

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

**“TANRISAL IŞIK” METAFİZİĞİNİN İSLAM
DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI VE KELAM’DA
“İLÂHÎ NÛR” TASAVVURU**

Yüksek Lisans Tezi

Gülhan CANSIZOĞLU

Ankara - 2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

**“TANRISAL IŞIK” METAFİZİĞİNİN İSLAM
DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI VE KELAM’DA
“İLÂHÎ NÛR” TASAVVURU**

Yüksek Lisans Tezi

Gülhan CANSIZOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

**“TANRISAL IŞIK” METAFİZİĞİNİN İSLAM
DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI VE KELAM’DA
“İLAHÎ NÛR” TASAVVURU**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri:

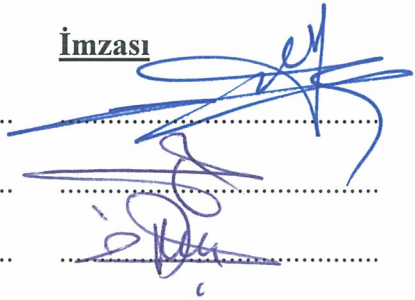
Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mahmut AY

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR



Tez Sınav Tarihi: / / 2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (..../..../201..)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Gülhan CANSIZOĞLU

ÖNSÖZ

İslam öncesi süreçte gerçekleşen “Tanrısal Işık” metafiziğine ilişkin birikimin, İslam düşüncesinin üç büyük ilim alanına yansımalarının ele alındığı bu çalışmada, “Nûr” kavramına yüklenen anlamlara dayanak teşkil eden kavramların açıklanması için *birinci bölümde* İslam öncesi Felsefî, Dini/Teolojik ve Gnostik geleneklerdeki “Tanrısal Işık” metafiziği, *ikinci bölümde* İslam Felsefesi ve Tasavvufta “Tanrısal Işık” tasavvurları ile Kur’ân’ın “nûr” kavramı hakkındaki kullanımları ve özelde 35. ayette söz konusu edilen “nûr” kavramından hareketle Kelam geleneğindeki *İlâhî Nûr* tasavvurunun izlerini araştırmayı amaçladık.

Bu çalışmanın birincil amacı, Klasik Dönem kelimcilerine, felsefecilerine ve mutasavvıflarına ortak bir dünya görüşü sunan “nûr” kavramının zihinsel ve kültürel kodlarını tespit ederek, İslam düşüncesinde Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyetini belirlemede kilit bir rol oynadığını düşündüğümüz “nûr” kavramının Kur’ânî bir perspektifle nesnel bir ifadeye kavuşturulmasına katkı sunmaktır. Bu amaçla araştırmamızı yaparken İslam öncesi felsefî, dini/teolojik ve gnostik geleneklerde cereyan eden “Tanrısal Işık” tasavvurlarının hangi kontekslerle İslam düşüncesine yansıdığı ve Yüce Tanrı’nın kendisini “Nûr” ile vasıflandırmasının varlıksal ve bilgisel zemini tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamın her aşamasında ilgi ve desteğini esirgemeyen Sayın danışman hocam Prof. Dr. Mahmut Ay’a, ayrıca “Nûr Metafiziği” alanındaki çalışmalarından istifade ettiğim Sayın Prof. Dr. İbrahim Maraş’a, Tasavvuf alanındaki katkılarından dolayı Sayın Sabahat Özgür’e, manevî desteklerinden dolayı iş arkadaşlarım ve biricik aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
Ank.	: Ankara
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İst.	: İstanbul
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
md.	: Madde
not.	: Notlar
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
Ss.	: Sayfa Sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
tsh	: Tashih
Yay.	: Yayınlayan

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	10
İSLAM ÖNCESİ FELSEFİ, DİNİ/TEOLOJİK VE GNOSTİK GELENEKLERDE TANRISAL IŞIK METAFİZİĞİ	10
I. FELSEFİ GELENEKTE TANRISAL IŞIK	10
A. Mısır.....	10
B. Hind Felsefesi	11
C. İran Felsefesi-Mazdeizm.....	14
D. Türk Düşüncesi	15
E. Yunan Felsefesi	17
1. Hellenik Dönem	17
2. Hellenistik Dönem	21
II. DİNİ/TEOLOJİK VE GNOSTİK GELENEKLERDE TANRISAL IŞIK	25
A. Yahudilik'te Tanrısalsal Işık	25
B. Hristiyanlık'ta (Patristik-Skolastik) Tanrısalsal Işık.....	33
1. Patristik Dönem	36
2. Hristiyan Skolastiği (Ortaçağ Felsefesi)	41
C. Gnostik Sistemler (Orfizm-Sabiilik-Manicheizm)	44
1. Orfizm.....	46
2. Sabiilik	48
3. Maniheizm.....	49
İKİNCİ BÖLÜM.....	52
“TANRISAL IŞIK” METAFİZİĞİNİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI	52
I. İSLAM FELSEFESİNDE (MEŞŞAİ-İŞRAKÎ LİTERATÜR) VE TASAVVUF'TA “TANRISAL IŞIK”	52
A. Meşşai Felsefe.....	53

B. İşrak Felsefesi	62
C. Tasavvuf'ta "Tanrısal Işık"	66
II. KELAM'DA "İLÂHÎ NÛR" TASAVVURU	80
A. Vahyin Bilişsel Aydınlatması-Nübüvvet	80
B. Aklın Bilişsel Aydınlatması	96
C. Fiziksel Aydınlatma	107
SONUÇ	110
KAYNAKÇA.....	113
ÖZET.....	129
ABSTRACT	130



GİRİŞ

Bu çalışmada, Tanrı-âlem ilişkisi boyutunda *İlâhî Nûr* kavramının tarihsel süreçte felsefî, mistik ve teolojik geleneklerde ele alınış biçimleri ile Kuran'daki “nûr” kavramı ve O'na ilişkin “Tanrısal Işık” tasavvurları arasındaki ilişkiler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetinin anlaşılmasında Kuran'da önemli bir yer işgal eden “nûr” kavramının dinsel bağlamından koparılarak ontolojik ve metafizik bir teoriye evrilme süreci izlenecektir.

İnsanlık tarihine baktığımızda ebedî mutluluk ve kurtuluş felsefesinin Mutlak Tanrı ile âlem arasında bir ilişki bağlamında arandığı ve bazı kavramlarla bunun dile getirildiği görülmektedir. “Tanrısal Işık” metafiziği boyutunda, “Athman”, “Logos”, “Kut”, “Sekine”, “Kutsal Ruh” gibi kavramlarla paralellik gösteren “Nûr-ı Muhammediye”, “İnsan-ı Kâmil” ve “Faal Akıl” öğretilerini bu kategoride ele alıp inceledik.

Hakikâti idrak etme yeteneğiyle yaratılmış olan insan, bu özünü açığa çıkarmaya yönelik girişimlerde bulunmuştur. Fitrî hidayet olarak her insanın doğuştan sahip olduğu bu özellik sayesinde ki, kadîm zamanlardan günümüze kadar birçok Tanrı tasavvurları yanında insanlar, yaratıcı bir gücün varlığına inanarak, bu güçle bağlantıya geçmeye çalışmışlardır. Varlığın ve bilginin kaynağı olarak Tanrı'nın ‘ışık’ olarak tasavvuru kadîm felsefî ve teolojik geleneklerde öne çıkmaktadır. Tanrı'nın ışık ile özdeşleştirilmesi bir açıdan Hakikâti idrak etmek yani aydınlanma isteğinin psikolojik bir sonucudur. Çünkü Tanrı'yı anlamlandırma çabası aynı zamanda insanın kendisini anlamlandırma çabası ve varlığına ilişkin bir değer üretme çabası yönünde düşünsel gelişiminin bir göstergesidir. İnsanın, Tanrı ve âlem karşısında kendini nasıl

konumlandıracağı ve yaşantısına nasıl bir yön vereceği konusunun, çeşitli kültür ve dinlerde zuhur eden “İlâhî Işık” temasıyla yakından ilişkili olduğu ön kabulü bu çalışmamızın oluşmasındaki en önemli motivasyon kaynağıdır.

Hermetik kaynaklarda ilk defa rastlanan “İlâhî Işık” teması, elementlerden oluşan insan doğası içerisinde ikamet eden evrensel bir aklın varlığından hareket eder. İlâhî akıl ile insan aklı arasındaki ilişkide belirleyici olan, insanın maddi bedeni ve dünyevi ihtiyaçlarını hakir görmek suretiyle ruhani bir yükselişe geçmesidir. Bu dünyanın geçiciliğine ve yanılsamalarına kapılmadan insanın içindeki ilâhî özü ortaya çıkarması maddî ölümden sonra yedi yönetici gezegeni sorunsuz bir şekilde geçip, Sonsuz Işık’a karışmasını ve Sonsuz Işık’la bir olabilmesinin de tek yoludur.

“İlâhî Işık”ın en yüksek bilgi türü olan Hakikâtle özdeşleştirilmesi klasik Yunan düşünürleri tarafından başta güneş metaforu olmak üzere Tanrı-insan arasındaki bağın kurulmasında önemli bir yer tutan Eflâtun’un mağara alegorisinde dile getirilmiştir. Duyulur dünyanın yanıltıcılığını anlatan bu örnekten hareketle Eflâtun, insanın soyut düşünce gücünü harekete geçirerek, ışığın ve Hakikâtin prensiplerini bulmayı teşvik etmiştir. Ona göre karanlıktan aydınlığa, mutlak ve saf gerçeğe ulaşmak, nefsin kötülük ve ihtiraslardan uzaklaşması ile mümkündür.¹

Hakikât bilgisinin kaynağı olarak Tanrı’nın “Işık-Nûr” olarak tasavvurunun yanında, Tanrı’nın zatının “Nûr” ile özdeşleştirilmesi düalist esasa dayalı öğretilerde âlemdeki iki zıt prensipten biri olarak kabul edilmekteydi. İyilik- kötülük, aydınlık-karanlık olmak üzere tasavvur edilen iki kutuplu tasavvurda Işık âlemini oluşturan

¹ Eflatun, *Devlet*, Çev. Selahattin Eyüpoğlu,- M.Ali Cimecöz, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1962, s. 306-307, s. 317; Cevdet Kılıç, *Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 7, Sayı 33, s. 582-583; O.Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitapevi, 1.baskı, İstanbul 1970, s. 64 ; Paksüt,F., *Platon ve Sonrası Felsefe*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 454, s. 464-465

unsurlar, Güneş'ten yayılan ışıklar gibi Tanrı'dan sudûr ederler. Nûr-zulmet ontolojisi olarak cereyan eden bu Senevî söylem, İslam düşüncesinin şekillenmesinde Tanrı-Nûr analogisiyle dile getirilmiştir. Varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan ve bütün varlıkların mutlak kaynağı durumunda olan Tanrı'nın tek gerçek "Nûr" olduğu Hakikâtinin idrak edilmesi noktasında, Nûr-Işık teması varlık alanına taşınmıştır.

Düalist öğretilerde dünyanın karanlık güçler tarafından yaratıldığı ve bu karanlık dünyadan kurtuluşun ancak bir iç aydınlanma sayesinde mümkün olacağına dair hakîm bir inanç vardır. Karanlık ve Işıklı dünya arasındaki ince bir çizgide insanın var olma mücadelesi, kendisine varlık ve bilgi bağışlayan yaratıcı güce yaklaşması ve ancak ona benzemesiyle mümkündür. Bu halk inançları vahiy sonrası toplumlarda da devam etmiş, insanın fizikî plandaki varlığının kaynağı ve gayesi ışıklı bir dünyanın varlığıyla ilişkilendirilmiştir. Var olduğu düşünülen ışıklı dünyaya ilişkin Hakikâtlerin açığa çıkarılması ise bir iç aydınlanmanın gerçekleşmesini gerekli kılmıştır. Bu aynı zamanda karanlık dünyaya düşmüş ışıklı ruhların kurtulmasının da bir ön koşuludur. Bu noktada gizli ve mistik bir bilgiye sahip olmak kurtuluşun teminatı sayılmıştır.

Nûr-Işık metafiziği, insanlara ilâhî mesaj ulaşmazdan önce, Hakikâtin elde edilmesine yönelik fiziki ve zihni tüm çabaları içine alan bir süreci ifade etmekteydi. *İslam geleneğinde* ise bu süreç mistik bir aydınlanma pratiği olarak kabul edilen Ledünnî-Batınî İlim kavramı ile karşılanmaktadır. Duyularüstü bir gücün devreye girmesiyle bir ilâhî makamdan diğerine yükselerek, en nihayetinde fiziki planda Tanrı'ya varışla son bulan bu yolculuk, İrfanî/Gnostik geleneğin devam ettiğine işaret etmektedir. Vahiy dışı içsel bir bilgi ile ilâhî âleme yönelik Hakikât bilgisine sahip olma isteği, mistik bir karakter taşımakla birlikte, Tanrı vergisi olan tabii aklın ışığı bu noktada göz ardı edilmemiştir. Batınî bir nûr olarak tasvir edilen aklın ışığı her zaman

kalp ile ilişkilendirilerek, kalp aynasının parlatılması suretiyle bilgi nûruna erişmek, kalp gözüyle Tanrı'yı bilmek ve O'nu daima hatırd tutmak, aklî melekelerin de daima aktif tutulmasıyla ilişkilidir. Bu surette “nûr” ve bilgi, İslam Felsefesi ve Tasavvufta, Hakikâtin kaynağına ilişkin metafizik ve ahlakî uygulamalara atıfla kavramsal bir temel oluşturmuştur.

Müslüman geleneğin zihin yapısını derinden etkileyen “nûr-ışık” kavramı, Hristiyanlık ve Yahudilik'te de varlık ve bilginin kaynağına işaret eden zengin bir kavramsal içeriğe sahiptir. Yuhanna İncili başta olmak üzere Eski Ahid'de de ışığa Hakikâtle özdeş anlamlar yüklenmiştir. Işıkla özdeş bir Hakikât tasavvuru, nihai bir kurtuluş unsuru olarak pratikte ruhun maddî ve karanlık dünyadan kendini soyutlamasıyla mümkündür. Her iki dinde de ışık, bütün kozmolojik sistemi tanımlayarak, aynı zamanda yaratmanın başı ve sonu olarak görülmüştür. Kozmolojik düzene bağlı olarak, “iniş ve çıkış” (exitus-reditus) sürecinin tamamlanması, aklın gücünü aşan ilâhî bir bilgi kaynağına, insanın yolunu aydınlatan içsel bir yasaya bağlıdır. Bu içsel yasa (Logos) kişiyi Tanrı'ya ulaştırırken fener işlevini görmektedir.² Kabala örneğinde olduğu gibi Tanrısal Işık'la bütünleşmek, bir arınma sürecinin ardından kazanılan bir bilinç durumudur. Bu peygamber bilincinin deneyimlenmesi ise ölümlü varlıkların en büyük kazanımı olarak görülmüştür. İç görüş gücü olarak da tanımlayacağımız bu bilinç sayesinde güneş ışığının eve girmesi gibi Tanrısal Işık'ın ruha nüfuz etmesi söz konusudur.³

“Tanrısal Işık”ın aklın ışığı olarak görülerek bilgi ve hikmetle özdeş tutulması kadîm bir bakış açısıdır. İlâhî mesajın anlaşılıp, hayata geçirilmesinde peygamberlere

² S.Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, Bilgi ve İnanç*, Karahan Ankara, 2004, s. 81-83

³ P.Epstein, *Kabala, Musevi Mistiklerin Yolu*, Çev. N.Karayazgan, Barkın, Dharma Yay., İstanbul, 1998, s. 92

verilmiş en büyük kavrayış yeteneği olan *hikmete* sahip olmak isteği, insana yaratılışında verilen yetileri arasındadır. İnsan bu zihni donanıma sahip olduğundan nebevi çağrıya muhatap kılınmıştır. Nebevi çağrı bu noktada, çevresel faktörlerin etkisiyle işleyemez hale gelen ancak potansiyel halde bulunan insandaki fitrî özün açığa çıkartılmasına yöneliktir. Tanrı'nın kutsal kitapta sadece düşünen- akleden insanlara hitabı bunun bir göstergesidir. Tanrı açıkça bilgelik sevgisini övmekte, vahiy nûru gibi aklın nûrunun da tanrısai bir lütuf olduğunu hatırlatmaktadır. İlâhî çağrı açısından durum böyleyken Kur'ân'da Nûr kavramı ile insanlığa hangi mesajlar iletilmek istenmektedir?

Hermetik-Gnostik düşüncede Tanrı ile bir çeşit köprü vazifesi gören semavi-göksel cisimler ya da kozmik akıllarla bağlantı kurmak, Meşşâî ve İşrakî geleneklerin bilgi kuramında, aydınlanmanın ve Hakikâti elde etmenin ana gayesini teşkil etmiştir. Sûfî teolojide olduğu gibi felsefî gelenek de aşkın ve beşer varlık arasında gerçekleşen ve ruhani bir tecrübe olan vahiy ve nübüvvet paradigmasından hareketle bilgi kuramını, ilâhî olanla irtibat kurma gayesiyle temellendirmeye çalışır. Tanrısai Işık olarak tezahür eden Nûr tasavvuru bu paradigma üzerinden okunduğunda, “İnsan kendi çabasıyla ilâhî olanla irtibat kurabilir mi? ”, “ İlâhî olanla irtibat hangi şartlarda mümkündür?”, “Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetini varlıksal ve bilgisel zeminde hangi kavramlar karşılamaktadır?” sorularına cevap aramamız gerekmektedir.

İslam öncesi inanç ve kültürlere ait olan, Tanrı ile âlem arasında göksel akıllar ve yüce ruhlar gibi aracı varlıklara inanma eğilimi, varlıkta zorunlu bir hiyerarşi fikrini taşımaktadır. Müslüman filozoflar ve mutasavvıflar tarafından da desteklenen bu onto-teolojik tasarım, Tanrı dışındaki her türlü varlığın Tanrı'dan zorunlu olarak taşıdığını

kabul eder. İslam Felsefesi sudûr nazariyesi ile ilâhî bilgi ile insanî bilgiyi, kadîm varlık ile muhdes varlığı, “Faal Akıl” kavramı ile birbirine yaklaştırmıştır.

Fârâbî, “*Erdemli Şehir*” adlı eserinde, siyaset felsefesine temel yaptığı “Faal Akıl” teorisi ile Hz.Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini ideal devlet başkanında birleştirerek, ilâhî vahiy akışını sudûr öğretisi ile açıklamıştır.⁴ Zorunlu ve mümkün varlık kategorileri ile İslam felsefesine mezcedilen Yeni Eflâtuncu sudûr teorisi, Tanrı ile insan arasında zorunlu bir bağı gerekli kılar. Bu düşünceye göre Tanrı, ontolojik bir hakikâttir ve her şey bu tanrısal tözden istidatı ölçüsünde pay alır. Fârâbî’nin, sudûr öğretisi üzerine inşa ettiği “Faal Akıl” teorisine göre, varlık silsilesinin en üst noktasında bulunan Zorunlu Varlığın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O’ndan manevî bir güç olan “İlk Akıl” çıkar ve akıllar silsilesinin sonuncusu olan “Faal Akıl” ile vahiy akışı gerçekleşir. Varlık alanları ontolojik açıdan farklı olan Tanrı ve insan arasındaki bilgi akışını sağlayan “Faal Akıl” sayesinde göksel alana yükselen insan, ebedî mutluluk ve kurtuluşun da zirvesindedir. Fârâbî’ye göre bu kişi sadece erdemli milletin değil, tüm dünyanın da hükümdarıdır ve artık kendisinin üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hakîm kişidir.⁵

İbn Sînâ, Fârâbî’nin sistemi üzerine inşa ettiği görüşlerini daha da ileri götürerek, riyazet ve mücahadeye dayanan ve İslam düşüncesinde aydınlanma metafiziği olarak tezahür eden Nûr-İşrak felsefesinin yapı taşlarını oluşturmuştur. Onun bilgi sisteminde, Faal Akıl’dan nûrlanmak için nefsin temizlenmesi ve çileci arınma kaçınılmazdır. Onun, “*İşarat*”ın son bölümünde ele aldığı “Ariflerin Halleri”, akıl üstü bir çabayı gerektiren bu süreçleri anlatır. Arifin, Tanrı bilgisi olarak da tarif edilen ilâhî nûrlara ilişkin bilgisi, batınî bir bilgi mucizesini gerekli kılmış, bu bilgi

⁴ Farabi, *El-Medinetü’l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 76

⁵ Farabi, *El-Medinetü’l Fazıla*, s. 77

türü de marife kavramı⁶ ile dile getirilmiştir. Hakiki bilgi olma iddiasını taşıyan marife kavramı, her zaman özel bir hal ya da merhale olarak anlaşılarak, Sûfî terminolojide idrakin üç halini kapsayan “yakîn” kavramı ile birlikte zikredilmiştir. İçinde hiçbir şekilde şüphe barındırmayan ve içe doğma şeklinde tecellî eden bilginin bu en mükemmel şeklini El-Muhâsibî, “*Kitabu'l-İlm*”de batınî bilgi kategorisinde değerlendirmiştir. İlhamî bir bilgi türü olan batınî bilgi, Sûfî teolojide Tanrı’yı bilme ve O’nun mahlûkatını idare etme tarzına ilişkin en yüksek bilgi formu olarak kabul edilmiştir.⁷

İşrak felsefesi de vahiy ve nübüvvet paradigması çerçevesinde hareket ederek, Meşşâî Felsefesindeki Akıl teorisi yerine Nûr teorisini koymuştur. İşrak felsefesinin şüphesiz önemli bir ismi olan Sühreverdî örneğinde varlık ve bilgi felsefesi Nûr kavramında birleştirilmiştir. Sühreverdî’ye göre ilk ilke ve son gaye olan Tanrı (Nûrlar Nûru) hem bilgi hem varlık olarak varlığın yegâne sebebidir. Sühreverdî, varlığın Hakikâtini nûr kavramıyla sembolleştirerek, bu Hakikâtin kavranması için de nazar ve istidlalin yanında, riyazet ve mücahade yolunu gerekli görmektedir. Tasavvufla felsefenin birleştiği bu noktada Sühreverdî, hiçbir zaman diliminde âlemin, felsefede derinleşen ve nûrlar âleminin bilgisine sahip bir “müteellih”⁸ ten hâli kalmayacağına inanır. Fârâbî’nin sisteminde gördüğümüz tüm dünyanın hükümdarı olan hâkim kişisi, Sühreverdî’nin sisteminde âlemi idare eden ya da âlemin ruhuna yükselmiştir. Sûfî

⁶ Tasavvufun doğrudan bilgi edinme metodu olan keşf öğretisine göre, nefsin her türlü arzu ve isteklerden temiz tutularak, bütün samimiyetiyle Tanrı’ya teveccüh edilmesi sonucunda aradaki bütün perdelerin kalkmasıyla hakikat olduğu gibi görünür. Tasavvufun, İspat-ı Vacip metodu olarak da ileri sürdüğü bu metodu “marifet” olarak adlandırmak mümkündür. Bkz. B.Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Tanrı’nın Varlığı*, DİB Yay., Ankara, (tarihsiz) s. 136

⁷ F.Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören, İstanbul, 2003, s. 188-189, s. 190-191, s. 199, s. 201

⁸ Teellüh ya da Teosofi, hakikat bilgisine istidlali metod yerine mistik tecrübe ve sezgi ile ulaşılabileceğini savunan, Yunancada içsel ve mistik düşünce eğilimlerini ifade eden bir terimdir. Sühreverdî’ye göre Hâkim-i Müteellih, feyz yoluyla ilâhî kaynaktan kesintisiz bilgi alır. Bkz. M.Kaya, “*İşrâkiyye*”, DİA, c. 23, 2001, s. 435

teoloji tarafından daha sonra “kutup” teorisi ile sistemleştirilen bu görüş, velilik⁹ kurumunda meşrulaştırılmıştır.

Sûfî teolojide, her türlü ilmin ve her şeyin kaynağı olan Hakikât-i Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî olarak adlandırılan Kutup-Velayet teorisine göre, Kutupların Kutbu (Kutbu'l-Aktab) âlemin ruhudur ve âlemi o idare eder.¹⁰ Sûfiliğin ana doktrinini oluşturan ve Hz.Muhammed'in *Aslî Nûr* olduğunu ihtiva eden bu teoriyi İbn Arabî, bütün varlıklara hayat veren aklî bir ilke olarak İnsan-ı Kâmil öğretisinde sistemleştirmiştir.¹¹

Müslüman filozofların, ebedî saadet ve kurtuluşun formülünü vahiy ve nübüvvet paradigmasından hareketle, “Faal Akıl” ile ilişkilendirmelerinin temelinde Tanrısal bir bilgi akışına sahip olma isteği yatmaktadır. Bilginin en üst mertebesi olan vahyin filozofa ve peygambere nasıl geldiğini aklileştirme çabalarının ürünleri olan bu sistemlere karşılık Kelam geleneği “nûr” kavramına, insanoğluna yaratıcısı tarafından akıl ve vahiy aracılığıyla ulaştırılan ışıgı olarak bakmaktadır. Ebedî saadet ve kurtuluşa giden yolda Tanrı'nın yol göstermesi olan *hidayet* fiili, bu doğrudan ve dolaylı yardıma işaret etmektedir. Kelam geleneği, Tanrı-insan ilişkisini belirlemede dayandığı temel vazgeçilmezi olan Nübüvvet paradigmasına, *hidayet* penceresinden bakarak, Tanrı'nın, peygamberler vasıtasıyla gönderdiği vahyin ışığına iman etmeyi¹² bir nûr,

⁹ Tasavvufun içinde gelişen velayet öğretisi, siyasi olduğu kadar manevi ve batini yönden Şii Teolojinin iman esaslarından birisidir. Şia'ya göre, “hüccet” ya da “İnsan-ı Kâmil”, bütün zamanlarda âlem ve insan üzerinde gaybi nüfuzu olan, Tanrı'nın emir ve iradesinin uygulanmasındaki aracı varlıklardır. İmamlara Cebail ve Mikail'den daha büyük melekler geldiğini iddia eden Şia'ya göre velayet, ilk dört farzdan daha çok önem arzeder. Bkz. Ş.M.Mutahhari, *Vela ve Velayet Üzerine*, Çev. Seyyid Şeccad Hüseyini, Alhoda Yay., 1. baskı, Tahran, 1997, s .47-48; İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takkiye Anlayışı*, Çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Afşaroğlu Maatbası, Ankara, 1984, 63, s. 89

¹⁰ İbrahim Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde “Nûr” Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 68

¹¹ Fazlur Rahman,, *İslam*, Selçuk Yay., Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s. 172, s . 220; A.E Affifi, *Muhyiddin İbnu'l- Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev., Mehmet Dağ, AÜİFY, CXXVII, s. 81-85

¹² “Artık Allah’a, O’nun resulüne ve size indirdiğimiz “Nûr”a inanın” 64, Teğabün: 8; “Size Allah’tan bir “Nûr” ve apaçık bir kitap gelmiştir. Allah, rızasını gözetenleri onunla selamet yollarına eriştirir ve onları izni ile karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Onları doğru yola iletir.” 5, Maide: 15-16

rehberlik ve hidayet makamı olarak kabul etmiştir.¹³ Kelam geleneği, İslam öncesi felsefi, mistik ve teolojik kültürlerin etkisiyle gelişen “Nûr” tasavvurlarına, Kur’ân’ın tesis etmeye çalıştığı gerçeklikler olan akıl ve vahiy nûru çerçevesinde bakmıştır. Kur’ân’ın teolojik ve anlam bütünselliği içerisinde şekillenen “Nûr” tasavvuru, dini realite ile insan realitesi arasındaki tek vasıtanın, Tanrı’nın genel hidayeti olan akıl ve özel hidayeti olan vahiy nûru olduğuna işaret etmektedir.

Kaynağı “vahiy” olan “Tanrısal Işık” ile insanın doğuştan sahip olduğu ve varoluşsal bir aydınlanmaya zemin hazırlayan, kaynağı “akıl” olan “Tanrısal ı ışık”, farklı metodlarla aynı Hakikâte ulaşmak için uğraşırlar. Tanrı’nın akılla kavranması ve buyruklarının hayata geçirilmesi kognitif bir süreci içermektedir. Tanrı ile insan arasında belirleyici bir rol oynayan “Işık-Nûr” tasavvuruna Kur’ân açısından bakıldığında, akıl ve nübüvvet nûrunun, varlık ve bilginin de tek kaynağı olan Yüce Tanrı’nın hidayeti olduğu anlaşılmaktadır.

¹³ Şerafettin Gölcük, *İslam Akaidi*, Esra Yay., Konya, 1989, s. 123, s. 127, s. 130

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM ÖNCESİ FELSEFİ, DİNİ/TEOLOJİK VE GNOSTİK GELENEKLERDE TANRISAL IŞIK METAFİZİĞİ

I. FELSEFİ GELENEKTE TANRISAL IŞIK

A. Mısır

Çok tanrılı dinlerde *Tanrısallık* fenomenine ilişkin bilinen en eski kaynaklar MÖ. 3000 yıllarına dayanır. İlahlar arasında ilmin hamisi olarak kabul edilen Hermes Tot önemli bir yer tutar.¹⁴ Hermes ilk defa Vahdet-i Vücûd düşüncesini açıklayarak her canlıda bulunan Tanrısallık'ın kaybedilmemesi için insanların bu dünyadaki büyük sınavından bahseder. Ona göre, ölümlü ruhlar parlak bir ışık içinde bulunan *Zuhal* yıldızından koparak dünyaya düşmüşlerdir. Yeryüzünde kısa bir sınav için maddeyle birleşen ruhun tekrar geldiği yere dönmesi ve sahip olduğu ışığı kaybetmemesi için, yedi kat göğü başarıyla geçmesi gerekmektedir. Ruhları ölümsüzlüğe götürecek olan en önemli amil, kişinin dünyevi zevklerden uzak durarak kendini mutlak Hakikâti öğrenmeye adanmasıdır.¹⁵

Hayatı pesimist ve düalist bir bakış açısı ile ele alan Hermetizm, kötülüğün tipik bir örneği olan insanın, dünyadan kaçabilmesi ve cennetteki evine dönebilmesi için ilâhî bir akıl tarafından arınması gerektiğine inanır.¹⁶ Hermetik eser parçalarının

¹⁴ Anne Marie Schimmel, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Yay., İstanbul, 2007, s. 41; Yunanlılar ona ermiş ya da üç kez bilge anlamında Trismegistos, Yahudiler Hanok ve Araplar ise Hermes-ül Heramise demişlerdir. Hermesçilik ise hem Mısır'da Hermes'in ardından kurulmuş olan öğreti için, hem de bu öğretinin benimsendiği batîni nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılmaktadır. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "*Hermes*", DİA, 1998, c. 17, s. 230

¹⁵ O.Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitapevi, 1.baskı, İstanbul, 1970, s. 28-31, s. 53

¹⁶ Giovanni Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 43

en önemlisi kabul edilen *Poimandres* (Görü) kitabı, insan aklının, İlâhî Akılla ilişkisini ortaya koymaktadır:

“Ey Işığın Oğlu, Ben, Poimandres, Dünyanın Işığı, kendimi sana sana gösterdim. Sana gitmeni ve karanlıkta dolaşanlara rehber olmanı olmanı buyuruyorum. Her insanın içindeki benim aklımdan (tümel akıl) akıl) bir kıvılcım ikamet eder. Sana verdiğim aklım, onlardaki Aklımı Aklımı çağıracaktır. Git benim gizemlerimi kur. Benim gizemlerim yeryüzünden silinmeyecektir. Çünkü ben gizemlerin aklıyım. Akıl yok olmadıkça, gizemler yok olmayacaktır”.¹⁷

Hermes’in müşahadesinin yorumlandığı bahse konu eserde, Yaratıcı Tanrı olan mukaddes ilâhî kelamın Nûr’dan sudûru ve İlk Aklın kendi süretine göre yarattığı ilk insanın, yeryüzüne düşüşü anlatılmaktadır. Bu düşüşün sonucu olarak insan, tabiata ait bedeniyle fani ancak asli mahiyeti nedeniyle ölümsüzdür.¹⁸ Ruh, özgür iradesiyle potansiyel olarak sahip olduğu ilâhî akli keşfedebilir.¹⁹

Hermes, Müslüman literatürde çoğu kez, “kosmosun habercisi”, “yukarının yorumcusu” ve yer ile gök arasında bağ kuran “yol gösterici” bir peygamber ve nebevi hikmetin bir halkası olarak Hz.İdris ile özdeşleştirilmiştir.²⁰

B. Hind Felsefesi

Eski Hint dinlerinden olan Brahmanizmin, filolojik, teolojik ve metafizik görüşleri açık bir biçimde Upanişadlarda yer almaktadır.²¹

¹⁷ M.P. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, Çev. Murat Sağlam, Mitra Yay., 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 98, s. 104

¹⁸ Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. baskı, İstanbul, 2001, s. 340-341

¹⁹ Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 211

²⁰ M.Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefe'nin İslam Dünyasına Girişi, Giriş Yolları ve Şekilleri*, Osmanlıcadan Sad.İrfan Bayın,Kaknüs Yay., 1. baskı, İstanbul, 2001, s. 88-89

²¹ Hindu metinlerinin en güzellerinden olup asıl anlamı gizli bilgilerdir. Upanişadlar, evrensel bir üstün ruha inanma temeline dayanır. Bu üstün ruh, kendiliğinden var olan, başı ve sonu olmayan yüce bir varlıktır. Ona birçok adlar verilmiştir ama genel olarak Brahma veya Brahman denmiştir. Bkz. Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966, s. 134-136

Kozmik ve ruhi güçler silsilesinin sonu olan Brahma, aynı zamanda insanın hakiki varlığını oluşturan Atman'ın (özel ruh), bütün bedeni ve ruhi fonksiyonlarının dayandığı yüce varlıktır. İnsanla aşkın varlık arasındaki bağ, her şeyin özü olan Brahma'dır. O, eşyada onlar kendisini bilmeksizin vardır, insanın içindedir ve onun Atman'ından farklı değildir. İnsanın en büyük gayesi Brahma'ya kavuşmak ve onunla birleşmek suretiyle kurtuluşa ermek olmalıdır.²²

Her şeyin kaynağı olan Brahma, evreni yaratarak kendini maddî şekillerde açığa vurmuştur. Onun bu madde şeklinde görünüşlerinden ibaret olan ve duyularımızla idrak ettiğimiz dünyaya Hindular “Maya” adını verirler. Maya, bir hayaller âlemi demektir. Gerçek olan ise Brahman'dır. Yani ölümsüz gerçek ruhtur. Brahman'dan çıkan Maya, ateşten çıkan sıcaklığa benzer; sıcaklık ateş değildir ama ateşten çıkar ve ateşin olmadığı yerde sıcaklık olmaz. Başlangıcı ve sonu olmayan ve Brahman yani Dünya Ruhu adı verilen tek bir evrensel ruh bulunduğu inanmak ve en yüksek amacı bu ezeli ve ebedî ruhla birleşmek Hindu dininin temelini oluşturur.²³

Brahmanizm'de insan ruhları başsız ve sonsuzdur. Ancak bir bedene girdikleri vakit hareket edebilir ve bir iradeye sahiptirler. Ruh ve bedenin birleşmesi bütün ızdırapların kaynağıdır. Işıktan yararlanan herkesin amacı bu ruh ve beden bağına atmak, madde yükünden kurtulmak olmalıdır. Ruh, beden yükünü taşıyarak çok uzun yolculuğuna devam eder. Yaptığı fiiller ceza ve mükâfat gibi bir takım sonuçlar doğurmaktadır. Ruh, yeteri kadar arınmış ise, son amacı olan Brahman ile birleşir.²⁴

²² Tümer Günay, “*Berahime*”, DİA, 1992, c. 6, s. 329-333

²³ Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi, Akşam Matbaası, İstanbul, 1964, s. 49-50

²⁴ Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, s. 134-139

Hinduların âlem tasavvuru, âlemin ezelde Tanrı'da gizli olduğu ve bütün varlıkların ruhu olan Tanrı'nın Nûru'yla eşyada zuhur etmesi ilkesine dayanmaktadır.²⁵

Kişiyi cehalet bağlarından koparan ve en yüksek amaç olan özgürlüğe ulaştıran Tanrı bilgisi şeklinde tefsir edilen Upanişadlar'ın temel öğretisi, kişiyi kendi özüne çevirmektir. Dış dünyadan vazgeçip bu dünyayı terk eden salık, kendi kalbindeki hayat prensibini, Atman'ı farkederek. Vecd halinde ise, Atman'ın kendi sırrı olduğunu ve yaratıcı prensip olan Brahman ile aynı şey olduğunu anlar.²⁶ Ölümsüzlüğün sırrı bu gerçeği idrak etmekle ilişkilendirilir:

“Atman her türlü mantık bilgisinin ötesindedir. En latif olandan daha latiftir. Atman ile Brahman'ın, insanın uhrevi tarafı olan gerçek “Ben” ile yüce Tanrı'nın (Brahman) aynı varlık olduğunu bilen kişi, anlamsız doktrinleri terk ederek Hakikâte ulaşır. Atman'ın bedenden, duyulardan, zihinden apayrı bir varlık olduğunu öğrenen ve bu latif prensibi tamamiyle tanıyan bilge kişi gerçekten O'na ulaşır. Böyle bir insan mutluluğun menbana ve mekânına ulaşmıştır.”²⁷

İlk örneğine Hermetik düşüncede rastladığımız, ilâhî âlemle beşer arasında kurulmak istenen sürekli iletişim, ruhun dünyaya düşüşü ve geri dönüşünde (sudûru) etken olan semavi akıllar sayesinde gerçekleşmektedir. Hindu panteizminin bir hayat prensibi ve ebedî kurtuluş olarak sunduğu Athman-Brahman tasavvuru, Tanrı'yı âlemle bir ve âlemde içkin (immanent) gören bir felsefeyi savunmaktadır. Her iki sistemde de pesimist bir dünya görüşünden hareketle ve varoluşsal bir çabayla kişinin öznelliğinin yüceltildiği görülmektedir.

²⁵ Manou Mecmuası'ndan aktaran Günaltay, *Antik Felsefe*, s. 41-42

²⁶ Schimmel, *Dinler Tarihi*, s. 106-107

²⁷, Mehmet Ali Işım, *Upanişadlar-Tanrı'nın Soluğu*, (Katha Upanişad), 1. baskı, Dergah Yay., 1976, s. 23-24

C. İran Felsefesi-Mazdeizm

İran dinleri içerisinde adını, iyiliğin ve doğruluğun yaratıcısı olan Ahura Mazda'dan alan Mazdeizm, tektanrı inancı ve ölümden sonra ahlakî emirlere göre ceza ve mükâfat şeklinde karşılığın görüleceğinden bahsetmesi bakımından önemlidir.²⁸ Bu dinin kurucusu olan Zerdüş't'e göre, Tanrı'ya kulluk, şeytanı inkâr, iyiyi emretmek, kötüden nehyetmek ve kötülüklerden sakınmak esastır.²⁹

Tanrı'dan aldığı vahyi insanlara ilâhî emirler şeklinde tebliğ eden Zerdüş'tün tebligatı Zend Avesta isminde semavi bir kitap teşkil etmiştir.³⁰ Ahura Mazda ise dünya nizamının planını hazırlayan, her şeye düşüncesiyle ya da kutsal ruhuyla hayat veren en yüksek Rab'dır. O'na yakın olan Altı Başmelek, Ameşa Spenta (Kutsal Ölümsüzler), hem Ahura Mazda'dan çıkan müstakil ilahlar, hem de O'nun zatının muhtelif taraflarıdır.³¹ Bu ilâhî varlıklar İyi Akıl, Adalet (Hakikât), İlâhî İrade Ülkesi, Tervâzu, Mükemmeliyet ve Ölümsüzlüğü temsil ederler. Bu erdem meleklerine karşılık, insanları kötülüğe sevkeden, Kötülük Tanrısı Angra Mainyu'nun emrinde olan şeytani varlıklar vardır.³²

Zerdüştilerin bütün inanç meseleleri, âlemde iki yapıcı ilah olan, Nûr (Yezdan, Ahura Mazda) ve Zulmet (Ehrimen) dialektiğine dayanır. Bunlardan Nûr, iyi ve faydalı şeylerin faili, Zulmet ise kötü ve zararlı şeylerin failidir. Zerdüş't'e göre âlem

²⁸ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara, 2009, s. 139

²⁹ Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Çev., Mustafa Öz, Litera Yay, İstanbul, 2015, s. 326

³⁰ Bugün elde bulunan Zend Avesta metni hakiki metin olmadığı gibi tam da değildir. Çünkü hakiki metin İran'ın uğradığı istilalar esnasında yanmış ve yahut kaybolmuştur. Zend Avesta'nın elde bulunan nüshalarının milattan evvel yedinci asırla millattan sonra üçüncü asır arasında ve bunlarında muhtelif zamanlarda yazılmış muhtelif kısımlardan mürekkep olduğu varsayılmaktadır. Bkz. İ.H.Danişmend, *Antropoloji ve Lenguistik Vesikalarına Göre Türklerle Hind Avrupalıların Menşesi Birliği*, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul, 1935, s. 34-39

³¹ Schimmel, *Dinler Tarihi*, s. .89

³² Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 144

bu iki unsurun terkiibinden meydana gelmiştir ve Nûr'un varlığı gerçek varlıktır, Zulmet ise gölgenin kişiye bağılı olması gibidir. Kişi onu gördüğünü zanneder ancak Hakikâtte yoktur. Zulmetin yaratılış sebebi ise varlığın zaruretlerindendir.³³

Zerdüş'te göre âlemi yöneten, prensiplerini kemale ulaştıran ilâhî bir kuvvet bulunmaktadır.³⁴ Bu Kutsal Ruh, Tanrı'nın (Ahura Mazda) iç görünümüdür. Bir zaman gelip de bütün açıklığı ile doğruluğa dönüştüğünde iyi ve kötü arasındaki ayırım da kesinleşecektir.³⁵

Mazdeizm'de hayatın iki kutbunu temsil eden nûr ve zulmet ilkeleri, yardımcı melekler aracılığıyla tanrısal gücün gelişimine katkı sağlamaktadır. Bir "Nûr" olarak tasavvur edilen İyilik Tanrısı aynı zamanda hikmetin ve aydınlığın ruhu olarak görülmüştür.

D. Türk Düşüncesi

İlk Türk inancı sayılan Gök Tanrı inancına göre, Tengri (Gök) en yüksek varlıktır. Yaratıcıdır ve tam güç sahibi olarak kişilerin yaşamına da aracısız karışır. Tanrı, salt maddî gökyüzü değil, ulu bir Varlık olarak kabul edilmiştir.³⁶

Türkler'in en eski halk inanışlarından biri olarak kabul edilen Şamanizm³⁷ inancına göre, en büyük Tanrı, Gök tanrısı olan Ülgen'dir.³⁸ Gök Tanrı, her şeye

³³ Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, s. 328

³⁴ Bu kuvvet felsefeciler tarafından ilâhî feyzin kaynağı olan "Faal Akıl" olarak telakki edilmiştir. Bkz. Şehristani, a.g.e, s. 338

³⁵ G.J.A. Van Dantzig, *Zerdüş'tün İlahileri "Gathalar"*, Çev. Nergiza Tori, Peri Yay., 1. baskı, İstanbul, 1999, s. 86

³⁶ Fuat Bozkurt, *Türklerin Dini*, Cem Yay., 1. baskı, İstanbul, 1995, s. 27

³⁷ Şamanizm, genel olarak Sibiryâ kavimlerinin dini inanışlarını ifade eden bir tabir olup, kuzey Asya halkları arasında "büyücü, sihirbaz" manasına gelen şaman kelimesinden gelmektedir. Sadece Ural-Alтай halklarının dini olarak gösterildiği gibi, dine doğru bir gelişme safhası olarak görüldüğü gibi, yayıldığı yerlerde dinin yerini almıştır. *Der Ursprung*'da Schmidt, şamanizmi gökteki Ülgen ile yer altındaki Erlik ve bunlara bağılı ruhlara dayanan bir din olarak kabul etmektedir. Sadettin Buluç, "Şamanizm", Milli Eğitim Bakanlığı, 1. baskı, c. 11, İstanbul, 1970, s. 320

³⁸ Taplamacıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 64

rağmen ve kadir olmakla birlikte yalnız iyilik eden bir hayır ilahıdır. Gök Tanrı, büyük bir ruhtur. O, güzelliklerin nûrudur. O, nûrunu bütün âlemde tecellî ettirmiştir. Bütün varlıklar bu güzelin nûrundan doğmuştur.³⁹

Işık dünyasında bir Tanrı gibi yaşadığına ve ataların ilâhî güçlere sahip olduğuna inanılan Atalar kültüründe şaman, insanların sıkışık anlarında insanlarla ruhlar arasında vasıtalık yapar.⁴⁰ Şamanistler, dünyayı bir sürü katlardan ibaret saymışlar ve gökyüzü katlarının her birinde kudret bakımından birbirinden farklı bir Tanrı tasavvur etmişlerdir. Orta Asya Şamanizmindeki Üçlü Tanrı anlayışına göre, göğün onyedinci katında oturan “Tengere Kayra Han”dan sudûr yolu ile üç yüksek ilah meydana gelmektedir.⁴¹

Eski Türkler'de kağanlar, Gök Tanrı inancı gereği egemenlik kudretlerini, tanrısal bir kaynağa dayandırmışlardır.⁴² Bu kutsallığın sebebi, kağanın soyunun, Şamanizm'de "hayat unsuru" ve "can" anlamlarında kullanılan “kut”⁴³ ile ilişkilendirilmesidir. Nitekim “kut”, eski Türklerde semadan inen bir nûr sütunu şeklinde tasavvur edilerek, Gök Tanrı'nın sadece kendi uluslarını koruduğuna ve bütün dünyaya hâkim kılacağına inanılmıştır.⁴⁴ Kutadgu Bilig'de ise “kut”, Tanrı'nın vaaz

³⁹ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 53; Buluç, “Şamanizm”, s. 324

⁴⁰ Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini “Gök Tanrı İnancı” ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 3. baskı, İstanbul, 1992, s. 67

⁴¹ Eröz, a.g.e., s. 314

⁴² “Ben Tanrı'ya benzer gökte doğmuş, Bilge Kağan tahtıma oturdum. Sözlerimi sonuna kadar dinleyin.”Göktürk yazıtlarından aktaran, Sencer Muzaffer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Ge-Da Yay., İstanbul, 1968, s. 9

⁴³ Literatürde ‘kut’un, ilâhî lütuf, varlığı ve olumlu değeri ideal sınırına ulaştıran sebep, varlık, akıl ve sebepler sebebi gibi birçok anlamalara geldiği gösterilmiştir.Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Atatürk'ün Saadet Anlayışı Hakkında Bir Deneme*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.,1.baskı, Ankara,1997

⁴⁴ Aybars Pamir, *Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukuku'na Etkisi*, AÜHFD, c. 52, Sayı 4, 2003, s. 171, s. 178, s. 181

ettiği prensiplere uygun erdemli bir yaşam sürenlere Tanrı'nın yardım elini uzatarak, dünya ve ahiret saadetini temin eden ilâhî bir güçtür.⁴⁵

E. Yunan Felsefesi

1. Hellenik Dönem

Sokrates ve Aristo'dan önce başlamak üzere Yunan düşüncesinde, pagan halk inanışlarının yanında ezeli ve ebedî bir cevher olarak, âlemden ayrı olmayan tek ve mutlak bir Tanrı tasavvuru olmuştur.⁴⁶

Doğa olaylarının gözlemlenmesi, tanrıların keyiflerine teslim edilemeyecek bir irade, üstün bir adalet ve yüksek bir akıl olması gerektiği fikrini doğurmuştur. Dini ve ahlaki bilincin gelişmesiyle tanrıların kaynaklarını anlatan söylemler (theogonia)⁴⁷ yaratılış teorilerine (kozmogonia) evrilerek, en yüksek prensibi bulmak, ilk düşünürler arasındaki ayrılığı meydana getiren en önemli mesele olmuştur.⁴⁸

Deney dışı felsefenin ilk temsilcisi kabul edilen Ephesoslu Herakleitos (mö.475), en yüksek prensibi ilâhî olanla bağdaştırarak bunu “Logos” doktrini ile dile getirmiştir. Herakleitos'a göre her şey değiştiği halde değişmeden kalan tek şey “Logos” tur.⁴⁹ Her şeyin nedeni olan “Logos” aynı zamanda âlemin tanrısal yasası ve âlemin en büyük devindirici gücüdür.⁵⁰

Herakleitos, yeryüzündeki tüm olaylara hükmeden “Logos”u akıl anlamında da kullanarak insan aklını, Tanrı dediği ve ateş ile eş saydığı âlemdeki oluşu yöneten

⁴⁵ Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut Ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 7, s. 52, ; Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, 3. baskı, TTK, Ankara, 1985, s. 100-101, (1251, 1258, 1267)

⁴⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 3. baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1963, s. 122

⁴⁷ Taplamacıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 99

⁴⁸ Weber, *Felsefe*, s. 11-12

⁴⁹ Yunanca: söz, mana, düşünce, akıl

⁵⁰ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 52; Cevizci, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2001, s. 52

tümel aklın bir parçası kabul eder. Yeryüzünü, aklın egemen olduğu canlı bir organizma olarak gören Herakleitos, insanları ise kendini belli bir amaca göre yeniden yaratan *yeryüzünün çocukları* olarak görmektedir.⁵¹ Herakleitos, fizik ile metafizik arasındaki dialektik bağlantıyı, en maddesel olan ateş ile maddesel olmayan “Logos”u özdeş sayarak, ateşi Tanrı’nın gizli bir yasası olarak kabul etmiştir.⁵²

Herakleitos’dan sonra Yunan düşünce tarihindeki bütün öğretileri sistemleştirmiş ve “Tanrısal Işık” fenomenine kaynaklık eden Eflâton ve Aristo’yu görmekteyiz.

Eflâton (m.ö.347), Tanrı’yı tapınakta aramanın doğru olmadığını, tanrısal gücün etkisini insanın her yerde görebileceğini söyleyerek halkı batıl inançlarından kurtarmak ve mükemmel bir Tanrı inancı yaratmak istemiştir. Bu amaçla geliştirdiği ideler öğretisi ile insanın âlemdeki yeri ve rolünü anlayabileceğini ve bu yaşayışına belli bir yön verebileceğini, aksi takdirde olaylar karşısında şaşkın ve kararsız kalıp, ne kendisini ne de bir başkasını mutlu edemeyeceğini öğütler. Eflâton için gerçek varlık ideler, gerçek bilgi ise idelerin bilgisidir. Bu bilgiyi edinmenin yolu da soyut düşüncedir. Eflâton’a göre idea, Tanrı düşüncesi olduğu için ilksiz ve sonsuzdur.⁵³

Eflâton, felsefesini duyulur dünya ve akıl dünyası olmak üzere iki dünya tasavvuru üzerine kurmuştur. İdelerden kurulu ve akılla kavranan dünyada, varlığın sebebi ve üstün iyi olan Eflâton’un Tanrısı yer almaktadır.⁵⁴ Eflatun, duyulur dünyayı bir mağara zindanına ve insanları mağara mahkûmlarına benzeterek, duyulur dünyanın üstüne, akıl dünyasının sınırlarında bulunan “İyi idesi”ne ulaşmanın gerekliliğine

⁵¹ Von Aster, *Felsefe*, s. 45-49

⁵² Ş.Yenişehirlioğlu, *Felsefe Ve Dialektik, Bilgi Kuramı*, Alkım Yay., 3. baskı, Ankara, s. 49

⁵³ F.Paksüt, *Platon ve Sonrası Felsefe*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 454, s. 464-465

⁵⁴ Suut Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, Bilgi Yay., 1. baskı, Ankara, 1971, s. 15

vurgu yapmaktadır. İnsanın kurtuluşu, düşünceler dünyasına yükselebilmesi ve dünyada iyi ve kötü ne varsa kaynağının O'ndan geldiğini anlaması, bu dünyanın geçici ve yanıltıcı etkilerinden uzaklaşması ile mümkündür. Eflâtun'da varlık ve bilgi felsefesinin birleştiği nokta olan ideler teorisine göre, nesnelere gerçekliğini, insana da bilme gücünü veren 'iyi idesi'dir. Duyulur dünyada güneş, göz ve görünen nesneler için ne ise, 'iyi ideası' da akıl dünyasında düşünceyi temsil etmektedir.⁵⁵

Eflâtun, ideler dünyası ile duyulur dünya arasındaki bağı, ruhun ölümsüzlüğü ile açıklayarak, ruhun ideleri başka bir varoluşunda gördüğünü ve ruhun duyulur dünyada bunu anımsayabileceğini (anamsisi) savunur.⁵⁶ Eflâtun ruhu, âlemdeki değişim ve dönüşüm ilkesi olarak ilk yaratılanlar arasında kabul edip, “*kendiliğinden hareket eden hareket*” olarak tanımlamaktadır. Bütün varlıklar içindeki ruh, tanrısal akılla birlikte hareket eder ve “*kendisi de Tanrı olduğu için her şeyi doğru ve mutlu kılar*”. Eflâtun için dindar bir insan olmanın gereği olarak, ruhun yaratılmış her şeyden daha eski ve ölümsüz olduğuna, bütün cisimleri yönettiğine ve yıldızlarda bulunan aklın da varlıkların akıllı olduğuna iman etmek gerekmektedir.⁵⁷

Eflâtun'un'da bilgece yaşam, “Tanrısal Işık” olarak gördüğü ruhun mahiyetini bilmekten geçmektedir. Duyulur dünyanın geçiciliği ve yanıltıcı etkilerinin anlatıldığı mağara metaforu, soyut düşünme ile iki dünya gerçeğinin anlaşılabilmesine vurgu yapmaktadır.

Aristo' (m.ö.322)da “Tanrısal Işık”, aşağı varlıklardan gök kürelerine ve nihayet Tanrı'ya kadar yükselen varlık hiyerarşisinde yer alan “Faal Akıl” öğretisinde

⁵⁵ Eflâtun, *Devlet*, Çev. Selahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cımcöz, Remzi Kitapevi, Yükselen Maatbası, İstanbul, 1962, s. 306-307, s. 317

⁵⁶ M.Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, MEB, İstanbul, 1979, s. 9

⁵⁷ Platon, *Yasalar II*, “Nomoi VII-XII”, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Ara Yay., 1. baskı, İstanbul, 1992, X.Kitap s. 165-185, XII.Kitap, s. 260

tezahür etmektedir. Aristo için “Faal Akıl”, ölümsüz ve ebedîdir. “Faal Akıl” olmadan insan hiçbir şey düşünemez.⁵⁸ Bedenden önce var olduğu gibi, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir olan “Faal Akıl”, ilk akledilirleri fiil halinde kendisinde bulunduran akıldır. Renk ve şekilleri ortaya çıkaran ışığın gücü gibi, bilginin meydana gelmesinde etkin bir rol oynayan “Faal Akıl” için üç yönlü bir ilkedir söz edilebilir. O, hem yapandır, hem gayedir, aynı zamanda insanın yaklaşıma çalıştığı son yetkinlik seviyesidir.⁵⁹

Aristo’ya göre, varolan her şey saf ve aşkın, en yüksek Varlık’tan pay alır. Her şeye sûretini veren Tanrı, kendisinden bütün akılların çıktığı en yüksek akıldır. Bütün varlıklar, faaliyetlerinde Tanrı’yı taklît etmeye çalışırlar. Aristo için en yüksek ve en mükemmel mutluluk, aklın bilkuvveden bilfiile geçtiği temaşa halidir. Çünkü Tanrı bu fiilin kendisidir. Tanrısal düşünce O’nun düşüncesi olup, o düşüncenin de düşüncesidir.⁶⁰

Aristo’ya göre âleme biçimini veren ve âlemdaki oluşu ilk hareket ettiren güç Tanrı’dır. Başlangıcından itibaren her şeye etki eden bu yapıcı güç aynı zamanda her şeyin O’na yöneldiği bir güçtür. Çünkü âlemin tüm amacı sonunda yeniden Tanrı’ya ulaşmaktır. Aristo bu amacı, bir şeyin yetkinleşmesini gerçekleştiren aktif ilke anlamına gelen entelehia kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre entelehia, varlığın nihai amacı için yöneldiği kemâl durumudur.⁶¹

Aristo, âlemdaki bütün canlı ve cansız varlıkların belli bir amaca doğru hareket ettiğini söylerken, bu hareketin ilkesini “Tanrısal Işık” olarak tezahür eden tanrısal

⁵⁸ Aristoteles, *Anima-Ruh Üzerine II*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yay., 1.baskı, İstanbul, 1992, s. 83

⁵⁹ M.Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi Ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, İ.Ü. Felsefe Arkivi Dergisi, Sayı 29, 1994, s. 21-22; Farabi, *Farabi’nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF, 115, 1974, s. 163

⁶⁰ Aristo, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 4. baskı, İstanbul, 2012, s. 502, s. 507-508, s. 520

⁶¹ Von Aster, *Felsefe*, s. 219, s. 224-225

bir akıl ve bu akla hizmet eden devindirici salt düşünme olan “Faal Akıl” ile açıklamaktadır. Bu şekilde ilâhî bir niteliğe bürünen akıl hem Tanrı’nın doğrudan bir tezahürü olup, düşünme faaliyetiyle de O’na iştirak etmektedir.

2. Hellenistik Dönem

Hellenistik-Roma felsefesinin en önemli akımı olan Stoa felsefesinde “Tanrısal Işık”, her şeyi kapsayan, bütün âleme biçim ve yön veren aklı bir ilke (Logos) olarak tezahür etmiştir. Milattan önce III. yüzyılda Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan bu felsefe okulunun ana öğretisi, insanın hayata karşı kayıtsız bir yaşam sürmesidir.⁶² Çünkü doğada olan her şey, olması gerektiği gibidir. İnsanın doğa ile uyumlu yaşayabilmesi için, içindeki yönetici ilke (koruyucu ruh) olan “Logos”a güvenmesi gerekir.⁶³ Zenon’a göre, insan akli sadece Tanrı ile bir yakınlığa sahip değil, aynı zamanda saf ve aktif durumda olan aynı ilâhî özün bir parçasıdır.⁶⁴

Stoacılar, bitkilerin tohumdaki hayat kökünden doğması gibi, âlemin de Tanrı’dan zuhur ettiğini,⁶⁵ âlemin dışardan değil içten yönetildiğini, Tanrı ile âlemin bir ve de aynı olduğunu varsayarlar. Onlara göre her şey ölçülü bir amaca göre yapılmıştır ve bu amaca göre hareket eder. Yeryüzünde rastlantıya yer olmadığı gibi her şey zorunlu olarak olur. Yaşamın şekli, insan için önceden belirlenmiştir. Stoacılar göre, maddî ve somut olan gerçeklik tıpkı bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Tüm maddî varlıklara etki eden âlemin ruhu vardır. Maddî bir şey olarak tasavvur edilen bu ruh, ateştir. Âlemin ruhu sonradan tüm canlılarda etkili olan bireysel

⁶² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., 9. baskı, Ankara, 2007, s. 159

⁶³ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yay., 5. baskı, İstanbul, 2013, s. 58

⁶⁴ Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 102

⁶⁵ Günaltay, *Antik Felsefe’nin İslam Dünyasına Girişi*, s. 41

ruhlara bölünmektedir. Âlemin ruhu ya da “Logos”, tümel akıldır. Tek tek insanlarda bulunan akıl da bu tümel aklın bir parçasıdır.⁶⁶

Stoacılar göre insan, beden ve ruh gibi iki ayrı bileşenden meydana gelmektedir; beden, edilgen ilke ya da bileşene karşılık geldiği halde ruh etkin ilke, tanrısal ateşten bir kıvılcımdır. İnsan, evrensel akıl olan “Logos”tan aldığı bu pay sayesinde evreni bilme düzeyine yükselmektedir.⁶⁷

Doğayla uyumlu bir yaşamı öğütleyen Stoa öğretisinde, insanın hayatını anlamlandırma çabası, doğayı tanrısalılaştırmak ya da Tanrı’yı doğallaştırmak şeklinde tezahür etmektedir. Çünkü gerçeklik, tanrısal akılla (Logos) yönetilmektedir.⁶⁸

Yunan Felsefesi ile doğu tasavvufu üzerine kurulmuş, Hellenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu ve önemli felsefe akımı olan Yeni Eflâtunculuk, Hristiyan Ortaçağ felsefesi ve İslam felsefesi üzerinde etkili olmuştur. İmanı, felsefe yoluyla temellendirmeye çalışan Ortaçağ filozofları, Aristo keşfedilinceye kadar Plotinus’ (204-270)un felsefesine başvurmuşlardır.⁶⁹

Yeni Eflâtuncular ve Plotinus’un varlık felsefesinin dayandığı sudûr teorisi,⁷⁰ Bir’den derece derece bir yayılış ve tekrar varlığın Bir’e dönerek onda erimesini kabul

⁶⁶ Von Aster, *Felsefe*, s. 239, s. 243-244

⁶⁷ Cevizci, *Felsefe*, s. 259

⁶⁸ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, İletişim Yay., 1. baskı, İstanbul, 1997, s. 53

⁶⁹ Cevizci, *Felsefe*, s. 292

⁷⁰ İslam düşüncesinde ortaya çıkan sudûr teorisi, yanlışlıkla Aristo külliyyatı içinde yer alan, Yeni-Eflâtuncu geleneğin teist bir yorumu olan iki esere *Liber de Causis* (Kitâb el- Hayr el-Mahz) ve *Aristo Teolojisi*’ne (Usulûcya), dayandırılmaktadır. Salt İyi ve Salt Işık olan Tanrı’dan, kevn ve fesad âlemine uzanan bir nedenler hiyerarşisini öngören sudûr teorisinde varlıklar, kendi kapasiteleri ölçüsünde Tanrı’dan taştan iyilik ve ışıktan pay alırlar. Tanrı’nın dolaysız olarak ilk yarattığı varlık olan akıl, Tanrı’ya en çok benzeyendir. Çünkü akıl, ilk nedene en yakın şey ve ilk nedenin ilk sonucudur. Bununla birlikte saf ışık olan Tanrı, kendisinin üstünde bir nedene sahip olmadığından tam olarak bilinip, ifade edilemez. Duyusal bilgilere fiziksel ışık aracılığıyla ulaşıldığı için Tanrı’ya atfen “ışık” metaforunun kullanılması bilenebilirlik imkânıyla ilişkilidir. Bkz. Mehmet Barış Albayrak, *Nedenler Kitabı (Liber de Causis) ve Aquinolu Tomasso’nun Nedenler Kitabı Yorumu*, Notos Yay., İstanbul, 2014, s. 59-60, s. 80, s. 94-96; Yaşar Aydın, “El-İzah Fi’l-Hayr El-Mahz (*Liber de Causis*)” *Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale*” UÜİF., Sayı. 5, c. 5, 1993, s.194-195; Ayrıca bkz. T.J. De Boer., “Feyz”, İslam Ansiklopedisi, MEB, İstanbul, 1964, s. 590; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987, s. 27-29

eder. Bir'den sudûr eden her şeyde tekrar Bir'e dönmek için bilinçsiz bir özlem vardır.⁷¹ Plotinus, Bir'i bütün varlıkların kendisinden çıkıp geliştiği bir kök ya da tohum olarak ifade eder. Zorunlu olarak Bir'den ilk sudûr eden Akıl (Nous), idealar âlemini içermesi bakımından fenomenler dünyasının gerisindeki Hakikât'tir. Akıl'dan sudûr eden nefis ise âlemdeki hareket ve hayatın prensibidir.⁷²

Plotinus'un metafiziği, kâminden nakısa, *nûrdan zulmete*, varlıktan yokluğa aşama aşama bir inişi temsil etmektedir. Plotinus, maddî âlem ve manevî âlem arasında bir bağ kurarak, bütün varlıkları "Bir" in nûruna bağlı halkalardan ibaret olan bir zincir şeklinde tasarlamıştır.⁷³ Plotinus'a göre insan ancak maddî âlemden kendini soyutlayarak Tanrı ile birleşme olanağı bulur. İnsan yaşamında Tanrı'yı doğrudan doğruya duyup bildiği anlar vardır. Bu anlar, insanın bilincini yitirip kendi dışına çıktığı, kendinden geçtiği vecd durumlarıdır.⁷⁴

Plotinus'a göre ışığın, kaynağı olan güneşten çıkıp yayıldığı gibi, her şey, yetkin kaynağı ve varlık nedeni olan Tanrı'dan öylece çıkıp yayılır. Fizikî varlıkların ışık kaynağı olan güneşten uzaklaştıklarında karanlığa gömüldükleri gibi, Plotinus'un varlık hiyerşisinde de yetkinlik-yoksunluk metaforları, sudûr sürecinde Tanrı'ya en yakın ve uzak varlıklar için belirleyici bir rol oynamaktadır.⁷⁵

Bu noktada İslam Felsefesinin geliştirdiği varlık ve bilgi teorilerinin aynı kaynaktan beslendiğini ve aynı amaca hizmet ettiğini görmek mümkündür. İki farklı varlık kategorisi olan Tanrı ve insan arasında sudûr teorisi ile bağ kurulmaya

⁷¹ Yetkin, *Estetik Doktrinler*, s. 28, s. 30-31

⁷² C.A. Kadir, *İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi, İslam Düşüncesi Tarihi*, içerisinde, Ed. M.M. Şerif, Çev. Kasım Turhan, c. 1, Türkçe Baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s. 145-146

⁷³ El-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, Çev. Fuat Sezgin, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul, 1948, s. 124-134

⁷⁴ Von Aster, *Felsefe*, s. 296

⁷⁵ Cevizci, *Felsefe*, s.298-299

çalışılmıştır. Vacibu'l Vucûd ve Mümkünü'l Vucûd kavramları bu sistemin iki dayanak noktasıdır. Mümkün Varlığın Zorunlu Varlık'la ontolojik ilişkisi sudûr teorisi ile kurulurken, Zorunlu Varlık'tan taşan akıllar silsilesinin sonuncusu olan “Faal Akıl” ile epistemolojik süreç ilişkilendirilmiştir. Bu bilgi teorisi, İslam Teolojisinde Vahiy ve Nübüvvet paradigmasının da özünü oluşturmaktadır. Varlık ile geliştirilen bu organik bağ sayesinde insan, ilâhî aydınlanmadan çabası ölçüsünde pay alabilecektir.

“Enneadlar”dan bölümler içeren “*Usulûcya*”da “Tanrısal Işık”ın, kevn ve fesad âlemindeki varlıklar üzerinde nasıl parıldadığı anlatılmaktadır.⁷⁶ Her şeyin prensibi, ölçüsü ve gayesi olan Tanrı aynı zamanda her şeyi meydana getiren etkin güçtür. O, saf düşünce ve her düşüncenin kaynağı olan saf bir ışık şeklinde betimlenmiştir.⁷⁷

Tanrı'yla ilişki içinde olmayan hiçbir parçamız olmadığı gibi, Tanrı'yı düşünmek hem bütün olarak var olan, hem de her yerde bulunan bir varlığı düşünmek demektir.⁷⁸ Tanrı'yı tüm erdem olarak gören Plotinus'a göre insanın amacı Tanrı'ya benzemek olmalıdır. İnsan, Tanrı'ya benzemeye çalışmakla erdeme ulaşabilir. Her şey Tanrı'dan gelmiştir ve O'na geri dönecektir. Bu gerçeği anlamak ise ancak mistik sezisile mümkündür.⁷⁹

Plotinus'un felsefesi, Hellenistik Tanrı tasavvurunun zirvesindedir. Tanrı'yı tefekkür etmek ve ruhu maddî dünyadan kurtarmak bu dönemin en karakteristik felsefî gayesini oluşturmuştur. Tümüyle metafizik sorunlarla ilgilenen ve sıradan insanların kavrayışından uzak Yeni Eflâtunculuğun Tanrı Tasavvuru, Yahudi ve Hristiyan kelimasında da kendisini hissettirerek, en nihayet İslam felsefesi ve Sûfî tasavvufunda zirveye ulaşacaktır.

⁷⁶ Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 13

⁷⁷ Weber, *Felsefe*, s. 110-112

⁷⁸ Plotinus, *Enneadlar*, s. 95, s. 129

⁷⁹ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 96

II. DİNİ/TEOLOJİK VE GNOSTİK GELENEKLERDE TANRISAL IŞIK

Halk inanışlarının ürünleri olan mitolojik unsurlarla harmanlanan Tanrı tasavvurları, felsefî mirası da bünyesine katarak semavi dinlere kaynaklık eden vahiy paradigmasını şekillendirmiştir. Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetine ilişkin olarak kutsal kitaplarda muhafaza edilen ilâhî sözler, teolojilerde vahye dayanan ilâhiyat olarak sınıflandırılmaktadır.⁸⁰ Teolojik düşünce, öncelikle tek Tanrı'ya ve O'nun mesajını ileten kişilere inanma eğilimi olarak ilk defa Mısır'da tezahür etmiştir. Yahudilerin tektanrısı Yehova, kadir-i mutlak ve âlemin yaratıcısı olarak, insanlardan ahlaksal yükümlülöklere uymasını ister. Yahudi kutsal kitabının ilki olan Tevrat'ın Tanrı tarafından doğrudan Musa'ya indirilmiş bir kitap ve dolayısıyla Tanrı sözü olduğuna inanılmaktadır.⁸¹ Yahudilikte Tanrı-insan ilişkisini belirleyen en önemli unsurlardan birisi insanın ilahlaştırılması meselesidir. Maddî bir beden ile manevî bir ruhtan meydana gelen çift tabiatlı bir varlık olarak insan, ilâhî bir üflemenin ürünüdür.⁸²

A. Yahudilik'te Tanrısai Işık

İskender'in seferleriyle Yunan kültürünün Akdeniz çevresine yayılarak Doğu düşünceleriyle (Mısır, Mezopotamya, İran, Anadolu, vb.) karşılaşması, Hellenistik kültür havzalarında yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Eski Ahid, "Septuaginta" adlı bir eserde Yunancaya tercüme edilmiş, Yunanlı Yahudiler,

⁸⁰ S.Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., 2. baskı, İstanbul, 1981, s. 283

⁸¹ Niyazi Kahveci, *Tevrat'ta Sosyal Düşünceler*, (Sosyal Teoloji) Sinemis Yay., 1.baskı, Ankara, 2011, s. 1XI, s. 1XIII

⁸² Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, MEB, İstanbul, 1988, s. 143-144

Tevrat'ın fikirlerini Yunan felsefesi ile uzlaştırma çabası ile Tevrat'ı mecazî bir şekilde tefsir etmişlerdir.⁸³ İskenderiye'nin yetiştirdiği önemli filozoflardan birisi olan Philon, Tevrat'ı Stoacı ve Eflâtuncu düşünceye uygun yorumlarken Eski Ahit'in evrensel bir karakter sergilemesi gerektiğini savunmuştur.⁸⁴ Philon, bu uzlaştırma çabasında Eflâtun'un ideler metafiziğini esas alarak Eflâtun'un idelerini, Tanrı'nın kendini düşünmesi halinde var olan, ruhunda gizli olan düşünceler şekline dönüştürmüştür.⁸⁵

Philon, Eski Ahid ile bağdaşan, tektanrı ilkesine bağlı kalmakla birlikte, İlk Sebeb ile âlem arasında birçok aracı varlıkları gerekli görmüştür. Onların en önemlileri İlâhî Kelam (Logos) ile İlâhî hikmet (Sophia)dır.⁸⁶ Kaynağı gibi ebedî, zaman ve mekân içerisinde hareket eden “Logos”, hem âlemin yaratılmasında aracı hem de Tanrı'nın sûretidir.⁸⁷ Philon, Tanrı ile temasa geçmek için geliştirdiği “Logos” fikri ile bir yandan çoklukta birlik ve maddî dünyadaki oluş ve bozuluşu açıklarken diğer yandan sayesinde insan aklının, kendisiyle göğe yükseldiği mistik bir öğretiyi savunmaktadır.⁸⁸

Philon'a göre “Logos”, “*Tanrı'yı seven ruhların büyümesini sağlayan leziz ve taze bilgilerin aktığı bir nehir*”⁸⁹ olduğu gibi insanların ruhuna girerek tövbe etmelerini ve böylece kurtuluşa ermelerini de sağlamaktadır.⁹⁰ İnsanlar tefekkür ederek, Tanrı'nın sureti olan “Logos”u elde edebilirler. Tanrısal bilgeliğe, “Logos”a

⁸³ Schimmel, *Dinler Tarihi*, s. 148

⁸⁴ Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitapevi Yay., İstanbul 2011, s. 240

⁸⁵ Von Aster, *Felsefe*, s. 283

⁸⁶ Schimmel, *Dinler Tarihi*, s. 148

⁸⁷ İsmail Taşpınar, *Yahudi Geleneginde İlâhî Kelam Tasavvuru, İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini*, s. 154-156

⁸⁸ Kadir, “*İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi, İslam Düşüncesi Tarihi*”, s. 141-142

⁸⁹ Taşpınar, *Yahudi*, s. 158

⁹⁰ Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü*, s. 180

sahip olan insan, bunu bir tohum gibi beslemelidir. Çünkü insan ruhu, tohumunu Tanrı'nın ektiği ve lütfunun bir sonucu olarak aralıksız yağan yağmurun beslediği bir bitki gibi görülmektedir.⁹¹

Philon'a göre, yalnızca ışık ışığı bilebilir ve akıl, ilâhî ışık tarafından aydınlatıldığında içindeki nesneyi tanıyabilir. Işığı ışık vasıtasıyla gördüğümüz gibi, Tanrı'yı da O'nun vasıtasıyla bilebiliriz. Böyle bir Tanrı tasavvuru ilâhî akıl ile insan aklını özdeş görmektedir.⁹²

Philon'dan sonra Yahudi ilâhîyatı açısından tartışmasız bir öneme sahip olan kişi Musa Bin Meymun' (ö.1204)dur. Kendisi, XII. yüzyıl İspanyasında, İslam'ın kültürel ortamında yetişmiş, Yahudilerin Aristosu ve tüm zamanların en etkili düşünürü kabul edilmektedir. Kutsal Kitap'ın, gizemli öğretilerini gün yüzüne çıkarmak ve bu surette Tevrat'ın Hakikâtine inanan ancak zıt düşünceler arasında yolunu şaşırmış dindar insanlar için kaleme aldığı “*Şaşırmışların Kılavuzu*” (Delaletü'l-Haririn; More Nevuhim) adlı eser, İbn Meymun'un bütün düşünce sistemini içermekte ve Yahudi düşünce tarihinde şaheser (Opus Magnum) olarak kabul edilmektedir.⁹³

Musa Bin Meymun'un elit bir kesim için kaleme aldığı ve Yahudi şeriatını felsefî açıdan temellendirdiği eserin Peygamberlik bahsinde, İlâhî Yardım ve salih rüya dışında, “*Rabb'in Ruhu Davut'un üzerine güçlü bir biçimde indi*”⁹⁴ ayetinde olduğu gibi, Kutsal Ruh'un eşlik ettiği kişiyi de birinci dereceden peygamber saymak

⁹¹ a.g.e, s. 199-200

⁹² Giovanni, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 103-105

⁹³ Hatice Doğan, *Maymonides'in Hayatı Ve Eserleri*, Gözlem Yay., 1. baskı, İstanbul, 2010, s. 64

⁹⁴ 1.Samuel, 16: 13

gerektiğini söylemiştir. Bu dereceye İsrail'i kötülüklerden kurtaran hâkimleri ve kral şeklinde ortaya çıkan Mesihleri de (Samson, Saoul gibi) dahil etmektedir.⁹⁵

Tevrat'ta, ilâhî inayet şeklinde tezahür eden, “Rabb'in Ruhı”, bilgelik ve anlayış ruhu; “Öğüt ve Güç Ruhı”; Bilgi ve Rab korkusu ruhu⁹⁶ anlamlarına gelirken, Tevrat'ta geçen “Rabb'in Işığı” kavramı ile hem insanın ruhu⁹⁷ hem de Tanrı'nın adaleti ve öğütleri de kastedilmektedir.⁹⁸

Meymun, “*Tanrı insanı kendi suretinde yarattı*”⁹⁹ ayetini, ilâhî aklın beşerle olan yakın ilişkisi şeklinde yorumlarken bu yakın ilişkiyi, sayesinde insanı mükemmel olmaya götüren aynı zamanda da insanın emir ve yasaklara muhatap kılındığı, Tanrı'nın insana bahşettiği akıl ile temellendirmiştir.¹⁰⁰

Meymun'un ileri sürdüğü insan akli ile ilâhî akıl arasındaki bu yakın ilişkinin mahiyeti Meymun'un Tanrı tasavvurunu da ortaya koymaktadır. Meymun, negatif teoloji (apofatik) metodu ile: Tanrı'yla insan arasında hiçbir benzerliğin olmadığını, söyleyerek, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını savunmuş ancak insanın tefekkür ederek korkma, huşu duyma ve utanma yoluyla Tanrı'yı içkinleştirebileceğini söylemiştir.¹⁰¹

Tanrı'nın “akıl, akleden ve akledilen” olduğunu kabul eden Musa bin Meymun,¹⁰² mücerred akılları da Tanrı ile diğer cisimler arasında aracılık yapan ve Tanrı'nın iradesi ile uyum içinde olan melekler olarak nitelemiştir.¹⁰³ Meymun'a göre, gerek doğrudan gerekse melek gibi diğer ilâhî varlıklar aracılığıyla olsun, ilâhî mesajın insanlık seviyesine aktarılmasında hem onuncu gök feleğinin yöneticisi olan “Faal

⁹⁵ Doğan, *Maymonides*, s. 141-143

⁹⁶ Yeşaya, 11: 2

⁹⁷ Süleyman'ın Özdeyişleri, 20: 27

⁹⁸ Yeşaya, 2: 5

⁹⁹ Tekvin, 1: 27

¹⁰⁰ Doğan, *Maymonides*, s. 83-84

¹⁰¹ a.g.e, s. 78, s. 187

¹⁰² a.g.e, s. 104

¹⁰³ a.g.e, s. 120

Akıl” hem de mütehayyile gücü etkilidir.¹⁰⁴ Meymun’a göre vahiy, ilâhî varlıktan taşan feyzin “Faal Akıl” vasıtasıyla insanın aklî yetisine ve oradan da mütehayyile gücüne ulaşmasıdır. Böylece vahiy insanın çeşitli yetileriyle ulaşabileceği bir yetkinliktir.¹⁰⁵

Meymun’un Tanrısı insandaki her türlü donanımın yaratıcısı ve tüm eylemleri mutlak surette iyi olan bir Tanrı’dır ve yüce şanı karanlığı aydınlatan bir ışık ile tasvir edilmelidir.¹⁰⁶ Tanrı’nın görkemli şanı olan “Sekine” bütün âlemi kaplamıştır. Meymun’a göre cisimsel varlıkların içinde bulunabilen Tanrı’nın sekinesi sayesinde insanlar, her şeyi aydınlık olarak görebilirler. Bu güç sayesinde Davud, Mezmurları ve Süleyman, Meselleri yazmış olmalıdır.¹⁰⁷ Musa bin Meymun, “*Ben İsrailoğullarının arasına yerleşeceğim*”¹⁰⁸ ayetini ise mecazî anlamda, Tanrı’nın inayetinin ve nûrunun devam etmesi ve sürekli olması olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁹

Kur’ân’da, Tanrı’nın müminlere bahşettiği, sükûnet ve güven anlamına gelen Sekine,¹¹⁰ İsrailoğullarına ithafen Bakara süresinde Ahit sandığı içerisinde “*Rablerinden bir sekine*”nin¹¹¹ bulunduğu şekilde geçmektedir. Yahudilikte kilit bir terim olan Sekine, “Tanrı’nın ikamet ettiği yer” anlamına gelmektedir. Sıklıkla “İlâhî Işık” olarak tanımlanan Sekine’nin hissedilebileceği ilk yer ise kişinin kalbidir.¹¹²

¹⁰⁴ Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay., İstanbul, 2007, s. 77, s. 89

¹⁰⁵ Hakan Çoşar, *İslam Dünyasında Yahudi Felsefesi*, Bütün Yönleriyle Yahudilik, Uluslararası Sempozyum, 18-19 Şubat 2012, Ankara, Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, s. 575

¹⁰⁶ Doğan, *Maymonides*, s. 147

¹⁰⁷ a.g.e, s. 114, s. 141, s. 187

¹⁰⁸ Çıkış, 29: 45

¹⁰⁹ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 122

¹¹⁰ “Allah imanlarına iman katsınlar diye müminlerin gönüllerine sekine indirmiştir.”48, Fetih: 4; “Allah onların gönüllerinden geçeni bildiği için onların üzerine sekine indirdi.” 48, Fetih:18

¹¹¹ 2, Bakara: 248

¹¹² Michael Levin, *Yahudi Ruhaniliği Ve Mistisizmi*, Çev. Estreya Seval Vali, Gözlem Yay., İstanbul, 2006, s. 174, s. 177

Talmud ve Mitraş literatüründe, Eski Ahid pasajlarına atıfla ‘Sekine’ kelimesi, Tanrı ile özdeş ve Hristiyanlık’taki “Kutsal Ruh” gibi kabul edilirken, Ortaçağ Yahudi literatüründe, Tanrı ve âlem arasında, Philon’nun “Logos”una benzer aracı bir varlık, Tanrı’nın Nûru olarak ele alınmıştır.¹¹³ Mistik Kabala öğretisine göre Sekine, Tanrı’nın sûreti olup, İsrail nereye sürgün edilirse Sekine’nin onunla birlikte gittiğine inanılır.¹¹⁴

Yahudi geleneğinde “Tanrısal Işık” kavramının tezahür ettiği bir diğer sistem Yasa ve Yasa’nın ruhu olan Mişna’nın dışında gizli ilkeleri sadece en yüksek muridlere açıklanan Yasa’nın ruhunun ruhu olan Kabala¹¹⁵ öğretisidir. Halka öğretilen Yasa ile sadece hahamlara ve öğretmenlere açıklanan Mişna’nın dışında üçüncü bir sistem olarak tezahür eden Kabala öğretisine göre Musa peygamber, Sina dağına üç kere çıkmış ve her seferinde Tanrı’nın huzurunda kırk gün kalmıştır. İlk kırk günlük sürede, peygambere yazılı yasanın tabletleri verilmiş, ikinci çıkışında yasanın ruhunu almış, üçüncü ve son süreçte ona Kabala’nın sırları, Yasa’nın ruhunun ruhu öğretilmiştir.¹¹⁶

Kabalistik felsefeye göre dünyada olan her şey, “Tanrısal Işık”ın maddeleşmesinden ibarettir. Varlığın sürekliliğini esas alan bu felsefede yaratılış süreci, “Tanrısal Işık”la süreklilik kazanmaktadır. Yani Tanrı’nın hidayetiyle yaratılış

¹¹³ Salime Leyla Gürkan, “Sekine”, DİA, 2009, c. 36, s. 329-331

¹¹⁴ Kabala öğretilinde, Sekine, tıpkı kocasından (kutsal olan) ayrı düşmüş bir gelin gibidir. Ancak Mesih’in gelmesiyle Sekine sonsuza dek kocasına kavuşmuş olacaktır. Bkz. J.Freeley, *Kayıp Mesih* (Sabatay Sevi’nin İzni Süzerken), Çev. Ayşegül Sevim Tekçe, 2. baskı, Remzi Kitapevi, 2003 s. 36

¹¹⁵ İbranice’de “almak, kabul etmek, karşısında veya huzurunda” anlamlarına gelen "kabbel" fiilinden gelen Kabala terimi, "Yukarının Hikmeti" olarak kabul edilir. Yahudi mistik geleneğini temsil eden Kabala öğretisinin esas doktrinleri Ortaçağın sonlarında son halini almıştır. Başlıcaları, *Sefer Yetzirah* (Yaratmanın Kitabı) ile *Sefer Ha Zohar* (Işığın-İhtişamın Kitabı) olarak bilinen eserlerdir. Kabalizm, Yahudilikte, Tevrat ve Zebur’un dış anlamı ile kalmayarak kutsal kitabın harflerinden gizli anlamlar çıkarmaya çalışan ve böylece ona istedikleri anlamları yükleyen bir akımdır. Bkz.H.Z.Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Türkiye İş Bankası Yay., 1967, s. 25; Mehmet Aydın, *Kabalizm ve İslam Sufizmi Arasındaki İlişki*, Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Konya 2011/1,s. 7; Weber, *Felsefe*, s. 185

¹¹⁶ Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, s. 344-345

süreci her gün yenilenmektedir.¹¹⁷ Yahudi mistik için başlangıç noktası, yaratılışın çokluğu içerisinde Tanrı'nın Birliği'ni görmektir. Bu gerçeğe ulaşmak için doğadaki her şeye var olan “İlâhî Işık”ın bilincine sahip olmak gerekmektedir.¹¹⁸ Kabalada kişi aklını, bedenini ve ruhunu ne kadar çok arındırırsa, Tanrı'ya o kadar çok benzemekte ve “Tanrısal Işık”ı o kadar yansıtmaktadır.¹¹⁹

Kabala öğretisinin temelinde bütün ruhlar, ilâhî ruhla bir bütün oluştururlar. İnsanların bu dünyadaki tek amacı birleşmenin deneyiminde bunu fark etmeleridir. Bu dünyayı oluşturan her şey gibi ruh ve beden de sonunda onları yaratana geri dönecektir. Tanrı, yaratılış aşamalarının başı ve sonudur.¹²⁰

Kabala'da kişinin, “İlâhî Işık”ı yeryüzünde deneyimlemesi için ruhundaki ilâhî yanı ateşlemesi beklenmektedir. İnsanın ilâhî yanını, yaşayan Tanrı olan Elohim Hayim'e dönüştürmesi, bedeni ve aklı susturarak, düşüncelerin ötesine geçmekle mümkündür. Düşüncenin ‘saf ses’ haline indirgendiği bu süreçte insanın fiziki yapısını oluşturan bütün elementler en basit hallerine dönerler. Bu aşamadan sonra kişi kendisini “Tanrısal Işık”la titreşen boş bir kanal gibi hisseder ve bu bilinç durumu Kabalizm’de “ev inşa edilmekte” olarak adlandırılmıştır.¹²¹

Kabala öğretisindeki kozmik hayat ağacı, Tanrı'nın özelliklerinin duyulur dünyadaki tezahürlerini temsil etmektedir. Tanrı'yı taklît etmek sonunda kişinin Tanrı'yı bilmesini sağlayacağı gibi kişi, ağacın üzerindeki her bir özellik ile (hâkimiyet, temel, haşmet, tahammül, güzellik, yargı, sevecen iyilik, anlayış, bilgelik, alçakgönüllülük) mükemmelleşmek için kendini zorlamalıdır.¹²²

¹¹⁷ Aydın, *Kabalizm ve İslam*, s. 9

¹¹⁸ Epstein, *Kabala Musevi Mistiklerin Yolu*, s. 4

¹¹⁹ a.g.e, s. 3

¹²⁰ a.g.e, s. 66

¹²¹ a.g.e, s. 77

¹²² a.g.e, s. 18

Kabalacının, “Tanrısal Işık”ı kendisini hazırlaması, Tevrat’ın harflerine odaklanarak çalışmasını gerektirir.¹²³ Bu aşamada çok planlı bir şekilde nefes alıp verme yollarıyla bedenindeki duyarlı bölgelere yoğunlaşarak “Tanrısal Işık”la birleşme için yaşam ağacındaki küreleri hayal eder.¹²⁴ Her bir harfe odaklanmak suretiyle Tevrat’ı tefekkür etmek, insanın içindeki ilâhî kıvılcımları büyük alevlere dönüştürür. Huşu içinde ve sebatla yapılan bu çalışmaların sonucunda güneş ışığının eve girmesi gibi “Tanrısal Işık”ın ruha nüfuz etmesi söz konusudur.¹²⁵

Yahudi mistiği için ruhi kusursuzluğu elde etmek bir anlamda aslî kaynağına dönmek demektir. Bu aynı zamanda ‘devekuth’ yani Tanrı’ya bağlanma yoluyla elde edilen, ilâhî elçilerle iletişim ve doğa kanunları üzerinde güç sahibi olan peygamberlik bilincidir.¹²⁶ İspanyol Ekolünün lideri olan Abraham Abulafia,¹²⁷ aklın dünya işlerinden uzaklaştırılması neticesinde ruhun, “Tanrısal Işık”ın tesirine hazır hale geleceğini söyleyerek, bu suretle bir peygamber bilinci yaratmayı amaçlamıştır.¹²⁸

Ruhun, “Tanrısal Işık”ın tesirine açık hale gelmesi, Tasavvufta Tanrı’ya gitmede yardımcı olacak bir metodoloji olarak geliştirilen “Seyri-suluk” kavramıyla benzerlik göstermektedir. Yedi aşamalı bir yol olan bu süreçte kalp aynasının masiva pasından temizlenmesi suretiyle “Tanrısal Işık”ın salîkin kalbine aksetmesi amaçlanır. İlk aşamada ruhun ahlakî safiyetini güçlendirmek amacıyla geliştirilen zikir ve

¹²³ a.g.e, s. 79

¹²⁴ Epstein, *Kabala*, s. 86-87

¹²⁵ a.g.e, s. 31

¹²⁶ a.g.e, s. 171

¹²⁷ Abraham Ben Samuel Abulafia, İspanya Saragossa’da 1240 yılında doğmuştur. Mitolojik nehir, Sambatyon boylarında yaşadıkları varsayılan, kayıp 10 kavmi aramak üzere kutsal topraklara gitmiştir. Barselona’da 31 yaşındayken kendini peygamber ilan etmesiyle çok sayıda Yahudi kutsal topraklara göç etmiştir. Kendisini, hem küre hem de isim geleneklerindeki anlaşılır ve açık kitapları toplayan tek kabalacı olarak ifade etmektedir. Öğretileri sadece Yahudi dünyasını değil, Müslüman sufileri ve çağdaşı olan Pico Della Mirandole gibi Hristiyan mistikleri de etkilemiştir. Bkz. a.g.e, s. 98-99, s. 101

¹²⁸ a.g.e, 92

murakabe teknikleri, Sûfilerin dini tecrübelerinde sezgiye dayalı imtiyazlı bir şuur halinin doğmasına neden olmuştur.

B. Hristiyanlık'ta (Patristik-Skolastik) Tanrısal Işık

Hristiyanlık'ta Tanrı'nın insanlığı kurtarma planı dünyanın yaratılışıyla başlayıp, İsa Mesih'in doğumuyla kemale ulaşmaktadır.¹²⁹ O, Tanrıya giden tek yoldur¹³⁰. O, her insanı aydınlığa kavuşturacak ve dünyanın onun aracılığıyla kurtulması için Tanrı tarafından gönderilen "Nûr"dur.¹³¹

İlk Hristiyan teolog olarak kabul edilen Havari Pavlos'un teolojisine göre, Tanrı'nın bu dünyayı kurtarma planı, insanlığı yenileyerek aslî haline geri döndürmeye yöneliktir. Bu bağlamda, Kurtarıcı İsa Mesih, yaratılan insanın ilâhî nitelikli bir örneği olup, hem Tanrı'nın yaratmasının hem de yaratılışın bir prototipi kabul edilir.¹³² Aşkın olan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi İsa Mesih sağlamaktadır,¹³³ *"O, görünmez Tanrı'nın görünümüdür. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir."*¹³⁴

Hristiyanlıkta "Tanrısal Işık" kavramının ete kemiğe büründüğü en etkili kaynak Yuhanna İncili'dir. Yuhanna İncili, "Logos" kavramının domine edildiği teolojik bir koleksiyonu oluşturur. Yuhanna kristolojisinin dayandığı temel prensip, İsa'nın tek başına Tanrı'yı açığa çıkarması ve Tanrı hakkında konuşmasıdır. Nihai gayesi ise İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu olduğuna herkesin inanmasıdır.¹³⁵ İsa, Tanrı'yı açığa

¹²⁹ Micheal L. Fitzgerald, Felix A. Machado, *Yeni Oluşan Hristiyan Dinler Teolojisi*, Çev. Ali İhsan YİTİK, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XVII, İzmir, 2003, s. 345

¹³⁰ Yuhanna 14: 6: "İsa ona şöyle söyledi: *Yol, Hakikat ve Hayat benim. Ben araç olmadıkça kimse Babaya gidemez.*"

¹³¹ Yuhanna 1: 9, 3: 17, 3: 19, 12: 46

¹³² Şinasi Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, c. 2, s. 64

¹³³ Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, s. 242; Yuhanna İncili 1: 14

¹³⁴ Pavlos, Koloseliler, 1: 15-18

¹³⁵ Yuhanna İncili, 20: 31

çıkArabîlir çünkü Tanrı sözüdür. Buradaki “Logos” kavramı Yunan felsefesi ve Philon’daki gibi Yahudi geleneğinden tevarüs edilen anlamının yanında başka bir boyuta taşınmıştır. Philon, Tanrı’nın namevcut bir gücü olarak gördüğü “Logos”u, âlemdeki tedavi edici ilâhî gücünü ifade etmek için kullanmıştır. Antik felsefede ise “Logos”, Tanrı ile âlem arasında bağlayıcı bir güç olarak telakki edilmiştir. Eflâtun “Logos”u sosyal ve politik hayatın temel unsuru olarak görmüş, Aristo’da insanî kazanımın kendisi ve aynı zamanda erdem ve mutluluğun temeli sayılmıştır. Stoa’da ise “Logos” antropolojik ve kozmolojik bir içeriğe sahiptir. Yuhanna’nın teolojisinde ise “Logos” yeni bir içerik kazanarak, insanlığın ve hayatın nûru, âlemin yaratıcısı ve âlemin kurtuluşu için tecessüm eden İsa Mesih’i nitelemektedir. İsa, yaşam, Nûr ve görünen Tanrı’dır.¹³⁶

Yuhanna İncilinde İsa’ya “Tanrı’nın Sözü”¹³⁷ adı verilmektedir. “Tanrı’nın Oğlu” deyimini O’nun gerçek babası Tanrı ile olan birliğini, özdeşliğini belirtirken “Tanrı’nın Sözü” (Logos) deyimini, Tanrı’nın insanlara Mesih aracılığıyla konuştuğunu anlatmaktadır:

”Başlangıçta Kelam vardı. Kelam Tanrı ileydi ve Kelam Tanrı’ydı. Başlangıçta O, Tanrı ileydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu. Var olan hiçbir şey O’nsuz olmadı. Yaşam O’ndaydı ve Yaşam insanların ışığıydı. Kelam ete bürünüp aramızda yaşadı. Biz’de O’nun yüceliğini, Baba’dan gelen lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğlu’nun yüceliği olarak gördük.”¹³⁸

Yuhanna İncili’nde İsa ile özdeşleştirilen bir diğer kavram da “nûr”dur. İsa’nın dünyaya “Nûr” olacağı Tevrat’ta peygamberlik halinde bildirilmiştir:

¹³⁶ Grigoras Simakos, “Η Θεολογία Του Ιωαννη” (Yuhanna’nın Teolojisi), http://www.orthodoxoiorizontes.mysch.gr/Agiologia/Euaggelistes/Apostolos_Iwannhs_o_Euaggelists.htm (11.01.2016)

¹³⁷ Müslüman düşüncede Hz.İsa’nın, Tanrı’nın sözünün bedenleşmesi; cismani vahiy olduğuna ilişkin deliller için bkz. H.Hacımüftüoğlu, “Kuran’da Ve Rivayetlerde Allah Elçisi İsa’nın ‘Beden Almış Söz’(Vahiy) Oluşu”, Kelam Araştırmaları, 8: 2, 2010, s. 91-114

¹³⁸ Yuhanna İncili, 1: 1-14

“Karanlıkta yürüyen halk büyük bir “Nûr” gördü. Ölüm gölgesi diyarında oturanların üzerine “Nûr” parladı. Ben Rab, seni doğrulukla çağırdım. Elini tutacağım ve seni koruyacağım. Halka bir and ve uluslara “Nûr” olarak vereceğim. Kör gözleri açasın, mahpusları zindandan ve karanlıkta oturanları hapisshaneden çıkarasın diye.”¹³⁹ “Her insanı aydınlığa kavuşturan gerçek nûr dünyaya geliyordu.”¹⁴⁰ O dünyanın ezeli Nûru idi.¹⁴¹ İsa’ya iman etmek “Nûr” a iman etmek demektir ve dünyadan ayrılmadan önce *Nûr’un Çocukları* olmak gerekiyordu.¹⁴²

Hıristiyan felsefesinde “Tanrısal Işık” kapsamında öne çıkan bir diğer konu “Kutsal Ruh” öğretisidir. Tanrı, İncil’de “Ruh” olarak tanımlanmakta,¹⁴³ “Kutsal Ruh” aracılığıyla İsa’ya iman edilmekte ve İsa’nın ölümünden sonra da iman edenlere “Kutsal Ruh” yol göstermektedir.¹⁴⁴ Kutsal Ruh, Sinoptik İncillerde bir kez olmak üzere Hz.İsa’nın vaftizi esnasında güvercin şeklinde görünmüştür.¹⁴⁵ Kutsal Ruh, insanların içine tanrısal amacı gerçekleştirmek için Baba ve Oğul tarafından verilmiştir. Bu yüzden İsa’ya iman edenler, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan tek Tanrı’ya tapınırlar.¹⁴⁶ Üç uknumlu Tanrı tasavvurunda, Tanrı, Kelam ve Ruha sahiptir. Bunlar üç Tanrı olmayıp bir tek Tanrı’dır. Baba’da, Kelam’da ve Kutsal Ruh’ta saygı duyulan ve ululanan tek bir Tanrı vardır.¹⁴⁷ İsa’nın ölümünden sonra gelecek olan teselli edici (Paraklitos), insanlığa her şeyi öğretecek ve İsa’nın sözlerini insanlara hatırlatacak “Kutsal Ruh” ya da “Hakikât Ruhu”dur.¹⁴⁸ Tanrı tarafından havarilere ve müminlere gönderilen ve sonsuza kadar müminlerle beraber kalacak olan “Paraklitos”

¹³⁹ İşaya, 9: 2; 42:6,7

¹⁴⁰ Yuhanna İncili, 1: 9; 12: 46

¹⁴¹ “Εγώ είμαι το Φως του κόσμου.” Yuhanna İncili, 8: 12, 8: 58; 9: 5

¹⁴² Yuhanna İncili, 12: 35-36

¹⁴³ “Πνεύμα είναι ο Θεός” Yuhanna İncili, 4: 24

¹⁴⁴ Pavlus, Korintlara 1.Mektup, 12: 3, Yuhanna 14: 26

¹⁴⁵ Matta 3: 16; Markos 1: 10; Luka 3: 22

¹⁴⁶ W.Miller, *Mesih İnancılarının İnanc ve Uygulamaları*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1982, s. 58

¹⁴⁷ Tarabya Metropolit Yakovos, *Nûrlu Ufuklara Doğru*, Yeni Fazilet Basımevi, İstanbul, 1953, s. 176

¹⁴⁸ “Αλλά ο Παράκλητος, το Πνεύμα το Άγιο, που θα στείλει ο Πατέρας στο όνομά μου Εκείνος θα σας τα διδάξει όλα και θα σας υπενθυμίσει όλα όσα σας είπα εγώ.” Yuhanna İncili, 14: 26, Ayrıca bkz. 14: 16-17, 14: 16-17, 15: 26

(Faraklît)¹⁴⁹ ya da “Kutsal Ruh”, Tanrı’nın üç uknumundan biri olan ‘Ruhu’l-kuds’ olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁰

Hristiyan Teolojisinin odağında bulunan “Tanrısal Işık”, İsa’nın bedeninde tecellî ederek, kendisini açığa çıkarmıştır. İsa, Tanrı-âlem arasında bir köprü vazifesini görmektedir. İçkin olan “Tanrısal Işık”ın deneyimlenmesi ancak İsa’ya imanla mümkündür.¹⁵¹ İmanın¹⁵² sırrı ise büyüktür: “*Tanrı, bedende izhâr ve Ruh’ta tasdik olundu. Meleklerle göründü, milletlere ilan edildi, dünyada iman edildi ve izzetle göğe alındı.*”¹⁵³

1. Patristik Dönem

Patristik dönemin en belirleyici unsuru, Hristiyanlığa karşı saldırılara karşı koymaya çalışan bir savunma felsefesi (apologia) geliştirmesidir.¹⁵⁴ İsa’dan sonraki II. yüzyılın ortalarında bir grup felsefe eğitimi almış yazar, koğuşturmaların da ana nedenini oluşturan yalan hükümlere karşı Hristiyan inancını savunma görevini üstlenmişlerdir. Bu kişiler arasında en önemlisi Filozof Justinus’dur.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Faraklit kelimesi, Arapçaya “yakîn olan Hakk’ın ruhudur” şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Fahreddin, Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Mefatihü’l Gayb, Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara, 1994, c. 21, s. 461; Müslüman düşünürler tarafından Hz.Muhammed ile ilişkilendirilen Paraklitos ya da Faraklit için ayrıca bkz. M.Aydın, “Faraklit”, DİA, 1995, c. 12, s. 165-166

¹⁵⁰ Yakovos, *Nûrlu Ufuklara Doğru*, s. 223

¹⁵¹ “Beni görmüş olan Baba’yı görmüştür”, Yuhanna İncili 14: 9, “Tanrı’yla insanlar arasında tek bir aracı vardır. O’da İsa Mesih’tir” Pavlus, Timotheos’a 1.Mektup, 2: 5

¹⁵² İman şeklinde tefsir edilen Yunanca “evsevia” (εὐσέβεια) sıfatının etimolojisi, Tanrı’nın yasasına, toplumun yazılı ve sözlü kanunlarına ve son olarak da insanlara saygıdır. Antik dönemde saygısızlık yapmak, cezası ölüm olan büyük bir suçtur. Hristiyan öğretide ise bu terimin karşılığı, Tanrı’ya karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklar için bütün insanlar da bulunması gereken bir erdemdir. Ortodoks Hristiyanlar içinse anlamı imanlı yaşamaktır. Ancak bu iman teorik bir bilgidir ibaret olmayıp bir yaşam şekli olmalıdır. İnsan inandığı şeyleri bir yöntemle hayata geçirmelidir. Bu yöntem ise kilise ve kilisedeki ibadetlerden müteşekkildir. Argiris Matakias, *Λεξικό Ερμηνείας*, Ekdoseis Pelekanos, Atina, 2014, s. 263

¹⁵³ Pavlus, Timoteos’a 1.Mektup, 3: 16

¹⁵⁴ O.Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, 1. baskı, İstanbul, 1970, s. 330

¹⁵⁵ Antonios Nasios, “*Η θεωρία του σπερματικού λόγου στη θεολογία του Ιουστίνου*” (Justinus’un Teolojisinde Spermatik Logos Teorisi).<http://sophia-siglitiki.blogspot.com.tr/2014/01/H-thewria-toy-spermatikoy-logoy-stintheologia-toy-Ioystinoy-Nasios.html> (16.02.2016)

Justinus, (Justin Martyr, ö.165) yazıları her zaman kilise tarafından yüksek takdirle karşılanan ve bilimsel makalelerinin çağımıza intikal ettiği en eski kilise babalarındandır. Justinus, “Spermatik Logos” (İlâhî Akıl) teorisi ile kadîm felsefe ile Hristiyanlık arasında bir köprü inşa etmiştir. Anılan teoriye göre her insan ruhunda, kendisi aracılığıyla gerçeklere vakıf olduğu mutlak ilâhî akıl olan “Logos”tan bir parça bulunur. Justinus, II. yüzyılın diğer apolojistleri gibi Eflâtun’un felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Baba Tanrı, gökyüzünde yaşamakta ve yerini terk edemediği için de âlemde tezahür edememektedir. Âlem ile Kendisi arasındaki bağlantıyı, âlemde Kendisini aşîkâr kılabilen “Logos” sağlamaktadır. “Logos”, Tanrı’da ezeli ve sadece güç olarak vardır ve âlemin yaratılması için müşahhas olarak tecellî etmiştir. İlâhî “Logos”, İsa’da cisimleştiği için Hristiyan öğretisi, bütün beşer öğretilerden daha üstündür.¹⁵⁶

Justinus’un, “Spermatik Logos” kavramını, Stoik felsefenin terminolojisinden aldığı yadsınamaz bir gerçektir. Ancak kavrama yüklediği anlamın Stoik felsefeyle esaslı bir ilişkisi yoktur. Justinus için “Spermatik Logos”, Stoiklerin panteizmi ya da tümel akıllı ile değil, Yuhanna İncil’inin giriş kısmında belirtilen ve Tanrı Sözü olan “Logos” ile ilişkilidir. İstisnasız her insanda içkin olan Tanrı Sözü olan “Spermatik “Logos”, insan bilincini ve zekâsını aydınlatarak ona gerçeğin bir bölümünü keşfettirir.¹⁵⁷

Patristik dönem teologlarından Tertullian (ö.240) için “Logos”, iki varlık aşamasına sahiptir. Tanrı, âlemi yaratmadan önce “Logos”u yaratmıştır.

¹⁵⁶ Gerhard Rauschen, “*Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*” (Erken Hristiyan Apolojistler Ve Aziz Menkıbeleri”, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12, München, 1913., s. 62-63, , s. 96

¹⁵⁷ Giorgos Martzelos, “*Η θεολογία του "σπερματικού λόγου" και η σημασία της για τους διαχριστιανικούς και διαθρησκευτικούς διαλόγους*”, (Spermatik Logos Teolojisi, Hristiyanlararası ve Dinlerarası Dialog için Önemi) Θεολογία 84, 2 (2013), s. 2

“Logos”, Tanrı’nın iradesiyle, Kendisinden tecellî eden müstakil bir varlıktır. Bu nedenle ilâhî doğası gereği hem gerçek bir Tanrı, ayrı bir varlık olmasından dolayı da ikinci bir Tanrı olarak görülmelidir. İlk yaratılan varlık olarak “Logos”un, tüm varlıklar arasındaki yeri ayrıdır. Çünkü o, Tanrı’nın oğludur.¹⁵⁸

Patristik dönemde “Logos” retoriğinin kazandığı yeni muhteva, ilâhî kelâmın İsa’nın bedeninde görünür olmasıyla ilgilidir. Yuhanna İncilinde âlemin nûru¹⁵⁹ olduğunu söyleyen İsa’da, “Tanrısal Işık” tecellî etmiştir. Ona inananlarla birlikte Tanrı’ya ulaşmada önemli bir vasıta olarak görülen Hz.İsa’ya yani “Logos”a iman, “Tanrısal Işık”ın her bedende açığa çıkması ve deneyimlenmesi demektir.

Patristik dönemde “Logos” teolojisi dendiğinde akla gelen bir diğer bir isim İskenderiyeli Clemens’(ö.219)dir. Clemens, Justin Marty tarafından formüle edilen “Logos” teolojisinin özünü geliştiren kişilerden biridir. Tanrısal âlem ile varlık âleminin mahiyet bakımından farklılıkları ve doğrudan iletişime geçmelerindeki güçlükten dolayı aracı bir varlığa duyulan ihtiyaç böyle bir düşüncenin oluşumunda etkili olmuştur. Clemens’e göre Tanrı ve “Logos” birdir. “Logos”, ilk olarak Tanrı’nın aklındaki bir düşünce iken, ikinci aşamada Tanrı’nın özünden çıkıp ayrı bir varlık olarak İsa’da cisimleşir.¹⁶⁰ Bu yüzden “Logos”a, herhangi bir yerde bir kesinti olmaksızın, bitişle başlangıcın bir olduğu ve tekrar asli başa döndüğü için “Alfa ve Omega”¹⁶¹ denmiştir. İnsanları irşad eden ve tek öğretmen olan “Logos”, hem ruhun hem Baba’nın oğludur.¹⁶²

¹⁵⁸ Muhammet Tarakçı, *Hristiyanlıkta Logos Doktrini*, Milet Ve Nihal, İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, c. 8, Sayı 1 Ocak – Nisan 2011, s. 212-213, s. 215

¹⁵⁹ “Εγώ είμαι το Φως του κόσμου.”, Yuhanna İncili, 8: 12, 8: 58; 9: 5

¹⁶⁰ Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, Kitapevi Yay., İstanbul, 2011, s. 294-295

¹⁶¹ “Alfa ve Omega, başlangıç ve son benim”, 1. Vahiy 1: 8, 2. Vahiy 21: 6, 3. Vahiy 22: 13

¹⁶² “Διὰ τοῦτο ἄλφα καὶ ὦ ὁ λόγος εἴρηται, οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχήν, οὐδαμοῦ διάστασιν” Bkz. Clemens, “*Stromata*”, s. 149(4.25.157:1); “ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός, ὁ παιδεύων τὸν ἄνθρωπον.” s. 150 (4.25.162:5, s. 150),

Clemens okulunda görev almış, Hıristiyanlığın ilk dönemi için çok önemli ve karakteristik bir düşünür olan Origenes'(ö.254)in Tanrı anlayışı, âlemi Tanrı'nın zuhur yeri ve ışığın güneşten çıkıp yayılması gibi ilâhî olanın yayılması olarak gören Yeni Eflâtunculuğa yakındır.¹⁶³ Origenes, "Logos"a ruhi bir mana vererek onu akıl şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶⁴ Tanrı'nın bütün varlıklara ilişkin bilgisi olan "Logos" (Akıl) aracılığıyla özgür ruhlar doğar. Ona göre fiziksel bedene hapsolmek Tanrı'dan yüz çevirmenin bir karşılığıdır. Buna karşılık yaratıcısını gereği gibi takdir eden ruhlar, ebedi saadete kavuşan ve O'nu sonsuza kadar temâşâ edecek olan ruhlardır.¹⁶⁵ Origenes, "*De Principiis*" adlı eserinde Yuhanna İncilinden¹⁶⁶ ve Tevrat'tan¹⁶⁷ verdiği örneklerle "Tanrısal Işık"ı, sayesinde her şeyde Hakikât'in idrak edildiği ve Tanrı'nın Hakikât olarak bilindiği tanrısal bir güç olarak tasvir etmiştir.¹⁶⁸

Kilise babalarından Saint Augustin adıyla anılan Aurelius Agustinus (ö.430), Tanrı'yı İsa aracılığıyla dünyaya gelen ve her ruhu aydınlatan en yüksek "Nûr" olarak görmektedir.¹⁶⁹ Tanrı'nın iyi, adil ve bilge gibi sıfatlarının Tanrı'nın zatiyla aynı olduğunu kabul eden Saint Augustin, Tanrı'nın her yerde cevheri olarak varolduğuna inanmaktadır. O, ezililik ve ebedilik, her şeye kadir olmak ve her yerde bulunmak gibi metafizik sıfatları Tanrı'nın mahiyeti olarak görmektedir.¹⁷⁰

http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf

¹⁶³ Von Aster, *Felsefe*, s. 312-315

¹⁶⁴ Origenes, halk ve yeni başlayanlar için İncil'in motamo şerhini, biraz daha akli seviyesi ilerlemiş olanlar için ahlaki bir şerhini ve özel bir zümre için sembollerle ifade edilen İsraki bir şerhini meydana getirmiştir. Bkz. Ul-Behiy, *İslam Düşüncesi nin İlâhi Tarafı*, s. 78

¹⁶⁵ Kamiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, XXIII, 1958, s. 132

¹⁶⁶ Yuhanna, 1: 5

¹⁶⁷ Mezmurlar, 36: 9

¹⁶⁸ Karl Friedrich Schnitzer, *Origenes, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft.*, Verlag Imle und Kraus, Stuttgart, 1835, Erstes Buch, Erster Abschnitt, "Von Gott" (Birinci Kitap, Birinci Bölüm "Tanrı'dan")

¹⁶⁹ Aurelius Augustinus, *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes* (Aziz Yuhanna İncili Üzerine Dersler), Haz. Thomas Specht, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 8, 11, 19, München 1913-1914, 15. ders

¹⁷⁰ Weber, *Felsefe*, s. 129

Duyulur şeylerin bilgisi yanında insan, göklerin bilgisini ruhu aracılığıyla idrak eder. Saint Augustin'e göre ruh, kaynağı Tanrı olan semavî bir ışıktır. Bu iç ışık sayesinde insan, eşyanın ezeli ve ebedî şekillerini, geçici varlıkların değişmez mahiyetini görür. 'İdelerin idesi' olan Tanrı, en yüksek Hakikât'tir.¹⁷¹

Saint Augustin, "İtiraflar" adlı eserinde İsa'yı insan olarak bir arabulucu olarak değerlendirirken, Tanrı'nın sözü olarak da İsa'yı Tanrı'ya eşit gördüğünü şu cümlelerle dile getirmektedir: "Söylediğin her şey ve var olmasını söylediğin her şey seninle birlikte ebedî olan Sözü'nün aracılığıyla oluyor. Bu değişmeyen Hakikât, bizi döndüren bilgimizdir". Bu bilginin kaynağı ise, her şeyden önce yaratılan, akılsal bir cevhere sahip olan ve ışığı seyrettiği için ışık olarak adlandırılan bilgeliktir. "Yaşamımızın kaynağı sendedir, aynı şekilde ışık da ancak senin ışığın altında bizler tarafından görülebilir".¹⁷²

Saint Augustin, Tanrı'nın ebedî planı gereğince yeryüzüne yağdırdığı nûru, gün ağarması gibi gelen yıldızlara benzetmekte, yıldızları görünür kılıp onların ışımasını sağlayan aynı ve tek bir ruhun eseri olduğunu söylemektedir. Bu Ruh aracılığıyla insanlara gönderilen bilgelik, peygamberlik, iyiyi ve kötüyü ayırt etme gibi lütuflar da bu "Tanrısal Işık" tarafından anlaşılır kılınmaktadır.¹⁷³

Patristik Felsefenin en belirleyici unsuru Hristiyanlık öncesi pagan unsurların Hristiyan vahyi ile uzlaştırılmaya çalışılmasıdır. Nitekim ilk dönem Hristiyan kilise babaları, vahiyden önce Tanrı ve âlem tasavvuru için belirleyici bir kavram olan "Logos"tan hareketle Hristiyan vahyini aklileştirmeye çalışmışlardır. Tanrı ve insan

¹⁷¹ Weber, a.g.e, s. 133

¹⁷² Saint Augustinus, *İtiraflar*, Çev.,Dominik Pamir, Kaknüs Yay., 2. baskı, İstanbul, 2007, s. 271, s. 306, s. 339; "O, dünyaya gelen her insanı aydınlatan ışıktır". Yuhanna 1: 9; "Bir zamanlar karanlıktınız ama şimdi Rab'de ışıksınız", Efesliler 5: 8

¹⁷³ Saint Augustinus, *İtiraflar*, s. 341, s. 357; Ayrıca bkz. I Korintililer, 2: 11-13

arasında köprü vazifesini gören İsa, cisimleşmiş “Logos” olduğu gibi, insan da “Tanrısal Işık”tan imanı sayesinde faydalanabilen, Tanrı’nın en yüksek yaratımıdır.

2. Hristiyan Skolastiği (Ortaçağ Felsefesi)

Ortaçağ felsefesi, Hristiyan kilisesinin iman konularını felsefî argümanlarla kavranılır yapmak ve din adamları yetiştirmeyi amaçlayan bir okul felsefesidir. Kendine özgü olan skolastik felsefe, Antik Yunan felsefesinden izler taşır. Özellikle Eflâtun’un duyular-ideler dünyası düalitesi, Aristo’nun gayeci Tanrı ve âlem tasavvuru ile Stoa’nın âlemle bir ve özdeş kabul ettiği bir Tanrı tasavvurundan mülhemdir. Skolastik felsefeye göre insan ancak Tanrı’nın yardımı ile gerçek mutluluğa ulaşabilir, bu da ancak en yüksek ışık olan vahye imanla mümkündür.¹⁷⁴

Yeni Eflâtunculuğun sudûr anlayışını benimseyen ve mistik eğilimleri ile skolastik felsefenin ilk temsilcilerinden olan İrlandalı Johannes Scottus Eriugena’ (ö.877)ya göre âlem Tanrı’dan başlayıp yine Tanrı’da son bulan bir devir hareketi gösterir.¹⁷⁵ Tanrı’yı âlemde içkin gören Eriugena, âlemi Tanrı’nın bir tecellîgahı ve âlemdeki canlı kuvveti, ışık ve akli da Tanrı’yla özdeş kabul etmektedir.¹⁷⁶

Tanrı’yı mutlak yokluk, ezeli ve ebedî bir sır kabul eden Eriugena, insan ruhuna da bu özellikleri atfeder. Çünkü ona göre, insan ruhu da bizzat Tanrı’dan başka bir şey değildir. İnsan, dünyevi ve semavi bütün unsurları kendinde barındıran küçük bir âlemdir. Bütün yaratılmışların en soylusu olarak insan, içindeki gizli güçleri tevbe ederek açığa çıkartıp, ideal güzelliğine kavuşabilir ve tanrısal bir mertebeye çıkabilir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 29-30 vd.

¹⁷⁵ Von Aster, *Felsefe*, s. 338

¹⁷⁶ Weber, *Felsefe*, s. 140-141

¹⁷⁷ a.g.e, s. 142

Eriugena'ya göre âlem, güneşten yayılan ışıklar gibi Tanrı'dan sudûr eder. Her varlık, kuvve halinde ezeli ve ebedidir. Her şeyin Tanrı'dan gelmesi ve tekrar Tanrı'ya dönmesi küllî iradeye bağlıdır. İlim ve bilgelikle Tanrı'yı kavramak ve O'nu temaşa etmek mümkündür. Bunun için, bütün dikkatimizi Kendisine yöneltmek, bilincimizi susturmak ve bilincin sınırlarını aşmak suretiyle kendinden geçme (vecd) durumunu sağlamak gerekir.¹⁷⁸

Skolastik düşüncenin babası sayılan bir diğer düşünür olan Anselmus (1093-1109) Tanrı'nın varlığına ilişkin ileri sürdüğü ontolojik delillerle tanınmaktadır. İnsanın tek başına akılsal çıkarımlarla ilerleyemeyeceğini söyleyerek ilâhî yardımı gerekli gören Anselmus'a göre Tanrı, hiçbir yer ve hiçbir zamanla sınırlanmadan her yerde ve her zaman bulunmaktadır. Her var olan, mutlak varlık olan Tanrı olmadan vücuda gelemeyeceği gibi, her düşüncenin de kaynağı O'dur. Anselmus'un Tanrı'sı İsa'da bedenlenmiştir. Çünkü onun kurtuluş teolojisine göre, sonlu bir varlık olması sebebiyle insan, Tanrı'nın adaletini sonsuz bir ölçüde tatmin edemeyeceği için İsa'da tecellî ederek, bunu bizzat Kendisi yapmıştır.¹⁷⁹ Anselmus, hem varlık hem de bilgi delili olarak İsa'nın bedeninde zuhur eden Tanrısal Işık'ı, kurtuluş teolojisinin merkezine yerleştirmektedir.

Skolastik düşünce, Hristiyan Aristoculuğu diye de bilinen ve iman-akıl ilişkisi üzerine kurduğu sistemiyle Aquin'li Thomas' (ö.1274)da doruk noktasına ulaşmıştır. Rasyonel ve panteist görüşlerin iç içe geçtiği Thomas'ın Tanrı'sı, âlemin yüksek nedeni ve ilk hareket ettiricisidir. Thomas'a göre, âlemin son ve en yüksek amacı, mutlak olarak iyi olan Tanrı'dır ve insanın bu âlemdeki varlığının hikmeti, kendisini ve Tanrı'yı bilmesidir.¹⁸⁰ Aquin'li Thomas, "*Summa Contra Gentiles*" (Kâfirlere Reddiye) adlı eserinde Tanrı-âlem tasavvurunu şu cümlelerle dile getirmiştir: "*Tanrı'nın kendisini anlamasına yardım eden,*

¹⁷⁸ Weber, a.g.e, s. 144; Von Aster, *Felsefe*, s. 339

¹⁷⁹ Weber, a.g.e, s. 150, s. 152; Von Aster, a.g.e, s. 354

¹⁸⁰ Von Aster, a.g.e, s. 363-368

onun sözüniün ta kendisi olan Tanrısal akıl, sadece anlaşılmış olarak Tanrı'nın kendisine değil, tanrısal öze ilgili tüm nesnelere benzemektedir".¹⁸¹

Aquin'li Thomas, "Summe Teologia" (Teoloji Külliyatı) adlı eserinde ise, Aristocu felsefeden mülhem olarak insanla ilâhî âlem arasında bir vasıta kabul edilen "Faal Akıl"ın ışığını, her şeyin ortak etkeni ve doğası sayesinde tespit edilebilen 'Tanrısal Işık' olarak benimsemiştir. Ona göre Tanrı'nın Işığı, doğanın gücü olarak bilinen ve her şeye nüfuz eden "Faal Aklın" ışığı gibi, O'nun yarattığı her şeyde de ortak esas sebeptir.¹⁸²

Thomas için, en yüksek bilgi olan Tanrı bilgisine ulaşmada, "Faal Akıl" denilen tanrısal bir kuvvete ihtiyaç vardır. Tabii aklın yanında bu "Tanrısal Işık" sayesinde insan, Hakikâtin yetkin bir bilgisine yanılgıya düşmeden ulaşmaktadır. Çünkü Thomas'a göre akıl, bedenle bağlantısından dolayı tanrısal Hakikâtlere ulaşmada yetersizdir. Thomas'ın bilgi metafiziğinde önemli bir yer tutan "Faal Akıl", Tanrı ile zorunlu bir ilişkiye dayanır. Bu zorunlu ilişkide "Faal Akıl", bedene bağlı olmayan ve sonsuz bir akıldan beslenmektedir. Thomas bu noktada, aklın tam anlamıyla kavrayamadığı kutsal öğretiyeye (sacra doktrina) iman etmeyi rasyonel bir tavırla delillendirmek istemektedir. Bu şekilde vahiy formunda olan "Tanrısal Işık"a iman etmek için tanrısal bir düşünme yetisi olan "Faal Akıl" yer açarak, felsefeyi bir sıçrama noktası olarak kullanır. Teolojik kaygıların ön plana çıktığı Thomas'ta bilgi, dışsal bir ışık mesabesinde bulunan vahyin yanında, bilgiyi olası kılan ve içsel bir yasa olarak tezahür eden "Faal Akıl" olmak üzere, Tanrı'dan iki farklı kaynaktan gelmektedir.

¹⁸¹ Russel, *Felsefe*, s. 240

¹⁸² Thomas Von Aquin, *Summe der Theologie*, Tertia Pars, Quaestio 11, Articulus 6, <http://www.unifr.ch/bkv/summa/buch1.htm> (Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider. Verlagsanstalt von G. J. Manz, Regensburg 1886-1892. [12 Bände])

Tabiatüstü bir ışık tarafından inayetsel olarak verilen “Faal Akıl”, nihai gaye olan Tanrı bilgisine ulaşmada insanın yolunu aydınlatacak bir fener işlevini görmektedir.¹⁸³

C. Gnostik Sistemler (Orfizm-Sabiilik-Manicheizm)

Yunanca ‘gnosis’ kelimesinden türemiş olan ‘gnostik’ kelimesi, bilgelik veya bilgi anlamına gelmektedir. Gnosis ise manevî varlığın saflaştırılması ve aynı zamanda bütünü bilgidir. Bu bilgi ile ilâhî âleme yönelik Hakikât bilgisi dolayısıyla kurtuluşun bilgisi elde edilir.¹⁸⁴

Gnostik doktrinlerde İran, Fenike ve Mısır dinlerinden birçok kalıntılar bulmak mümkünken, bu isim altında Paganizm, Musevilik ve Hristiyanlık’tan da muhtelif mezhepler zuhûr etmiştir.¹⁸⁵ Yaygın bir akım olan Gnostisizm,¹⁸⁶ insanın kendi içinden doğan bir ışıkla Tanrı’yı bilmesini amaçlayan öznel ve vahiy dışı bir dindarlığı savunmuştur.¹⁸⁷

I-XI. yüzyıllarda Hellenistik felsefenin etkisiyle gelişen Gnosis doktrini, keşf ve ilhama dayanan bilgiyi nasslardan üstün kabul ederek, seçkinler zümresine has felsefî ve mistik bir karakter taşımaktadır.¹⁸⁸

¹⁸³ Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas’ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, Bilgi ve İnanç*, Karahan Ankara, 2004, s.71, s. 110, vd.

¹⁸⁴ Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s.99; Ş.Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, c. 2, s. 75

¹⁸⁵ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, 3. baskı, TTK, Ankara, 1973, s. 82

¹⁸⁶ Messina Kongresi (1966) Gnostisizmin orjini hakkında kavramsal bir öneri formüle etmiştir. Buna göre, ‘Gnosis,’ özel elit bir grup için rezerve edilmiş ilâhî sırlar bilgisi anlamında ve Gnostisizm kavramı ise tarihsel bir olguyu açıklamak adına, II.yüzyılın Gnostik sistemleri için tanımlanmıştır. Bu sistemlerin belirleyici özelliği, Tanrı’dan neş’et ederek ölümlü dünyaya inen ve sonunda Tanrı ile yeniden bütünleşmek için nefsin tanrısal eşi tarafından uyandırılmaya ihtiyaç duyan insandaki ilâhî kıvılcımdır. Fikir, ontolojik olarak Tanrı’nın aşağı doğru hareketi anlayışı üzerine bina edilmiştir. Bkz. Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 269

¹⁸⁷ Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 28

¹⁸⁸ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.122; Alper, Ömer Mahir, “İrfaniyye”, DİA, c. 22, 2000, s. 444-445

Kişisel ve mistik bilginin ana motifi, kişinin gerçek tabiatı olan ilâhî menşeyini tanımak ve ontolojik temelini bulmaya yönelik, bilginin hakiki objesine doğru bir aydınlanma sürecidir.¹⁸⁹ Bu aydınlanma sürecinde insan, iyi ile kötünün karşıt güçler olduğunu ve bunlar arasında özenli bir denge kurması gerektiğini bilmelidir.¹⁹⁰

II. yüzyılda İskenderiye’de Kabalistik geleneğe bağlı olarak gelişen Basilides ve Valentinus’a¹⁹¹ ait olan Gnostik sistemler, Tanrı’nın ilk vahyine dayanan ve çağdan çağa müşidlerin sırrı ile geçmiş, tabii ilimden üstün bir ilim olma iddiasını taşımışlardır.¹⁹²

Panteizme yaklaşan İskenderiye kültü ile düalist Suriye kültü şeklinde tezahür eden Gnostik okulların birleştikleri noktalar, sonsuzlukta bir arada var olduklarına inanılan uzlaşmaz mutlak ruh ile mutlak madde zıtlığı ile İlk Sebep ile âlem arasında sudûr nazariyesine dayanan bir varlık hiyerarşisidir.¹⁹³ Tanrı’nın kendini düşünmesi sonucu hayat ve ışık prensiplerine sahip olarak ilk sûret (Sophia, Pronoia, Hikmet, Ruh) tezahür eder ve düşünme eyleminin devam etmesi ile sudûr süreci diğer ışık varlıklarının tezahürü ile son bulur. Bu varoluş silsilesi Gnostik düalist âlem anlayışının pozitif kutbunu temsil etmektedir. Negatif kutbunda ise, maddî âlemi var eden kötü güçler bulunmaktadır. İki ezeli güç olan karanlık ve ışığın mücadelesi gnostik literatürde ruhun maddî âleme düşüşü ve kötülük prensibiyle açıklanmıştır.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 100-101

¹⁹⁰ N.Harding, *Gizli Topluluklar*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yay., İstanbul, 2009, s. 68-71

¹⁹¹ Basilides, sudûr öğretisini savunmuş ve Yeni Eflatuncu eğilimleri olmuştur. Basilides’e göre yaratılmamış, ezeli olan baba olan Tanrı önce aklı yaratmıştır. Bu akıldan, Logos yani Kelam, Kelamdan ‘phronesis’ ve ‘phronesis’ten ise bilgelik ve güç çıkmıştır. Basilides’in ölümünün ardından Valentinus, Gnostik hareketin ilham kaynağı olmuştur. *Pistis Sophias* (Books of Savior) adlı eserinde, Bakire Sofia’yı yani Bilgelik’i, tecelliler skalasında öne çıkarmıştır. Bkz. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, s. 56-59

¹⁹² Weber, *Felsefe*, s. 125

¹⁹³ Hall, a.g.e, s. 56; De Lacy O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 18-19

¹⁹⁴ Ş.Gündüz, *Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi Ve Demiourg Düşüncesi*, OMÜİFD, Sayı 6, 1997, s. 123-124, s. 127

Gnostik düşüncede ruh, ilâhî ışık âleminin bir unsuru olarak sufli madde âlemine düşmüş ya da atılmış olan bir unsurdur. Beden içerisinde tutsak olan ruh ancak ışık âleminden gönderilen başka bir ışık elçisinin yardımıyla asli tabiatına, tekrar ait olduğu ışık âlemine yükselebilir.¹⁹⁵ Göksel bir vasitanın müdahalesi olmaksızın, gnostığın kendi ontolojik temelini aklın sıradan yetileriyle kavraması mümkün değildir. Bilmek, gerçekte kişinin başlangıçta, Hakikâtin menşei olan kendi menşeyini bilmesi ve özne ile nesne arasındaki farklılığı ortadan kaldıran bilinenle aynı gerçeklik olmak anlamına gelmektedir.¹⁹⁶

Gnostik tavrın ana düşüncesi insanın semavi, ilâhî ve ebedî özünü tanımasıdır. Böylece ruhun dünyaya düşüşü ve geri dönüşü ile ilgili olarak bilgisi arttıkça, kurtuluş için hazır hale gelecektir.¹⁹⁷

1. Orfizm

Milattan önce VI. yüzyılda Trakya'dan Yunanistan'a gelerek öğretisini yaymaya çalışan rahip Orfeos ile ilişkilendirilen Orfizm'in en çarpıcı mottosu "mümkün olduğunca içindeki Tanrı'yı tanı ve ona benzemeye çalış" cümlesinde gizlidir. Bağlılarına kurtuluş vaad eden Orfizm sayesinde antik Yunan halkı ölüm sonrası hayat için hazırlık yapılması fikri ile ilk defa tanışmıştır.¹⁹⁸

Orfikler, insanın tanrısal bir tabiata sahip olduğunu ve bu tabiatını zahidane bir yaşamla etkin hale getirerek kaderlerini değiştirebileceğine inanmışlardır. Bu inançlarını dayandırdıkları Orfik mitolojiye göre Dia'nın (Zeus), âlemin hâkimi tayin ettiği ve gayrı

¹⁹⁵ Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri Ve İslam'da Miras*, Vadi Yay., 1.baskı, Ankara, 1996, s. 18

¹⁹⁶ Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 101

¹⁹⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 336

¹⁹⁸ Eleni Boliaki, "Ορφισμός, Αρχαία Ελληνική Θρησκεία και Χριστιανισμός" (Orfizm, Antik Yunan Dini ve Hristiyanlık) *Θεολογία*, τόμ. 74, Τεύχος 2ον, Ιούλιος-Δεκέμβριος 2003, s. 743-745

meşru çocuğu olan Tanrı Diyonisos, küçük bir çocukken tiranlar tarafından kaçırılıp bir kazana atılır. Tanrıça Athina, Diyonisos'un kalbini kurtararak Dia'ya verir. Dia'nın kalbi yutmasının ardından yeni Diyonisos doğar. Dia'nın yerle bir ettiği titanların küllerinden doğan insan ırkını günaha sevkeden kötü tabiatı tiranlardan gelirken, Tanrı ile birleşmeye sevkeden iyi tabiatının kaynağı ise parçalanmış Tanrı Diyonisos'tur. Orfik mitos, tanrının parçalanmasından dolayı bir suçluluk duygusunu asli günah olarak taşımaktadır. Orfikler, ölümsüz olduğuna inandıkları ruha, tanrıların âleminde beden hapisanesine düşen ve kurtarılabilir Tanrı gözüyle bakmışlardır. Onlara göre ruh, tanrısal kaynağını talep etmekte ve bedensel ölüm sonsuz yaşama açılan bir kapıdır. Bir bedenden diğerine, doğum-ölüm döngüsünde gidip gelen ruhun kurtuluşu, madde ve beden tutsağından kurtulup, tanrısal olanla irtibata geçmesi ile mümkündür. Tanrısal yetkinliğe ulaştıracak güç ise insanın bu dünyadaki hayatının, bir önceki hatalarının bedelini ödediği bir sınanma süreci olduğu bilincidir. Bütün antik sır dinlerinde olduğu gibi Orfizim'de de insanların ortak kaderini paylaşmak istemeyen, dünyadaki mevcut sorunlardan kaçarak, ölümden sonraki yaşamdan büyük beklentiler duymak ya da bir çeşit cennet hayali vardır.¹⁹⁹

Orfiklerin kurtuluş doktrini, asli gınahtan arınarak, tanrısal ilişkinin yeniden tesis edilmesi üzerine kuruludur. Arınma sürecinde Orfik ibadetler ve bazı yasaklar herkeste bulunan tanrısal bağı tamamen maddesel unsurlardan kurtarmayı hedefler. Hakikât bilgisinin seçkin bir zümrenin (düalist felsefeciler, aydınlar ve aristokratlar) tekelinde olduğunu savunan Orfizim, öğretisinde ferdi kurtuluşu esas aldığı için şahsi bir din olarak da telakki edilmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁹ Boliaki, *Ορφισμός*, s. 746-747

²⁰⁰ Boliaki, *Ορφισμός*, s. 755

2. Sabiilik

Gnostik dinlere en iyi örneklerden biri, Filistin-Ürdün bölgesinde ortaya çıkan ve proto din olma iddiasına taşıyan Sabiilik'tir.²⁰¹ Köken olarak Yahudilik içerisinde filizlenen ancak İran, Babil dinleri ile Doğu Hristiyanlığından da bakiyeler bulunduran Sabiilerin temel kutsal kitapları *Ginza* ve *Qolasta*'dır.²⁰²

Ezelden ebede varlığını devam ettiren nûr-zulmet, hayır-şer esası üzerine kurulu bir düalizme anlayışı, Sabii teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Buna göre bir tarafta hayat ve ışık prensibiyle özdeşleştirilen İlk Hayat, Yüce Hayat gibi adlar da verilen Yüce Işık Kralı (Malka d Nhura) ve bundan tezahür ettiği düşünülen Işık Âlemi (Alma d Nhura), diğer tarafta ise yokluk ve kaos ilkesiyle özdeşleştirilen Karanlıklar Kralı (Malka d Hşuka) ve Karanlıklar Âlemi (Alma d Hşuka) yer alır.²⁰³

Düalizme esas teşkil eden bu iki prensipten hareketle Sabii teolojisine göre, ışık âlemini oluşturan varlıklar, güneş ışıklarının güneşten çıktığı gibi, “*Değişmeyen Nûr, Söndürülemeyen Işık, kendisinde bir hata bulunmayan Kudret, İhtişam ve Güzellik, Bütün Nûr'un üzerinde olan Nûr*” olarak tanımlanan İlk Hayat ya da Işık Kralı'ndan safhalar halinde çıkarak, *İlâhî Nûr* âlemini meydana getirirler. İnsan ve maddî âlem ise yüce Tanrı'nın emriyle, menşei itibarıyla ışık âlemine ait olan, kendisinde hem ışık hem karanlık unsurları bulunduran düşmüş bir ışık gücü (Demiourgos, Cebrail) tarafından yaratılır.

²⁰¹ Mezopotamya'nın Hz.Ömer döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle gayri müslim statüsüyle İslam hâkimiyetine giren Sabiilerle, Kur'an'da geçen “Sabiiler”in ilişkisi ihtilaflı bir konu olup, Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecusilik arasında, hususi dini bir cemaat teşkil ettikleri yönündeki kanaatler ise müşterek olarak kabul görmektedir. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an'ı Kerim Ve Sabiiler*, AÜİFD, c. X, 1962, s. 104, s. 116; Cağfer Karadaş, *Sabiler Meselesi, Kuran'daki Sabi Kavramının veya Sabie Olup Olmadığı Problemi*, Abbant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bahar 2013, c. 1, Yıl 1, Sayı 1, s. 14

²⁰² Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sabiiler, İnanç Esasları Ve İbadetleri*, Vadi Yay., 2. baskı, Ankara, 1999, s. 40, s. 70-72, s. 80-82

²⁰³ Şinasi Gündüz, “*Sabiilikte Din Ve Din Anlayışı*”, Dinler Tarihi Araştırmaları II, Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya, s. 145

Düalizmin pozitif kutbunu oluşturan, ışık varlıklarının yaşadığı ölümsüz “Nûr” âlemine ebedî geri dönüş, gnostik dünya görüşünün ana motifini oluşturmaktadır.²⁰⁴

Sabii inancına göre kötülüğü temsil eden bir beden ile iyiliği, ilâhî âlemi temsil eden bir ruha sahip olan insan, birbirine zıt iki temel cevheri kendisinde barındırmaktadır. Bütün gnostik sistemlerde olduğu gibi Sabiilikte de ışık âlemine ait olan ruhun, madde dünyasından kendini kurtarması ve tekrar ışık âlemine yükselmesi, ilâhî bilgiyi (Gnosis) kazanması ile mümkündür. Bu ilâhî bilginin kaynağı *İlâhî Işık* âlemi olup, yüce varlığın yani Tanrı’nın bilgisidir (Kuşa). Sabiilikte, bu bilginin ruha ulaştırılması ise ışık âleminin üstün varlığı olan Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir ışık elçisi (Manda d Hiia, Hibil Ziva) tarafından gerçekleştirilir. Beden hapisanesinden kurtulmak isteyen ruh, iyi amellerle ve yüce varlığa yönelerek, kendisine kurtuluş vesilesi olacak ilâhî bilgiyi getirecek olan ışık elçisini (kurtarıcı) beklemelidir.²⁰⁵

3. Maniheizm

Gnostik dinlere en güzel örneklerden birisi de Hâkim Mani (216-277) tarafından, III. yüzyılda İran’da kurulmuş olan Maniheizm’dir.²⁰⁶ Maniheizm, başta Hıristiyanlık olmak üzere, İran dinleri ve Budizm’den öğretiler barındıran, sencretik bir din olma iddiasını taşımaktadır.²⁰⁷

Bütün gnostik sistemlerde olduğu gibi Maniheizm de insanda ve diğer varlıklarda hem ışık unsuru (ruh), hem kötülük unsuru (madde) olduğunu kabul eder.²⁰⁸ Dinin ana

²⁰⁴ Gündüz, *Son Gnostikler Sabiiler*, s. 96-97, s. 107-108-109, s. 124

²⁰⁵ Gündüz, *Son Gnostikler*, s. 127-135

²⁰⁶ 30 yıla yakın bir zaman içerisinde gelişen ve örgütlenen dinin sınırları Afrika’ya, Tibet’e ve Orta Asya köylerine değin genişlemiştir. Mani, Türkistan’a, Hindistan’a ve Çin’e gitmiştir. Öğretisi, onu son büyük tufandan, büyük kıyametten önce gelecek son resulü, mehdi olarak tanıtmıştır. Bkz. A.Ribard, *İnsanlığın Tarihi*, Çev. Erdoğan Başar, Şiar Yalçın, May Yay., İstanbul, 1974, s. 247

²⁰⁷ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 94

²⁰⁸ Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, DİA, c. 27, 2003, s. 575-577

kuralı iyilik- kötülük düalitesine dayanmaktadır. İyilik, ıfık ve ruh iken, kötölük beden ve karanlıktır. Âlemin bir parçası olan insan iyilikle kötölüğü birarada taşımaktadır. Bedenin içine hapsedilerek acı çeken ruhların kurtarılması ancak gerçek yerleri olan ıfık göğüne çıkmaları ile mümkündür. Mani, bütün dinlerin güneş-ıfık gücü temeline dayandığını ileri sürerek, dinin bütün dualarını güneşe ve aya yöneltmiştir. İyi bir mani olabilmek için her türlü tutkudan ve yalancılıktan sakınarak yaşamak, arınmış, kurtulmuş (erdemli) ruhlar olabilmeyin gereğı olarak sunulmuştur.²⁰⁹

Mani dini, düalist, metafizik ve teozofik nitelikleriyle birçok dinlerin bir karışımıdır. Temel doktrini, âlem için ezeli ve ebedî olan, *Nûr* ve *Zulmet* adlı iki kadim prensiptir. Her türlü hayır, nûrdan ve bütün şerler zulmetten sudûr eder. Nûr, Tanrı'dır ve zulmet ise madde ve şeytandır.²¹⁰ Nûr ve zulmetin her ikisi de nefste, surette ve fiilde, birbirine zıt iki prensip olarak kabul edilir.²¹¹

İfık veya "nûr" parçalarından oluşan ancak şeytanlar tarafından maddî beden formuna hapsedilmiş olan insan ruhlarının kurtuluşu peygamberler sayesinde. Mani'nin de bir peygamber olarak görevi, ıfıklı parçacıkları maddî hapisten kurtarmaktır.²¹²

Mani'ye göre insanın maddî bedeni, tabiatın bütün özelliklerini taşıdığı için küçük bir âlemdir (Âlem-i Suğra). İnsanın derunî hayatının büyük bir önemi vardır ve insanda biri erdemli ve diğeri kötü olan iki nefis olduğu kabul edilir. Bu düalist dünya görüşü, yetkin insana (İnsan-ı Kâmil) ulaştıran zahidane bir yaşam şeklini telkin etmektedir.²¹³

²⁰⁹ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 95

²¹⁰ Y.Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., 1.baskı, İstanbul, 1976, s. 70

²¹¹ Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, s. 340

²¹² Taplamacıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 123-125

²¹³ Ülken, *Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 11

Mani, insanın çift tabiatlı yönüne dikkat çekerek, kötü yanını fizik bedeni, iyi ve ışıklı yanını ise ruh yapısının oluşturduğunu savunmuştur. Işıklı âleme dönüş idealini gerçekleştirmek, toprağın kirli ve günahkâr elementlerinden beslenen bedenin isteklerini yani nefsi öldürmekle mümkündür. Mani inancına göre insan, tanrısal parçası olan ruhunu arıtarak Tanrısı ile birleşebilir.²¹⁴

Mani, iki âlemi kesin çizgilerle birbirinden ayırmakta ve bunların birbirlerine düşman olduğunu işlemektedir. Bunlardan biri olan ışık dünyası, diğeri kötü olan karanlık, maddî dünyadır. Mani'ye göre insan kendi içerisindeki iyi ve kötü yönleriyle daima mücadele halindedir. Maddeden arındırıldığında ortaya çıkan iyi ve ışıklı yön, Tanrı'nın kendisidir. Böylece varılan sonuç, insan ruhunun, iyi ve ışıklı Tanrı'dan geldiği ve gene Tanrı'ya geri döneceğidir. Mani'ye ait olan *“Ne zaman karanlık, ışıkla karşılaşırsa karanlığı yönetenler ve orda yaşayanlar ışığı gördüklerinde, sonsuz bir istekle onun içine dalarlar”* sözü ile kötülerin, iyi insanların dünyasına girme çabalarının ilk yaratılıştan itibaren başladığı anlatılmaktadır.²¹⁵

Hristiyanlığın eski Mısır, İran ve Yunan metafiziği ile yorumlanması sonucunda ortaya çıkan Gnostik düşüncelerin temelinde ışıklı bir dünyadan yeryüzüne düşmüş bedenlerin ait oldukları dünyaya geri dönme ideali vardır. Maddî dünyanın esaretinden kurtulmak ise ancak zahidane bir yaşamla mümkündür. Ruh, maddeden ayrı ve tanrısal bir cevher olarak kabul eden Gnostik düşünce mirası, Batınlık ve İhvan-ı Sava olmak üzere İslam felsefesi ve tasavvuf cereyanlarına ilâhî akıldan zuhur eden tecellîler sistemiyle nüfuz etmiştir.

²¹⁴ E.Xemgin, *Mazda İnancı ve Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul, 2012, s. 56-57

²¹⁵ Xemgin, a.g.e, s.55

İKİNCİ BÖLÜM

“TANRISAL IŞIK” METAFİZİĞİNİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE

YANSIMALARI

I. İSLAM FELSEFESİNDE (MEŞŞAÎ-İŞRAKÎ LİTERATÜR) VE TASAVVUF'TA “TANRISAL IŞIK”

İslam düşüncesinde, felsefe disiplini adı altında “Nûr” ve “Tanrısal Işık” ile ilişkili olarak ortaya konan düşünceler, dini Hakikât ile aklî Hakikât'ın bir ve aynı şey olduğu tezi ile “Hakikâti bulmak” ve “iyi ve kötünün bilgisini elde etme” çabalarının temsil ettiği dünya görüşünün ana gayeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Nûr” ve “Tanrısal Işık” fenomenlerine ilişkin ilk izleri, Sokrat'tan önceki Yunan filozoflarının tesiri ile kurulmuş olan Tabiat felsefesinin kurucusu Ebu Bekr Zekeriya Râzi'nin (865-925) sisteminde görmek mümkündür. Râzi, Yunan, İran ve Hint öğretilerindeki nûr ve zulmet kavramları yerine Yunan felsefesinden aldığı ruh (nefs) ve madde (heyula)yi koymuştur. Râzi'ye göre yaratılmışların ilki olan saf “Nûr”dan ruhani cevherler olan nefisler çıkmaktadır.²¹⁶

Râzi'nin sudûr nazariyesine göre âlem, Tanrı kadar ezeli olan bir ilke olan küllî nefsin heyulaya olan tutkusundan meydana gelmiştir.²¹⁷ Râzi'nin metafiziğinde Tanrı, insanı yaratmış ve ona kendi cevherinden olan aklı vermiştir. İnsan, özündeki ilâhî cevher sayesinde bu dünyanın gerçek yurdu olmadığını, daha yüksek bir âlemden geldiğini hatırlayarak, aklın yardımıyla aslî haline, mutlak saflığına geri dönecektir.²¹⁸

²¹⁶ Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 19-20

²¹⁷ H.Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, 1. baskı, İstanbul, 2008, s. 102

²¹⁸ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., 9. baskı, İstanbul, 2013, s. 257; Fahri, *İslam Felsefesi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987, s. 83-85

A. Meşşâî Felsefe

Ontolojik bir aydınlanma ile sınırlı insanı sınırsız varlıkla birleştirme çabaları Aristo ve Plotinus'un eserleri aracılığıyla ilk defa Meşşâî okulu takipçileri tarafından dile getirilmiştir. Duyulur âlemle akledilir âlem arasında bir köprü kurmak için akıl, nefis ve felekler arasında hiyerarşik bir bağ geliştiren ilk Meşşâî filozofu El Kindî' (ö.873)'nin nefis öğretisine göre, ışık nasıl güneşten çıkıyorsa, canlılığın mahiyeti olan nefsin cevheri de Tanrı'dan gelmektedir. Yaratıcı'nın Nûru'ndan olan bu nefis, geçici madde meskenini terk edip feleğin üstündeki akıl âlemine ulaştığında, Yaratıcısı'nın Nûru'nun aydınlattığı hakikî âleme yeniden kavuşacak ve bütün bilgilerin sahibi olacaktır. Tanrısal âleme intikal eden nefsin bu gücü, gaybı bilmesi bakımından Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik göstermektedir.²¹⁹

Kindî, nefsin bedenden ayrılmadan önce şehvet ve kötülüklerden temizlenmesi gerektiğini, aksi takdirde Tanrı'nın Nûru'na mazhar olamayacağını ve böylece bütün eşyaların sûretleri ve bilgisinin onda tezahür etmeyeceğine dikkat çekmiştir.²²⁰

Tanrı'nın akıl ve nefis aracılığıyla âlemde tecellî etmesinin yanı sıra, insanın melekleşme çabaları olarak telakki edebileceğimiz akıllar teorisi ile insanın ilâhî gerçekliğini felsefî açıdan temellendirmek, ulvî âlemle sufî âlemi birbirine bağlamak Meşşâî felsefesinin ana gayesini oluşturmaktadır. Akıllı, Tanrı'dan vahiy alacak konuma getiren ve bunu mücerred akıllar silsilesinin son durağı, "Ruh'ul kuds" ya da "Er-Ruhu'l-Emin" olarak da ifade edilen "Faal Akıl"²²¹ ile gerçekleştirme temayülü,

²¹⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994, s. 131-135

²²⁰ İ. Agâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİFY, CVI, Ankara, 1972, s. 36

²²¹ Mebde-i Feyyaz da denilen "Faal Akıl" teorisi, Tehafüt geleneğinde, Tanrı'nın faili muhtar olmasını nehyettiği gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Bkz. Tusi, Alaaddin Al, *Tehafut'ül Felasife (Kitabu'z Zuhur)*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 203

Fârâbî ve İbn Sînâ'da teolojik boyutunun yanı sıra ontolojik ve epistemolojik bir değer taşımaktadır.

Fârâbî'nin ontolojik sistemi, saf bir aklî form olan Tanrı'dan, en mükemmel olandan daha kusurlu varlıkların zorunlu taşması üzerine kurulmuştur.²²² Fârâbî'de, ay-altı ve ay-üstü âlemler olarak kurgulanan kozmolojik sistemde, göksel cisimler ve maddeden bağımsız aşkın akıllar, hiyerarşik bir sırayla varlığa gelirler. Ay altı âlemi ya da oluş dünyası, maddî yapılarını göksel cisimlerden alırken, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği ve her türlü bilginin kaynağı olan “Faal Akıl”, on aşkın akıldan sonucusu olarak yer almaktadır.²²³

Fârâbî, varlık felsefesini bilgi felsefesi ile buluşturduğu bu noktada, “Faal Akıl”ın işlevini, Güneş’le göz arasındaki ilişkiye benzeterek aktarmaktadır; Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz, varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, “Faal Akıl” da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez. Ona göre “Faal Akıl”, bizim dünyamıza en yakın olan Ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre ay-altı âlemde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü olayı, eşyanın altı kaynağından²²⁴ biri olan bu akıl tayin etmektedir.²²⁵

Fârâbî'nin “Faal Akıl” teorisi, insanlığın en üst mertebesi ve mutluluğun en yüksek derecesini elde etmek için, öncelikle bir yöneticide bulunması gereken özelliklere atıfla insan bedeninin işleyişiyle formüle edilmiştir. Bu teori sayesinde

²²² Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 17

²²³ Farabi, a.g.e, s. 76-77

²²⁴ Farabi’ye göre eşyanın altı mebdei vardır; bunlar 1. İlletü Ula, 2. Semavi kürelerin akılları, 3. Faal Akıl, 4. Nefis, 5. Suret, 6. Mücerred madde. Bkz. H.Z.Ülken, Kıvamettin Burslav, *Farabi*, Kanaat Kitapevi, Ankara Kütüphanesi, Türk-İslam Filozofları III, s. 27

²²⁵ Mahmut Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'âl Akılla Olan İlişkisi Ve İbn Rüşd'in Probleme Farklı Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Arkivi Dergisi, Sayı 29, 1994, s. 24-25

vahiy mesabesinde olan tanrısal nitelikli bir akıl ile kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği, her fiile vakıf bir insanın özellikleri belirlenmiştir. Fârâbî bu sûretle dinin ve felsefenin metafizik realitesini, “Faal Akıl” öğretisiyle insanî varlık alanına taşımaktadır. Ona göre, “Faal Akıl”dan edilgen (münfail) akla feyz eden şeyle, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir filozof, “Faal Akıl”dan mütehayyile²²⁶ kuvvetine feyz eden şeyle geleceği bildiren bir uyarıcı peygamber olmaktadır.²²⁷

Fârâbî’nin bilgi kuramında “Faal Akıl”ın görevi, insanı yetkinleştirmek ve dışarıdan bir müdahale ile mutluluğu arayıp bulmaya; iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya muktedir hale getirmektir. Fârâbî, bu üstün vasıflara sahip kişinin, erdemli toplumların oluşumunda, mutluluk ve ona götüren fiileri her zaman onlara kılavuzluk edecek bir yönetici ile sınırlandırmaktadır. İlk Sebeb’in varlığından çıkmış “Faal Akıl” aracılığıyla bu yönetici, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde eden, bu konuda başka hiç kimsenin yol göstericiliğine gerek duymayan, vahiy akışına mazhar olan bir kimsedir.²²⁸

Fârâbî için maddî âlem ile manevî âlem arasındaki tek vasıta olarak “Faal Akıl”, insan hayatı için büyük bir öneme haiz bulunmaktadır. İnsanın yetkinleşme sürecinin her aşamasına, doğrudan ya da dolaylı olarak etki eden “Faal Akıl” vasıtasıyla akledilirleri/ma’kulat kabul eder hale gelen insan, melekûta ermiş ve yüksek lezzetlere de erişmiş olur.²²⁹ Fârâbî’nin mutluluk öğretisi tamamen “Faal

²²⁶ Peygamberde bulunması gereken nazarî ve amelî yetiden sonra gelen mütehayyile yetisi filozoflar tarafından, duyumlara yönelimi savuşturan, uykuda ya da uyanıkken, ma’kullerin müşahade edilmesini sağlayan bir yeti olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Alaadin Ali Tusi, *Tehafut’ül Felasife*, s. 194-195

²²⁷ Farabi, *El-Medinetü’l Fazıla*, s. 76-77

²²⁸ Farabi, *Es Siyaset ul Medeniyye*, s. 38, s. 44

²²⁹ Ülken, *Farabi*, s. 211

Akıl”ın feyezana açık olmayı ve onunla kesintisiz bir ittisal ile melekût âlemine katılmayı hedeflemektedir.²³⁰

Fârâbî felsefesinin odak noktası, en yüksek iyi ve saadete götüren Tanrı bilgisine sahip olmaktır. Ebedî saadeti, bütün varlıkların kaynağı olan Tanrı’dan sudûr eden on aşkın varlıktan sonuncusu olan “Faal Akıl” ile ilişkilendiren Fârâbî, zihnî ve mistik bir çabayla insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşabileceğine inanır. Fârâbî’nin “Faal Akıl” öğretisi, insanın semavi âlemle olan ilişkisini hem bilgisel hem varlıksal bir zeminde açıklamaktadır.

Meşşâî felsefe ekolü ile özdeşleşmiş diğer bir düşünür olan İbn Sînâ da, Fârâbî gibi sudûr teorisinden hareketle Tanrı ile madde arasına akıllar zincirini koymuştur. İbn Sînâ’nın sisteminde de akledilebilir âlemle maddî âlem arasında vasıta olan “Faal Akıl”, hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebi olarak görülmektedir.²³¹ Beşeri akılları aydınlatan ve bozulabilir maddeyle birleşmeye yönelik formların yaratıcısı olan “Faal Akıl” aracılığıyla hem aklın parlaması hem de varlık bağışı gerçekleşmektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre Tanrı’dan sudûr eden ve varlık nûruyla yokluğun karanlığını aydınlatan akledilirler, kendilerinden nûrdurlar.²³²

İbn Sînâ, “*Hayy Bin Yakzan*” adlı eserinde, Yüce Tanrı’nın her şeyi bir sebebe ve bir aracıya bağladığını, bir şeyi başka bir şeyin varoluşuna sebep kıldığını, dünyadaki oluş ve bozuluş için göksel melekleri (Kerrubi melekleri) aracı kıldığı gibi

²³⁰ Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 131-132

²³¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2008, s. 83; Bircan, a.g.e, s. 189

²³² Anne Marie Goichon, *İbni Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay., 2. baskı, İstanbul, 1993, s. 49-50

ilimlerin anlamının kavranması, insanları bilgisizlik uykusundan uyandırma görevini de Kerrubilerden olan bir meleğe, “Faal Akıl”a vermiştir.²³³

İbn Sînâ’ya göre, mahiyeti nûr dağıtmak olan “Faal Akıl”, ilahlî âlemin bir uzantısı ve hakiki bilginin de kaynağıdır.²³⁴ Kuvve halindeki insan aklını kemâle ulaştıran “Faal Akıl”, bilfiil akıldır²³⁵ ve onda ma’kûl sûretlerin bütün numune ve prensipleri seçkin haldedir. Nûr ve aşk halinde gelen bu akılla münasebetimiz ise Güneş’le görmenin münasebeti gibidir ve aklın her bilgisi bu *İlâhî Nûr*’un tesiri altındadır.²³⁶

İbn Sînâ düşüncesinde “Faal Akıl”, bu dünyaya yalnızca oluş kazandırmakla kalmaz, başlangıçta boş bir levha gibi olan nefse, maddesel ilişkilerden arınarak soyut düşünme yeteneğini de kazandırır.²³⁷ İttisal ile akledilirler dünyasına ulaşan ve *İlâhî Nûr*’la aydınlanmış nefisler, tecellîyi doğrudan alabilecek bir seviyeye gelirler.²³⁸ İbn Sînâ’da “Faal Akıl”, sadece peygambere değil, ilimde kemâle ermek isteyen herkes için ulaşılabilir bir güçtür.²³⁹

Gayrimaddî ve ölümsüz olan insan aklı, “Faal Akıl”la irtibata geçmeye yönelik tabii bir potansiyele sahiptir. Bu irtibatın sağlanması için, orta terimi bulma veya keşfetme, dolayısıyla bilgiyi elde etmede ilerleme sağlayan ameliye, “kutsal güçler” olarak isimlendirilen *hads* ve *sezgidir*. İbn Sînâ, kutsal güçle aydınlanmış bir nefsin “Faal Akıl” ile olan kuvvetli ilişkisi sayesinde varlıkları baştan sona kesintisiz bir

²³³ İbn Tüfeyl, İbn Sina, *Hayy Bin Yakzan*, “*Ruhun Uyanışı*”, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yay., 8. baskı, İstanbul, 2013, s. 284, s. 286

²³⁴ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, MEB, Ankara, 2001, s. 59-60, s. 100

²³⁵ İbni Sina, *En- Necat, Felsefenin Temel Konuları*, Çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013, s. 177-178

²³⁶ H.Z.Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, c. I, s. 228, s. 238-239, s. 242-243, s. 246-247

²³⁷ S.Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 41

²³⁸ S.Mehmet Aydın, *İbni Sina’da Ahlak*, Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri, 17-20 Ağustos 1983, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yay., içinde, s. 118

²³⁹ Cabiri, *Felsefe Mirasımız Ve Biz*, s. 133

sûrette izleyebileceğini ve bunun akledilirler açısından nübüvvet olduğunu söylemiştir.²⁴⁰

Nebevi bilgiyi, sezgisel bilgi kapsamında değerlendiren İbn Sina'ya göre sezginin en üstün derecesi olan kudsî nefis, öğretmen ve kitap yardımı olmaksızın akledilirleri bilen, uyanık olduğu halde tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşününen nefsidir. Bu son insanî mertebedir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Bu kişi aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir.²⁴¹ İbni Sina, Farabi'nin peygambere has kıldığı mütehayyile gücü yanında fitri bir güç olarak telakki ettiği kudsi nefis sayesinde peygamberlerin meleki bir haslete sahip olarak, “Faal Akıl” ile her an ittisale hazır olduklarını savunur.^{3 242}

İbn Sînâ'nın kurtuluş teolojisine göre, nefsin ölümden sonraki mutluluğunu temin etmek, insanoğlunun öncelikli amacı olmalıdır. Bu nedenle insanlar, “Faal Akıl”ın akledilirlerini/orta terimleri elde etmek mecburiyetindedir. “Faal Akıl” ile ittisal ile anlatılmak istenen de insanın orta terimi keşfetmesidir.²⁴³ Nitekim çok güçlü bir sezgi (hads) gücüne sahip olan peygamber, “Faal Akıl” ile mükemmel bir şekilde ittisal ederek, herhangi bir öğrenim görmediği halde, kısa zamanda birinci akledilirlerden ikinci akledirlere ulaşır ki bu yüksek derecedeki sezgi gücü, insanî güç mertebeleri açısından en üstünüdür.²⁴⁴

İbn Sînâ'ya göre, bütün düşünme faaliyetleri aslında “Faal Akıl”dan taşan feyzi almaya hazırlayıcı faaliyetlerdir. Dolayısıyla hads gücü de bilginin kazanılması için

²⁴⁰ Dimitri Gutas, *İbni Sina'nın Mirası*, Derleme ve Çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 106, s. 119, s. 153

²⁴¹ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâi*, Alâi Hikmet Kitabı, Çev. Murat Demirkol, Ed. Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013, s. 482-483

²⁴² Kuşpınar, *İbn-i Sina*, s. 151

²⁴³ Gutas, *İbni Sina'nın Mirası*, s. 39, s. 223

²⁴⁴ Hülya Alper, *İbn Sînâ Ve Bâkallânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'anî Perspektifle Değerlendirilmesi*, MÜİFD, Sayı 28, 2005, s. 59

tek başına yeterli değildir. Ontik bir varlık olan “Faal Akıl” olmaksızın pasif bilme gücünün kuvveden fiile çıkması ve akledilir sûretlerin zihinde hâsıl olması mümkün değildir.²⁴⁵

İbn Sînâ, bilgi teorisinin özünü oluşturan ve sayesinde küllîlerin bilgisinin elde edildiği “Faal Akıl” ile ittisal teorisini, “*Nûr üzerine Nûr’dur*” ayetindeki sembollere karşılık kullanarak “Faal Akıl”ı ateşe benzetmektedir.²⁴⁶ Düşünme gücüne delalet eden bereketli zeytin ağacı, aklî fiillerin maddesi veya yakıtıdır. Ateş değmese dahi nerdeyse tutuşturulacak olan yağ ifadesiyle fikrî kuvvet övülmekte ayrıca ateşin teması ile ittisal durumu kastedilmektedir. Çünkü ateş, hakikî nûr olan “Faal Akıl”ı simgelemektedir.²⁴⁷ Kendisi de bir tür akıl olan “Faal Akıl”, kendisiyle görülebilen Güneş gibidir.²⁴⁸ İbn Sînâ bahse konu ayete ilişkin kaleme aldığı müstakil tefsirinde, Tanrı’nın Nûru’nun varlıkları hidayete erdirici bir “Nûr” olduğu ve bu ayetteki sembollerin Hz.Peygambere atıfla nübüvvet nûruna işaret ettiklerini söylemektedir.²⁴⁹

İslam Felsefesi tarihinde teşekkül eden sistemlerden birisi de Basra’da gizli bir felsefî-dinî topluluk şeklinde ortaya çıkan İhvân-ı Safâ’dır.²⁵⁰ İrşad edici felsefî öğretileri akıl-vahiy ilişkisine dayanmakla birlikte insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemesi istenmektedir. Bunun için nefsin maddeden kurtulması ve esas ruh tarafından massedilmesi gerekmektedir.²⁵¹ En yüksek Hakikâte varma gayesiyle

²⁴⁵ Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 176

²⁴⁶ İbni Sina, *El - İşarat Ve’t - Tenbihat*, Çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2014, s. 406-408

²⁴⁷ İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 210-211; H.Aydın, E.Uysal, H.Peker, *Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol Ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine*, UÜİFD., Sayı. 7, c. 7, Bursa, 1998, s. 567

²⁴⁸ Hayrani Altıntaş, *İbni Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 137

²⁴⁹ Mahmut Ay, “*Nûr*” kavramından (24/35) “*Nûr*” Metafiziğine: Pragmatik Okumalar Ve Eleştirisi, *İslami Araştırmalar*, 2014; 25(2), s. 101

²⁵⁰ Kelile Ve Dimme’deki “*Tasmalı Güvercin*” hikâyesinden ilham alınan grubun tam adı İhvan-Safa ve Hullan el-Vefa ve Ehl el-Hamd ve Ebna el-Mecd olup, Gerçek Dostlar, Sadık Yoldaşlar, Hamd Ehli ve Soyluluğun Çocukları anlamına gelmektedir.

²⁵¹ O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 106

hareket eden İhvân-ı Safâ, bilgilerini Tanrı'nın teyidiyle ruhani âlemden, vahiy ve ilham yoluyla aldıklarını ileri sürerek, Kur'ân'ın bir zahîri bir de bâtını olduğunu, sadece bâtına vakıf olanların cennete gidebileceğini, her iki anlamdan yoksun olanların ise hayvanlık derecesine düşeceklerini söylemişlerdir.²⁵²

İhvân-ı Safâ, felsefelerini dinler üstü kılma gayretiyle hareket ederek, metafizik sistemlerinde Tanrı ile insan arasında hüküm süren ilâhî kanunun yanında “Faal Akıl”a da yer vermiştir.²⁵³ Safa kardeşlerinin varlık hiyerarşisinde Yaratıcı Tanrı'dan sâdır olan ilk varlık akıldır. Ay-altı âleme hayat veren ve Güneş ile zuhur eden ikinci varlık ise Mutlak Ruh ya da Âlem Ruhu'dur. Âlem Ruhu, bütün âlemin ruhu olup, oluş ve bozuluş süreçlerinden sorumlu basit bir cevherdir. Bütün ferdî ruhlar, bedenlerini terk ettiklerinde Küllî Ruh ile tekrar birleşerek, Tanrı'ya rücû ederler. Büyük Haşır (kıyamet) olarak adlandırılan bu aşamada âlem sona erer ve varlık olarak sadece Tanrı vardır.²⁵⁴

İhvân-ı Safâ, nefis öğretisini Nûr ayeti²⁵⁵ ile temellendirirken Tanrı'yı Mûteâl Tanrı, Küllî Akıl, Küllî Nefs gibi kavramlarla tevil etmiştir: “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali”, yani küllî akıl, bir kandil gibidir. Bununla bu akıldan çıkan nefis kastedilmektedir. Bu nefis, kandilin Tanrı'nın Nûru'yla aydınlanmış lamba ile ışık saçması gibi, küllî aklın nûruyla ışık saçır. “İçinde bir lamba vardır, lamba bir kristal içindedir”, burada kristal, kendisine nufûz eden nefsin feyziyle aydınlanan ve şeffaf olan ilk sûrettir. Böylece küllî akıl, küllî nefis üzerine feyezân eder. “O fanus sanki bir inciye benzer”, bu kendisine has çeşitlerde billurlaşmış mücerret sûrettir.

²⁵² Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul, 1969, s. 29-30

²⁵³ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, AÜİFY, LXXX, Ankara, 1967, s. 50

²⁵⁴ Ömer A.Ferruh, “İhvan- ı Safâ”, Çev. İlhan Kutluer, Ed.M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, içerisinde, c. 1, Türkçe Baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s. 333, s. 337

²⁵⁵ 24, Nûr: 35

“Doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden çıkan yağdan tutuşturulur”, küllî nefs, yağın lambaya güç verdiği gibi bütün varlıklara hayat ve hareketi verir. “O’nun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Nûr üstüne nûrdur”, küllî nefs, letafet ve yüceliğinden kendisine ulaşmasa da küllî akıl olur. Aklın, nefsi hayırlarıyla takviye etmesi ise “Nûr üstüne Nûr”dır. Akıl nûru da nefis nûrunun üstündedir. “Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara işte böyle temsiller getirir”. Bu nedenle ateşi, nûrla ilişkili en yüce form ve en büyük misal olarak görmek gerekir.²⁵⁶

Hakikât’i araştıranlar olarak İslam düşünce tarihinin ana kadroları içinde yer alan Batınî fırkasına²⁵⁷ göre âlemin düzenleyici ve idarecisi olmak üzere iki ezeli yapıcısı vardır. Bunlardan “Nûr”, iyi ve faydalı şeylerin, “Zulmet” ise zararlı şeylerin failidir. Âlem, bu iki prensibin terkiibinden oluşmuştur. Onlar arasında Mecusilere meyledenlere göre, *“Tanrı Nûr’dur ve karşısında da O’na üstün gelen ve mülkünde O’nunla çekişen şeytan vardır”*.²⁵⁸

Âlemin kıdemine inanan Batınîlerin sudûr öğretilerine göre, Tanrı’dan ilk olarak fiil itibariyle noksansız olan Akl-ı Evvel zuhur eder. Akl-ı Evvel aracılığıyla ise Nefs yaratılır. Nefs, Akl-ı Evvel’in aksine noksandır. Nefs’in, Akl-ı Evvel’e yoğun istek duymasından, noksandan kemâle doğru bir hareket başlar. Böylece semavî felekler meydana gelir. Semavî felekler, nefsin tedbiriyle devri bir hareket ile dönmeğe başlar ve böylece basit cisimler meydana gelir. Bunlar da nefsin kontrolünde düz bir

²⁵⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 368

²⁵⁷ Kur’ân ve hadislerin zâhirî manalarının dışında batını anlamları da olduğunu iddia eden, Hicri II. yüzyılda ortaya çıkan fırkaya genel olarak Batıniyye denmektedir. Batınilere İsmailiye denmesinin sebebi ise İsmail b.Ca’fer Sadık’ın imametine inanıyor olmalarındandır. Bkz. Çubukçu, *İslam Düşüncesi*, 1983, s.222-223; Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasabeti*, A.Ü. DTCF Yay., Ankara, 1956, s. 12

²⁵⁸ Abdulkâhir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark- Beyne’l-Fırak)*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Kalem Yay., İstanbul, 1979, s. 261, s. 278

istikamette hareket ederler. Bunu takiben madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi terkip edilmiş nesneler ortaya çıkar. Cüz'î nefsler bedenlerle birleşir. İnsan türü, bu nûrların özel feyzi sayesinde diğer mevcûtlardan farklı olarak âlemin bütün özelliklerini kendinde taşır.²⁵⁹

Batınî-İsmailiye felsefenin akıllar ve felekler nazariyesi olarak ortaya koyduğu feyz nazariyesi ile nübüvvet nazariyesi arasındaki ilişki, “Tanrısal Işık” olarak tezahür eden ve ruhun arındırılması suretiyle en yüce derece olan nübüvvet'e erişilmesi doktrinine dayanmaktadır. Şii düşünce içerisinde gelişen İsmaili metafiziği, Kur'ân'ın gizli anlamlarını derunî bir müşahade ile bilmeyi esas alırken, Yeni Eflâtunculuğun ruh bilimini, akıl ve vahiy sentezinde birleştirmiştir.²⁶⁰

B. İşrak Felsefesi

Meşşâî gelenekte, “Faal Akıl” ile formüle edilen “Tanrısal Işık” öğretisi, İşrakî gelenekte hem ontolojik hem epistemolojik anlamda Şahabeddin Sühreverdi el-Maktûl' (ö.1191)ün *İlâhî Nûr* teorisi ile tezahür etmiştir. İşrak, bahsî felsefe ve sezgisel felsefede derinleşerek, yüksek bir cezbe sonucunda “Tanrısal Işık”ın doğrudan deneyimlenmesi ve o ışığın meleke haline gelmesi durumunu, dolayısıyla hem keşfi hem de zuhûru ifade etmektedir.²⁶¹

Sühreverdi'nin *İlâhî Nûr* teorisi, mükâşefe yöntemiyle tanrısal nûrlara ulaşmayı hedefleyen bir aydınlanma felsefesidir. Hakk'ın Nûru ya da kutsal ışık sayesinde gerçekleşen aydınlanma sonucunda yalnız peygamberler değil, tanrısal bir

²⁵⁹ Neşet Çağatay, İ.Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. baskı, A.Ü.Basımevi, 1976, s. 95; Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, s. 258

²⁶⁰ Cabiri, *Felsefe Mirasımız*, s.181-182; İsmail K. Poonawala, *Kur'ân'ın İsmaili Yorumu*, Çev., Mustafa Öztürk, OMÜ, Sayı 16, 2003, s. 388

²⁶¹ Y.Z.Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdi Ve “Nûr” Heykelleri*, Çev. A.Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 63; Sühreverdi, *İşrak Felefsesi*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., 2. baskı, İstanbul 2010, s. 27-28; Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİFY, CVIII, 2. baskı, 1983, s. 119

güç kazanan bütün nefsler, vehim çekişmesini kesecek şekilde nûrların nefsi aydınlatması sonucunda, hakikâti müşâhede eder hale gelirler. Sühreverdî, Kur’ân’da, “O’nun katında her şey bir miktar iledir”²⁶² ile “Gaybın anahtarları O’nun katındadır. O’ndan başkası bunları bilemez”²⁶³ ayetlerinin bu gerçeğe işaret ettiğini söylemiştir.²⁶⁴ Onun aydınlanma felsefesine göre, eşyanın hakikatine kurtarıcı ve gizli bir bilgi türü olan işrâkla yani bir iç aydınlanmayla ulaşılır.²⁶⁵

Sühreverdî’nin Nûr metafiziğinde âlemdeki her şey, Tanrı’nın Nûru’ndan hayat bularak varlığa gelmektedir. Bağımsız soyut ışık ve Işıkların Işığı (Nûr’ul Envâr), nûranî varlık hiyerarşisinin son bulduğu “Nûr”dur.²⁶⁶ Varlıklar arasında tanıma ihtiyacı olmayacak kadar apaçık ve aydın olup, nefsin teellühle/sezgiyle kavradığı şey “Nûr”dur.²⁶⁷ O’nun dışındaki her şey O’na muhtaçtır ve varlığını O’ndan alır. Hiçbir şey O’ndan daha parlak ve güzel değildir.²⁶⁸ Işıkların Işığı’ndan ilk olarak sudûr eden Yüce Işık, Tanrı ile mevcudât arasında vasıta olan,²⁶⁹ tek bir soyut ışıktır. Işıklar Işığı’nın celâl ve azametini müşâhede etmesiyle bir başka soyut ışık daha varlığa gelir. En güçlüsünden en zayıfına bütün nûrlar, İlk İlke’nin cömertliğinin ve feyzinin araçlarıdır. Her emirde onun emriyle hareket ederler.²⁷⁰ İlk Mutlak Nûr’un zatı olan Tanrı, sürekli olarak ışık saçarak varlıklara hayat verir.²⁷¹

²⁶² 13, Rad: 8

²⁶³ 6, En’âm: 59

²⁶⁴ Yörükân, “Nûr” Heykelleri, s. 60, s. 63, s. 66, s. 69, s. 72

²⁶⁵ Mehmet Alıcı, “Sühreverdî’nin İşrâk Felsefesi Ve Kadîm İran Dinleri”, s. 68-69, *Sühreverdî Ve İşrâk Felsefesi* içinde, Ed.M.Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yay., 1. baskı, Ankara, 2014

²⁶⁶ Kutluer, *Felsefe Tassavvuru*, s. 138

²⁶⁷ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 204-205

²⁶⁸ Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 131-132

²⁶⁹ Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 127

²⁷⁰ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, s. 109-110; s. 136, s. 140

²⁷¹ A.M.Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev.,Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2001, s. 258

Sühreverdî, varlık hiyerarşisini ve idrak seviyelerini nûr ve karanlığın derecelerine göre ayırmaktadır. Tanrı, melekler ve insan nefsi gibi herhangi bir varlık eğer kendisini idrak edebiliyor ve kendi kendine var olabiliyorsa cevher nûr ya da soyut nûrdur.²⁷² İnsanın benliğini oluşturan soyut ışık (nefs), Hükümrân ışıklardan²⁷³ biri ve melekût âleminin büyük reislerinden olan Cebrail tarafından varlığa getirilmiştir. Soyut ışık, bedenden ayrılınca, kendisinin illeti olan Hükümrân ışığın varlığının devamı ile var olmaya devam eder. Bedensel alâkalardan kendisini soyutlayan insanlar ise ışıklara en yakın olan kimselerdir.²⁷⁴

Nefs-i natıka denilen insan nefsi, cihetsiz ve mekânsız kaim olan Tanrı'nın nûrlarından biridir.²⁷⁵ Melekût cevherinden olan bu nûrların ortaya çıkmasını sağlayan soyut nûr, öz, cisim ve ilintilerden soyut olan Nûrlar Nûru'dur. Düşünen nefisler, bedensel alakalardan soyutlandığında Ruh'u'l Kuds'dan gaybî bilgiler alırlar. Düşünen nefsin doğuşu Tanrı'dan ve batışı da Tanrı'yadır.²⁷⁶

Bedenden ayrıldığında nefis, kendisine kutsal nûr ulaşamadığından, duyu nûru ve akıl nûrundan yoksun olduğu için karanlıklar içinde kalarak mutsuz olur. Salih nefisler ise, gerçek nûrları müşahade etmeye ve nûr denizlerine dalmaya uğraşırlar. Bu durum kendilerinde sonsuz bir hazza ve mutluluğa sebep olur ve âdeti melekleşerek, Ruh'u'l Kuds'a mıknaş gibi çekilirler. Yüce Tanrı'nın nûruyla erdemli nefisler, karanlık heykellerden Ceberût'un²⁷⁷ ışığına çıktığı zaman, kendilerine gizli olan her

²⁷² S.Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, Çev. M.A.Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi*, içerisinde, Ed.M.M.Şerif, c. 1, Türkçe Baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s. 425

²⁷³ Sühreverdî'de nûr metafiziği, 4 âlem tasavvuru üzerine kuruludur. Bu âlemler şunlardır: Hükümran Işıklar âlemi (akıllar âlemi), Yönetici Işıklar âlemi (nefisler âlemi), Berzahlar âlemi (cisimler âlemi), karanlık ve ışıklanmış asıllı sûretler âlemi (misal âlemi).Bkz. Sühreverdî, *İşrak Felelesi*, s. 207

²⁷⁴ Sühreverdî, *İşrak Felelesi*, s. 186, s. 201-202

²⁷⁵ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, Çev. Saffet Yetkin, MEB, İstanbul, 1949, s. 9, s. 12

²⁷⁶ Sühreverdî, a.g.e, s. 106, s. 109, s. 117

²⁷⁷ Sühreverdî, üç âlem anlayışına göre mülk, melekût ve ceberût âlemlerini, akıl, nefis ve madde olarak da tanımlayarak, feyzin bu âlemlerden basamak basamak indiğini belirtmiştir. Bkz. İrfan Gündüz, "Ceberut", DİA, 1993, c. 7, s. 193

şey âşikâr olur. Tanrısallaşan nefslere gelince, onları İlk Gerçek'in Nûr'u aydınlatır. Tanrı'nın Nûru ile ışıklanıp aydınlanınca bütün unsurlu şeyler ona boyun eğer.²⁷⁸ Bu mertebeye ulaşan kişi ise aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir.²⁷⁹

Sühreverdî'nin geliştirdiği “Nûr” felsefesinin esası, fikir ve nazarla nefsi, riyazet ve mücahede ile bedeni arındırdıktan sonra “Nûr” dünyasına yükselmektir. İnsan, bedensel ihtiyaçlardan uzaklaşıp Nûr'ul Envâr'dan taşan zorunlu nûru düşündüğünde, nefsinde nûrlar zahîr olur. Böylece aydınlanmaya ulaşan insanlar yüce nûrların tecellîlerine mazhar olurlar.²⁸⁰ İnsan, nefsini eğiterek, basamak basamak ışığa doğru yükselir ve ışığa yaklaştıkça, ışığın aydınlığı artar. Her basamağın aydınlığı insanı bir yukarıdaki basamağın aydınlığına çeker. Böylece Nûr'ul Envâr'ın varlık ve bilgiyi kuşatan büyük aydınlığına ulaşılır.²⁸¹ Akıl ve nazarla elde edilmeyecek Hakikât bilgisine ulaşmak bu sayede mümkündür.²⁸²

Sühreverdî, “*Cebrail'in Kanat Sesi*” adlı tasavvufî ve sembolik hikâyeler kitabında, ebedî saadet ve mutluluğu talep eden marifet yolcusunun, keşf ve şuhûdla Tanrı'nın “Nûr” işrâkına nasıl kavuşacağı anlatılmaktadır. Aynı eserde Sühreverdî, insanların nefslerini meydana getiren Cebrail'in, Tanrı'nın son kelimesi olduğu gibi Sûfilerin tesbihi olan Kübra'nın ise Tanrı'nın nûrani kelimesi olduğunu söylemektedir.²⁸³

²⁷⁸ Sühreverdî, “Nûr” Heykelleri, s. 116-117

²⁷⁹ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 235

²⁸⁰ Sühreverdî, “Nûr” Heykelleri, s. 98, s. 112, s. 117

²⁸¹ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 125

²⁸² Adem Çatak, “Sühreverdî'nin Felsefî Tasavvurunda Marifet”, *Sühreverdî Ve İşrak Felsefesi* içinde, Ed. M.Nesim doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yay., 2014, s. 178

²⁸³ Şehabeddin Sühreverdî, *Cebrail'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, 4. baskı, Sufî Kitap, İstanbul, 2016, s. 45, s. 51, s. 63

C. Tasavvuf'ta "Tanrısal Işık"

Müslüman düşünce tarihinde, bünyesinde "Tanrısal Işık" ile ilgili birçok tanım barındıran tasavvufi akımlar cereyan etmiştir. Genel anlamda sahabenin yolunu izleyen, Tanrı'yı devamlı olarak hafızasında canlı tutan, kendilerini dünya hayatının geçici zevklerinden uzak tutmaya çalışarak, derunî bir yaşam tarzı süren müminlerin yolu olarak tanımlanan tasavvuf, öncelikle marifetullah²⁸⁴ denilen Tanrı'yı bütün isim ve sıfatlarıyla tanımak ve nefis tezkiyesi için gerekli olan teorik ve pratik bilgi süreçlerini kapsamaktadır.²⁸⁵ Kendi hayatını Tanrı'nın tecellî edeceği bir alan şekline sokarak, "*İçinden Tanrı'nın nefha'sının geçtiği ve ilâhî nağmelere boğduğu kamış bir flüt gibi basit ve dosdoğru bir yaratık olmak*" ilkesi bir mutasavvıfın kendini adadığı yol olarak görülmüştür.²⁸⁶

Bir hikmet ilmi olarak görülen tasavvufun tanımlarında, onun bir zâhir ilmi değil, bir bâtın ilmi değil, bir kâl (söz) ilmi değil, bir hâl ilmi²⁸⁷ olduğu yer almaktadır. Tanrı ilmini bilen kâmilin ilmini üç safhaya ayıran Ebu Talib-i Mekkî, ilk olarak zahîr ehline açılan ilmi, bâtın ehline açılan ilmi ve son olarak ne zâhir ne de bâtın, sadece kişiyle Tanrı arasında örtülmüş ve gizlenmiş gizli bir sır olan üçüncü bir ilmin varlığından söz etmiştir.²⁸⁸ Sırlar ilmi (ulumu'l esrar) denilen bu ilim, akıl sınırının

²⁸⁴ Tasavvufun en yüksek isteği Tanrı'yı tanıma (marifetullah) ve Tanrı'ya ulaşmadır. Bkz. Ayni, M.A., *İslam Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren H.R.Yananlı, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 57

²⁸⁵ Yakup Çiçek, "*Divan-ı Hulusi'ye Kur'an-Sünnet Açısından Bir Bakış*", *Tasavvufun Tanımı, Meşhur Mutasavvıflar ve Toplumdaki Yeri*, içerisinde, Hz; İhsan Özkeş, Seyyid Osman, I.Somuncu Baba ve Es-Seyid Osman Hulusi Efendi Tebliğleri, 26 Mayıs 1991, Darende, Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., Adım Yay., İstanbul, 1991, s. 88-89

²⁸⁶ Roger Garaudy, *İslamın Va'dettikleri*, Çev. Neziha Uzel, Pınar Yay., 2. baskı, İstanbul, 1983, s. 68

²⁸⁷ Seyyid Burhaneddin Muhakkik at-Tirmizî (ölm.1240) ye göre hâl ilmi, "*Biz ona katımızdan bir ilim verdik*" (18, Kehf: 65) ayetiyle işaret edilen, peygamberler ve velilere has ledünni ilimdir. Bkz., Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, AÜİFY, 122, 1974, s. 163

²⁸⁸ Mehmed Ali Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren; H.R.Yananlı, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 49, s. 51-52

üstünde, peygamber ve velinin kalbine, Ruhü'l Kuds tarafından getirilen bir ilham ilmidir.²⁸⁹

Tasavvuf tarihi deyince akla gelen ilk isimlerden Kuşeyrî (ö.1074), Risalesi'nin giriş bölümünde, Tanrı'nın sûfiler zümresinin kalplerine, ilâhî sır cevherlerini akıttığını ve onları ilâhî hakikâtlardan gelen tecellîler ile mazhâr kıldığını; tasavvufî istilahlar bölümünde ise sûfiler zümresinin kalplerine Tanrı tarafından tevdi edilmiş hakikâtlarin, kendilerinden olmayanlar tarafından anlaşılmaması için kendilerine özel bir terminoloji geliştirdiklerini söylemektedir.²⁹⁰

Bu sır terimlerinden ilki Hâl'dir. Hâl, kulun kastı olmaksızın, Tanrı'nın cömertlik ve lütfundan kalbe hulul ve nüfuz eden, ebedî yükselişin her aşamasından biridir. Bu hallerden ilki Kur'ânî bir terim olan ruhun feyz ve kalbin ilham aldığı *Bast* halidir.²⁹¹ Kabz ve Bast'ten sonra tasavvuf ehli için daha üstün iki hal olan *Heybet* ve *Üns* gelmekte ve haller, kulun iradesinin bir tesiri olmaksızın Tanrı'dan bir feyz, lütuf ve ihsanın gelmesi durumu olan vecd hali ile son bulmaktadır.²⁹²

Bu hallerin dışında mutasavvıflar tarafından kullanılan, “*Sırrımda ve ruhumda seni bir Hakikât olarak buldum (cem) sonra dilim sana münacaattta bulundu (fark)*” şeklinde dile getirilen, Cem ve Fark makamları vardır. Fatiha süresindeki “*Yalnız sana ibadet ederiz*” ibaresi Fark haline, “*Yalnız senden yardım dileriz*” ibaresi ise Cem haline nispet edilmektedir. Buna göre, bu iki terimden birincisi Tanrı'ya ibadeti, diğeri ise Tanrı'nın zuhûrunu nitelemektedir.²⁹³

²⁸⁹ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., 7. baskı, İstanbul, 2008, s. 58

²⁹⁰ Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 1. baskı, İstanbul 1978, s. 62, s. 141

²⁹¹ Kabz: Celâli tecellileri müşahede hali, Bast: Cemâlî tecellileri müşahede hali. Bkz. Kuşeyri, a.g.e, s.147; “*Kabz ve Bast eden Allah'tır*”. 2, Bakara: 245

²⁹² Kuşeyri, a.g.e, s. 149-152

²⁹³ Sûfiler arasında bu haller, “*Sırrımda ve ruhumda seni bir hakikât olarak buldum (cem) sonra dilim sana münacaattta bulundu (fark)*” şeklinde dile getirilmektedir. Bkz. Kuşeyri, a.g.e, s. 155, s. 157

Tasavvuf ehlinin manevî yolculuğunda (Seyr-i sülûk),²⁹⁴ “*Halktan fani ve Hakk ile baki olmak*” şeklinde dile getirilen iki durak daha vardır ki, sâlikin bu iki hali deneyimlemesi bu dünyadaki en büyük iki sınavı olarak görülmektedir. Bunlardan birincisi olan fenâ makamı, dünya nimetlerinden yüz çevirmek, bekâ makamı ise Tanrı’nın sıfatlarının kulda tecellî etmesi anlamında kullanılmıştır.²⁹⁵

Tasavvufta, tecellî nûrlarının salîkin kalbine gelmesi ve bu sûretle kul ile gayb arasındaki perdenin ortadan kalkarak Hakk’ı eşyada görmek, Tanrı tarafından bu dünyada kuluna özel olarak ihsan ettiği ilim ve marifetin işaret ettiği durumlardır. İlim, nazari ve küllî bir bilgiyken, keşf ve ilhama dayanan marifet ise, kalp ve ruhla Tanrı’ya teveccüh, nefse muhalefet, korkarak ve ümit ederek Tanrı’ya ibadet sonucu gayb âlemi hakkında elde edilen bir bilgidir.²⁹⁶ İstidlale dayanan bir tefekkürden daha çok müşahade yoluyla elde edilen marifet, onu talep eden kullarının kalbine Tanrı tarafından atılan *Îlâhî Nûr* sayesinde elde edilir.²⁹⁷

Doktriner tasavvufun öncüsü kabul edilen Endülüslü sûfî İbni Arabî, “*Mevâki’un Nucûm*” adlı eserinde, Nûr-u Zâtî olan bu ilim nûrunun bütün nûrların

²⁹⁴ Seyr-i sülûkta, Tevhid-i e’al, Tevhid-i sıfat ve Tevhid-i Zat’a delalet eden ve sırasıyla fillerin birlenmesi, sıfatların birlenmesi ve Zat’ın birlenmesi anlamına gelen fena mertebeleri olduğu gibi ehlullah katında manevi seferin de 3 aşaması vardır; Birinci aşama, ruhumuzun Rab’bin emrinin başlangıcından yahut mânalar âleminden çıktıktan sonra bir takım aşamalardan geçtikten sonra şehadet âleminde zuhûr etmesidir. İkinci aşama, birinci aşamada ruha bulaşan günahları temizlemek ve güzel ahlâkı kazanmak sûretiyle yedi makamı mânen geçmek ve tecellilere mazhar olacak şekilde uruç etmektir. Üçüncü aşama ise başlangıca döndükten, Hakk’a vasıl ve “Vahdet-i Vucûd” sırrına eriştikten sonra Hak’la Hakk’a yahut Zat’a sefer etmektir. Bu üç kategorinin dışında seyirlerin sırasıyla Fena Fillah, Seyri Fillah, Seyr-i Maallah - Seyr-i Anillah ve Seyr-i Fil Eşya şeklinde 4 aşamada gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bkz. Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, s. 101, s. 106-107

²⁹⁵ Kuşeyri, *Risale*, s. 158-159

²⁹⁶ Kuşeyri, a.g.e, s. 160-180; s. 168-175, s. 220, s. 427-428; Tanrı, Kur’ân’da (4, Nisa: 11, 24, 104) kendisini marife ile değil, ilim ile vasıflandırmıştır. Ancak ehli-keşf, marifenin, Tanrı’nın zatı ve sıfatlarıyla ilgilendiği için ilimden daha şerefli olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Fuzuli, *Matla’ul-İ’tikad fî Marifati’l-Mabda’i Va’l-Ma’ad*, Neşr. Muhammed B.Tavit At-Tancı, Çev. Esat Çoşan, Kemal Işık, A.Ü. DTCF Yay., TTK, Ankara, 1962; Marifet ve ilim arasındaki fark ve ilmin üstünlüğü konusunda ayrıca bkz., İbni Arabî, *Yıldızların Mevki(Mevâki’un Nucûm)*, Çev. Abdullah Taha Feraizoğlu, Kitsan Yay., İstanbul, 1999, s. 69-84

²⁹⁷ Nihat Keklik, *İbn’ül Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futuhât El-Mekkiye*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 26

asıl maddesi ve bu ilmin melekût âlemine açılan bir kapı olduğunu söylemektedir. Arabî, bu ilim nûrunun kulda hâsıl olmasını ise ‘tevfik-i ilâhiye’ye bağlamaktadır. Çünkü ona göre tevfik, kulun çalışarak elde edebileceği bir durum olmayıp, kulun kalbine ilka olunan bir Nûr-u İlâhî’dir.²⁹⁸

İlk büyük mutasavvıflardan Beyazid Bestami (ö.874), Tanrı’nın yegâne bilgi kaynağı olduğunu şu çarpıcı sözlerle dile getirmiştir: “Siz ilminizi ölümlerden alırsınız, biz ise Hayy ve Lâyemût olan Tanrı’dan alırız”.²⁹⁹ Tasavvufî anlamıyla ilk defa marifetten bahseden Zu’n-Nun Mısırî’ (ö.859)ye göre marifet, Tanrı’nın sıfatlarının bilgisi olup, kalpte hissedilen manevî “Nûr” sayesinde sadece velilerin elde ettikleri akıl-üstü bir bilgidir.³⁰⁰ Tasavvufta marifetullah denilen en yüce Tanrı bilgisini elde etmek, Tanrı’nın sıfat ve fiillerinin tecellî³⁰¹ etmesiyle gerçekleşir.³⁰² Ef’al tecellîsi ya da “İlme’l yakîn” denilen birinci aşamada, Tanrı’nın fiilerinden bir fiil, kulun kalbine açılır. Esmâ tecellîsi ya da Ayne’l-yakin olarak bilinen ikinci aşamada, Hakk’ın Esmâ-

²⁹⁸ İbni Arabî, *Yıldızların Mevki*, s. 35, s. 151

²⁹⁹ “Siz ilminizi ölüden ölüye intikal etmek suretiyle edindiniz. Biz ise, doğrudan doğruya diri ve ölmez olan Allah’tan aldık. Bizim gibiler, “kalbim bana Rabbinden rivayet etti” der. Siz ise; fulan, fulandan bana nakl-u rivayet etti dersiniz. Size, o fulan nerede? diye sorulacak olsa, öldü cevabını verirsiniz. Rabbinizden rivayeti de o fulan ve fulanı bırakın. Asıl Vahib ve Mülhim olan Allah ölmemiştir. O size şah damarınızdan daha yakındır. Feyz-i İlâhî ve mübeşşerat kapısı da kapanmamıştır” demiştir. Mehmet Tekin, *Hatay Evliyalarından Bayezid-i Bestami*, Kültür Ofset, Antakya, 1994, s. 40; Güngör, Zülfikar, *Tahirü’l-Mevlevî’nin “Hallaç-ı Mansur’a Dair” Risalesi*, AÜİFD, c. 39, Sayı 1, 1999, s. 593

³⁰⁰ M.Hamiduddin, “İlk Sufiler”, Çev. Mustafa Armağan, Ed. M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, içerisinde, c. 1, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.379; S.Uludağ, “marifet”, DİA, 2003, c. 28, s. 55

³⁰¹ Arabî ontolojisinin anahtar kavramı olan tecellî, feyz ile eş anlamda iki şekilde gerçekleşmektedir. Tecellî-i Zâtî de denilen ilk tecellî olan Feyz-i Akdes, mevcûdâtın bütün sûretlerinin mutlak sûrette gayb olan Hakk’ın bilincinde bilkuvve olarak zuhûr etmesi iken, Tecellî-i Şuhudî ya da Tecellî-i Vucûdî de denilen ikinci tecellî merhalesi olan Feyz-i Mukaddes, Hakk’ın kendisini somut varlık âleminde görünür kılmasıdır. Bkz. Toshihiko İzutzu, *İbni Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 3. baskı, İstanbul, 1999, s. 207-212; Arabî, her mevcûtta Hakk’a ait olarak bulunan vech-i has (özel yön) diye ifade edilen özel bir tecellî gerçekleştiğini, insanın ferdi hususları olan, mizaç, sûret ya da ruh olarak bilinen ve zuhûrun esasını teşkil eden bu hususî ya da esmâî tecellînin, Tanrı ile arasındaki ilâhî sırrı olduğunu; Tanrı’nın bütün esmâlarına sahip olmanın her varlık için mümkün olmadığını, bunu ancak insan-ı kamilin başatabileceğini, bütün ilâhî isimleri kendinde topladığında ise halifelik sıfatıyla Tanrı’nın yeryüzündeki tecelligâhı olacağını söylemektedir. Krş. Konevi, Sadrettin, *Miftâhu’l Gayb*, Tasavvuf Metafiziği, Çev. Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2014, s. 134, s. 180-182; Kılıç, Hamza, *Günümüz İnsanına Fususu’l Hikem, Hikmetlerin Özü*, İnsan Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 97

³⁰² Keklik, *İbn’ül Arabî’nin Eserleri*, s. 25

1 Hüsna'sından bir isim, kulun kalbine münkeşif olur. Üçüncü ve son aşama, sıfat tecellisi ya da “Hakk'al Yakîn” olarak bilinen mertebedir. Bu mertebede kulun kalbine, Tanrı'nın bir sıfatı tecellî ederek, o sıfatın bazı eserleri Tanrı'nın fazlı ile kulda zâhir olmaktadır.³⁰³

Tasavvuf tarihinde, “Tanrısal Işık” olarak tezahür eden ve hadis literatürü³⁰⁴ tarafından da desteklenen bir diğer kavram, “Nûr-i Muhammedî”³⁰⁵ kavramıdır. Hz. Muhammed'in kişiliğinin idealleştirilmesi sonucu VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu kavram ile peygamber sevgisi, Muhammedî tasavvufa dönüştürülmüştür.³⁰⁶

“Hakikât-ı Muhammedî” kavramına ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsteri' (ö.896)'de rastlanılmaktadır.³⁰⁷ Felsefî tasavvufun kurucularından ve işarî tefsir hareketinin ilk temsilcilerinden olan Tüsteri, yaratılışından ve nübüvvetinden önce Tanrı'nın ilk önce Hz. Muhammed'in nûrunu kendi nûrundan yarattığını,³⁰⁸ ilk defa

³⁰³ Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, s. 127

³⁰⁴ “Sen olmasaydın, yeri göğü yaratmazdım; Allah'ın yarattığı ilk şey benim ruhumdu”, “Adem suyla çamur arasındayken ben Peygamberdim”. Bkz. Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 422; Tirmizi Menakıb I'den aktaran Y.N.Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yay., 6. baskı, İstanbul, 1997, s. 75

³⁰⁵ Tasavvuftaki anlamı, bütün güzel isimleri kendinde barındıran ve ilk taayyünle birlikte olan Zât'tır. bkz. S.Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2002, s.153; Alemin varlık gayesiyle ilişkili olarak Hz.Peygamberin bedensel varlığını önceleyen ezeli bir hakikat ve insanın kemâlinin kendisinde ortaya çıktığı ilâhî bir mertebe olarak görülmüştür. Sufiler tarafından “Hakikatü'l Hakaik” ve “Ahadiyet-i Cem” kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı Ve İnsan, İbn'l Arabi ve Vahdet-i Vücûd Gelenegi*, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2012, s. 39; Sadrettin Konevi, *Miftâhu'l Gayb, Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2014, s. 140; Tasavvufta, Tanrı'nın yarattığı ilk cevher ve en yüce varlık olan Hakikati- Muhammedî, nûranî bir cevherdir. Ona cevher olması sebebiyle “tek nefis”, nûranî olmasından dolayı da “ilk akıl” denmiştir. Aklı-Evvel, Kâlem-i Âla, Nûr, Nefs-i Küllî ve Levh-i Mahfuz gibi isimleri de vardır. Bkz. Abdulkadir Geylani, *Sırru'l Esrar (Sırların Sırrı)* Çev. Mehmet Eren, Gelenek Yay., İstanbul, 2015, s. 98

³⁰⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 213-215

³⁰⁷ İsmail Erdoğan, *İslam Düşüncesi'nde “Kâmil Tabiat/Tibâu't-Tâmm” Fikri*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı 17, 2006, s. 137

³⁰⁸ Salih Çift, *İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde “Nûr” Kavramı*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. 13, Sayı 1, 2004, s. 143

Hız.Adem’de tecellî eden bu nûrun Hız.Muhammed’e kadar bütün peygamberlere intikâl ettiğini ileri sürmüştür.³⁰⁹

Tasavvuf Tarihi'nin en meşhur ve etkisi en yaygın simalarından birisi olan Hallaç (ö.922), her şeyin ilk nedeni, yaratılanların ilki ve her şeyin tohumu olan “Nûr”un, Hız.Muhammed’de tecellî ettiğini söylemiştir.³¹⁰ Hallaç’ın bu öğretisinde, Hakikât-ı Muhammedi’nin veya Nûr-u Muhammedî'nin ezeli olduğu ve onun, âlemin yaratılışına vasıta ve vesile olduğu inancı vardır.³¹¹ Hallac'a göre, Hız. Muhammed sürekli olarak sûfilerin kalplerini yakan ve sönmeyen “Nûr”dur. Bütün peygamber ve veliler "nûrlarını" ancak peygamberlerin nûrundan alırlar.³¹² Bütün ilimler Hız. Muhammed'in kadîm olan bu nûrundan fışkıran damlalar gibidir.³¹³ Hallaç, daha önce hiç görülmemiş bir şekilde peygambere saygısını şu sözlerle dile getirmiştir: *“Peygamberlik nûru yalnız onun nûrundan çıkmıştır. Vücudu yokluktan, adı Kâlem’den önce idi. Kâinatlardan, varlıklardan önce bilinmekte idi o! O hep var olacaktır. Gözler yalnız onun işaretleriyle görür. Bütün ilimler onun denizinden bir damla, bütün hikmetler onun ırmağından bir avuç ve zamanlar onun zamanından bir saat.”*³¹⁴

İbni Arabî’nin Tunus’daki hocası Abdulaziz el-Mehdevi, Nûr süresinin 35.ayetinde geçen misalleri Hız.Peygamber ile ilişkili yorumlayarak; mişkât ile vücuduna, kandil ile kalbine, cam fanus ile Hız.Peygamberin aklına sembolik göndermeler olduğunu, ışığını aslı “Nûr” olan bir ağaçtan alan yıldızın ise Hız.Peygamber’in sırrı ve gizli gönlüne işaret ettiğini söylemiştir.³¹⁵

³⁰⁹ İbrahim Maraş, *“İslam Felsefesinde Metafizik Ve “Nûr” Metafiziği”*, İslam Felsefesi Tarihi içinde, Ed. Maraş İbrahim, A.Ü. Uzaktan Eğitim Yay., 1. baskı, Ankara, 2014, s. 202

³¹⁰ Massignon, L, *Hallac-ı Mansur*, s. 99

³¹¹ Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslam Tasavvufu Tarihi*, AÜİFY, CXLIII, Ankara, 1978, s. 49

³¹² Affifi, *Muhyiddin İbnu’l Arabi’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 86

³¹³ İ.A.Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, AÜİFY, CXXXVII, s. 21

³¹⁴ Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, s. 82

³¹⁵ İbn, Arabi, *“Nûr”lar Yuvası*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., 1. baskı, Ankara, 2006, s. 19

Abdulkadir Geylani (ö.1166), “*Sırru’l Esrar*” adlı eserinin mukaddimesinde, “*Şimdi size Allah’tan bir Nûr ve apaçık bir ilâhî kelam ulaşmıştır*”³¹⁶ ayetine işaret ederek, Hakikât-i Muhammedî’nin varlıkların özü, yaratılanların ilki ve aslı olduğunu, karanlıktan arınmış bir varlık olması sebebiyle de “Nûr” olarak isimlendirildiğini söylemiştir. Geylani, Nûr ayetini³¹⁷ Hakikât-i Muhammedî ile ilişkili yorumlayarak âlemin yaratılmasındaki asıl gayenin, kalpte vasıtasız bir şekilde tecellî eden nûrlarla, Hakk’ın sıfatlarını müşahade etmek olduğunu söylemiştir.³¹⁸

İbni Arabî, *Şeceret’ül Kevn (Üstün İnsan)* adlı eserinde, yaratılan ilk nûrun Adem’in alnında parladığını ve meleklerin onun için Adem’e secde ettiklerini, bütün yaratılmışlardaki gayenin onun vucûdu olduğunu söylemiştir. Arabî’ye göre, peygamberin ruhaniyeti bütün âlemlere şamildir ve herkes kabiliyeti ölçüsünde bu nûrdan faydalanır. Ona göre, Nûr ayetinde³¹⁹ de misal yoluyla Muhammedî nûrdan istifade ediliş şekilleri anlatılmaktadır. Arabî, misbahı peygamberin nûruna işaret ederek, bu nûrun Hak tarafından vucûd mişkâtına (âlem) yerleştirildiğini, nûrun ise bizzat peygamberin kalbi olduğunu, tıpkı kandilin içindeki nûrun dışa vurması gibi peygamberin nûrunun da dışa vurduğunu, her kalbin kendi genişliği ve kabiliyeti ölçüsünde bu nûrdan istifade edeceğini söyleyerek, peygamberin nûrunun her kalpte bir hayat olduğunu vurgulamıştır.³²⁰

Arabî, “*Nûr üstüne nûrdur*” ifadesinin mâna yönüyle, Tanrı’nın “Nûr” isminden ilâhî bir tecellînin kalbe gelmesi ve insanın iç dünyasının bu nûrla

³¹⁶ 5, Maide: 15

³¹⁷ 24, Nûr: 25

³¹⁸ Abdulkadir Geylani, , *Sırru’l Esrar*(Sırların Sırrı) Çev. Mehmet Eren, Gelenek Yay., İstanbul, 2015, s. 16, s. 51

³¹⁹ 24, Nûr, 35

³²⁰ İbni Arabî, *Şeceret’ül Kevn (Üstün İnsan)*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Alperen Yay., 1. baskı, Ankara, 2001, s. 84, s. 98, s. 104-105

boyanmasıyla oluşan iman nûru ve peygamber vasıtasıyla gelen ilim nûruna işaret ettiğini,³²¹ “*Lamba bulunan bir kandil gibidir*” ifadesinde ise kandilin, Tanrı’dan ibaret olan ilâhî bir nûr olduğunu, takva üzere yaşayan temiz bir müminin kalbini sadece Tanrı’nın doldurabileceği için bu ayetin, Tanrı’yı bilmenin nuruna işaret ettiğini söylemiştir.³²²

Arabî’nin kozmolojisinde Tanrı’nın ilk zahîr olduğu yer olan â’mâ,³²³ “Nûr” ile renklenince Tanrı, bütün varlığın çıkış noktası olan “Akl-ı Evvel”i yaratmıştır. Arabî, İlk Akıl için “*Bizim nezdimizde Hakikât-ı Muhammediye, başkalarının indinde ibdâî mef’uldur*” demiştir.³²⁴ Kadîm ve zaman dışı olan Hakikât-i Muhammedî, tarihi tecellîgahı olan Hz.Muhammed’e erişinceye kadar sırasıyla Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa vs. tecellî etmiştir.³²⁵

Arabî, tümel insanlık hakikâti olarak görülen Hakikât-ı Muhammedî kavramını, peygamberliği ve velayeti³²⁶ de içine alacak tarzda ‘İnsan-ı Kâmil’

³²¹ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, s. 111-112

³²² İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., c. 18, İstanbul, 2012, s. 119

³²³ Arabî, bu terimi ilk taayyün ve varlığın başlangıcı anlamında kullanmaktadır. Bu mertebede Tanrı’yı belirleyen hiçbir işaret ve iz yoktur. Varlık hiyerşisinde bu aşamaya La Teayyün/Belirsizlik ya da Gaybı- Mutlak/Mutlak Belirsizlik mertebesi de denmektedir. Krş. Arabî, *İlahî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., 14. baskı, İstanbul, 2011, s. 61; Kılıç Hamza, *Günümüz İnsanına Fususu’l Hikem, Hikmetlerin Özü*, İnsan Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 149

³²⁴ Keklik, *İbn’ül Arabî’nin Eserleri*, s. 407-410

³²⁵ T.İzutu, *İbni Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 3. baskı, İstanbul, 1999, s. 315

³²⁶ İlk dönem sufileri nübüvvet-velayet ilişkisine değinmekle birlikte velilik konusunda bilinen ilk kapsamlı eser Hâkim et-Tirmizî’nin, “*Hatmü’l-evliya*”dır. Tirmizî’ye göre son nübüvvet (hatmü’n-nübüvve) ve son nebi (hatemü’l enbiya) olduğu gibi son velilik (hatmü’l-velaye) ve son veli de (hatemü’l-evliya) vardır. Son nebi olan Hz.Muhammed’dan sonra başka bir peygamber gelmeyecektir, ancak veliler kıyamete kadar gelebilir. Tirmizî’ye göre *Hatmü’l-evliya*, velilerin seyididir. Aynı görüşü benimseyen sufilere göre velayet, nübüvvetin bâtınıdır. Krş Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 287; S.Uludağ, “*Velî*”, DİA, c. 43, s. 26; Arabî’ye göre ise “İnsan-ı Kâmil” derecesine ulaşan kişi velidir. O, veli kelimesini bütün peygamber ve resulleri kapsamına alacak şekilde kullanır. Ona göre resul, Tanrı’nın tebliğini nakletmek gibi harici bir görevle görevlendirilmiş üstün vasıflı bir veli, nebi ise gâyb âlemleri hakkında eşsiz bir bilgiye sahip olduğundan, diğer velilerden ayrılan bir velidir. Velilik, bütün manevî rütbelerin temeli ve hepsinde müşterek olan tek unsurdur. Tanrı, kendisine “veli” adını verdiği için bu ilâhî sıfat sadece Tanrı ile Zatî birliğini idrak etmiş olanlara verilmelidir. Nebilik ve resullük geçici oldukları halde, velilik sürekli bir hâldir. Ona ait olan bilgi ise sonsuzdur. Çünkü nebi ve resulün bilgisi sonlu olduğu halde velilik, Tanrı’nın bilgisiyle aynıdır. Arabî’ye göre, peygamber ve velilerin bütün vahiy ve ilhamlarında Hz.Muhammed’in ruhu aktif bir ilke iken, bütün peygamber

öğretisinde sistemleştirmiştir.³²⁷ Sûfî geleneğin Tanrı-insan ilişkisini özetleyen ve peygamberlik anlayışına da temel oluşturan bu sistemde³²⁸ bütün ilâhî mertebeleri nefsinde topladığı için varlıkların en üstünü olan İnsan-ı Kâmil, Tanrı'dan sudûr eden sıfat ve fiillerinin geçirdikleri dört yaratılış âlemini³²⁹ bir araya getiren ve toplayan hazretir.³³⁰

Arabî, İnsan-ı Kâmil'in bu âlemi korumak konusunda halife kılındığını, cesedin tesviyesindeki amacın rabbani nûr ve süphani ışıktan oluşan nefs-i natika³³¹ olduğu gibi, âlemin yaratılışındaki gayenin de İnsan-ı Kâmil olduğunu söylemektedir.³³² *Nazargâh-ı ilâhî ve her şeyin kendisine dayandığı bir varlık*³³³ olan İnsan-ı Kâmil'den daha mükemmel bir mevcut yoktur çünkü o Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır ve yeryüzünde Tanrı'nın gölgesidir.³³⁴ İnsan, yaratılış sıralamasında her şeyden sonra olmasına rağmen, mâna bakımından hepsinden önce olduğu halde, âlemin yaratılışında gaye sebeptir.³³⁵ İnsan-ı Kâmil yaratılışın nedenidir. Çünkü İnsan-ı Kâmil olmasaydı Tanrı'da bilinmemiş olacaktı.³³⁶ Zuhûra tecellî, en mükemmel şekilde İnsan-ı Kâmil'de gerçekleşmiştir. En kâmil insan ise Hz.Muhammed'dir.

ve veliler de Hz.Muhammed'in ruhunun tezahürleridir. Bkz. A.E.Affifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 91-92

³²⁷ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", DİA, 1997, c. 15, s. 180.

³²⁸ Mahmut Ay, *Sufî Teolojinin Peygamberlik Algısı*, AÜİFY, XLIX, 2008, Sayı 1, s. 19, s. 35

³²⁹ Hazret-i Hamse denilen 5 yaratılış (hakikât) mertebesi Arabî'ye göre, Âlem-i Gaybî Mutlak, Âlem-i Ceberut, Âlem-i Melekût, Âlem-i Şahadet ve Âlem-i İnsan-ı Kâmil'den oluşmaktadır. İnsan-ı Kâmil, son mertebe olduğundan diğer âlemlerin sırları onda toplanmıştır. İnsan-ı Kâmil, görünen yönüyle Âlem-i Asgar (Küçük Âlem), görünmeyen yönüyle de Âlem-i Ekber (Büyük Âlem)'dir. Bkz. Kılıç, *Hikmetlerin Özü*, s. 93-94, s. 64, s. 71

³³⁰ Hazret, kudret ve onun temsilcileri yerine kullanılan bir kelimedir. Bkz. İbni Arabî, *Yıldızların Mevki* s. 56

³³¹ Sufiler tarafından, insan ruhunun maddeden mücerred, yüksek bir cevher hali olarak tanımlanan nefs-i natika'nın, Hz.Peygambere ait nûrlu makama ulaşması için yedi arınma sürecinden geçmesi gerektiği "Ey mutmain olan nefis, râzî ve marzî olarak Rabbına dön" (89, Fecr: 22-23) ayetiyle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 281-282

³³² İsmail Ruhi Ankaravî, *Gerçeklerin Özü (Nakşe'l Füsüs)*, Haz.Ayhan Yıldırım, Ataç Yay., İstanbul, 2005, s. 75

³³³ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, s. 53

³³⁴ Keklik, *İbn 'ül Arabî'nin Eserleri*, s. 438

³³⁵ Ankaravî, *Gerçeklerin Özü*, s. 76

³³⁶ Affifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 84

Çünkü o, bütün ilâhî ve küllî hakikâtleri nefsinde toplamış, âlemin olduğu kadar insanın da ilk örneğidir.³³⁷

Arabî'nin öğrencisi Sadrettin Konevî için İnsan-ı Kâmil, Tanrı ve âlem arasındaki irtibatı ortaya koymada kilit bir kavramdır. Konevî, seçkinlerin seçkinleri için kâleme aldığı, “*Miftahu'l-Gayb*” adlı eserinde, kâmil insanlarda ilâhî ruhun, kutsî bir mazhar ile taayyün ettiğini, âlemin Hakk'ın sûreti olan İnsan-ı Kâmil sayesinde var olduğunu söylemektedir.³³⁸ Konevî, Tanrı'nın ilâhî isimlerinin hikmetlerini anlattığı “*Esmâ-ı Hüsnâ Şerhi*” adlı eserinin “en-Nûr” bahsinde ise “Nûr”u, “*Biz ona bir nûr verdik, onunla insanlar içinde yürür*”³³⁹ ayetinden hareketle, velilerin kalplerini marifet ile aydınlatan, yeryüzünü ise içinde bulunan velilerin nûruyla aydınlatan, kendisiyle zahîr başkasını ise izhar eden olarak tarif etmektedir.³⁴⁰

Abdül'Kerim al-Cili (ö.1417), “*İnsan-ı Kâmil*” adlı eserinde, evrensel insanın kendi içyapısında varlığın bütün gerçekleri ile iletişim halinde olduğunu, en yüksek gerçeklerle hassas tabiatı, en alçak gerçeklerle de kaba tabiatının aracılığıyla görüştüğünü ve varlığın bütün derecelerini taşıyan bir mikrokosmos olduğunu söylemiştir.³⁴¹ Kendine özgü bir hakikâti olan İnsan-ı Kâmil, her çağda başka sûretlerde ve başka isimler altında görünür. Asıl adı Muhammed'dir. Künyesi Ebu'l-Kasım, sıfatı Abdullah, lakabı Şemsu'd-dindir.³⁴² Ciyli için İnsan-ı Kâmil, Tanrı'nın onun vasıtasıyla âleme nazar ettiği, dünya içinde âlemin ruhudur. Tanrı'nın bütün isim

³³⁷ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud*, s. 55, s. 73; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 269

³³⁸ Konevi, *Miftâhu'l Gayb*, s. 118, s. 426, s. 498

³³⁹ 6, En'âm: 22

³⁴⁰ Sadreddin Konevi, *Esmâ-ı Hüsnâ Şerhi*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., 4. baskı, s. 230-231

³⁴¹ Garaudy, *İslamın Va'dettikleri*, s. 158

³⁴² Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 282

ve sıfatlarının taşıyıcısı olarak, Tanrı'nın aynası olan İnsan-ı Kâmil'de melekût kudretinde devamlı harikalar tecellî etmektedir.³⁴³

Tasavvuftaki İnsan-ı Kâmil,³⁴⁴ Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellîgahı olarak, Tanrı ve yaratıkları arasında asırlar boyunca ilâhî emirlerin nakledilmesine vasıta ve yeryüzündeki vekili olmuştur.³⁴⁵

Zorunlu ve mümkün arasında bir berzah olduğu kabul edilen İnsan-ı Kâmil,³⁴⁶ yeryüzünde Tanrı'nın halifesi, Mutlak Varlık'ın bir emaneti, Tanrı'nın kendisine en güzel isimleri ve en yüce gerçekleri bağışlaması nispetinde âlemin ruhu ve âlemin de onun cesedi olduğu şu çarpıcı sözlerle dile getirilmiştir: *"Hakk, halkı yaratınca onları rahmetinden karanlık içinde nûra gark etti, ruhlarına kadîm sıfatlardan ilim ve cömertlikten cevherler ihsan etti. Kendinde O'nun sıfatlarını göresin, O'nun sıfatlarında O'nun Zâtını göresin diye."*³⁴⁷

Arabî, varlık öğretisinde Tanrı'yı 'Mahz Vucûd' ve 'Nûr', oluş dünyasını ise zulmet olarak nitelendirerek gece ve gündüz gibi nûr ve zulmetin de bir araya gelemeyeceğini, bunlardan birinin, diğerrinin üzerine örtü çekeceğini söylemiştir.³⁴⁸ En-Nûr ismi, hem Mutlak Varlık'ın kendi zuhûru hem de başka şeylerin onunla zuhûr ettiği Mutlak Varlık'ın sûretidir. Bütün varlıkların sûretleri, ilâhî isimlerin hakikâtlerinin mazhar ve misalleri olduğu gibi, "Nûr"un duyulur varlıklardaki en

³⁴³ Abdulkerim Ciyli, *"İnsan-ı Kamil"*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Alperen Yay., 1. baskı, Ankara, 2001, s. 617, 735

³⁴⁴ Mutasavvıflara göre İnsan-ı Kâmil, bir sûretle var olan ve beşer olarak bilinen insan değildir. İnsan-ı Kâmil, âlemin varlık sebebi ve koruyucusu olan bir ilkörnekte (prototip) olup kendisine akl-ı evvel mertebesi verilerek, bilmediği şeyler öğretilmiştir. İlk İnsan da denilen bu varlık her yönüyle cismani insandan daha kuvvetlidir. Ona benzemek isteyen cismani insanın, ilim ve fazilette yetkinleşmesi gerekmektedir. Bkz. İsmail Erdoğan, *İslam Düşüncesi'nde "Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm" Fikri*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı 17, 2006, s. 135

³⁴⁵ Hüseyin Atay, *İslam'da Olgun İnsan, İnsan-ı Kamil*, AÜİFD, Cilt.15, Sayı.1, 1967, s. 158-159

³⁴⁶ Sadreddin Konevi, *Fusus'ül Hikem'in Sırları* (El-Fükûk fî Esrarı Müstenidati Hikemi'l-Fusus), Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., 2. baskı, İstanbul, 2003, s. 85

³⁴⁷ Ankaravi, *Gerçeklerin Özü*, s. 73

³⁴⁸ Keklik, *İbn'ül Arabî'nin Eserleri*, s. 383

kâmil mazharının Güneş olduğu³⁴⁹ şu cümlelerle dile getirilmiştir: ”*Nasıl ki bir cismin gölgesinin oluşması güneş gibi bir ışık gerektiriyorsa, Hakk’ın gölgesi olan âlemlerin anlaşılması da Hakk’ın “Nûr” ismiyle gerçekleşmektedir.*³⁵⁰

Arabî, Tanrı-âlem ilişkisi ve en kamil mazharları olan nebilerin sûretlerinde tecellî eden ilâhî hakikâtleri anlatan “*Füsüs-ul Hikem*” adlı eserinin “*Yusuf kelimesindeki Nûrî Hikmetin Özû*” faslında, Nûr-varlık ilişkisini Nûr süresinin 35.nci ayeti ile izah ederek gerçek “Nûr”un, kendisi ile idrak olunduğu halde kendisi idrak olunmayan, mücerret asli-mutlak bir “Nûr” olduğunu ve Tanrı’nın, mazharlarda taayyün ve sereyan eden nûru ile mutlak ve ahadî olan nûruna hidayet ettiğini söylemiştir.³⁵¹ Arabî bu fasılda ayrıca rüya tabirinin, nûrani bir ilim olduğunu ve *Yusuf’un* bu ilme mazhar olduğunu ileri sürdükten sonra, kendisiyle uykuda görülen hayali şekillerle Tanrı’nın ne demek istediğinin açıklığa kavuştuğu nûrun, nûrların en mükemmeli ve nufûz kabiliyeti en üstün nûr olduğunu da belirtir.³⁵²

Arabî, Kur’ân’da “*Biz Allah içiniz ve sonunda O’na dönüp gideceğiz*”³⁵³ ve “*İş ve oluşlar Allah’a döndürülür*”³⁵⁴ buyurulduğu gibi, bütün yaratılmış varlıkların Tanrı’dan çıkarak varlığa geldiğini, bu nedenle onların hükümlerinin de Tanrı’ya döneceğini,³⁵⁵ bu dönüş neticesinde ise tecellî ve tezahür etmiş olan varlığın özünü teşkil eden nûrun, tekrar Tanrı ile aynîleştiğini söylemektedir. Varlığın özü olan “Nûr”, kesret kazanmakta, başka bir deyişle gizli âlemdeki ilâhî isimler, görünüşte âlemler olmaktadır. Arabî, Tanrı’dan başka olan şeyleri, O’na nispetle gölge gibi görmektedir.

³⁴⁹ Konevi, *Miftâhu’l Gayb*, s. 230-232

³⁵⁰ Kılıç, *Günümüz İnsanına Fususu’l Hikem*, s. 128

³⁵¹ Konevi, *Fusus’ül Hikem’in Sırları*, s. 62-63

³⁵² Ankaravi, İsmail Ruhi, *Gerçeklerin Özû*, s. 123

³⁵³ 2, Bakara: 156

³⁵⁴ 3, Ali-İmran: 109

³⁵⁵ İbn Arabî, *Futuhât- ı Mekkiyye*, s. 132

Yani masiva, Tanrı'dan başka bütün varlık, O'nun gölgesidir. Gölgenin gerçek sahibi olan “Nûr”, ışık olduğu gibi âlemdeki her çeşit varlığın gerçek sebebi de Tanrı'dır. Tanrı, Zât olarak her şeyden münezzeh olmakla birlikte, sıfatları yönünden varlıkta mündemiçtir. Bu itibarla Arabî, Tanrı'yı âleme nispetle hem aşkın hem de içkin kabul ettiğini, Hallaç'ın “Ene'l Hak” sözünü tevil için yazdığı “*Sıracu'l Vehhac Fi Şerhi Kelami'l Hallac*” adlı eserinde şu cümlelerle dile getirmektedir: “*Ben Hakk'ın sırıyım. Hak'da olan bendedir. Belki ben Hakk'ım, aramızda fark yoktur. Ben Allah'ın görünüşüyüm eşya içinde, O'nun için Kâinata bizim görünüşümüzden başka görünen bir şey var mıdır?*”³⁵⁶

Arabî, varlık felsefesini, Tanrı'dan başka bir hakikâtin olmadığı, tüm âlemin Tanrı olduğu ve Tanrı'nın kendisini âlem olarak zuhûra getirdiği görüşü üzerine kurmuştur. Arabî tarafından “*Âlem, Hakk'ın zâhiri, Hakk'da âlemin bâtını*” ifadeleriyle dile getirilen bu felsefeye göre, âlemin bilincine varmak hakikâtin içinde erimeyi ve O'nunla özdeşlemeyi gerektiren; Tanrı'nın tüm eşyanın da hakikâti olduğu ilkesine dayanmaktadır.³⁵⁷

Arabî, yaratılış ilkesini ilâhî isimlerin bir araya gelişi ve yaratılmışın onların feyzini kabul etmesi³⁵⁸ olarak görürken, yaratmanın temeline sevgi, aşk ve rahmeti koymaktadır. Tanrı salt vücûd iken kendisini, kendi nefsi için sevmiş, bilinmek ve tezahür etmek istemiştir. “*Ben cin ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”³⁵⁹ ayeti ile “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı bilinmekliğim için yarattım*”³⁶⁰ rivayetini delil getiren Arabî, Tanrı'nın sayılara

³⁵⁶ Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, c. II, s. 110; Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, s. 60, s. 65, s. 67

³⁵⁷ Ankaravi, *Gerçeklerin Özü*, s. 115; Massignon, Hallaç, s. 19

³⁵⁸ Konevi, *Miftâhu'l Gayb*, s. 160

³⁵⁹ 51, Zariyat: 56

³⁶⁰ Ankaravi, *Gerçeklerin Özü*, s. 91

sıgmayan güzel isimlerinin a'yan-ı sabite'deki³⁶¹ sûretlerini ve varlık âleminde kendi aslını görmeyi, kendi sırrını kendisine açmayı dilediğini söylemiştir. Arabî'ye göre Tanrı, bütün âlemi ilk önce ilk taayyünde ruhsuz bir ceset olarak yaratmıştır. Hikmetinin şanı gereği de, “*Onu amaçlanan düzgünlüğe ulaştırıp öz ruhumdan içine üflediğim zaman önünde hemen secdeye kapanın*”³⁶² ayetinde sözü edilen rahmanî nefes denilen ilâhî ruhu kabul edebilecek kabiliyette tesfiye ederek varlığı tecellîye hazır ve kendi varlığını yansıtacak bir ayna durumuna getirmiştir.³⁶³ Tanrı'nın kendisiyle insanı dirilttiği ve zuhûr ettirdiği bu nefes, her var olanın Tanrı'dan almış olduğu payı teşkil etmektedir.³⁶⁴

Müslüman gelenekte vahiy paradigması içerisinde şekillenen ve Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetini açıklamak gayesiyle ortaya konan sistemlerin Kur'ân öncesi öğretilerle benzerlikler gösterdiği âşikârdır. Bu öğretilerin ortak noktası, Tanrı-insan ilişkisini varlıksal ve bilgisel seviyede feyz nazariyesi ile açıklamalarıdır. İnsanın Tanrı karşısındaki konumunu belirleyen en önemli etken ise insanın Tanrı ile mahiyet açısından bir benzerlik iddiası taşımasıdır. Tanrı'yı tanımak konusunda sadece nakle bağlı kalmayıp, Kur'ân'ın emrettiği şekilde aklın kullanılmasının yanında, felsefe ve tasavvufta şahsi bir tecrübe olan keşf ve işrâk metodunun sürece dahil edilmesi ile imanın kemâlî tamamlanmaya çalışılmıştır. İnsanın Tanrı'yla olan müşahhas bağı göz önüne alındığında, kişinin istidat ve kabiliyeti neticesinde akıl ve kalbi arasında bir münasebet kurması zorunlu görünmektedir. Ancak bu müşahhas bağı daha ileri bir

³⁶¹ A'yan-ı sabite ya da Ma'lum-i Madum: Mümkün varlıkların ilm-i ilâhîdeki sabit hakikatleri anlamında bu terimi ilk defa Arabî kullanmıştır. Eflatun'un ideler nazariyesiyle paralellik gösteren metafizik sistemine göre, dış dünyada mevcut olan nesneler, tecellî etmeden önce Tanrı'nın ilâhî zatında bilkuvve olarak bulunurlar. Bkz. Erdem, *Panteizm*, s. 51; Ayan-ı Sabite ve kader ilişkisi konusunda bkz. İzutzu, Toshihiko, *İbni Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 241

³⁶² 15, Hicr: 29; 38, Sad: 72

³⁶³ Erdem, *Panteizm*, s. 56, s. 59

³⁶⁴ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., 7. baskı, İstanbul, 2008, s. 197

seviyeye taşınarak, Tanrı'nın bütün insanlara bahşettiği aklın sınırlarını zorlayarak, duyu dışı edinilen tecrübeleri vahiy süreciyle ilişkilendirmek gnostik düşünce mirasının Müslüman gelenekteki en dikkat çekici ve en tartışmalı yanını oluşturmuştur.

II. KELAM'DA “İLÂHÎ NÛR” TASAVVURU

Bu bölümde Kelam geleneğinin nûr³⁶⁵ algısını ortaya koyması açısından, İslam düşünce tarihinde hakkında en fazla tartışılan ve Kur'ân'daki sembolik anlatımın en tipik örneğini teşkil eden Nûr süresinin 35.ayeti³⁶⁶ odak alınarak Kur'ân'da “nûr” ifadesinin geçtiği ayetler, vahyin bilişsel aydınlatması, aklın bilişsel aydınlatması ve fiziki aydınlanma bağlamında ele alınıp, Kelam literatüründe “nûr” kavramına yüklenen anlamlar ortaya çıkarılacaktır. Klasik dönem tefsirlerinin yanı sıra modern dönem tefsirler ve yorumlar dikkate alınmak suretiyle öncelikle Kelam tarihinin meşhur siması ve İslam Düşüncesinin baş mimarı kabul edilen Gazâlî'nin “Nur” tasavvuru bu bölümün ağırlık merkezini oluşturacaktır.

A. Vahyin Bilişsel Aydınlatması-Nübüvvet

“Nûr” kavramına ilişkin müstakil bir esere sahip olan Gazâlî'nin, kelam ilmini, gayesini elde etmede kifayetsiz bulduğu için³⁶⁷ tasavvuf yolunda karar kıldığı bilinmektedir. Onun, iç dünyasında yaşadığı büyük sarsıntılardan sonra riyazet ve nefis

³⁶⁵ “Nûr” lafzı, Arapça'da, güneşten, aydan ve ateşten fışkırıp çıkan şeyin, yere, duvar vs. şeylere düşmesi keyfiyetini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 76

³⁶⁶ “Allah göklerin ve yerin Nûru'dur. Onun Nûru içinde چراغ bulunan bir kandildir ki o چراغ billur kandildedir. Bu billur kandil sanki parlak bir yıldızdır. Ne şarkta ne garpta bitmeyen mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Ona ateş dokunmasa da onun yağı hemen ziya verecek gibidir. O kat kat “Nûr”dur. Allah, Nûru ile dilediğini hidayete erdirir. Allah insanlara hidayeti sezmeleri için misaller getirir. Allah her şeyi bilendir.” Schroeder, Eric, *Kronolojik İslam Tarihi*, Hz.Muhammedin İzinde, Plastik Yay., Çev. Semih Yazıcıoğlu, s. 98-99 (tarihsiz)

³⁶⁷ Gazâlî, *El-Munkız, Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay., İstanbul, 1978, s. 45

mücadelesi sonucunda kavuştuğu tahkiki imanı, “*Miškâtü’l Envâr*” adlı eserinde “*Nûrların Nûru*”³⁶⁸ olarak tasvir ettiği, kutsal peygamberlik ruhu³⁶⁹ ile delillendirmeye çalışmıştır. Gazâlî, peygamberin ruhunun aydınlatıcı bir çıra (Sırac-ı Münir)³⁷⁰ olduğunu, aklî ruhların idrakinden uzak, gâyba ilişkin bilgilerin, peygamberlere ve bazı evliyalara “kudsî peygamberlik ruhu” aracılığıyla âşikâr olduğunu ileri sürmüştür.³⁷¹

Gazâlî, Nûr süresi 35.ayetinde geçen, mişkât, zücade, misbah, şecer ve zeyt misallerinin nûrani beşer ruhlara işaret ettiğini,³⁷² “*Böylece biz sana emrimizden bir ruh indirdik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin; lakin biz onu kullarımızdan dilediğimize hidayet edeceğimiz bir nûr kıldık. Şüphesiz sen dosdoğru bir yola sevketmesin*”³⁷³ ayetiyle ilişkili olarak da nûrani beşer ruhların beşinci mertebesi olan “kudsî peygamberlik ruhu” aracılığıyla peygamberlere gâyb parıltıları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtu ile ilahi bilgilerin açıldığını söylerken, bu bilgilerin aklen idrak edilmekten uzak olduğunu savunmaktadır.³⁷⁴

Gazâlî, kudsî peygamberlik ruhuna atıfla peygamberler ve velilerin aynı kaynaktan beslendiğine dikkat çekmektedir. Meşşâî geleneğindeki “Faal Akıl”a benzer bir işlevle, his ve hayal dışında küllî ve zaruri bilgileri elde eden bu ruhu, “Nübüvvet Nûru” olarak da adlandıran Gazâlî, ancak tasavvuf yoluna girenlerin bu nûru ve hassalarını idrak edebileceğini şu sözlerle ifade etmiştir: “*Nübüvvet, içinde*

³⁶⁸ Gazâlî, *Miškâtü’l Envar* (Nûrlar Feneri), Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul, 2011, s. 13

³⁶⁹ En-Nefsü’l Kudsiyye, temizlik ve arılıkları yüzünden peygamberlerin nefsleri, nazara ve kesbe ihtiyaç duymadan bütün varlıkları düşünebilen kutsal nefstir. Bkz. Tusi, Alaadin Al, *Kitabu’z Zuhur (Tehafut’ül Felasife)*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 194

³⁷⁰ 33, Ahzab: 46

³⁷¹ Gazâlî, *Miškâtü’l Envar*, s. 26, s. 47, s. 55-56

³⁷² a.g.e, s. 57

³⁷³ 42, Şura: 52

³⁷⁴ Gazâlî, *Miškâtü’l Envar*, s. 55

nûrundan, gâybın ve aklın idrak edemeyeceği şeylerin doğduğu nûra sahip bir göz meydana geldiği hâldir.”³⁷⁵

Gazâlî, aklın idrak etmekte zorlandığı ve duyu dışı bir tecrübe olan nübüvveti, “kudsî peygamberlik ruhu” ile ilişkilendirerek, ruhsal bir olayı yine ruhsal faktörlerle izah etmektedir. Oysa Kur’ân, insan aklının ruhun mahiyetini kavrayamayacağını İsra süresinin 85.nci ayeti ile bildirmektedir: “*Sana ruhtan sorarlar. De ki, Ruh Rabbimin emrindedir ve bize ilminden az bir şey verilmiştir*”. Gazâlî, mutasavvıfların izinden giderek, keşf ve müşahade ile aklın sınırlarını aşabileceğine inanmaktadır. Tanrı’yı sezgi yolu ile vasıtasız ve doğrudan müşahade ederek, ruhsal mahiyette dini bir tecrübeyi deneyimleme iddiası İslam düşüncesinin vahiy ve nübüvvet algısında ciddi çatlaklar oluşturmuştur. Elbette insan doğası akıl, irade ve duygulardan müteşekkildir. Ancak peygamberlerin yaşadıkları dini tecrübe ile insanların yaşadıkları dini tecrübe arasındaki fark göz ardı edilmemelidir. Tanrı’nın tabiatüstü bir ilim olan vahiy ya da ilhamla peygamberlerine bildirdiği hakikâtlere erişmek, çalışmakla ya da cehdetmekle mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte insan, nazar ve istidlal ile ma’kulatı kavrayacak, imanını bilgi temelli inşa edebilme kabiliyeti ve istidatına sahiptir. Aklı bu noktada devre dışı bırakarak, Hakikât bilgisi, Tanrı bilgisi ve imanı belirli bir zümreye has kılmak, Kur’ân’ın muhatabı olan insanı muhatapsız bırakmaktadır.

Gazâlî, Tanrı’nın “Nûr” olduğu hakikâtini idrak etme seviyelerini de üç zümreye ayırmaktadır. Bununla birlikte, güneş-göz, akıl-Kur’ân ilişkisi kurarak, zâhir göze Güneş’in “nûr” olduğu gibi, akıl gözüne de Kur’ân’ın “nûr” olduğunu, “*Allah’a, Resulüne, ve size indirdiğimiz nûra inanın*”³⁷⁶, “*Size Rabbinizden bir burhan geldi,*

³⁷⁵ a.g.e, s. 79, s. 89

³⁷⁶ 64, Teğabün: 8

*size apaçık bir nûr indirdik*³⁷⁷ ayetlerinin işaret ettiği gibi, insanın bilkuvve idrak melekelerini bilfiil idrak seviyesine, hikmetin en büyüğü ve tek başına “nûr” olan Kur’ân’ın yükselteceğini söylemiştir.³⁷⁸

Yukardaki ayette *burhan-nûr* sözcüklerinin bir arada kullanılması, uhrevî âlemden gelen Kur’ân Nûru’nun, delillerin en sağlamı olarak kabul edilmesi için yine uhrevî âlemden gelen bir “nûr” olan akıl nûrunun önemine vurgu vardır. Çünkü *burhan*³⁷⁹ Arap dilinde kaçınılmaz olarak doğruyu gösteren ve doğrulanması gereken delil anlamına gelmekte ve zihni bir süreci gerekli kılmaktadır.

Gazâlî, his ve müşahede âlemindeki Güneş örneği ile açıkladığı zahîr göze karşılık, Kur’ân ile birlikte Tanrı’nın indirdiği diğer kitapların, melekût âleminden bâtın gözler olduğunu vurgulamaktadır.³⁸⁰ Ona göre insanın kemâle erişmesi için, “*Onlar hayvanlar gibidirler, belki daha aşağı*”³⁸¹ ayetinin işaret ettiği üzere insanlık özelliklerinin bir gereği olarak, karanlık olan şehadet âleminden nûrani melekût âlemine sefer etmek gerekir.³⁸²

Aklî düşünceyi temsil eden Matürîdiyye okulunun kurucusu ve Maverâünnehir’de Ehli Sünnet ekolünün ilk reisi kabul edilen İmam Mâtürîdî (ö.944), “*Tevîlat’ül Kur’ân*” adlı tefsirinde Hz.İbrahim tarafından getirilen dini “nûr” olarak görerek, “*Nûr üstünde nûr*” ifadesini, Hz.Muhammed’in, İbrahim’in dini, sünneti, kitabı ve onun yolunda gittiği şeklinde yorumlamıştır.³⁸³ “*Allah dilediği kimseyi nûruyla hidayete iletir*” ifadesini, “*Bir kimseye Allah, nûr vermemişse, artık o*

³⁷⁷ 4, Nisa: 174

³⁷⁸ Gazâlî, *Mişkât*, s. 23

³⁷⁹ Er-Ragıp El-İsfehâni, *Müfredat*, (*Kur’an Kavramları Sözlüğü*) Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Yarınyay., 4. baskı, İstanbul, 2015, s. 125

³⁸⁰ Gazâlî, *Mişkât*, s. 24

³⁸¹ 7, Araf: 179; 25, Furkan: 44

³⁸² Gazâlî, *Mişkât*, s. 24

³⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât’ül Kur’ân*, c. 3, Thk. Fatima Yusuf Alhaymi, Alrisle Yay., Beyrut, 2004, s. 463

kimsenin ışık ve aydınlıktan nasibi yoktur”³⁸⁴ ayetiyle birlikte değerlendiren Mâtürîdî, inkârcı olan ve bu halinde inat edenlerin karanlıklar gibi çirkin, bozuk ve batıl insanlar olduklarını söyler. Bu düşüncesini, “*Küfredenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir*”³⁸⁵ ayetiyle destekleyen Mâtürîdî, Hz.Muhammed’in getirdiğı “nûr”u ise “Kur’ân” olarak anlamak gerektiğini belirtir.³⁸⁶

Mâtürîdî’ye göre, “*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*” ifadesiyle karanlıkların aydınlanması, gerçekler ve gizlenenlerin ortaya çıkması, zulümlerin onunla ortadan kalktığı bir “nûr” anlaşılmalıdır. Ona göre Kur’ân “nûr” olduğu gibi Peygamber de “nûr”dur, onlarla şüpheler ve karanlıklar aydınlanır, gerçekler ve gizlenenler ortaya çıkar.³⁸⁷ Mâtürîdî’nin, imanı, Kur’ân’ı ve peygamberliği “nûr” olarak nitelendirmesi, vahyin aydınlatıcı gücüne işaret etmektedir.

Mu’tazile’nin müelliflerinden Zemahşerî (ö.1143), “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*” ifadesini, “*Allah, O’na inananlara yardım ederek karanlıklardan aydınlığa çıkarır*”³⁸⁸ ayetiyle birlikte tefsir ederek, insanları batıldan hakka çıkaran, O’na inananlara yardım ederek karanlıklardan aydınlığa çıkaran bir “nûr” olduğunu söylemiştir. Zemahşerî’ye göre, göklerin ve yeryüzünün halkı bir kandil gibi O’nun ışığıyla aydınlanmaktadır.³⁸⁹

Zemahşerî’nin “nûr” lafzından hem akıl hem de vahiy nûrunu anladığı görölmektedir. Kur’ân’da bu iki anlamı içeren tek bir kavram bulunmaktadır: “*Hidayet*”. Kur’ân’ın en önemli ve çok katmanlı³⁹⁰ kavramlarından birisi olan

³⁸⁴ 24, Nûr: 40

³⁸⁵ 24, Nûr: 39

³⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât’ul Kur’ân*, s. 463, s. 466

³⁸⁷ a.g.e, s. 464

³⁸⁸ 5, Maide: 16

³⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşaf*, c. 3, Daru Al Kitap Al Arabi Yay., Beyrut, 1987, s. 240-241

³⁹⁰ Kur’ân’dan Tanrı’nın dört şekilde insanlara hidayet ettiği anlaşılmaktadır.1. İnsanın akıl ve zaruri bilgilerle donatılarak yükümlü tutulduğu hidayet, 2. Kur’an ve kitaplarla insanlara yapılan çağrı

“hidayet”, Mu’tezile tarafından akıl, peygamber ve kitap vasıtası ile Tanrı’nın insanlara doğru yolu göstermesi olarak anlamlandırılmıştır.³⁹¹ Mu’tezile’ye öncülük eden kişiler arasında gösterilen Hasan Basrî (ö.728)ye göre hidayet, Tanrı’nın kullarına akıl ve peygamberleri aracılığıyla yol göstermesi ve Tanrı’nın hidayeti, yarattıklarını yaratılış amacına uygun bir yola sevketmesidir.³⁹² Bu bilgiler ışığında, Kur’ân’da “nûr” lafzı ile Tanrı’nın akıl ve vahyi içine alan hidayetine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

Eş’arî kelamcısı Fahreddin Râzî, “*Tefsîr-i Kebîr*”de Nûr suresi 35’teki “nûr” bahsiyle ilgili üç farklı görüş olduğunu söylemektedir. Hasan el-Basrî, Süfyan b.Uyeyne ve Zeyd b.Eslem tarafından desteklenen birinci görüşe göre, “*Şüphesiz size Allah’tan bir nûr, apaçık bir kitap geldi*”³⁹³ ayeti bağlamında, “nûr” ile Kur’ân’ı Kerim’in kastedildiğini, Ata’nın³⁹⁴ savunduğu ikinci görüşe göre “nûr”dan maksadın, Kur’ân’da “*Sırac-ı Münir*”³⁹⁵ olarak vasıflandırılan Hz.Peygamber olduğunu

şeklinde ortaya çıkan hidayet, 3. İnsanlara başarabilme imkânı sağlayan hidayet, 4. Ahirette cennetin yolunu gösteren hidayet. Bkz. El-İsfehani, Er-Ragıp, *Müfredat*, “h-d-y”, s. 1026-1027

³⁹¹ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu, Ehli Sünnet’in Allah Anlayışına Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007, s. 137

³⁹² Mustafa İslamoğlu, *Hasan El-Basri’nin Kader Risalesi Şerhi*, Düşün Yay., 1. baskı, İstanbul, 2012, s. 114-115

³⁹³ 5, Maide: 15; Râzî, bahse konu ayetin tefsirinde zâhirî “nûr” sayesinde göz, zâhirî unsurları görür ve batını bir “nûr” ile de aklî, manevî şeyleri görüp idrak ettiği düşünüldüğünde ayette geçen “Nûr” ifadesiyle ya Hz.Muhammed’in ya da İslamın kastedilmiş olabileceğini söylemiştir. Ona göre, ‘karanlıklardan nûra çıkmak’ ifadesi ile küfür karanlıklarından iman nûruna çıkmak anlaşılır. Işık sayesinde yol bulunduğu gibi, iman sayesinde de cennetin yolları bulunur. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 8, s. 547-548

³⁹⁴ Tabiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi ve sahabeden gelen rivayetler zincirinin en mühim halkalardan biri olan Ata b.Ebi Rabah’ın (ö.733) tefsir sahibi olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. İlk devirdeki tefsir anlayışının dil inceliklerinden çok mânaya önem veren saf ve sade bir şekilde olduğu Ata b.Ebi Rabah’tan gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bkz. İ.Cerrahoğlu, *Tefsirde Ata b.Ebi Rabah Ve İbn Abbas’dan Rivayet Ettiği Garibü’l-Kur’ân’ı*, AÜİFDY, c. 22, Sayı 1, 1978, s. 21-22; İ.Cerrahoğlu, “Ata b.Ebi Rabah”, DİA, c. 4, 1991, s. 35-36

³⁹⁵ “Ey peygamber! Hiç kuşkusuz biz seni bir tanık, bir müjdeci ve uyarıcı; Allah’ın izniyle O’na çağıran, ı ışık saçan bir kandil olarak göndermişizdir”. 33, Ahzab: 45-46; Râzî’ye göre “Nûr saçan kandil” ifadesi, “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et” (16, Nahl:125) ayetinin de işaret ettiği gibi, aklî deliller kullanarak, haber verip uyarıcı anlamına gelmektedir. Bu nedenle ayetteki “sıracen” kelimesini Râzî, “Seni açıklayıcı ve hidayete erdiren olarak gönderdik” şeklinde tefsir etmiştir.Bkz., Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 18, s. 273-274

belirtmiştir. Übeyy b.Kab ve İbn Abbas'tan rivayet edilen, iman-küfür ve nûr-zulmet dialektiğine göre şekillenen üçüncü görüşe göre ise nûrdan maksadın müminin kalbi olduğu çünkü, *“Allah'ın, göğsünü İslam'a açtığı kimse, Rabbinden bir ı ışık üzerinde olmaz mı?”*³⁹⁶ *“Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan nûra çıkarasın diye”*³⁹⁷ ayetleri bağlamında, şüphe ve şekten uzak, müminin kalbinde hâsıl olan marifetullah ve şer'i bilgilerin kastedildiğini aktarmaktadır.³⁹⁸ Râzi'nin bu açıklamalarından vahyin aydınlatıcı özelliği olan hidayet anlamı ortaya çıkmaktadır.

Râzi, “nûr” lafzının, Arapça'da, güneşten, aydan ve ateşten fışkırıp çıkan şeyin, yere, duvara vs. şeylere düşmesi keyfiyetini ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.³⁹⁹ Ona göre, “nûr” denen şey *“Allah karanlıkları ve nûru var etti”*⁴⁰⁰ ayetinin açık ve kesin ifadesinden anlaşılacağı üzere Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle Tanrı'ya “nûr” veya “nûr”a ilah izafe etmek imkânsızdır.⁴⁰¹

Fahreddin Râzi bu sebeple, *“Allah, göklerin ve yerin nûrudur”* ifadesindeki “nûr”u, te'vil etmek gerektiğini vurgulayarak, ulemanın bu konudaki görüşlerini aktarır. Râzi, İbn Abbas ve ekseri ulemanın, bir şeyin görünmesi veya ortaya çıkmasına sebep olan “nûr”u, *“Allah hidayet edenlerin dostudur, onları karanlıklardan nûra çıkarır”*⁴⁰² *“Bir ölü iken dirilttiğimiz, ona bir nûr verdiğimiz kimse”*⁴⁰³ ve *“Fakat biz ona bir nûr yaptık. Bununla kullarımızdan kimi dilersek ona hidayet ederiz”*⁴⁰⁴ ifadelerinde geçen “nûr” lafzının, anlam bakımından hidayete ortak olmasından hareketle, *“Allah gökteki ve yerdekileri hidayete ulaştırandır”* şeklinde

³⁹⁶ 39, Zümer: 22

³⁹⁷ 14, İbrahim: 1

³⁹⁸ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 90

³⁹⁹ a.g.e, s. 76

⁴⁰⁰ 6, En'âm: 1

⁴⁰¹ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 76, s. 78.

⁴⁰² 2, Bakara: 257

⁴⁰³ 6, En'âm: 122

⁴⁰⁴ 42, Şura: 52

yorumladıklarını belirtmiştir. Fahreddin Râzi bu görüşü destekleyerek, “Allah, göklerin ve yerin nûrudur”, “Allah, dilediğini nûruna kavuşturur” ifadelerinden, “Allah, gökteki ve yerdekileri hidayete ulaştırandır, üstün bir hikmet ve aydın bir hüccet ile idare edendir” şeklinde bir anlam hâsıl olduğunu ayrıca Tanrı’nın Nûru’nun bütün mahlûkatı ilim ve amele sevkettiğini ifade etmektedir. Râzi’ye göre Tanrı’nın hidayeti, vehim ve hayallere galip gelerek, zulmetin ortasında parıldayan mükemmel bir ışıktır ve ayette, nûrunun timsali olarak Güneş teşbihinin kullanılmaması bu mâna ve maksadla ilişkilidir.⁴⁰⁵

Râzi, “Onlar ağızlarıyla, Allah’ın nûrunu söndürmeye yelteniyorlar. Hâlbuki Allah, kâfirler hoş görmese de Kendi ‘Nûru’nu tamamlayacaktır. O, peygamberini hidayet ve hak din olarak gönderendir. Çünkü o müşrikler hoş görmese de, bunu diğer bütün dinlerden üstün kılacaktır”⁴⁰⁶ ayetini tefsir ederken, “nûr” lafzına ilişkin yorumları üç başlık altında toplamıştır. Birincisi, akıl sahiplerini, güzel ve iyi şeylere sevkeden ilâhî bir nizam olması itibarıyla din (İslam dini), “nûr”dur. İkinci olarak, bir mucize ve hüccet olan kitap, “nûr”dur. Üçüncü olarak da Hz.Peygamber “nûr”dur; çünkü o “âlemlere rahmet” olarak gönderilmiştir. Rahmet, sır olan şeyleri ortaya koymakla, ortaya koyma işi ise “nûr” ile gerçekleşmektedir. Hz.Peygamber “nûr”dur; çünkü onun vasıtasıyla mahlûkat hidayete ulaşır. Hz.Peygamber “nûr”dur; çünkü insanlara indirileni, insanlara açıklayıp ortaya koyduğu için “nûr”dur. Râzi, “Allah kendi nûrunu tamamlayacaktır” ifadesinin Zemahşerî tarafından “Hakkı tamamlayan ve onu hedefine ulaştıran, zirveye çıkaran” şeklinde tefsir edildiğini ayrıca “nûr”un,

⁴⁰⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 78, s. 89

⁴⁰⁶ 61, Saff: 8-9

doğudan batıya her yerde görünmesi ve her yeri aydınlatması mânasına da geleceğini ifade etmiştir.⁴⁰⁷

Râzi, Gazâlî'den naklen insan fitratının çoğunlukla sapmalara meyilli olmasından dolayı bir rehber ve yol göstericiye muhtaç olduğunu, Tanrı'nın kalamı ve peygamberlerin irşadından daha yüksek bir öğreticinin ise olmadığını söylemektedir. Râzi, bu bağlamda “O halde Allah’a, Resulüne ve indirdiğimiz nûra iman edin”⁴⁰⁸ ve “Muhakkak ki size Rabbinizden bir burhan gelmiştir. Biz size apaçık bir nûr indirdik”⁴⁰⁹ ayetlerine işaret ederek, Güneş’in nûruna “nûr” denileceği gibi Kur’ân’ın nûruna da “nûr” denilmesinin daha uygun olacağını aktarmaktadır.⁴¹⁰

Râzi, peygamberin beşer nefislere aklî nûrlar saçmasını ve kaynağı semavi nûrlar⁴¹¹ olan peygamberlerin akıl nûrlarını, “Ve orada bir lamba ve aydınlatan bir ay var etti”⁴¹² ayetiyle uzlaştıran Gazâlî’nin, kudsî nübüvvet nûru kavramına da değinmektedir.⁴¹³ Râzi, Gazâlî’nin, âlemin zâhiri ve basari nûrlarla birlikte aklî-bâtınî nûrlarla dolu olduğunu; kandilden akseden nûr gibi kudsî nübüvvet nûrunun kaynağının ise “Nûrların Nûru” olan Tanrı’ya dayandığı ifadelerine yer vermiştir.⁴¹⁴

Râzi, Gazâlî’nin insanda bulunan beş kuvve-i müdrikenin⁴¹⁵ sonuncusu olarak var saydığı kudsî kuvvete “İşte biz sana da böylece emrimizden bir Ruh vahyettik. Halbuki sen daha önce kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, sayesinde

⁴⁰⁷ Râzî, c. 21, s. 463-464

⁴⁰⁸ 64, Teğabün: 8

⁴⁰⁹ 4, Nisa: 174

⁴¹⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 84

⁴¹¹ “O, kendi emriyle kullarından kimi dilerse ona vahiy ile melekleri indirir.” 16, Nahl: 2

⁴¹² 25, Furkan: 61

⁴¹³ Râzî, c. 17, s. 84

⁴¹⁴ a.g.e, s. 86

⁴¹⁵ Gazâlî, *Mişkât*, s. 54-60

dilediğimiz kullarımızı hidayete erdirdiğimiz bir nûr kıldık”⁴¹⁶ ayetiyle işaret ettiğini aktarmıştır. Bu noktada, Kur’ân’da hidayet anlamında kullanılan “nûr”, Gazâlî’de mistik bir güce dönüşmektedir. Çünkü Gazâlî, bu kudsî kuvvet ile peygamberler ve velilerin gayb ve melekût âleminin sırlarına vakıf olacaklarını, çünkü nebevî kuvvetin, “*Onu ateş tutuşturmasa bile, neredeyse o yağ yine ışık verir*” ifadesinde olduğu gibi, son derece kıymetli, saf ve alabildiğine istidatlı olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁷

Râzî, Kâdî Abdulcebbâr’ın “nûr” teşbihine ilişkin, “*Açıklık ve parlaklıkta zirveye ulaşmış Tanrı’nın hidayeti, içinde ıslıl ıslıl bir lamba bulunan bir oyuk (yuva) gibidir. O lambanın içinde de son derece saf zeytinyağı ile tutuşan bir kandil (fıtıl) vardır. Allah, sorumluluğun ulaştığı kimseleri hidayete erdirir*”⁴¹⁸ sözlerini aktarmaktadır. Kâdî’ya göre, “*Allah dilediğini nûruna kavuşturur*” ifadesiyle de anlatılmak istenen, kendilerine sorumluluğun ulaştığı kimselerdir.⁴¹⁹

Selefiyye akaidine bağlı, “imamü’l-müfessirin” olarak bilinen Taberî (ö.923), Nûr ayetinin tefsirinde, “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*” ifadesini, Abdullah b.Abbas ve Enes b.Malik’ten naklen, “*Allah göklerde ve yerde bulunanları doğru yola iletendir*” anlamında yorumlayan görüşe katıldığını belirtir.⁴²⁰ “*Onun nûru, içinde kandil bulunan bir kandil yuvası gibidir*” ifadesinin ise, “*Kalbinde iman ve Kur’ân bulunan müminin nûru, içinde lamba bulunan, arkası kapalı pencere gibidir; Allah’ın nûru olan Muhammed, içinde kandil bulunan bir kandil yuvasına benzer*” şeklinde yorumlandığını aktarmaktadır.⁴²¹

⁴¹⁶ 42, Şura: 52; Süleyman Ateş, “Emrinden bir ruh” ifadesini, Tanrı’nın vahyi, kullarından dilediği kimseleri doğru yola götürecek bir ışık yaptığı şeklinde tefsir etmiştir. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, c. 8, s. 215

⁴¹⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 92

⁴¹⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 88

⁴¹⁹ a.g.e, s. 98

⁴²⁰ Et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, c. 6, Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1996, s. 148

⁴²¹ a.g.e, s. 148

“El-Hafizü'l-muhaddis” ünvanı ile anılan ve tefsirinde Eş’ârî kelamına bağlı kalan İbni Kesîr (ö.1378), Süddî’nin “*Nûr üstüne nûr*dur” ayeti hakkında, “*ateşin nûru ile zeytinyağın nûru bir araya geldiklerinde aydınlatırlar. Birisi diğeri olmadan aydınlatamaz. Kur’ân nûru ile iman nûru da bir araya geldiklerinde böyledir. Biri olmadan diğeri aydınlatmaz*” dediğini aktarmaktadır.⁴²²

Bursevî’ye göre “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*” ifadesindeki “nûr”, henüz hayat bulmamış olan unsurları, lütfu sayesinde yokluktan varlık âlemine çıkaran Tanrı’nın Nûru’dur. Bursevî, eşyayı varlık âlemine çıkaran, karanlıktaki gizli şeyleri ortaya çıkaran “nûr”un, manevî buyutunu “hidayet” olarak tanımlamıştır.⁴²³

Ebu’l A’lâ Mevdudî, “*Tefhimu’l Kur’ân*” adlı tefsirinde, Kur’ân ve Hz.Muhammed’in öğretileriyle dünyaya yayılmakta olan “nûr”a karşı, dünyevî kazançların aldaticılığına kendini kaptırmış olan münafıklara bir hitap olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁴ Mevdudî’ye göre, “*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*” ifadesindeki “nûr”u sınırlandırmaksızın mutlak anlamıyla kullanmak gerekir. Âlemdeki tezahür, görünme ve ortaya çıkma tek bir kaynağa dayanır; ışık veren ve başka şeyleri aydınlatan her şey ışığını O’ndan alır. Âlemde hiçbir şeyin ışığı kendinden değildir.⁴²⁵ Mevdudî’ye göre “nûr”, cehalet (karanlık) karşıtı bilgi anlamında da kullanılmaktadır.

⁴²² İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an’ı Kerim Tefsiri*, c. 11, Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul, 1991, s. 5900

⁴²³ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Ruhu’l Beyan Tefsiri*, c. 5, Sad. Muhammed Ali Sabuni, Damla Yay., İstanbul, 1995, s. 519

⁴²⁴ Ebu’l A’lâ Mevdudî, *Tefhimu’l Kur’an*, C.3, Çev., Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 487

⁴²⁵ a.g.e, s. 488

Hakikât ve hidayet⁴²⁶ bilgisinin tek sahibi olan Tanrı, bu anlamda da âlemin nûrudur.⁴²⁷

Yazır, ayette geçen “Nûr” lafzını, Tanrı’ya izafe ederken, “*Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur*”⁴²⁸ ayeti bağlamında Tanrı’nın yarattığı bir eser olarak, “*Allah göklerin ve yerin nûrunun var edicisidir*” olarak anlamak gerektiğini ifade eder. Yazır, ayetin “*Gökleri ve yeri nûrlandıran, aydınlatan; gerek cisme gerekse ruha ait nûrlar ile nûrlandıran*” şeklinde tefsir edildiğini aktarmaktadır.⁴²⁹

Yazır, Gazâlî’den naklen peygamberlik nûruna vurgu yaparken, aklın bir yol göstericiye, bir mürşide ihtiyaç duyduğunu, bu mürşidin de “*Nûrlu bir kandil*”⁴³⁰ sıfatıyla vasıflandırılan Hz.Peygamber olduğuna işaret etmiştir. Ona göre, peygamberlik nurunu, aklî ve naklî delillerle vahiy olarak düşünmek gerekir.⁴³¹

Cabiri, “*Fehmü’l Kur’ân*”’da, “nûr” lafzının yaygın anlamda Araplar ve diğer uluslar tarafından cehalet ve karanlığın karşısında bilgi ve imkân anlamında

⁴²⁶ Vahyin bilişsel aydınlatması bağlamında “nûr”, Kuran’da sık sık hidayet ifadesi ile birlikte zikredilmektedir: “*İçinde hidayet ve “nûr” bulunan Tevrat’ı, elbette biz indirdik.*” 5, Maide: 44, “*Ve Allah, beşere bir şey indirmedir*” dedikleri zaman O’nun kadrini hakkıyla takdir edemediler. İnsanlar için hidayet edici ve bir “nûr” olan Hz. Musa’nın getirdiği kitabı kim indirdi? de. Onu kağıtlara yazıp açıklıyorsunuz, çoğunu gizliyorsunuz. Babalarınızın ve sizin bilmediğiniz şeyler size öğretilir. “Allah” de, sonra onları daldıkları şeylerde bırak oynasınlar.” 6, En’âm: 91, “*İşte böylece Biz; sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Sen kitab nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat Biz; onu, kullarımızdan dilediğimizi hidayete erştirdiğimiz bir nûr kıldık. Şüphesiz ki sen, dosdoğru bir yolu göstermektesin.*” 42, Şura 52, “*Onların izleri üzerine, Tevrat’tan ellerinde bulunanı tasdik edici olarak Hz. Meryem’in oğlu İsa’yı gönderdik. Ve ona, içinde bir hidayet ve bir nûr olan, Tevrat’tan ellerinde bulunanı tasdik eden ve müttekiler için, hidayete erdirici ve öğüt verici olan İncil’i verdik.*” 5, Maide: 46, “*Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu? Fakat kâfirlere yaptıkları, böyle süslü gösterilir.*” 6, En’âm: 122

⁴²⁷ Mevdudi, *Tefhimü’l Kur’an*, c. 3, s. 488

⁴²⁸ 5, En’âm: 1

⁴²⁹ Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Mahmut Özakkaş, İbrahim Tüfekçi, c. 6, Azim Dağıtım, İstanbul, 2012, s. 23

⁴³⁰ 33, Ahzap:46

⁴³¹ a.g.e, s. 24

kullanılmasından hareketle ayeti, akıl-vahiy ilişkisi boyutunda yorumlamıştır.⁴³² Cabiri, “*Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarır*”⁴³³ ayetiyle ilişkili olarak, ilâhî bir ilim olan Kur’ân’ın, parlak bir yıldız gibi açıklayıcı, akıl nûru üzerine risalet nûrunun ise “*Nûr üstüne nûr*” olduğunu belirtmiştir.⁴³⁴

Muhammed Esed, “*Tanrı’nın Nûru*” teşbihinden anlaşılması gereken mânânın, nihaî gerçeklik olan Tanrı’nın hidayete istekli olan kullarının duygu ve kavrayış güçlerine bahşettiği aydınlanma olduğunu söylemektedir. Ona göre, teşbih yoluyla da olsa yaratılmış varlıklar için kavranılamaz olan Tanrı’yı beşeri dille tanımlamak imkânsızdır.⁴³⁵ Esed, ayette geçen ‘kandil’ lafzını, Tanrı’nın peygamberlerine gönderdiği vahiy, yıldız gibi parlayan sırça fanüsü ise imanın insan kalbine ulaşması için müminin kullanmak zorunda olduğu akıl ile ilişkilendirmiştir. Esed, “*Nûr üstüne nûr*” ifadesi ile Kur’ân mesajının iç tutarlılığı, doğruluğu ve hikmetlerle dolu muhtevasıyla kendisine akıl ve sağduyuyla yaklaşan kimselere ışığını ulaştırabilecek nitelikte olduğunu belirtir.⁴³⁶

Süleyman Ateş, tefsirinde karanlıkları aydınlatan, gerçekleri ortaya çıkaran bir ışık olan ‘nûr’u, insanları doğru yola ileten Kur’ân’ın her ayeti için düşünüldüğünde “*Nûr üzerine nûr*” olduğunu, Tanrı’nın dilediği kimseleri Kur’ân’ın nûruna ileteceğini, Tanrı’nın Nûru’ndan taştan Kur’ân ayetlerinin, sürekli olarak insanları aydınlatmaya devam edeceğini söylemiştir.⁴³⁷

⁴³² Muhammed Abid Cabiri, *Fehmu’l Kur’an*, Çev. Muhammed Çoşkun, c. 3, İlim Yurdu Yay., İstanbul, 2014, s. 359

⁴³³ 5, Maide: 16

⁴³⁴ a.g.e, s. 359

⁴³⁵ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 2002, s. 715

⁴³⁶ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 716

⁴³⁷ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, s. 193

Bayraklı'ya göre, “Allah göklerin ve yerin nûrudur” ayetindeki nûru, maddî anlamda kâinat ve onun içindeki enerji, manevî anlamda ise ilâhî vahiy şeklinde yorumlamak gerekir. “O’nun Nûru” ifadesi ile insanları karanlıktan aydınlığa çıkaran O’nun vahyi, kitabı ve Kur’ân kastedilmektedir. Tanrı’nın ışığı olan Kur’ân, aydınlatıcı bir kandil olan Hz.Peygamber aracılığıyla ona tâbi olanları aydınlatmaktadır.⁴³⁸

Vahyin bilişsel aydınlatması bağlamında peygamberler, “nûr” ifadesi ile birlikte anılarak,⁴³⁹ onlar aracılığıyla gönderilen ışığa iman edilmesi emredilir.⁴⁴⁰ Bu ışığa iman etmeyip, günah karanlığına gömülen insan tipi ise sık sık karanlık-aydınlık

⁴³⁸ Bayrakdar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, c. 13, Bayraklı Yay., İstanbul, 2013, s. 387-388, s. 404

⁴³⁹ “Sen kitap nedir iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi doğru yola sevk eden bir nûr olarak yarattık ve şüphe yok ki sen de elbette doğru yola sevk edersin.” 42, Şura: 52; “Allah’ın gönlünü İslam’a açması, Rabbi katından ilâhî bir nûrla aydınlanan kişiyle, kalbi katı olan bir olur mu?” 39, Zümer: 22; “Peygambere inanan, hürmet eden, yardım eden ve onunla gönderilen nûr’a uyanlar yok mu? İşte onlar saadete erenlerdir.” 9, Araf: 157; “Ey peygamber! Biz seni, şahin, müjdeci, uyarıcı; Allah’ın izniyle O’na çağıran, nûrlandıran bir ışıık olarak göndermişizdir.” 33, Ahzab: 45-46

⁴⁴⁰ “Artık Allah’a, O’nun resûlüne ve size indirdiğimiz nûra inanın.” 64, Teğabün: 8

metaforlarıyla anlatılır.⁴⁴¹ 35.ayette yer alan ‘Nûr üstüne nûrdur’ ifadesinin tamamen zıddı olarak, Nûr süresi 40.ayeti⁴⁴² dikkat çekicidir.

Gazâlî, bu ayeti yorumlarken inkârcı bir kimsenin tasvirini yapar. Ona göre inkârcı, karanlık bir deniz içerisinde. Burası mahvedici tehlikeler, köreltici hadiseler ve köreltici bulanıklarla dolu bir dünyadır. “Onu üst üste dalgalar kuşatmıştır” ifadesindeki birinci dalga, hayvanlık sıfatları ve hissi lezzetlerle dünyevî ihtiyaçları tatmin etmeye yönelten şehvetlerdir. Bu türden insanlar hayvanlar gibi hayat sürerler.⁴⁴³

“Onu üst üste dalgalar kuşatmıştır” ifadesindeki ikinci dalga, gazaba, düşmanlığa, buğuya, kine, hasede, öğünmeye ve çokla iftihar etmeğe sevkeden bir dünyadır. En üst dalga olan gazap ise, aklın ve şehvetlerin üstündedir. Ayette yer alan bulutun özelliği Güneş’in ışığına engel olmasıdır. Nitekim Gazâlî de bulutu kâfirlerin

⁴⁴¹ “Allah, iman sahiplerinin Veli'sidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Küfre sapanlara gelince, onların dostları tağuttur ki, kendilerini nûrdan karanlıklara çıkarır. Bunlar cehennem dostlarıdır. Orada sürekli kalacaklardır onlar.” 2, Bakara: 257, “Allah onunla, rızasını gözetenleri selamet yollarına iletir. İzniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır ve doğru yola iletir” 5, Maide:16, “Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu? Fakat kâfirlere, yaptıkları, böyle süslü gösterilir.” 6, En'âm:122, “Ayetlerimizi yalanlayanlar, karanlıklar içinde sağırdılar, dilsizdirler. Allah kimi dilerse onu dalâlette bırakır. Ve kimi dilerse onu, Sıratı Mustakim üzerinde kılar.” 6, En'âm: 39, “Elif, Lâ, Râ. Bu Kur'an öyle büyük bir kitaptır ki, insanları Rablerinin izni ile karanlıklardan aydınlığa, her şeye galip ve hamde layık olan Allah'ın yoluna çıkarmak için onu sana indirdik.” 14, İbrahim: 1, “And olsun ki Musa'yı ayetlerimizle gönderdik. Ona şöyle dedik: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar, onlara Allah'ın felaket günlerini hatırlat. Şüphe yok ki bunda her sabredip şükreden için nice ibretler vardır.” 14, İbrahim: 5, “Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için rahmet etmekte olan O'dur. Melekleri de size dua ederler ve O, mü'minlere Rahim olandır.” 33, Ahzap: 43, “Karanlıklarla, aydınlık da bir olmaz.” 35, Fatır: 20, “Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kuluna apaçık ayetler indiren O'dur. Şüphesiz Allah, size karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.” 57, Hadid: 9, “Size Allah'ın açık açık ayetlerini okuyan bir elçi gönderdi ki inanıp faydalı işler yapanları, karanlıklardan aydınlığa çıkarsın. Kim Allah'a inanır ve yararlı iş yaparsa (Allah) onu, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar. Allah ona gerçekten ne güzel rızık vermiştir.” 65, Talak: 11, “De ki: “Hiç kör ile gören bir olur mu? Hiç karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratan birtakım ortaklar buldular da, bu yaratış kendilerince birbirine benzer mi göründü? De ki: “Allah, her şeyi yaratandır. O, birdir. Her şeye üstün ve kahredicidir.” 13, Ra'd:16

⁴⁴² “Veya onların yapıp ettikleri okyanusun derin karanlıkları gibidir; onu üst üste dalgalar kuşatmıştır, derken üstüne kara bulutlar. Birbiri üstüne binmiş kopkoyu, zifiri karanlıklar. Kişi çıkarıp baksa neredeyse elini dahi görmeyecek durumda. Nitekim bir kimseyi Allah aydınlatmamışsa, onun asla aydınlıktan nasibi olmaz” 24, Nûr: 40

⁴⁴³ Gazâlî, Mişkât, s. 60

bayağı inançları, yalan zanları ve bozuk hayalleri olarak yorumlamıştır. Ona göre bulut, Hakk'ı bilmek, Kur'ân ve akıl güneşinin nûru arasındaki perdelerdir ve ayette “birbiri üstüne yığılmış karanlıklar” olarak anlatılmaktadır.⁴⁴⁴ Gazâlî, “*Elini çıkarsa az daha görmeyecek*” ifadesini, karanlığın hem uzağı hem de yakını görmeğe mâni oluşturacak özelliğini, inkârcıların başlarında bulunan peygamberi anlamakta aciz olmaları hali ile uzlaştırır.⁴⁴⁵

Râzi, Nûr süresi 40.ıncı ayette, “*Nûrları önlerinde ve sağlarında koşarlar*” ile “*Nûr üstüne nûrdur*” ayetlerindeki müminin durumunun zıddı bir halin anlatıldığını söylemiştir. Râzi, Ubeyy Bin Kab'ın⁴⁴⁶, “kâfir, beş zulüm içinde gidip gelmektedir; sözü, ameli, girişi ve çıkışı, en nihayet cehenneme varışı” dediğini aktarmaktadır. Râzi, anılan ayete ilişkin Hasan Basri'nin kâfirin içinde bulunduğu üç katmanlı karanlık teşbihini (denizin karanlığı, dalgaların karanlığı, bulutun karanlığı), “itikad karanlığı, söz karanlığı, amel karanlığı” ve İbn Abbas'ın “kâfirin kalbi, gözü ve kulağı” şeklinde yorumladığını söylemektedir. Râzi ayrıca “*Allah kime nûr vermemişse, onun için bir nûr yoktur*” ile “*Allah kimi dilerse onu nûruna kavuşturur*” ayetlerindeki anlam ilişkisini vurgulamıştır. Âlimlerin de bu konuda görüş birliği içerisinde olduklarını aktaran Râzi'ye göre, iman etmek için delillerin açık olması yeterli değildir, yolun karanlık olması da insanı hiçbir şekilde alıkoymamalıdır. Çünkü her şey Tanrı'nın yaratması, hidayeti ve meydana getirmesini bildirmektedir.⁴⁴⁷

Râzi, Kâdî Abdulcebbar'ın, “*Allah kime nûr vermemişse*” ifadesini “*Allah her kime bu dünyada lütufları ile bir nûr vermemişse*” anlamında, “*Onun için bir nûr*

⁴⁴⁴ Gazâlî, *Mişkât*, s. 61

⁴⁴⁵ a.g.e, s. 61

⁴⁴⁶ Hz.Muhammed'in Medine'deki sekreterlerinden olan Ubeyy Bin Ka'b, hicretten sonra ilk vahiy kâtibi olma şerefine nail olmuştur.

⁴⁴⁷ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 110-111

yoktur” ifadesini ise “*Cennetin yolunu bulamaz, şaşırır*” şeklinde yorumladığını aktarmıştır.⁴⁴⁸

İbn Kesîr, Katâde’den naklen ayetteki teşbihleri; bilgisiz, basit, nereye gideceğini bilmeyen taklîtçi, kendini güdenlerin durumunu bilmeyen kâfirin kalbi ile özdeşleştirildiğini söylemektedir.⁴⁴⁹ Kesîr, Avfî’nin İbni Abbas’tan rivayetine göre “*üstü üste karanlıklar*” ifadesinin, “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde perde vardır. Ve onlar için büyük bir azap vardır*”,⁴⁵⁰ ile “*Gördün mü o kimseyi ki, heva ve hevesini kendisine Tanrı edinmiş. Bilgisi olduğu halde onu şaşırtmış, kulağını kalbini mühürlemiş ve gözüne perde koymuştur. Allah’tan başka onu kim doğru yola eristirebilir? Hala düşünmeyecek misin?*”⁴⁵¹ ayetleriyle ilişkili olarak, kalb, kulak ve göz üzerindeki perdeler olarak yorumlandığını aktarmıştır. “*Allah’ın nûr vermediği kimse*” ile “*Allah kimi saptırırsa, onu doğru yola götürecektir yoktur*”⁴⁵² ayetleri ise “*Allah dilediğini nûruna kavuşturur*” ifadesinin mukabili olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵³

B. Aklın Bilişsel Aydınlatması

Yaratılışı gereği ışığı arayan insan aydınlanma talebi içerisinde olmuştur. İnsan, aydınlanma ihtiyacını çeşitli vasıtalarla karşılamıştır. Bunlardan birisi de Tanrı’nın lütfu olan vahiydir. Daha önce insanlara bir yol gösterici olarak Tevrat ve İncil indirildiği gibi, Kur’ân ile birlikte, hak ile batılı ayırt eden kitap Furkan indirilmiştir.⁴⁵⁴ Furkan geldikten sonra bu gerçeğe gözlerini kapatarak geçici dünya

⁴⁴⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 112

⁴⁴⁹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an’ı Kerim Tefsiri*, c. 11, s. 5936

⁴⁵⁰ 2, Bakara: 7

⁴⁵¹ 45, Casiye: 23

⁴⁵² 7, Araf: 186

⁴⁵³ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an’ı Kerim Tefsiri*, c. 11, s. 5936

⁴⁵⁴ 3, Âli İmrân: 3

nimetlerine kendini kaptıran insan tipinin anlatıldığı ayetlerde “nûr”, iman-inkâr dialektiği içerisinde sık sık karanlığın karşıtı olarak aydınlığı temsil eden akıl nûruna işaret etmektedir.⁴⁵⁵

Müteahhirûn dönemi Eş’ari kelamcılarından olan Kâdı Beyzavi (ö.1286), tefsir literatüründe bir ekol olan “*Envâru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*” adlı eserinde, Nûr 35’teki teşbihlerle ilişkili olarak, Tanrı’nın müminlerin kalplerini nûrlandırdığı ilim ve marifetleri, oyuktaki kandilden yayılan ışığa benzetmektedir. Beyzavi, Tanrı’nın mümin kullarına bahsettiği; dünya ve ahiret yaşamını temin eden beş idrak gücünü çiralık, fanus, kandil, ağaç ve zeytinyağı sembollerine karşılık kullanmaktadır. Bu suretle, “*Fakat onu bir nûr kıldık; onunla kullarımızdan dilediğimize hidayet ederiz*”⁴⁵⁶ ayetinde işaret edildiği üzere, peygamberlere ve evliyalarda tecellî eden kutsal bir gücün varlığından söz etmiştir. Ona göre, vahiy meleği ve ilham olmaksızın tecellî eden bu kutsal güç çeşitli mertebeleri olan akıl gücünü temsil etmektedir.⁴⁵⁷

İbni Kesîr, “*Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebileceği bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklarda kalıp ondan çıkamayan kimse gibi midir hiç? İşte böyle kâfirlere işledikleri süslü gösterilmiştir.*”⁴⁵⁸ ayetinde geçen “karanlıklar” ifadesini bilgisizlik, heva ve hevesler, muhtelif sapkınlıklar içinde kalıp ondan

⁴⁵⁵ “Onların durumu şu kişinin durumuna benzer: o kişi bir meşale tutuşturdu. Alevler etrafını aydınlatır aydınlatmaz Allah gözlerinin nûrunu alıverdi ve kendilerine karanlıklar içinde bıraktı, artık göremezler. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık onlar hakikate dönemezler.” 2, Bakara: 171, “Çünkü yeryüzünde debelenenlerin Allah katında en kötüsü, akıllarını işletmeyen sağır-dilsizlerdir.” 8, Enfâl: 22, “Allah katında canlıların en kötüsü gerçeği örtenlerdir. Bunlar iman etmezler” 8, Enfâl: 55, “Yoksa onların çoğunun, işittiğini veya (böylece) akıl ettiğini mi sanıyorsun? Onlar sadece hayvanlar gibidir. Hayır, onlar yoldan daha çok sapanlardır.” 25, Furkan: 44

⁴⁵⁶ 42, Şura: 52

⁴⁵⁷ Beydavi, *Envâru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Beydavi Tefsiri, Çev. Abdülvehhap Öztürk, c. 3, Kahraman Yay., İstanbul, 2013, s. 587

⁴⁵⁸ 6, En’âm: 122

çıkamayan, içinde bulunduğu durumdan çıkartılmayan bir hâl ve eğilim olarak yorumlamaktadır.⁴⁵⁹

Fahreddin Râzi, En'âm 122'de hidayete ermiş müminin durumu ile sapıtmış kâfirin halinin bir temsil ile anlatıldığını belirtir. Hidayete eren mümin, ölü iken Tanrı'nın dirilttiği ve faydalarını görüp gözet sin diye kendisine “nûr” verilen kimse gibidir. Kâfirin durumu ise, kurtulamayacağı bir karanlığa düşmüş ve gittikçe bu karanlığa batan, böylece devamlı şaşkınlık içinde olan bir kimsedir. Kâfirler, ölümler olarak kabul edildiğinde, hidayet bir anlamda hayat, hidayete erenler de bir anlamda canlı kimseler kabul edilmiştir. Küfür bir çeşit ölüm gibi görülmüştür çünkü cehaletin şaşkınlıkla birlikte durmayı gerektirmesi gibi, küfür de hareketsiz kalmayı gerektiren bir çeşit ölümdür. Ölen kimse herhangi bir şeye ulaş ıp onu elde edemeyeceği gibi cahil kişinin durumu da bir ölüden farklı değildir. Râzi için hidayet bir ilim ve basiret olmakla birlikte aynı zamanda kurtuluşa erme ve rüşd sebebidir.⁴⁶⁰

Fahreddin Râzi, “*Ona insanların arasında yürüyeceği bir nûr verdiğimiz*” ifadesinde geçen “nûr”u, hayattan farklı bir anlamda ancak mahiyetinin bilinemez oluşuna vurgu yaparak, epistemolojik anlamda izaha çalışmıştır. Ona göre, bilgi (marifet), insan ruhunda dört mertebedir. Birinci mertebe, doğuştan ruhların bilgiyi almaya hazır olmasıdır. Ancak bu asli duruş kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Bu asli duruş farklılığın bir sonucu olarak da kişi ya ahmak ya da akıllı olmaktadır. Ruhun bu mertebesi ayette mevt (ölüm) ile anlatılmaktadır. İkinci mertebe, ‘akıl’ denilen küllî ve ilk bilgilerinin kendisinde mevcûd olan ruhlardır ki ayette “*kendisini dirilttik*” ifadeleri buna işaret eder. Üçüncü mertebe, bedîhî bilgileri anlayıp, değerlendirmesi sonucu birtakım bilinmeyen bilgileri kesbî olarak elde eden ruhtur ki,

⁴⁵⁹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim*, c. 6, s. 2817

⁴⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 10, s. 153-154

ayette “*Ona bir nûr verdik*” ifadesine karşılık gelir. Dördüncü mertebe ise kudsî marifetlerin ve ruhanî tesirlerin bilfiil ruhta mevcut olmasıdır ki, ayette buna “*insanlar arasında kendisi ile yürüyeceği*” ifadesiyle işaret edilmiştir. Bütün bu mertebeler ruhta mevcûd olması halinde ruhun saadet derecesi tam ve mükemmel olur. Dolayısıyla hayat, ruh cevheri ile birlikte bulunan bir kabiliyetten oluşurken, “nûr” ise vahiy ve Kur’ân nûrunun o kabiliyetle birleşmesidir. Râzi, ayette geçen “nûr”a ilişkin, Kur’ân’ı Kerîm, Din Nûru, Hikmet Nûru dendiğini de aktarmaktadır.⁴⁶¹

Bayraklı’ya göre, Kur’ân’da hakikâti anlayıp iman etmeyen inkârcı insan, kendisini cehaletin karanlığına gömdüğü için ölü olarak takdim edilmektedir. İnkârcı insan, yaşayan bir ölü olarak, ölmeden önce ruhunu toprağa gömmüş gibidir. Bu anlamda Kur’ân’da, hem maddî hem de manevî anlamda ölü kavramlarına yer verilmiştir. İnsanın manevîyatını tahrip eden şirk ve inkârın karşısında Tanrı, insanları iman ile diriltmektedir. Çünkü insan, bedeni hareket ettiren ruh ile birlikte, iman etmekle elde ettiği bir can taşır. Aklını kullanarak iman eden insan, aynı zamanda manevî hayatına da can verir. İman sayesinde insanlar, hem bu dünyada hem ahirette⁴⁶² önlerini görebilecekleri bir nûra sahip olacaklardır.⁴⁶³

“*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyleyken kâfirler hala Rablerine başkalarını eşit sayıyorlar.*”⁴⁶⁴ Ayetine ilişkin İbn Kesîr, aydınlıkla hidayet, karanlıkla dalaletin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre hidayet tek olmasına rağmen dalalet pek çoktur. Suddi’ye⁴⁶⁵ göre ise karanlık

⁴⁶¹ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 10, s. 154-155

⁴⁶² “*Gün olur mümin erkeklerle mümin kadınları, nûrları önlerinde ve sağ yanlarında koşar görürsün. O gün ikiyüzlü erkeklerle ikiyüzlü kadınlar, iman eden edenlere şöyle derler: “Bize bakın da ışıığınızdan bir parça alalım.” Şöyle denir, onlara: “Arkanıza dönün de bir nûr arayın.”* 57, Hadid: 12-13

⁴⁶³ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, c. 6, s. 509-510

⁴⁶⁴ 6, En’âm: 1

⁴⁶⁵ Tefsir ve ayetlerin nüzül sebeplerine dair en çok rivayet birikimine sahip olan Süddi (ö.745), Küfe’den, tabiin neslinden bir müfessirdir.

ile gecenin karanlığı, aydınlık ile de gündüzün aydınlığı kastedilmiştir. İbn Kesîr, Hasan Basrî'den naklen karanlıklar ifadesiyle inkâr, nûr ile de imanın özdeşleştirildiğini ayrıca karanlıklarla cehalet, “nûr” lafzı ile de ilmi bağdaştıranlar olduğunu da belirtmektedir.⁴⁶⁶

İbni Kesîr, karanlığın çoğul, aydınlığın tekil olarak zikredilmesi bahsinde, zulmetin kesret, şirk ve dağınıklık ile alakalı olup vahdet ve ferdiyetin çoklukta kaybolup gitmesine, “nûr”un ise tevhid ile alakalı, çokluğun vahdette kaybolup gitmesine bir tenbih olabileceğini söyler. Bütün bu izahlarla birlikte “nûr” lafzının mecazen inşiraha, zulmetin ise üzüntüye sebep olması itibarıyla küfür-iman, cehl-ilim, keder-sürür, şerr-hayır gibi manevîyata işaret eden kavramlar olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁷

İbni Kesîr, Vâhidî'den naklen, zulumat ve “nûr”un hem mahsûs hem ma’kul anlamlarına işaret eder. Ona göre, marifet ve tevhid delili olan nûru sadece afaki ve cisim boyutunda izah etmek doğru değildir. Enfûs ve afakiliğin, maddîyat ve manevîyatın uyum içerisinde olduğu anlar vardır. Bu anlara idrak, şuhud ve vicdani şuur denilmektedir. Dolayısıyla “nûr” kavramında mahsûs ve ma’kulu birleştiren, genel bir mâna anlaşılmalıdır. İbni Kesîr’e göre hislerin çeşitliliğine rağmen, ‘nûr’ un tekil manada zikredilmesindeki murad, hepsinin şuur ve idrak nûrunda toplandığını anlatmak içindir.⁴⁶⁸

Fahreddin Râzi, ayette geçen “karanlıkları ile aydınlığı” ifadesine ilişkin iki görüş olduğunu belirtmiştir. Kelimeleri hakikî mânasına hamleden birinci görüşe göre, ‘gökler ve yer’ ifadesi ile birlikte kullanıldığından ‘karanlıklar ve aydınlık’ ifadesi

⁴⁶⁶ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim*, c. 6, s. 2552

⁴⁶⁷ a.g.e, s. 2553

⁴⁶⁸ a.g.e, s. 2554

ayette maddî göz ile görülüp idrak edilen fiziki kavramlar olarak anlaşılmalıdır. Râzî, Vâhidî'nin İbn Abbas'tan naklen, 'karanlıklar' lafzı ile şirkin, nifâkın ve küfrün karanlığı, aydınlık (nûr) ile de İslam, iman, nübüvvet ve yakın nûrunun kastedildiğini aktarır. Hasan Basrî'nin de bu ayeti, küfür ve iman şeklinde yorumladığı nakledilmiştir. Ayrıca böyle düşünenlere göre, hak tek ve batıl birçok olduğu için, karanlıklar kelimesi çoğul, aydınlık kelimesi ise tekil kullanılmıştır.⁴⁶⁹

Bayraklı, karanlık ve aydınlık kavramlarının, gece ile gündüz anlamında, zaman mevhumu içinde maddî mânada anlamak gerektiğini, bununla birlikte “*Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*”⁴⁷⁰ ile “*İnsanları karanlıklardan nûra çıkarasın*”⁴⁷¹ ayetlerinde karanlık ve “nûr” kavramlarının tamamen manevî anlamlar taşıdığına işaret etmiştir. Manevî anlamda karanlıklar kavramı; nefsin arzularının meydana getirdiği karanlık, cehaletin meydana getirdiği karanlık ve kötünün meydana getirdiği karanlık olarak düşünülebilir. “Nûr” kavramı ise, aklın, vahyin, bilginin ve tevhid inancının sonucuyla meydana gelen bir aydınlıktır. Tanrı, Kur’ân’ı Hz.Peygamber’e insanları karanlıklardan aydınlığı çıkarmak için gönderdiğini söylerken, Bakara 257’de⁴⁷² aynı eylemi kendisinin yaptığını açıklamaktadır. Ona göre, En’âm süresinde⁴⁷³ karanlık ve “nûr”un var edilmesi için “halaka” yerine “ce’ale” fiilinin kullanılması, manevî bir anlama işaret etmektedir.⁴⁷⁴

Bayraklı’ya göre Nûr 35’teki misaller, Tanrı’nın indirdiği vahiy, Hz.Peygamberin kalbi ve müminlerin aklı arasındaki zorunlu ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Tanrı bilgisi olan “nûr”, Kur’ân aracılığıyla Hz.Peygamberin gönlüne,

⁴⁶⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 9, s. 319-320

⁴⁷⁰ 2, Bakara: 257

⁴⁷¹ 14, İbrahim: 1

⁴⁷² “*Allah, iman sahiplerinin Veli’sidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*”, 2, Bakara: 257

⁴⁷³ “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur.*”6, En’am: 1

⁴⁷⁴ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, c. 6, s. 231-232,

ordan da müminlerin gönlüne taşmaktadır. İlâhî vahiy ile birleşen, kendisi de bir “nûr” olan insan aklı ise bir yıldız gibi parlar.⁴⁷⁵

İbn Kesîr, “Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun kalbini İslam’a açar. Kimi de saptırmak isterse onu da göğsü yükseliyormuş gibi kalbini daraltır, sıkar. Allah iman etmeyenlerin üstüne işte böylece murdarlık çökertir.”⁴⁷⁶ ayetinde fitratını şirk ile bozan, ruhunu kibir ve hased ile kirleten, insanları imanın davetinden alıkoyan, kötülöklere bulanmış ve İslam’ı kabule yanaşmayan inkârcıların anlatıldığını söylemektedir. Ona göre, hak ile batılın açığa çıkmasına özen göstermeyen, bir şeye davet edildiği zaman büyüklenen ve hased eden, kişinin başkalarına tâbi olmasını engelleyen, kötölöklörlökle meşgul olan küfür erbabı, başkalarına uymaktansa kendilerini önderliğe daha layık görürler. İnkâr, düşünce özgürlüğünü, körü körüne taklidden uzaklaşıp sağlam bir bakışla araştırma yapılmasını önlediği gibi topluma karşı çıkmak konusunda, irade zaafından ibaret olan hâkimiyet özgürlüğünü de kişinin elinden alır. ‘Göğsü çıkma’ tâbiri ise, güç yetirilemeyen veya güç yetirilemeyecek kadar nefse ağır gelen işler için kullanılmaktadır.⁴⁷⁷

İbn Kesîr, yukardaki ayetin tefsirinde Kelam okulları tarafından farklı görüşler ileri sürölen Kader mevzusuna da işaret etmektedir. İbn Kesîr, Cebriyye ve Mu’tazile’nin bu konudaki görüşlerini kabul etmezken, Tanrı’nın kitabında mükellef olan kulun imanının, kendi fiili ve seçmesi ile meydana geldiğini ve onun irade ve seçmesini yaratanın Tanrı olduğunu söyler. Kulun fiil ve kazancı, Tanrı’nın meşiiyyetine aykırı olmadığı gibi, Tanrı’dan müstağni olarak, O’nun yardım ve desteğinden uzak olarak bağımsız bir şekilde de meydana gelmemektedir. Tanrı’nın

⁴⁷⁵ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, c. 13, s. 389

⁴⁷⁶ 6, En’âm: 125

⁴⁷⁷ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim*, c. 6, s. 2824-2825

kesintisiz inayeti sayesinde kulun fiilini yaratması da söz konusudur. Her iki fiil arasındaki fark büyük gibi gözükse de Kur'ân incelendiğinde Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki hücceti görülmektedir. İbn Kesîr'e göre Tanrı, kullarından bir kısmına özel inayeti olan tevfiği ile lütfeder. Tanrı, risaleti olduğu gibi tevfiği de kime vereceğini çok iyi bilir.⁴⁷⁸

Fahreddin Râzi, "*Allah'ın gönlünü İslam'a açtığı kimse Rabbi katından bir nûr üzeredir*"⁴⁷⁹ ayetinin tefsirinde, 'göğsün inşirahı' ifadesini, nefsin yaratılışında olan, küçük bir ateşle tutuşan kibrit misali kuvveden fiile geçebilen ileri derecedeki bir yeti olarak görmektedir. Bu yeti, nefis cevherinin mahiyetinden kaynaklanırken, beşeri ruhların yaratılışlarından itibaren sahip oldukları iyiye ya da kötüye olan potansiyel eğilimi belirlemektedir. Ayette geçen "nûr" ise hidayet ve marifet (bilgi) tir. Râzi'ye göre, göğüste bir inşirah meydana gelmesinden sonra ruhta bir kuvvet olan "nûr" tahakkuk eder.⁴⁸⁰

Haris Muhâsibî, İslam düşünce tarihinde akılcı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açan, "*akıl bir yaratılış nûrudur*" tezi ile aklın hem bilinç, hem iman sahibi bir varlık olduğunu savunmuştur. Muhâsibî, bilginin ilk kaynağı olan aklı, nûranî ve yapısal bir varlık olarak zikrederek, insan aklı ve aşkın bir akıl olan Kur'ân arasındaki ilişkiyi insanın sorumluluğu ve özgürlüğü boyutunda ele almıştır. "*Helak olanın açık bir delil ile helak olması, yaşayanın da açık bir delil ile yaşaması*"⁴⁸¹ ayetinden hareket eden Muhâsibî, yaratılış nûru olan akıl ile üstün haber olan Kur'ân'ın, Tanrı'nın kulları üzerindeki dellileri olduğunu belirtmiştir.⁴⁸²

⁴⁷⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim*, s. 2825-2826

⁴⁷⁹ 39, Zümer: 22

⁴⁸⁰ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c.19, s. 169

⁴⁸¹ 8, Enfâl: 42

⁴⁸² Haris El-Muhasibi, *El-Akl ve Fehmü'l-Kur'an, Aklın Mahiyeti ve Kur'an'ın Anlaşılması*, Thk., Hüseyin el-Kuvvetli, Çev., Veysel Akdoğan, İşaret Yay., 2.Baskı, İstanbul, 2006, s. 170-171, s. 174

Gazâlî, “*Miškât’ul Envâr*”da akıl nûrunu, ‘ruh-u basıra’ terimiyle açıklayarak, göz nûruna kıyasla önemine dikkat çekmektedir. Ona göre, hislerin ve duyuların aşılması için gerekli olan ‘ruh-u basıra’, “nûr” olarak tavsif edilmeye daha lâyıktır. Çünkü göz nûrunun sınırlı işlevi ve kusurları eşyayı olduğu gibi kavramada engeller teşkil eder.⁴⁸³ Ona göre, nûrun “nûr” olabilmesi için hem idrak eden hem de idrak ettirici olmalıdır. Bu tanıma uygun olarak Gazâlî, insanın iç gözü olan ruh-u basıra’ya, akıl, ruh ya da nefs-i insan da denildiğini aktarmıştır.⁴⁸⁴

Gazâlî, gözün yanılma özelliği yanında aklın bundan münezzehe olduğunu, “*Senden perdeni kaldırdık, bugün artık gözüñ keskindir*”⁴⁸⁵ ayetinin işaret ettiği üzere, vehim ve hayal perdesinden sıyrılarak, eşyayı olduğu gibi gören aklın, bir kralın kölelerini emrine boyun eğdirmesi gibi bütün duyu ve uzuvlara emredici bir güç olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁶

Gazâlî’ye göre, her şey dış göze, zâhir nûr ile görünürken, iç göze (basiret) ise her şey Tanrı ile görünür. Çünkü zâhir “nûr”, Güneş’in batışıyla birlikte kaybolurken, her şeyin kendisiyle meydana geldiği *ilâhî nûrun* kaybolması düşünülemez.⁴⁸⁷ Gazâlî, bu iddiasını güçlendirmek için, “*Yalnız temiz bir kalple Allah’a varan kurtulur*”⁴⁸⁸ ayetinden hareketle Tanrı’yı tanıyan ruhun hakikâtinin kalb olduğunu ve Tanrı’nın kereminden kalbine atılan bir nûr sayesinde bu gerçeğe vakıf olduğunu söyleyerek,

⁴⁸³ Gazâlî’nin yedi kusur olarak tasnif ettiği bu kusurlar; göz başkasını görüyor ama kendisini göremiyor; Kendinden çok uzak olanı ve kendine çok yakın olanı göremiyor. Eşyanın dışını görüyor içini göremiyor; Varlıkların hepsini değil ancak bir kısmını görüyor; Sonlu şeyleri görüyor, sonsuz eşyayı göremiyor; Çok defa görüşlerinde yanılıyor, bazen büyüğü küçük, uzağı yakın, sakini müteharrik, müteharriki sakini görüyor. Bkz. Gazâlî, *Miškât*, s. 17

⁴⁸⁴ a.g.e, s. 16, s. 18

⁴⁸⁵ 50, Kaf: 22

⁴⁸⁶ Gazâlî, *Miškât*, s. 20-22

⁴⁸⁷ a.g.e, s. 38-39

⁴⁸⁸ 26, Şuara: 89

bunun gerçekleşmesi için Tanrı'ya teveccüh etmek suretiyle kalbin maddî dünyaya ilgisini kesmek gerektiğini vurgular.⁴⁸⁹

Fahreddin Râzi, idrak kabiliyetlerinden dolayı insanın sahip olduğu göz (basar) ve akıl kuvvetinin (basiret), “nûr” olarak vasıflandırılabilceğini ancak maddî nûr ile akıl nûru arasındaki farklardan ve göz nûrunun fiziksel kusurlarından dolayı akıl nûrunun üstünlüğünü yirmi maddede savunmuştur.⁴⁹⁰ Râzi, kalbî görme kuvveti olarak da adlandırdığı akıl nûrunun, öncelikle külliyatı idrak özelliğinden dolayı maddî kuvvet olan göz nûrundan üstün olduğunu belirtir.⁴⁹¹ Külliyatı idrak özelliği yanında akıl nûru, Tanrı ve O'nun fiilleri olmak üzere, mevcudat ve ma'dumatın tamamını algılamaktadır. Göz nûru ise, eşyanın zâhirine nispetle bir nûr olmasına rağmen, bâtınına nispetle zulmettir. Çünkü maddî görme kuvveti içe nüfuz etmekten acizdir. Râzi, akledici kuvvet sayesinde hakikâti idrak etmede insanı Tanrı'ya ve maddî kuvveti ile idrakini ise hayvanlara benzetmektedir.⁴⁹²

Gazâlî'nin çağdaşı bir ahlak felsefecisi ve dil bilimcisi olan Râgıp el Isfahânî (ö.1108), insan ve onun mutluluğunu konu edinen “*Mutluluğun Kazanılması*” adlı eserinde, akıl nûru ve vahiy nûrunun birbirini destekler mahiyette olduğunu, aklı göze, şeriatı ise o gözün görmesini sağlayan bir ışığa benzetir. Göz ve ışığın, biri olmadan diğerinin bir fayda sağlayamayacağını şu sözleriyle dile getirmiştir:

”Akıl bir lamba(kandil), şer-i şerif de bu aydınlatma enerjisini sağlayan bir yağ gibidir. Lambanın aydınlatma gücünü sağlayan zeytinyağı olmazsa lambanın aydınlatması vücuda gelmeyeceği gibi lamba

⁴⁸⁹ Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, s. 32, s. 43, s. 71, s. 81-82

⁴⁹⁰ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 79-85

⁴⁹¹ a.g.e, s. 79-80

⁴⁹² a.g.e, s. 81-82

mevcut olmayınca da sadece zeytinyağının bulunması ışık vermiş olmaz.”⁴⁹³

İsfahânî, “İşte bu Allah’ın dinidir ki, insanları bu fıtrat üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. Dosdoğru olan işte bu dindir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler”⁴⁹⁴ ayeti ile akıl nûruna, “Doğrusu size Allah’tan bir nûr ve her şeyi açıklayan bir kitap gelmiştir. Allah, o kitapla rızasına uyan kimseleri selamet yollarına eriştirir. Ve kendi izni ile onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Ve Allah, onları dosdoğru bir yola iletir”⁴⁹⁵ ayetiyle de vahiy nûruna işaret edildiğini söylemektedir.⁴⁹⁶

İsfahânî, din ve akıl nûruna “Nûr üstüne nûrdur” ayetiyle işaret edildiğini, “Ez –Zeria ila Mekarimi’ş-Şeria” adlı eserinde de vurgulayarak, peygamberler ve aklın, insanları Tanrı bilgisine ileten iki kılavuz olduğunu; içten dışa olan bâtın resul olmadan, dıştan içe doğru olan zâhir resulün anlaşılamayacağını savunmaktadır.⁴⁹⁷ Ona göre akıl, içten gelen bir din, vahiy ise dıştan gelen bir akıldır. İsfahani, “Allah kimi dilerse onu nûruna kavuşturur” ayetinden ise Tanrı’nın akıl ve dini birleştirerek tek bir nûr kıldığını anlamaktadır. Ona göre vahyin akıldan uzak kalması, ışığın kaybolması ile görmekten aciz kalan bir gözün durumuna benzer. Sahih bir iman, dünya ve ahiret mutluluğu ve doğru işlerin nizamı için vahyin yol göstericiliği kaçınılmazdır.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Râgıp el İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması, Tafsil’ü Neş’etyn ve Tahsilü’s Saadeteyn*, Çev. Lütüfi Doğan, Fatih Gençlik Vakfı, 1974, s. 126

⁴⁹⁴ 30, Rum: 30

⁴⁹⁵ 5, Maide: 15-16

⁴⁹⁶ El İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 125-126

⁴⁹⁷ “Ez –Zeria ila Mekarimi’ş-Şeria” s.207’den aktaran Öztürk, Y.”Nuri, *Deizm*, Yeni Boyut Yay., 5. baskı, İstanbul, 2015, s. 130

⁴⁹⁸ El İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 127

C. Fiziksel Aydınlatma

Gazâlî'nin "nûr" metafiziğinde, Tanrı, yaratma ve emrin tek sahibi ve bütün nûrların kendisinden derece derece doğduğu en yüksek "nûr"dur. "Nûr"un dışında zâtıyla kaim başka bir "nûr" olamayacağı gibi, Tanrı'nın vücûdundan başka bir mevcûd da bu âlem için düşünülemez.⁴⁹⁹ Gazâlî'ye göre "*Hakikât olan ancak O'nun Nûru'dur. Her şey O'nun Nûru'ndandır. Belki O, her şeydir. Belki O, O'dur; yani O'nun gayrisinin hüviyeti yoktur, ancak mecazen vardır*".⁵⁰⁰ Bu sebeple "nûr" adı O'nda asıl, diğer varlıklarda ise mecazîdir.⁵⁰¹

Gazâlî'nin, "*El-Maksadü'l-Esna fî Maani Esmaillahi'l-Hüsna*" adlı eserinde "nûr"u, özü itibarıyla zâhir olup başka zuhûrların kaynağı olan şey olarak tarif ettiği ifade edilir. Buna göre, her şeyi yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkaran Tanrı'nın Nûru'dur. Feyezan yoluyla eşyaya gelen varlık da O'nun Zâtının Nûru'dur. Bir nûr olan Güneş'in her zerresi kendisinin delili olduğu gibi varlıkların her zerresi de Tanrı'nın varlığının delilidir. Tanrı'nın bâtın olmasının sebebi çok zâhir olmasıdır. Çünkü O'nun Nûru, nûruna perde olmuştur.⁵⁰²

Gazâlî'ye göre fiziksel anlamda "nûr" ifadesi sadece Tanrı'ya izafe edilir. Çünkü varlık âleminde her şey O'nun sayesinde ortaya çıkar, tecellî eder ve inkişaf bulur. Bu sebeple Mutlak Nûr, Tanrı'dır ve O'nun dışındaki her şeye bu isim mecaz olarak verilmelidir. Gazâlî, "nûr" kavramını, nûr-zulmet, varlık-yokluk dialektiği üzerinden kurarak, zatlari gereği mümkün olan varlıkların karanlıkta olduklarını, var olabilmeleri için Tanrı'nın nûrlandırmasına muhtaç olduklarını söylemektedir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l Envar*, s. 29-30

⁵⁰⁰ Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tassavufuna Giriş*, s.120; Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslam Tasavvufu Tarih*, AÜİFY, CXLIII, Ankara, 1978, s. 54-55

⁵⁰¹ Sunar, a.g.e., s. 53-54

⁵⁰² Süleyman Uludağ, "*Nûr*", DİA, c. 33, 2007, s. 244

⁵⁰³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.17, s. 85

Gazâlî, gerçek nûru, yaratma ve emiri elinde bulunduran ve bütün nûrların kendisinden çıktığı Tanrı'ya izafe ederken, bu isme hak kazanmada başka hiçbir şeyin O'na ortak olamayacağını belirtir.⁵⁰⁴

Gazâlî, “Allah göklerin ve yerin nûrudur” ifadesindeki ‘nûr’u, göze hitap eden zâhiri-maddî nûrlar olarak anlamak gerektiğini, maddî nûrların ise gökyüzündeki yıldızlar, güneş ve ay gibi şeyler ile yerde maddelerin yüzeylerine vurup, onların renklerini ortaya çıkaran ışıklar olduğunu ifade eder.⁵⁰⁵ Ona göre “nûr” ismi, Güneş’ten, Ay’dan ve ateşten fışkırıp katı maddelerin dış yüzeylerine yansıyan keyfiyetin adıdır.⁵⁰⁶

Gazâlî, göklerle yer arasında bulunan ve küllî nûrun iki tabiatından birisi olan dış göze ait (basara) nûrunu, fiziksel aydınlanmanın kaynağı olarak görmektedir.⁵⁰⁷ Ona göre her şey dış göze zâhîr nûr ile görünürken, iç göze (basiret) ise her şey Tanrı ile görünür. Çünkü zâhîr nûr, Güneş’in batışıyla birlikte kaybolurken, her şeyin kendisiyle meydana geldiği *ilâhî nûrun* kaybolması düşünülemez.⁵⁰⁸

Gazâlî’nin “nûr” tasavvuru, bilgi nazariyesi ile yakından ilişkilidir. Gazâlî, metafizik alanına giren bütün meselelerde gerçek bilginin ilâhî âlemden parlayan bir “nûr” sayesinde elde edilebileceğine inanmıştır. Gazâlî, aklın tek başına saadete ve hidayete götüremeyeceğini söyleyerek,⁵⁰⁹ bilgi sisteminin merkezine mûkaşefeyi⁵¹⁰

⁵⁰⁴ Gazâlî, *Mişkât*, 28-29

⁵⁰⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 86

⁵⁰⁶ a.g.e, s. 79

⁵⁰⁷ Gazâlî, *Mişkât*, s. 33

⁵⁰⁸ Gazâlî, *Mişkât* s. 38-39

⁵⁰⁹ Gazâlî, metafizik meselelerde vahyin rehberliğine ihtiyaç olduğu gibi kesin bilgiye ise ancak ilham ile ulaşılacağını söylemiştir. Bkz.Hüsamettin Erdem, *Gazâlî’de Akıl Bilgisi Ve Değeri*, Diyanet İlmi Dergi, c. 47, s. 3, s. 70

⁵¹⁰ Tasavvufta çok önemli olan "mûkaşefe" ve "müşahede" kavramları, ruhi-manevi eğitim sonucu ahlakî kemâle erip fani varlığından soyunan bir kimsenin Hak'la baki olarak Tanrı'nın müşahede edilmesi için kullanılır. Müşahede, baş gözüyle görme değildir. Kendi özel tabiriyle "Hakk'ın gönüllerde hazır olması", kişinin kendisini kaybedip Hakk'ı bulmasıdır. Gazâlî'ye göre bu yolun anahtarı, kalbin tamamıyla Tanrı'nın zikrine adanmasıdır. Müşahede ve keşifler bu yola girildiği andan itibaren başlayıp, melekler ve peygamberlerin ruhları uyanıklık hallerinde dahi müşahede edilir. Bkz. Yaşar

koymuştur. Gerçek bilginin elde edilme süreci Gazâlî'ye göre aynı zamanda salîkin ilk miracı olan bir melekleşme sürecidir. Çünkü insanın en büyük gayesi, melekût âlemine, hislerin ve duyuların üzerine çıkarak Rabb'ine doğru sülûk⁵¹¹ etmesidir.⁵¹²

Kur'ân'da tevhid ve ulûhiyyetin ispatı konusunda ele alınan başlıca deliller, göklerin ve yerin yaratılmasıdır.⁵¹³ Güneş ve ay örnekleri de bu delillerin devamında yer almaktadır. Fiziksel Aydınlatma anlamında 'nûr', Kur'ân'da 'Ay' ile birlikte üç ayette zikredilmiştir.⁵¹⁴

Aydınlı, *Gazâlî'de Mistik Tecrübe Ve Akıl*, Diyanet İlmi Dergi, c. 47, Sayı 3, s. 152; Demirci, Mehmet, *Tasavvufî Yorumlar Açısından Kur'an Mealleri*, Kur'an Mealleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler (II), 24-26 Nisan 2003, İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, DİB, Ankara 2007, s. 121

⁵¹¹ Tasavvuf terminolojisinde sülûk, Tanrı'ya kavuşmaya istidât kazanmak için ahlâkın temizlenmesinden ibarettir. İbn Arabî'ye göre için salık, "makamlara ilimle değil, hâl ile giden kimsedir. Zira onun ilmi, baktığı şeyin hakikatini görmek sûretiyledir. Kaşanî'ye göre için sülûk, Tanrı'nın cemalinin tecellisi için kalb evini dış tesirlerden korumaktır. İsmail Hakkı Hazretleri de sülûk için "cehaletten ilme, kötü huylardan güzel huylara ve kendi vücûdundan Hakk'ın vücûduna (varlığına) harekettir" demiştir. Bkz. Ayni, *Tasavvuf*, s. 104-105

⁵¹² Gazâlî, *Mişkât*, s. 11, s. 25

⁵¹³ "De ki Allah'ım, Ey göklerin ve yerin yaratıcısı", 39, Zümer: 46

⁵¹⁴ "Güneşi ziya, ayı nûr yapan, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için ona menziller tayin eden O'dur. Allah bunları, gerçek bir maksatla yaratmıştır. O, bilecek kimseler için ayetlerini birer birer açıklar." 5, Yunus: 10, "Şanı yücedir ki o kudretin, gökte burçlar yarattı, orada bir kandil ve ışık yansıtıcı bir ay oluşturdu." 25, Furkan: 61, "Ve Ay'ı bunların içinde bir nûr yapmış, güneşi de bir lamba kılmış." 71, Nuh: 16

SONUÇ

İslam öncesi felsefi, mistik ve dini sistemlerde görülen “Tanrısal Işık” tasavvurlarının Kur’ân’daki “Nûr” kavramıyla özdeşleştirilme sürecine etki ettiği ve “Nûr” kavramının, İslam düşüncesinde varlık ve bilginin kaynağı olarak Tanrı-insan ilişkisinin merkezinde yer alan bir anlayış olduğu anlaşılmaktadır.

Müslüman gelenek, “Nûr” tasavvurunu ortaya koyarken felsefi, mistik ve teolojik mirastan büyük ölçüde etkilenmiştir. Özellikle bilgi kuramı ve vahiy paradigmasından hareketle Müslüman düşünürlerin ortak bir refleks olarak geliştirdikleri Sudûr nazariyesi ile Meşşâiler aklın, İşrakîler ışığın ve mutasavvıflar ise varlığın taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Bu onto-teolojik tasarım sayesinde ise Kur’ânî bir kavram olan “Nûr”, metafiziksel teorilere evrilmiştir.

İnsanın çok boyutlu yapısı ve ilmi birikimi onu tanrısal gerçeğe ulaştıracak yolları aramaya sevk etmiştir. Bahsettiğimiz tanrısal gerçek, aslında insanın kendisinde aradığı tanrısal gerçekliğinin boyutudur. İslam düşüncesi, bu tanrısal gerçekliğin ortaya konmasında metod olarak ayrışarak, epistemolojik ve ontolojik çerçevenin belirlenmesinde yer yer Kur’ân’ın muhtevasına ters düşen reaksiyonlar gösterebilmiştir.

Bu reaksiyonlardan en önemlisi, bilginin en yüksek mertebesi olarak kabul edilen bir bilinç seviyesinin varlığını önkoşul olarak kabul etmektir. Bütün gnostik sistemlerin savunduğu bu öğretiyi, Tanrı’yı kendinde bulma sanatı ya da Tanrı’ya ortak bir varlık olduğumuza inanma sanatı şeklinde tezahür etmiştir.

“Tanrısal Işık” metafiziğinin, İslam düşüncesinde “Nûr” metafiziğine evrilmesi sürecini, spiritüel hayata duyulan yoğun bir ilgi olarak değerlendirmek

mümkündür. Söz konusu bu yaklaşımın izlerini, İslam Felsefesi ve Tasavvufta bütün yönleriyle görmekteyiz. Kelam'da “*İlâhî Nûr*” tasavvurunun teşekkülünde, İslami olmayan gelenekle birlikte Felsefe ve Tasavvufi terminolojiden mülhem kavramların önemli bir rol oynadığını gördük. Ana akım kelamcıları, Kur’ân’da geçen “nûr” kavramını “hidayet” olarak yorumlarken, Gazâlî’de “nûr”, zaman zaman mistik bir güce dönüşmektedir.

Kendisini “nûr” olarak vasseden Tanrı’nın, ilâhî hitabında bu kavramla neyi murad ettiğine ilişkin Ehli Sünnet kelamcılarının yaklaşımları Kur’ân’ın indiriliş gayesi olan “*hidayet*” bağlamıyla örtüşmektedir. Çünkü hidayet, Fahreddin Râzi’nin deyimiyle bir ilim ve basiret olmakla birlikte aynı zamanda kurtuluşa erme ve rüşd sebebidir.

Tanrı’nın insana bir lütuf olarak bahsettiği “akıl ve vahiy” gerçeğinden hareketle kelamcılar, insanın Tanrı’yla olan ilişkisine sağlam bir zemin oluşturma gayretini göstermişlerdir. Bu suretle akıl nûru üzerine risalet nûrunun, “*Nûr üstüne nûr*” olduğu ve Tanrı’nın ışığı olan Kur’ân’ın, aydınlatıcı bir kandil olan Hz.Peygamber aracılığıyla, ona tâbi olanları aydınlatan bir fener mesabesinde olduğunda ittifak edilmiştir.

İslam düşünce tarihinde akılcı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açan, “*akıl bir yaratılış nûrudur*” tezi ile Haris Muhâsibî, aklın hem bilinç, hem iman sahibi bir varlık olduğunu ileri sürerek, insan aklı ile aşkın bir akıl olan Kur’ân arasındaki ilişkiyi, Tanrı’nın kulları üzerindeki dellileri olarak zikretmiştir. “Akıl nûru”nun üzerinde önemle duran Gazâlî, aklın işlevsel olabilmesi için, Tanrı’ya teveccüh etmek suretiyle kalbin dünyaya ilgisini kesmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Kur’ân’ın teolojik ve anlam bütünselliği, dini realite ile insan realitesi arasındaki tek vasıtanın, Tanrı’nın genel hidayeti olan akıl ve özel hidayeti olan vahiy nûru olduğuna işaret etmektedir. Kelam, “Nûr” tasavvurunu bu iki kavram üzerinden savunmuştur. Nitekim İsfahani’nin, akıl ve vahiy nûru arasındaki ilişkiyi veciz sözlerle anlattığı, *“Akıl bir lamba(kandil), şer-i şerif de bu aydınlatma enerjisini sağlayan bir yağ gibidir. Lambanın aydınlatma gücünü sağlayan zeytinyağı olmazsa lambanın aydınlatması vücuda gelmeyeceği gibi lamba mevcut olmayınca da sadece zeytinyağının bulunması ışık vermiş olmaz.”* sözleri bunun açık bir göstergesidir. İsfahani, *“İşte bu Allah’ın dinidir ki, insanları bu fitrat üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. Dosdoğru olan işte bu dindir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler”* ayeti ile akıl nûruna; *“Doğrusu size Allah’tan bir nûr ve her şeyi açıklayan bir kitap gelmiştir. Allah, o kitapla rızasına uyan kimseleri selamet yollarına erıştırir. Ve kendi izni ile onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Ve Allah, onları dosdoğru bir yola iletir”* ayetiyle de vahiy nûruna işaret edildiğini söylemiştir. Kelam’da “Nûr”, İsfahani’nin deyimiyile *“İçten gelen bir din olan akıl ile dıştan gelen bir akıl olan vahyin”* yaratıcısı olan Yüce Tanrı’nın hidayeti olarak anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adıvar, Adnan A, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi, 2. baskı, İstanbul, 1969
- Albayrak, Mehmet Barış, *Nedenler Kitabı (Liber de Causis) ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, Notos Yay., İstanbul, 2014
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002
- Ankaravi, İsmail Ruhi, *Gerçeklerin Özü (Nakşe'l Füsüs)*, Şerh, Haz.Ayhan Yıldırım, Ataç Yay., İstanbul, 2005
- Aristoteles, *Anima-Ruh Üzerine II*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yay., 1. baskı, İstanbul, 1992
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev.,Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 4. baskı, İstanbul, 2012
- Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay., İstanbul, 2007
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., 9. baskı, Ankara 2007
- Ateş, Süleyman, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, Sönmez Neşriyat Yay.,İstanbul, 1969
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988
- , *İşari Tefsir Okulu*, AÜİFY, 122, 1974, s. 163
- Augustinus Aurelius, *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes* (Aziz Yuhanna İncili Üzerine Dersler), Haz. Thomas Specht, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 8, 11, 19, München, 1913-1914
- Aurelius Marcus, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yay., 5. baskı, İstanbul, 2013
- Ayata, Eshat, *Zerdüşt Avesta Bölümler*, Kora Yay., İstanbul 2003
- Aydın, Mehmet, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi, Sayı 8, Ankara, 1985
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., 3. baskı, İstanbul, 2011

- Aykıt, Dursun Ali, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitapevi Yay., İstanbul, 2011
- Ayni, Mehmed Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Sad. H.R.Yananlı, Akabe Yay., İstanbul, 1985
- Bağdadi, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (El-Fark- Beyne'l-Fırak), Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Kalem Yay., İstanbul, 1979
- Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, 3. baskı, TTK, Ankara, 1973
- Başer, Sait, *Kutadgu Bilig'de Kut Ve Töre*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, c. .6, c. 13, Bayraklı Yay., İstanbul, 2013
- Beydavi, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, *Beydavi Tefsiri*, Çev. Abdülvehhap Öztürk, c. 3, Kahraman Yay., İstanbul, 2013
- Beyzavi, Kadı, *Tavali 'ul-Envâr, Kelam Metafizigi*, Çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014
- Bilgin, M.Sirac, *Avesta I "Vendidad"*, Weşanen İnstitutuya Kurdi, Berlin, 1996
- Birand, Kamiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, XXIII, 1958
- Bircan, H.Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, 1. baskı, İstanbul, 2008
- Blondel, Maurice, *Mistisizm*, Çev., Özkan Gözel, Dergah Yay., İstanbul, 2008
- Bolay, S.Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, ÖtükenYay., 2. baskı, İstanbul, 1981
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988
- Bozkurt, Fuat, *Türklerin Dini*, Cem Yay., 1.baskı, İstanbul, 1995
- Brehier, Emile, *Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ, Giriş- Helen Devri*, Çev. Miraç Katircioğlu, MEB, İstanbul, 1969
- Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, İletişim Yay., 1. baskı, İstanbul, 1997

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Ruhü'l-Beyan Tefsiri*, c. 5, Sad. Muhammed Ali Sabuni, Damla Yay, İstanbul, 1995
- Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi, Tan Maatbası, İstanbul, 1964
- Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefe Mirasımız Ve Biz*, Çev. A.Said Aykut, Kitapevi Yay., İstanbul, 2003
- , *Fehmu'l Kur'ân*, Çev. Muhammed Çoşkun, c.3, İlim Yurdu Yay. İstanbul, 2014
- , *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. baskı, İstanbul, 2001
- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., c. 2, İstanbul, 1995
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2001
- Ceyli, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Alperen Yay., 1. baskı, Ankara, 2001,
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., 9. baskı, İstanbul, 2013
- Çağatay, Neşet; Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. baskı, A.Ü.Basımevi, 1976
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİFY, CVI, Ankara, 1972
- , *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİFY, CVIII, 2. baskı, 1983
- Danişmend, İsmail Hami, *Antropoloji ve Lenguistik Vesikalarına Göre Türklerle Hind Avrupalıların Menşe Birliği*, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul, 1935
- Doğan, Hatice, *Maymonides'in Hayatı Ve Eserleri*, Gözlem Yay., 1. baskı, İstanbul 2010
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, Bilgi ve İnanç*, Karahan Yay., Ankara, 2004
- Durant, Will, *Felsefe Kılavuzu*, Çev. Ender Gürol, Milliyet Yay., 1973

- El-İsfehani, Er-Ragıp, *Müfredat*, (Kur'ân Kavramları Sözlüğü) Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Yarın.Yay., 4. baskı, İstanbul, 2015
- , *Mutluluğun Kazanılması, "Tafsil'ü Neş'etyn ve Tahsilüs Seadeteyn"*, Çev. Lütü Doğan, Fatih Gençlik Vakfı, İstanbul, 1974
- Epstein, Perle, *Kabala, Musevi Mistiklerin Yolu*, Çev. N.Karayazgan, Barkın, Dharma Yay., İstanbul, 1998
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- Eröz, Mehmet, *Eski Türk Dini "Gök Tanrı İnancı" ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 3. baskı, İstanbul 1992
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 2002
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987
- , *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tassavufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., 4. baskı, İstanbul, 2008
- Fârâbî, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- , *Es Siyaset 'ul Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M.Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 1980
- , *Fârâbî'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, 115, A.Ü. Basımevi, 1974
- Floramo, Giovanni, *Gnostisizmin Tarihi*, Çev. Selma Aygöl Baş, Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005
- Freeley, John, *Kayıp Mesih (Sabatay Sevi'nin İzini Sürerken)*, Çev. Ayşegül Sevim Tekçe, 2. baskı, Remzi Kitapevi, 2003
- Fuzûlî, *Matla'ul-i İ'tikad fî Marifati'l-Mabda'i Va'l-Ma'ad*, Neşr. Muhammed B.Tavit At-Tanci, Çev. Esat Çoşan, Kemal Işık, A.Ü. DTCF Yay., TTK, Ankara, 1962

- G.J. A. Van Dantzig, *Zerdüşt'ün İlâhîleri "Gathalar"*, Çev. Nergiza Tori, Peri Yay., 1. baskı, İstanbul, 1999
- Garaudy, Roger, *İslamın Va'dettikleri*, Çev. Nezh Uzel, Pınar Yay., 2. baskı, İstanbul, 1983
- Gazâlî, *El-Munkız, Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay., İstanbul, 1978
- , *Kimya-ı Saadet*, Çev. Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1981
- , *Mişkâtü'l Envâr (Nûrlar Feneri)*, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul, 2011
- , *Al-İktisad fi-İ'tikad*, (İtikad'da Orta yol), Çev. Kemal Işık, AÜİFY, XC, Ankara, 1971
- , *Batınlığın İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993
- Geylânî, Abdulkâdir, *Sırru'l Esrar (Sırların Sırrı)*, Çev. Mehmet Eren, Gelenek Yay., İstanbul, 2015
- Goichon, Anne Marie, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay., 2. baskı, İstanbul, 1993
- Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, Haz. Hikmet Dizdaroğlu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., 1. baskı, 1976
- Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, MEB, İstanbul, 1979
- Gölcük, Şerafettin, *İslam Akaidi*, Esra Yay., Konya, 1989
- Grounds, Vernon C, *İnancımızın Sebebi*, Çev. Yener Gani, Hamle Maatbası, İstanbul, 1975
- Guest, John S, *Yezidilerin Tarihi, Meleke Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde*, Çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yay., İstanbul, 2001
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Derleme ve Çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ehl-i Sünnet'in Allah Anlayışına Ahlaki Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007
- Günaltay, M.Şemsettin, *Antik Felsefe'nin İslam Dünyasına Girişi, Giriş Yolları ve Şekilleri*, Sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yay., 1. baskı, İstanbul, 2001

- Günay, Ünver, Güngör Harun, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003
- Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sabiiler, İnanç Esasları Ve İbadetleri*, Vadi Yay., 2. baskı, Ankara, 1999
- , Ünal Yavuz, Sarıkçıoğlu Ekrem, *Dinlerde Yükseliş Motifleri Ve İslam'da Miras*, Vadi Yay., 1. baskı, Ankara, 1996
- Hall, Manly, P., *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, Çev. Murat Sağlam, Mitra Yay., 2. baskı, İstanbul, 2012
- Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, 20. baskı, İstanbul, 2012
- , *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, 1.baskı, İstanbul, 1970
- , *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, 1.baskı, İstanbul, 1984
- Harding, Nick, *Gizli Topluluklar*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yay., İstanbul, 2009
- Işım, Mehmet Ali, *Upanişadlar (Tanrı'nın Soluğu)*, 1. baskı, Dergah Yay., İstanbul, 1976
- İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., c. 18, İstanbul, 2012
- , *İlâhî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., 14. baskı, İstanbul, 2011
- , *Seceretü'l Kevn (Üstün İnsan)*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Alperen Yay., 1. baskı, Ankara, 2001
- , *Marifet ve Hikmet*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., 7. baskı, İstanbul, 2008
- , *Nûrlar Yuvası*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., 1. baskı, Ankara, 2006
- , *Yıldızların Mevki (Mevâki'un Nucûm)*, Çev. Abdullah Taha Feraizoğlu, Kitsan Yay., İstanbul, 1999
- İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, c. 11, Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul, 1991
- İbn Tüfeyl, İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzan, (Ruhun Uyanışı)*, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yay., 8.baskı, İstanbul, 2013

- İbn Sînâ, *El-İşarat Ve't-Tenbihat*, Çev., Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2014
- , *En Necat*, (Felsefenin Temel Konuları), Çev., Kübra Şenel, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013
- , *Dânişnâme-i Alâi*, Alâi Hikmet Kitabı, Çev. Murat Demirkol, Ed. Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013
- İncil Yuhanna'ya Göre*, United Bible Societies-European Production Fund, Stuttgart, 1977
- İncil*, Yeni Yaşam Yay., 7. baskı, İstanbul, 2007
- İslamoğlu, Mustafa, *Hasan El-Basri'nin Kader Risalesi Şerhi*, Düşün Yay., 1. baskı, İstanbul, 2012
- , İslamoğlu, Mustafa, *Nuzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*, Gerekçeli Meal Tefsir, Düşün Yay., 2. baskı, İstanbul, 2010
- İzutzu, Toshihiko, *İbni Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 3. baskı, İstanbul, 1999
- Kalafat, Yaşar, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 114, 2. baskı, Ankara, 1995
- Kalkan, A.Vefik, *İmandan Doğan Medeniyet*, Örnek Matbaası, Ankara, 1954
- Keklik Nihat, *İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futuhât El-Mekkiye*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- Kılıç, Hamza, *Günümüz İnsanına Fususu'l Hikem, Hikmetlerin Özü*, İnsan Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994
- Konevî, Sadrettin, *Fusus'ül Hikem'in Sırları* (El-Fükûk fî Esrarı Müstenidati Hikemi'l-Fusus) Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., 2. baskı, İstanbul, 2003
- , *Miftâhu'l Gayb*, (Tasavvuf Metafiziği) Çev. Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2014

- Kumeyr, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., 1. baskı, İstanbul, 1976
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 1. baskı, İstanbul, 1978
- Kuşpınar, Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara, 2001
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996
- Küçük Abdurrahman, Tümer Günay, Küçük Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara, 2009
- Küyel, Mübahat Türker, *Atatürk'ün Saadet Anlayışı Hakkında Bir Deneme*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 1. baskı, Ankara, 1997
- , Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasabeti*, A.Ü. DTCF Yay., Ankara, 1956
- Massignon, Louis, *Hallac-ı Mansur, Anadolu Aleviliğinin Felsefî Kökleri*, Derleyen Niyazi Öktem, Ant Yay., İstanbul, 1994
- Matakias, Argiris, *Λεξικό Εννοιών*, Ekdoseis Pelekanos, Atina 2014
- Mâtürîdî, *Tevilat'ul Kur'an*, c. 3, Thk. Fatima Yusuf Alhaymi, Alrisle Yay., Beyrut, 2004
- Mevdudî, Ebu'l A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an*, c. 3, Çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yay., İstanbul, 1986
- Miller, William, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları*, Zafer Maatbası, İstanbul 1982
- Mutahhari, Şehid Murtaza, *Vela ve Velayet Üzerine*, Çev. Seyyid Şeccad Hüseyini, Alhoda Yay., 1. baskı, Tahran, 1997
- Nasr, S.Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, Çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1985
- OLeary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, AÜİFY, CII, Ankara, 1971
- Öztürk, Yaşar .Nuri, *Deizm*, Yeni Boyut Yay., 5. baskı, İstanbul, 2015

-----, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yay., 6. baskı, İstanbul, 1997

Paksüt, Fatma, *Platon ve Sonrası Felsefe*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982

Platon, *Yasalar II*, “Nomoi VII-XII”, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Ara Yay., 1. baskı, İstanbul, 1992

-----, (Eflâtun), *Devlet*, Çev. Selahattin Eyüpoğlu- M.Ali Cimgöz, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1962

Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996

Rauschen, Gerhard, “*Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*” (Erken Hristiyan Apolojistler ve Aziz Menkıbeleri”, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12, München, 1913

Ribard, Andre, *İnsanlığın Tarihi*, Çev. Erdoğan Başar, Şiar Yalçın, May Yay., İstanbul, 1974

Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören, İstanbul, 2003

Russel Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi “Antik Çağ”*, Çev.,Muammer Sencer, Kıtış Yay., İstanbul, 1969

Russel Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi “Orta Çağ”*, *İslam Kültürü ve Felsefesi, Hristiyan Felsefesi*, c. 2, Çev. Muammer Sencer, Kıtış Yay., İstanbul, (tarihsiz)

Saint Augustinus, *İtirafılar*, Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., 2. baskı, İstanbul, 2007

Schimmel Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2001

-----, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Yay., İstanbul, 2007

Schnitzer, Karl Friedrich, “*Origenes, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*”, Verlag Imle und Kraus, Stuttgart, 1835

Schroeder, Eric, *Kronolojik İslam Tarihi, Hz.Muhammedin İzinde*, Plastik Yay., Çev. Semih Yazıcıoğlu, (tarihsiz)

Shakak, İsrail, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, Çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yay., 2. baskı, İstanbul, 2002

- Sunar, Cavit, *Ana Hatlariyle İslam Tasavvufu Tarihi*, AÜİFY, CXLIII, Ankara, 1978
- , *Mistizmin Ana Hatları*, AÜİFY, LXVI, Ankara 1966
- Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, Çev. Saffet Yetkin, MEB, İstanbul, 1949,
- , *İşrâk Felelesi, Hikmetü'l İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., 2. baskı, İstanbul 2010
- , *Cebrail'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, 4.Baskı, Sufi Kitap, İstanbul, 2016
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964
- Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2015
- Sönmez, Bülent, *Peygamber Ve Filozof*, Araştırma Yay., Ankara, 2002
- Ta İερά Γράμματα, (Kutsal Kitap) Oxford University, Londra, 1955
- Taberî, *Taberi Tefsiri*, c. 6, Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1996
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966
- Tarabya Metropolit Yakovos, *Nûrlu Ufuklara Doğru*, Yeni Fazilet Basımevi, İstanbul, 1953
- Tekin, Mehmet, *Hatay Evliyalarından Bayezid-i Bestami*, Kültür Ofset, Antakya, 1994
- The Gospel of John in Modern Turkish and German, *İncil Yuhanna'ya Göre*, Solingen, 1966
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Tanrı'nın Varlığı*, DİB Yay., Ankara, (tarihsiz)
- Topçu, Nûrettin, *Bergson*, Ahmet Sait Maatbası, İstanbul, 1968
- Tusi, Alaaddin Ali, *Tehafut'ül Felasife, Kitabı'z Zuhur*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- Türkiye Hahambaşılığı, *İbrani Din Bilgisi*, Ahmet Sait Maatbası, İstanbul, 1966
- Ul-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlâhî Taraflı*, Çev. Fuat Sezgin, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul, 1948

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2008

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 1. baskı, İstanbul, 2002

Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Türkiye İş Bankası Yay., 1967

-----, *Felsefeye Giriş, 1.kısım* (Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi) 2. baskı, AÜİF, Yay., XLV, 1963

-----, Kıvımettin Burslav, *Fârâbî*, Kanaat Kitapevi, Ankara Kütüphanesi, Türk-İslam Filozofları III

-----, *Türk Tefekkür Tarihi*, c. 1, c. 2, Matbaai Ebuziyya, İstanbul, 1934

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitapevleri, 4. baskı, Ankara

Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 1999

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 3. baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1963

Xemgin Etem, *Mazda İnanıcı Ve Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul, 2012

Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Mahmut Özakkaş, İbrahim Tüfekçi, c. 6, Azim Dağıtım, İstanbul, 2012

Yenişehirlioğlu, Şahin, *Felsefe Ve Dialektik, Bilgi Kuramı*, Alkım Yay., 3. baskı, Ankara, (tarihsiz)

Yetkin, Suut Kemal, *Estetik Doktrinler*, Bilgi Yay., 1. baskı, Ankara, 1971

Yogi, Maharishi Mahesh, *Bhagavad-Gita*, Çev. M.Serhan Akkuş, Cihan Bakkalcıoğlu, Sistem Yay., 1. baskı, İstanbul, 2003

Yörükân, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdi Ve Nûr Heykelleri*, Çev. A.Kâmil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 1998

Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, 3. baskı, TTK Yay., Ankara, 1985

Zahîr, İhsan İlâhî, *Şia'nın Kur'ân, İmamet Ve Takkiye Anlayışı*, Çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Afşaroğlu Maatbası, Ankara, 1984

Zemahşerî, *Keşşaf*, c. 3, Daru Al Kitap al Arabî, Beyrut, 1987

MAKALELER

Alper, Hülya, “*İbn Sînâ Ve Bâkullânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'anî Perspektifle Değerlendirilmesi*”, MÜİFD, Sayı. 28, 2005, s. 53-73

Alper, Ömer Mahir, “*İrfaniyye*”, DİA, c. 22, 2000, s. 444-447

Alıcı, Mehmet, “*Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi Ve Kadîm İran Dinleri*”, Sühreverdî Ve İşrak Felsefesi içinde, Ed.M.Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yay., 1. baskı, Ankara, 2014, s. 43-84

Antonios, Nasios, “*Η Θεωρία Του Σπερματικού Λόγου Στη Θεολογία Του Ιουστίνου*” (Justinus'un Teolojisinde Tohumsal Akıl Teorisi) <http://sophia-siglitiki.blogspot.com.tr/2014/01/H-theoria-toy-spermatikoy-logoy-stintheologia-toy-ioystinoy-Nasios.html> (16.02.2016)

Arslan, İbrahim, “*İmam Maturidi'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu*”, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı içinde, Haz. Ahmet Kartal, Ofis Yay., 1. baskı, 2014

Atay, Hüseyin, “*İslam'da Olgun İnsan, İnsan-ı Kâmil*”, AÜİFD., c. 15, Sayı 1, 1967, s. 155-171

Aydınlı, Yaşar, “*El-İzah Fi'l-Hayr El-Mahz (Liber de Causis) Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale*” UÜİF, Sayı. 5, c. 5, 1993, s. 189-217

Ay, Mahmut, “*Sûfî Teolojinin Peygamberlik Algısı*”, AÜİFY, XLIX, 2008, Sayı 1, s.17-47

-----, “*Nûr Kavramından (24/35) Nûr Metafiziğine: Pragmatik Okumalar Ve Eleştirisi*”, İslami Araştırmalar, 2014; 25 (2): 97-107

Aydın, Mehmet, “*Faraklî*”, DİA, 1995, c. 12, s. 165-166

-----, “Kabalizm ve İslam Süfîzmi Arasındaki İlişki”, Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Konya, 2011/1

-----, “İbn Sînâ’da Ahlak”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, 17-20 Ağustos 1983, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yay., içinde, s. 111-129

Aydın, H., Uysal, E., Peker, H., “Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol Ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, UÜİFD., Sayı 7, c. 7, Bursa, 1998, s. 565-573

Boliaki, Eleni, “Ορφισμός, Αρχαία Ελληνική Θρησκεία και Χριστιανισμός” (Orfizm, Antik Yunan Dini ve Hristiyanlık) Θεολογία, τόμ. 74, Τεύχος 2ον, Ιούλιος-Δεκέμβριος 2003, (Yunanistan Kilisesi, Kutsal Sinod’u tarafından üç ayda bir yayınlanan “Theoloji” dergisi) s. 741-760

Buluç, Sadettin, “Şamanizm”, İslam Ansiklopedisi, MEB, 1.baskı, c. 11, İstanbul, 1970, s. 311-335

Cerrahoğlu, İsmail, “Kur’ân’ı Kerim Ve Sabiiler”, AÜİFD, c. X, 1962, 103-116

-----, “Ata b.Ebi Rabah”, DİA, c. 4, 1991, s. 35-36

Clemens, *Stromata*,
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf (04.08.2016)

Çatak, Adem, “Sühreverdî’nin Felsefî Tasavvurunda Marifet”, Sühreverdî ve İşrak Felsefesi içinde, Ed. M.Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yay., Ankara, 2014, s. 153-180

Çiçek, Yakup, “Divan-ı Hulusi’ye Kur’ân-Sünnet Açısından Bir Bakış”, Tasavvufun Tanımı, Meşhur Mutasavvıflar ve Toplumdaki Yeri içerisinde, Hz; İhsan Özkeş, Seyyid Osman, I.Somuncu Baba ve Es-Seyid Osman Hulusi Efendi Tebliğleri, 26 Mayıs 1991, Darende, Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., Adım Yay., İstanbul, 1991

Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”, UÜİF, Sayı 1, c. 13, 2004, s. 139-157

De Boer TJ, “Feyz”, İslam Ansiklopedisi, MEB, c. 4, İstanbul, 1964, s. 589-592

Demirci, Mehmet, “*Tasavvufî Yorumlar Açısından Kur’ân Mealleri*”, Kur’ân Mealleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler (II), 24-26 Nisan 2003, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, DİB Yay., Ankara, 2007, s. 117-128

-----, “*Hakikât-i Muhammediye*”, DİA, 1997, c. 15, s. 179-180

-----, “*Nûr-i Muhammedî*”, DEÜİF (I), İzmir, 1983, s. 239-258

Erdoğan, İsmail, “*İslam Düşüncesi’nde “Kâmil Tabiat/Tıbbât-t-Tâmm” Fikri*, Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı 17, 2006, s.121-149

Fitzgerald, Micheal L; Machado, Felix A, “*Yeni Oluşan Hristiyan Dinler Teolojisi*”, Çev. Ali İhsan Yitik, DEÜİF, Sayı XVII, İzmir 2003, s. 333-348

Gölcük Şerafeddin, “*Bakillanî*”, DİA, 1991, c. 4, s. 531-535

Günay, Tümer, “*Berahime*”, DİA, 1992, c. .6, s. 329-333

Gündüz Şinasi, “*Pavlus Teolojiosinde Gnostik Unsurlar*”, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, c. 2, s. 51-76

-----, “*Maniheizm*”, DİA, 2003, c. 27, s. 575-577

-----, “*Sabiilikte Din Ve Din Anlayışı*” Dinler Tarihi Araştırmaları II, Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya, içerisinde, Dinler Tarihi Yayınları II, Ankara, 2000, s. 135-150

-----, “*Gnostik Mitolojide Düşüs Motifi Ve Demiourg Düşüncesi*”, OMÜİFD, Sayı 6, 1997, s. 121-166

Gündüz, İrfan, “*Ceberut*”, DİA, 1993, c. 7, s. 193-194

Güngör, Zülfikar, “*Tahirü'l-Mevlevi'nin "Hallaç-ı Mansur'a Dair" Risalesi*”, AÜİFD, c. 39, Sayı 1, 1999, s. 581-597

Gürkan, Salime Leyla, “*Sekine*”, DİA, c. 36, s. 329-331

Hacımuftuoğlu, Halil, “*Kuran’da Ve Rivayetlerde Allah Elçisi İsa’nın ‘Beden Almış Söz’(Vahiy) Oluşu*”, Kelam Araştırmaları, 8: 2, 2010, s. 91-114

Hamiduddin, M, “*İlk Süfîler*”, Çev. Mustafa Armağan, Ed. M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içerisinde, c. 1, İnsan Yay., İstanbul, 1990

- Kadir, C.A, “*İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi*”, Çev. Kasım Turhan, Ed. M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, içerisinde, c. 1, Türkçe Baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990
- Karadaş, Cağfer, “*Sabiler Meselesi, Kuran’daki Sabi Kavramının veya Sabie Olup Olmadığı Problemi*”, Abant İzzet Baysal Üniveristesi İlahîyat Fakültesi Dergisi, Bahar 2013, c. 1, Yıl 1, Sayı 1, 1: 1-23
- Kaya, Mahmut, “*Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi Ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı*”, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, Sayı 29, 1994
- , “*İşrâkiyye*”, DİA, c. 23, 2001, s. 435-438
- Kılıç, Cevdet, “*Platon’un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 7 Sayı 33
- Kılıç, Mahmut, Erol, “*Hermes*”, DİA, 1998, c. 7, s. 228-233
- Kuyel, Türker, Mübahat, “*Fârâbî’de Fizik Ötesi’nin Önemi Ve Menşei*” A.Ü. DTCF Dergisi c. 20, Sayı 1-2, 1962, s. 55-73
- , “*İbn Sînâ Ve “Mistik” Denen Görüşler*”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Amağanı içerisinde, Derleyen Aydın Sayılı, TTK, 2. baskı, Ankara, 2014
- Maraş, İbrahim, “*İslam Felsefesinde Metafizik Ve Nûr Metafiziği*”, İslam Felsefesi Tarihi içinde, A.Ü.Uzaktan Eğitim Yay., 1. baskı, Ankara, 2014
- Martzelos, Georgios, «*Η Θεολογία Του "Σπερματικού Λόγου" Και Η Σημασία Της Για Τους Διαχριστιανικούς Και Διαθρησκευτικούς Διαλόγους*», (“Spermatik “Logos” Teolojisi, Hristiyanlar Arası Ve Dinler Arası Dialog İçin Önemi) Θεολογία 84, 2 (2013), s. 69-80.
- Nasr, S.Hüseyin, “*Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*”, Çev. M.A.Tuğsuz, İslam Düşüncesi Tarihi, içerisinde, Ed. M.M.Şerif, c. 1, Türkçe baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s. 411
- Ömer, A.Ferruh, “*İhvân-ı Safâ*”, Çev. İlhan Kutluer, Ed. M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, içerisinde, c. 1, Türkçe Baskı Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990

Pamir, Aybars, “*Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukuku'na Etkisi*”, A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, c. 52, Sayı 4, 2003, s. 156-185

Poonawala, İsmail K, “*Kur'ân'ın İsmaili Yorumu*”, Çev. Mustafa Öztürk, OMÜ, Sayı 16, 2003, s. 365-388

Simakos, Grigoras, “*Η Θεολογία Του Ιωαννη*” (Yuhanna'nın Teolojisi), www.users.sch.gr/aiasgr/Agiologia/Euaggelistes/Apostolos_Iwannhs_o_Euaggelisths.htm (11.01.2016)

Sunar, Cavit, “*İslam Meşşâi Felsefesinde İlk Adım (El-Kindî)*”, AÜİFD, CXVII, 1969, s. 29-49

-----, “*Parmenides ve Varlık Meselesi*”, AÜİFD, c. 19, Sayı 1, 1971

Tarakçı, Muhammet, “*Hristiyanlıkta Logos Doktrini*”, Milel Ve Nihal, c. 8, Sayı 1, 2011, s. 201-224

Taşpınar, İsmail, “*Yahudi Geleneğinde İlâhî Kelam Tasavvuru, İskenderiyeli Philo ve “Logos” Doktrini*”, Milel Ve Nihal, c. 8, Sayı 1, Ocak – Nisan 2011, s. 144-164

Uludağ, Süleyman, “*Nûr*”, DİA, c. 33, 2007, s. 244-245

-----, “*Marifet*”, DİA, c. 28, 2003, s. 54-56

Uysal, Enver, “*İhvan'ı-Safa*”, DİA, c. 22, 2000, s. 1-6

ÖZET

Gülhan Cansızoglu, “Tanrısal Işık” Metafiziğinin İslam Düşüncesine Yansımaları Ve Kelam’da “İlâhî Nûr” Tasavvuru, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, s. 131

Çalışmamızda, İslam düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisinin merkezinde hayati bir rol oynadığını düşündüğümüz “Nûr” tasavvurunun oluşmasına zemin hazırlayan psikolojik, sosyal ve kültürel bileşenler incelenmiş, varlık ve bilginin yaratıcısı olan Tanrı’nın hangi konteksler içerisinde “Nûr” kavramı ile ilişkilendirildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde vahyi de dikkate alan felsefeciler ve mutasavvıflar, Tanrı-âlem ilişkisini sudûr-feyz-tecellî öğretileri ile açıklayarak, insanın metafizik boyutuna işaret etmişlerdir. Ontolojik ve epistemolojik bir Hakikât olarak sunulan, “Nûr”, “Akıl” ve “Varlık” kategorileri sonsuz saadet ve kurtuluşun çerçevesini belirlemiştir.

Kelam’da ise “Nûr” tasavvuru, Kur’ân’ın anlam bütünlüğü ve dini bağlamı içerisinde oluşurken, Tanrı-insan ilişkisinin mahiyeti ve insanın Tanrı karşısındaki konumu her zaman göz önünde bulundurulmuştur. Bu bakış açısından hareketle Kelam’da “Nûr” tasavvuru, Tanrı’nın hidayeti kapsamında şekillenmiştir. Kuran’da insanın sonsuz saadeti ve kurtuluşu, “hidayet” terimi ile kavramsal bir çerçeve kazanırken, bu çerçevenin boyutlarını belirleyen ana unsur, tanrısal olanla beşer olanın varlık alanlarını karıştırmamak ve Tanrı’nın insanoğluna müdahalesini göz ardı etmemektir. Bu nedenle Kelam, “Nûr” tasavvurunu, Tanrı’nın genel hidayeti olan akıl ve özel hidayeti olan vahiy nûru üzerine inşa etmiştir.

ABSTRACT

Gülhan Cansızoglu, The Reflection of “Divine Light” metaphysics on Islamic thought and The Concept of “Divine Light” in Kalam, MA, Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut Ay, p. 131

In this study; psychological, social and culturel components which establish a ground for the manifestation of the concept of “Divine Light” which has a vital role in the God-universe relationship in Islamic thought have been investigated. The contexts in which God as the creator of the beings and the knowledge have been associated with “Divine Light” have been explored.

Philosophers and Sûfis who take account of the revelation in Islamic thought explained God-universe relationship through the teachings of emanation and indicated at the metaphysical dimension of the human. The categories of “Divine Light” , “Reason” , and “Being” which are offered as ontological and epistemological facts have defined the framework of eternal happiness and salvation.

In Kalam, the concept of “Divine Light” emerges within the cohesion and religious context of The Qur’an and the importance of the relationship between God-human and the position of the human in front of the God have always been taken into consideration. In line with this perspective, the concept of “Divine Light” in Kalam have taken shape within the scope of God’s hidayah, the guidance. The eternal happiness and the salvation of the human gains a conceptual framework through the term “hidayah” and the main element which specifies the extent of this framework is not to mix the existence domains of the divine and the mortal, and not to ignore God’s intervention in humunity. Therefore, Kalam builds the

concept of “Divine Light” onto the reason as God’s general hidayah and revelation lights as the specific hidayah.

