi bir değildir. Bazı bilgiler akılda hazır bulunan bilgilerdir. Bir şeyin hem kadim, hem hadis olamayacağı, hem var, hem yok olamayacağı, bir sözün hem doğru, hem yanlış olamayacağı, bir şey için sabit olan şeyin onun benzeri içinde sabit olacağı, özel var olunca genelinde de var olacağı gibi zaruri bilgiler akılda hazır olarak bulunurlar. Bazı bilgiler ise her zaman akılda hazır değildir. Bu bilgiler kendisine sunulunca hemen kavrayamaz. Bunların etrafında biraz dolaşması, araştırması ve bunlar hakkında uyarılması gerekir. Nazari bilgiler böyledir. Akıllı filozofların sözleri uyarır. İnsan bil-kuvve idrak edici iken, hikmet nûru çıkınca bil-fiil idrak edici olur. Hikmetin (uyarılmanın) en büyüğü Allah Teâlâ'nın sözüdür ve sözleri içerisinde de bil-hassa Kur'an-ı Kerim'dir. Zâhir göz için güneş nasıl büyük bir nûr ise, akıl için de Kur'an öyle bir nûrdur. Zira görüşler ancak onunla tamamlanır. O halde nasıl güneşe nûr deniyorsa, Kur'ana da nûr denir ve Kur'ân'a nûr demek daha uygundur. Şehâdet âleminde Kur'ân'ın misali güneş, aklın misali de gözdür<sup>137</sup>.

Gazalî, aklın bazı konularda uyarılması gerektiğini, onun bazı araştırmalarda bulunması gerektiğini belirttiikten sonra insana melekût âleminin açılması, bazı hakikatleri anlaması için, zâhir bâtın diye iki gözün (idrakin) olduğunu ve bunlardan her birinin kendine göre kemâle ereceği nûrlarının olduğunu bilmesini ileri sürer. Eğer insan bunu kavrar ise kendisine şehâdet âlemine benzemeyen yüce bir âlemin kapıları açılır<sup>138</sup>.

Gazalî'ye göre insan nefsi ve onda bulunan akıl, Allah'ı apriori olarak tanıyabilir. Tanrı bilgisi bedihi, fitri bir bilgi olmakla birlikte çeşitli sebeplerle unutulmuştur, saptırılmıştır, inkar edilmiştir. Gazalî peygamberlerin hep aynı teklifi yapmalarını ve Kur'ân'daki hatırlama ayetlerini buna delil getirmiştir. Ona göre insan Allah'a iman etme istidadiyla yaratılmıştır. İnkâr fitratın unutulması, iman ise unutulmuş olan fitratın hatırlanması gibidir. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" sorusunun cevabı olan "Bilakis Rabbimizsin" cevabı dil ile değil nefislerle yapılmış bir ikrardır. Yine "Onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan, elbette Allah yarattı." derler cümlesinde olduğu gibi insanlardaki bu Allah bilgisi daha önceden akılda var

137-Miškât, s. 49.

138-Miškât, s. 49.

olan bir bilgiye dayanır. Wenscink, Gazalî'nin bu hatırlama görüşünü Platoncu hatırlama nazariyesi ile ilişkilendirmiştir. Gerçi o yukarıda görüldüğü şekliyle hatırlamanın Kur'ân'da bulunduğunu kabul etmekle birlikte, yine de Gazalî'nin bunu Farabi kanalıyla mı öğrendi diye sormanın hakkımız olduğunu savunur<sup>139</sup>.

M. Gökberk de Gazalî'nin bilgiyi akıl ve duyulara ait olarak göstermesini Platon'un iki varlık alanına karşılık olan iki tür bilgi anlayışına uygun düşüştüğü görüşündedir. İki tür âlem vardır, birincisi bilginin konusu olan asıl gerçeğin dünyası (idealar/melekût), ikincisi ise doğru sanının konusu olan göreceli gerçeğin, meydana gelen ve yok olan nesnelere dünyası (şehâdet âlemi)dır. Platon, ideaların bilgisini, ruhun ölmezliği fikrinden yola çıkarak hatırlama düşüncesine dayandırmaktadır. Ruh daha önceki var oluşunda ideaları görmüştür.

Platon'un bu görüşüyle Gazalî'nin örnek verdiği ayette insan ruhlarına soru sorulması (başka bir âlemde) bir birine paralel görünmektedir<sup>140</sup>.

Gazalî akla büyük önem verip bilgi edinme gücünün bil-kuvve sonsuza uzadığını söylemişti. N. Taylan'ın belirttiğine göre onun akıl konusunda vardığı son nokta şöyledir; Gazalî felsefecilerin yaptığı gibi akli varlığın yani bilgiye konu olabilecek sahanın her yanına yaymadı. Nitekim akıl, matematik, astronomi ve mantık sahasında güvenilir iken metafizikte güvenilir değildir. Geometrideki, kesinlik, ilâhîyatın burhanlarında bulunmaz. N. Taylan Gazalî'nin vardığı bu son noktayı tabî bulur. çünkü akıl varlığın her tarafına, bilginin her çeşidine teşmil edilince vahiy ve nübüvvetin yolu kesilmiş olur<sup>141</sup>. Metafizik alanda aklın başarısız kaldığını, insanın bu alanda yetersiz olduğunu söyleyen Gazalî akla olan güvenini bir yerde durdurmuştur. Ona göre metafizik alana geçmek kalp ile mümkündür. Allah'ı akılla değil şeriatle bilmek vaciptir<sup>142</sup>. Gazalî akli hükmü meşruiyet için belirleyici kabul etmiştir. Onun için akıl "hâl"den aşağı bir mertebedir. Böylece Gazalî akla tanımış olduğu etkinlik alanını daraltmaya başlamış olmaktadır. N. Taylan Gazalî'nin metafizik konuların bilinmesindeki tutumunu nassa dayalı olduğu için saf rasyonalizm değil, dogmatik rasyonalizm olarak görmektedir. Gazalî akıl ile dini birbirini tamamlayan şeyler olarak görür. Biri olmadan diğeri işlevsizdir. Birisi

139-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 149, 150.

140-M. Gökberk, *a.g.e.*, s. 62-64.

141-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 175.

142-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 153.

göz, diğeri ışıktır. Akıl dahili şeriat, şeriat ise harici akıldır. İkisi birbirini tamamlamaktadır. Şeriat ile birlik olan akıl nûr üzerine nûrdur<sup>143</sup>.

Gazalî'nin akıl hakkında farklı görüşler belirtmesi, onun akla farklı anlamlar yüklemesinden kaynaklanmaktadır. S. H. Bolay Gazalî'nin krizden sonra akli "bahsi" ve "hadsî" olarak ikiye ayırdığını, birinciyi güvenilir ve yetersiz, ikincinin ise kalp ve ruh anlamında kullandığını bildirmektedir. Gazalî akli dört mertebeye ayırır.

1- İnsanı hayvandan ayıran, nazari ilimleri öğrenmesini sağlayan, sanat ve hüner sahibi olmasına yarayan akıl. Akıl yalnızca zaruri bilgileri öğrenmeye yarayan bir âlet değildir, zaruri bilgilerin farkında olmayanlar da akıllıdır.

2- Mümeyyiz çocuğun mümkün şeyleri mümkün, imkansız şeylerin de imkansız olarak bilmesi de aklın anlamlarındandır. İki birden fazladır gibi.

3- Tecrübelerden edinilen bilgiler. Böyle kimselere "akıllı" denir.

4- Akıl insanda bir garizadır ve işlerin neticesini önceden kavramak demektir. Bu anlamıyla akıl insanı hayvandan ayıran bir özelliktir.

Aklın bu şekilde tertip edilmesi meşşai felsefede yaygın bir şeydir. Gazalî bunları kaynak belirtmeden kendi görüşü olarak sunmaktadır<sup>144</sup>.

Gazalî'ye göre havasü'l-havas içerisinde de Allah'tan perdelenen ve O'nu hakkıyla idrak edemeyenler vardır. Ona göre insanlardan bazıları Allah'tan sırf nûrlarla perdelenmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, sıfatların manalarını derinden bildiler ve bu sıfatların Allah'a itlakının insana itlakı gibi olmadığını anladılar. Bu sebeple onlar Allah'ı bu sıfatlarla tarif etmekten utandılar ve O'nu yaratıklara izafetle bildiler. Onlar, Mukaddes Rab bu sıfatların manalarından münezze olan göklerin muhariki ve müdebbiridir dediler<sup>145</sup>.

Başka bir grup ise göklerde çokluk olduğu, her göğün melek adı verilen bir hareket ettiricisinin olduğunu ve onların ilâhî nûra nisbetlerinin yıldızların ilâhî nûra nisbetleri gibi olduğunu anladılar. Sonra onlar her göğün, bütün gökleri hareket ettiren bir feleğin içinde olduğunu da anladılar. Böylece onlar çokluktan kaçınarak bütün felekleri kaplayan en yüce feleğin muharrikini Rab olarak tanıdılar<sup>146</sup>.

143-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 155.

144-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 78, 79; S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 189.

145-*Miškât*, s. 90.

146-*Miškât*, s. 91.

Diğer bir grup ise bunları geçerek cisimlerin doğrudan hareket ettirilmesini melek denilen kullarından birisinin âlemlerin Rabbine bir hizmeti, bir ibadeti ve taati olarak kabul ettiler. Bu meleğin sırf ilâhî nûrlarla münasebeti, ayın görülen nûrlara nisbeti gibidir. Onlar Rabbin bu melek tarafından itaat edilen zat olduğunu zannettiler. Yüce Rab her biri için doğrudan doğruya değil, emr yoluyla bir muharrik bulur. Gazalî Rabbin bu emir ve mahiyetini anlatmanın çetin ve birçok zihnin bunu anlamaktan aciz olduğunu ileri sürmektedir. O bu grupların hepsinin sırf nûrla perdelenmiş olduğunu söylemektedir<sup>147</sup>. Onun bu açıklamalarından sırf nûrla perdelenmiş olan bu gruptakiler Allah hakkındaki düşüncelerine akıl yoluyla ulaştıkları anlaşılmaktadır.

## 2- Arifler

Gazalî'ye göre varlıklar içerisinde yalnızca insana ilâhî âleme yükselme, hakikatleri idrak etme özelliği verilmiş olduğu daha önce söylenmişti. İnsan kendine verilen bu yeteneği kullanırsa melekûti olur, kullanmazsa süfli şehâdet âleminde kalır. Melekût âlemine sefer etmeyen kişi hayvan gibi hatta hayvandan da aşağıdır. çünkü hayvan insanın sahip olduğu imkana sahip değildir. İnsan şehâdet âleminin gailelerinden kendisini kurtarıp bu dünyayı terk ederek Rabbine doğru sefere başlamış olur. Dünya meşguliyet ve zevklerini bırakmak salikin ilk miracıdır. Böylece aşağıların aşağısına atılmış olan insan bu aşağı seviyeden yüksek âleme çıkar<sup>148</sup>.

Beşeri ruh, vadi-i mukaddes kuds işaretlerinin yatağıdır. Rububiyet hazretine sefer Kuds haziresinin ortasına basmadan mümkün olmaz. Kuds haziresi his ve hayalden uzak olan âlemdir<sup>149</sup>. Gazalî insan ruhunu Allah'a yükseliş yeri olarak görmektedir. çünkü ruh O'ndan gelmedir. Gazalî'ye göre insanlar ulvi nûrlardan, kudsi peygamberlik ruhundan ışık alırlar. Bilgi nûrları peygamber vasıtasıyla mahlukâta yayılır<sup>150</sup>. Arzdaki tüm ruhların kaynağı ilâhî ve yüksek ruhlardır. İnsan ruhları, gayri cismani bölgeden (melekût âlemi) bir kaynak tarafından aydınlatılır. İnsan ruhları yetmiş bin yüzlü meleklerle özdeş tek bir ilâhî ruh tarafından aydınlatılır. Bu melek "Faal Akıl"dır. Gazalî ruh konusunda bir çok açıdan İbn-i Sîna'yı takip etmiştir.

147-*Mişkât*, s. 91.

148-*Mişkât*, s. 50.

149-*Mişkât*, s. 66.

150-*Mişkât*, s. 51, 52; N. Taylan, *a.g.e.*, s. 95; M. Said Şeyh, "Metafizik", s. 245-246.

Ulvi nûrlardan ışık alarak kendisine melekût âleminin kapıları açılan kimse Allah'ın gerçek, varlık, gerçeklerin gerçeği olduğunu idrak eder ve mecaz çukurundan kurtularak hakikatin zirvesine yükselir, miracını tamamlar. Bunlar ariflerdir. Arifler açık bir müşahade ile görürler ki varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur ve O'nun vechinden başka her şey yok olucudur<sup>151</sup>.

Gazalî'ye göre ariflerin Allah'ın biricik gerçek varlık olduğunu kavramaları çeşitli şekillerde olmuştur. Ancak onlar Allah'ın tek gerçek varlık olduğu konusunda müttefiktirler. Ariflerden bazıları bu hakikatı ilmî bir irfanla bulmuş, kimi bir zevk ve hâl olarak yaşamış da çokluk onlardan gitmiş ve sırf tekliğe dalarak mest olmuşlar, bayılmışlar, artık kendileri de dahil Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış. Bu halde iken sarhoşlukları öyle artmış ki; akılları başlarından giderek bazıları "Ene'l-Hak" demiş, bazıları "Kendimi tesbih ederim. Şanım ne yücedir" demiş ve başka biri "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur. " demiştir<sup>152</sup>. Gazalî, Beyazid ve Hallac'a ait olan ve vahdet-i vücudun ilk tezahürleri olarak bilinen bu sözleri savunûr. Gazalî için bu sözler gerçek tevhidin anlaşılması sonucu sâdır olmuş sözlerdir. Ona göre âşıkların sarhoşluk halinde söyledikleri bu sözler hakiki birleşmeyi ifade etmez, ittihadı benzerler. Bu durum âşık birinin sevgilisine aşkının ifrat halinde söylediği, "Ben sevdiğim, sevdiğim de ben. Biz ikimiz bir bedene girmiş iki ruhuz. " sözüne benzer<sup>153</sup>. Gazalî'ye göre en yüksek bilgi şekli akıl veya iman bilgisi değildir. Bilakis doğrudan tecrübenin (zevkin) bilgisidir. Bu sebeple Allah hakkında gerçek bilgiye ancak tecrübi bilgiyle ulaşılır<sup>154</sup>.

Gazalî'nin açıklamalarına göre âriflerin varlık anlayışı vahdet-i vücûd'u imâ etmektedir. Gazalî vecd halindeki âşıkların kendilerinden geçerek sırf Allah'ı görüp O'nu bildiklerini, kendi varlıkları dahil hiçbir şeyin farkında olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu durum aynada kendini görüp aynanın farkında olmayan ve görüntüyü aynaya bitişik zanneden kimsenin hâli gibi veya şişedeki şarabı görüp şarabın rengini şişenin kendi rengi sanan kimsenin durumu gibidir. Bu hâl kişide alışkanlık haline gelir ve bu noktada takılıp kalırsan müstağrak olur, mest olur ve şöyle der: "Şişe inceldi, şarap süzüldü, birbirine benzediler ve iş güçleşti. Sanki şarap var kadeh yok, yahut sanki kadeh var, şarap yok. " Bu hal insanda galebe ça-

151-*Mişkât*, s. 55.

152-*Mişkât*, s. 57; M. Fahri, bu ifadeleri Hind metafiziğine bağlamaktadır. Bestamî'nin bu görüşleri Ebû el-Sindî'den öğrendiğini ileri sürmektedir. *a.g.e.*, s. 193.

153-*Mişkât*, s. 57.

154-M. Fahri, *a.g.e.*, s. 197.

İnca hal sahiplerine izafetle "fena" adını alır. Hatta fenaü'l-fena (yok olmanın yok olması) denilir. çünkü bu kişi hem kendinden geçmiş, hem de kendinden geçmekten geçmiştir. Zira bu haldeki kimse kendini bilmediği gibi kendini bilmediğini de bilmez. Bu durumda olan adama mecaz diliyle ittihad, hakikat diliyle tevhid denir<sup>155</sup>.

H. A. Davidson'a göre, Gazalî düşüncenin yerine sezgiyi ve "hal"i koymaktadır. Allah'ın birliğini, ancak bu "hal" sahipleri tam olarak anlarlar ve Allah'ın dışındaki her şeyin bir hiç olduğunu kavrarlar<sup>156</sup>. Gazalî'nin tarif ettiği bu hal havâsül-havâsın hâlidir, bunu ancak hakikat ehli bilir ve gerçek tevhid de budur. Bu mertebeye erişen seçkinler "En Yüce Bir" de tamamen fâni olurlar. Allah'ın vechinden başka, kendileri dahil hiçbir şeyi görmezler<sup>157</sup>. Bunların tevhid anlayışı avamın tevhidi olan "la ilâhe illâllah" tan farklıdır. onlar tevhidi "la hüve illa hû", (ondan başka o yok) olarak anlamışlardır. Bu tevhid daha özel, daha kapsamlı, daha gerçek ve daha ince bir sözdür. Bu söz sahibini tek birliğe sırf birliğe, götürür. Mahlûkatın miracının son noktası ferdaniyyet ülkesidir. Bunun ötesinde başka bir merdiven yoktur. Çünkü artık burada çokluk, yükseklik, alçaklık, izafet, işaret yoktur, bunlar bu mertebede geçersiz kalır. Zira "En yücenin" ötesinde yükseklik, vahdatle birlikte kesret yoktur. Kesretin kalkmasıyla yükseliş de sona erer. Sonra bir değişme olursa bu yükseliş ile değil dünya semasına inmekle olur. Çünkü en yüksek'in yüksekliği yoktur, fakat aşağısı vardır<sup>158</sup>.

Gazalî'nin ferdaniyyet ülkesi dediği bu makam gayelerin gayesi, arzuların sonudur. Bu makamı hakikat ehli, arifler bilir. Bilmeyenler ise inkar ederler. Bu bilgi Allah'ı bilenlere verilmiş özel mahiyetteki gizli bir illimdir. Bu ilme sahip olanlar bunu açıkladıkları zaman Allah'a karşı mağrur olanlardan başkası inkara kalkışmaz<sup>159</sup>.

Gazalî ariflerin sözlerinin gerçek olduğunu bunları kabul etmemenin gururdan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre bu özel ve gizli bilgiye sahip olanların, ferdaniyyet memleketinde olanların hareketleri dünya semasından, duyuları ve algıları ise bunun üstünde bulunan bir semadandır. Bu kimse akıl semasında mahlukâ-

155-*Mişkât*, s. 58.

156-H. A. Davidson, *a.g.e.*, s. 141.

157-M. Fahri, *a.g.e.*, s. 198.

158-*Mişkât*, s. 61.

159-*Mişkât*, s. 61.

tın miracının son noktası teklik ülkesinden ta yedi tabakaya kadar yükselir ve vahdaniyyet tahtına oturur ve oradan göklerin tabakalarını tedbir eder. Bu durumu gören kimse “Allah Adem’i Rahman suretinde yarattı” der. Gazalî bu sözlerin (Beyazid, Hallac vd. sözleri gibi) tevil edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bunları tev’îl etmek de belli bir yetkinlik gerektirir. Herkes buna tahammül edemez<sup>160</sup>. Gazalî Allah’ın Adem’i Rahman suretinde yaratmasını, O’nun Adem’i âlemin muhtasar sureti olarak yaratması ve Adem’in bu suretinin Allah’ın yazısıyla yazılması şeklinde açıklamıştır. Bu yazı harflerle yazılmış değildir, bu Allah’ın bir rahmetidir, böyle olmasaydı, insan Rabbini bilmekten aciz kalırdı. Çünkü ancak nefisini bilen Rabbini bilir. Bu rahmet eseri olduğu için insan Allah suretinde değil, Rahman suretinde oldu. O halde İlâhî hazret, Rahmet hazretinden, Melik hazretinden ve Rububiyet hazretinden ayrıdır<sup>161</sup>.

Gazalî Allah’ın âlemlerle ilişkisini, şehâdet âlemindeki nûr ve renk ilişkisini örnek vererek açıklamaya çalışır. Ona göre nasıl renkler birleşiyor ve bu birleşme çok şiddetli olduğundan renkten fark edilmiyor ise, Allah da varlıkta çok şiddetli zuhur ettiği için gizli kalmaktadır. Basîret sahipleri bunu anladıkları için gördükleri her şeyde Allah’ı beraber görmüşlerdir. Bunlardan bir kısmı daha ileri giderek "Hiçbir şey görmedim ki ondan önce Allah’ı görmüş olmayayım" dediler. Çünkü ehlullah-tan kimi eşyayı O’nunla görür, kimi de eşyayı görür. O’nu da eşya ile beraber görür. Bunlardan birincisi müşahade, ikinci istidlâl sahibidir. Birincisi sıddîklerin, ikincisi râsih âlimlerin derecesidir. Bunların altında perdelenmiş gâfillerin dereceleri vardır<sup>162</sup>.

Gazalî’nin sözlerinin panteistik olup olmadığı konusunda M. Said Şeyh kesin bir şey söylememekle birlikte onun düşüncesinde pusuda bekleyen bir panteizm olduğunu ileri sürer. Ayrıca M. Said Şeyh "la hüve illa hû" sözünü de Gazalî’deki panteizmin formülü saymaktadır. Yine Gazalî sufilerin açık panteistik şatahatlarını eleştirmemiş, oldukça yumuşak bakmıştır. Bu sözler (şatahat) açık bir kendini ilahlaştırma anlamını îmâ etmektedir<sup>163</sup>.

Gazalî de sözlerinin yanlış anlaşılacağını düşünmüş olmalı ki bu konuya açıklık getirme ihtiyacı duymuştur. O, sözlerinin kısa akıllılar (aklı kıt olanlar) tarafın-

160-*Mişkât*, s. 61.

161-*Mişkât*, s. 71.

162-*Mişkât*, s. 62-63.

163-M. Said Şeyh, "Metafizik", s. 248.

dan anlaşılmayacağını, onların Allah'a mekan izafe edildiği vehmine kapılacaklarını söyler. O, bizim "O her şeyden öncedir, O her şeyin üstündedir, O her şeyin kaynağıdır, göstericisidir. " dememiz bu hayali uyandırmaktan uzaktır. O kendisinden çıkan hiçbir şeyden ayrılmaz. "O, şeyle beraberdir" sözümüzle anlatmak istediğimiz budur demektir<sup>164</sup>.

Gazalî bu açıklamalarıyla zâhiri inkar etmediğini, zâhirle beraber bâtını da kabul ettiğini ifade etmektedir. Gazalî'ye göre zâhirde olan misal hak, onu bâtına çekmek hakikattir. Her zâhirin bir bâtını vardır. Bu hakikati (kalbi) şîşe derecesine ulaşmış kimseler kavrar. Çünkü her ikisi de tek başlarına hatalıdır. Birincisi Haşviyyenin yolu, ikincisi Bâtınîlerin yoludur. Kâmil insan hem zâhiri, hem de bâtını birleştiren insandır. Kâmil insanın bilgisinin nûru, takvasının nûrunu söndürmez. Kâmil insan basîretinin kemâliyle beraber, şer'i huduttan hiç birini terk etmede nefesine müsamaha göstermez<sup>165</sup>.

Gazalî tasavvuf ehlinde bazılarının şeriate muhalif hareketlerini mugalâta olarak değerlendirir. Böyle olanlardan bazılarının namazı da terk ettiğini, bazılarının bâtını pisliklerle dolu olarak gördüğünün söyleyerek saçmalayan ahmaklar olduklarını belirtir. Ona göre bu durum, şeytanın yolundan çevirerek gurur ipine astığı sâliklerin hatasıdır<sup>166</sup>.

İnsan ruhu temizlenir ve bir cam gibi incelerse onu perdeleyen şeylerden kurtulur ve kendisine gelen nûrları geçirir ve nûrları çeşitli tehlikelerden korur hale gelir. Zenginlik, servet gibi süfli âlemin meşgaleleri insanı yüce âleme yükselmekten alıkor ve süfli âleme çeker<sup>167</sup>.

Gazalî'ye göre basîret ve zevk sahipleri bazı hallerde peygamberlerle müştektir. Bu ortaklık ıstıla (yanmak, ısınmak) gibidir. Ateş yanında olan kimse ısınır, ateşin haberini duyan ısınmaz. Gazalî'ye göre insan kalpleri vadilerdir. Bu beşeri kalplere marifet suları Vahiy kaynağından gelir. Vadilerin ağzı, peygamberlerin, velîlerin, âlimlerin ve bunlardan sonra gelenlerin kalbidir. Bu vadiler hiyârârşık bir düzene sahiptirler<sup>168</sup>. Gazalî velîlere mahsus olan ilhama dayalı bilginin Küllî ruhun nûrundan geldiğini belirtir. Küllî ruh, berraklığına, kabiliyet ve istidadına bağlı

164-*Mişkât*, s. 64.

165-*Mişkât*, s. 73-74.

166-*Mişkât*, s. 74.

167-*Mişkât*, s. 75; N. Taylan, *a.g.e.*, s. 100.

168-*Mişkât*, s. 69-70.

olarak insan ruhunu uyarır. İlham gayba bir işarettir. İlhamdan meydana gelen ilme Ledünnî ilim denir. Ledünnî ilim Yaradan ile ruh arasında vasıta olmaksızın hasıl olur. Ona göre evliyaya ve nebilere verilen Ledünnî ilim risalette verilen ilimden farklıdır, ilham vahiyden aşağıdır. Ruh, akıldan aşağı olduğu gibi, velî de peygamberden aşağıdır. İlham vahiy nisbetle zayıf, rüyaya nisbetle kuvvetlidir<sup>169</sup>. Hikmetin hakikati ledün ilmiyle kazanılır. Bu dereceye eremeyen hakîm olamaz, çünkü hikmet Allah vergisidir. "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse gerçekten ona çok hayır verilmiştir. Bunu ancak akl-ı selim sahipleri anlar<sup>170</sup>." Ledünnî ilme ulaşanlar çok tahsilden ve öğrenme yorgunluğundan uzak olurlar. Az öğrenip çok bilirler, az yorulup çok istirahat ederler. Gazalî'ye göre vahiy kesilmiştir. Hakikat ortaya konduktan sonra peygamber gönderilmesine insanların ihtiyaçları kalmadı. Fakat ruhların hatırlatmaya, yinelemeye ve kuvvetlendirmeye ihtiyaçları vardır. Bu yüzden ilham kapısı kapanmamış, Küllî Ruh'un nûrundan ümid kesilmemiştir<sup>171</sup>.

Arifler hakikat karşısında sırf nûrla perdelenmişlerdir. Bunlar vasıllardır. Bu sınıftakiler itaat edilen zâtın, sırf vahdaniyyet ve en yüksek kemâle aykırı olan bir sıfatla mevsuf olduğunu anladılar. Bu muta'ın (itaat edilen zat) vücuda nisbeti, güneşin sırf nûra nisbeti gibidir. Vasılûn (ulaşanlar), gökleri hareket ettirenden gökleri ve en yüksek feleğ'i yaratan ve onları hareket ettirmeyi emredenden geçip, bakanların gözlerinin ve basîretlerinin idrak ettiği bütün varlıklardan münezzeh yüce bir varlığa ulaştılar. O'nu daha önce söylediğimiz varlıkların hepsinden mukaddes ve münezzeh buldular<sup>172</sup>.

Gazalî tam (sırf) vahdaniyyet, en yüksek kemâl'in çok gizli bir sır olduğunu bu kitabın o sırrı açıklamasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. O vasilûnu da sınıflara ayırır. Ulaşanlardan bazılarının gözünde idrak edilen her şey yandı, mahvoldu ve dağıldı. O kimse Cemâl ve Kudsü düşünür kaldı ve zâtını ilahî hazrete kavuşmaya erdiren cemâlinden düşünür oldu. Böylece onda gören hariç gördükleri mahvoldu. Gazalî'ye göre Allah'a vâsıl olanlardan bu taife cemâl ve kuds nûrları sebebiyle O'nu tam olarak bilmekten perdelenmişlerdir<sup>173</sup>.

169-Gazalî, *İlahî Sır*, s. 37-38.

170-Bakara suresi, 269.

171-Gazalî, *İlahî Sır*, s. 40, 41.

172-*Mişkât*, s. 92.

173-*Mişkât*, s. 92.

Gazalî'ye göre bu guruptaki bir topluluk öncekileri geçerek Celâl kudretinde kalmışlardır. Allah'ın yüce vechinin nûr ve azameti onları yaktı, Celâl kudreti onları bayılttı. Onlar mahvoldular, zâtlarında dağıldılar, nefislerinden geçtikleri için artık nefislerini düşünmez oldular. el-Vahidû'l-Hakk'ın dışında hiçbir şey kalmadı. Havassül hass bu sınıftandır. Allah'ın "O'nun vechinden başka her şey yok olucudur." sözünün manası onlar için zevk ve hâldir. Gazalî bu sınıftakilerin Allah'a ulaşanlar içerisinde en üst derecede olanlar olduğunu ifade eder. O bu ulaşmanın ittihad olmadığını ona benzediği görüşünü tekrar vurgulamaktadır<sup>174</sup>.

Gazalî'nin ârifler olarak isimlendirdikleri sûfilerdir. O sûfilerin hakikat hususundaki bilgilerini en güvenilir ve en sağlam bilgi kabul etmektedir. Tasavvuf literatüründe şatah ya da şatahat denilen sözlerini gerçek tevhidin dile getirilişi olarak sunmaktadır. Daha önce akla verdiği değer burada hemen hemen silinmektedir.

### 3-Peygamberler

Gazalî'ye göre beşerî ruhlar içerisinde nûr ismine en layık olan Kudsi Peygamberlik Ruhudur. Çünkü bu ruh hem kendini, hem başkasını görür, hem de kendisi vasıtasıyla başkası görülür. Bu sebeple başkasına nûr saçtığı için bu ruha sirâc (çıra) demek daha doğru olur<sup>175</sup>. Gazalî, Kudsi peygamberlik ruhunu aklın daha ilerisinde ve aklî bilginin üzerinde kabul eder. Akıl ve düşünmenin yetersiz kaldığı yerde bu ruh iş görür. Kutsal peygamberlik ruhu yardım almaksızın kendi kendine hareket edebilen düşünme melekesinin en yüksek noktasıdır. Yanayazan yağ bunu sembolize etmektedir<sup>176</sup>. Ona göre âlem baştan aşağı basari zâhir ve aklî bâtın nûrlarla doludur. Süflî nûrlar ışığın lambadan yayılması gibi birbirinden çıkıp yayılırlar. Süflî nûrların çıkıp yayıldığı bu lamba Kudsi peygamberlik ruhudur. Kudsi peygamberlik ruhları da ulvi ruhlardan doğarlar. Bu ruhların hepsinin kaynağı, madeni tek olan Allah'tır. Bütün diğer nûrlar O'ndan istiaresidir<sup>177</sup>.

Gazalî'ye göre ruhun kendisi olgunlaştığı zaman beşerî körlükten arınır, dünyevi zevklerden ve geçici isteklerden ayrılır. Bu ruh yüzünü yaradanına çevirir ve O'nun varlığına sarılır, O'nun yardımına ve nûrunun feyzine güvenir. Allah da güzel inayetiyle o ruha yönelir ve ona ilâhî bir gözle bakar. Küllî ruh kâlemiyle bu ru-

174-Mişkât, s. 51-52; Hakikat Bilgisine Yükseliş, s. 100.

175-Mişkât, s. 51.

176-H. A. Davidson, a.g.e., s. 140.

177-Mişkât, s. 60, 69.

hun levhasına bütün ilimleri nakşeder<sup>178</sup>. Böylece küllî akıl öğretici, mukaddes ruh da öğrenci durumuna geçer. Bütün ilimler bu ruhta yer alır. Düşünmeksizin ve öğrenmeksizin bütün (suretler) şekiller ona nakşedilir. Gazalî'ye göre peygamberlik ulvi bir ikram, rabbanî bir kısmet ve ilâhî bir lutuf olup, çalışmakla, gayret etmekle elde edilemez. Ancak akli vahyin eserlerini kabule hazırlamak için, tefekkür dolu ibadetlerle ve riyadan uzak davranışlarla meşgul olmak risaletin levazımındandır. Fakat bunları yapan herkes risalete, nâil olur, diye bir kâide yoktur<sup>179</sup>.

Necip Taylan nebevî veya ledünnî bilgiye ulaşma konusunda kulun, kalbini temizlemesi, iyi niyetli bir irade ile ona hazırlanması ve Allah'ın rahmetini gözetmesi gerektiğini bildirmektedir. Kul bunu gerçekleştirdiğinde Allah kulun kalbine hakim ve sahip olur, bilgi nûrlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Artık bu kalpten perde kalkar ve ilâhî esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Peygamberlere ve velîlere ilâhî sırlar keşfolmuş, göğüslerine nûr akmıştır. Bu öğrenme (bilme) onlarda okuyup-yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme, alakaları kesme ile yani Allah'a teveccüh ile olmuştur<sup>180</sup>.

Gazalî, Mişkâtü'l-Envar'da peygamberlerin bilgilenmelerindeki durumu, camının durumuna benzetmektedir. Kalp de camının hammaddesi kum gibi başlangıçta kesiftir. Nasıl kum incelik saflaşıyorsa, kalp de incelik saflaşarak hayalden kurtulur ve nûrları geçirecek duruma gelir. Bu haldeki kalbe nûrlar (bilgi) aktığı zaman kalp bu nûrları hem alır, hem de başkalarına yansıtarak onları da aydınlatır. O, Musa (a. s.)ya gelen hitabı da "Ey Musa, ben senin Rabbinim ayakkabılarını çıkar<sup>181</sup>. "Zikrederek, ilâhî bilgiye muhatap olmak için dünya ve ahiret endişesinden kurtulmanın gerekliliğini vurgulamaktadır<sup>182</sup>.

Gazalî, melekût âlemine yükselen peygamberlerin şehâdet âlemine muttali olduklarına ve gaybın anahtarları elinde olan Allah'ın huzurunda oldukları için de gaybın bilgisine sahip olduklarını ifade etmektedir .

178-Gazalî, *İlahî Sır*, s. 34.

179-Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 134-135.

180-N. Taylan, *a. g. e.*, s. 93.

181-Tâha suresi, 12.

182-Miškât, s. 73, 74.

Gazalî'ye göre, peygamberler melekût âlemine yükselince miraclarının en üst noktasına ulaşmış olurlar. Onlar gayb âleminin tamamına vakıf olurlar. Melekût âleminde olan Allah'ın huzurundadır. Gaybın anahtarları da O'nun elindedir<sup>183</sup>.

Gazalî'ye göre tarifi yapılamayan pek çok şey gibi risalet de tarifile açıklanamaz. Ona göre risalet, tarifi bilinsin veya bilinmesin tasdik edilmesi gerekir. İnsaniyet mertebesi hayvaniyet mertebesinden üstün olduğu gibi, risalet mertebesi de insaniyet mertebesinden üstün bir mertebedir. Risalet insaniyet mertebelerinden üstün olduğuna göre resûle tâbi olmak risaleti bilmeye bağlı değildir. Aynı şekilde hayvanın insandan aşağı olduğu da açıktır. İnsan insaniyetin özelliklerini hayvana tarife kalkışsa, bu o insan için manasız bir iş, hayvan için de takatinin dışında bir teklif olur. İşte bunun gibi resûlun risaletin özelliklerini insanlara tarif etmesi onların takatinin dışındadır<sup>184</sup>. Gazalî, insanların bu acziyetlerini ifade etmek için Şuara suresi 23 ve 24. ayetleri delil olarak sunmaktadır. "Âlemlerin Rabbi nedir?" diye soran Firavun'a Hz. Musa "Göklerin ve yerin Rabbi" şeklinde cevap veriyor, başka bir tarif veya açıklama yapmıyor<sup>185</sup>.

Risaletin tarifinin yapılamayacağını söyleyen Gazalî bunu insan için tamamen imkansız görmez. Necip Taylan'ın bildirdiğine göre Gazalî nübüvvetin hakikatinin belli kimseler tarafından bilinebileceğini ifade etmiştir. Gazalî "nübüvvetin hakikatinin saf bir bilgi olmaktan daha ileridir. Ancak tasavvufta bir mertebeye ulaşmış kimselerce anlaşılabilceğini belirtirken velâyet tecrübesiyle nübüvvet tecrübesi arasında bir ilgi kurar<sup>186</sup>.

Gazalî, insan için doğru bilginin peygamberler yoluyla gelen bilgi olduğunu savunur. Onun bilgi sistemi bir hiyerarşiye dayanmaktadır. Bu sistem, ilk muallim (Muallime-i Evvel) Allah Teâlâ'dır, ikincisi Cibril, üçüncüsü de Rasûl'dür. Diğer bütün insanlar ise peygamberlerden öğrenirler. Marifet hususunda insanlar için bunun dışında bir yol yoktur<sup>187</sup>.

Gazalî'ye göre peygamberlerin ilmi, bütün yaratılmışların ilimlerinden daha üstündür. Çünkü onların ilmi doğrudan doğruya Allah Teâlâ'dan hasıl olmuştur.

183-Mişkât, s. 51.

184-Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 133-134.

185-Mişkât, s. 68; ayrıca bkz. *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 134.

186-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 94, 156.

187-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 155.

Âdem (a. s) ile melekler arasında geçen kıssa (Bakara Suresi 30-33) bunu açıklar<sup>188</sup>.

Gazalî vahye dayalı nebevî bilgiyi bütün bilgilerden üstün tutmuştur. O velîlerin bilgisini de daha aşağı olmakla birlikte nebevi bilgiye yaklaştırmıştır. Bazı noktalarda velîleri peygamberlere ortak yapmıştır. Çünkü derece farkı olmakla birlikte hem peygamberler, hem de velîler bilgilerini öğrenme ve düşünme olmaksızın doğrudan Allah'tan alırlar. Bu bilgi Allah'tan kula bir lutuf, bir ikramdır. Gazalî peygamberliğin kesbi olmayıp vehbî olduğunu vurgulayarak velâyetten ayırmaktadır. Fakat her ikisinde de ruhi bir ön hazırlık vardır. Peygamberler kalplerini dünyevi istek ve arzulardan arındırıp, vahyin eserlerini almaya hazırlarken, velîler de yine zühd ve riyazât ile kalplerini arındırıp saflaştırırlar ve Allah'ın inayetini beklerler. Necip Taylan'ın da vurguladığı üzere Gazalî'nin ilahî bilgiyi elde etmede üzerinde durduğu şey, bu bilginin kuldan Allah'a olmayıp aksine, kulun ruhi hazırlığından sonra Tanrı'nın kendini kula tanıtmaya tarzında cereyan etmektedir<sup>189</sup>.

Gazalî, Allah'a vasıl olmada bazı insanların terakki ve yükselmede bir takım merhalelerden geçmeden hemen ilk anda Cenab-ı Kudsü bilmeğe, Rububiyeti tenzih edilmesi gereken her şeyden tenzih etmeye yükseldiklerini ileri sürmektedir. Ona göre başkalarına son olarak galebe gelen, bu kimselerde öncelikle galip olur, bir anda kendilerine tecelli hücum eder. O'nun vechinin nûrları hissi gözün ve akli basîretin idrak edebileceği her şeyi yakar. Gazalî belli merhalelerden sonra Allah'a ulaşma yolunu İbrahim Halil (a. s.)'in yolu, bir anda tecellîlere gark olmayı ise Muhammed (s. a. v.)'in yolu olarak açıklamaktadır. Gazalî bu konuda da temkini elden bırakmaz ve bu nebilerin her ikisinin de makamlarının nûrlarını sadece Allah'ın bileceğini ifade etmektedir<sup>190</sup>.

---

188-Gazalî, *İlahî Sır*, s. 34.

189-N. Taylan, *a.g.e.*, s. 94.

190-*Mişkât*, s. 92-93.

**SONUÇ**

Gazalî bu risaleyi kalbi hakikate açık bir dostuna, sâde kimseler için sır olan; ancak râsih âlimlerin ve keşf sahiplerinin anlayacağı bir suâli açıklama amacıyla kaleme almıştır. Gazalî'nin eserini sistematik bir tarzda yazdığını söyleyemeyiz, daha ziyade bir konuşma üslûbu görülmektedir. Bu sebeple pek çok tekrar ortaya çıkmıştır. Ayrıca açıklayacağını ümid ettiğimiz noktalarda, ya konunun incelik ve derinliğini ya da zamanın ve kitabın hacminin buna müsâit olmadığını ileri sürerek beklentilerimizi sonuçsuz bırakmaktadır.

Gazalî, varlığı gerçek varlık ve gölge varlık olarak düşünmektedir. Gerçek varlık; varlığı kendisinden olan, varlığında başkasına muhtaç olmayan aynı zamanda diğer bütün varlıkların kendisine muhtaç oldukları Allah'tır. Onun mümkün varlık dediği Allah'ın dışındaki varlıklara ise sadece mecâzen var denilir. Çünkü aslında O'nun dışındakiler gerçekte yokluktan başka bir şey değildir. Dolayısı ile Gazalî'ye göre âlem ve ondaki varlıkların gerçekliği yoktur. Bu varlık anlayışı Platon'un "gölge âlem" anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Gazalî'nin melekût âlemi dediği ulvî ve şerefli varlıklar alanı da yine Platon'un "idealar âlemi" ne denk düşmektedir. Gazalî'nin varlığı Allah'la sınırlandırması ve mevcudâtın varlığını kabul etmemesi, Onu kendisinden sonra İbn-i Arabî tarafından iyice sistematize edilecek olan vahdet-i vücûda yaklaştırmıştır. Aslında kendisinden önce sûfî büyüklerinin ifade ettikleri varlığa dair sözler Gazalî tarafından da tekrar edildiği için, ona vahdet-i vücûdcudur demek tümüyle yanlış bir tesbit değildir. Onun için Bayezid, Hallac gibi sûfilerin sözlerini kendisinden sonrakilere onaylayarak aktarmıştır.

Gazalî, insan bilgisini duylulara, akla ve sezgiye dayandırmaktadır. Duyular ve akıl insana doğuştan verilmiş yetilerdir. İnsan bu yetiler sayesinde yaşantısını devam ettirir ve bazı hakikatleri anlayabilir. Ancak duyular ve akıl bize mutlak hakikatin bilgisini veremezler. Çünkü duyular pek çok noksanlıkla ma'lûldür, bu konuda onlara güvenemeyiz. Duyular bizi günlük yaşantıda, çok basit şeylerde bile yanıltmaktadır. Gazalî'ye göre akıl özünde üstün, şerefli bir varlık olmasına rağmen bazı sebeplerden hakikat karşısında çaresiz kalmıştır; hakikati perdeleyen şeyler, vehim, hayal ve bozuk aklî kıyaslardır. İnsan aklı bunlardan arınırsa, hakikati idrak eder. Fakat insanın ölümden önce buna ulaşması mümkün değildir. Dolayısı ile hakikate

ulaşmada akla da güvenemeyiz. Akıl bu konularda uyarıcıya muhtaçtır, bu uyarıcılar ilahî kitaplardır.

Gazalî duyular ve aklın yetersizliklerini sergiledikten sonra insana Mutlak'ı bilme kapısını kapatmaz, kalp yolunu açar. Onun için kalbî bilgiye yönelmek insanın gereğidir, çünkü insan ancak o zaman gerçekten insan olur. Eğer kul bu yola koyulmaz ise insanlık mertebesinden düşerek hayvanlaşır, hatta hayvanlardan da aşağı olur. Gazalî varlığın hakikatini anlamanın kalbî bilgiyle mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Kul kalbini nefsanî, hayalî, vehmî ve akî noksanlıklardan temizler ise; Allah onun saf ve berrak kalbine eşyanın hakikatini nakşeder. Bu durum eşyanın aynaya aksetmesi gibi bir bütün olarak ve âniden gerçekleşir. Sezgisel bilgi, ta'lim ve çalışmayla elde edilmez, akıl gibi; muhakeme, analiz ve sentezle varlığı kavrayamaz, bütün olarak ve birden bire kavrar. Hadsî bilgi, kendini kabule hazırlamış olan kula Allah'ın bir lutfudur.

Gazalî, varlık ve bilgi anlayışında sffilerin yolunu seçmiş, kesin ve doğru bilgiye ulaşmanın bu yolla mümkün olduğunu savunmuştur. Onun doğru bilgi konusundaki arayış ve eleştirileri, sonunda da sezgisel bilgide karar kılması, batı düşüncesinde Descartes, Kant ve Bergson gibi filozoflar üzerinde de etkili etkili olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

## **BİBLİYOGRAFYA**

## BİBLİYOGRAFYA

- \* Akseki, Ahmet Hamdi, "Ruhیات ve Mabadet-tabîyyesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sîna*, İst. 1937.
- \* Alusî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Bulak 1301, 9 C.
- \* Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.
- \* Arslan, Ahmet, *Seminer Dergisi*, Sayı 4, İzmir 1985.
- \* Asî, Hasen, "et-Tefsiru'n-Nur" s. 84-88, *et-Tefsiru'l-Kur'anî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sîna*, Beyrut 1983.
- \* Aster, Ernst von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev: Macit Gökberk, İstanbul 1943.
- \* Aşur, Muhammed et-Tahir ibn , *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.
- \* Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998.
- \* Aydın, Mehmet, "İbn Sîna'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sîna'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Derleyen, Aydın Sayılı, Ankara 1984.
- \* Aynî, Mehmet Ali, "İbn Sîna Tasavvufu" , *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sîna*, İstanbul 1937.
- \* \_\_\_\_\_ , *Hüccetü'l-İslam İmam Gazalî*, İstanbul 1327.
- \* Baydavî, *Envaru't-Tenzîl ve Tefsîru'l-Te'vîl*, İst.1303.
- \* Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1981.
- \* Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsiru Ruhi'l-Beyan*, İstanbul 1286.
- el-Cabirî, Muhammed Abid, *et-Tûras ve'l-Hidâse*, Beyrut 1991.
- \* \_\_\_\_\_ , *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- \* Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.
- \* Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul 1300.
- \* Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazalî ve Şüphecilik*, Ankara 1964.
- \* Çotuksöken, Betül; Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1993.

- \*Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York 1992.
- \*Durusoy, Ali, *İbn-i Sîna Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993.
- \*Emin, Ahmed, *İslâm'ın Bugünü*, çev: Abdülvehhab Öztürk, Ankara 1977.
- \*Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- \*Fazlurrahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1993.
- \* \_\_\_\_\_ , "İbn Sîna", çev: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editor: M.M. Şerif, İstanbul 1990.
- \*Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, Mısır 1952.
- \*Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Nurlar Feneri), çev: Süleyman Ateş, İstanbul 1994.
- \* \_\_\_\_\_ , *Mişkâtü'l-Envâr*, neşr: ebû Alâ el-Afîfî, Kahire 1964 .
- \* \_\_\_\_\_ , *İlahî Sır* (Risaletü'l-Ledünniyye), çev: Abdülkadir Şener, Şükrü Topaloğlu, İstanbul 1973.
- \* \_\_\_\_\_ , *İhya-i Ulumid-Dîn*, çev: Ali Arslan, İstanbul 1993.
- \* \_\_\_\_\_ , *el-Münkız mine'd-Dalâl* (Dalâletten Hidayete), çev: Ahmed Subhi Furat, İstanbul ts.
- \* \_\_\_\_\_ , *Tehafütü'l-Felâsife*, çev: H.Bekir Karlığa, İstanbul 1981.
- \* \_\_\_\_\_ , *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (Mearicü'l-Kuds), çev: Serkan Özburun, İstanbul 1985.
- \*Gerber, William, "Tasavvuf Felsefesi", *İslamda Bilgi ve Felsefe*, çev: Mustafa Armağan, İstanbul 1977.
- \*Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.
- \*Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1976.
- \*el-Hüseynî, Ebu'l-Bekâ Eyyub, *Külliyât*, İstanbul 1287.
- \*el-İsfehanî, Ragıb, *el-Müfredât fî Garibi'l Kur'an*, Mısır ts.
- \*İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981.
- \* \_\_\_\_\_ , *İslamda Felsefe Akımları*, İstanbul 1995.
- \*el-Karahisarî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310.
- \*İbn-i Kesîr, *Tefsiru İbn-i Kesîr*, Kahire ts.

- \*Kumeyr, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahrettin Olguner, İstanbul 1976.
- \*Kurtubî , *el-Câmî li-ahkâmi'l Kur'ân*, Beyrut 1988.
- \*Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Letâifü'l-İşârât*, Mısır 1981.
- \*Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996.
- \*Küyel, Mübahat Türker, "İbn Sîna ve Mistik Denen Görüşleri", *İbn Sîna Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Derleyen: Aydın Sayılı, Ankara 1984.
- \* \_\_\_\_\_ , "İbn Sîna ve al-Akl Al-Fa'al", *İbn Sîna Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Derleyen: Aydın Sayılı, Ankara 1984
- \*Leaman, Oliver, *Ortaçağda İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, Kayseri 1992
- \*Ma'luf, Louis ve Totel, Ferdinan, *el-Müncid*, Beyrut 1965
- \*İbn-i Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut ts.
- \*Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İstanbul 1985.
- \*Nesefî, Azizüddin, *İnsan-ı Kamil*, çev: Mahmut Kanar, İstanbul 1990.
- \*Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslam Mütefekkiri*, İstanbul 1984.
- \*Öztürk, Halil Nimetullah, "İbn Sîna Metafiziği", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn-i Sîna*, istanbul 1937.
- \*Razî, Fahrettin, *Mefatihü'l Gayb*, Tahran ts.
- \*Ebu Reyyan, M. Ali, *Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrakîyye*, İskenderiye 1987.
- \*Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, İstanbul 1985.
- \*İbn-i Sîna, *el-İşârât vet-Tenbîhât*, Neşreden: Süleyman Dünya, Kahire 1958.
- \* \_\_\_\_\_ , *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, çev: Ahmet Ateş, İstanbul 1953.
- \*Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiru'l-Me'sur*, Beyrut 1983.
- \*Sülemî, *el-İşaretü ile'l-İcâz fi Bazî Envai'l-Mecâz*, İstanbul 1313.
- \*Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1948.
- \*Şeyh, M. Said, "Gazalî (Metafizik)", çev: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990.
- \*Taberî, *Camîu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1978.

- \*Taylan, Necip, *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.
- \*Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul 1954.
- \* \_\_\_\_\_ , "İbn Sîna Ruhiyatı", *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn-i Sîna*, İstanbul 1937.
- \*Ünver, A. Süheyl, "İbn Sîna Aforizması Hakkında", *İbn Sîna Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984
- \*Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981
- \* \_\_\_\_\_ , *Müslüman Aydın*, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1989
- \*Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982
- \*Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Beyrut ts.