

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK
ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI**

**Hazırlayan
Serdar ŞAHİN**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN**

Yüksek Lisans Tezi

**Haziran 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK
ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Serdar ŞAHİN**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN**

**Haziran 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda, bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı: Serdar ŞAHİN

İmza:



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ... sayfalık kısmına ilişkin .../.../2018 tarihinde *Turnitin* intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % ... dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. .../.../2019

Adı Soyadı : Serdar ŞAHİN
Öğrenci No : 4030231259
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

Öğrenci Adı/İmza
Serdar ŞAHİN

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Serdar ŞAHİN

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN danışmanlığında Serdar ŞAHİN tarafından hazırlanan “Gazâlî Ve Sühreverdî'nin Varlık Anlayışında Nur Kavramı” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

24/05/2019

JÜRİ:

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

.....

Üye : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

.....

Üye : Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL

.....

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 17.06/2019 tarih ve 25 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

17/06/2019

Enstitü Müdürü
Doç. Dr. Kenan GÜLLÜ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Felsefenin başlangıcının, insanın kendisi, âlem ve ötesini düşünmeye başladığı ilk ana kadar uzandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Felsefenin bu ilk dönemlerinden itibaren önemli bir problem olarak karşımıza çıkan varlık kavramı ise insanoğlunun düşünce coğrafyasında sürekli yer edinen temel problemlerden biri olagelmıştır. Düşünen bir varlık olarak nitelendirilen insan, kendisini kuşatan ve her an temasta olduğu varlıkları tanımaya ve anlamaya çalışmıştır. Aslında sahip olduğumuz bütün bilgiler de değişik şekillerde var olan bu şeylerin bilgisinden ibaret değil midir?

Yunan filozofların sorguladığı, bir ucu metafizik ve ilahiyata uzanan fikirler, onlardan etkilenen Farâbî ve İbn Sînâ tarafından yorumlanmıştır. Onlar, tezimizin temel kavramı olan “nur” kavramını akıl ile bağlantılı olarak değerlendirerek kullanmışlardır. Farâbî, aklın ışığını ele alırken onu farklı isimlerle ifade etmiştir. İbn Sînâ ise Farâbî’nin fikirlerini daha da genişleterek ele almıştır.

Gazâlî ve Sühreverdî’nin varlık anlayışında nur kavramını incelediğimiz çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Gazâlî ve Sühreverdî’nin İslâm düşüncesindeki yerine kısaca değindikten sonra, varlık ve nur kavramlarının etimolojik ve epistemolojik yapısına ve aralarındaki ilişkiye dair genel bilgiler vermeye çalıştık. Tezimiz içerisinde konuları işlerken kullanacağımız kavramlarla neyi kastettiğimizi belirlemek için, bu kavramların neler olduğuna ve neyi ifade ettiklerine dair bir bölüme yer vermeyi uygun bulduk.

Tezimizin birinci bölümünde, Gazâlî’nin varlık anlayışını, eserlerinden hareketle düşüncelerini ve odak noktamız olan “nur” kavramına bakışını ele aldık. Kısa denecek bir ömürde, her alanda olduğu gibi felsefe alanında da bize oldukça önemli ve zengin eserler bırakan Gazâlî’nin, öncelikle varlık kategorilerini, zorunlu ve mümkün varlık anlayışını, varlık çeşitlerini ve varlık alanlarını bu eserlerinin ışığında ele almaya çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde ise, Sühreverdî’nin varlık anlayışını, kurucusu olduğu düşünülen İshrâkîlik’in İslâm felsefesi içerisindeki yerini, esinlendiği kişi ve görüşleri ortaya koymaya çalıştık. İshrâk felsefesinin kaynakları ve kimlerden etkilendiği üzerinde durduk. Tezimizde tespitini ve kıyasını yapmayı amaç edindiğimiz “İshrâkî felsefenin asıl kurucusu kimdir?”, “Gazâlî’nin Nur felsefesindeki öncülüğü, İshrâkî felsefenin

kurucusu olmasını ifade eder mi?” sorularına aradığımız yanıtı açısından da önem arz eden, Sühreverdî'nin İshrâkî felsefenin neresinde olduğunun incelemesini, bu alanda eserler kaleme almış önemli ilim insanlarının gözünden değerlendirmelerini bir araya toplamaya gayret ettik.

Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve nur görüşlerini incelemeye odaklandığımız tezimiz içerisinde, İbn Sînâ'nın varlık anlayışı ve nur hakkındaki görüşlerini, çağdaşlarına ve sonraki dönem düşünürlerine etkisini de ayrıntılı olarak ele almaya çalıştık. Sühreverdî'nin nur kavramına bakışını inceledikten sonra Tanrı-âlem ilişkisi ve nur kavramının buradaki yerine dair filozofumuzun düşüncelerini, başta *Hikmetü'l-İshrâk* ve *Heyâkili'n-Nur* olmak üzere eserlerinden hareketle ele almaya çalıştık.

Değerlendirme ve sonuç bölümünde ise, Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık ve nur anlayışlarının karşılaştırılması üzerinde durduk; bu konuya ilişkin düşüncelerindeki benzer, ortak ve farklı yanlarını ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmayı yaparken ortaya çıkan güçlüklerin aşılmasında yardımları ve katkıları olan tüm hocalarıma ve meslektaşlarıma en içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Özellikle bu çalışmamı ilk haliyle okuyup değerlendirerek yapıcı tenkitleriyle bana yol gösteren hocalarım, Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL ve danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN'a sonsuz şükranlarımı arz ederim.

Son olarak akademik çalışmalarım esnasında her türlü desteğini benden esirgemeyen ve fedakârlığın sınırlarını sonuna kadar benim için kullanan kıymetli eşime, anneme ve çocuklarıma en içten teşekkürlerimi sunarım.

Serdar ŞAHİN

GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

Serdar ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

ÖZET

Bu çalışmada, Gazâlî ve Sühreverdî'nin nur kavramı konusundaki düşünceleri ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı, Gazâlî ve Sühreverdî'nin nur kavramı hakkındaki düşüncelerini incelemek; bu iki filozofun nur konusundaki düşüncelerindeki ortak, benzer ve farklı yanları karşılaştırmalar yaparak ortaya koymaktır.

Gazâlî'ye göre, varlıkların tamamı nur olarak adlandırılır. En eşsiz, gerçek nur ise Allah'tır. Diğer bütün nurlar O'ndan meydana gelir. Ona göre nur, var olan şeylerin hepsini kapsamaktadır.

Sühreverdî'ye göre ise nur, gayet açık olduğu için tarife gerek duymadan anlaşılan bir kavramdır. Nur, kendisi açık olup başka varlıkları açığa çıkarandır. O tamamen belirgindir ve bu hususta başka şeylere muhtaç değildir. Fakat diğer şeyler belirgin olma hususunda ona muhtaçtır.

Gazâlî, her varlığın bir nur olduğu, gerçek nurun ise sadece Allah olduğunu, diğer bütün nurların O'ndan meydana geldiğini savunmaktadır. Nur felsefesi'nin kurucusu olan Sühreverdî de aynı düşüncededir. Sühreverdî de aynı Gazâlî'de olduğu gibi, geleneksel felsefenin aklına karşı sezgisel bir bilgi türüne yönelmiş, gerçeğe ulaşmanın farklı yollarının olduğunu savunmuştur.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, Gazâlî, Sühreverdî, Nur, İşrâkîlik.

THE CONCEPT OF LIGHT IN UNDERSTANDING OF EXISTENCE OF GHAZALI AND SUHRAWARDI

Serdar ŞAHİN

Erciyes University, Institute of Social Sciences
Master's Thesis, June 2019
Supervisor: Dr. Salih YALIN

ABSTRACT

In this study, Ghazali and Suhrawardi's ideas about concept of light was studied. Aim of study is to researche Ghazali and Suhrawardi's ideas about light; to explain common, same and different sidess comparatively in opinion of both philosophers' ideas about light.

According to Ghazali, all beings are called light. God is the most unique, true spirit. All the other light comes from Him. According to him, light covers all the things that exist.

According to Suhrawardi, light is a concept that is understood without the need to define because it is very clear. Light is the one who is open and exposes other beings. It is completely evident, and it does not need anything else in this respect. But other things need to be obvious.

Ghazali, argues that every being is a light and that the true light is only God, and that all other light is made up of it. Suhrawardi the founder of the Philosophy of nur is of the same opinion. Suhrawardi like Ghazali argued that there were different ways of attaining the realty of tradition philosophy and directed towards a kind of intuitive knowledge.

Key Words: Philosophy, Ghazali, Suhrawardi, Light, Illumination.

İÇİNDEKİLER

GAZÂLÎ VE SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY SAYFASI	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
1. GİRİŞ	1
2. TEZİN KONUSU	2
2.1. Gazâlî ve Sühreverdî'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri	5
2.2. İshrâkîlik	10
2.2.1. İshrâkî Felsefenin Kaynakları	18
2.2.2. İshrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri	24
3. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ	27
4. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	29
5. VARLIK VE NUR İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR	32
5.1. Varlık-Yokluk	32
5.2. Cevher-Araz	34
5.3. Mahiyet-Hüviyet	34
5.4. Vacib-Mümkün	35
5.5. Öncelik-Sonralık	36
5.6. Nur	36

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

1. Gazâlî'nin Varlık Anlayışı	39
1.1. Varlığın Kısımları	42
1.1.1. Cevher ve Araz Olarak Varlık	42

1.1.2. Tümel ve Tikel Olarak Varlık	44
1.1.3. Bir ve Çok Olma Bakımından Varlık	44
1.1.4. Öncelik ve Sonralık Bakımından Varlık	46
1.1.5. Neden ve Nedenli Olarak Varlık	47
1.1.6. Sonlu ve Sonsuz Olma Bakımından Varlık	47
1.1.7. Bil-Kuvve ve Bil-Fiil Olma Bakımından Varlık	48
1.1.8. Zorunlu ve Mümkün Varlık	49
2. Gazâlî’de Zorunlu Varlık ve Nur Kavramı	51
2.1. Zorunlu (Hakîki-Mutlak) Varlık	51
2.2. Gazâlî’de Nur Kavramı	55
2.2.1. Mertebeler Konusu Bakımından Nur Kavramı	62
2.2.2. Göz ve Akıl Benzetmeleri Bakımından Nur Kavramı	65
2.2.3. Âlemler Konusu Bakımından Nur Kavramı	69
2.2.4. Semboller Konusu Bakımından Nur Kavramı	70
2.2.5. Perdelenme Konusu Bakımından Nur Kavramı	74
2.2.6. Sıfatlar Konusu Bakımından Nur Kavramı	75
2.2.7. Nur-Zulmet Kavramları Bakımından Nur Kavramı	76
2.2.8. Kur’ân ve Hadis Terminolojisi Bakımından Nur Kavramı	78
2.3. Hak Nuru (Nuru’l-Hak): Tanrı	80

İKİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

1. Sühreverdi’nin Varlık Anlayışı	85
1.1. Varlığın Kısımları	88
1.1.1. Cevher ve Araz Olarak Varlık	88
1.1.2. Tümel ve Tikel Olarak Varlık	90
1.1.3. Neden ve Nedenli Olarak Varlık	91
1.1.4. Bil-Kuvve ve Bil-Fiil Olma Bakımından Varlık	92
1.1.5. Zorunlu ve Mümkün Varlık	92
2. Sühreverdi’nin Varlık Anlayışında Nur Kavramı	93
2.1. Nur-Zulmet Kavramları Bakımından Nur Kavramı	96
2.2. Sudur Teorisi Bakımından Nur Kavramı	99
2.2.1. Nur ve Bölümleri	101
2.2.1.1. Geçici Nur	101

2.2.1.2. Soyut Nur	102
2.2.2. Nurların Nuru (Nuru'l-Envâr).....	103
2.2.3. İlk Nur ve Diğer Nurlarla İlişkisi	105
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	109
KAYNAKÇA	114
ÖZ GEÇMİŞ.....	119

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
agt.	: Adı geçen tez
ags.	: Adı geçen web sitesi
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
krş.	: Karşılaştırmız
M.Ö.	: Milattan nce
M.S.	: Milattan Sonra
MŞ	: Metafizik Şerhi
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
tah.	: Tahkik
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

1. GİRİŞ

Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık anlayışında nur kavramını inceleyeceğimiz tezimizde konuya hazırlık olarak düşünürlerimizin hayatını kısaca hatırlayarak söze başlamanın doğru olacağı düşüncesindeyiz. Tezimiz içerisinde konuları işlerken kullanacağımız kavramlarla neyi kastettiğimizi belirlemek ve konuya bakışımızı netleştirmek için bu kavramların neler olduğuna ve neyi ifade ettiklerine dair yine kısa bir bölüm ayırmayı uygun gördük.

Tezimizin konusunu, amaç ve bilime katkısı dolayısıyla önemimini belirledikten sonra, konumuza katkı sağlayan eser, tez ve makaleleri literatür değerlendirmesinde belirttik, nasıl faydalandığımıza dair açıklamalarda bulunduk.

Cevizci, “felsefenin bir varlık felsefesi olarak geliştiğini, varlık problemine sırasıyla görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde bir çözüm getirme çabası içinde yol aldığını” ifade ederken bu durumu şu şekilde sebeplendirir: “Dünyanın görüldüğü şekliyle çelişik ve anlaşılmaz olduğunu kabul eden filozoflar, görünüşteki çokluğu açıklayacak ona, yapı ve anlaşılabilirlik temin edecek bir töz, kalıcı varlık ya da birlik arayışı içinde olmuşlardır.¹

Eski Yunanca’da “hikmeti seven” (philosophos)² anlamına gelen filozof, Yunanca “philosophia” kelimesinin Arapça’da aldığı şekildir. Yine “bilgelik sevgisi” ya da “bilginin peşinden koşma”³ anlamlarını da içeren, adına felsefe dediğimiz bu zihinsel süreç, hiçbir zaman tamamlanmayan, aksine daima yeniden yapılanmayı mecbur kılan bir fikrî hareket olarak ifade edilmektedir. İnsanın var olması ve düşünmeye

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 28.

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1963, s. 13.

³ Kazimierz Adjukewicz, *Felsefeye Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1994, s. 11.

başlamasının milat olarak kabul edildiği felsefi düşünce, yine insanın yeryüzünde varlığının son bulmasına kadar varlığını devam ettirecektir.⁴

Felsefenin zengin bir alanını kapsayan İslâm felsefesi için, Batı'nın oldukça karanlık bir dönemi yaşadığı ortamda, kültürel tarihin ve bilginin sadece yaşamasında değil yeni alanlarla gelişmesinde önemli katkılar sağladığını söylemek mümkündür. İslâm felsefesi, tabiki monoton bir gündemi ve sınırlı amaçları olan standart ve tek parça bir felsefi yapıyı ifade etmez. Aksine o felsefe, içinde değişik akımları, alternatif felsefe tasavvurlarını barındırır. Örneğin Meşşâîlik, Yunan tarzı felsefeden izler taşır; yine Tasavvufi felsefe, mistik bilgiyi belirleyici ve harekete geçirici bir ilke olarak kullanır. Meşşâîlik ve Tasavvufi felsefeden verdiğimiz bu örnekler bile, Ortaçağ İslâm felsefesinin farklı felsefi düşüncelerle zenginleşmiş olduğunu ifade etmeye yetecektir.⁵

Tezimiz, İslâm felsefesi içerisindeki bir dönemi, düşünür ve eserleri ışığında ele alması dolayısıyla önem arz etmektedir. Bu süreçte elimizden geldiği kadar geniş bir perspektifte okumalar yaptık ve bu tespitlerimizi mümkün olduğu kadar objektif değerlendirmelerle tezimize yansıtmaya çalıştık.

2. TEZİN KONUSU

Tezimizin konusu Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve nura dair düşüncelerini tespiti ve değerlendirmeyi içermektedir. Felsefe denilince ilk akla gelen Aristoteles, bu ilmi, “her şeyin nedenlerini araştırmak”; yine başka bir yerde ise “felsefe varlık ilmidir” şeklinde ifade etmektedir. Var olanlarla yani özel varlık türleri ile uğraşan ilimlerin üstünde felsefe, bütün varlık türlerini kuşatan en evrensel varlıkla uğraşır. Diğer ilimler varlığın sadece bir özelliği ile ve belirli bir amaca göre meşgul oldukları halde felsefe, varlığı sırf varlık olarak inceler.⁶

Aristoteles'in “Her şeyin nedenlerini araştırmak” prensibiyle yola çıktığımız bu tezimizde, konumuzu belirleme ve sınırlarını çizmede de yardımcı olacak sorularla söze başlayalım. Kur'an'da Nur Suresi'nde bahsedilen “Allah, göklerin ve yerin nurudur.” ifadesinin işaret ettiği nurun esrarını ve gerçekleri, Hücetü'l-İslâm olarak nam salmış

⁴ Cevdet Kılıç, *İslam Felsefesinde Varlık Mertebeleri*, Fecr Yay., Elazığ 2009, s. 15.

⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 267.

⁶ Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 69.

Gazâlî nasıl anlamıştır? Yine o, nuru eserlerinde nasıl izah etmiş ve nur kavramına kendi düşünce dünyasında nasıl şekil vermiştir?

Gazâlî, başta *Mişkâtü'l-Envâr* olmak üzere eserlerinde sıkça kullandığı, fakat “bu sorunla sen öyle bir sarp yere yükseldin ki, bakanların göz ufku, o yüceliğin altında kalır; öylesine kapalı bir kapı çaldın ki, o kapı yalnız ilimde derinleşenlere açılır. Şu var ki, her sır açılıp ifşa edilmez, her hakikat açığa çıkarılıp ortaya serilmez. Aksine hür insanların göğsü, sırlar kabristanıdır. Hatta bazı arifler, ulûhiyet sırlarını açıklamanın küfür olduğunu söylemişlerdir.⁷ diyerek, sırrını özenle sakladığı nur kavramına hangi anlamları yüklemiş ve nasıl anlamıştır?

Sühreverdî'ye göre, varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa, o da açık ve belirgin bir şey olmalıdır. Bu hususta nurdan daha açık bir şey yoktur.⁸ Öyleyse nurdan başka her şey tarife muhtaç ve tarif konusunda nur zengin, diğer şeyler yoksul demektir. Bu tanımlamadan hareketle Sühreverdî, nura hangi anlamları yüklemiş ve varlık kategorileri şemasında nereye konumlandırmıştır?

Gazâlî'de Hak Nuru (Nuru'l-Hak),⁹ Sühreverdî'de ise Nuru'l-Envâr adıyla karşımıza çıkan, “Işıklar Işığı” (Nurlar Nuru),¹⁰ nurunun göz alıcı parlaklığından dolayı gözle görülemeyen, kör edici yaratıcının ta kendisidir. İşte O Nurlar Nuru, bütün varlıkların kaynağıdır. Yaratılan her ne varsa onların gerçekliği ise nurun ve zulmetin sıralı derecelerinden ibarettir.¹¹ Gazâlî'de ve Sühreverdî'de Allah'ı işaret eden İslamî düşünce yapısına uygun bu tanımlamalar, değişik coğrafyalarda ve farklı inançlarda nasıl şekillenmiştir?

Tezimizde ayrı bir başlık altında ele alacağımız konulardan biri de Sühreverdî'deki İsrâkî düşüncedir. İbn Sînâ'dan ve İslâm öncesi Pisagorculuk, Eflatunculuk ve Hermetizm esaslarından faydalanmış mıdır? Meşşâîliğin, gerçeği akıl ile aramasına karşılık; Sühreverdî, gerçeği aramada nasıl bir yol izlemiştir?

⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, (Çev. Kaya, Mahmut), Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 32.

⁸ Şihâbeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Çev. Eyüp Bekiryazıcı), TYEKB Yay., İstanbul 2015, s. 300.

⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44.

¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 338.

¹¹ Ömer Tellioğlu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

İslâm düşüncesinde kurucusunun Sühreverdî olduğunun kabul gördüğü İşrâkîlik, “Farâbî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037), Batalyevsî (ö.1127) ve İbn Tufeyl (ö.1186) gibi filozofların daha önce kurmayı denedikleri, ancak tam olarak sistemleştiremedikleri bir Doğu felsefesinin”¹² tekâmüle ermesi olarak da değerlendirilebilir mi?

İslâmî düşüncede Meşşâîlik’ten uzaklaşıldığı bir dönemde ortaya çıktığının savunulduğu Nur Felsefesi (Hikmetü’l-İşrâk), “hakikatin akılla değil, riyazet yani nefsi arındırma suretiyle, doğrudan doğruya sezgi veya bir iç aydınlanmayla elde edileceğini savunan bir felsefedir.”¹³ Keşf ve sezgiyi ön plana çıkaran Sühreverdî’nin ve meşhur eserleri *Heyâkili’n-Nur* ve *Hikmetü’l-İşrâk*’in, bu kavrama nasıl bir boyut kazandırmış olduğu, yine tespit ve izahına gerek duyulan konulardan biridir. Zira Nur felsefesini oluşturduğu bu eserlerde Sühreverdî’nin anlatmak istediği “mutlak hakikat, sonsuz ve sınırsız ilahî mahiyet, Nurların Nuru (Nuru’l-Envâr)’dur.¹⁴ Tüm varlıklar bu Yüce Nur’un aydınlatmalarıdır. Dünyadaki tüm hareketin, göklerin veya elementlerin sebebi de, Nurların Nuru’nun tecellilerinden başka bir şey olmayan aracı nurlardır.¹⁵

Özetleyecek olursak, tezimiz, Gazâlî’de anlam bulan ve gerek çağdaşlarına ve gerek de kendisinden sonra -başta Şihâbeddin es-Sühreverdî olmak üzere- gelenlere yol gösterip onların düşünce alanlarını etkileyen “nur” kavramını ve yansımalarını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır.

Tezimizin konusu kısaca, Gazâlî’nin, başta *Mişkâtü’l-Envâr* olmak üzere, eserlerinde dile getirdiği nur kavramına hangi anlamları yüklediği ve nasıl anladığı; Nur kavramını Gazâlî’den sonra kimlerin, nasıl kullandığı; İslâm Felsefesi tarihinde yer alan filozoflardan ve Nur Felsefesi, İşrâkî Felsefe veya İşrâkî Hikmet gibi adlarla anılan bu geleneğin kurucusu ve en önemli temsilcilerinden biri olan Şihâbeddin Sühreverdî’nin Nur Felsefesi, Gazâlî’den esinlenip esinlenmediğinin ortaya konulması üzerinedir.

Nur felsefesi denince ilk akla gelen, nur metafiziği temelinde kurulmuş felsefî bir ekol olan ve nur-zulmet tasavvurunun etkisinde kalarak ortaya çıkan İşrâkîlik’in kurucusu Şihâbeddin Sühreverdî, nur kavramını nasıl anlamış ve eserlerine yansıtmıştır?

¹² İsmail Erdoğan, “İşrâkîlik’in İslâm Felsefesindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Ü. İlah. Fak. Dergisi* 8, 2003, s. 358.

¹³ Erdoğan, s.160.

¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 338.

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktul*, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri İçerisinde (çev. M. Alper Tuğsuz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 425-426.

2.1. Gazâlî ve Sühreverdî'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri

Tezimizin birinci bölümünde varlık anlayışı ve nur düşüncesine yer verdiğimiz Gazâlî, zamanın en ünlü Kelamcısıdır.¹⁶ Onun, ölümünden sekiz asır geçmiş olmasına rağmen eserleri ve düşünceleriyle, ilim dünyasında bütün tazeliğiyle yaşıyor olduğu kanaatindeyiz. Tus'da rivayetlere göre yün işleriyle uğraşan fakir bir babanın oğlu olarak hayata başladı. (1058) Aile çevresinin ilim hayatıyla yakından ilgili olduğu düşünülürse, onun "Ebu Hamid el-Gazâlî" lakabının, Tus bilginlerinden olan amcasından aldığı sonucuna ulaşılabilir.¹⁷ Tahsilini Nişabur'da tamamladı. Felsefe ve Kelâmda derin bilgisi, Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün de dikkatini çekti. Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesi onun idaresine verildi. Bundan birkaç yıl sonra Hac için Mekke'ye gitti. Dönüşünde Kudüs'te, Şam'da ve İskenderiye'de kaldı. Şam'da uzun bir süre inziva hayatı geçirerek en önemli eseri olan "*İhya*"yı yazdı. Ömrünün sonuna doğru inzivasından çıkarak Bağdat'a döndü ve yeniden öğretim hayatına başladı. 1111 yılında öldü.¹⁸

Gazâlî'nin yaşadığı bu dönem, siyasî yönden sorunların yaşandığı, medeniyetlerin ve karşıt fikirlerin iç içe olduğu fakat aynı zamanda da birbiriyle savaşta olduğu bir dönemdi. "Bir taraftan eski Yunan felsefesi ile İslâm akîdelerini telif etmeye çalışan Felâsife, diğer taraftan Kur'an'ın apaçık ayetlerini karanlık ve esrarlı tefsirlere konu edinen Batınîler ve her iki zümreye karşı Ehl-i Sünnet müdafaasını üstlenmiş olan Kelâm âlimleri arasındaki mücadelenin tam ortasında bir dönemde"¹⁹ Gazâlî, ilim dünyasında söz sahibi olmuş ve yaşadığı bu çağa ismini derin harflerle kazımıştır diyebiliriz.

Gazâlî, İslâm toplumunun fikrî yapısında yeni bir heyecan kazandırmayı ve onu güçlendirmeyi amaç edinmişti. Cevizci'ye göre Gazâlî; "İslâm'ın Doğu'sunda yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Fârâbî'nin ama özellikle de İbn Sînâ'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle, dini, felsefe yoluyla aklîleştirme sürecinin doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir."²⁰

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 325-326.

¹⁷ Çağfer Karataş, *Gazâlî*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 41.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 120.

¹⁹ Süleyman Ateş, Önsöz, *Mişkâtü'l-Envâr*, Bedir Yayınları, İstanbul 1994, s. 5.

²⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 326.

Gazâlî, ansiklopedik diye nitelendirilen çok yönlü düşünür tipinin örneklerinden biridir. Onun her seviyedeki insana hitap etme kaygısı, düşünce dünyasını geniş bir alana yaymıştır. O, bir hukuk metodçusu ve müçtehit derecesinde bir fakih; farklı bir teoloji anlayışıyla büyük bir kalamcı; epistemolojik yaklaşımlar çerçevesinde insanı tanımlayan bir psikolog; yaşadığı toplumun problemleriyle ilgilenen bir sosyolog, pedagog, ahlâk ve siyaset bilimcisi; felsefeyi ilk olarak felsefî bir metotla tenkit süzgecinden geçiren bir filozof; ömrünün belli bir döneminden sonra tasavvufta karar kılan bir mutasavvıf; Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde şiirler yazan bir şair; kısaca her alanda ünlü bir düşünürdür.²¹

Gazâlî, felsefe üzerine düşünce dünyasında “bir görüşü anlamadan ve mahiyetini kavramadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır” prensibiyle yol almış ve felsefeyi tamamen reddetmek yerine, faydalı ve zararlı olanları tespitle ilgilenmiştir. Bağdat Üniversitesi’nde ders verdiği dönemde iki yıl süresince felsefî eserler okumuştur. Bir yıl boyunca da okuduklarını tekrar eden Gazâlî, fikrî hayatı ve geçirdiği manevî devrimleri *el-Munkız mine’ d-Dalâl*’de kaleme almıştır. Hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu bu eser, kendi hayatını ve fikrî yapısını anlatması açısından önemli bir eser olup Gazâlî’nin değişme ve gelişmelerini de bize aktarmaktadır.²²

Gazâlî, tehlike gördüğü Batınî-İsmailîlerin felsefeyi bir araç olarak kullandıkları tespit ettikten sonra, Farâbî ve İbn Sînâ’nın eserlerinde olgun düzeye ulaşan Meşşâî felsefe üzerinde yoğunlaşarak, bu sistemin zaaf noktalarını belirlemiştir. *Tehâfütü’l-felâsife*’yi yazarak, söz konusu filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymuş; bunların metafiziğin ana meseleleri olan Allah, kâinat ve insan arasındaki ilişkileri temellendirilirken kanıta değil, zan ve tahmine dayandıklarını, bu yüzden din karşısında hakiki temsil yetkisine sahip olmadıklarını göstermeye çalışmıştır. Gazâlî’nin fikriyatını yorumlayan Cevizci, ondan bahsederken; “aklın hiçbir alanda kesin bilgiye ulaşamayacağı sonucuna varınca, bu çerçeve içinde felsefeye, özellikle Yunan tarzı felsefenin kendisine hücum etmeye başlar.”²³ Diğer yandan Gazâlî, Bâtınî-İsmâîlîlerin sağlam bir esasa dayanmayan keyfî ve ideolojik amaçlı te’villerinin tutarsız ve geçersiz olduğunu ortaya koymak için,

²¹ Mehmet Demir, “Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Gazâlî’nin Mişkâtü’l-Envâr’ı”, MÜSBE., YLT., İstanbul 2005, s. 13-14.

²² Sabri Orman, *Gazâlî Hakikat Araştırması*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 29.

²³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 327.

başta *Fedâihu'l-bâtıniyye* olmak üzere beş ayrı eser kaleme alarak bu ideolojinin deşifre olmasına çok önemli katkılarda bulunmuştur.²⁴

Gazâlî, Skolastik felsefede olduğu kadar, tasavvuf ve kelâm da büyük bir düşünürdü. Eş'ârîlik'i geliştirdi fakat Meşşâî filozoflarına hücumuna rağmen felsefede yeni bir bakış açısı kazandırdı. Gazâlî'ye göre ahlâk, "hedefi tasavvuf veya birliğe ulaşmak olan bir hazırlıktır. İşrâk ise dinin en yüce kısmıdır."²⁵

Sufilerin dinî tecrübe ve zevk metotlarını benimsemesine rağmen Gazâlî, bütün fikirlerine katılmıyor. Zira o, dinî tecrübenin vecdi içinde aldanarak yanlış hükümlere ulaşanları tenkit etmekten de geri kalmıyor: "Allah'la birleştiğini, Allah'a ulaştığını iddia eden Sufiler, yanlışlık içindedirler. Nitekim dinî "cezbe"yle kendilerini, her türlü emirlerin üstüne yükselmiş farzeden, adı yasakların artık onlar için olmadığını söyleyen bazı Sufiler de yanılmaktadırlar." Filozof bu konuya, kitaplarından birçoğunda birçok vesile ile dönmüştür. Gazâlî *Mişkâtü'l-Envâr*, *Kimyâü's-Saâde*, *Risâletü'l-Ledünniye*, *Mizânü'l-âmel*, *Risâletü'l-Erbain* adlı eserlerinde bu konuyu ele almıştır.²⁶

Düşünce tarihimizin tanık olduğu bu hareketli tartışma ve spekülasyonlar, Gazâlî'nin zihin dünyasında derin izler bırakmıştır. Tezimiz içerisinde incelediğimiz *Mişkâtü'l-Envâr* eseri başta olmak üzere, *Cevâhirü'l-Kur'an*, *el Maksadü'l esnâ* ve *el-Madnun bih ala gayri ehlih* gibi eserleri, onun amelî tasavvuftan uzaklaşarak nazarî tasavvufa yani teosofiye açıldığının birer kanıtı niteliğindedir.²⁷

Gazâlî'nin fikri yapısını Kılıç şu sözlerle özetler: "Gazâlî'nin bu çabalarıyla ortaya koyduğu birikim, kendisini İslâm Felsefe tarihinde önemli bir şahsiyet haline getirmiştir. Din ve felsefe ile kelâm ve felsefeyi birbirine yaklaştırmaya çalışan Gazâlî'nin, kendinden sonra pek çok filozofun yetişmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. İbn Rüşd (1126-1198), Ebû'l-Berekât Bağdadî (1076-1168), İbn Arabî (1165-1234), Fahreddin Râzî (1149-1209), Abdüllatîf Bağdadî (öl.1235), Nasreddin

²⁴ Mahmut Kaya, Önsöz, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Varlık, Bilgi, Hakikat), Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 5.

²⁵ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 124.

²⁶ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 128.

²⁷ Kaya, Önsöz, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 5.

Tûsî (1200-1273), Sadreddîn Konevî (1210-1274) gibi önemli şahsiyetler bunlardan sadece bir kaçıdır.”²⁸

Gazâlî, 55 yıl gibi kısa bir ömürde hem hacim hem de nitelik açısından oldukça önemli eserler bırakmıştır. Hayatının her gününe 16 sayfa eser düşmesi, telif ettiği eserlerin niceliği hakkında bir fikir verse gerektir.²⁹

Tezimizin ikinci bölümünde inceleyeceğimiz İshrâkîlik’in sistemli, felsefî bir ekol olmasına en büyük katkıyı sağlayarak, kurucusu olarak kabul edilen, Eyyûbîler devrinde yaşamış Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktul, bugünkü İran topraklarının Kuzey-Batısında, Tahran ve Tebriz arasında yer alan Zincan şehrine yakın olan Sühreverd’de doğmuştur. (1153-1191)³⁰

Tam adı Ebü'l-Fütuh Şihâbeddin Yahya b. Habeş b. Emirek es-Sühreverdî el-Maktul, tahsil çağına girdiğinde Azerbaycan’ın Merağa şehrine giderek orada Şeyh Mecdudîni-Ceylî’den Hikmet ve Usulü Fıkıh dersleri almıştır. Fahreddin er-Razî’nin (ö.1209) üstadı El-Ceylî’nin Usulü Fıkıh ve Felsefe alanında uzman bir şahsiyet olduğu kayıtlarda geçmektedir. Sühreverdî, bu iki ilimde çok yüksek bir mertebeye erişmiştir. Daha sonra İsfahan’a giderek orada Zâhirüddin Ahmet el-Karî’den Felsefe ve Mantık dersleri almıştır. Bu arada tasavvufla yakından ilgilenmiş, tefekkür ve zikirle geçen uzun manevî inziva dönemleri yaşamıştır. Pek parlak bir zekâyâ, yüksek bir fasâhat ve belâgata sahip olan Sühreverdî, bütün felsefî bilgileri kavrayarak üstün bir dereceye erişmiş, özellikle zamanın modası olan “*simya*” ilminde değerli eserler vermiştir.³¹

Sühreverdî’nin en ünlü eserlerinden olan ve bilhassa onun nur kavramına bakışını tahlil edeceğimiz *Hikmetü'l-İshrâk*’ın şerhinde Şehrezurî, Sühreverdî hakkında şunları belirtir: “O, hakikat sultanı, hikmet madeni, Melekût tarafından destekli, Selefin bakiyesi, önceki ve sonraki (filozofların) en üstünü, gerçeğin ve elinin yıldızıdır. O, özet geçilenleri tafsil etmeye, rumuz ve işaret ile söylenenleri şerh etmeye, gayretini taassuba varacak derecede eski hükemaya vermiş, onları reddedenlerle tartışmış ve başarısı çok yüksek olmuştur. Bütün bunları o, körü körüne değil basiret üzere yapmıştır.” Genç yaşta hayattan ayrılmasına rağmen Sühreverdî, özellikle Doğu-İslâm dünyasında büyük

²⁸ Kılıç, s. 104.

²⁹ Karataş, s. 55.

³⁰ İlhan Kutluer, “Sühreverdî”, (DİA), İstanbul 2010, C. 38, s. 36.

³¹ Saffet Yetkin, Önsöz, *Heyâkili'n-Nur*, MEB. Yay., İstanbul 1995, s. II.

bir etki uyandırmış ve düşünceleri oralarda yayılmıştır. Sühreverdî'nin düşünceleri, *Hikmetü'l-İşrâk*, *et-Telvihâtu'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, *Kitâbu'l-Mukavemât* ve *Kitabu'l-Meşâri ve'l-Mutârahat* gibi geniş eserlerinde; *Heyâkilü'n-Nur*, *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, *Kitabu'l-Lemehât*, *İtikâdu'l-Hukemâ* vb. gibi küçük hacimli eserlerinde kendisini gösterir.³²

Yörükan, Sühreverdî'yi anlatırken ondan şu sözlerle bahseder: “Sühreverdî'nin yolculukları Anadolu'ya uzanmış, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde bulunmuş ve o bölgelerin yöneticilerle iyi ilişkiler kurmuştur. Örneğin Harput Emiri Karaaslan b. Davut b. Artuk (1185-1233) için *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* isimli eserini yazmış, yine Nasıruddin Berkıyaruk Şah, Niksar Emiri iken ona öğrenci olmuştur. Sühreverdî, onun için de *Pertev-Nâme* adlı eserini yazmıştır. II. Kılıçarslan (1155-1192) ve saray çevresi Sühreverdî'yi bir süre Konya'da ağırlamışlardır. Bilim ve felsefe bilgisi engin olarak tanıtılan Vezir Kemaleddin Kamyar, Sühreverdî'ye öğrenci olmuş ve ondan istifade etmiştir.”³³

Sühreverdî, çoğunluğu günümüze kadar gelmeyi başarmış birçok Arapça ve Farsça eser bırakmıştır. Onun eserlerini beş katagoride ele almak mümkündür. Bunlar:

1. Dört büyük öğretici ve doktrinel eser; dilleri Arapça olan bu eserler Sühreverdî'nin tanımı ve yorumuyla önce Meşşâî felsefeyi, sonra da bu ilk temel üzerinde yükselen işrâkî hikmeti ele alan bir dörtlü oluşturur. Bu dörtlü; *Telvihât*, *Mukavemât*, *Mutarahât* ve *Hikmetü'l-İşrâk*'tan meydana gelmektedir.
2. Yukarıdaki dörtlünün konusunun daha basit dilde ve kısaca açıklandığı Arapça ve Farsça risaleler. Bunlar; *Heyâkilü'n-Nur*, *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, *Pertev-Nâme*, *Fi İtikâdi'l-Hukemâ* ve *el-Lemahât*'tır.
3. Ruhun nihaî kurtuluşu ve aydınlanmasını konu alan sembolik hikâyelerdir: *Akl-i Surh*, *Avaz-ı per-i Cebrail*, *el-Gurbetü'l-Garbiyye*, *Safir-i Simurg* bunlardan bazılarıdır.
4. Felsefî yorum ve çevirilerden oluşan notlar; İbn Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr* adlı eserinin Farsça çevirisi buna örnek gösterilebilir.

³² Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve Kitabu'l-Lemehat Adlı Eseri”, *Erciyes Ü. İlah. Fak. Dergisi*, Sayı 10, Kayseri 1998, s. 142-143; Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk Mukaddimesi*, C. 2, s. 6.

³³ Yusuf Ziya Yörükan, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, (Yay. Haz. A. Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 18-19.

5) Dua ve yakarışlar.³⁴

2.2. İşrâkîlik

Tezimizin bu bölümünde, “İslâm düşünce tarihinde, bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan, rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı, mistik tecrübe ve sezgiye dayanan teosofik düşünce sistemi”³⁵ olarak ifade edilen, “salt nur akidesi üzerine kurulmuş felsefî bir ekol olan ve “nur-zulmet” kavramlarının örneğinde şekillenen”³⁶ İşrâkîliğı ele almaya çalışacağız.

İşrâkî Hikmet’in izlerini daha gerilere götürmek mümkünse de, İslâm düşünce tarihine damgasını vuran bir “felsefe okulu” olarak kurucusunun Şihâbeddin Sühreverdî olduğı, şüphe götürmez bir gerçektir. Sühreverdî tarafından ortaya konulan “İşrâkî Hikmet”in, sistematik bir felsefe olmadığı düşüncesiyle, onu incelemenin oldukça zor olduğı da iddia edilmiştir. Fakat belli başlı görüşlerini, yine kendi eserlerine başvurarak öğrenmek imkân dâhilindedir.³⁷

İşrâk, “şark” kökünden olup kelime olarak “güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı” gibi manalara gelir. Terim olarak ise “işrâk”; epistemolojik açıdan “akıl yürütmeye” ya da “bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması”, “iç aydınlanma”, “keşf” ve “manevî deneyime dayanan sezgisel, dolaylımsız, zaman dışı bilgi” için kullanılır. Ontolojik yönden “işrâk; akî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhûr edip gerçeklik kazanmasıdır.”³⁸

Ülken’e göre: “Nefsini yetiştiren bir insan, bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasıyla hakikatlere ulaşır. Her mistik ruh, peygamberler gibi sözlerin anlaşıldığı ve hakikatlerin görüldüğü Mana Âlemi ile temasa geçer. İşte bu “vecd” haline “İşrâk” adı verilir.”³⁹ “Marifetin tecelli anını”, “marifetin nefiste ortaya çıkmasını”, “bir şeyi

³⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 71.

³⁵ Kaya, “İşrâkîye”, (DİA), İstanbul 2002, C. 23, s. 435.

³⁶ Tellioglu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

³⁷ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Ü. İlah. Fak.*, C.13, Sayı 1, 2004, s. 152.

³⁸ Kaya, “İşrâkîye”, s. 435.

³⁹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 193.

olduğu gibi idrâk etmeyi”⁴⁰ de içeren işrâk, dinin en yüce kısmı olarak ifade edilen ruhun Allah’la birleşmesi⁴¹ şeklinde de tanımlanmıştır.

Şîrâzî, kelime anlamı “parlamak”, “ışıldamak” ve “doğulu olmak” anlamına gelen “işrâk” kelimesini iki şekilde açıklar:

1) İşrâk felsefesi, “keşf”e dayalı felsefedir.

2) Doğuluların, yani Farsların felsefesidir.

Şîrâzî’ye göre bu iki açıklama arasında bir tezat yoktur, çünkü Farsların felsefesi, “keşf” ve “zevke” dayanır. İşrâk, aklî ışıkların görünmesi ve nefis bedenden soyutlandığında nefse ışıdamalarla yansımaları ve taşmasıdır. Farslar, felsefe konusunda zevk ve keşfe dayanırlardı. Eski Yunanlılar da böyleydi. Fakat Aristo ve takipçileri bundan müstesnâdır. Çünkü onlar sadece “bahs” ve “burhan” a dayanırlar.⁴²

İşrâkîlik, Aristotelesçi temeller üzerinde yükselen Meşşâîliği de bünyesinde barındıran ve Meşşâîliğin yöntemi olan tümevarımın yanı sıra, bilgi elde etmede “keşif” ve “sezgiyi” de yöntem olarak kullanan bir anlayışı temsil etmektedir. Sühreverdî, İşrâkîliğin kurucusu kabul edilmekte ve bu nedenle “Şeyh-u İşrâk” olarak da anılmaktadır. İşrâkîliğin kaynakları arasında Platon’un düşüncelerini, bazı eski hermesçi ve antik felsefî geleneklerden alınma düşünce öğelerini ve eski Fars bilgeliğini de görmek mümkündür.⁴³

Gazâlî’ye göre “işrâk, dinin en yüce kısmıdır”. Gazâlî, birçok kitabında (*Minhaç*, *Mizân*, *Mişkât*, vb.) bu hali anlatmaktadır. Fakat *İhyâ*’nın *Acâibü’l-Kalb* bölümünde buna daha çok yer vermiştir.⁴⁴ Gazâlî, İşrâkîliği ilk ele alan İslam Filozofudur. Bunun izlerini açıkça *Mişkâtü’l-Envâr* risalesinde görmekteyiz. Onun yaptığı *nur-zulmet*, nurlar âlemi ayrımı risalenin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bu ayrım kadim İran

⁴⁰ Emin Karadeniz, *Sühreverdî’nin Meşşâîlere Varlık Konusunda Yöneltiği Eleştiriler*, (Yüksek Lisans Tezi) Ank. Üniv. Sos. Bil. Ents., Ankara 2003, s. 9; Adnan Adıvar, “İşrâkiyyun”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1950, C. 5, s. 9.

⁴¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 124: Gazâlî *Mimhaç*, *Mizân*, *Mişkât* gibi birçok kitabında bu hali anlatıyor. Fakat asıl *İhyâ*’nın *Acâibü’l-Kalb* bölümünde bu durumdan bahsetmektedir.

⁴² Tahir Uluç, “Kutbuddîn Şîrâzî’nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 16, 2016, s. 212.

⁴³ Eyüp Bekiryazıcı, “İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik”, *Eskiye*, 2014, s. 28, 25-36; Kaya, “İşrâkiyye”, s. 435-437.

⁴⁴ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 40.

felsefesinin ürünü olan Avesta ile Yeni-Eflatunculuk'ta da vardır. Ancak İranlı düalistler, varlığın tabiatını bu ayrıma dayandırırken, Gazâlî varlık fikrini buna dayandırmamıştır. Tam aksine o, gerek *Mişkât*'ta gerekse diğer eserlerinde, düalist düşünceyi reddederek onları perdelerden saymıştır. Belki de o ve kendinden önceki büyük İslam sufileri, nur ve nurânî âlemden kaynaklanan manevî zevk anlayışını, özet olarak kendilerine ulaşan ve Yeni-Eflatuncu bir eser olan, aynı zamanda yanlışlıkla Aristo'ya isnat edilen *Kitâbu'r-Rububiyye*'den almışlardı.⁴⁵

Tarihsel süreç içerisinde konunun değerlendirmesini yapacak olursak, Erdoğan konuyu şu sözlerle ifade eder: “Nur felsefesi, gerçeğin “akıl”la değil “riyâzet”, yani “nefsi arındırma suretiyle”, doğrudan doğruya “sezgi” veya “bir iç aydınlanmayla” elde edileceğini savunan bir felsefedir. Bu ekole, kendine has bir deyimle “Nur Felsefesi” ya da “İşrâkî Felsefe” (Hikmetü'l-İşrâk)'de denilmektedir. Bu İşrâk felsefesini benimseyene ise “İşrâkî” adı verilir. Bu kelimenin çoğulu ise “İşrâkîyyun”dur. İşrâkî filozoflara, “Hükemâ-i İşrâkîyyun” denildiği gibi, “Mütellihun” ya da “Hükemâ-i İlahîyyun” da denilmektedir.”⁴⁶

Gazâlî'den önce Yeni-Eflatuncu bir kimliğe bürünmüş olan İslam Meşşâî felsefesi, tabiri caizse söyleyeceğini söyleyip bitirmişti. İbn Sînâ'nın çalışmaları özelinde Gazâlî'nin bu felsefeye yönelttiği ciddi eleştiriler ise, söz konusu yıkıma ivme kazandırmıştır. İşte Eflatun'un ve eski İran düşünürlerinin ilkelerini koyduğu bu yol, İşrâkîliktir. Bu yeni yöntemle yola çıkan İslam felsefesi, parlak ve bereketli ürünler verdi ve bu ürünler, Meşşâîlerin ürettiklerinden daha az parlak değildi.⁴⁷

Karadeniz ise İşrâkîlik'i şu sözlerle tanımlar: “Gerçeğin “akıl”la değil, doğrudan doğruya “sezgi” ya da “genel bir iç aydınlanmayla” elde edileceği esasına dayanan yöntemiyle, İslâm fikir dünyasında “İşrâkîlik” olarak adlandırılan bu ekol, genelde Aristotelesçilik, özelde ise Meşşâîliğe bir aksülamel olarak doğmuştur.”⁴⁸

⁴⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî, Risalenin Eleştirel Tahlili, *Mişkâtü'l-Envâr (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 29.

⁴⁶ Erdoğan, s.160.

⁴⁷ Afîfî, s. 22

⁴⁸ Karadeniz, s. 9; Adnan Adıvar, “İşrâkiyyun”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1950, C. 5, s. 1230; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 105.

Cevizci'ye göre "İşrâkîlik" terimi, "arınan insan nefsinin ilahî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemâle ermesi" anlamında kullanılmıştır.⁴⁹ Kaya, bu tanımlamalara şu sözlerle katkı sağlar: "İşrâkiyye" kavramı, İslâm düşünce dünyasında bilginin kaynağı olarak "akıl yürütmeyi" temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı, "mistik tecrübe" ve "sezgiye" dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. "İşrâkiyyun" da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir."⁵⁰

Karadeniz ise, "İşrâkîlik", "İşrâkî felsefe" ya da bir diğer ifadeyle "hikmet"i şöyle tanımlamaktadır: "Nuru, varlığın temel ilkesi gören, bu temel ilkedен hem cismanî hem de nuranî varlıkların "ontolojik bir hiyerarşi dahilinde ortaya çıktığını savunan" ve dünyevî ilgilerden sıyrılmış ruhların aydınlanması üzerine temellenen öğreti, "müşâhede" ve "tecrübeyi" şart koşan felsefenin adıdır. İlk prensip olarak işrâk metodunun dayandığı şey, Aristoteles'in Sühreverdî'ye naklettiği şeydir; Aristoteles, kendine rüyada görünmüş ve ona "kendini bilmenin bütün yüksek bilgilerin başlangıcı" olduğunu haber vermiştir."⁵¹

İşrâkîlik'le ve "Işık" (nur) sembolizmi ile ilgili Cevizci, şu tespitleri yapmaktadır: "İşrâkî felsefenin en önemli ve en belirleyici yönünü, Sühreverdî tarafından geliştirilen "özel ve teknik dil" oluşturur. Bu yeni teknik dil, diğer mistik felsefelerde olduğu gibi, ontolojik problemlerle bilgi problemine bir çözüm getirebilmek için "nur" sembolizmini kullanır. Buna göre, Sühreverdî, ayrı kozmolojik yapıları tanımlarken "nur" sembolizminin imkânlarından yararlanarak, Meşşâî filozofların "Zorunlu Varlığı" için "Nurların Nuru", ayrı ayrı akıllar için de "soyut nurlar" kavramını kullanır. Bu kullanımları yapmasındaki en önemli neden, "ışık metaforu" veya "sembolizminin", varlığın birliği ontolojik ilkesini çok uyumlu bir şekilde karşılamasıdır. Gerçekten de "ışıklar", yoğunluk bakımından farklılık gösterebilir de, özleri itibarıyla aynı kalırlar. Diğer taraftan aynı "ışık metaforu", var olanların ışık kaynağına olan "yakınlık ve uzaklıklarını" ifade etmek imkânı sağlaması bakımından da özel bir anlam ifade eder. "Işık sembolizmini" aynı şekilde "yaratıcı sezgi" ediminin epistemolojik önceliğini göstermek için kullanan Sühreverdî, İşrâkîlik'in varlık ve bilgi görüşlerini söz konusu

⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 364.

⁵⁰ Kaya, "İşrâkiyye", s. 435.

⁵¹ Karadeniz, s. 10; Adıvar, "İşrâkiyyun", s. 1231.

yeni teknik ve yaklaşımın imkânlarından yararlanarak ortaya koymazdan önce, böyle bir imkân ve kavrayıştan yoksun Aristotelesçi felsefenin hatalarına işaret eder.”⁵²

Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* risalesinde, İshrâk felsefesinin ontoloji, epistemoloji ve psikoloji açısından temel fikri mevcuttur. Varlığın mahiyetini açıklayan ontoloji, bilginin ne olduğunu irdeleyen epistemoloji ve nefsin mahiyetini yorumlayan psikoloji, risalede yer almakla birlikte, ağırlıklı olan ontolojidir. Böylece Gazâlî, Sühreverdî ve Kutbuddin Şîrâzî gibi, sonraki İshrâkîlere öncülük etmiş, tam ve kâmil manada onların önüne İshrâk felsefesinin meselelerini sergilemiştir. Sühreverdî'nin Hikmetü'l İshrâk eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde, Kutbuddin Şîrâzî'nin bilgi ve nefisle ilgili ifadesi, bunun kanıtı sayılabilir. O der ki: “İshrâkî hikmet, içe doğan hikmet bilgisi üzerine kurulu, keşiften veya kadim İran halkının benimsediği aydınlanma felsefesinden ibarettir. Bu da ilk anlama indirgenebilir. Çünkü onların hikmet anlayışı, keşfe ve zevke dayanır. Bundan dolayı İshrâkî denmiştir. İshrâk ise, aklî nurların ortaya çıkıp parlaması ve maddeden soyutlanmış nefisler üzerine doğup taşmasından ibarettir. Kadim İranlılar, manevî zevk ve keşif bilgisine güvenirlerdi. Aristo ve taraftarları hariç, kadim Yunanlıların durumu da durumu da böyleydi. Aristo ve taraftarları ise, araştırma ve kanıtlamanın dışındaki bilgiye itibar etmezlerdi.”⁵³

Kutluer, *Hikmetü'l-İshrâk*'ta kullanılan dille ilgili şu yerinde tespitleri yapmıştır: “Sühreverdî'nin içerik olarak en zengin eseri *Hikmetü'l-İshrâk*'ta hâkim olan İshrâkî bakış açısıyla “nur”, varlıkla özdeşleştirilmekte ve sonuç olarak ontolojik hiyerarşi “nur mertebeleri” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kozmoloji de aynı yaklaşımın bir devamı olarak, varlığın en yüce ilkesinden, âlemin derece derece suduru mantığına dayandırılmaktadır. Kozmos içinde bir “bilgi ve ahlak varlığı olarak” insanın ele alındığı noktada ise, onun esas itibariyle bir nur olan “nefsi ve bu nefsin melekeleri” incelenirken özellikle “idrak melekesi” üzerinde durulmakta ve bu bahis, İshrâkî bilginin mahiyeti konusuyla tamamlanmaktadır.”⁵⁴

Sühreverdî'ye göre gerçekliğin bilgisini veren yöntem, esas itibariyle filozofun “yaşayarak bilmeye dayalı felsefe” (el-hikmetü'z-zevkıyye) diye adlandırdığı “mistik ve manevî bir tecrübe”dir. Zihnin öne sürdüğü “mantıksal tanım” ve “istidlâli çıkarıma

⁵² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 366.

⁵³ Affî, s. 30.

⁵⁴ Kutluer, “Hikmetü'l-İshrâk”, (DİA), İstanbul 1998, C. 17, s. 521-524.

dayalı bilgi”, aynı zamanda ontolojik gerçekliği olan nurun bir aydınlanma (iştirâk) süreciyle insan ruhunda bulunuşu karşısında daima ikinci plandadır.⁵⁵

Kaya, “İştirâkiye” bahsini anlatırken Sühreverdî’nin, gerçekliğe ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolundan bahsettiğini kaleme alır: “Bunların birincisi, “nazar” ve “tefekküre” dayanan “bahs”, diğeri de “kulluk”, “çile çekme” ve “ahlakî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı” ifade eden “teellüh”tür. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan “keşf” yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana ise, “müteellih” adı verilir. Sühreverdî, “bahs” ve “teellüh” yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları ise üç kısma ayırır:

1. “Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler”,
2. “Tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler”,
3. “Her iki yolu takip edenler”.

Birincisine “müteellih”, ikincisine “hakim”, üçüncüsüne de “müteellih hakim” veya “ilahî hakim” denir. Sühreverdî, peygamberlerle sufilerin çoğunu birinci grupta, Aristo ile onu izleyen Farâbî ve İbn Sînâ’yı ikinci grupta gösterir: Kendisinin de dâhil olduğu üçüncü grubun sayısının çok az olduğunu ileri sürer.”⁵⁶

Kutluer’e göre; “*Hikmetü’l-İştirâk*’te sıklıkla kullanılan “iştirâkî ilke” (el-kaidetu’l-iştirâkiyye) terimi, bu “hikmet tasavvurunun dayandığı öğretinin”, yani “nur metafiziğinin” ilkeleridir. İşte bu ilkelerin ortaya konuşu, Sühreverdî’nin belirttiğine göre, “bahs” ile yani mantıkî istidlâllerin bir sonucu olarak değil, “müşâhade”nin sonucudurlar. Mesela nurlar hiyerarşisinin şöyle değil de böyle oluşunu tespit eden bu nurların müşâhedesidir.”⁵⁷

İştirâkîlik’e göre insan, “mükâşefe” ile mertebe mertebe karanlıktan nura doğru yükselir. Bu düşünce yapısında Allah ise, “bütün ışıkların birleştiği ışık” olup “Nurlar Nuru” (Nuru’I-Envâr) olarak yerini bulur. Genelde tasavvuf ehlinin eğitiminde gördüğümüz bir yoldan nefsinin yetiştiren bir insan, bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasıyla

⁵⁵ Kutluer, “Sühreverdî”, s. 39.

⁵⁶ Kaya, “İştirâkiye”, s. 435.

⁵⁷ Kutluer, “Sühreverdî”, s. 112.

hakikatlere ulaşır. Her mistik ruh, peygamberler gibi sözlerin anlaşıldığı ve hakikatlerin görüldüğü “Mana Âlemi” ile temasa geçer. İşte bu “vecd” hali de “iştirâk” olarak anılır.⁵⁸

İştirâkîlik’in gözünden “nübüvvet”e bakışa biraz değinecek olursak, genellikle peygamberlerin “keşf” ve “müşâhede” yoluyla, nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılmıştır. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alacak insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Buna “kutub” da denir. Kutub, bazan gizli de olabilir. Sühreverdî’nin bu konudaki ifadelerinden, “nübüvvetin kesintisiz olarak devam ettiği” ve “nebi olmanın mümkün olduğu” gibi bir anlam çıkarımları olmuştur. Bu anlayış -bilhassa tezimizde Sühreverdî el-Maktul’ün hayatından bahsettiğimiz kısımda da geniş bir şekilde yer verdimiz üzere- onun genç yaşta bu fikir dünyasından koparılmasına da zemin hazırlamıştır. Nitekim İbn Teymiyye, Sühreverdî’nin peygamber olmaya heveslendiğini iddia eder. “Ancak Ebü’l-Vefâ et-Teftazânî’ye göre bu iddia gerçekçi değildir. Çünkü Sühreverdî, Hz. Muhammed’in son peygamber olarak geldiğini kabul etmiş, ancak konuya Allah’ın kudreti açısından bakılınca teorik olarak belirtilen fikirlerin sadece imkânsız olmadığını anlatmak istemiştir.”⁵⁹

Kutluer, Sühreverdî ve içinde bulunduğu fikrî hayatı şöyle özetler: “İştirâkîlik, gençlik dönemini “Meşşâîlik” adını verdiği ve Yeni-Platoncu duruşuna rağmen “İslâm Aristotelesçiliği” biçiminde kavradığı felsefi sistem üzerine kitaplar yazmakla geçiren Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktul’ün, “ani bir aydınlanmayla” gerçek bir metafiziğin Meşşâî kalınarak ortaya konamayacağını anlaması üzerine farkına vardığı, başka bir felsefe anlayışını ifade eder.” *Hikmetü’l-İştirâk* gibi, bu alanda yazılmış en önemli eserlerin başında gelen bir kitabın müellifi Sühreverdî’nin iddiası, bu İştirâk geleneğinin İslâm düşünce hayatındaki gerçek temsilcisinin kendisi olduğudur. Bu iddiaya göre filozof, söz konusu “hikmet geleneğine ait öğretiyi” bizzat kendi manevî tecrübeleriyle vakıf olmakla kalmamış, onu, çağının felsefî araştırma yönteminin gereklerine uygun tarzda zenginleştirmiştir.⁶⁰

Sühreverdî’ye göre, yalnız “kalp” ve “iştirâk” yolu ile gerçekliğe gidilebilir. Mükâşefeyi sağlayan, yüksek âlemden insana gelen nurdur. Bu nur, beden heykeline veya nefis ruhuna akseder. Bunun yardımıyla içimizde bir aydınlık, şuur aydınlığı görürüz ve

⁵⁸ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 193.

⁵⁹ Kaya, “İştirâkîye”, s. 437.

⁶⁰ Karadeniz, s. 9; Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 105.

onunla varlığı kavrarız. Bu noktada Sühreverdî, Empedokles'den suflere kadar birçok düşünürle beraberdir. Sühreverdî felsefesinin hareket noktası, “akıl dışı sezgi”dir. Akıl ve akıl yürütme insanı hakikate götürmez. Hakikat, yaşanmış tecrübeyle kavranır. Bundan dolayı Aristo'dan beri “akıl yolunu tutan filozoflar” birbirleriyle çatışma halindedirler. Akıl dışı sezgi yolunu tutanlar ise, çok iyi anlaşıyorlar. İlkelerde uyuşmuşlardır, yalnız şekilde ayrılırlar.⁶¹

Yörükân'ın ifadesiyle “Bilgi edinme meselesinde İştirâkîlik'in, mantık ve akıl yürütme metodundan ziyade, bilgi kaynakları olarak “akıl üstü keşf”, “ilham” ve “sezgiye” büyük değer verdiği görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı da İştirâkî felsefe, Meşşâî felsefe ile Tasavvuf arasında orta bir yer tutar.”⁶²

Sühreverdî'ye göre, nazar ve akıl yürütme yolu ile varlığın, cevherin, cismin mahiyeti anlaşılabilir. Meşşâî filozoflarına şöyle sesleniyor: “Sizin nazar ve akıl yürütmeniz, şeylerin vasıflarını saymadan ibarettir. Cismin ne olduğunu bilmiyorsunuz. Şeylerin özüne nüfuz için, başka çare lâzımdır.” Bu çare Sühreverdî'ye göre “akıl dışı sezgi” yoludur. Ona göre, akıl yürütme bizi hiçbir kesin bilgiye götüremez. Meşşâî düşünce yapısı önünde, kavramlar hususunda olduğu gibi, “olumlamalar” ve “kıyas” konusunda da başarısızdır. Akıl yürütme, sadece “keşf metodunu doğrultmaya ve öğretmeye yarayan” vasıttan ibarettir. Bundan dolayı, gerçeğe ait bilgide ancak ikinci derecede yeri vardır.⁶³

Erdoğan'a göre, “İştirâkîlik'in savunduğu “sezgi”, Meşşâîler'in “soyut nazarının” tam zıddı olan “akıl dışı (irrasyonel) sezgi”dir. Ancak bu sezgi, Tasavvufçuların benimsediği “cezbe” ve “sekr” hali olmayıp, tamamen manevî bir sezgidir. Bu sezgiye, kalbe nüfuz etme manasında, “mükâşefe” denilmektedir.⁶⁴ Yörükân'a göre ise, “Sühreverdî'nin felsefesi, Platon'un idealizmi ile başlayıp onun realizmine dayanmasına rağmen, tamamen farklı bir mecrada seyrederek, manevî bir sezgiye doğru gider.”⁶⁵

Tezimizde “İştirâkî felsefenin asıl kurucusu kimdir?” “Gazâlî'nin Nur felsefesindeki öncülüğü, İştirâkî felsefenin kurucusu olmasını ifade eder mi?” sorularına aradığımız

⁶¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 191-192.

⁶² Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, s. 31 vd.

⁶³ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 195.

⁶⁴ Erdoğan, s. 164.

⁶⁵ Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, s. 56.

yanıtı açısından da önem arzeden, Sühreverdî'nin İshrâkî felsefenin neresinde olduğunu Cevizci, hakikate ulaşmanın Sühreverdî'nin gözünden tarifini de yaparak şu şekilde açıklar: “İshrâkî düşünce akımın gerçek kurucusu olarak Sühreverdî'nin önemi, bu mistik felsefenin hem dinî gelenek hem de Meşşâîlik anlamında felsefî gelenekle ilişkisini belirleyerek, onun terminolojisini, kavramsal araçları ve yaklaşımını belirlemesidir. O, geleneksel felsefenin bilişsel aklına karşı dolayumsuz ve sezgisel bir bilgi türünden söz ederken, hakikate ulaşmanın farklı yollarından bahseder. Sühreverdî'ye göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi “tefekkür” ve “teori”ye dayanan “bahs”, ikincisi ise “kulluk”, “çile çekme” ve “ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı” ifade eden “teellüh”tür.”⁶⁶

Karadeniz'e göre Sühreverdî, “İshrâk kavramını hem metodolojik hem de ontolojik muhtevalı anlamlarda kullanır. Nitekim “Mutarahat” adlı eserinde Meşşâî bilgi anlayışını eleştirdikten sonra, kendi metodunu “nefsin, İshrâkî hazır oluş yoluyla bilmesi” olarak tanımlar. “Nurun müşahede edilmesi”, o nurun müşahede eden üzerindeki ışımastan (işrâk) başka bir şeydir. Bilmelisin ki, özüne ait bir “müşahede” ve “ışımast” (şuruk) vardır. Işının, senin özün üzerindeki ışımastıysa müşahededenden farklıdır. Işıma öze, öz nasıl ise o şekilde yansır. Güneşin müşahedesini ancak görmeye ortam hazırlar. Göz (kapağı), nuranî olduğunda veya güneş, göz (kapağı) idesine yakın olduğundaysa, ışımast da müşahede de artar.”⁶⁷

2.2.1. İshrâkî Felsefenin Kaynakları

Tezimizin bu bölümünde, İslâm felsefesi içerisinde önemli bir konuma sahip olan İshrâkî felsefenin düşünce tarihindeki yolculuğu ve kaynakları üzerinde duracağız. “Sühreverdî nur ve zulmeti temel alan kadîm İran hikmetinin, “şirk” ve “ilhadi” gerektiren kâfir, Mecusî ve Maniheistler'in sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Sühreverdî, İshrâkîlik'in kaynağının kadîm İran hikmeti, kendi amacının da o felsefeyi diriltmek olduğunu sık sık vurguluyorsa da, Pers kökenli bilgilerden intikal etmiş orjinal hiçbir esere sahip değildi.”⁶⁸ Dolayısıyla “işrâk”ın, birazdan değineceğimiz farklı kültürlerdeki düşünürlerin ve fikirlerin metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 365.

⁶⁷ Karadeniz, s. 10-12; Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk* s. 135; Sühreverdî, *Mutarahat*, s. 485-488.

⁶⁸ Kaya, “İshrâkîye”, s. 435.

Cihan'ın ifadesiyle, Sühreverdî, bir yandan İslâm dünyasında ortaya çıkan düşüncelere, -sözgelimi Sehl b. Abdullah Tüsterî, Ebu Yezid Bistamî, Hallac vb. sufilerin doktrinlerine- çeşitli Kelam okullarına, Farâbî ve İbn Sînâ tarafından ortaya konan Meşşâî düşünceye, öte yandan Eski İran hukeması ile Zerdüş't ve Mani'nin öğretisine, bir başka taraftan ise, Yunan felsefesinin Pisagor, Eflatun, Aristo, Porfiriyus gibi önemli filozofların fikirlerine ve Hermetik kültüre vakıf olup eserlerinin çeşitli yerlerinde bunlara atıflar yapmaktadır. Denilebilir ki, Sühreverdî, farklı dönemlerde yeşermiş farklı felsefelerdeki benzeyen yanları tespit etmiş, kendi görüş ve deneyimleri ile bunları kişiliğinde özümsemiş ve sonuçta bunu kendi üslubu ile ifade etmiştir. Bu sürecin yorucu ve uzun süren zihnî bir araştırma sonucu ortaya çıktığı muhakkaktır.⁶⁹

Sühreverdî kesin bir dille İşrâk felsefesi ile Mecusilik ve Mani inancının bir ilgisi olmadığını ifade eder. “Bu sembolik yöntemin ne Mecusî kâfirlerin öğretisi ve Mani'nin sapıklığı ne de Allah Teâla'ya ortak koşmaya götüren başka inançlarla bir ilgisi vardır.”⁷⁰

İşrâkî felsefenin kaynağı olarak çok değişik görüşlerin olduğu görülmektedir. İşrâkî felsefenin kaynaklarını Platon'un fikirleri, Kadîm İran hikmeti, Hermes ve Yeni Etlatunculuk düşüncesinin oluşturduğunu dile getirenler olsa bile bu düşüncenin ortaya çıkmasına etki eden “Hint metafiziği” ve “Sabîlik” gibi başka birtakım kaynakların da bulunduğunu söylenebilir. Bütün bu kaynaklar arasında en belirgin olarak öne çıkan görüş ise, “İşrâkî felsefenin felsefe olma bakımından belki de en önemli kaynağının, “Hermesçilik'in İran kanadı” ve “Zerdüştlük inancı” olduğu görüşüdür. Zira İşrâkî felsefenin kurucusu olduğu bilinen Sühreverdî eserlerinde, Hermes'e Tanrı tarafından verilen hikmetin, birisi Eski İran ve diğerinin de Eski Mısırlılar olmak üzere iki koldan kendisine ulaştığını ve kendisinin yeni bir şey söylemediğini ileri sürmektedir.”⁷¹ Bu düşüncelerden hareketle diyebiliriz ki; “Sühreverdî'nin İşrâkîlik'in eski İran hikmeti olduğu ve kendisinin de bu felsefeyi diriltmek için çabaladığı” şeklindeki görüşü akla daha yatkın gelmektedir.

⁶⁹ Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri 2003, s. 144.

⁷⁰ Uluç, s. 216.

⁷¹ Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, (DİA), C. 17, s. 232; Erdoğan, s. 166, 167; Kaya, “İşrâkîyye”, s. 435.

Erdoğan'a göre; "Eski İran düşüncesi araştırıldığında, İshrâkî felsefenin temel özelliklerinden olan "aydınlık" (*nur*) ve "karanlık" (*zulmet*) fikrinin Zerdüştlük'ten alınma olduğu fakat İshrâkîlerce farklı bir biçimde yorumlandığı söylenebilir. Zerdüştlük'te bu iki kavram, ayrı ve daima mücadele halinde bulunan varlıkları ifade ederken, İshrâkî filozoflar, nur ve zulmetin aynı şeyin mahiyet değiştirmiş biçimi olduğunu söylerler.⁷² Yani onlara göre, zulmet ile nur birbirine zıt varlıklar olmadığı gibi, aksine zulmet, Nurlar Nuru olan Allah'tan en uzak olan nur olarak görülmektedir. Bu nedenle de nur ve zulmetten her birinin diğerine bir meyli ve aşkı bulunmaktadır. Zulmet, nura doğru yükseldikçe yoğunluktan kurtulup latifleşmekte ve nur da zulmete doğru yöneldiği zaman yoğunlaşıp cismanîleşmektedir."⁷³

Şîrâzî, Meşşâîleri "Muallim-i Evvel" ünvanıyla yâd ettiği Aristo'nun takipçileri olarak tanımlar. Ona göre İshrâkî felsefe şu yönlerden Meşşâî felsefeden ayrılmaktadır:

- 1) Meşşâî felsefenin ilkeleri / temelleri zayıf ve yanlıştır.
- 2) Meşşâîler ayrıntılara daldıklarından ve asıl meselelerden uzaklaştıklarından zevkî felsefeyi tamamen reddederler.
- 3) Yöneticilik hırsı ve gereksiz işlerle uğraşmaktan dolayı çokça münakaşaya dalar, bu yüzden bahsî felsefeyi tahrip ederler.
- 4) Bütün bunların sonucunda soyut anlamları ve mücerret varlıkları müşahede edemezler. Bunlara düşünme, kıyasî delil oluşturma, tanım ve tasvir oluşturma ile değil, nefsin kendi soyutlanmış halini seyretmek, üstündeki soyut varlıkları müşahede etmek ve kendisinde bir ayna misali hakikatlerin nakşolunmasını sağlamak için bedenden soyutlanması ve böylece açıkça havada asılı durması neticesinde, kesintisiz ve arka arkaya ışıldayan ışıklar vasıtasıyla ulaşılır.

Şîrâzî'nin bu açıklamaları, İshrâkî felsefenin mistik tecrübe ve bilgi temelinde Meşşâîlikten farklılaştığını göstermektedir.⁷⁴

Kutluer'e göre; "Sühreverdî'nin ideal felsefî bilgi tasavvuru, "zevkî hikmet" in kurucu ve yönlendirici, "bahsî hikmet" in açıklayıcı ve eleştirici olduğu sentezde ifadesini

⁷² Bekiryazıcı, s. 41-45.

⁷³ Erdoğan, s. 168; Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 192.

⁷⁴ Uluç, s. 210.

bulmaktadır. Dolayısıyla Sühreverdî, “Aristocu akla dayalı bir bilgi anlayışı” yerine bu felsefenin imkânlarını da kullanmak isteyen, ancak son temsilcisini Eflatun’da gördüğü ve Latinler’in “sapienta” dediği “zevke dayalı bir bilgi anlayışını” koymak ister. Sühreverdî’nin İshrâk felsefesinde “mistik bilgiye ulaşma süreci”, Batı tefekküründe “theosophia”ya karşılık geldiği düşünülen, “teellüh” terimiyle ifade edilir ve bu yüzden Sühreverdî’nin ideal entelektüel tipi, “teosof bilge”(el-hakimü’l-müteellih) adını alır. Bu felsefe anlayışı, Sühreverdî’ye göre ne yepyeni bir tasavvurdur, ne de sadece tek bir kültür geleneğine hasredilebilir. Sühreverdî, Grek, Fars ve Mısır’ın kadîm bilgeliğinde bu hikmet anlayışının büyük isimlerine sık sık göndermede bulunur ve bir tür ezeli hikmet anlayışı ortaya koyar.⁷⁵

Sühreverdî Meşşâîlik’teki “varlıkların belli bir tertip üzere Allah’tan sudur etmesi” görüşünden de etkilenmiştir diyebiliriz. Burada Meşşâîler’in “akıl” kavramını Sühreverdî, “nur” kavramıyla değiştirmiş ve düzenlerken de küçük değişiklikler yapmıştır. Bunun dışında öz olarak herhangi bir farktan bahsedilemez. Yıldızları ve felekler âlemini canlı kabul eden Sühreverdî, her feleğin nefsinin olduğunu ve kendi iradesiyle hareket ettiğini söyler. Bu görüşünde de Meşşâîler’den faydalandığını söyleyebiliriz.⁷⁶

İshrâkî felsefenin yararlandığı kaynaklar arasında zikredeceğimiz bir diğer unsur ise, İslâm sufileri olarak bilinen şahsiyetler ve bu konudaki zengin tasavvuf literatürüdür. Sühreverdî, ruhî arınmayı amaç edinen İshrâkîlik’i kurarken, Bayezîd-i Bistamî, Hallac-ı Mansur’dan de yararlanmıştı. Bu arada İhvan-ı Safa ve Karmatiler’deki “imamet” ve “kutup” kavramları, Yeni Pisagorcular ve Sabiîler’in yıldızlara yaptıkları “dua” ve “münacâtlar”, kısaca Kadîm Hermetik ve gnostik kültürde var olan birçok unsuru İshrâkîlik’in satır aralarında görmekteyiz.⁷⁷

Özetle Sühreverdî, İshrâkîyye adını vererek oluşturduğu bu sistemle, uzlaştırılması çok zor kadîm kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru, ortak bir paydada buluşturarak oldukça zor bir işe imza atmıştır. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem, sağlam ve güzel olmakta birlikte, “hakim-i müteellih” (teosofist) olmak için

⁷⁵ Kutluer, “Sühreverdî”, s. 39.

⁷⁶ Erdoğan, s.171; Yörükan, s. 56; Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 188-92; Bekiryazıcı, s. 32.

⁷⁷ Kaya, “İshrâkîyye”, s. 435.

yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce “keşfe” ve “ruhî tecrübeye” ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında aklî tahlilini yapmak gerekir.⁷⁸

İşrâkîliğin oluşmasında İbn Sînâ'nın düşüncelerinin de büyük katkıları olmuştur. İbn Sînâ'nın Sühreverdî ve felsefesi üzerindeki etkisinin azımsanmayacak kadar yoğun olması dolayısıyla da onu burada kısaca incelemeyi uygun gördük. İbn Sînâ (980-1037), asıl adı Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ olan ve Ortaçağ Hıristiyan dünyasında “Avicenna” adıyla anılan büyük İslâm filozofudur.⁷⁹

İşrâkî felsefenin İbn Sînâ'ya çok şey borçlu olduğu kabul edilir. Bunun nedeni ise İbn Sînâ'nın felsefî kariyerinin sonlarına doğru, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü, “sezgiyi temele alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmasıdır.”⁸⁰ Sühreverdî, İbn Sînâ'nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat bunu başaramadığını söyler.⁸¹

Bekiryazıcı'ya göre; “İbn Sînâ'nın eserleri, onda İşrâkî bir eğilimin varlığına işaret etmektedir. İbn Sînâ, bir Doğu felsefesine, “sezgisel” anlayışa alt yapı hazırlamış ve bu anlayışı ile bir anlamda Sühreverdî'nin de habercisi olmuştur. İbn Sînâ'nın “*Hayy b. Yekzan*”, “*Salaman ve Absal*”, “*Risaletu't-Tayr*”, “*el-lşk*”, “*el-Kasidetu'l- Ayniye*”, “*el-Hikmetu'l-Meşrikıyye*” ve benzeri sembolik alegorik eserlerini okuyarak ışığın anayurdunun “Doğu” olduğu fikrini benimsemiş, hatta aynı tarzda “*Kıssatu Gurbeti-l Garbiye*”, “*Avaz-ı Per-i Cebrail*” ve “*Lugat-ı Muran*” gibi eserler kaleme almıştır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın da kendisi gibi bir “Doğu hikmeti” kurmak istediğinden ancak bu girişimini tamamlayamadığından bahsetmiştir. Bu arada İbn Sînâ'nın bazı risalelerini de Farsça'ya çevirmiştir. Bütün bunlar, İşrâk felsefenin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Aristocu olmayan son dönem eserlerine, özellikle onun *el-İşrâât ve't-tenbihât*'ının “*Makamâtü'l-ârifin*” başlıklı son kısmındaki görüşlere dayandığını göstermektedir.”⁸²

Kaya'ya göre; “İşrâkîlik'teki sistemin omurgasını İbn Sînâ ve onun felsefesine yansıdığı ölçüde Yeni Eflatunculuğun oluşturduğunu belirtmek gerekir. Sühreverdî, Farâbî ve İbn

⁷⁸ Kaya, “İşrâkıyye”, s. 436; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10-13.

⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 302.

⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 364.

⁸¹ Kaya, “İşrâkıyye”, s. 436; Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l-mutârahât*, (nşr. H. Corben), s. 195.

⁸² Bekiryazıcı, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi”, s. 157-158; Kaya, “İşrâkıyye”, s. 436; Uludağ, “İşrâkıyye”, (DİA), C. 23, s. 438.

Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı “*et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye*”, “*el-Lemehât*”, “*el-Mukâvemât ve el-Meşâri ve'l-mutârahât*” adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir.”⁸³

Sühreverdî üzerine araştırmalarıyla tanınan Henry Corben, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yekzan*'da kullandığı Doğu-Batı kavramlarını aynı anlamlarda Sühreverdî'nin *Gurbe*'sinde bulur ve bu bağlamda her iki mütefekkirin de Batı'yı karanlığın, manevîyatsız kitlelerin Batısı, Dağuyu da bunun zıddı anlamında kullandıklarına dikkat çekerek, İbn Sînâ'nın *Hayy bin Yekzan* isimli öyküsünün bittiği yerden, Sühreverdî'nin *Gurbe*'sinin başladığını, Sühreverdî'ye atfen, ifade etmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla çok net denebilir ki, Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ'dan fazlasıyla etkilenmiş ve onun düşüncelerini takip etmiştir.

Kutluer'e göre; “İslâm düşünce tarihinde “felsefî-mistik geleneği” inşa eden ve kendisi için uygun gördüğü “Şeyhu'l-İşrâk” ünvanı filozofun fikri şahsiyetini, “el-Maktül” lakabının hatırlattığı talihsizliklerin çok ötesinde daha uygun biçimde tanımlamaktadır. Filozofun bütün çabası, İbn Sînâ sonrası dönemde Doğu ve Antik Yunan düşünceleri arasında yeni sentez arayışlarıyla ilgilidir. Kelamda Fahreddin er-Razi'nin, tasavvuf düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ulaşmak istediği yeni senteze Sühreverdî, felsefe alanında ulaşmaya çalışmıştır. Tohumları İbn Sînâ'nın sembolik hikâyeleri yine onun *el-İşarât ve't-tenbihat*'ı, Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ı, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan*'ı gibi eserlerde atılmış olan İşrâkî felsefe, Sühreverdî'nin sentezci yaklaşımında sistematik ifadesine kavuşmuştur. Ancak bu sentez tıpkı diğerleri gibi esas itibarıyla İbn Sînâ felsefesini aşma şeklinde kendini gösterir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın “Meşrikî” diye isimlendirdiği felsefe tasavvuru, temellerini “mistik bilgi anlayışı” oluşturmadığından Sühreverdî tarafından tatmin edici bir felsefe projesi olarak görülmemiş ve “Meşşâî düzeyde kalmakla” itham edilerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri, onun felsefî serüveninde

⁸³ Kaya, “İşrâkıyye”, s. 436.

⁸⁴ Bekiryazıcı, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi”, s. 159; Henry Corben, *Ruhun Yolculuğu*, (Çev. Derya Örs), (*İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler 1* içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 82.

ulaştığı yol ayrımının Meşşâî-İşrâkî farklılaşmasını belirgin hale getiren akademik bir ifadesidir.”⁸⁵

Sühreverdî'nin işrâkî fikir dünyasına giriş yapmasında katkı sağlayan İbn Sînâ'da, “mistik” bir yön ve Doğu felsefesi düşüncesi vardır. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın işrâkî bir eğilim taşıdığını ancak bu konuda yeterli derecede başarılı olmadığını belirtmiş, kendi düşüncesinin onun bıraktığı noktadan başladığını ifade etmiş ve aralarındaki bu devamlılığa dikkat çekmiştir. Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'nın felsefî mirasının farkında olması kendisi için bir birikim oluşturmuştur. Bu bağlamda Sühreverdî, İşrâkîlik felsefesini sistematize ederken birçok yönden İbn Sînâ'dan esinlenmiştir.⁸⁶

Aktardığımız bu bilgilere ek olarak, Sühreverdî'nin felsefî görüşlerinin daha birçok konuda İbn Sînâ'nın etkisini taşıdığını da söyleyebiliriz. O “nefs”, “duyular”, “sezgisel akıl” gibi konularda İbn Sînâ'nın etkisini taşır; hatta ona fazlaca muhalefet etmeden, bu konuları aynı tarzda işler. İnsan ruhu ile ilgili verdiği bir örnekte, insanın “idrâk” ve “batınî hislerinde”, “zihin” ve “gönül” gibi bir değişim olmadığını vurgularken, İbn Sînâ'nın “boşluktaki adam” benzetmesini anımsatır. Yine Sühreverdî, ruh-beden ilişkisini ele aldığı “*Heyakilu'n-Nur*” isimli eserinin ikinci heykelinde, “Sen kendi özünden gafil olamazsın...” ifadeleriyle, İbn Sînâ'nın boşluktaki adam metaforunu açıklar nitelikte düşüncelerine yer vermiştir.⁸⁷

2.2.2. İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri

Tezimizin bu kısmında, İşrâkîlik'in İslâm felsefesi içerisindeki yerini incelemeyen önce bu döneme şöyle bir bakacak olursak; Ortaçağ İslâm felsefesinin en belirgin özelliğinin, problemleri daha çok Aristocu ve Yeni Platoncu bakış açısıyla ele aldığını görürüz. Dönemin önemli filozoflarından Kindî (ö. 866), İbn Sînâ (ö. 950) ve İbn Rüşd (ö. 1198)'de bu yaklaşımı esas almaktadırlar. Bu nedenle İslâm felsefesinde Meşşâî ekol, diğer tüm felsefî eylemlere nazaran daha ağırlıklı bir yere sahiptir. Ancak İslâm felsefî düşüncesinin Meşşâîlik'ten daha kapsamlı olduğu açıktır. Burada ele aldığımız İşrâkîlik de işte bu alanlardan biridir. İşrâkîlik, İslâm düşünce tarihinde bilgiye, hakikate erişimde, akli esas alan Meşşâî ekolün aksine, *mistik tecrübe* ve *sezgiye* yer veren,

⁸⁵ Kutluer, “Sühreverdî”, s. 39.

⁸⁶ Bekiryazıcı, s. 162.

⁸⁷ Sühreverdî, *Heyakili'n-Nur*, s. 6.

Sühreverdî tarafından geliştirilmiş teosofik düşünce sistemini ifade eder.⁸⁸ İshrâkîyye ekolü olarak bilinen bu mistik felsefe, İslâm kültür hayatındaki gelişimini büyük ölçüde Sühreverdî'nin çabalarıyla tamamlamıştır.

Erdoğan bu dönemi ve İshrâkîliği şu sözlerle özetlemektedir: “Batılıların “İbn Rüşd (ö.1198)’ün ölümü ile sona erdi” dedikleri bir dönemde başlayıp bilhassa Doğu İslâm dünyasında ortaya çıkması ve peşinden gidenlerinin de bu fikriyatı geliştirip zenginleştirmeleri açısından düşünülmelidir. İslâm dünyasında İbn Rüşd’ün ölümü ile sona erdiği söylenemese bile, durakladığını kabul ettiğimiz felsefî düşünce, aslında Meşşâî felsefedir. Fakat Meşşâî felsefenin gerilemesiyle İslâm dünyasında felsefî düşünce sona ermemiş, bilakis Sühreverdî (ö.1191), Şemseddin Şehrezurî (ö.1288), İbn Kemmine (ö.1284), Kutbeddin Şirazî (ö.1311), Nasireddin Tusî (ö.1274), Celaleddin Devvanî (ö.1502) ve Molla Sadra (ö.1640) gibi filozoflar tarafından devam ettirilmiştir. İşte onların devam ettirdikleri bu felsefî akım İshrâkîlik’tir.”⁸⁹

Cevizci, İshrâkî felsefenin İslam düşünce tarihinde ilk ortaya çıkışını şu sözlerle anlatır: “İshrâkî geleneğin izlerini geçmişe doğru uzanarak tarayacak olursak, XII. yüzyılda İran’da başlayan İshrâkî felsefenin habercisi Gazâlî’dir; bu felsefe öncelikle “İbn Sînâ felsefesi” tarafından temsil edildiği şekilde, “Meşşâî felsefenin” veya “İslâm Aristotelesçiliğinin” kimi temel düşüncelerine dönük bir eleştiri ortaya koyar ve bu felsefenin birtakım ayrımlarının hatalı olduğunu iddia eder. İshrâkî felsefe, söz konusu eleştiriye paralel olarak, “özün varoluştan daha önemli olduğu bir gerçeklik” ve “sezginin bilimsel ya da rasyonel bilgiden çok daha anlamlı olduğu bir bilgi anlayışı” geliştirir. “Nurlar Nuru” olarak Allah’la O’nun yarattığı varlık arasındaki bağları açıklamanın bir yolu olarak “nur” kavramını kullanan İshrâkî felsefe, sonuçta fiziki dünyanın Allah’ın bir görünümü ya da tecellisi olduğunu ifade eden sürekli bir bütün olarak gerçeklik telakkisi ortaya koyar.”⁹⁰

İshrâkî hareketin Sühreverdî’den sonra da devam ettiği görülmektedir. Bu tarihi seyri içerisinde ona çeşitli isimler verilmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: “*Hikmet-i Müteal*”, “*Transental Felsefe*”, “*Hikmet-i Halide*”, “*Ezelî-*

⁸⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, Cilt 7, (Bekiryazıcı, *İshrâkîlik ve Sühreverdî’nin İshrâk Felsefesinin Kaynakları* içinde), İnsan Yay., İstanbul 2015, s. 935.

⁸⁹ Erdoğan, s. 160.

⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 364.

Ebedî Hikmet”, “*Felsefî Tasavvuf*”, “*Teosofik Mistisizm*”, “*İlmi İlâhî*” gibi. Günümüzde ise İran düşüncesinde “*İrfâniyye*” ismiyle varlığını sürdürmektedir.⁹¹

Yeni Eflatuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İshrâkîlik’le paralellik gösteren kavramlar ve düşünceler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme göstermiştir. Bilhassa Gazâlî, bu gelişmenin Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sühreverdî’den önceki en ünlü ismidir. Ayrıca Gazâlî, İshrâkîlik’in “*zulmet*”, “*nur*”, “*zevk*” ve “*keşf*” gibi diğer temel kavramları yanında “ışrâk” kelimesini ve türevlerini bilhassa *Mişkâtü’l-Envâr*’da ve *İhyau Ulumi’d-Din*’de kullanmıştır. “İshrâk” kelimesi, Ruzbihan-ı Baklî tarafından bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmış ve ondan sonra nisbeten daha sıkça kullanılmıştır.⁹²

Tezimizin daha iyi anlaşılması açısından İslâm felsefesinde dinî ve felsefî akımlar olarak kabul edilen Meşşâîlik, İshrâkîlik, Tasavvuf ve Kelam olmak üzere dört temel akıma kısaca yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu dört temel dinî ve felsefî akımı, aralarındaki ilişki sebebiyle Taşköprülüzâde (ö.1561) bir sınıflandırmaya tâbi tutarak tarif etmeye çalışmıştır: “Saf ve nazarî aklın bütün problemleri çözebileceğini ve insanoğlunun akıldan başka bir rehber ihtiyacı olmadığını savunanlara Meşşâî denir. Akli esas almakla birlikte, aklın ana hatlarıyla naslara bağlı kalması şartını kabul edenlere Kelamcı denir. Keşf ve ilhamın her sırrı anlayıp her müşkili halledeceğini savunanlara İshrâkî denir. Ve son olarak da, keşf ve ilhamı esas almakla birlikte, ana hatlarıyla naslara bağlı kalanlara da Tasavvufçu denir.” Erdoğan ise, “Meşşâîlik’i, akla yakın olması sebebiyle Kelam’a, İshrâkîlik’i de sezgiye yakın olmasıyla Tasavvuf’a dönük olarak ifade etmiştir. Ona göre Kelam, naslardan uzaklaştığı ve hür bir şekilde hareket ettiği ölçüde Meşşâîlik’e yaklaştığı gibi Tasavvuf da naslardan uzaklaştığı ölçüde İshrâkîlik’e yaklaşır.”⁹³

İshrâkîlik’in İslâm felsefesi içerisindeki yerini özetleyecek olursak; “İshrâkîlik görünen en belirgin özelliğiyle “Tasavvuf” ile “Meşşâîlik” arasında orta bir yolda bulunmaktadır. Bu felsefe geleneği, “insanın mutlak hakikati akılla değil ancak bir iç aydınlanması şeklinde idrâk edeceğini” ve ilahî gerçeği işte bu “ışrâk” yoluyla bulabileceğini

⁹¹ Kaya, “İshrâkîye”, s. 438.

⁹² Kaya, “İshrâkîye”, s. 438.

⁹³ Erdoğan, s. 162; Taşköprüzade, *Mevzuatu’l-Ulüm 1*, (Çev. Kemaleddin Mehmed Efendi), İstanbul 1313, s. 110, 336.

savunmaktadır. İshrâkî felsefenin temel düsturu; “akıl, insanı belli bir sınıra kadar götürebilir ancak nihaî gerçek doğruya ulaşamaz. Doğrulara insan ancak “keşf”, “ilham” ve “sezgi” yoluyla ulaşabilir. Aklın kullandığı bütün kavramlar sınırlı olduğu için genel geçerliliği olan doğruları insana sunamaz.”⁹⁴

Tezimizin Sühreverdî’ye ayırdığımız bu kısmını sonlandırırken diyebiliriz ki, onun felsefî doktrini, birçok geleneği bünyesinde barındıran, birçok kültür ve felsefî anlayıştan yararlanılarak oluşturulmuş bir sistemdir. Bu sebeptendir ki Sühreverdî’nin fikirleri, bir anlamda, kaynağı ilahî vahye dayanan ve birçok kültürü içinde barındıran geniş bir yelpazeye benzetilebilir. Sühreverdî, temelsiz kavramlar üzerine bir felsefî sistem kurmak yerine, işrâk ve vecd gibi kavramları İslam kültüründeki tarihi seyri içerisinde yüklenen anlamlarıyla kullanmayı iyi bilmiştir.

3. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ

Giriş ve iki bölümden oluşacak şekilde planladığımız çalışmamızda, varlık ve nur kavramlarının mahiyeti ve ilişkili olduğunu düşündüğümüz konularla ilgili genel tanımlamaları yaparak konumuzun sınırlarını belirledik. Tezimizde öncelikle Gazâlî ve Sühreverdî’nin nur kavramına yaklaşımlarını, tanımlamalarını, varlığı hangi kategorilere ayırıp ele aldıklarını tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Doğru tanımlama ve literatür taramasından sonra bir diğer amacımız ise, bu iki düşünürün, nur kavramına dair düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak, onların eserlerinde baskın olan düşünceleri arasında bir ilişkinin olup olmadığını açıklığa kavuşturaktır.

Bu tezi yazmaktaki amacımız Gazâlî’de anlam bulan ve kendisinden sonra gelen birçok ilim insanına yol gösterip onların düşünce alanlarını etkileyen “nur” kavramını ve yansımalarını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmaktır. Gazâlî’de nur kavramını incelerken “Allah göklerin ve yerin nurudur”⁹⁵ şeklinde başlayan Nur Ayetini açıklamak için onun kaleme aldığı *Mişkâtü’l-Envâr* eseriyle, diğer eserleri arasında ortak bir dil olup olmadığını inceleyip tespitlerde bulunmak, amaç edindiğimiz diğer hedeflerdendir.

⁹⁴ Erdoğan, s. 162-168.

⁹⁵ Nur, 24/35.

Nur felsefesinin kurucusu ve en önemli temsilcilerinden olan Şihâbeddin Sühreverdî'nin nur kavramını nasıl şekillendirip başlı başına bir felsefe inşa ettiği, ele alacağımız önemli konuların başında gelmektedir. Sühreverdî'nin nur kavramının, Gazâlî'deki kullanımdan etkilenip etkilenmediğini, nurun eserlerine ne derecede ve hangi anlamı kazanarak girdiğini tespit etmek ve enine boyuna bu kavramın tarihsel süreç içerisindeki serüveninin analizini yapmak, tezimizin önemli bir amacını teşkil etmektedir.

Farâbî'deki nur düşüncesinin, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl tarafından da güçlendirildiği, fakat onların da başlı başına İşrâkîlik olarak tanımlayabileceğimiz gerçek bir akım gerçekleştirmediğini ifade etmek mümkündür. İbn Sînâ'nın İşrâkîlik olarak adlandırılacak bir felsefe oluşturma aşamasında, çoğunluğu kaybolan ve yalnızca mantık kısmı bizlere ve düşünce dünyasına ulaşan bir eser yazdığı da dile getirilmektedir.⁹⁶ İşte tezimizi oluştururken amaç edindiğimiz önemli sorulardan biri de Sühreverdî'den önceki bütün bu gayretlerin tam anlamıyla bir ekol oluşumunu sağlayamadığından dolayı⁹⁷ sadece “bir İşrâk felsefesi oluşturmak uğrunda yapılmış olan hazırlık çalışmaları olarak mı değerlendireceğiz?” sorusuna cevap bulmak olacaktır.

Yapacağımız tespitlerin bir ölçüde çağdaş tartışmalara da ışık tutacak karakterde olması temel hedeflerimizdendir. Bir başka hedefimiz ise, yapacağımız çalışmanın gerek Türk-İslâm düşüncesine ve gerek genel felsefî düşünceye bir nebze de olsa katkı sağlamasıdır.

Nur kavramı ekseninde incelediğimiz Gazâlî, Hücetü'l-İslâm ve Zeynü'd-Din lakaplarına mazhar olacak kadar ilim tarihinin en mümtaz ve yeri doldurulamaz bir kimliğe sahiptir. Ölümünden sekiz asır geçmiş olmasına rağmen eserleri ve düşüncelerinin gerek İslâm ve gerek de diğer ilim dünyasında bütün tazeliğiyle yaşıyor olması, bunun en açık ispatıdır.

Tezimizin önemi, işte bu büyük şöhretine rağmen Gazâlî'nin öncülüğünü yaptığı nur kavramının ve de Sühreverdî'nin başlı başına bir felsefe olarak kurucusu olduğu Nur felsefesinin, iki büyük ismi bir araya getiren müstakil bir tez çalışması olarak ele

⁹⁶ “*Hikmetü'l-Meşrikiyyun*” adındaki bu eserin mantıkla ilgili bölümü ise *Mantıku'l-Meşrikiyyun*'dur.

⁹⁷ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul 1996, s. 27-28.

alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bizi, bu önemli konunun ve yansımalarının gün yüzüne çıkması açısından böyle bir araştırmaya yöneltmiştir.

Tezimizin temelini oluşturan “nur” kavramı konusunda, başta *Mişkâtü'l-Envâr* olmak üzere, Gazâlî'nin eserlerinde işlemiş olduğu görüş ve düşüncelerinin ve Sühreverdî'nin İslâm felsefesi içerisinde şekillendirdiği *Hikmetü'l-İşrâk*'in tarihsel süreciyle ilgili karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılmamış olması da çalışmamızı önemli kılan hususlardandır.

4. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bir tezin başarısı, özgünlüğü kadar beslendiği kaynaklarının doğru belirlemesinde ve bu kaynaklardan doğru bir şekilde yararlanmasında saklıdır. Bilimsel bilginin işte bu düşünceyle ve birikim süreciyle büyüeyebileceği düşüncesini prensip edinerek tezimize yöneldik. Amacımız tabiki konumuz sınırları içerisinde bilimsel çalışmaları ve mevcut bilgi birikimini tespit etmek ve bu birikime katkıda bulunmaktadır.

A- Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, (Çev. Kaya, Mahmut), Klasik Yay., İstanbul 2017,

- Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev. Ateş, Süleyman) Bedir Yayınları, İstanbul 1994,

- Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* (Çev. Eren, Şadi), Nesil Yay., İstanbul 2007,

Gazâlî'nin, tezimizin nur konusunda öneme haiz *Mişkâtü'l-Envâr*'nın, nuru açıklamaya dair ifadelerini, elimizden geldiğince yorumlamaya çalıştık. Bunun ortaya çıkma sürecinde Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseri için Mahmut Kaya, Süleyman Ateş ve Şadi Eren'in tercümelerini ayrı ayrı inceledik. Gerek eserin dilinin daha anlaşılır ve gerek en güncel tercümesi olması dolayısıyla Mahmut Kaya'nın tercümesinden faydalandık.

B- Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, (Çev. Ahmet SERDAROĞLU), Bedir Yay., İstanbul 1998: Gazâlî'deki varlık ve nur düşüncesi, sadece *Mişkâtü'l-Envâr*'la sınırlı değildir. Onun en hacimli eseri olan *İhyau Ulumi'd-Din*'den, Ahmet SERDAROĞLU çevrisiyle faydalandık. Zira *İhyau Ulumi'd-Din*, genel hatlarıyla tezimize yön verecek ve nur

kavramının yazarın kaleminden kapsam ve yansımalarını bize sunacak eserlerin başında gelmektedir.

C- Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), (Çev. Serkan ÖZBURUN), İnsan Yayınları, İstanbul 1998: *Mea'ricu'l-Kuds* eserinin, gerek Nur suresi 35. Ayetin açıklamasında gerek nura dair farklı fikirlerinin katkısını sunma aşamasında, Gazâlî'yi daha iyi anlamamız açısından bize yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.

D- Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*, (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2001: Gazâlî'nin, *cevher ve araz, tümel ve tikel, bir ve çok, öncelik ve sonralık, neden ve nedenli, sonlu ve sonsuz, fiilî ve güç halinde olma, zorunlu ve mümkün olma* gibi başlıklar altında varlığı çeşitli kısımlara ayırmasına ilişkin farklı kitaplarından okumalar yaptık. En kapsamlı ayrımın Cemaleddin Erdemci'nin tercümesini yapmış olduğu *Makâsıdu'l-Felâsife*'den olacağı düşüncesiyle *Makâsıd*'dan faydalandık.

E- Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur* (Nur Heykelleri), (Çev. Saffet Yetkin), MEB. Yay., İstanbul 1995: Sühreverdî'ye ait *Heyâkili'n-Nur* eserinin Saffet Yetkin tercümesinin yanısıra, Ahmet Kamil Cihan'ın tez dönemi derslerimizde yapmış olduğu orijinal metinden tercümelerinden edindiğimiz notların, tez konumuzun seçiminde ve tezimizin safhalarında bize yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.

F- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), (Çev. Bekiryazıcı, Eyüp-Sami, Üsmetullah), TYEKB Yay. İstanbul 2015,

-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), (Çev. Tahir Uluç), İz Yay., İstanbul 2009: *Hikmetü'l-İşrâk* eserini incelemenin, Sühreverdî'yi ve onun varlık anlayışında nur kavramına bakışını tespit etmek demek olduğunu bilmenin sorumluluğuyla incelediğimiz bir eserdir.

Tezimizin ikinci bölümünü kendisine, varlık ve nur kavramlarına bakışına ayırdığımız Sühreverdî'yi en önemli eserleri olan *Heyâkili'n-Nur*'u Saffet Yetkin çevirisinden ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ı ise daha güncel olması dolayısıyla Eyüp Bekiryazıcı çevirisinden inceledik.

G- Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri 2003: Kitabın bilhassa nur konusundaki bölümleriyle Ahmet Kamil Cihan'ın eserinden faydalandık ve tezimize önemli katkılar sağladık.

H- Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nur Anlayışı", *İslâm Felsefesinin Meseleleri Sempozyumu*, 8-9 Kasım, Ank. Üniv. İlah. Fak. 2002: Tezimizin adı ve amacına olan katkılarından dolayı önemli bir yere sahip bu sempozyumun Ahmet Kamil Cihan'a ait "Sühreverdî'nin Nur Anlayışı" kısmını ayrıntılı bir şekilde irdeledik.

I- Yusuf Ziya Yörükan, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, (Yay. Haz. A. Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 1998: Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve nur kavramına bakışını Ahmet Kamil Cihan'ın, "Sühreverdî'nin Nur Anlayışı" makalelerinden, yine Ahmet Kamil Cihan'ın yayına hazırladığı Yusuf Ziya Yörükan'ın *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri* eserinden faydalanmak suretiyle inceledik ve bu eserlerden konumuzu zenginleştirecek tespitler çıkarmaya çalıştık.

J- Mehmet Demir, *Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Gazâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı*, MÜSBE., YLT., İstanbul 2005: Gazâlî'nin bu önemli eseri *Mişkâtü'l-Envâr'ı*, farklı bir açıdan değerlendirmesi dolayısıyla tezimize katkı sağladığını düşündüğümüz bir tezdi. Gazâlî'nin eserlerinin tahlilinde ve nur kavramına bakışında Mehmet Demir'in "Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Gazâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı" Yüksek Lisans Tezi'nden faydalandık.

K- İsmail Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Ü.İlahîyat Fak. Dergisi* 8, 2003, ss.159-178: İşrâkîlik'in İslam düşünce tarihinde nasıl bir yol izlediği ve kaynakları üzerine, İsmail Erdoğan'ın, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesindeki Yeri ve Kaynakları" makalelerinden istifade ettik.

L- Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı", *M.Ü. İlahîyat Fak. Dergisi*, Sayı 16-17; 1998-1999: Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı üzerine okumalarımızda ve tespitlerimizde Ömer Çelik'in MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan "Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı" makalesinden faydalandık.

M- Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *Uludağ Ü.İlahîyat Fak Cilt.13, Sayı 1, 2004,*

-Cevdet Kılıç, *İslâm Felsefesinde Varlık Mertebeleri*, Fecr Yay. Elazığ 2009,

Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve nur düşüncesini anlamaya ve tespitler yapmaya dair okumalar yaptık. Bunlardan bir kısmı: Salih Çift'in, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı" makalesi, Cağfer Karataş'ın, *Gazâlî* eseri, Cevdet Kılıç'ın, *İslâm Felsefesinde Varlık Mertebeleri* eserlerinden faydalandık.

5. VARLIK VE NUR İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Gazâlî ve Sühreverdî'nin varlık anlayışını ve "nur" düşüncelerini incelerken kullanacağımız bazı kavramları burada açıklamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bunlar; *varlık-yokluk*, *cevher-araz*, *mahiyet-hüviyet*, *vacib-mümkün*, *kadîm-hâdîs*, *öncelik-sonralık* gibi. Şimdi bu kavramları kısaca inceleyelim.

5.1. Varlık-Yokluk

İnsanın fikir dünyasındaki en genel kavram olarak bilinen varlığın kelime anlamı üzerinden ilerleyecek olursak; *varlık*, Arapça'daki "v-c-d" "vecd", "vucd" ve "vicdan" terimlerinin türevidir. Varlığın karşılığı ise felsefî literatürde; "var olan şey" ya da "var olanın var oluşu",⁹⁸ "varlık, yokluğa karşıt olarak var olan şey, oluşa karşıt bir şey olarak değişmeden kalan gerçeklik, mekânda bir yer işgal eden, kalıcı gerçeklik"⁹⁹ gibi ifadelerle anlamını bulmaktadır.

Varlık kavramı, kullanım alanına göre farklı anlamlar ifade eder; bazen o, bir şeyin olduğu şey ya da cevher olarak, bazen bir nitelik ya da bir nicelik olarak ya da bu tür diğer yüklemelerden biri olarak karşımıza çıkar. Varlık kavramı, birçok anlamda kullanılmasının ötesinde asıl anlamda var olanın, bir şeyin cevherini ifade eden şey olduğu açıktır. Diğer kullanımların varlık şeklinde ifade edilmesinin sebebi; işte bu asıl anlamında var olan şeyin ya nicelikleri ya nitelikleri ya edilmeleri ya da bu neviden başka bir belirlenimi olmaları dolayısıyla. Diğer kategorilerden her birinin, bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır.¹⁰⁰

Bu bağlamda *ontoloji* kavramı, Yunan dilinden "on to" yani varlık ile "logos" yani bilgi kelimelerinin yan yana gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Kelimenin karşılığı "varlık

⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1968, s. 104.

⁹⁹ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 970.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 306-307.

bilgisi”dir. Felsefenin ya da ilmin objesi, var olan şeyin bilgisine karşılık gelir ve işte var olan her ne ise onu inceleyip ortaya koymak ontolojinin işidir.¹⁰¹

Zamanımızın ontolojisinde, var olan varlık bir bütündür ve var olan varlık daima ve her yerde kendi başına olan bir varlıktır. Bu tanımda “kendi başına var olma” derken karanlık, müphem herhangi bir şeyden bahsedilmemektedir. Yani var olan ve varlık, süjenin, insanın ya da insanüstü bir varlığın herhangi bir aktı ya da hareketi sayesinde ortaya çıkmaz; var olan, süjeye, insana ya da insanüstü bir varlığa tâbi olmadan vardır. Var olan ne ise odur; insanın onu bilmesine ya da bilmemesine, insanın onun hakkında düşündüklerine karşı kayıtsızdır. Fakat diğer taraftan var olan bütün şeyler arasında içten bir ilişki ve bir bağlılık vardır; diğer bir tabirle “her şey, her şeye tâbidir; tecrit edilmiş (münasebetlerinden kopmuş) hiçbir şey mevcut değildir.”¹⁰²

Aristoteles’in ifadesiyle üzerinde en çok tartışılan konu, “varlığın ne olduğu” sorunudur. “Varlık yokluğa karşıt olarak var olan şey, oluşa karşıt bir şey olarak değişmeden kalan gerçeklik, mekânda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik”¹⁰³ olarak tanımlanmaktadır.

Felsefenin temel problemlerinden olan varlık ve bir ucu âlem ötesi metafizik varlıklara kadar uzanan varlık sıralanışı; Yaratıcıdan başlayarak sırayla gidecek olursak manevî varlıkları, canlıları, bitkileri ve cansızları ifade eden ve aşağı doğru bir derecelenme ve bir varlık şeması bulunduğu fikrini ortaya koyan kavramı karşılamaktadır. Varlık hiyerarşisi problemi ise, Yaratıcının yaratmasını, yarattığı ilk varlığı, o ilk varlıktan itibaren oluşan sıralamayı ve bu sıralama neticesinde şekillenen basamaklar arası ilişkileri konu edinir ve irdeler. Bütün bu yaratma hiyerarşisi, ilk varedilen ile en son varedilen arasında, en mükemmelden mükemmelliği gittikçe azalan bir varlığa, basitlikten karmaşıklığa, aydınlık olandan karanlık olana doğru bir mertebeli sıralamayı bize anlatır.¹⁰⁴

Tezimizde de kullanacağımız kavramlardan biri olan varlık; akılca hemen anlaşıldığı için açık ve apriori bir özellik taşır. Varlık kavramının bir tarifinin yapılamaması işte bundan ötürüdür. Felsefî anlamda varlığı ilk tartışma konusu yapan filozof olarak

¹⁰¹ Adjukiewicz, s. 78.

¹⁰² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958, s. 106-112.

¹⁰³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 970.

¹⁰⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1074.

Parmenides kabul edilir. Bu problem, “varlık-yokluk” kavramları üzerine genişletilir ve Parmenides’in, “varlık vardır, yokluk yoktur” diyerek kastettiği şey, düşünmeye değer olanın varlık olduğu, zıddı olmasının ötesinde yokluğun bir anlam taşımadığını bize anlatır. Bu konuda Eflâtun ise, yokluk kavramının mutlak değil, izafi bir kavram olduğunu söyler. Eflâtun’da yokluk, “bir şeyin başka şey olması, bulunmayışı ve mahrum oluşu” şeklinde anlam bulur. Yokluk hakkında Aristo, onun reel bir değer ifade etmediğini, sadece var olanın yokluğundan bahsedilebileceğini söylerken; Farâbî ve İbn Sînâ da bu görüşü takip eder.¹⁰⁵

Aristoteles, metafiziğin ve aslında tüm felsefenin ortaya koyduğu problem yani “var olan nedir?” problemi, gerçekte var olan her şeyden önce cevher olduğu için, cevher nedir? sorusuna varır.¹⁰⁶ Bu bağlamda bir diğer kavramımız olan “cevher”, “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık”¹⁰⁷ olarak tanımlanır. Aristo’ya göre cevher kavramı, bir mantık kategorisi olmasının yanı sıra metafizik bir kavramı ifade eder. Aristo’ya göre “hakikî, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey”¹⁰⁸ olarak tanımını bulmaktadır.

5.2. Cevher-Araz

Tezimizde bize yardımcı olacak kavramlardan olan araz ise, “cevher ve cismin gelip geçici niteliği” anlamına gelir ve cevher ve zatın zıddı olarak kullanılır. Sözlükte “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum”¹⁰⁹ olarak tanımlanır. Aristoteles’e göre ise; “araz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir.”¹¹⁰ şeklinde tarif etmiştir.

5.3. Mahiyet-Hüviyet

Mahiyet, her varlığın özü gereği olduğu şey olarak tanımlanmaktadır. Örnekle açıklayacak olursak; “*düşünen canlı*” sözündeki düşünmenin, canlının mahiyeti

¹⁰⁵ Kaya, “Varlık (Vücûd)”, (DİA), C. 43, s. 139.

¹⁰⁶ Francis E. Peters, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2004, s. 275.

¹⁰⁷ Kutluer, “Cevher”, (DİA), C. 7, s. 450.

¹⁰⁸ Kutluer, “Araz”, (DİA), C. 3, s. 450.

¹⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Cevher”, (DİA), C. 7, s. 337.

¹¹⁰ Yavuz, “Cevher”, s. 337; Aristoteles, *Metafizik*, 1025a 10; 1026a 30-1028a 5.

olmasının aksine, “*beyaz yüzey*” sözündeki beyaz, yüzeyin mahiyeti değildir. Bu ikisinin bileşimi de mahiyeti ifade etmez. Yani düşünen canlı sözünün delalet ettiği şeyin, bu ikisinden bileşik şey yani insan olmasının tersine, beyaz yüzey sözünün delalet ettiği şey, bu kelimelerin bileşiminden oluşan tek bir şey değildir. İki şeyden bileşik bir şeyin tanımı, bu iki şeyin tanımından oluşuyor olunca; beyazın tanımının beyazlığın ve bu beyazlığın üzerinde var olduğu konunun tanımının bileşiminden oluşması gerekir. Beyazlığın tanımında onun konusunun tanımı kullanılınca da, beyazlığın tanımında konusunun tanımına iki kere yer verilmesi gerekecektir ki, bu beyazlığın tanımında kullanılan bir fazlalık olacaktır. İbn Rüşd’ün ifadesiyle, tam tanım ortaya konduğunda tanımlanan şeyin bilfiil olarak kendisinde bulunmayıp bu şeyin mahiyetinin ne olduğunun sorgulandığı bir sözdür.¹¹¹

5.4. Vacib-Mümkün

Gazâlî ve Sühreverdî’nin nur kavramı özelinde varlığa bakışını ele alacağımız bu çalışmada, önemli kavramların başında “zorunlu varlık” ve dolayısıyla da “vâcib-mümkün” kavramları gelmektedir. Varlıkla ilgili en temel kavramlardan biri olan vacib kavramı; “varlığı zatının gereği olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan varlık”¹¹² olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir varlığın yokluğu düşünülemiyorsa, yokluğunu düşünmek çelişikliği gerektiriyorsa, işte bu varlığa zorunlu varlık denir. Diğer ilişik kavramımız olan mümkün ise; “varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan veya konu ile yüklem arasındaki ilişkisi zorunlu bulunmayan”¹¹³ anlamına gelmektedir.

Zorunlu varlık, Atay’a göre ise, “şeyin varlığı, kendisinden bizâtîhî ise, bu varlık zorunlu varlıktır: Bir varlığın yokluğunu düşünmek, çelişikliği gerektiriyorsa yani yokluğu düşünülemiyorsa, bu varlığa Zorunlu Varlık” demektir.¹¹⁴ Cevizci, Zorunlu Varlığı, “bağımsız olan, yok edilemeyen, kendisine neden olunmamış, var oluşu için

¹¹¹ Salih Yalın, “İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi”, (Doktora Tezi) Erü. Sos. Bil. Ens., Kayseri 2008, s. 59.

¹¹² Kürşat Demirci, “Vâcib”, (DİA), İstanbul 2012, C. 42, s. 410.

¹¹³ M. Kamil Yaşaroğlu, “Mümkün”, (DİA), C. 31, s. 561.

¹¹⁴ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ’ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 32.

başka hiçbir şeye ihtiyaç da duymayan, var olmayışı düşünilemeyen varlık”¹¹⁵ olarak ifade etmektedir.

5.5. Öncelik-Sonralık

Varlıkla ilgili olarak inceleyeceğimiz önemli kavramlardan bir diğeri ise, “öncelik ve sonralık”, diğeri bir ifadeyle “kadîm ve hâdis” kavramlarıdır. “Kadîm, bir şeyin başka bir şeyden zamansal ya da mantıksal olarak önce olması, zaman düzeninde eski olanın veya geride gelenin bilgi ya da sınıflama düzeninde, sıralamada, nedenler dizisinde ya da ayrıcalık bakımından ilk ya da geride olanı anlatan bir kavramdır.”¹¹⁶ “Hâdis ise, sonradan meydana gelen, dolayısıyla yokken sonradan var olan, yaratılmış olan”¹¹⁷ anlamlarına gelmektedir.

5.6. Nur

Tezimizin daha iyi anlaşılması açısından muhakkak ki “nur”, izahına ihtiyaç duyduğumuz en önemli kavramdır. Konuya kelime anlamı üzerinden bir giriş yapacak olursak; sözlükte aydınlık, ışık anlamına gelen “nevr” kökünden türemiş bir isim olan nur, aydın ve ışıklı olmak manasındadır. Çoğulu ise “envâr”dır. “Zulmet kelimesinin zıddı olup ışığı ve ışığın yansımaları ifade ettiği gibi, gerek duyuya gerek akıl ve idrake ait her çeşit karanlıkların zıddı olarak vicdana da nur denilmektedir.”¹¹⁸ Işıklı cisimlerden yayılan aydınlığın, yoğun olan cisimleri aydınlatmasına da nur denildiği gibi, bu parlak cisimlerin kendilerine de nur denir, çünkü bizatihi kendileri aydınlıktır.¹¹⁹

Nur kelime olarak, Kur’an ve hadislerde, “insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile batılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan manevî ve ilahî ışık”¹²⁰ anlamında kullanılmıştır. Nurun tef’îl babından tenvîran mastarı, “aydınlatma, tomurcuğun çıkması, sabahın aydınlığının belirginleşmesi, hurmanın çekirdeğinin olgunlaşması, bitkilerin yetişmesi” gibi anlamları da içermektedir. Bunların dışında “apaçık olan nesne ve olayların mahiyetini ortaya koyarak aydınlatan şeye” de nur

¹¹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1150.

¹¹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 791.

¹¹⁷ Bekir Topaloğlu, “Hudus”, (DİA), C. 18, s. 304.

¹¹⁸ Demir, s. 39; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, C. 5. s. 3516.

¹¹⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* (Varlık, Bilgi, Hakikat), (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2017, s. 34.

¹²⁰ Süleyman Uludağ, “Nur”, İstanbul 2007, C. 33, s. 244.

denilmektedir. Allah'a nispetle nur, "nur kaynağı veya sıfat olarak nurlandıran, her şeyi aydınlatan" olarak da tanımlanmaktadır.¹²¹

Bir başka tanımdan yola çıkarak nuru açıklayacak olursak; "özü itibariyle zahir olup başka zuhurların kaynağı olan şeye *nur* denir. Varlıkla yokluk karşılaştırılınca, varlık nur, yokluk zulmettir. Her şeyi yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkaran Allah'ın nurudur. Feyezan yoluyla eşyaya gelen varlık da O'nun zatının nurudur. Bir nur olan güneşin her zerresi kendisinin delili olduğu gibi varlıkların her zerresi de Allah'ın varlığının delilidir. Allah'ın bâtın olmasının sebebi çok zahir olmasıdır. Çünkü O'nun nuru, nuruna perde olmuştur."¹²²

Akıl, algıladıklarını aynı derecede kavrayamaz. Sözelimi bazı şeyleri doğrudan açık-seçik olarak, bazılarını ise ancak bir bilgi kaynağının uyarması ile anlar. Nitekim Yüce Allah Kur'an hakkında; "Bizim indirdiğimiz nur"¹²³ ve "Biz sizin için apaçık bir nur indirdik."¹²⁴ buyurarak, Kur'an'ı "nur" şeklinde nitelendirmektedir.¹²⁵

Nur kavramına Gazâlî gibi filozofların çıkış noktası olan Kur'an'dan bakacak olursak; nurun bazen salt fizikî olarak; çoğu zaman da mecâzî olarak kullanıldığını görürüz. Kur'an'da, "hidayeti içeren ve kurtuluşa götüren her şeyin nur olarak adlandırıldığı"¹²⁶ görülmektedir. "Kur'an'da tam kırk üç yerde geçen nur kelimesinin, genel bir ifadeyle; otuz yedisi mahlûk, altısı gayr-i mahlûk, otuz biri dünyevî, altısı uhrevî, beşi zahiri ve yirmi altısı batınî anlamda kullanılmıştır."¹²⁷

Varlık felsefesi ve buna dair problemleri incelerken İslâm filozofları, Yunan filozoflarından esinlenmiş ancak bu problemleri içinde yaşadıkları kültür ve bilgi birikimiyle harmanlayarak daha özgün bir felsefe oluşturmuşlardır. İslâm filozofu denince ilk akla gelen isimlerden biri olan Gazâlî, "varlıkları nur kapsamı içerisinde değerlendirmiş ve bütün varlıkların yokluk alanından varlığa çıkmalarını, karanlıktan

¹²¹ Topaloğlu, "Nur", s. 244.

¹²² Uludağ, "Nur", s. 245.

¹²³ Tegâbun, 64/8.

¹²⁴ Nisâ, 4/74.

¹²⁵ Affî, s. 12.

¹²⁶ Tellioglu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

¹²⁷ Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17; 1998-1999, s. 126.

nura çıkan şeylere benzetmiştir. Bundan hareketle yokluğa nispetle varlık, karanlığa nispetle nur gibidir.”¹²⁸

Nur kavramını Gazâlî, “akli imkân statüsünde bir varsayım da olsa yokluk karanlıklarından münezzeh olan, bu sebeple bütün içeriğiyle apaçık niteliği taşıyan ve duyularla algılanamayan” olarak tanımlar.”¹²⁹ Bu felsefenin özünde evrendeki varlıklar, “aydınlık-karanlık” karşıtlığıyla anlamını bulur. Bu ayrım, -ileride uzun uzadıya değineceğimiz üzere- Gazâlî ve Sühreverdî’nin eserlerinde sıklıkla görülür. Nur iyiliğe, zulmet ise kötülüğe sebep ve kaynak olarak ifade edilir. Tüm bu evrende, bu karşıtlığın birbiriyle çatıştığı alandır ve bu iki güç arasındaki savaş hiç durmaksızın devam etmektedir. Varoluşu ve bu varoluşun evrelerini, nur kavramı üzerine oturtan bu düşüncenin ilk parıltıları Platon’la başlamış ve Aristo’yla zenginleşmiştir. Batılı filozofların geliştirdiği metafizik ve ilahiyata dair bu düşünceler, onlardan etkilenen Farâbî ve İbn Sînâ tarafından yorumlanmıştır. Farâbî, aklın ışığını incelerken birçok buna benzer kelimeleri kullanmış, İbn Sînâ ise Farâbî’nin izahlarını genişleterek ele almıştır.¹³⁰

“İşrâkîlik”, tezimizin anlaşılması için önem verdiğimiz kavramlardan biridir. Yöntem olarak fikir ve istidlâlden daha çok, keşf ve sezgiyi ön plana çıkaran, hakikati olanca gerçekliğiyle kavramayı amaçlayan bir kimliğe sahip olan Sühreverdî’nin, İşrâk düşüncesinin merkezinde konumlandığı Nur felsefesinin adıdır.¹³¹

İşrâkîliğin ilk kıvılcımlarını daha gerilerde aramak mümkünse de, İslâm fikriyatında iz bırakan bir felsefe okulu olarak kurucusunun, Şihâbeddin Sühreverdî olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Sühreverdî’nin İşrâkî hikmetinin, sistematik bir felsefe olmadığı düşüncesiyle, bu yönden onu ele almanın zor olduğunu ileri sürenler olmuştur. Ancak genel görüşlerini, yine kendi kaleme aldığı eserlerinden hareketle öğretilerinin mümkün olmaktadır.¹³²

¹²⁸ Demir, s. 43; bk. Gazâlî, *Miškât*, s. 44.

¹²⁹ Topaloğlu, “Nur”, s. 244.

¹³⁰ Tellioglu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

¹³¹ Cihan, “Sühreverdî ve Kitabı’l-Lemehat Adlı Eseri”, s. 142; bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Şihâbeddin Sühreverdî Maktul*, (Çev. M. Alper Tuğsuz), İslâm Düşüncesi Tarihi içinde (Ed. Musfafa Armağan), İstanbul 1990, C. I, s. 411.

¹³² Çift, s.151; Kılıç, “Hermes”, s. 232.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

1. Gazâlî'nin Varlık Anlayışı

Tezimizin bu birinci bölümünde, Hücetü'l-İslâm, Zeynü'd-Din ve Engin Deniz¹³³ gibi lakaplarıyla anılan, ilim tarihinde yeri doldurulamaz bir kimliğe sahip olan Gazâlî'nin varlık anlayışını incelemeye çalışacağız. Bu kısımda, Gazâlî'nin varlığa bakışını incelerken, bize onun hakkında bilgi edinme sürecinde ortam sağlayan, düşüncesinin sınırlarını keşfetmemize rehber olacak görüşlerine yer vereceğiz. Gazâlî'nin gözünden yaratılış, varlık sıralamaları, sudûr nazariyesi, varlık kategorileri gibi kavramları, yine onun eserlerinden yola çıkarak ele alacağız.

Varlığa ve daha özelde “nur” kavramına dair fikirlerini inceleyeceğimiz Gazâlî ontolojisinde varlık şeması, “nur ve zulmet” kavramlarının etrafında zenginleşerek fikir dünyasında anlam bulur. Onda nur, var olan her ne varsa, hepsini ifade eder. Gazâlî'de varlık, akıl ve nefis gibi soyut olup metafizik âleme ait olsa da bunlar nuranî haller ve onların yansımalarından ibarettir.¹³⁴ Gazâlî, Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife) eserinde varlığı incelerken sekiz ayrımdan bahseder ve bu ayrımları da kendi içinde alt başlıklara ayırır.

Gazâlî'ye göre yokluğun karşıtı, varlıktır; varlık ise nurdur. Çünkü bir şey özünde ortaya çıkmazsa, başkasında ortaya çıkamaz. Özü itibarıyla varlık, varlığı kendinden ve varlığı başkasından olmak üzere iki kısma ayrılır. Başkasından olanın varlığı iğretidir, kendi kendine yeterli değildir. Hatta onun özü, yine kendi özü itibarıyla değerlendirildiğinde, o salt yokluktur, o ancak başkasıyla ilişkisi açısından vardır. İğreti

¹³³ Hocası İmamü'l Haremeyn, Felsefe ve ilimlerde geldiği üstün dereceden dolayı bu ismi vermiştir; Gazâlî, *el-Munkız mine'd Dalâl Şerhi Ve Tasavvufî İncelemeler*, (Haz. Ve Şerh. Abdulhalim Mahmud, Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay. İstanbul 1997, s. 12.

¹³⁴ Kılıç, s. 180.

elbise ve zenginlik misalinde anlatıldığı üzere, onun gerçek bir varlığı yoktur. O halde gerçek Nur, Allah olduğu gibi, gerçek varlık da Allah'tır.¹³⁵

Gazâlî'nin kaleme aldığı eserlerini genel olarak dikkate aldığımızda, onun her şeyden önce “gerçek varlığın ne olduğu” meselesini ele aldığını ifade edilebiliriz. Dolayısıyla o, “maddenin mahiyetinin ne olduğunu, varlığın meydana geliş şeklini, âlemin gerçekliğini, imkânını, yaratılışını, ezeliyet ve ebediyetini, âlemin düzeni ve bu düzenin işleyişini, varlıkların mahiyetini ve varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini incelemiştir. Aynı zamanda Allah'ın bilgisinin nasıllığını, insanın âlemdeki yeri ve onun güç ve kabiliyetinin sınırları ile bilgisinin kaynakları gibi pek çok meseleyi kendine göre değerlendirmiş ve bunlara çözümler getirmeye çalışarak varlık anlayışının temellerini oluşturmuştur.”¹³⁶

“Gazâlî'ye göre, Aristo ve Eflâtun'un ardından giden İbn Sînâ gibi filozofların başlıca yanlışı, onların akılla inancı uzlaştırmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Kat'î, doğrudan doğruya, sezgili, metafizik kesinliğe götüren bilginin yolunu tutan Gazâlî'yi aklın tenkitleri, bilgiyi sınırlamak için yaptığı gayretler, akıl ile iman arasındaki mutlak ayrılık, akla dayanan bir metafizik kurma imkânsızlığı, İslâm düşünürlerinin en yenilikçisi ve batıya en yakını durumuna getiriyor. En önemli eserlerinden *İhyau Ulumi'd-Din* (Din İlimlerinin Canlandırılması)'in adı bile, bize giriştiği dinî reformun önemini göstermektedir.”¹³⁷

Gazâlî, yalnız *el-Munkız*'da değil, diğer birçok eserinde filozofları eleştirir. Örneğin *Makasidü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* felsefî konulara ilişkin yazdığı önemli iki eserdir. Birincide filozofların kanıtlarını saymakta, ikincide ise onları reddetmektedir. Gazâlî, *Tehâfüt*'de filozofları yirmi konuda eleştirirken bunlardan başlıca üçü üzerinde ısrar etmektedir. Bunlar: âlemin yoktan varoluşunu inkâr etmeleri, Allah'ın yalnız tümelleri bildiği, tikelleri bilmediği hakkındaki kanaatleri ve ruhun ölümden sonra bedenle tekrar birleşeceğini (haşr) inkâr etmeleridir. Bütün bu eleştirilerine rağmen Gazâlî'nin, felsefenin medreseye girmesini sağlayan bir âlim olarak anıldığını

¹³⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 45.

¹³⁶ Kılıç, s. 104.

¹³⁷ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 124.

söylemek, hakkı teslim olacaktır. Yine mantığın da daha sonradan müfredatta yer almasında Gazâlî'nin etkisi büyüktür.¹³⁸

Tehâfütü'l-Felâsife eserinde Gazâlî, feyz (sudur) nazariyesini savunanları “aklı bozuk” olarak nitelendirmektedir. Gazâlî, nur, yayılma, feyz ve benzeri kavramları, yaratma ameliyesini tefsir sadedinde kullanmaktadır. Fakat bütün bunlar, nurların madeni ve kaynağı olan Nurlar Nuru'na yükselmeye eğreti nur olup haddizatında bir gerçeklikleri yoktur. Oysa Plotinus'un feyz nazariyesinde bunlar, hakikî varlıklardır ve her birinin kendine özgü bir varlığı vardır. Ancak Plotinus da bunların gerçek ilk varlık olduğunu söylememektedir.¹³⁹

Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri, sanki felsefî düşünceye karşı gibi anlaşılabilir ve düşünceleri felsefeyi reddettiği anlamına çekilerek onu bir “felsefe düşmanı” gibi göstermeye çalışanlar olmuştur. Bu yanlış anlamının neticesinde bir kısım araştırmacılar tarafından Gazâlî, aklî ve ilmî faaliyetleri durdurarak yok etmeye çalışan ve özgür düşünceyi engelleyen biri olarak tanıtılmıştır. Ancak bu kısıtlı ve taraftar bulamamış haksız eleştirilere rağmen İslâm felsefî düşüncesine ne denli etki ve katkıda bulunduğunu, yine eserlerinden ve o eserlerin günümüze kadar sirayet eden yansımalarından anlayabiliyoruz.

Gazâlî, bir taraftan Aristocuların dediği gibi, “âlemin Allah dışında ezeli ve ebedî olduğu, Allah'ın yaratıcı olmaktan daha çok şekil verici (*Vahibü's-süver*) olduğu” yönündeki iddiaları kabul etmemekte, bir taraftan da “Allah'ın bilgisi ve iradesi ile dünya olayları arasındaki ilişki” sorusuna değinmektedir. Zira filozoflara göre Allah, yalnız varlık düzenini ve tabiat kanunlarını yani tümelleri bilir; bu âleme ait olayları, tikelleri, teker teker bilmez. Filozofları bu şekilde düşünmeye yönlendiren ise: Allah, kendi özünü bilir ve O'nun için kendi özünü bilmekle var olmak farklı şey değildir. Yani Eflâtunculuktan gelen bu görüş, âlemin “sudur” ile açıklanması yani “âlemin Allah'tan çıkması” fikrine dayanmaktadır. Gazâlî, bu soruda filozofların prensiplerinden büsbütün ayrılıyor. Ona göre, âlemin ezeli ve ebedî oluşunu veya “sudur”u kabul etmek doğru değildir. O felsefî öncül olarak “yaratış” fikrini koyuyor. Âlem yoktan var olmuştur ve bu zarurî bir varlığın gerektirilmesi ile değil, Allah'ın hür

¹³⁸ Karataş, s. 103.

¹³⁹ Afîfî, s. 16.

iradesi iledir. Böyle olması tabiatta gördüğümüz düzen gibi akıl aracı ile değil, akıl üstü bir güç; “kalbin gözü” ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah, yalnız kendi özünü değil, başkasını yani âlemin teferruatını da bilir.¹⁴⁰

1.1. Varlığın Kısımları

Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri* eserinde varlığı; *cevher ve araz, tümel ve tikel, bir ve çok, öncelik ve sonralık, neden ve nedenli, sonlu ve sonsuz, fiilî ve güç halinde olma, zorunlu ve mümkün olma* gibi başlıklar altında çeşitli kısımlara ayırır.

1.1.1. Cevher ve Araz Olarak Varlık

Gazâlî’ye göre varlığı, ilk olarak “cevher ve araz” olarak ayırmak mümkündür. Bu ayırım, türler (enva) ve ayrımlar (fusûl) açısından yapılmış bir bölümlmeyi andırmaktadır. Varlık, araz gibi “kendisi ile var olacağı bir mahalle ihtiyaç duyan” ve “bir mahalle ihtiyaç duymayan” olmak üzere iki bölüme ayrılır. Bir “mahalle ihtiyaç duyan varlık” da;

1. İnsan ve elbise için siyahlık gibi, araz olmadan kendi nefsiyle bir mahalle ilişen, kâim olmada araza ihtiyaç duymayan, arazın kendisine hulul etmesi ile özüne ve mahiyetine yönelik sorunun cevabını değiştirmeyen varlık;

2. Bir mahalle ilişen ve mahallin hakikati kendisine bağlı bulunan varlık olmak üzere ikiye ayrılır. Bir giysiye işaret ederek “bu nedir?” diye soran kişiye; “bu giysidir” denilir. Giysi siyah veya sıcak olsa dahi sorulacak soruya, “giysidir” cevabı verilir. Çünkü siyahlık ve sıcaklık giysiyi giysi olmaktan çıkarmaz ve giysinin hakikatini bozamaz. Fakat sperma insana dönüştükten sonra, “o nedir?” sorusuna; “insan spermadır” denilemez.

Giysideki sıcaklık ve rengin yerini tutmak üzere araz, arazın yerini ifade etmek için de mevzu lafızları terim olarak seçilmiştir. Bu kavramlaştırmaya göre arazın anlamı; “bir mevzuda yer edinen şeydir.” Mevzu ise; “kendisine hulul eden mânâ olmaksızın, kendi nefsiyle kâim olan demektir.”¹⁴¹

¹⁴⁰ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 127.

¹⁴¹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (*Makâsıdu'l-Felâsife*), (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2001, s. 114.

İnsanlığın yerini tutan kavram “suret”, mahalli de “heyulâ” olarak adlandırılır. Suret, cevher olarak isimlendirilir. Zira bir mevzuda yer almayan her varlığı felsefeciler, “cevher” diye adlandırmışlardır. Cevher ise, dört guruba ayrılmaktadır: “*Heyulâ*”, “*suret*”, “*cisim*”, “*ayrık akıl*”. Her cisim, ilk üç cevheri içinde bulundurur. Örneğin su; akıcı suret ve suretin taşıyıcısı heyulâdan (madde) meydana gelen bir cisimdir. “Heyulânın, suret olmaksızın, kendisine ait fiilî bir varlığı yoktur. Heyulâ daima suretle birlikte bulunur. Suret de heyulâ olmadan kendi başına bulunamaz.”¹⁴²

Gazâlî’ye göre cevherleri bölümlere ayırdıktan sonra, arazları da bölümlere ayırmak gerekir, arazlar öncelikle iki kısma ayrılır:

1. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymayan araz,
2. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyan araz.

Birincisi, iki çeşittir: Nicelik ve nitelik.

Tasavvurunda, özünün dışında bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duyan arazlar ise yedi tanedir. Bunlar: *bağıntı*, *yer*, *zaman*, *konum*, *sahiplik*, *etki (fil)*, ve *edilgidir*. Bu dokuz kategorinin hepsi de arazdır ve varlık, on nesne için kullanılır. Bunlar yüce (âlî) cinslerdir; biri cevherdir, dokuzu arazdır. Bu on husus, *on kategori* olarak isimlendirilmektedir.¹⁴³

Bu durumda Gazâlî’ye göre varlık, “mahiyetlerden herhangi bir şeyin cinsi değildir. Araz da bu dokuz mahiyete göre böyledir; çünkü onlardan her birinin kendi özünden bir mahiyeti vardır. Bunların arazlığı mahalline nispetledir. Bunlara “arızî” ismi verilmesi de mahiyetine izafe edilmesi dolayısıyla değil, mahalline izafe edilmesine karşılık verilmiştir. Bu sebeple bunların bir kısmını araz olarak tasavvur etmemiz, bir kısmının ise araz olup olmadığından kuşulanmamız mümkündür.” Türü tasavvur edip cinsinin varlığından kuşku duymamız mümkün değildir. Çünkü siyah insan düşünülüp de siyahın renk olduğundan kuşku duymak mümkün değildir. Veya atı düşünüp onun cisim veya hayvan olduğundan kuşku duyulamaz. Bir kavramı da böyledir; “bir lafzı, varlık lafzı gibi bir genelliğe sahip ise, mahiyetlerden herhangi bir nesnenin özsel niteliği

¹⁴² Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 126.

¹⁴³ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 134.

olamaz. Varlık (vücut), araz, birlik (vahdet) kesinlikle on mahiyetten herhangi birinin ne cinsidir, ne de ayırımıdır.”¹⁴⁴

Özetle ifade edecek olursak Gazâlî, varlığı cevher ve araz olarak ikiye, sonra da cevheri dört; arazı da dokuz kısma ayırmaktadır. Dokuz kısmın bazı öğelerini de alt kısımlara ayırıp onların araz olduklarına deliller getirmektedir.

1.1.2. Tümel ve Tikel Olarak Varlık

Gazâlî’ye göre bir başka ayrımla varlık, “tümel” (külli) ve “tikel” (cüzi) olmak üzere iki kısma ayrılır. Gazâlî, tümel olarak isimlendirilen mananın varlığını, dış dünyada (ayan) değil, zihinde olduğunu düşünmektedir. Tümel hayvan birçok şahısta tek bir varlık olarak bulunmuş olsaydı; bir olan varlığın, bizâtîhî kendisinin iki ayak ve dört ayakla, hem yürüyen hem de uçan olması gerekirdi. Bu da imkânsızdır. Öyleyse tümelin varlığı, zihinlerdedir.¹⁴⁵

Ayrım veya araz ile birbirlerinden ayırt edilmedikçe, tümelin birçok parçasının olması doğru değildir. Kendisine izâfe edilen ilave hususlar olmaksızın, yalnız başına düşünülen tümelde çokluk ve tahsis bulunmaz. İlk Neden bir ve mücerret ise, yani kendisinde araz ve ayırım şeklinde bir birleşim yok ise, kendisinde kesinlikle ikilik düşünülemez. İki insan, tümel insanlığın üzerine mekân, nitelik veya bunların dışında artık bir husus eklenmedikçe birbirlerinden ayırt edilemezler. Ayrım, cinsin hakikatine ve genel tümel mananın mahiyetine kesinlikle giremez. Fakat varlığına girer. Varlık ise, mahiyetten başkadır. Bir şey için arazî olan her şey, mualleldir. İleti de, ya taşın aşağıya doğru hareket etmesi ve suyun soğuması gibi nesnenin kendisidir; ya da suyun ısınması, taşın yukarıya doğru hareket etmesi gibi nesnenin özünün dışında bir şeydir.¹⁴⁶

1.1.3. Bir ve Çok Olma Bakımından Varlık

Varlığı, “bir” (vâhid) ve “çok” olmak üzere iki kısma ayıran Gazâlî’de, bir ve çokun kısımlarını ve ikisine bağlı hususları burada zikredeceğiz. Bir, hakikat ve mecaz olarak bulunur. Hakikat anlamında bir; belirli tikel varlık için kullanılır ve üç derecesi vardır:

¹⁴⁴ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 136.

¹⁴⁵ Gazâlî *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 138.

¹⁴⁶ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 140.

1. Ne fiilî ne de kuvve olarak kendisinde çokluk bulunmayan gerçek bir: Kudret sahibi Allah'ın zatı ile nokta örneklerinde olduğu gibi. Allah'ın zatı, fiilî olarak bölünen olmadığı gibi, bölünmeyi kabul de etmez; bölünme ne şimdi vardır, ne de bu mümkündür. Zira ne güç olarak ne de fiilî olarak, kendisinde çokluk bulunmaz. O, gerçek “Bir”dir.

2. Süreklilik (ittisal) yoluyla var olan bir: Bu birde fiilî olarak çokluk bulunmaz. Fakat kuvve olarak kendisinde çokluk bulunur, yani çokluğu kabul eder. “Bu bir veya iki çizgidir”, “şu cisim bir veya iki cisimdir” dediğimiz gibi. Eğer bu çizgide veya cisimde bir kesinti meydana gelirse, onun ikiliğine hükmederiz. “Benzeşme yoluyla süreklilik (ittisal) açısından birlik vardır” denirse deriz ki; bu çizgi tek bir çizgi, tek bir cisim ve tek bir sudur; çünkü bunlarda fiilî olarak bir ayrılma (infisâl) ve çokluk yoktur, ancak çokluğu kabul ederler. Bu yönüyle bazen bunun gerçek bir olmadığı zannedilir. Çünkü eyleme yakınlık gücü, onun eylem olduğunu zannettirir. Böyle olmadığına göre böyle bir varlık, gerçek birdir fakat kendisinde kuvve olarak çokluk bulunur.

3. Bir tür ilişkiyle meydana gelen bir: Bu birde, fiilî olarak çokluk vardır. Birçok parçadan meydana gelen yatak ve şahıs buna örnek verilebilir. İnsan; et, kemik ve damarlar gibi kendisini meydana getiren cüzlerle tek bir varlıktır. Çünkü tek insan ve tek yatak denilebilir. Oysa parçaları itibariyle fiilî bir çokluk meydana gelmiştir. Bu durum, su ve benzeri cisimler gibi değildir. İkisi arasında fark vardır. Gerçek bir ismi taşıyan tikele dair açıklamalar bunlardır.¹⁴⁷

Mecazî bir ise; tek bir tümelin altına girmeleri dolayısıyla bir isminin bir nesne için kullanılmasıdır. Bunlar beştir:

1. Cinste birlik; insan ve at hayvanlıkta birdir.
2. Türde birlik; Zeyd ve Amr insanlıkta birdir.
3. Arazda birlik; kar ve kâfur beyazlıkta birdir.
4. Nispette birlik; kralın şehirle ilişkisi, nefsin bedenle ilişkisi birdir.

¹⁴⁷ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 144.

5. Mevzuda birlik; sarhoş edici nesne için beyazdır, tatlıdır denilmesidir. Beyaz ve tatlı birdir, yani nesneleri birdir denilir. Böylece Gazâlî'ye göre bir, mutlak olarak sekiz anlama gelmektedir.

Birlik, niceliğin arazında eşitlik, niteliğinde benzerlik, konumda paralellik, özelliğinde ise denklik adını alır. Bir, bu sekiz açıdan ele alındığına göre, karşıtı olan çok da zorunlu olarak birin çoğalmasıyla artar denilebilir. Bir'in eklentileri; o, odur ifadesidir. Nesne eğer kendi özünde bir, lafızları ve nispeti bakımından farklılık arz ediyorsa; aslan aslandır, Zeyd, Amr'ın oğludur denildiği gibi; “o, odur” denilir.

Çokluğun eklentileri ise: Başkalık, farklılık, karşıtlık, benzerlik, paralellik, eşitlik ve denklidir. Bu hususlar ancak iki veya ikiden fazla olan şeylerde düşünülebilir. İşte bunlar çokluğa bağlı olan şeylerdir.¹⁴⁸

1.1.4. Öncelik ve Sonralık Bakımından Varlık

Gazâlî'de varlık; “önceli” (mutekaddim) ve “sonralı” (müteahhir) şeklinde iki kısma ayrılır. “Öncelik ve sonralık” da varlığın “özel” iki arazıdır. “Yüce Allah evrenden öncedir.” denilir. Öncelik beş kısma ayrılır:

1. Zaman bakımından öncelik,
2. Derece bakımından öncelik: Hayvanlık, cisimsellikten, Mekke'den Horasan'a yönelirseniz, Küfe Bağdat'tan öncedir.
3. Şeref yönünden öncelik: Ebu Bekir, diğer bütün Sahabeden fazilet ve şeref bakımından önce gelir.
4. Yapı itibariyle öncelik: Bir, ikiden öncedir. Evrende bir'in olmadığı varsayılsa, ikinin de yok olması gerekir. Çünkü iki; bir artı birdir. Fakat ikinin evrende olmadığı varsayılsa bile, bir'in yok olması gerekmez.
5. Zât itibariyle öncelik: Nedenin nedenliden, elin hareketinin yüzüğün hareketinden önce olması böyle bir önceliktir.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 144.

¹⁴⁹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 146-147.

1.1.5. Neden ve Nedenli Olarak Varlık

Gazâlî'ye göre varlık, “neden ve nedenli” olmak üzere de ikiye ayrılır. Başkası nedeniyele değil de kendi nefsinde varlığı olan her şey bilinendir. Bilinenin varlığı ise, ancak bir nesne iledir. Bilinenin varlığının bağlı olduğu şey, bilinenin nedeni olarak isimlendirilir, bilinen de bu şeyin nedenlisidir. Bütünü oluşturan parçaların varlığının sebebi bütün değildir. Aksine parçanın varlığı ve parçaların bir araya toplanmaları, bütünün varlığının sebebidir. Sirkeli bal şerbeti, sarhoşluk nedeni değildir. Fakat sarhoşluk, sirkeli bal şerbetinin nedenidir. Çünkü sirkeli bal şerbeti, sarhoşluk için yapılmaktadır. Burada parçanın zaman bakımından bütüne önceliği apaçık ortadadır. Elin insana izafeti gibi, zaman bakımından bütün ve parça birbirlerinden ayrılmıyor ise de parça, bütünden öncedir. Öyleyse bütünün parçası olan şeyler, bütünün nedenidir.¹⁵⁰

Gazâlî'nin burada özetle söylediği şey; “amacı olan her şey, eksiktir. Çünkü bu amacın gerçekleşmesi, gerçekleşmemesinden hayırlıdır. Öyleyse nesnede henüz elde edilmemiş hayırlar vardır ve bu eylemin gerçekleşmesi, kayıp hayırların meydana gelmesini sağlar. Bu amacın gerçekleşmesi ile nesne tamamlanır. Bu amaç gerçekleşmeden nesne tamamlanmış olmaz. Etkin olmayıp sonradan etkin olan her şey, yeni bir şart, yapı, irade, amaç, kudret, durum veya bunların yerine koyabileceğin yeni bir şey meydana gelmeden fâil olmuş değildir. Şartlar değişmediği sürece de eylemin gerçekleşmemesi devam ederdi. Eylemin gerçekleşmeye devam etmesinin nedeni, varlığını yokluğuna tercih edecek birinin olmasıdır.”¹⁵¹

1.1.6. Sonlu ve Sonsuz Olma Bakımından Varlık

Gazâlî'de varlık; sonlu ve sonsuz olmak üzere de iki kısma ayrılır. Aynı anda var olduğu farz edilen her sayının elemanlarının yapı bakımından bir sıralaması; önceliği ve sonralığı vardır. Sonsuz sebepler olamayacağı gibi, bu sayılarda da sonsuzluğun olması mümkün değildir. Çünkü neden ile nedenli arasında tabii bir sıralamanın olması zarurîdir. Sıralamanın kaldırılması, neden olma özelliğini ortadan kaldırır. Cisimler ve boyutlar da böyledir. Onlar da bir sıralamaya tabidirler. Yani bir kısmı zorunlu olarak

¹⁵⁰ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 147-148.

¹⁵¹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 149-150.

bir kısmından öncedir. Bir yönden başladığında yapı itibariyle değil, pozisyon itibariyle bir sıralama meydana gelir.¹⁵²

Gazâlî'ye göre sonsuz nedenlerin bulunması imkânsızdır. Bir kısmı, diğer bir kısmının nedeni olması yönünden bir sıralama varsayılrsa, bu sıralamanın nedenli olmayan bir nedende son bulması gerekecektir. Bu neden de kenardır ve sonludur. Eğer neden, bir kenarda son bulmayıp devam ederse, kuşkusuz var olmuş sonsuz nedenlerin hepsi birden var olmuş demektir. Bu bütün, bütün olması bakımından; ya nedenli bir mümkün varlık ya da zorunlu bir varlıktır. Bütünün zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü bütün, nedenli öğelerden meydana gelmiştir; nedenli ile meydana gelen varlık ise zorunlu varlık değil, nedenli varlıktır ve bütünün dışında bir nedene ihtiyaç duyar. Bütünü oluşturan öğeleri bütünün içine aldığımızı göre, bu öğeleri kapsayan bütünün nedenli olduğu sabittir. Bu durumda da bütün, nedenli olmayan, dışardan bir nedene ihtiyaç duyar ve bu neden de zorunlu olarak kenar olacaktır, o da sonludur.¹⁵³

1.1.7. Bil-Kuvve ve Bil-Fiil Olma Bakımından Varlık

Gazâlî'ye göre varlık; bi'l-kuvve ve bi'l-fiil halinde varlık olmak üzere de iki kısma ayrılır.

Kuvve; “etkinlik” (fiil) ve “edilgenlik” (infial) gücü şeklinde iki bölümde incelenir.

Fiil Gücü: Etkini, etkin olmaya hazırlayan bir manadan ibarettir; ateşin ısıtma eyleminde sıcak olması buna örnektir,

Edilgenlik Gücü: Biz bununla varlığı edilgen olmayı kabul etmeye hazırlayan manayı kastediyoruz. Nitekim mumda bulunan esneklik ve yumuşaklık, mumu şekiller ve resimler kabul etmeye hazırlamaktadır.

Gerçek olarak var olmuş her varlık için, “bilfiil varlıktır”, nesne var olmadığı sürece “kuvve halindedir” veya daha yumuşak bir ifadeyle; “kuvve olarak varlıktır” denilir. Kuvve halindeki varlık ifadesi, “şarap sarhoş edicidir” ifadesi gibi mecazîdir. Sarhoşluk şaraptadır. Fakat şarap testisinde de kuvve halinde vardır. Bu testitd sarhoş edicilik mecazîdir. Zira testinin kendisi, sarhoş edici değildir. Fakat sarhoşluğu meydana

¹⁵² Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 151-152.

¹⁵³ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 154.

getirmesi imkan dahilinde olduğu için “kuvve halinde sarhoş edici” şeklinde adlandırılmıştır.¹⁵⁴

Her neden, zorunlu olarak nedenlisini gerektirir. Nedeninden dolayı varlığı zorunlu olmayan nedenli, var olamaz ve nedenin bütün koşullarının meydana gelmemesi dolayısıyla var olmaması mümkün olan bir şey de var olmaz. Nedenin şartları tamamlandığında, nedenlinin meydana gelmesi belirlenmiş olur, bu tür bir nedenlinin meydana gelmemesi imkânsızdır. Çünkü gerektiren ortadayken gerekenin meydana gelmemesi, gecikmesi; eğer eylem, yapı ile meydana geliyorsa yapısındaki bir kusurdan, irade ile meydana geliyorsa iradesindeki bir kusurdan, zatı gereği meydana geliyorsa zatının olmaması dolayısıyla meydana gelmemiştir.¹⁵⁵

1.1.8. Zorunlu ve Mümkün Varlık

Gazâlî’ye göre bir başka biçimde varlık; “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” olarak iki bölümde incelenir. Nur kavramıyla ilişkili olarak bu konuya ayrıca değinilecektir.

Gazâlî bu durumu şu sözlerle özetler: “Her nesnenin varlığı, ya özünün dışında bir şeye bağlıdır ve bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur; örneğin sandalyenin varlığı odun, marangoz, oturma ihtiyacı ve surete bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zarurî olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da zatının varlığı kesinlikle başkasına bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şey yok sayılsa, yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın zatı, varlığı için yeterlidir. Varlık, birinci tanımlamaya göre mümkün, ikinci tanımlamaya göre zorunlu olarak isimlendirilmiştir. Yani varlığı başkasından olmayıp kendi zatından olan, zorunlu varlıktır. Varlığı kendi zatından olmayan varlık da; ya kendi nefsiyle mumtenî’dir ve var olması hiçbir zaman mümkün değildir, ya da kendi özünde mümkündür.”¹⁵⁶

Zorunlu (Vacip): Varlığı zarurî olan varlıktır.

Muhal: Yokluğu zarurî olan varlıktır.

Mümkün: Ne varlığı ne de yokluğu zarurî olmayan varlıktır.

¹⁵⁴ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 155.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 157.

¹⁵⁶ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 158.

Zorunlu (vacip) varlığı, ilerleyen kısımda “Hakîki-Mutlak Varlık” başlığı altında daha geniş olarak vereceğimiz için tekrara düşmemek adına burada zikretmiyor ve mümkün varlığın izahına geçiyoruz.

Kılıç’ın ifadesiyle: “Alışılmış bir biçimde ortaya çıkan, ortaya çıkışı ve varlığı zorunlu görünmüyor, aynı zamanda imkânsız da bulunmuyorsa bu şeye, “mümkün” yani “varlığı imkân alanındadır” denir. Başka bir ifadeyle herhangi bir şeyin varlığını yok olarak düşünmek çelişikliği gerektirmiyorsa, yani yokluğu düşünülebiliyorsa, bu tür varlığa “mümkün” denir. Bir başka deyişle mümkün, kendi türünden olmayan, yani zorunlu olan bir sebeple varlık sahnesine çıkabilir. Bu demektir ki o, özü itibariyle mümkün, başkasından dolayı zorunludur.”¹⁵⁷

Gazâlî’de varlık şemasında diğer bir varlık türünü “mümkün varlık” oluşturmaktadır. “Allah’ın dışında kalan tüm varlıkları bu kategoride değerlendiren Gazâlî, eserlerinde mümkün kavramını çeşitli anlamlarda kullanmaktadır. Gazâlî, mümkünü genel anlamıyla; “varlığı imkânsız olmayan”, özel anlamıyla; “varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan şey” demektedir. Diğer bir anlamıyla da mümkün, “herhangi bir durumda varlığında zaruret olmayan şeydir” demektedir. Daha özel anlamda ise, “şimdi var olmayan fakat gelecekte var olması da muhal olmayan şey” demektir. Özetleyecek olursak, yani varlığı kuvve halinde olup fiile çıkmamış olan şeye “mümkün” denilmektedir. Bu anlamda, Gazâlî’ye göre, “âlem, şu anki varlığıyla mümkündür” denilemez, bilakis “vücûbundan (gereklilik) önce mümkündür” denilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; Gazâlî zatiyla kâim olmayıp varlığını başkasından alan tüm varlıkları “mümkün” kategorisinde değerlendirmektedir. Bu kategorideki varlık türü, zati itibariyle değerlendirildiğinde salt yokluk olduğu da ortaya çıkmaktadır. Özünde mümkün olan her şeyin -bir varlığı var ise- zorunlu olarak varlığı başkasına bağlıdır. Çünkü özü ile var olmuş olsaydı, mümkün değil zorunlu varlık olurdu.”¹⁵⁸

Evren ezêlî ise, “evrenin Allah’ın eylemi olması mümkün müdür yoksa mümkün değil midir?” Fiili, nesnenin yokken var olması olarak anlayan, fâili de yokken sonradan var olan neden olarak anlamalıdır. Fâil nedenselliğe, nedeninin yokluğu da varlığa doğru değişir. Fiili, fâille var olan şey olarak anlayan ise fâili, varlığa dönüşmenin nedeni

¹⁵⁷ Kılıç, s. 32.

¹⁵⁸ Kılıç, s. 114; Necip Taylan, *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994, s. 147; Demir, s. 90.

olarak değil, var olmanın nedeni olarak anlamalıdır. “Bir şeyin varlık nedeni olup varlığın zâtı üzerinde zait olarak bulunan şey fâildir. Fâil, daimî bir neden ise, aynı zamanda daima fâil olarak da kalacaktır. Fâil, belli bir süre için neden ise, aynı zamanda belli bir süre için fâildir demektir. Fâil olan aynı zamanda nedendir.” Fâil, fâil olarak kaldığı sürece neden olarak da bulunacaktır. Nesnenin fâil olarak bulunmasıyla, fâile dönüşmesi arasındaki farkı kimileri anlamaz. Bundan dolayı bazı kuruntular kurarlar. Öyleyse; nedenlinin devam etmesi ve her zaman bir nedenle kâim olması gerekir. Gazâlî’ye göre bu durum şöyle izah edilmektedir: “Nedenli, nedenden müstağni kalmaz. Neden ve fâil yok olursa nedenli ve fiil de yok olur. Fâil ezelî ise fiil de ezeldir. Çünkü fiilin fâile bağıllığı, yukarıda geçtiği gibi, yok iken var olan anlamındaki meydana gelme yönünden değil, yalnızca varlığı yönündendir.”¹⁵⁹

Buraya kadarki bölümde, Gazâlî’nin Makâsıdu’l-Felâsife’ye göre varlığı sekiz ayrıma tâbi tuttuğunu ele aldık. Gazâlî “Faysalu’t-Tefrika” adlı eserinin III. cildinde ise varlığı, “zâtî varlık”, “hissî varlık”, “hayalî varlık”, “aklî varlık” ve “şibhî varlık” olmak üzere beş kısımda ele almaktadır.¹⁶⁰

2. Gazâlî’de Zorunlu Varlık ve Nur Kavramı

2.1. Zorunlu (Hakîki-Mutlak) Varlık

Varlık denilince akla gelen en temel kavramlar, “*vacib-mümkün*” kavramlarıdır. *Vacib*, “varlığı zatının gereği olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan

¹⁵⁹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 162.

¹⁶⁰ Bk. Kılıç, s. 116; **1-Zâtî Varlık:** Duygu ve akıl dışındaki sabit, hakikî varlığı ifade eder. Duygular ve akıl, bu varlıktan bir suretini alır. Zihindeki bu surete ise “idrak” adı verilir. Gökyüzü, yeryüzü, hayvanlar ve bitkiler var olmaları açısından bu sınıflandırmada yer alırlar. Zahirî manaları ile anlaşılabilir bu varlıklara “arş”, “kürsî” ve “yedi sema” yı dahil etmek mümkündür. **2- Hissî Varlık:** Sadece duyu organları için var olan varlığı onu hissedene mahsus olan, bunun dışında maddî varlığı olmayan varlık olarak tanımlamak mümkündür. Uyuyan bir kişinin rüyası gibi. Gazâlî’ye göre, “bunların dışında peygamber ve velilere ise, meleklerin cevherlerini aksettiren güzel suretler olarak görünürler. Hz. Meryem’e meleğin, düzgün bir insan biçiminde görünmesi gibi. **3-Hayalî Varlık:** Duyu organlarıyla gördüğümüz varlıklar, gözümüzden kayboldukları zaman zihnimizde onların birer suretleri kalır ki buna, “hayal” denir. Göz kapatılmışken örneğin bir filin veya bir atın sureti zihinde canlandırılabilir. **4-Aklî Varlık:** Belli bir şeyin bir ruhu, bir hakikati ve bir de manası vardır. Akıl bu şeyin dış âlemdeki varlığını, his ve hayaldeki suretini hiç nazârî itibara almaksızın mücerret mana cihetini kavrar. Örneğin el gibi. Gazâlî’ye göre elin hissî ve hayalî bir sureti vardır. Ayrıca bir de manası vardır ki, bu onun hakikatidir. Bu mana, elin tutma gücüdür. Aklî manada el, işte bu tutma kuvvetidir. **5-Varlığa Benzeyen (Şibhî) Varlık:** Bir şeyin sureti ve hakikati ile ne hariçte ne histe, ne akılda ne de hayalde mevcut olmasıdır. Fakat mevcut başka bir şey olup bir özelliği ve sıfatı ile öbür varlıklara benzediğinden “varlığa benzeyen varlık” adını almıştır. Bunlar “gazap”, “şevk”, “ferah”, “sabır” vb. şeylerdir.

varlık”¹⁶¹ olarak tanımlanmaktadır. “Bir varlığın yokluğunu düşünmek çelişikliği gerektiriyorsa, yani yokluğu düşünülemiyorsa, bu varlığa zorunlu varlık denir.” Diğer ilişik kavramımız olan *mümkün* ise; “varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan”¹⁶² anlamına gelmektedir.

Gazâlî, eserlerinde varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak değerlendirmiştir. Bu durumu *Mişkât*’da şu sözlerle ifade etmiştir: “Özü itibariyle varlık, varlığı kendinden ve varlığı başkasından olmak üzere ikiye ayrılır: Varlığı başkasından olanın varlığı iğretidir, kendi kendine yeterli değildir. Hatta onun özü, yine kendi özü itibariyle değerlendirildiğinde, o salt yokluktur. O, ancak başkasıyla ilişkisi açısından vardır. İğreti elbise ve zenginlik misalinden öğrendiğin üzere onun gerçek bir varlığı yoktur. O halde gerçek nur Allah olduğu gibi, gerçek varlık da Allah’tır.”¹⁶³

Yine *Mişkât*’da Gazâlî, şu ifedeleri kullanır: “Eksik ve yetersiz olanla ilişki kurmak eksiklik ve batıp gitmek (ufûl) sayılır. Bu durumdaki biri “ben hanif olarak yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a çevirdim ve ben müşriklerden değilim”¹⁶⁴ der. Ayetteki “ellezî” (o ki) anlam bakımından belirsiz işaretir. Zira birisi, anlamca “ellezî” neyin sembolüdür derse, buna verilecek cevap yoktur. Çünkü O, her türlü ilişkidir berî olan Gerçek Bir’dir. Bu nedendir ki, bazı Bedevî Araplar, Rasûlullah’a “Allah’ın nispeti (nesebi) nedir?” deyince cevap olarak ihlas suresi inmiştir: “De ki: O Allah birdir. Allah sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır.”¹⁶⁵

Gazâlî, bu işaret ettiği ve derinlemesine irdelediği Zorunlu Varlık’ın diğer varlıklarla ilişkisini ise, yine *Mişkât*’da şöyle dile getirmektedir: “Arifler, buradan hareketle mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselir ve miraçlarını tamamlamış olurlar. Nihayet gözle görürcesine varlıkta Allah’tan başka hiçbir şey bulunmadığını ve “O’nun zatından başka her şey(in) helâke mahkûm (olduğunu)”¹⁶⁶ anlarlar. Çünkü O, herhangi bir vakitte zaten helâk olacak değildir, aksine ezel ve ebed itibariyle o, helâk olmuş sayılır. Zira (Allah’a nispetle varlığın durumu) ancak böyle tasavvur edilir. O’ndan başka her şey, kendi özü itibariyle sırf yokluktur. İlk Gerçek’ten kendine ulaşan varlık itibariyle o

¹⁶¹ Demirci, s. 410.

¹⁶² Yaşaroğlu, s. 561.

¹⁶³ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 44-45.

¹⁶⁴ En’am, 6/79.

¹⁶⁵ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s 45; İhlas, 112/1-3.

¹⁶⁶ Kasas, 28/88.

varlık var görünür. Ancak onun varlığı, kendi özünde değil, var edenin varlığını izlemesi bakımından vardır. Öyleyse var olan, yalnızca Allah'ın zatıdır. Her şeyin, biri kendine, diğeri Allah'a dönük iki yüzü vardır. O şey, kendine dönük yüzü itibariyle yok (adem), Allah'a dönük yüzü bakımından var sayılır. Öyleyse var olan yalnız Allah ve O'nun zatıdır. Allah'ın zatından başka her şey, ezel ve ebed itibariyle helâke mahkûmdur.”¹⁶⁷

Gazâlî'ye göre Allah'ın görülmemesinin sebebi ise, O'nun nurunun yoğunluğundan ileri gelmektedir. O'nun görülmemesi çok âşikâr oluşundan kaynaklanmakta, ışığın parlaklığı O'ndan haberdar olmayı önlemektedir. Çok âşikâr olduğu için yaratıklardan gizlenen ve nurunun parlaklığından dolayı gözleri kamaştıran ve onlara görünmeyen Allah, tüm kusurlardan münezzehtir.¹⁶⁸

Gazâlî'nin zorunlu sıfatıyla tanımladığı Allah'ı yegâne varlık kabul ettiği, O'nun dışındaki varlıkları ise, zâtı itibariyle değerlendirildiklerinde salt yokluk olarak gördüğü muhakkaktır. Yani “bütün varlıklar, mutlak olarak zorunlu varlığa dayanmakla birlikte, belli bir vakitte, belli bir illele var olmakta ve belli bir zamanda da yok olmaktadır. Kısaca zatları yönünden bütün varlıklar salt yokluk; Tanrı'ya bakan yönüyle ise, mümkün varlık olarak adlandırılırlar” diyebiliriz. Mümkün varlıklar, “İlk Varlık'tan gitgide uzaklaşan ve derece olarak da aşağı doğru inen bir derecelenme ile sıralanmış, ancak İlk Varlık'la da bağlantısını yitirmeyen bir sıralama ile dizilmişlerdir. Bahsi geçen dizilmede bir varlığın yeri, İlk Varlık'la olan yakınlığı veya uzaklığına göre anlam kazanır. İlk Varlık'a yakınlık, ondan en çok *akıl-nur* almakla; uzaklık ise bunları daha az almakla ölçülür.” Diyebiliriz ki, bütün mümkün varlık olarak ifade edilebilecek olanlar, İlk Varlık'a yakın olduğu kadar gerçek ve ondan uzak olduğu kadar da maddeyle karışmış olup gerçeklikten de uzaktır.¹⁶⁹

Gazâlî, Felsefenin Temel İlkeleri eserinde, varlığı başkasına bağlı olan varlığa mümkün, varlığı başkasına bağlı olmayan varlığa da, özü gereği Zorunlu Varlık nitelendirmesini yaptıktan sonra, bu tanımlama ile Zorunlu Varlığın zatına dair on iki özellik ortaya çıkartmaktadır.

¹⁶⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s 45.

¹⁶⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s 51.

¹⁶⁹ Kılıç, s. 181.

Bunlar:

1. Zorunlu Varlık, araz olamaz. Çünkü araz cisme bağlıdır, cismin yok olması ile arazın da yok olması gerekir.
2. Zorunlu Varlık, iki yönden cisim olamaz;
 - a. “Her cisim, sayı ile parçalara bölünür ve cismin bütünü, parçalarına bağlıdır. Bundan dolayı Zorunlu Varlığın parçalardan meydana gelmesi câiz değildir.” Oysa biz, Zorunlu Varlığı kesinlikle başkasına bağılılığı olmayan varlık olarak ifade ettik.
 - b. “Cismin, suret ve heyulâdan meydana geldiği sabittir. Heyulâ yok sayıldığında cisim yok olur, suret yok sayıldığında yine cisim yok olur.” Ancak Zorunlu Varlığın zâtı yok sayıldığında Zorunlu Varlığın da yok olması gerekir.¹⁷⁰
3. Zorunlu Varlık suret gibi olamaz. Çünkü suret heyulâyaya bağlıdır, kendisiyle beraber olduğu heyulânın yok olması, suretin de yok olmasını gerektirir. Zorunlu Varlık, suretin mahalli olan ve ancak suretle birlikte bulunan heyulâ gibi de olamaz. Heyulâ, suret ile fiilî olarak bulunur ve suretin yok olması, heyulânın da yok olmasını gerektirir. Çünkü heyulâ da surete bağlıdır.
4. Zorunlu Varlığın varlığı, mahiyetinden başka olamaz. Zorunlu Varlığın illiyet ve mahiyetinin bir olması gerekir. Nesneye ârız olunan şey nedenlidir.
5. Her biri diğerinin nedeni olma anlamında, diğer varlıklar Zorunlu Varlığa bağlı olduğu halde, kendisi başka varlıklara bağlı değildir.
6. Zorunlu Varlık, nedensellik anlamında değil, iki kardeş arasındaki ilişkide olduğu gibi birbirlerine izafe edilmeleri anlamında, diğer varlıklar kendisine bağlı olduğu gibi kendisi bunlara bağlı değildir.
7. Zorunlu Varlığın; bu varlığa denk olacak birbiriyle ilişkileri olmayan, bağımsız ve her biri zorunlu varlık olacak iki ayrı şey olması câiz değildir.
8. Zorunlu Varlığın zâtında artık bir niteliğin olması câiz değildir. Çünkü Zorunlu Varlık, bu artık nitelik yok sayıldığında varlığı yok olacak şekilde bu nitelikle var olmuş

¹⁷⁰ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 164.

olsaydı, bu artık niteliğe bağlı olmuş olurdu ve bu durumda Zorunlu Varlığın zati ancak hepsi bir araya geldiğinde uyum içinde çalışan parçalardan meydana gelmiş olurdu. Oysa yukarıda parçalardan meydana gelen her şeyin nedenli olduğu açıklanmıştı.¹⁷¹

9. Zorunlu Varlığın değişmesi imkânsızdır. Çünkü değişim, daha önce Zorunlu Varlıkta bulunmayan bir sıfatın meydana gelmesidir. Sonradan meydana gelen her şey, bir sebebe ihtiyaç duyar. Zorunlu Varlığa başkasının neden olması ise, yukarıda geçtiği gibi imkânsızdır.

10. Vasitasız olarak Zorunlu Varlıktan tek bir şey çıkar. Vasıtalarla birçok şey, bir sıraya göre çıkar. Bunun nedeni; Zorunlu Varlığın bir olması ve kendisinde hiçbir yönde çokluğun olmadığı sabit olmasıdır. Zira çokluk, ya birleşik cisimde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların çokluğu ile meydana gelir veya nesnenin –suret-heyûla; varlık ve mahiyet gibi- biri diğerinden bağımsız olamayan iki şeye bölünmesi şeklinde birden fazla anlamın olmasıyla meydana gelir. Bütün bu hususların, Zorunlu Varlık için imkânsız olduğunu ispat ettik.¹⁷²

11. Zorunlu Varlığa araz denilemeyeceği gibi, cevher gibi kendi nefsiyle kâim ve bir mahalde olmamasına rağmen cevher de denilemez. Cevher, varlığı bir mahalde yer almayan mahiyet ve hakikattir. Yani cevher var olduğunda varlığı bir mahalde değildir ve fiilî olarak meydana gelmiş bir varlık olarak da var değildir.

12. Zorunlu Varlığın dışındaki bütün varlıkların bir düzen içerisinde Zorunlu Varlıktan çıkmaları ve kendisi dışında her şeyin varlığını Zorunlu Varlıktan alması gerekir.¹⁷³

2.2. Gazâlî’de Nur Kavramı

Buraya kadar Gazâlî’nin varlık anlayışını genel hatlarıyla inceledikten sonra, tezimizin en önemli kısımlarından biri olan bu bölümünde, Gazâlî’nin nur kavramına bakışını ve eserlerinin ışığında nurdan ne anladığını incelemeye çalışacağız.

Çalışmamızla ilgili başvuracağımız kaynakların başında, düşüncelerini ele alacağımız Gazâlî’nin kendi eserleri gelmektedir. Gazâlî, kendisinden sonra gelen ünlü filozoflara ilham veren önemli eseri *Mişkâtü’l-Envâr*’da, Nur Suresi’nin otuz beşinci ayetinden güç

¹⁷¹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 167.

¹⁷² Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 168.

¹⁷³ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 173.

olarak Nur metafiziğini geliştirmiş ve nur düşüncesi ekseninde bir varlık anlayışı inşa etmiştir. Bu ayete göre: “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali, içinde kandil (misbah) bulunan bir kandil (mişkât) gibidir. O kandil, bir cam (züce) içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağlı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren, mübarek bir zeytin ağacının yağından yakılır. O, nur üstüne nurdur. Allah, nuruna dilediğini kavuşturur. Allah, insanlar için misaller veriyor, Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁷⁴

Nur kavramını, Gazâlî’nin varlık düşüncesinin önemli kavramlarından biri olması nedeniyle, değişik boyutlarıyla ve ayrıntılı örneklerle ele almak faydalı olacaktır. “Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*’da nuru; avam, havâs ve havassü’l-havas olmak üzere üç farklı zümreye göre, üç temel başlık altında incelerken; *Mi’râcu’s-Sâlikîn* adlı eserinde ise nuru, altı ayrı anlamda kullanmaktadır.”¹⁷⁵

“Varlıkların tamamının nur olduğu, en yüksek, eşi ve benzeri olmayan gerçek nurun ancak Allah olduğu, diğer bütün nurların ondan meydana geldiği düşüncesine dayanan” Gazâlî, Nur felsefesinin inceden inceye temellerini atmıştır. Gazâlî, İsrâkîlik’teki *nur*, *zulmet*, *zevk* ve *keşf* temel kavramların yanı sıra *işrâk* kelimesinin ve türevlerinin kullanımını hususunda, bilhassa *Mişkâtü’l-Envâr*’da kullanarak ve nurların sıralanışı hakkında Sühreverdî’den de önce bahsederek ona öncülük ettiği düşünülebilir.¹⁷⁶

Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*’da nurun hakikatine dair şu ifadeleri kullanır: “Kendisini ve başkasını gören her şey, *nur* adına almaya layıktır. Kendisini ve başkasını görmekle birlikte, kendisi vasıtasıyla başkası görülüyorsa, başkasına hiçbir etkisi olmayana nispetle bu da *nur* ismini almaya layıktır. Hatta Gazâlî, bu eserinde nurları başkasını aydınlattığı için ona, Kur’an’dan güç alarak “aydınlatan çerağ” demeyi daha uygun bulmuştur. Bu özellik, peygamberliğe ait kutsal ruhta bulunur. Çünkü bilgi nurları, onun vasıtasıyla halkı aydınlatır ve bu sayede Allah’ın Hz. Muhammed’i “aydınlatan çerağ” diye nitelemesinin sırrı anlaşılır. Bütün peygamberler birer çerağdır. Ulema da öyledir. Ancak aralarında sayılamayacak kadar fark vardır.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Nur, 24/35.

¹⁷⁵ Ülken, “Gazâlî ve Felsefe”, *AÜİFD*, C. 4, Ankara 1955, s. 110.

¹⁷⁶ Erdoğan, s. 167; Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 15.

¹⁷⁷ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 42.

Gazâlî'nin konumuz olan nuru en iyi anlatan *Miškâtü'l-Envâr* adlı eseri, gerek yazarının düşünce haritasını ve gerek nur ekseninde ulaştığı sınırları belirleme adına, alanında önemli bir yere sahiptir. Gazâlî'nin Kur'ân'daki "Allah göklerin ve yerin nûrudur"¹⁷⁸ ayeti ve Hz. Muhammed'in "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş (veya yetmiş bin) perdesi vardır; onları açsa yüzünün nur ve azameti, O'nu gören herkesi yakar"¹⁷⁹ hadisinden hareketle yazılmış *Miškât*, Gazâlî'nin önemli eserlerinden biridir.

Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*'da nur kavramını tartışılmasına bile gerek olmayan, kesin hakikati anlatma penceresinden ele alıyor ve onu ispat değil, anlayamayanlara izaha çalışıyor. *Miškât*'da geçen "bu âlemin ayrı bir ilkesi (asl) vardır ve bu ilke "gerçek nur" veya "bizzat nur"dur."¹⁸⁰ ifadesiyle Gazâlî, bize bunu açıklarken, bir ispat etme telaşıyla değil de, göremeyenlere gösterebilme gayretinin sorumluluğuyla cümlelerini sıralıyor.

Gazâlî'ye göre insanda, gerçekte algılanan gözün kusurlarından soyutlanmış bir göz vardır ki bu, *akıl*, *insanî nefis* ya da *ruhtur*. Bunlar, eksiklerden uzak olmak bakımından nur adını almaya, gördüğünü zannettiğimiz gözden daha çok layıktır. Gazâlî, eserinin özüne yansımış bu ifadeler ışığında, insanın kendisi ve âlemlerle olan ilişkisini kavrayan bir akıl nuruna ulaşmasını hedeflemektedir. Böylece o, perdelerin ötesini idrak eden, hakikate, olayların gerçek yüzüne vakıf, âlemi her boyutuyla bilen ve yüce yaratıcıyı idrak eden bir noktaya erişebilecektir.

Nurun halk dilindeki anlamının, güneş, ay, lamba ve alevli ateş gibi anlamlara geldiğini tezimizin genel bilgiler kısmında belirtmiştik. Ancak Gazâlî'nin düşünce dünyasında, gören göz olmadıkça bu nurun algılanması ve görülmesi mümkün olmadığı için, nuru asıl algılayanın ruh gücü olduğu benimsenmiş; açıkça görülen nurdansa, nur adını taşımaya en uygun olanın *ruh gücü* olduğu kabul edilmiştir. İşte bu, Gazâlî'nin nurun anlamına ve soyutlamasına dair attığı ilk adımdır. Çünkü o, açıkça görülen nurdan, görülmeyen ve duyu ile algılanmayan bir başka nura yükselmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁸ Nur, 24/35.

¹⁷⁹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 327.

¹⁸⁰ Affî, s. 12.

¹⁸¹ Affî, s. 12.

Gazâlî birçok risâlesinde, biri dünyaya çevrilmiş “dış gözü”, öteki manevî işlere çevrilmiş “iç gözü” olarak, iki gözden bahsetmektedir.”¹⁸² Böylece “imanın temeli olarak ilimleri ve felsefeyi kuran akıldan tamamen farklı, ikinci bir akıl kabul etmektedir. Fakat burada iç gözü veya kalbin gözü dediği bu aklın, psikolojik sınıflamalarda filozofların anlattığı akilla ilgisi yoktur. Onu ancak Augustin’in “Allah’a çevrilmiş bakışı” ile karşılaştırabiliriz.”¹⁸³

İlahî nurların te’viline adanmış *Mişkât*’da Gazâlî’nin inceden inceye bir İshrâkî felsefe teorisi oluşturduğu ve kazanımlarının daha sonraki süreçte mesafe alınmasında önem arz ettiği görülmektedir. Zira Gazâlî’ye göre “işrâk”, dinin en yüce kısmıdır. Gazâlî birçok kitabında (*Minhaç*, *Mizân*, *Mişkât*, vb.) bu hali anlatmaktadır. Fakat *İhyâ*’nın *Acâibü’l-Kalb* bölümünde buna daha çok yer vermiştir. Gazâlî, ortaya koyduğu bu felsefenin ışığında Nur ayeti ile Perdeler (hucub) hadisini yorumlarken, bu ayet ve hadisi sadece zahirî anlamlarıyla anlamamakta ve bu ölümsüz eseri *Mişkât* aracılığı ile söz konusu yönüme işaret etmektedir.¹⁸⁴

Bu Nur ayeti etrafında İslam düşünce geleneğinde oluşan zengin bir yorum çeşitliliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki neredeyse her âlimin bu ayetle ilgili bir şerh yazması bir yükümlülük haline gelmişti. Bu sebeple sözü edilen ayet üzerine Gazâlî ile birlikte İbn Sînâ ve Molla Sadra gibi ünlü filozoflar tarafından yazılmış çok sayıda şerh mevcuttur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Gazzâlî’nin bu ayetin yorumunda İbn Sînâ’dan etkilendiğine dair ciddi iddialar bulunmaktadır.¹⁸⁵

Mişkâtü’l-Envâr’ın felsefî yönünün, Gazâlî’nin bu ayet ve hadise dair bâtinî te’villerinden, bunların içerdiği sembol ve işaretler ile bunlardan çıkardığı teferruatlı yorumlardan ayrı düşünülmesi gerekir. Zaten bu nedenle *Mişkâtü’l-Envâr*, onun eserleri arasında ve kendi konusunda tektir. Öncesinde yazmış olduğu *İhyâ* kitabının üçüncü cildinde *Perdeler* hadisinden söz ederken, *Mişkât*’daki benzer bazı hususlara yer vermiş olsa da bu eser, konuyu başlı başına ele alması bakımından ayrıcalığa sahiptir.¹⁸⁶

¹⁸² Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 40.

¹⁸³ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 124.

¹⁸⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 124.

¹⁸⁵ Demir, s. 195; Nasr, *İslam’da Bilim Ve Medeniyet*, (Çev. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal), İnsan Y., İstanbul 1991, s. 95.

¹⁸⁶ Afîfî, s. 11.

Tezimizde “nur” kavramı başlığı altında derinlemesine incelediğimiz *Miškâtü'l-Envâr*, üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölüm; gerçek nurun yüce Allah olduğu ve Allah'tan başkasına “nur” isminin hakikî değil mecazî olarak verilisinin açıklanması üzerinedir. Bu bölümde Gazâlî, nur kavramı merkezinde varlık konusunu “Allah göklerin ve yerin nûrudur” ayetinden hareketle ayrıntılı olarak ele almıştır.

Miškât'ın ikinci bölümünde; yine aynı ayette yer alan *mişkât*, *misbâh*, *zücâce*, *şecere*, *zeyt* ve *nur* gibi bazı kelimeleri açıklamıştır. Bunlar Gazâlî'nin kaleminden ele alınırken, birer sembol olmaları dolayısıyla birtakım gizli anlamlar barındırmaktadır. O, bu açıklamaya hazırlık olmak üzere, önce sembol veya temsilin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği; sonra da insanî ruhların dereceleri ve nurlarının mertebeleri üzerinde bu semboller eşliğinde durmaktadır. Gazâlî, ruhun metafizik varlık alanlarıyla olan ilişkisini, nur ayetinde geçen bu sembollerle ilişkilendirerek ele almış ve düşüncelerinin örneklerle zenginleştirmiştir.

Miškât'ın üçüncü ve son bölümünde ise; Perdeler hadisini yorumlamış, insanların inançları ve Allah'a dair düşüncelerine yer vermiştir. Gazâlî ilk iki fasılda nur adını taşımaya en layık olanın ilahî nur olduğunu, bunun ise bütün boyutlarıyla insanda tecelli ettiğini örneklerle ortaya koyduktan sonra, işte bu üçüncü bölümde, o nuru örten, Allah'ı ve varlığın hakikatini bilmeyi engelleyen perdeleri sırayla, uzun ve ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.

Kaya, tercümesini yaptığı *Miškât*'ın önsözünde eser için şu yorumu yapmaktadır: “Gazâlî'nin bu eseri, keskin bir zekâ, zengin bir birikim ve başarılı bir üslup örneği olmakla birlikte, ruh ve ahlâk temizliğini, takvâ ölçüsünde titiz ve disiplinli bir dinî hayatı temel alan amelî tasavvuftan ziyade, bir nazarî tasavvuf metni mahiyetindedir ve bu yönüyle kendisinden sonra Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî için ilham kaynağı olduğu bilinmektedir.”¹⁸⁷

Miškâtü'l-Envâr'ın, gerek Gazâlî'nin düşünce yolculuğunun vardığı son noktayı anlamak, gerek İslâm felsefesindeki seyri hakkıyla değerlendirmek açısından büyük bir önemi vardır. Meşşâî felsefeyi şiddetli bir tenkide tâbi tutan ve düşünce tarihinde en

¹⁸⁷ Kaya, Önsöz, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 6.

ünlü felsefe eleştirmenlerinden biri kabul edilen filozofun bu eseri, benimsediği felsefî yaklaşımları sunması ve felsefî düşünce sisteminin bir açılımını yansıtmaması sebebiyle de büyük bir önem arz etmektedir. Bu önemli eserdeki üslubu, bize onun sahip olduğu son düşünceyle ilgili en doğru izahı vermektedir.¹⁸⁸

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*'da Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklarla ilişkisini şu şekilde bize anlatır: “Varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur; O'nun vechinden başka her şey, yok olucudur.”¹⁸⁹ Zira bunlar herhangi bir vakitte helâk olmaktadır; hatta ezeli ve ebedî olarak helâk olmuşlardır. Bunu başka bir şekilde tasavvur etmek mümkün değildir. Çünkü O'nun dışındaki her şey, zatı itibariyle değerlendirildiğinde salt yokluktur.”¹⁹⁰

Gazâlî'nin, *Mişkâtü'l-Envâr*'da “kalplerin anahtarı Allah'ın elindedir, dilediği zaman, dilediği gibi, dilediğine açar”¹⁹¹ sözleriyle anlatmaya başladığı kalbin anahtarları olan nurları şu şekilde kategorize ettiği görülmektedir: “Nur, üç bölümde incelenir: Birincisi, Allah'tır ve asıl Nur budur. Başka şeyler için nur adı mecaz olarak verilir. Birincisi halka göre, ikincisi aydınlara göre ve üçüncüsü de üstün aydınlara göre üç türlü nur anlayışı meydana çıkar. Halka göre nur, görelî bir anlamda şeylerde görülür. Bu anlamdaki nuru görme duygusuyla kavrarız. Nurun kendisi algılayıcı değildir, onunla algılanır. Meselâ yarasaların görme nuru zayıf olduğundan söz edilir, görme nurunun bazı kusurları vardır: Çünkü başkasını görür fakat kendini göremez. Şeylerin yalnız görünüşünü görür, iç tarafını göremez. Yalnız sonlu olanı görür, sonsuzu göremez. Gördüklerinde de çok defa yanılır.”¹⁹²

Nurun halk için konulan ilk anlamı zuhur yani “açığa çıkma”dır; açığa çıkma izafî bir durumdur. Çünkü bir şey birine göre açık, bir başkasına göre kapalıdır. Bir şeyin açık oluşunun izafî sayılması kuşkusuz algılamayla ilgilidir. Halka göre en açık algı görme duygusudur. Görme duygusu bakımından nesnelere üçe ayıran Gazâlî, bunların hepsini “nur” olarak isimlendirir.¹⁹³

Eğer Eflâtun'un “idealar teorisi” ve Plotinus'un “kozmetik akıllar sistemi” felsefî bir anlam taşıyorsa, Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'da nur kavramından hareketle ortaya

¹⁸⁸ Demir, s. 2-5.

¹⁸⁹ Kasas, 28/88.

¹⁹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 34.

¹⁹¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44-45.

¹⁹² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 35.

¹⁹³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 34.

koyduğu “nur metafiziği” de aynı düzeyde anlamlıdır. Bu eseri o, bir dostunun Nur suresinin otuz beşinci ayetindeki ilahî nurun mahiyetini sorması üzerine yazdığını, fakat o sırada başka bir şeyle meşgul olduğu için buna fazla zaman ayıramadığını söylüyorsa da, durum hiç de öyle gözükmemektedir. Bu kitap, üzerinde çok iyi temellendirilmiş bir ontoloji teorisi olarak karşımızda durmaktadır. Yakından bakıldığında görüleceği üzere, Gazâlî’nin *Miškât*’ı yazarken en önemli ilham kaynağı İbn Sînâ’nın “el-İşârât ve’t-tenbîhât” ve onun özellikle sonundaki “Makâmâtü’l-ârifin” kısmıdır. İşin ilginç tarafı, Tehâfüt başta olmak üzere pek çok eserinde şiddetle eleştirdiği ve hatta tekfir ettiği İbn Sînâ’dan mülhem bir metafizik ortaya koymuş olmasıdır.¹⁹⁴

Kaya eserinde Gazâlî’nin ortaya koyduğu felsefeyi şu sözlerle anlatır: “Allah’ın, semaların ve arzın nuru olduğunu ifade eden ayetten¹⁹⁵ hareketle daha sonra Sühreverdî’nin sistemli bir şekilde ortaya koyduğu İşrâkiyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyyat geliştirmiştir. Gazâlî’nin, Ruhanî-cismanî, manevî-maddî bütün varlıkları, aslında O nurun yansımaları olarak gördüğünün söylemek abartı olmasa gerektir. Gazâlî’nin Nurü’l-Hak olarak adlandırdığı ilk ve hakikî nurdan uzaklaştıkları nisbette, diğer nurların nurluk derecesi azalır. O’na yakın oldukları nisbette artar. Öte yandan kaynağından uzaklaşan nurların, nurluk derecesi azaldıkça karanlıkları (zulmet) artar. Peygamber’in kutsal ruhu, Kur’an da “ışık saçan meşâle”¹⁹⁶ olarak nitelendirilmiştir. Gazâlî, düzenli bir dizi oluşturan nurların, başkasına nur saçan ama başkasından nur almayan ilk ve öz bir nura dayandığını anlatırken; “işte bütün nurlar bir tertip üzere ondan işrâk (zuhûr, tecelli) eder.” demektedir. Yine o, Allah’ın varlığının çok açık olduğunu ancak nurunun işrâkı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale geldiğini vurgular.”¹⁹⁷

Gazâlî’nin ilmî karakterinde dikkat çeken çok yönlülük, hiç şüphesiz eserlerinde de kendisini göstermektedir. *Miškâtü’l-Envâr*, bu çok yönlülüğün en başarılı örneğini temsil etmektedir diyebiliriz. Dolayısıyla bu eserdeki farklı tesir ve boyutların ortaya konulması, Gazâlî’nin görüşlerini temellendirirken hangi felsefî ekollerden etkilendiğinin tespiti için de önem arz etmektedir. *Miškât*’daki düşünceleriyle nur metafiziğine büyük katkılar sağlayan Gazâlî, “tek ve hakikî nurun Allah olduğunu,

¹⁹⁴ Kaya, *Miškâtü’l-Envâr*, Önsöz, s. 6.

¹⁹⁵ “Allah göklerin ve yerin nûrudur.”, bk. Nur, 24/35.

¹⁹⁶ Ahzab, 33/46.

¹⁹⁷ Kaya, “İşrâkiyye”, s. 436.

O'nun dışındaki nurlara ise, ancak mecaz olarak nur denilebileceğini dile getirmiş ve nuru, *zuhûr* olarak adlandırmıştır. Gazâlî'ye göre kalpteki gözün nuru, baştaki gözün nurundan daha önemlidir; bu nedenle bu gözün görmesini sağlayan nur, gerçek nurdur.”¹⁹⁸

Gazâlî'nin bu önemli eseri *Mişkât*'ı kısaca özetledikten sonra, onda, nur kavramının ne ifade ettiği ve nurun kısımlarının neler olduğunun irdelenmesi gereğinden hareketle, nura hangi manaları yüklediğine daha da yakından bakacak olursak bunu birkaç meseleye değinerek ele almanın faydalı olacaktır.

2.2.1. Mertebeler Konusu Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî, konumuzun anlaşılması açısından büyük öneme sahip olan *Mea'ricu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş) eserinde aklın mertebelerinin Kur'an-ı Kerim'in Nur ayetinde zikredildiğine değinmiş ve şu şekilde izah etmiştir: “Bu ayette geçen mişkât lafzı heyulânî akıl için bir temsil olup, nasıl ki mişkât nurlanmaya istidatlı ise, aynı şekilde ruh da kendisine aklın nurunun feyezân etmesine fitraten istidatlıdır. Akıl, birazcık kavîleşir ve kendisinde ilk makuller hâsıl olursa, “zücace” adını alır. Bu makulâtın tahsilinden sonra fikr-i sâibe derecesine ulaşırsa, “şecere” olur. Nitekim ağacın (şecere) birçok dalı (efnân) olduğu gibi fikr-i şâibenin de bir sürü dalları vardır. Akıl, biraz daha kavîleşip meleke derecesine ulaşır ve hads (sezgi) ile makulâtı tahsil ederse, o artık zeyttir. Akıl, daha da kavîleşir, onun yağı (zeyt) neredeyse ateş değdirilmeden tutuşur ve aydınlatır. Eğer makulâtı müşahede edip mütâlâa edebilecek bir şekilde tahsil etme mertebesine ulaşırsa “misbah” olur.”¹⁹⁹

Daha sonra müstefat aklın nurunun fitrî aklın nuruna eklenmesiyle, kendinde makulât hâsıl olunca, nur üstüne nur olur. Müstefat aklın nurları, sirac gibidir ki, arzın içindeki büyük ateş tabakasına benzer. Bu ateş, faal akıl olup makulâtın nurlarını beşerî akıllara saçar. Her ne kadar ayette geçen bu misal, nebevî akıl için öyle bir misbahdır ki, onun ateşi ümmî, nebevî ve emrî olan mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Onun ateşi, şarkî ve garbî, beşerî ve tabîî de değildir. Onun yağı, tefekkür ateşi değmese bile neredeyse

¹⁹⁸ Demir, s. 14.

¹⁹⁹ Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), (Çev. Serkan ÖZBURUN), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 47.

fitrî bir zıya ile aydınlatır. O, rabbanî emir nurunun nebevî akıl üzerindeki nurudur. Allah, dilediğini nuruna kavuşturur.²⁰⁰

Nur ayetinin te'viline yardımcı olmak üzere Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'da üzerinde durduğu en önemli konulardan olan insanî ruhların mertebeleri, beştir:²⁰¹

- 1- Duyusal varlıkları algılayan duyu (dan kaynaklanan) ruh; bu, çocukta ve yetişkinlerde var olan ruhtur.
- 2- Duyuların algıladıklarını alıp saklayan hayalî ruh; bu, henüz emzikli çocukta yoktur, ancak bazı hayvanlarda olabilir.
- 3- Duyu ve hayalle ilişkili olmayan ve soyut kavramları algılayan aklî ruh ki, insanın cevheri olup tümel zorunlu bilgileri algılamaktadır.
- 4- Fikrî ve nazarî (teorik) ruh ki, bu da düşünceler arasındaki mantıkî ilişkiyi kavramakta, böylece öncüllerden sonuca gitmeyi sağlamaktadır.
- 5- Peygamberlere ve evliyaya özgü olan kutsal ruh. Gaybın levhaları (bilgileri) bu ruhta tecelli etmektedir. "Biz emrimizden sana bir ruh vahyettik."²⁰² Ayetinde işaret edilen, işte bu ruhtur.

Bu beş mertebe, duysal ve aklî varlıkların kendisiyle ortaya çıktığı nurlardır.²⁰³

Gazâlî'ye göre bu mertebeler, ayette sözü edilen *mişkât*, *zücâce*, *misbâh*, *şecere* ve *zeyt* ifadeleriyle paralellik arz etmektedirler. Mesela duysal ruhun nurları, kandillikten ışığın yayılışı gibi duylardan yayılırlar. Hayalî ruh da zücâceye (kristal fanus) karşılık gelmektedir; çünkü ikisi de asıl itibarıyla yoğunsa da işlenip incelmeyi ve geliştirmeyi kabule müsaittirler. Nitekim fanusun, ışığın sönmesini önlemesi gibi, hayal hissî bilgilerin gelişigüzel dağılmasını önleyip korur. Aklî ruh ise, lambaya karşılıktır; lamba duysal nurun merkezi olduğu gibi, bu da aklî ışığın merkezi konumundadır. Fikrî ruha gelince, o da zeytin ağacına karşılıktır. Zira düşünce hayatı, zeytin ağacı gibi dalları çok, ürünü bol olup hepsi bir kökten gelişip büyür. Zeytin ağacının özellikle

²⁰⁰ Gazâlî, *Mea'ricü'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), s. 48.

²⁰¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 63.

²⁰² Şurâ, 42/52.

²⁰³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 64.

seçilmesinin nedeni, en saf yağ olduğu için, onun lambadaki ışığının gayet berrak olması ve bu yüzden aydınlatmada tercih edilmesidir. Kutsal nebevî ruhun karşılığı zeytinyağıdır. Adeta tutuşturup yakılmasa bile, aydınlatacak kadar arı-durudur. Bazı peygamber ve velilerin ruhu (nefs) da dıştan bir bilgiye ihtiyaç kalmadan melekler ve daha başka vasıtalarla aydınlanır.²⁰⁴

Burada sıraladığımız beş mertebe, ilahî nurların, Nurların Nuru olan Allah'tan aldıkları çeşitli nur derecelerini anlatmakta ve Allah, bunlara duyusal âlemden kandillik, lamba, kristal fanus, zeytin ağacı ve zeytinyağı ile örnek vermektedir. Peki, ama neden Gazâlî, ayetteki teşbihi, diğer yaratıkları da içine alacak şekilde genişletmeyip, nuru yalnız insana tahsis etmiştir? Oysa ayette “Allah göklerin ve yerin nurudur” derken, en ulvîsinden en süflisine kadar Allah, var olan her şeyin nurudur denmektedir. Gazâlî'nin anlayışına göre bu tahsisin sebebi, ilahî nurun bütün mertebeleriyle yalnız insanda tecelli etmesidir. İnsandan başka varlıklarda ise, tecelli ve zuhurun sadece bazı mertebelerde olduğu görülmektedir. Bu yüzden Allah, diğer varlıklar arasından insanı seçerek, onu kendi suretinde yaratmıştır. Aynı zamanda Allah'ın halifesi olmaya layık olan da sadece insandır. Böylece Gazâlî, insandaki ilahî yönü arz'da keşfederek, onun doğrudan ulvî (metafizik) âlemlerle ilişkisini kurar. Ayrıca nübüvvet ve velâyetin mahiyetine ilişkin yeni bir nazariye de ortaya koyar. Buna göre vahyin insana ulaştırılmasında, meleğe veya insanın kendi dışından gelebilecek herhangi bir yardıma ihtiyaç yoktur. Zira insan, kalbinde ilahî nur kandilini taşıdığına göre, nebi veya velinin vahiy meleğine ne ihtiyacı olabilir? Böylece *Mişkâtü'l-Envâr* risalesindeki bu faslın, birinci faslın mütemmimi olduğu anlaşılmaktadır. Zira birinci faslında, Gazâlî'nin temsil tasvir ettiği Allah, Nurlar Nuru olması itibarıyla varlığın aslıdır. Bu faslında ise, epistemolojik açıdan bir tavsiyede bulunulmuştur. Zira o nur, bizzat bilginin kaynağı olup insanda kâmil manada nebiler ile arınmış tabakadan kimselerde ise, daha özel bir tarzda zuhur etmektedir. Bu “Allah insanı Rahman suretinde yarattı” hadisindeki belirli bir tabakadır.²⁰⁵

²⁰⁴ Affî, s. 19; Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 53-68.

²⁰⁵ Affî, s. 20.

2.2.2. Göz ve Akıl Benzetmeleri Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din* eserinde akıl ve nur kavramlarını şu şekilde bir benzetmeyle ifade eder: “Bilmiş ol ki, aklın üstünlüğü meydanda olduğu için, şerefini isbât edecek delilleri aramaya lüzum yoktur. Bilhassa buraya kadar şerefini anlattığımız ilmin kaynağı, doğum yeri ve kökü akıl olduğuna göre, aklın şerefi de meydana çıkmıştır. Akla nisbetle ilim, ağaca nisbetle meyve, güneşe nisbetle nur ve göze nisbetle görmek gibidir.”²⁰⁶

Gazâlî’ye göre “insanın kalbinde ayrı bir göz vardır; nur sıfatı onun yetkinliğidir. Ona bazen *akıl*, bazen *ruh*, bazen de *insanî nefis* denir. Ona *kalb gözündeki nur* da deniyor. Bu *kalb gözü* veya *akıl*, hem başkasını, hem kendi nefsinin bilgisinin bilgisini kavrar.”²⁰⁷ Gazâlî’nin ifadelerini Ülken, şu şekilde yorumlar: Bu özellik cisimleri bir âletle algılayan için düşünülemez. Dış gözü çok yakını ve arkasını görmediği halde, akıl için yakın ve uzak birdir; göğün en uzaklarını ve yerin en derinliklerini kavrayabilir. Dış gözü, şeylerin yalnız görünüşünü ve yüzünü gördüğü, kalıpları ve şekilleri algıladığı halde, akıl şeylerin derinliklerine ve sırlarına sokulur, sebeplerini ve hikmetlerini araştırır. Akıl, akıl edilirlere kavrar ve sonsuza ulaşır.²⁰⁸

Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* eserinde ise, bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Ey kardeşim bilmiş ol ki, akıl ancak şeriatle hidayete erebilir. Şeriat de ancak akılla açıklık kazanabilir. Şeriatî bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temeli konumundadır. Nasıl temelsiz bina olmaz ise, aynı şekilde bina olmayınca da temeli bir işe yaramaz. Akıl, göze; şeriat, ışığa (nura) benzer. Işık (nur) olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. İşte bu sebeple Allah: “Muhakkak ki size Allah’tan bir nur ve Kitâb-ı mübîn gelmiştir. Allah, rıdvânına tâbi olanları onunla selamet yoluna ulaştırır ve onları kendi izniyle zulümâtta nura çıkarır.”²⁰⁹ Buyurmuştur. Yine diyebiliriz ki, akıl, sirâca; şeriat, bir sirâcın yağına benzer. Yağ olmayınca sirâc, hiçbir şeye yaramayacağı gibi, sirâc olmayınca da yağ, hiçbir işe yaramaz. Allah, Nur suresi 35. ayette bu noktaya işaret buyurmuştur.”²¹⁰

²⁰⁶ Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1998, C 1, s. 209.

²⁰⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 36.

²⁰⁸ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 128-131.

²⁰⁹ Mâide, 15-16.

²¹⁰ Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), s. 48.

Gazâlî, konuyu daha da açıklama yoluna giderek şu ifadeleri kullanmıştır: “Kur’an-ı Kerim’de Allah, “Nur üstüne nurdur”²¹¹ ifadesiyle akli ve şeriat nurunun müttehid olduğunu belirtmiş ve: “O, dilediğini nura kavuşturmuştur.”²¹² Buyurarak bu iki nurun gerçekte bir tek nur olduğunu söylemiştir.”²¹³

Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr* eserinde, dış gözdense aklın daha yüksek bir mertebeye sahip olduğunu ve “nur” ismini almaya daha layık olduğunu yedi kusurla sebeplendirir. Şimdi bunları inceleyelim:

Birincisi: Göz kendini göremez, akıl hem başkasını he kendini hem de sahip olduğu nitelikleri bilir. Çünkü akıl kendini, bilen ve güç yetiren olarak algılar. Ayrıca kendi bilgisinin farkındadır. Artık kendisini bilmesi, o bilgiyle kendisini bilmesi şeklinde sonsuza kadar sürüp gider.²¹⁴

İkincisi: Göz, aşırı derecede kendine yakın ve uzak olan nesnelere göremez. Oysa akla göre uzak ve yakın olan eşittir. Bir anda göklerin üstüne çıkar, bir lahzada yerin derinliklerine iner. Akıl, Allah’ın nurundan bir örnektir ve örnekler taklit özelliğini her zaman taşırlar.²¹⁵

Gazâlî, bu örnekleri desteklemek için “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı”²¹⁶ hadisinin sırrını aramaya sevk ederek açıklamalarda bulunur.

Üçüncüsü: Göz, perde arkasındakileri algılayamaz; akıl ise kendi bedeninde tasarrufta bulunduğu gibi Arş’ta, Kürsî’de, göklerin ötesinde, Mele-i a’lâ ve en yüce melekût âleminde de tasarrufta bulunur. Hatta hiçbir hakikat akıldan gizlenemez.²¹⁷

Dördüncüsü: Göz, nesnelere görünen dış yüzünü algılar iç yüzünün değil. Nesnelere hakikatini değil, kalıp ve suretini algılar. Akıl ise onların iç yüzüne ve inceliklerine

²¹¹ Nur, 24/35.

²¹² Nur, 24/35.

²¹³ Gazâlî, *Mea’ricü’l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), s. 48.

²¹⁴ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 36.

²¹⁵ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 36.

²¹⁶ Buhârî, “Ehâdisü’l-enbiyâ” 1, “İsti’zân” 1; Müslim, “el-Cenne” 28.

²¹⁷ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 37.

kadar nüfuz ederek hakikatlerini ve ruhlarını algılar; sebeplerini ve ne olduklarını ortaya koyar.²¹⁸

Beşincisi: Göz, bazı varlıkları görse de duyuşsal birçok nesneyi ve tüm kavramları göremez. Sesleri, tatları, sıcaklık, soğukluk ve algı gücünü de algılayamaz. Hatta huzur, sevinç, gam, keder, acı, lezzet, aşk, şehvet, kudret, irade, ilim ve sayılamayacak kadar varlık türünü algılayamaz.²¹⁹

Gazâlî, göz için “aklın duyu casuslarından biridir” der ve hayal, vehim düşünme, hatırlama ve öğrendiğini koruma güçlerinin de onun ortağı olduğunu dile getirir. Bunu anlatırken de *İhyâ*'nın “Âcâibü'l-kalb” kısmında açıkladığı aklın hizmetçi ve askerlerine de değinir.

Altıncısı: Göz, bilinen cisimlerin niteliklerini görür. Fakat sonsuz olanları göremez. Cisimler yalnız sonlu olarak düşünülür. Akıl ise akledilirleri algılar, akledilirlerin sonlu olması düşünülemez.²²⁰ Gazâlî, bunu ise matematiği ve sayıları delil göstererek açıklar.

Yedincisi ise: Göz, küçüğü büyük olarak algılar, akıl ise örneğin yıldızların ve güneşin dünyadan kat be kat büyük olduğunu bilir. Gözün yanılmaları çoktur, akıl ise bu gibi kusurlardan uzaktır.²²¹

Gazâlî, bu tanımlamalarla gözün alanının ne denli dar olduğunu bize açıklar. Buna karşılık aklın alanı ise, bütün varlıkları kapsamaktadır. Öyle ki Gazâlî, saydıklarının az, sayamadıklarının daha çok olduğunu da belirterek, aklın bunların hepsi üzerinde tasarrufta bulunabileceğini bize açıklar. Gazâlî, “o halde dış göz, hangi özellikleriyle “nur” ismini almayı hak edecektir?” diye sorarak konuya açıklık getirir. Zira Gazâlî ‘ye göre, “gözdeki nur, başkasına nispetle bu adı alır, fakat akla nispetle o karanlık sayılır.”²²²

Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din* eserinde “insanların akılca farkları” bölümünde ise, konumuza ilişkin şu açıklamaları yapmaktadır: “Yaratılıştaki akla gelince: Buradaki ayrılığı inkâra yol yoktur. Çünkü o, ruh üzerinde parlayan bir nur ve sabahında doğan

²¹⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 37.

²¹⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 37.

²²⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 38.

²²¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39.

²²² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 38.

bir güneştir. Parlama zamanı, ergenlik çağıdır. Bu akıl, kırkına varıncaya kadar durmadan artar ve olgunlaşır. Bu, sabah güneşine benzer. İlk önce gayet hafiftir, sonra güneşin gözü görülünce olgunlaşır ve çoğalır. Basiret nurunun azlığı ve çokluğu basiret gözündeki ziyanın azlığı ve çokluğu gibidir. Belki Allah'ın sünneti, her şeyi tedricen kemâle erdirmekle câridir.”²²³

Gazâlî'ye göre aklı, yalnız bilgelik dolu söz uyarır. O bu durumu *Miškât*'da şu sözlerle izah etmektedir: “Hikmetin nuru parlayınca bilkuvve gören insan, bilfiil gören durumuna gelir. En büyük hikmet ise, Allah'ın kelâmı; özellikle de O'nun kelâmı cümlesinden olan Kur'an'dır. Akıl gözüne nispetle Kur'an ayetlerinin durumu, dış göze nispetle güneşin durumu gibidir. Çünkü görmek akılla tamam olur; bu yüzden güneşin ışığına *nur* dediği gibi Kur'an'a da *nur* demek daha lâyıktır. Buna göre Kur'an'ın nuru güneş, aklın nuru ise göz durumundadır. İşte bu açıdan bakıldığında Allah'ın, “Allah'a, rasulüne ve indirdiğimiz o nur'a inanın”,²²⁴ “Ey insanlar size rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik”²²⁵ ayetlerinin manası anlaşılır.²²⁶

Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* eserinin “ilimlere göre kalb” bölümünde ise nuru, “Cebrail” olarak tanımlamış ve şu ifadeleri kullanmıştır: “...kalb misalinde de birbirinden ayrı olan dört unsur vardır:

-Birincisi, kalb,

-İkincisi, eşyanın hakikatleri,

-Üçüncüsü, hakikatlerin nakışlarının kalbte husule gelmesi ve hazır olması,

-Dördüncüsü, hakikatlerin kalbte inkişaf etmesini sağlayan nurdur. Şeriate göre bu faal nur, Cebrail'dir. Hükemâya göre ise, beşerî ruhların ilimleri almasına vasıta olan akıldır. Âlim, eşyanın hakikatlerinin misalinin kendisine hulul ettiği kalbten ibarettir. İlim, aynada misalin hâsıl olmasından ibarettir. Ateş ve ışık (şia) ise, beşerî kalblere fezeyân etmesini sağlayan melek-i müekkeldir.”²²⁷

²²³ Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C 1, s. 222.

²²⁴ Tegâbün, 64/8.

²²⁵ Nisa, 4/174.

²²⁶ Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 40.

²²⁷ Gazâlî, *Mea'ricu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), s. 78.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; bütün bu göz nuru, akıl nuru, güneş nurunun özü karanlık, Hak nuru ise gerçek nurdur.

2.2.3. Âlemler Konusu Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî, eserinde sembollerle asıl arasındaki ilişkiyi ve yüklediği anlamı anlayabilmek için, ilk önce varlık alanlarının yani âlemlerin bilinmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu düşünceden hareketle o, *Mişkâtü'l-Envâr* eserinde âlemi “ruhânî ve cismânî”, “hissî ve aklî”, “ulvî ve süflî” gibi isimlerle iki kısımda incelemektedir. Gazâlî, bu durumu *Mişkât*'ın ikinci faslında şu cümlelerle izah etmiştir: “Bilmelisin ki âlem, ruhanî ve cismanî olmak üzere iki kısma ayrılır; istersen buna *duyusal ve aklî*, dilerse *ulvî ve süflî âlem* diyebilirsin, yaklaşık olarak hepsi birdir; sadece ifadeler farklıdır. Eğer doğrudan bu iki âlemi dikkate alırsan *cismânî ve ruhânî* dersin; algılayan gözle ilişkisini düşünürsen *duyusal ve aklî*; birinin diğeri ile olan ilişkisini göz önünde bulundurursan *ulvî ve süflî* dersin. Bazen bunlardan birine *mülk ve şehâdet âlemi*, diğere de *gayb ve melekût âlemi* adı verilir. Lafızlardan hakikatlere bakan kimse, lafızların çokluğundan dolayı bazen şaşkın hale gelir ve bu yüzden anlamların da çok olduğunu sanır. Oysa kendisine hakikatler âşikâr olan kimse anlamı esas alır, lafızların anlama tabi olduğunu bilir. Fakat anlayışı zayıf olan kimse bunun aksini yapar; zira o, hakikatleri lafızlarda arar.”²²⁸ Yine Gazâlî başka bir yerde ise, bu durumu şu şekilde açıklar: “Duyusal âlem, akıl âlemine çıkmak için bir merdivendir; şayet aralarındaki ulaşımı sağlayacak bir ilişki olmazsa, akla çıkan yol tıkanır.”²²⁹

Gazâlî'nin kendi kaleminden bu açıklamalardan, te'vîl konusunda ontolojik bir anlayıştan güç aldığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu da onun te'vîl anlayışıyla ontolojik ve epistemolojik kabulleri arasında bir birliktelik ve geçişlilik olduğu sonucunu doğurur. Aslında bu konuya başka bir alanın perspektifinden bakmak, iki şey arasında kimi yönlerden bir benzerlik ilişkisi kurmak anlamına gelir ki; Gazâlî bunu varlık alanları arasındaki ilişkiyle izah etmektedir.²³⁰

Gazâlî'ye göre melekût âleminin yanında şehadet âlemi, öze nispetle kabuk, ruha nispetle suret ve kalıp, nurun yanında karanlık ve yüksekın yanında alçak gibi kalır.

²²⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 53.

²²⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 54.

²³⁰ Demir, s. 190.

Yine başka bir yerde de Gazâlî, bu kıyası şu sözlerle yapmaktadır: Şahsa göre gölgesi, ağaca göre meyve, sebebe nispetle sebepli ne ise melekût âlemi yanında şehâdet âlemi de öyledir. Dolayısıyla şehâdet âlemi, melekût âleminin bir temsilidir.²³¹ Bunun için melekût âlemine “ulvî, ruhânî ve nurânî” âlem denilmiştir. Onun karşısında ise suflî, cismanî ve karanlık (zulmanî) âlem bulunmaktadır. Melekûtun kapıları duyu gücüne açılmaz; gökler ve yeryüzü başka bir şekle dönüşmedikçe, duyunun melekût hakkında bilgi edinmesi imkânsızdır.²³²

2.2.4. Semboller Konusu Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî'nin sembolün mahiyeti hakkındaki görüşü, şehâdet âlemi (fizikî varlık) ile gayb âlemi (metafizik varlık) arasında tam bir paralellik bulunduğu varsayımına dayanır. Yani cisimler âlemi ile ruhlar âlemi arasındaki uyum ve paralellik. Ona göre fizik âlemindeki her bir şey, metafizik (melekût) âlemdeki bir varlığın örneği ve sembolüdür.²³³ Dolayısıyla fizikî varlıklar metafiziğe yükselmeye bir araç ve bir basamak konumundadır. Aksi halde bizim metafizik âlemi bilmemiz, Tanrılılık huzuruna yolculuk yapmamız ve Allah'a yakın olmamız imkânsız olurdu. Sırf bir olan ve örneği bulunmayan Allah'tır. Çünkü benzeşmenin şartı, bir şekilde birbiriyle örtüşmedir. Oysa Allah, hiçbir şeyle örtüşmez ve hiçbir şey O'na denk olamaz.²³⁴

Gazâlî'nin gözünde anlamak, adeta var olmak demektir. Zira o, epistemolojik alana dair problemleri ontolojik bir esasa dayanarak çözmeye çalışmakla, zâhirî mananın karşısına yine epistemolojik bir problem olan bâtınî manayı değil, zâhir olan varlığın kendisini koymuştur. Bu şekilde, zâhirî anlamı kendisine temel teşkil eden zâhir varlığa ve bu varlığın tecrübesine tekrar geri götürerek te'vîl kavramını ontolojik yönden rehabilite etmiştir diyebiliriz. Bu yönden Gazâlî'nin hermenötüğü, bir dil problematiğine cevap vermesi açısından yöntemsel bir hermenötik olarak görülebileceği gibi, varlığı ve varoluşu dini inancın ışığında yorumlaması açısından da varoluşsal bir hermenötik olarak görülmelidir.²³⁵

²³¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 42.

²³² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 41.

²³³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 54.

²³⁴ Affî, s. 17.

²³⁵ Demir, s. 194.

Gazâlî'nin bu ve diğer bazı eserlerinde kullanmış olduğu sembolleştirme yöntemiyle amacı, dînî metinleri daha kolay anlamak, bu metafizik alana ait bilgileri daha kolay kavramaktır diyebiliriz. Aklın çelişik ve anlaşılması zor olarak tanımlandığı kavramları o, bu anlatım yöntemiyle akla yatkın ve izahı kolay hale getirebilmiştir. Bu yöntem aslında İslam'a uzak bir yöntem değil aksine bizzat Kur'an'da geçen örneklerle uygun bir yöntem olduğu görülmektedir. Mecaz ve sembollerin alışılmamış veya tam anlatılamayan gerçekleri ifade etmek için kullanıldıkları göz önüne alındığında dilin yetkin olmayışı nedeniyle teolojik dilde mecaz ve sembollerin kullanılmasının bir zorunluluk olduğu görülür. Bir başka deyişle, Allah, metafizik evreni bizim sözcüklerimizle uyuşacak şekilde bize anlatabilmek için mecazlar kullanmak durumundaydı.²³⁶

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*'ın asıl yazılış gayesi olan Nur ayetindeki “Mişkât (kandil yuvası/niş)”, “Misbâh (lamba)”, “Zücâce (cam)”, “Şecer (ağaç)”, “Zeyt (zeytinyağı)” gibi sembol ve ifadeleri açıklamaya başlar. O, adı geçen ayetteki sembol ve benzetmelerin idrak kuvvetlerini temsil ettiği görüşündedir. Diğer yandan Gazâlî'nin tezimize konu olan *Mişkât* eserinde, “varlıklar (melekler)”, “ateş”, “tur (dağ)”, “vadi”, “vadi-i eyman” (berekatli vadi), “kalem”, “levh” (levha), “kitap”, “er-rakku'l-menşûr” (yayılmış sayfalar), “yed” (el), “suret” gibi sembollerle ifade edildikleri görülmektedir.²³⁷

Gazâlî'nin, yukarıda dile getirilen bu sembollerden bir kısmını nasıl kullandığına örnek olarak şunlar zikredilebilir:

- “*Tur (Dağı)*”

“Şayet o varlıklarda değişmeyen, sabit, küçümsenmeyecek büyük bir şey varsa ve o şeyden insanların kalp vadilerine bilgi suları ve çok değerli keşifler akıyorsa, o şeyin sembolü *Tur (Dağı)*'dir.”²³⁸

²³⁶ Demir, s. 190; Hakan Gündoğdu, “Gazâlî'nin Teolojik Hermenotiğine Yorumlayıcı Bir Bakış”, (*İADGÖS* içinde) s. 415.

²³⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 53-61.

²³⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

- “*Vadi*”

“Eğer orada değerli şeyleri (nefâis) kabulde birbirinden daha üstün varlıklar söz konusu ise onların sembolü de “*vadi*”dir. O değerli şeyler insan kalplerine ulaştıktan sonra bir kalpten diğerine akıyorsa, o kalpler de yine *vadi* sayılır. Vadinin başlangıcı peygamberlerin, evliya, ulema ve onlardan sonra gelenlerin kalpleridir.”²³⁹

- “*Eymen Vadisi*”

“Eğer bu vadiler ilk vadinin altındaysalar ve onlardan su içiliyorsa, bu durumda ilk vadinin *Eymen Vadisi* olması gayet uygundur. Çünkü onun bereketi bol ve derecesi yüksektir. Şayet en yakın vadi, Eymen Vadisi’nin derelerini başkasından alıyorsa o, Eymen Vadisi’nin kaynağından ve derin suyundan değil, kenarından içiyordur.”²⁴⁰

- “*Aydınlatan Çerağ*”

“Eğer Hz. Peygamber’in ruhu, aydınlatan çerağ ise ve o ruh bir vahiy aracılığıyla edinilmişse -nitekim “İşte böylece sana da emrimizle bir ruh vahyettik”²⁴¹ buyurmuştur-kendisinden iktibas edilip alınanın sembolü *ateştir*.”²⁴²

- “*Vadi*”

Yine bir başka bölümde ise “O, gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı”²⁴³ ayetinin tefsirine değinen Gazâlî, burada geçen suyun *bilgi ve Kur’an*, vadilerin ise *kalpler* olduğuna dikkat çekmektedir.²⁴⁴

- “*Mukaddes Vadi*”

“Peygamberlerin ilk menzili, duyu ve hayalin kirlerinden uzak mukaddes âleme yükselmekse, o menzilin sembolü “*Mukaddes Vadi*”dir.”²⁴⁵

- “*Nalınları Çıkarmak*”

²³⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

²⁴⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

²⁴¹ Şûrâ, 42/52.

²⁴² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

²⁴³ Ra’d, 13/17.

²⁴⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 59.

²⁴⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

“O Mukaddes Vadi’ye ayak basmak ancak iki oluş alanını yani dünya ve ahireti bir kenara atıp Gerçek Bir’e yönelmekle mümkün oluyorsa ve dünya ile ahiret karşılıklı kendilerine çeken durumdaysalar, bazen bunları soyunup bir kenara atmak, bazen de giyinmek mümkündür. İhram giyerek bunları atıp mukaddes Kabe’ye yönelmeyi “Nalınları Çıkarmak” sembolize eder. Böylece bir kez daha tanrılık hazretine yükselmiş oluruz.²⁴⁶

- “*Rahmân’ın Sureti*”

“İlimleri kabul eden cevherlerden bir kısmı öncelikle kabul ediyor ve oradan başkasına intikal ediyorsa, nakşolunan ilimleri sembolize eden “Levh-i mahfûz” ve “ince deri üzerine yazılmış kitap”tır. İlimleri nakşedenin üstünde hizmet gören bir şey varsa onun sembolü de “el”dir. El, Levh-i mahfuz ve Kitap’tan oluşan hazret, bir sıra düzeninde bulunuyorsa bunun sembolü de “suret”tir. Eğer insana ait surette de bu tarz bir sıra düzeni varsa o, “Rahmân’ın Sureti” üzerinedir. “Rahmân’ın Sureti” demekle “Allah’ın Sureti” demek arasında fark vardır. Zira ilâhi hazretin sureti üzerine olan ilâhi rahmet bu surettedir. Sonra Allah, Âdem’e ikramda bulunarak ona âlemde bulunan bütün sınıfları bir araya toplayan özlü (muhtasar) bir suret verdi. Adeta o, âlemde var olanların ya da kısaca âlemin bir nüshasıdır. Âdem’in sureti derken, bununla Allah’ın hattıyla yazılmış sureti kastediyorum. Eğer bu rahmet olmasaydı insanlar Rabbini bilemezlerdi, çünkü ancak kendini bilen Rabbinin bilir. O halde bunlar rahmetin eseri olduğuna göre, Âdem Allah’ın sureti üzerine değil, Rahmân’ın Sureti üzerine yaratılmıştır.²⁴⁷

Gazâlî’nin ister *Mişkâtü'l-Envâr*’da ister diğer eserlerinde yapmış olduğu yorumları inceleyelim, genel olarak eklektik bir anlayışı sergilediğini söylemek mümkündür. Zira onun, iyi bir İbn Sînâ takipçisi olduğu düşünülecek olursa, kendi yorumlarında da ondan etkilenmemesi mümkün görünmemektedir; bu yorumların hepsinin İbn Sînâ’dan alındığını söylemek pek tabiki gerçeğe örtüşmez ancak, Gazâlî, İbn Sînâ’nın bu konudaki fikirlerini bilmekle birlikte, tamamen onun fikir çizgisini benimsememiş, ancak bazı yerlerde bu fikirleri kullanmaktan da kaçınmamıştır. Gazâlî’nin *Mişkât*’da ortaya koyduğu yorumlar, bazı noktalar istisna, İbn Sînâ’dan farklıdır. Çünkü o, Nur ayetinin yorumunda insan nefsinin idrak kuvvetlerini esas almış, İbn Sînâ ise bu ayeti

²⁴⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

²⁴⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 58.

akıllar teorisiyle açıklamaya çalışmıştır. Onun, İbn Sînâ'nın görüşlerinin bir özeti mahiyetindeki, Meâricü'l-kuds'teki yorumları dahi, genelde aynı içerikte olmakla birlikte, bazı noktalarda -küçük nüanslarla da olsa- İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Yalnız Gazâlî'nin, hissî ruhun hayâlî, hayâlî ruhun aklî, aklî ruhun fikrî, fikrî ruhun da kudsî-nebevî ruh'tan sonra geldiğini vurgulayarak bir derecelendirme yapması ve bu derecelendirmede kudsî-nebevî ruh'u son mertebe kabul etmesi -ki İbn Sînâ da akli ve derecelerini nefsin güçleri şeklinde değerlendirmekte ve kudsî kuvveti aklın son mertebesi kabul etmektedir- İbn Sînâ'nın akıl derecelendirmesini kısmen de olsa anımsatmaktadır denilebilir.²⁴⁸

2.2.5. Perdelenme Konusu Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*'ın üçüncü bölümde ise, "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır; onları açacak olsa cemâlinin ihtişamı, onu gören herkesi yakardı" hadisinin anlamı üzerinde durur.²⁴⁹

İhyau Ulumi'd-Din eserinde Gazâlî, bahsi geçen hadis için şu ifadeleri kullanır: "Anlaşılması güç değil, bizâtîhi anlaşılır. Fakat Peygamber ve siddîklardan başka çoklarına zarar verdiği için, Peygamber ve siddîklar onu açıklamaktan çekinirler. İlim erbâbının açıklamasından menedildiği "Sırr-ı kader" de bu kâbidendir. Bazı hakikatleri açıklamanın, bazı kimselere zarar verdiğine şaşmamak lazım, çünkü bunun maddî misâli vardır. Mesela: Küçük gözlü olanlara güneşin, gübre böceğine, gül kokusunun zarar vermesi gibi."²⁵⁰

Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din* eserinde değindiği işte bu nuru örten, Allah'ı ve varlığın hakikatini bilmeyi engelleyen perdeleri, *Mişkâtü'l-Envâr*'da açıklamaya başlar. O, perdelenenleri üç grupta inceler:

1. Salt karanlıkla perdelenenler,
2. Karanlıkla bir arada bulunan nurla perdelenenler,
3. Salt nurla perdelenenler.

²⁴⁸ Demir, s. 209.

²⁴⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 69.

²⁵⁰ Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C 1, s. 255.

Burada Gazâlî, *karanlıkla perdelenme* derken herhangi bir şekilde maddî olanı, nurânî perde ile de aklî olanı kastetmektedir. Bu nedenle duyunun etkisinde kalarak dinleri ve ahiretteki dirilişi inkâr eden mülhitler ile âlemin varlığını sadece maddî bir ilke ile açıklayan dehrîler, karanlıkla perdelenenler grubuna girmektedir. Aynı şekilde nefisleri kirli, şehvet düşkünü, kendi arzu ve isteklerini ilâhlaştırılanlar, hayvanî zevklerini hayatta ulaşılması gereken en son gaye kabul edenler de bu gruptan sayılmaktadır. Bunlar, bu bayağı durumdan bir derece yükseldiklerinde saldırmak, baskı kurmak ve egemen olmak, onlar için başlıca amaç haline gelmektedir. İşte bütün bunlar salt karanlık perdesidir. Karanlıkla karışık nurla perdelenenlere gelince, bunlar, dinî düşüncelerine kendi duyusal veya hayalî eğilimleri baskın gelerek hakikati arı-duru olarak görmeyenlerdir. Putperestler bu gruptandır; bunlar Tanrılığa özgü sıfatlar üzerinde düşünürler ancak bu sıfatları duyusal maddî yaratıklara isnat ederler.²⁵¹

Salt nurla perdelenenlere gelince, bunlar konuşma, işitme, görme ve irade sıfatlarının insana isnadı gibi Allah’a isnat edilmesine yanaşmayan felsefecilerdir. Onlar, Allah’ı bu gibi sıfatlardan tenzih eden, hatta O’nu varlıktaki eserleriyle tanıtmak üzere “O gökleri hareket ettirendir” demeyi tercih edenlerdir. Bazı felsefeciler ise, “Allah’ı gökleri hareket ettiren” diye nitelemenin -felekler çok ve çeşitli olduğu için- O’nun zatında çokluk bulunduğu fikrine yol açacağını fark ederek, feleklerin hareketini göksel akıllara (meleklerle) nispet etmeyi yeğlemişler; her feleği hareket ettiren özel bir aklın bulunduğunu, fakat sonuçta bütün feleklerin atlas feleğinin hareket etmesi ile hareket ettiğini, onu da Allah’ın doğrudan hareket ettirdiğini ileri sürmüşlerdir.²⁵²

2.2.6. Sıfatlar Konusu Bakımından Nur Kavramı

Sıfatlar konusunda Gazâlî’nin görüşü, “vâsilun” (Hakk’a ulaşanlar) diye isimlendirdiği kimseler gibidir. Bu durumda Mutâ’ ilahî emirden ibarettir. O, Kur’an’daki “Gerçek şu ki, yaratma ve emir O’na aittir”²⁵³ ve “O, bir şeyin olmasını dilediğinde, ona ol! der, o da hemen oluverir”²⁵⁴ ayetlerinden hareketle sözü edilen emrin, herhangi bir melek, Yeni Eflatuncu filozofların ilk aklı, Allah ve bu âleme ait bir şey olmayıp Allah ile âlem

²⁵¹ Affî, s. 21; Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 69-71.

²⁵² Affî, s. 22; Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 71-74.

²⁵³ Arâf, 7/54.

²⁵⁴ Yâsîn, 36/82.

arasında bir vasıta olduğu kanaatindedir. İlahî irade, onun vasıtasıyla işler ve söz konusu mutâ'nın Allah'la olan ilişkisi, güneşin salt nurla olan ilişkisi gibidir.²⁵⁵

Burada Gazâlî'nin mutâ'a yüklediği nitelikte, Plotinus'un ilk akli nitelemesi arasında bir benzerlik kurulsa da, bu iki düşünür arasında temelde ihtilaf bulunduğu malumdur. Zira Gazâlî'ye göre ilâhî emir Allah'ın kelâmı olduğu için, o da Allah gibi ezeldir. Oysa Plotinus'un ilk akıl dediği, İlk Bir'den taşarak varlık kazanmıştır; dolayısıyla İlk Bir'e nispetle hiçbir şey değildir. Gazâlî'nin mutâ nazariyesi, Eş'ârîlerin kelim sıfatı ve Kur'an hakkındaki görüşlerinin bir uzantısı sayılabilir. Ancak Gazâlî Eş'ârîlerin basit olan görüşlerini derinleştirmiş, müslümanların "kelime" (logos) hakkındaki görüşlerinin yanında yeni bir nazariye ortaya koyarak, bunu Kur'an ayetleriyle temellendirmiştir. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Mişkât*'ın eleştirel tahlilinde "Gazâlî'nin ifadeleri bu sonucu doğruyorsa da kendisinin bu fikri kabul edeceğini sanmıyorum" şeklinde yorum yapmıştır.²⁵⁶

Mişkât'da Afîfî, sıfatlar sorunu ile ilgili olarak da şu yorumu yapmaktadır: "Gazâlî, bu fasılda ilâhî sıfatları inkâr ediyor değildir. Onun karşı çıktığı çeşitli kelim ve felsefe gruplarınca sıfatların Allah'a isnad ediliş tarzıdır. O Allah'ın âlim, kâdir, mürîd ve mütekellim olduğunu inkâr etmemekte; ancak sıfatların Müşebbihe gibi gelişigüzel Allah'a isnat edilmesine karşı çıkmaktadır. O Allah'ın nur olduğunu inkâr etmemekte, fakat bu sıfatın güneş, ay, yıldızlar ve mâbud kabul edilen daha başka varlıklara isnat edilmesine karşı çıkmaktadır. Gazâlî'nin amacı, sadece yüce yaratıcının ortaktan münezzehe oluşunu değil, tam aksine Allah'ın zatının birliğini ortaya koymaktır. Zaten İslam kelamcı ve filozoflarının sıfatlar sorunu üzerindeki görüşleri de ilâhî zatın birliği meselesinden ibarettir."²⁵⁷

2.2.7. Nur-Zulmet Kavramları Bakımından Nur Kavramı

Nur kavramını Gazâlî, "akli imkân statüsünde bir varsayım da olsa yokluk karanlıklarından münezzehe olan, bu sebeple bütün içeriğiyle apaçık niteliği taşıyan ve duyularla algılanamayan" ifadeleriyle izâh eder.²⁵⁸ Gazâlî'nin varlık anlayışında yokluğa nispetle varlık, karanlığa nispetle nur gibidir. Bundan dolayı varlıkların, varlığa

²⁵⁵ Afîfî, s. 22.

²⁵⁶ Afîfî, s. 23.

²⁵⁷ Afîfî, s. 27.

²⁵⁸ Topaloğlu, "Nur", s. 244.

yokluktan çıkmaları, bir yönden nura karanlıktan çıkan şeylere benzetilmiş ve bu şekilde anlam kazanmışlardır. Dolayısıyla varlıkların tümü, nur kapsamına girmiş ve bu şekilde değerlendirilmişlerdir. Gazâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'da bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Nurun ortaya çıkmasına, ortaya çıkarmasını ve onun mertebelerini anladıysan bilmelisin ki, yokluğun gizliliğinden daha koyu bir karanlık yoktur. Yokluğa karanlık denmesinin sebebi, bakışların ona ulaşamamasıdır, çünkü o, kendi başına var olduğu halde bakan açısından var hükmünde değildir. O halde ne kendinde var, ne de başkası için var olan şey, karanlığın zirvesi olmayı neden hak etmesin? Yokluğun karşıtı varlıktır; varlık ise nurdur. Çünkü bir şey özünde ortaya çıkmazsa başkasında ortaya çıkamaz.”²⁵⁹ Gazâlî burada varlığı *nur*, yokluğu ise *karanlık (zulmet)* olarak ortaya koymuştur. *Mişkâtü'l-Envâr*'da nurun çeşitli derecelerinden bahseden Gazâlî, nurun yansımalarınınsa ancak bu derecelerle açıklanabileceğini anlatmaktadır.

Gazâlî, konuya ilişkin, “Hem bir adam ölü iken biz onu diriltmişiz ve kendisine bir nûr vermişiz, insanlar içinde onunla yürüyor.”²⁶⁰ Ayetinin yorumunda; Hak Teâlâ, nur ile zulmeti, aydınlık ile karanlığı zikrettiği yerde aydınlıktan ilmi, karanlıktan cehâleti murâd etti. Nitekim Allah, “Onlar, karanlıktan aydınlığa çıkarılır.”²⁶¹ Ayetiyle nur-zulmet kavramlarını bize açıklamıştır.²⁶²

Gazâlî'nin varlık anlayışında, varlık ve onun mertebeli sıradüzeni, “*nur ve zulmet*” kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. “Ona göre nur, var olan şeylerin hepsini kapsamaktadır. Varlık, ister akıl ve nefis gibi soyut ve kendi nefsiyle kâim olup metafizik âleme ait olsun; isterse de varlıkları itibariyle cevherlere muhtaç olup fenomenler âleminde bulunsun, bunların hepsi nuranî durumlar ve onların tezahürlerinden ibarettir. Varlık mertebeleri düşüncesini bu çerçevede ele alan Gazâlî'nin kullandığı bazı kavramlar ve ay altı maddî âlemin varlık mertebeleri düzeni, tamamen kendisinden önce gelen Meşşâî filozofların varlık mertebeleri düşüncesine dayanmaktadır. Gazâlî, Nur Sûresinin otuz beşinci ayetinden hareketle özellikle *Mişkâtü'l-Envâr*'da Nur felsefesini geliştirmiş ve nur kavramında bir varlık mertebeleri şeması ortaya koymuştur. Onun bu düşüncelerinin kendinden sonraki filozoflara - özellikle de Sühreverdî ve İşrâkîlik'e- önemli etkileri olduğunu belirtmeliyiz. Gazâlî'nin

²⁵⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44.

²⁶⁰ En'am, 6/122.

²⁶¹ Bakara, 2/257.

²⁶² Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C 1, s. 210.

Nur felsefesinin temelleri tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi "Bir" in bir yayılımı şeklinde her varlığın bir nur olduğu, en yüksek, eşi ve benzeri olmayan gerçek nurun ise Allah olduğu, diğer bütün nurların O'ndan meydana geldiği düşüncesine dayandığı söylenebilir."²⁶³

Gazâlî'nin, ilâhî nurların sırlarının te'viline dair yazdığını ifade ettiği *Mişkâtü'l-Envâr* eserinde, nurları bir derecelendirmeye tabi tutmuş, birini diğerinden nurca daha üste olacak şekilde konumlandırmıştır. Burada pek tabiki ilk kaynağa en yakın olan, nurca da daha zengin olarak görülmektedir.

2.2.8. Kur'ân ve Hadis Terminolojisi Bakımından Nur Kavramı

Gazâlî'nin, *İhyau Ulumi'd-Din*'de "Hamd o Allah'a ki; tamamen muhafazası altına aldığı ve içinde asla şek ve şüphe bulunmayan: "Ona ne önünden, ne ardından bâtil yaklaşamaz. Bütün kâinatın övdüğü hamid bir hâkimden indirilme bir tenzil"²⁶⁴ Kitâb-ı Keriminden, doğru düşünenler, içindeki kıssa ve haberlerden ibret ve öğüt almasını bildiler. O, ışık veren bir ziya, aydınlık saçan bir nurdur."²⁶⁵ Olarak ifade ettiği Kur'ân'ın etkilerini, -doğal olarak- eserlerinde sıklıkla görmekteyiz.

Mişkât'da Kur'an'ın rehberliğinden faydalanan Gazâlî de, bilgilerin insanlara Hz. Muhammed'in kutsal ruhu aracılığıyla ulaştığından hareketle onu, "Sirac-ı Münîr" (ışık saçan meşâle)²⁶⁶ olarak ifade etmiştir. Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında, Peygamberlerin ve âlimlerin hepsi birer kandildir, fakat aralarındaki farklılıklar da sayılamayacak kadar çoktur. Zira bir şey, hem kendisini hem de başkasını görmekle birlikte, diğer şeyleri de gösterip onlara tesir ediyorsa, başkasına tesir etmeyene nisbetle bu şeye nur isminin verilmesi daha uygundur. Zaten bu yüzden başkalarına nurları feyezân ettiği için ona sirâc-ı münîr denilmektedir.

Gazâlî, Kur'ân terminolojisini *Mişkât*'da sıkça kullanmaktadır. Eserin temel kavramlarından biri olan nur, bunlardan en önemlisidir. Gazâlî yukarıda zikredilen ayete atıfla nuru varlık, Allah'ı da Hakîkî Nur yani Hakîkî Varlık kabul etmektedir. Kur'ân'ın, vahyin, meleklerin ve idrâk güçlerinin nur şeklinde isimlendirilmesi de yine

²⁶³ Kılıç, s. 105,181-182.

²⁶⁴ Fussilet, 41/42.

²⁶⁵ Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C 1, s. 771.

²⁶⁶ Ahzab, 33/46.

Kur’ân kaynaklıdır. Ayrıca eserde varlığın hakikatini Allah’ın vechinden aldığını ifade etmek için Kasas/88’e, Allah’ın her türlü nisbetten uzak olduğunu anlatmak için İhlas Suresi’ne, Allah’ın mahiyetinin bilinemeyeceğini ifade etmek için Şuarâ Suresi’nde anlatılan Hz. Musa ve Firavun arasındaki diyaloga atıflarda bulunulması, diğer örnekler olarak zikredilebilir.²⁶⁷

Kur’ân Terminolojisinde nur deyince karşımıza çıkan kavramlardan biri de akıldır. Aklın işlevi, doğru ve yanlış bilmemize yardımcı olmasıdır. Kısaca akıl, insanı yaratılan diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan niteliktir. Bu anlamda akıl sadece insana mahsus bir kuvvettir. Bu sayede ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olur.²⁶⁸

Kılıç, eserinde işrâk ve Hikmet konusunda Gazâlî’nin fikirlerini bize şu sözlerle ifade eder: “İdrak eden güçler arasında akla ve akılların en yücesi olan kudsî-nebevî ruha, nur denilmesinin daha uygun olacağını söyleyen Gazâlî, akli yetkinleştirilmesi sebebiyle Kur’ân da nur şeklinde isimlendirmektedir. Gazâlî’ye göre, “hikmetli sözler” akli uyarır. Akıl, bilkuvve idrâk edici iken hikmet nuru doğunca (işrâk), bilfiil idrâk edici olur. Hikmetin (uyarılma) en büyüğü, Allah’ın sözüdür ve O’nun sözlerinden de bilhassa Kur’ân’dır. Şu halde göz için güneş ışığı ne ise, akıl gözü için de Kur’ân ayetleri işte odur. Zîrâ görüşler (idrâkler), ancak onunla tamamlanır. O halde nasıl ki güneş ışığına nur deniliyorsa, Kur’ân-ı Kerim’e de nur ismini vermek uygundur. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’in misali güneşin nuru, aklın misali de gözün nurudur. Ayrıca Gazâlî, “Allah’a ve de resulüne indirdiğimiz nura inanın”²⁶⁹ ve “Size Rabbinizden bir burhan geldi; size apaçık bir nur indirdik”²⁷⁰ meâlindeki ayetlerde Kur’ân-ı Kerim’in nur şeklinde vasıflandırıldığını da belirtmektedir.”²⁷¹

Gazâlî’nin Kur’ân’dan sonra esas aldığı ikinci kaynak hadislerdir. O *Mişkât*’ın üçüncü bölümünü, “Allah’ın nur ve zulmetten yetmiş (veya yetmiş bin) perdesi vardır; onları açsa yüzünün nur ve azameti O’nu gören herkesi yakar” hadisin yorumuna ayırmakta ve bu hadise dayanarak, Tanrı tasavvurları bağlamında insanların durumunu incelemektedir.

²⁶⁷ Demir, s. 15.

²⁶⁸ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 79-81.

²⁶⁹ Tegâbün, 64/84.

²⁷⁰ Nisâ, 4/174.

²⁷¹ Kılıç, s. 112; Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 48-49; Ülken, “Gazâlî ve Felsefe”, s. 110.

Mişkâtü'l-Envâr'da âlemin yoklukta yaratıldığını ifade etmek için “Allah yaratılmışları karanlıkta yarattı. Sonra onlara kendi nûrundan saçtı.” hadisine, ruhun tanrısal bir boyutu olduğunu ifade etmek için, “Allah, Adem’i sureti üzere veya Rahman suretinde yarattı.” hadisine atıflarda bulunulması, Gazâlî’nin hadisleri de yine temel kaynak olarak kabul ettiğini göstermektedir.²⁷²

2.3. Hak Nuru (Nuru'l-Hak): Tanrı

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* eserinde “hakikî manada nurun “Nuru'l-Mutlak” olarak ifade ettiği Allah olduğunu, nurun O’nun dışındakiler için kullanımının tamamen mecaz olduğunu söylemektedir.”²⁷³

Gazâlî, eserlerinde Nuru'l-Mutlak dışında O’nu, “Nur”, “Nurların Bütünü”, “Küllî Nur”, “İlk Nur”, “Hakîki Nur”, “En Yüce ve En Yüksek Nur”, “Tek Gerçek Nur” gibi isimlerle anmakta ve benzer tanımlamalarla açıklamaktadır.

Nurlar arasındaki sıra düzenini, *Mişkâtü'l-Envâr*'da Gazâlî şu ifadeler ve soruyla açıklık getirir: “Nurlar zinciri sonsuza kadar böylece sürüp gitmez. Aksine bu zincir, bir ilk kaynağa yükselir ki, o nur kendisi için ve kendisiyledir. Başkasından O’na nur gelmez. Bütün nurlar, sıra düzenine göre O’ndan doğup aydınlatır. Şimdi sen bir bak, nurunu iğreti olarak başkasından alıp aydınlanan mı *nur* ismini daha çok hak etmekte, yoksa zatında aydın olan ve kendinden başka her şeyi aydınlatan mı?”²⁷⁴

Melekût âleminde yeryüzüne yansıyan nurlar, ilk nura olan uzaklık ve yakınlıklarına göre sıralanırlar. Hiyerarşik bir düzen içerisinde sıralanmış akıl ve duyu âlemindeki nurlar, sonsuza dek devam etmez; ilk nurda son bulur. İşte bu kaynak, “zâtı için ve zâtıyla nurdur.” Gazâlî bu durumu *Mişkât*'da *ay ışığıyla* sembolize etmektedir. Ay ışığı bir evin penceresinden girerek duvarda asılı olan aynaya, sonra aynadan karşı duvardaki aynaya yansır; oradan da yere yansıyarak orayı aydınlatır. Aslında bir nur vardır, fakat yansıma sonucunda iğreti birçok nur oluşmuştur. Bunların sonsuza dek birbirinden doğması imkânsız olduğundan bizzat nur, hakikî nur veya salt nur olan ilk nurun kaynağına yükselmek gerekmektedir. Zira salt nura nispetle diğerlerine nur denilmesi, sadece bir mecazdır. İşte yaratma ve yönetme (emr), bu gerçek nurun kudreti

²⁷² Demir, s. 16.

²⁷³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44.

²⁷⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 43.

dâhilindedir. Yani ilk aydınlatma, ikinci olarak da aydınlığı devam ettirme O'na aittir. Gerçek Nur adıyla anılmaya değer O'ndan başka bir nur yoktur. Gazâlî, burada bahsettiğimiz nurların en son noktasına, yine Sühreverdî'nin tezimizin ikinci bölümünde yer vereceğimiz “Nuru'l-Envâr” olarak adlandırdığı Nurların Nuru veya Hakîki Nur olan Allah'ı koymaktadır.²⁷⁵

Gazâlî'ye göre “İlk Nur”dan başkasına “*nur*” adını vermek sırf mecazdır. Çünkü ondan başka her şey, özü itibariyle dikkate alınırsa nura sahip olmadığı, onun nurunun başkasından iğreti olarak alındığı, özü bakımından iğreti olan aydınlığının kendisine ait değil, başkasından kaynaklandığı anlaşılır. İğreti olanın aidiyeti ise sırf mecazdır.²⁷⁶

Nur'un karşıtı karanlıktır. Nur salt varlık olduğuna göre karanlıkta salt yokluktur. Çünkü yok sayılan ne kendisi ne başkası için vardır. Gazâlî'ye göre nur sadece olumlu anlamda bir varlıktır; yokluk ise varlığın olmayışından ibarettir. Varlık, varlık niteliği kendi özünde olan ile başkasından dolayı bu niteliği kazanan şeklinde iki kısma ayrılır. Varlığın bu sonuncu ile olan ilişkisi kendi özü itibariyle değil başkasına nispetle gerçekleştiğine göre, bu ikinci kısımdaki varlık salt yokluk hükmündedir. İşte âlemin durumu veya “Allah'tan başka” şeklinde ifade edilen varlığın durumu bundan ibarettir. Yani o, özü itibariyle salt yokluktur. Gerçek varlıksa yüce Allah'tır; aynı zamanda O gerçek nurdur. Gerçek varlığa gelince O, ancak bir olan Allah'ın zatıdır. Ezel ve ebed itibariyle mülkünde, dünyada ve ahirette tek egemen O'dur.²⁷⁷

Cevizci, eserinde Gazâlî ve nura şu sözlerle işaret eder: “O'nun zatı dışındaki ne varsa yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Başka varlıklar ancak Tanrı sebebiyle ve O'nun sayesinde var olurlar. Buradan hareketle O'ndan başka bir şeyin var olmadığı söylemek yanlış olmayacaktır. Asıl ve gerçek varlık ya da Nur, Allah'tır; Allah'tan başka şeyler ise, özleri itibariyle yokluktan ibaret olup Allah'a nispetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar. Yine Allah'ın eksiksiz iyilik ve mutlak güzellik olduğunu, nurlar nuru olup yaratıcı hakikatten başka hiçbir şey olmadığını ifade eden Gazâlî, her şeye rağmen bütün bu sıfatların O'nda nasıl bulunduğunun aklen

²⁷⁵ Affî, s. 13.

²⁷⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44.

²⁷⁷ Affî, s. 13.

bilinemeyeceğini ve insanın diliyle betimlenemeyeceğini söylemeye de özen gösterir.²⁷⁸

Gazâlî, Nur Suresi'nin otuz beşinci ayetinin tefsiri ve Allah'ın nur olması hakkında yazmış olduğu *Mişkât*'da, nurun gerçek manada ancak Allah'ı ifade edeceğini, O'nun dışındakilere ise mecazen kullanılabileceğini söylerken²⁷⁹ Allah'ın nur oluşuyla ilgili özetle şu yorumu yapmaktadır: “Gerçekleri açıklayan, doğru yolu gösteren vahiyler, nurdur. Bu nur, peygambere başkasından gelir. Çünkü vahyi ona getiren, melektir. Onu senin kalbine, güvenilir ruh indirdi.”²⁸⁰ Çelik'in ifadesiyle: “Demek ki elçinin kalbine akan nur, ona melek aracılığı ile verilmektedir. Melek de bu nuru, Allah'tan alır. Bu nurun kaynağı Allah'tır. Nur, O'ndan meleğe melekten de peygambere, peygamberden de insanlara taşar.”²⁸¹

Gazâlî'nin nur anlayışında İlk Nur, hiçbir ortağı bulunmayan, bir olan Allah'tır; diğer nurlar ise O'ndan alınan iğreti nurlardır. Hakiki olan yalnız O'nun nurudur. Her şey O'nun nurudur, O'ndan başkasının hüviyeti (varlığı) sadece mecazdır. O halde O'ndan başka nur yoktur; başka nurlar, O'nu takip etmeleri bakımından nurdur, yoksa nurları kendilerinden değildir. Hepsi O'na yönelmiş ve O'ndan yana dönmüştür: “Ne tarafa dönerseniz Allah'ın zatı (vech) oradadır.”²⁸² ayeti Gazâlî'nin dayanak noktasıdır.²⁸³

Cevizci, Gazâlî'nin felsefeyle başlayıp tasavvufa uzanan yolculuğunu şu şekilde anlatır: “Dini akıl yoluyla temellendirmeye yönelen ve Allah'ın rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyen filozofları eleştiren hatta bazı gerekçelerle bir kısmını küfürle suçlayan Gazâlî, en sonunda tasavvufî görüşü ve hayat tarzını benimser. Ona göre tasavvufî unsurlar, dinin en canlı bölümünü meydana getirip dini hayatı tam bir hakikate dönüştürür. Gerçekten de uzun yıllar kuşkunun peşinden koştuktan, İslâm düşüncesine kötü bir biçimde sirayet ettiğini düşündüğü Yunan tarzı felsefeyi çürüttükten sonra Gazâlî, Nurların Nuru Allah'ın kendisini kuşkudan kurtardığını görür. Ona göre Allah özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadîm varlıktır. Bütün varlığın nihaî ve en yüksek, biricik nedeni olan Allah, yine varlığın yetkinliğine sahip bulunan biricik

²⁷⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 335.

²⁷⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44.

²⁸⁰ Şuara, 26/193.

²⁸¹ Çelik, s. 128.

²⁸² Bakara, 2/115.

²⁸³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 48.

hakikattir. Var olan sadece O'dur; yalnız O haktır ve başka her şey batıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur."²⁸⁴

Gazâlî "Alem baştan sona nurlarla doludur." ifadesini kullanırken ilginç bir şekilde vahdet-i vücud nazariyesine yaklaşır. Sonra o, bunların hepsini, nurların nuruna, nurun madenine, ilk kaynağına indirger. O ilk kaynak, bir olan ortağı bulunmayan yüce Allah'tır. Diğerleri ise iğreti nurdur, hakikî nur yalnız O'nun nurudur hatta hepsi O'dur. O nurdan başkasının varlığı (hüviyyet) ancak mecazî bir varlıktır. Dahası O'ndan başka ilah yok, ancak O vardır, O'ndan başka "o" yoktur. Çünkü "o" bir şekilde O'na işarettir. Oysa O'ndan başkasına işaret söz konusu bile değildir. Gerçek varlığa gelince O, ancak bir olan Allah'ın zatıdır. Ezel ve ebed itibariyle mülkünde, dünyada ve ahirette tek hâkim O'dur. Kıyamet gününde Allah'ın yaratıklara karşı "Bugün mülk kimindir?" Tek ve Kahhâr olan Allah'ındır."²⁸⁵ nidası sadece kıyamet günü için değil, bu dünyada da yaratıkların kulağında daima duyulması gereken bir sestir. Böylece Gazâlî, son tahlilde vahdet-i vücud nazariyesine benzer bir varlık düşüncesine ulaşmıştır. Gazâlî açıkça "Hak mahlûkattır" demez, fakat ona göre bunlar bir hakikatin iki yüzüdür; aralarındaki fark sadece itibarîdir. Nitekim daha sonra İbnü'l-Arabî de böyle diyecektir.²⁸⁶

Ancak Gazâlî'ye göre hakikat anlamında Allah'tan başka varlık yoktur; âlemin varlığı Hakk'ın varlığının âleme yansımından ibarettir. Bu durum, ay ışığının birçok aynaya yansması gibidir. Ona göre akıl bu hakikati kabul eder, tasavvufî keşif de onu destekler. Son tahlilde Gazâlî, "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesiyle yetinen avâmın tevhidî ile "O'ndan başka ilah yoktur" şeklinde seçkinlerin tevhid anlayışının farklı olduğuna dikkat çeker. Ona göre seçkinlerin tevhidî daha özel, daha kuşatıcı, daha mükemmel, daha gerçek, daha ince ve inananı salt teklîğe ve sırf birliğe ulaştırmaya daha elverişlidir. Yaratıkların yükselişinin (Mirac) sonu da teklik ülkesidir. Gazâlî'nin eserleri arasında vahdet-i vücudculuğu bu kadar açık ifade eden başka bir kitap göremiyoruz. Hemen hemen onun İhyâ'da söylediği netice itibariyle şudur: "Varlıkta Allah'tan ve O'nun eserinden başka bir şey yoktur. Bütünüyle varlık O'nun eserlerinden

²⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 334.

²⁸⁵ Gâfir, 40/16.

²⁸⁶ Afîfî, s. 14.

ibarettir.” Bu ifade, Allah’ın varlığının yanında kâinatın varlığının (gerçekliğinin) açık bir itirafı ve vahdet-i vücud kapısının kapanışından ibarettir.²⁸⁷

Gazâlî der ki; ârifin kendinden geçtiği ve Hak ile bâkî olduğu andaki bilinç haline mecazî olarak birliktelik (ittihâd), hakikatte ise birlik (tevhid) denilir. Gazâlî’den vahdet-i vücud şüphesini kaldıran, bu faslın sonundaki şu ifadesidir: “Işığın her şeyle birlikte olması gibi, Allah da her şey ile birlikte dir.” O, bu ifadesini şöyle açıklar: Her şeyle birlikte anlamı, her şeyden önce, her şeyin üstünde ve kendisi ile her şeyin zuhûr ettiği demektir. “Her şeyden önce” derken, yüce Allah’ın ezeli olduğunu, “her şeyin üstünde” derken de yüce Allah’ın münezzeh olduğunu vurgulamaktadır. Tenzihin dinî gerçeklik açısından ifade ettiği anlam vahdet-i vücud anlayışıyla asla bağdaşmamaktadır.²⁸⁸

Gazâlî’de varlık ve nur kavramını açıklama hususunda en yetkin eseri olması dolayısıyla bütün yönleriyle izah etmeye çalıştığımız Mişkâtü’l-Envâr’da, parlaklığını anlatmak için bu nur, içinde lamba bulunan bir “mişkât”a benzetilmiştir. Zaten esere adını veren de yine bu benzetmedir. Biz de bu benzetmeden hareketle Gazâlî’nin varlık ve nur anlayışına ışık tutmaya çalıştık. Muhakkak söylenecek daha pek çok şey olduğunun da farkında olarak burada bu bahsi bitiriyoruz.

²⁸⁷ Affî, s. 14.

²⁸⁸ Affî, s. 15.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINDA NUR KAVRAMI

1. Sühreverdî'nin Varlık Anlayışı

İşrâk felsefesi gibi bir geleneğin gerçek anlamda kurucusu olan Şihâbeddin Sühreverdî'nin varlık anlayışına ve nur düşüncesine dair tespitler yapmayı amaç edindiğimiz bu bölümde, onun fikirlerini şekillendirdiği *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri, tezimiz için ayrı bir önem arz etmektedir. Zira yazarın oluşturduğu felsefi sistem ismini bu eserden almış ve filozofun kendisi de “Şeyhü'l-İşrâk” olarak anılmıştır.

Sühreverdî varlığı, *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: “Varlığın gerçekliği, çeşitli kemal derecelerine sahip olan “nur”dan başka bir şey değildir. Hakikatin cevheri olan “nur”un tanımlanması mümkün değildir. Bu, nurdan daha açık ve belirgin bir varlığın mevcut olmayışından dolayıdır. Nur ise tüm eşyanın açık ve belirgin hale gelmesinin yegâne sebebidir.”²⁸⁹

Sühreverdî, gerçeğin araştırılmasında Meşşâileri yetersiz görmüş ve onların “burhan” ve “kıyas” metotlarını “keşif” ve “sezgiyle” tamamlama çabasına girmiştir. Bu tanımdan sanki İşrâkî anlayışı benimseyenlerin “aklı devre dışı bıraktığı” gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak bu doğru bir tespit olmayacaktır. Çünkü “İşrâkî Hikmet”, hem istidlâlî akla, hem de kalbî sezgiye, hem zihnin formel eğitimine, hem de nefsin arınmasına dayanmaktadır.²⁹⁰

Sühreverdî'nin varlık anlayışına ve düşünce dünyasına farklı bir açıdan bakacak olursak, R. Garaudy, eserinde onu şöyle tanıtır: “Sühreverdî'nin bütün eserlerinde güttüğü tek gaye, Aristo'ya ve onun izleyicilerine karşı olarak felsefeyi hiçbir zaman sofilerin deneyimlerinin dışında düşünmemek olmuştur. Varlığın mevcudiyeti ve

²⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 318.

²⁹⁰ Çift, s. 151.

doğuşu üzerine yükselen bu deney, düşünülmüş değil, yaşanmıştır.”²⁹¹ Dolayısıyla Sühreverdî, eserlerinde ezeli hikmet geleneğinin bir parçası olarak, Aristotelesçi yöntemlerle birlikte ama daha ziyade onların ötesinde bir yöntemle fikirlerini bize açıklar. Yani Sühreverdî'nin metafizik anlayışında tasavvufi etkinin izlerini görmekteyiz.

Sühreverdî, varlık anlayışını oluştururken Yeni Platonculuğun esaslarının bir kısmını İslam'a uyarlamıştır. Örneğin “Tanrısal etkinliğin ilk ilişkisi, aslî noksanlık olamaz”. Yani “güneşten ışığın yayılması gibi Bir'den Oğul ve bunlardan hiçbir şey eksilmeksizin nefis, sonra şeyler ve mümkün olanlar ortaya çıkar”, anlayışını ifade ile yalnız oğul yerine “akıl”, ruh yerine “nefis”, “felekler” ve “mümkünler” kelimelerini kullanarak kabul eder. Sühreverdî, ilham ve vahiy anlayışlarında da Yeni-Platonculardan ayrılır.²⁹²

Sühreverdî'ye göre varlık, siyahlık ve cevher, insan ve at hakkında tek bir anlamda ve tek bir kavram olarak kullanılır. Varlık, bu dördünden daha genel bir aklî anlamdır. “Mahiyet”, “şeylik” ve “hakikat” kavramları da mutlak olarak alındığında böyledir. O bütün bunların, sırf aklî yüklem olduğunu iddia eder. Şîrâzî, Sühreverdî'nin “aklî yüklem” tabirini şöyle açıklar: “Bu dördünün, sadece zihinde bir varlığı vardır. Yani bu yüklem mahiyetlere eklenti olup onlara somut gerçeklikte değil, zihinde yüklenir. Çünkü aksi takdirde bu yüklem, mahiyetlere ya hem zihinde hem de somut gerçeklikte yüklenirdi, ya da hiçbir şekilde yüklenmezdi. Birinci takdirde, siyahlığın varlığı, siyahlıkla özdeş olacaktır.”²⁹³

Sühreverdî'nin varlık anlayışı, “ışık” (nur)-“karanlık” (zulmet) fikrine dayanmaktadır. Meşşâîlerdeki “varlık” kavramının yerini, burada “ışık”(nur)-“karanlık”(zulmet) kavramı almıştır. Şeyler, ya karanlık ya ışıklıdır. Varlıklar arasında tanımlanmaya muhtaç olmayacak kadar apaçık ve aydın olan şey “nur”dur. Onu bilmek için başka şeyin bilgisine muhtaç değiliz. Bütün başka şeyler, onun vasıtasıyla bilinir. O, her şeye aydınlık verir.²⁹⁴

²⁹¹ Roger Garaudy, *İslam'ın Va'dettikleri*, (Çev. Nezh Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 151.

²⁹² Yörükan, *Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi*, Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, İstanbul 1924, s. 596.

²⁹³ Uluç, s. 227; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 180.

²⁹⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 205.

Sühreverdî, varlık görüşü bakımından, “varlık ya da varoluşun önceliğini öne süren” yaklaşıma karşı, “öz ya da ne’liğin önceliği üzerinde ısrar eden” bir ontolojik konumun savunuculuğunu yapar. Söz konusu özü, “nur” ya da “ışık” olarak tanımladıktan sonra da onu, var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan “saf nur” ve varlığı başkasından olan “arızî nur” diye ikiye ayırır. Kendinden kâim olan karanlığa “gasak”, başkasına bağımlı olan karanlığa da “hey’et” adını veren Sühreverdî, bağımsız bilinç ve idrâk sahibi olan varlıkların, saf nuru temsil ettiğini, bunların, madde ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söyler. Onun varlık görüşünde, “Allah”, “melekler”, “İdealar” ve “insanî ruhlar”, saf nuru temsil ederken; “yıldızlar” ve “ateş” gibi varlığı başkasında olanlar, “arızî nur” olarak adlandırılır.²⁹⁵

Sühreverdî’ye göre “yokluk”, ancak varlıkla birlikte düşünülebilir ve tasavvur edilebilir. Var olanın tasarımı varlıktan, yok olanın tasarımı da yokluktan başkadır.

Var olan şeyler ona göre şu kısımlara ayrılır:

1. Özü için (lizâtîhi) ve özü gereği (bizâtîhî) var olan:

Bu ilk var olan şey, Tanrıdır. Var oluşu için başka bir sebebi bulunmadığından dolayı O, özü gereği vardır. Varlığı başka bir şey için olmadığından dolayı da O, özü için vardır.

2. Özü için var olup, özü gereği var olmayan: Bu bir mahalle ihtiyaç duymayan “cevher”dir. Varlığında bir nedene ihtiyaç duyduğundan dolayı o, özü gereği değil, başkasıyla birlikte var olur. Başkası için var olan hey’et gibi olmadığından dolayı da o, başkası için değil, özü için var olur.

3. Ne özü için, ne de özü gereği var olan: Bu, varlığı için bir nedene ihtiyaç duyması bakımından, özü gereği var olamayıp bir nedenle var olan; varlığı kendisinde var olduğu cevher için olması bakımından varlığı kendisi için değil, başkası için olan arazdır.²⁹⁶

Sühreverdî, bu usul ile İslâm felsefesinin en esaslı problemlerinden biri olan “öz ve varlık” probleminde, kendinden önce gelenlerden ayrılıyor. Biliyoruz ki, Kelâm’a göre varlık, öze (zat) katılmıştır. Meşşâîlere göre varlık, zorunludur ve özün aynıdır; zorunsuz da ona sonradan katılmıştır. Sühreverdî’ye göre öz, hakikat gibi mefhumlar,

²⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 368.

²⁹⁶ Yalın, s. 93; Sühreverdî, *Meşâri*, s. 212-213; *Mukâvemât*, s. 134.

gerçek varlığı olmayan, sırf akıl kavramlarıdır. Kısaca, İshrâkî felsefeye göre, eskiler felsefeyi varlık kavramı üzerine kurmakla büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Böylece, Meşşâîlerin metafizik ilkeleri yıkılır ve Sühreverdî'nin felsefesini, niçin varlık veya varlık hakkında fikir üzerine kurmadığı anlaşılır.²⁹⁷

Sühreverdî, yavaş yavaş oluşturmaya çalıştığı İshrâkî felsefesini temellendirirken, aslında Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yol alır; bunlardan bir bölümünü değiştirmek suretiyle kendi felsefî sistemine katar, bir bölümünü ise tamamen reddetme yoluna gider. Bu konuda Sühreverdî, varlığı sadece maddeye indirgeyerek, manevî varlıkları hesaba katmadan, kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel suretleri saymanın yanlış olduğu düşüncesine sahiptir. Zira Sühreverdî'ye göre, bu kategorilerin ilme çok fazla faydası da yoktur. Sühreverdî, Aristoculuk'ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan bu on kategoriyi, “cevher”, “hareket”, “izafet”, “nicelik” ve “nitelik” olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımda bu beş kategorinin yeterli olduğunu savunur. Ayrıca kategorilerin Aristo'dan değil, Pisagorcunun bir filozof olan Arkhutos'tan alındığını da iddia eder.²⁹⁸

1.1.Varlığın Kısımları

1.1.1. Cevher ve Araz Olarak Varlık

“Hey'et” ile “cevher”, Sühreverdî'nin sık kullandığı terimlerden olduğu için, onlar hakkında kısa bir açıklamada bulunmak, konuyu aydınlatıcı olabilir. Onun düşünce yapısında, zihin dışında varlığı olan bir şey, başkasına girmiş ve ona tamamen yerleşmiş ise, “hey'et” adını alırken; şayet tamamen başkasına yerleşmek üzere girmemiş ise, “cevher” adını alır.²⁹⁹

Sühreverdî, İbn Rüşd'ün ayırımına benzer bir biçimde varlığın kısımlarından, bizzat varlık ve bilaraz varlığa değinir. Zorunlu, mümkün, cevher ya da araz olsun, zihin dışında bağımsız olarak bir oluşuma sahip her şey, bizzat varlık var olarak adlandırılır. Bunlardan her birinin kendi özünde bir varlığı vardır. Ancak siyahlığın varlığı, mahallinin varlığıyla aynı değildir. Zira onun mahalli, bazen siyahlık olmadan da kendi başına var olur. Buna göre siyahlık, özü gereği ve özü için var olamazken, o bizzat ve

²⁹⁷ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 198

²⁹⁸ Kaya, “İshrâkîye”, s. 436.

²⁹⁹ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 52.

kendi özünde var olmaktadır. Bilaraz var olan şeyler ise; yokluk, hareketsizlik vb. zihin dışında gerçekleşmeyen itibarî şeylerdir. Bunların zihin dışında, arazî olarak var olduğu söylenir. Bir şeyin siyah ya da beyaz oluşu da böyledir. Siyahlık ve beyazlığın kendisi ise, siyah ve beyazla var olan şeyin özüne ve siyahla, beyazın kendisine ilave şeyler değildir.³⁰⁰

Sühreverdî'ye göre, mahiyet ve varlık problemi yoktur. Bunlar, zihnî anlamlardan ibarettir. Sühreverdî, önce Aristo'dan gelen "on kategori" teorisini reddeder. Ona göre, Meşşâîlerin "kategori" dedikleri şeyler, aklın icad ettiği itibarî mefhumlardır. "Cevher" ve "Hey'et" ayrışında Meşşâîlere karşıdır. Meşşâîler, arazî, "başka bir şeyin parçası değildir" diye tanımlarlar. Hâlbuki Hey'et, bir şeye girer, ondan bir parçadır. Hiçbir şeye girmeyen, hiçbir şeyin parçası olmayan da cevherdir. Sühreverdî'ye göre cisim, yalnız cisimlik şeklinden ibarettir ve bu cevherdir. Cismin, cisimlikten başka ayırıcı vasıfları da hey'etlerdir.³⁰¹

Sühreverdî, "varlığın mahiyetlere hem zihinde hem de somut gerçeklikte eklenti olmamasının yanlışlığını", şu şekilde ispatlamaya çalışır: "Varlık, cevherden daha genel bir anlam olarak alınır, ya cevherde hâsıl olur ve cevherle kâim olur ya da zatında bağımsız olur. Varlık, kendinde bağımsız olursa, cevher onunla nitelenemez. Çünkü bu durumda onun cevhere nispetiyle başka şeylere nispeti aynı olur." Sühreverdî, varlık-mahiyet ayrımını ya da mahiyetten ayrı bir varlığı dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir şey olarak görür. Çünkü varlık, dış dünyada mahiyetten ayrı bir şey olsa, ya cevher ya araz olacaktır. Varlık araz olsa, cevherler onun sayesinde var olacaktır ki bu imkânsızdır. Çünkü cevherler araz sayesinde değil, arazlar cevher sayesinde var olur. Varlık, cevher olsa, diğer şeyler veya mevcutlar gibi bir şey veya mevcut olacak, her mevcut da varlık sayesinde var olduğundan vücut-mevcut dizisi sonsuza kadar teselsül edecektir, yani eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bireyler oluşacaktır.³⁰²

Sühreverdî'ye göre, cisimlerin farklı olmaları, heyetlerinin çeşitli olmasından dolayıdır. Bazı nurlar, her cismin nevî şeklini açıklayan cisimlerin ilk örnekleridir. Bu şekilde İshrâkî filozofunun yeniden Eflâtun'un İdealarına yaklaştığını ve başka yerde tümel varlıklar olarak reddettiği bu teoriyi burada nuranî varlıklar olarak kabul ettiğini

³⁰⁰ Yalın, s. 93; Sühreverdî, *Meşâri*, s. 213.

³⁰¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 198.

³⁰² Uluç, s. 227; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 180.

görüyoruz. Fakat ona göre; “nurların özü, İdealardan çok farklıdır. Nurlar, ne âlemlerle birleşmiş, ne ondan ayrı; ne âlemin içinde, ne dışında” diye tanımlandıkları için bir sonsuz felsefesine, Eflâtun’dan da, Platonisme’den de farklı şuur felsefesine gidildiği anlaşılır.³⁰³

1.1.2. Tümel ve Tikel Olarak Varlık

Sühreverdî’ye göre varlık tümel ve tekil kısımlarına ayrılır. Tümel olarak alınan insanlık, tekillerde aynıyla varolan genel ve tek bir anlam değildir. Zira bu insan, şu insandan farklıdır. Şayet bu tekillerin her birinde insanlıktan bir parça bulunmuş olsaydı, birey ortadan kalktığında bu parçanın da ortadan kalkması gerekirdi ve dolayısıyla da ortada insanlık kalmazdı. Ancak durum böyle değildir ve her bireydeki insanlık tamdır. Başkalarında bunun yok olmasından dolayı zarar görmediği gibi, zihinde bulunan insanlık da başkalarında bulunan insanlığın kaybolmasından zarar görmez. Tümel ancak zihinde bulunur, o tekil olanın suretinden alınan ve ona uygun olan bir şeydir. Sühreverdî’ye göre genel, özel, tümel ve tekil; kavramlar olarak özün (mahiyetin) ilineklidir. Her biri öze yüklenmeye elverişlidir ve onu bölen konumundadır. Dış dünyada çoğalan tümel tekillere ilave bir şeydir. Sözelimi dördün kendisi tek bir şey olmasına karşın, dört ifadesi su için ve kuş için kullanıldığında niceliksel olarak birbirinden farklı anlamlar ortaya çıkar. Eğer dördün varlığı mutlak bir dörtlük olsaydı, durum böyle olmazdı.³⁰⁴

Sühreverdî’ye göre ilk filozoflar zihinsel yüklemelerin ve tümellerin zihinde var olduğunu reddetmemektedirler. Onların “akıl âleminde tümel bir insan vardır” sözüyle kastettikleri şey, mantıkta kullanılan anlamda bir tümel değildir. O, bu âlemde bulunan insan sureti gibi gölgelerine uygun farklı ışıkları kendisinde bulunduran üstün bir nurdur. Burada sanki tümel; “asıl” anlamında kullanılmış gibidir. Nesnenin tasavvuruyla aynı anlama gelmemesi, bu tümelin bu âlemdeki nesnelere için ortak oluşuna engel değildir.³⁰⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere Sühreverdî, Meşşâilerin tümel şeyler olarak kabul edip, bir töz olarak görmedikleri Platon’un idealarına farklı bir anlam yüklemekte ve bu ideaları bağımsız varlığı olan şeyler olarak kabul etmektedir. Sühreverdî’nin varlıkların ilk ilkedden suduru konusunda ortaya koyduğu düşüncelerinde

³⁰³ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 199.

³⁰⁴ Yalın, s. 100; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 17-18.

³⁰⁵ Yalın, s. 103; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 160.

de görüleceği gibi, sudurun dikey tabakası yanında, yatay bir sudur tabakası kabul etmekte ve bu tabakada yer alan nurlar ya da melekleri Platoncu idealarla bir tutmaktadır. Türlerin düzenleyicisi olarak da adlandırılan bu şeyler, yeryüzünde bulunan her çeşit türün arketipi konumundadır.³⁰⁶

1.1.3. Neden ve Nedenli Olarak Varlık

Sühreverdî, “kadîm” ve “hadis” konusuna göre varlığı şöyle tanımlar: Sebep olan âlem, bu sebepten hareketle Allah’ın devamı gibi devam eder. Yani eser de sebep gibi sonsuzdur. Âlemin yaratılmamışlığı (kıdem) sorusu sebeplik sorusuna bağlıdır. Çünkü Nurların Nuru sebeptir, ilk ilke var oldukça eserinin de bulunması, yani sebep başsız olunca eserin de başsız olması gerekir. Var olan âlem mümkün olan, tasarlanan bütün yetkinliği kendinde toplar. Sühreverdî’ye göre, âlemde var olan her şey iyiliktir. Kötülük, var olmayan şeye aittir.³⁰⁷

Sühreverdî, *Heyâkili’n-Nur*’da şöyle der: “Âlem, mümkün olan düzenin en yetkinidir; kötülük de, insanın varlığını sandığı veya hayal ettiği mevhum bir şeydir. Vakıa âlemde bazı kötü şeyler görülüyor, fakat onlar âlemde bulunan şeyler için değildir. Zararlı olduğu sanılan şeyler, gerçekte bazı faydalar sağlarsa da, insanların bilgisizlikleri, onların zararlı olduğuna hükmetmelerine sebep olur. Aslında ölüm de bir iyiliktir. Bunun için ölümü, acıyla karşılamamalıdır ve üstün âlemin yetkinliklerini düşünmelidir.” Sühreverdî’nin ilâhiyatı, Meşşâî’lerden ve Kelâmcılardan çok farklıdır. O, ilâhiyatı varlığa dayandırmaz. Aristo’dan gelen “hudus” ve “imkân” kanıtlarına önem vermez. Şöyle akıl yürütür: “İlk prensip zorunludur, zorunlu olan birdir, bir olan hiçbir şeye muhtaç değildir ve ondan ancak bir çıkar. Bu çıkış, iradeyle değildir, çünkü tam sebeptir. Allah’ta iradeden bahsedilemez. Çünkü iradede, seçme yani farklılık vardır. Allah, aynı zamanda sıfatlardan arınmıştır. Ayır ayrı sıfatlar düşünmek, birliğe ve zorunluluğa aykırıdır.”³⁰⁸

Sühreverdî, “ulvî âlem”le “süflî âlem” arasına “berzah” adını verdiği ara/orta bir âlem koyar ki; bu Eflatun’un “matematik idealarına” karşılık gelmektedir. Zira Sühreverdî, bazan bunu “muallak örnekler” ismiyle ifade eder. “Nurlar Nuru”ndan taşıp yayılan

³⁰⁶ Yalın, s. 103; Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul*, s. 282; bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 156-157.

³⁰⁷ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 200-202.

³⁰⁸ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 202-204.

dikey tabakadaki bu nur tabakalarının oluşturduğu âlem, Nurlar Nuru gibi ezeldir. İsrâkîlik'in varlığı, nurlar hiyerarşisi veya nur tabakaları şeklinde tasvir etmesi, son tahlilde âlemin akıllı, dinamik ve sonsuz hareket eden muazzam bir kitle olduğu izlenimini vermektedir. Bu nuranî birliğin “vahdet-i vücud” diye adlandırılması akla pek uzak gelmemektedir.³⁰⁹

1.1.4. Bil-Kuvve ve Bil-Fiil Olma Bakımından Varlık

Sühreverdî, varlığın bilkuvve ve bilfiil olarak iki kısma ayrıldığını ifade eder. Bilfiil varlık, oluşmuş, meydana gelmiş bir şeyken; bilkuvve varlık, henüz oluşmamış fakat oluşma yatkınlığına sahip bir şeydir. Bilkuvve varlık, bir etken aracılığıyla daha sonra bilfiil olarak var olacak bir konumdadır. Başka bir biçimde Sühreverdî, varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına ayırır. Mümkün, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan şeydir. O, varlık ve mahiyet kendisinde toplanmış olması bakımından yokluk değildir. Mümkün, kendi kendisine var olamaz. Varlığını yokluğuna tercih edebilmiş olsaydı, zorunlu varlık olurdu. Yokluğunu varlığına tercih etmiş olması ise imkânsızdır. Zorunlu varlık ise, başkasından dolayı değil bizâtlî var olur ve onun yokluğu düşünülemez. Mümkün varlıkların her biri dışardan bir nedene ihtiyaç duyar. Bu nedenin ise varlığı bakımından mümkün konumunda olmaması, zorunlu bir varlığa sahip olması gerekir. Aksi halde nedenler zinciri sonsuza kadar sürüp gider.³¹⁰

1.1.5. Zorunlu ve Mümkün Varlık

Sühreverdî, Zorunlu Varlığı şu şekilde açıklar: “İnsanın problemler karşısında çözüm üretmesi, bilkuvve bir bilgi olup sözü edilen bu sorunların çözümü konusunda kendisinde bir kuvvet ve yetenek bulmasıdır. İnsan, her bir sorun hakkında tek tek bir izlenime sahip olmadığı sürece, her bir sorunun özel olarak cevaplarını bilemez. Zorunlu Varlık ise, bu şeylerden münezzehtir. Eşyayı bilmesi, eşyanın ya bizzat kendisinin veya yönetici üstün nurların sürekli şuur konumları olan taalluklarının O'na apaçık olmasıdır. Aklî izafetlerin çokluğu ise, O'nun zatında çokluğu gerektirmez.”³¹¹

³⁰⁹ Kaya, “İsrâkiyye”, s. 437.

³¹⁰ Yalın, s. 94; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 31-33.

³¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 408-410.

Meşşâîler'in varlığı “zorunlu-zorunsuz” diye ikiye ayırdıkları gibi, İşrâkîler de varlığı sembolize eden nuru, “var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan saf nur” (nur-ı mücerred, nur-ı cevher) ve “varlığı başkasından olan arazî nur” diye ikiye ayırırlar.³¹²

Sühreverdî'ye göre varlık, “sadece nurun belli bir tertib üzere zuhûr etmesinden oluşan hiyerarşik bir yapı” görünümündedir. Bu görünümü sağlayan da, yine “nur”dur. Nur, cisimlere arız olup, onların ortaya çıkmalarını (zuhûr) sağlamaktadır.³¹³ Onun felsefesi, Meşşâîlikle tasavvuf arasında bulunur; mutasavvıflara hücum ettiği zaman, Aristo ve Meşşâîlere dayanır, Meşşâîlere hücum ettiği zaman ise, tasavvufa yaklaşır.³¹⁴

2. Sühreverdî'nin Varlık Anlayışında Nur Kavramı

Sühreverdî'nin nur kavramına bakışını inceleyeceğimiz bu bölümde, yazarın *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkili'n-Nur* başta olmak üzere, eserlerinden bize yansıyan düşünce dünyasını incelemeye çalışacağız. Sühreverdî'nin ontolojisinin, nur ve işrâk terminolojisinden güç alarak zenginleştiğini söylemek, hakkı teslim etmek olsa gerektir. Ona göre nur, varlığı; zulmet ise yokluğu ifade etmektedir.

Fikir ve istidlâlden ziyade, keşf ve sezgiyi ön plana çıkaran, hakikati olanca gerçekliğiyle kavramayı amaçlayan bir kimliğe sahip olan³¹⁵ Sühreverdî'nin ve eserlerinin, nur kavramına nasıl bir boyut kazandırmış olduğu, tezimizde tespit ve izahına gerek duyulan konulardandır.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde her canlının nur olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Nura ait fiil/eylem de apaçıktır. Çünkü o, bizzat taşandır. O halde Mahza/salt Nur, canlıdır ve her canlı, salt nurdur. Kapkaranlık cevher, eğer kendi zâtını idrâk etseydi o da bizzat nur olurdu ki, bu durumda o kapkaranlık cevher olmazdı.”³¹⁶

Sühreverdî'de varlığın anlamı, farklı kemal derecelerinde olan nurdan ibarettir. Nurun bir tanım cümlesiyle ifade edilmesinin mümkün olmadığını düşünen Sühreverdî, sebep olarak da “nur”dan daha belirgin ve açık bir varlık olmayışını kabul etmektedir.³¹⁷ Nur,

³¹² Yalın, s. 93; Sühreverdî, *Meşâri*, s. 213.

³¹³ Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur*, s. 17.

³¹⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 191.

³¹⁵ Cihan, “*Sühreverdî ve Kitabu'l-Lemhat Adlı Eseri*”, s. 142; bk. Nasr, *Şihâbeddin Sühreverdî Maktul*, s. 411.

³¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 328.

³¹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 318.

-anlamına uygun olarak- tüm eşyanın belirginleşmesini sağlayan tek sebeptir.³¹⁸ Sühreverdî, varlığı incelerken, bir ışıklar hiyerarşisi tespit eder.

Sühreverdî'ye göre nur ve ışıkla kastedilen şey aynıdır. Varlık hiyerarşisi içerisinde nur, var olan şeylerin tümünde farklı düzeylerde bulunan bir ilke ve varlığın kendisine çözüldüğü en temel yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sühreverdî düşünceleri ve felsefesi için bir temel arayışındadır. Bu arayıştaki esas nokta, bu temelin başkalarına dayanmaması, başka şeyleri açıklayacak derecede apaçık ve sarsılmaz bir şey olmasıdır. Ona göre nur, varlıkta tanım ve açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şeydir. Dolayısıyla tanım bakımından nurdan daha açık bir şey yoktur. Özüne ait yetkinliğinde başkasına bağlı olmaması bakımından da tanım konusunda ondan daha zengin bir şey de bulunmaz.³¹⁹

Sühreverdî, eserlerinde ortaya koyduğu bu ontolojide, Nurlar Nuru olarak yüce Allah'ı ifade etmektedir. *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkili'n-Nur* eserlerinde Sühreverdî, “insanın mükâşefe ile derece derece, karanlıktan nura doğru yükseldiğinden bahsederken, Allah için ise, bütün ışıkların birleştiği ışık, Nurlar Nuru (Nuru'l-Envâr)” ifadelerini kullanmaktadır.³²⁰ O, Allah'ın hem dikey hem yatay boyuttaki melekî varlık düzeylerinde “ışması” (işrâk) ile bir metafizik varlık âlemi düşüncesi inşa etmiş ve varlık ilkelerini oluşturmuştur.

Sühreverdî, İşrâkî felsefenin özünü oluşturan Nur felsefesini anlatırken, kendisinin yeni bir şey söylediği iddiasında değildir. Çünkü ona göre, bu ilmin unsurları Peygamber İdris ya da Hermes vasıtasıyla açıklanmıştır. Ayrıca hikmet geleneğinin kendisine Eflatun, Zünnun Mısırî ve Sehl et-Tüsterî yoluyla ulaştığını söylemeyi de ihmal etmemektedir.³²¹

İşrâkî ekolün bakış açısını, ilkelerini ve kendine has özelliklerini, Sühreverdî'nin diğer eserlerine kıyasla, en açık ve kapsamlı olarak ortaya koymasından dolayı *Hikmetü'l-İşrâk*, ayrı bir öneme sahiptir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ı da içine alan önemli eserlerini hayatının son on yılı içinde kaleme almıştır. Sühreverdî, kitabındaki

³¹⁸ Topaloğlu, “Nur”, s. 244.

³¹⁹ Yalın, s. 95; Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesi'nde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 47-48; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 106-107.

³²⁰ Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur*, s. 20-21; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 338-340.

³²¹ Kılıç, “Hermes”, s. 232.

görüşlerin aklî deneyimler sonucunda oluşturulmuş fikirler olmayıp zevke veya manevî tecrübe mahiyetindeki bilgilere dayandığını, eserde yer alan kanıtların ise, arkadan geldiğini belirtmektedir. *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mantık disiplinine ayrılmış olan birinci bölümünde, Aristo mantığının formel yapısına sadık kalınarak bir özet verilmektedir. Mantığın epistemoloji ve ontoloji ile irtibatlı olduğu konularda Sühreverdî, Aristocu felsefeye eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştiriler, genellikle tanım teorisiyle bir mantık kategorisi olarak, cevher teorisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.³²²

Tezimizde *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bu kadar önemli olması, İşrâki ekolün yöntem ve karakteristik niteliklerini, yazarının diğer yazmış olduğu eserlerine kıyasla en kapsamlı ve en açık biçimde bu eserde ortaya koymasından ileri gelmektedir. Sühreverdî'nin nur metafiziğinin ayrıntılı inceleneceği ve fikir dünyasına dair tespitlerin yapılacağı bu bölümde, 1186 yılında kaleme aldığı ve kendisinden sonra en çok yankı uyandıran *Hikmetü'l-İşrâk* eserine geniş yer vermenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Sühreverdî'nin temel felsefî görüşlerinin bu eserde toplandığını söyleyebiliriz.

Hikmetü'l-İşrâk'ın konumuz olan nur kavramını içeren ikinci bölümü, beş makaleden oluşmaktadır: İlk makalede Sühreverdî, nurun tanımlamayı gerektirmeyecek kadar apaçık bir gerçeklik olduğunu, nurlar hiyerarşisini ve bu derecelemede “Nurların Nuru” olarak gördüğü ve varlığın en yücesi olarak andığı Allah’ı bize aktarmaktadır. İkinci makalede kozmoloji üzerine detayları girmiş ve varlık mertebelerini, sudur teorisi çerçevesinde yeniden izah etmiştir. O, Nur mertebeleri arasındaki “hâkimiyet”-“sevgi” ilişkisini, Birden çoğun sadır olamayacağı için, O’ndan ilk olarak bir mücerred nurun sudur ettiğini ve arketipler hakkında görüşlerini bu makalede ileri sürmektedir. Sühreverdî, üçüncü makalede, nurlar hiyerarşisinin teşkil ettiği “enlem”-“boylam” mertebelerini, nurların süreklilik arzeden kozmolojik etkilerini ve semavî hareketin mahiyetini aktarmıştır. Dördüncü makalede ise, cismanî varlık alanından bahseden Sühreverdî, aslında “nur” ile “zulmet”, diğer bir ifadeyle “varlık” ile “yokluk” arasında bir “berzah” olarak ifade ettiği cisimlerin İşrâk felsefesi açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Tenasühten ve bunun imkânından ayrıntılı olarak bahseden Sühreverdî, ruhların ölümden sonraki hallerine değinmekte, “mutluluk ve mutsuzluk bakımından” hangi varlık mertebesinde ve nasıl yaşanacağını bize açıklanmaktadır. Beşinci makalede ise, İşrâkî bilginin en yüksek formu olan vahiyden sadık rüyaya kadar uzanan metafizik

³²² Kutluer, “Hikmetü'l-İşrâk”, s. 521-524.

bilginin imkânı konusunu ele aldıktan sonra, nur metafiziğinin bilgisine ulaşma yolundaki manevi tecrübelerine değinmektedir.

2.1. Nur-Zulmet Kavramları Bakımından Nur Kavramı

Sühreverdî'nin nur ve zulmet kavramlarıyla nuru anlatmasını kendi ifadeleriyle izah edelim: “Her nurdan illetin mâlûlüne karşı sevgisi ve hâkimiyeti bulunduğunu ve mâlûllerin de bu illetlere karşı boyun eğmeyi gerektiren bir sevgisi bulunduğunu bilmelisin. Bu nedenle varlık, şu ikili bölümlere ayrılarak vâki olan bir hal alır; nurluk ve karanlık, sevgi ve hâkimiyet, alttakine karşı izzeti gerektiren yönetim ve üsttekine karşı boyun eğmeyi gerektiren sevgi. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Biz her şeyi çift olarak yarattık ki düşünüp öğüt alalım.”³²³ ayetinde olduğu gibi.”³²⁴

Sühreverdî, nuru ifade ederken, onunla bağlantılı bir kavram olarak zulmetten bahseder. Nur, zulmet (karanlık)'in zıddıdır. Zira klasik sözlüklerde de nuru açıklamak için nurla birlikte, nurun zıddı olan zulmet kavramı zikredilir. “Işığa ve ışığın yansımaya “nur” denildiği gibi, gerek duyuya gerek akıl ve idrâke ait her çeşit karanlıkların zıddı olarak “vicdan”, “basirette inkişaf eden âfâkî ve enfüsî tecelliyâtın hepsine” de nur denilmektedir.”³²⁵ Bir şey kendi hakikati bakımından nur ve ışık veya nur ve ışık olmayan şekilde kısımlara ayrılır. Buradaki nur ve ışık ile aynı şey kastedilir.³²⁶

Sühreverdî, nur-zulmet kavramlarını bize görme örneği üzerinden şu ifadelerle açıklar: “Aydınlanma ve aydınlık, görülen şey için şarttır. O halde gören ve görülen olmak üzere iki nur bulunması gerekir. Göz kapağı, kapanması halinde, gözün dıştaki nurlarla aydınlanması düşünülemeyeceğinden ve göz nuruna güç veren herhangi bir şey bulunmadığından, aydınlanmanın oluşmaması sebebiyle göz göremez. Aşırı yakın olanların hepsinin durumu bunun gibidir. Aşırı uzaklık ise, karşılaşmanın yetersizliği nedeniyle engel hükmündedir. O halde nur veya nurla aydınlanan ne kadar yakın olursa öyle kaldığı sürece görmeye daha elverişli olmaya devam eder.”³²⁷

Kaya, Sühreverdî'nin kurucusu olduğu bu nur felsefesini ve nurların durumunu şu sözlerle anlatır: “Kendi kendine kâim olan karanlığa “gasak”, başkasına bağımlı olan

³²³ Zâriyât, 51/49.

³²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 400.

³²⁵ Demir, s. 39; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979, I-X, C. 5. s. 3516.

³²⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 302.

³²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 372.

karanlığa da “hey’et” adını verirler. Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrâk sahibi olan varlıklar “saf nur”dur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda “kâhir nurlar” denilir. “Allah”, “melekler”, “idealar” ve “insani nefisler” ise “saf nuru” temsil eder. “Yıldızlar” ve “ateş” gibi varlığı başkasından olanlar ise “arazî nur” diye adlandırılır. Ayrıca bunlar “müdebbir nurlar” diye de anılır. Varlığı meydana getirmek üzere nurun İshrâkında yani Nurlar Nuru olan Allah’tan çıkıp yayılmasında biri dikey öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur. İshrâkîlik’te varlığın yorumu, Farâbî ve İbn Sînâ’nın sudur teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki “akılların” yerini İshrâkîlik’te “nurlar” almış, sudur da “İshrâk” diye adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan Nurlar Nuru, Allah bulunur.”³²⁸

Cisimleri farklı kılan özellikler, Sühreverdî’nin deyişiyle “karanlık hey’etler”, cisme bağlı olduğuna göre özleri bakımından zengin olmadıkları açıktır. Yine, cisimlik hakikati, var olmasında karanlık hey’etlere ihtiyaç duyduğuna göre, o da özce zengin olamaz. Çünkü cisimler, karanlık hey’etlerden soyutlandığı vakit, onları birbirinden ayırt edici bir şey olmayacağı için, çoğalmaları da mümkün değildir. Bu hey’etlerin cisimlik hakikatinden gelmediği açıktır. Zira öyle olsaydı cisimler birbirinden farklı olmazdı. Cisimlerinin varlığının birbirine dayanması da doğru değildir. Çünkü hakikatleri itibariyle, aralarında bir önceliğin olması düşünülmez. Kısaca onlar, birbirini var etmez. Şu halde onlar, cisimlerden ve hey’etlerden başka bir şeye muhtaç görünüyor ki; Sühreverdî nazarında muhtaç olunan bu şey, soyut nurdan başkası değildir.³²⁹

Sühreverdî felsefesinin hareket noktası, “akıl dışı sezgi” olduğu gibi, ulaştığı nokta da “İlâhî Nurlar”dır. Bu iki kutup arasında felsefesinin gelişme yolu olan “karanlık ve ışık” (zulmet ve nur) zinciri görünmektedir. Bu iki kavram adeta Aristo’daki madde ve şekil’in, güç ve fiil’in oynadığı rolü burada oynamaktadır. “Karanlık”, maddeye ve güce, “ışık”, şekle ve fiile karşılıktır. Aristo’daki bu iki kavram gibi, karanlık ve ışık da mutlak ve karşılıklı savaş halinde iki ilke değildir. Ancak derece derece yükselen bir silsilede her basamak, kendinden sonrakine göre karanlık, kendinden öncekine göre ışık

³²⁸ Kaya, “İshrâkiye”, s. 437.

³²⁹ Cihan, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 54.

(nur)'tır. Böylece varlık mertebelerinden her birinin karanlık ve ışık olmak bakımından çift rolü vardır.³³⁰

Sühreverdî, var olan her şeyin “nur ile karanlık” arasında bir yer işgal ettiğini, bundan dolayı da, ikisi arasında derecelenme olduğunu dile getirir ve bunu göstermek için var olan şeyleri “hakikati” bakımından bir bölünmeye tâbi tutar. Sühreverdî, burada “nur ve ışığı” aynı anlamda kullanır ve ışıkla mecazî bir anlam kastetmediğini belirtir. Dolayısıyla burada ışıkla mecazî olarak, akılda açık olan anlam kastedildiği düşünülebilir. Sühreverdî bu kavramı kullanırken, “karanlık” (zulmet)'la, var olan bir şeyi veya bir özü değil, nurun yokluğunu ifade eder. Bu durumu şu sözlerinden anlamak mümkündür: “Bazı cisimlerden nur çekildiği/zeval bulduğu vakit onların karanlık (muzlim) oldukları müşahede edilen bir durumdur. Öyleyse karanlık, nur yokluğundan başka bir şey değildir.”³³¹

Burada görülmektedir ki; Sühreverdî, kendisi nur ve nurlu olmayan her şeye karanlık demektedir. Kendilerinden nur çekildiği zaman karanlık olmada, başka şeye ihtiyaç duymadığından Sühreverdî, onların bu öz niteliğini de dikkate alarak, onlara “karanlık cevher” adını vermektedir. Sühreverdî, cisim ve karanlık hey'et olan her şeyin, özü bakımından karanlık olduğunu ve ancak bir nur sayesinde açık ve belirgin hale geldiğini, bir tür onların eseri olduğunu düşünmektedir. Zaten Sühreverdî nazarında karanlığın, bir öz değil, bilakis öz yokluğu olması, var olan her şeyin, nurun kendisi veya onun bir eseri olması sonucunu doğurmaktadır.³³²

Sühreverdî'ye göre, “ışık ve karanlık” iki bağımsız ve düşman varlık değildir. Tam tersine, biri ötekine doğru meyleder; karanlığın ışığa sevgisi vardır ve karanlık ışığa doğru yükseldikçe, kendi kesifliğinden kurtulur. Sühreverdî, Eflatun gibi “ideaların bizim dışımızda ve üstün bir âlemde saf nurlar halinde var olduğunu” kabul etmekle birlikte, şeyleri onların gölgeleri gibi görmektedir.³³³

Sühreverdî, zengin ve yoksul kavramlarını bize şu sözlerle tanımlar: “Müstağnî, zâtı ve hiçbir kemali başkasına dayanmayandır. Fakir/muhtaç ise zâtı veya herhangi bir kemali

³³⁰ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 196.

³³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 302-304.

³³² Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 54.

³³³ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 192.

başkasına dayanandır.”³³⁴ Cihan, bu tanımlamayı şu şekilde izah eder: Nurun hakikatinin anlaşılmasında “zengin ve yoksul” sözcüklerini kullanan Sühreverdî, zenginliği, bir varlığın özünü ve kemalini kendinden alması ve yoksulluğu ise, varlığını ve kemalini başkasından alması olarak nitelendirir. Burada “zengin” sözcüğü mutlak anlamda her yönüyle zorunlu olan varlığı; “yoksul” kavramı ise, imkân alanında olan veya hakkında imkânın doğru olduğu varlığı karşılamak üzere kullanılmaktadır. Öyleyse bu tanımlamalardan hareketle diyebiliriz ki; “zengin olan nur”, her yönüyle zorunlu, kendinde âşikâr olduğu gibi kendisiyle başka şeyleri âşikâr eden bir varlıktır.³³⁵

Sühreverdî’nin ontolojisi de tıpkı “bilgi teorisi” gibi “nur” ve “işrâk” terminolojisine dayalı olarak şekillenmiştir. Bu ontolojide “nur” varlığı, “zulmet” ise yokluğu ifade eder. Nurlar Nuru olarak Tanrı’nın hem dikey hem yatay boyuttaki melekî varlık düzeylerinde “ışması” (işrâk) metafizik varlık âlemini, yatay boyutta bulunan ve Eflatuncu idealarla Zerdüşti melekîyata tekabül eden arketipler de cismanî nesnelere ârız olup onların zuhûrunu sağlayan varlık ilkelerini oluşturur.”³³⁶

2.2. Sudur Teorisi Bakımından Nur Kavramı

Sühreverdî, sudur teorisini *Hikmetü’l-İşrâk*’ta şu ifadelerle anlatmaktadır: “En yakın nurdan bir berzâh ve soyut nur, ondan da başka bir soyut nur ve berzâh meydana geldiği ve bu süreç böylece dokuz felek ve unsurlar âlemi oluşuncaya kadar devam ettiğinden - düzenli nurlar zincirinin sonlululuğunun zorunluluğunu bildiğinden- bu düzen kendisinden başka bir soyut nurun meydana gelmediği bir nurda son bulur. O halde (bu sudur süreci), Meşşâîlerin belirttiği düzende gerçekleşmez. Sabit yıldızlar küresindeki herbir yıldızın bir özelleşmesi ve kendisiyle özelleştiği bir gerekliliği ile gerektireni olmalıdır. O halde hâkim nurlar -ki bu nurlar, berzâhlar ve onların ilgilerinden uzak soyut nurlardır- onlarca, yüzlerce, binlerce, yüz binlerce ve daha fazladır. Sırasıyla en yakın nurdan ikincisi, ondan üçüncüsü, ondan dördüncüsü, beşincisi ve böylece çok sayıda nur oluşmaktadır. Bunlardan her biri Nurlar Nuru’nu müşahede eder ve O’nun

³³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 302.

³³⁵ Cihan, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 48.

³³⁶ Kutluer, “Sühreverdî”, s. 39.

ışığını üzerine yansıtır. Alttaki her nur, üstteki nurların aracılığıyla düzenli olarak Nurların Nuru'ndan ışık (nur) alır.”³³⁷

Hikmetü'l-İşrâk'ta benimsenen sudur teorisi, ana fikir itibariyle Farâbî-İbn Sînâ felsefesinde ortaya konan teoriyle aynıdır. “Nurlar Nuru”ndan tek bir saf nur sâdır olur. Bu nurla ilkesi arasındaki fark, “kemal” ve “noksanlıkla” ilgilidir. Mutlak anlamda bir olan “Nurlar Nuru”ndan bir tek şey çıkar ki, o da “ilk nur”dur. Bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. Sâdır olan ilk saf nurdan bir başka saf nur ve felek cismi sâdır olur ve böylece sayıları Farâbî ve İbn Sînâ'daki gibi on ile sınırlı olmayan öteki saf nurlar sudur eder. Bu arada müellif, İslam öncesi İran kozmolojik fikir ve kavramlarından da faydalanır. Mesela Eflatuncu idelerin karşılığı olan nurlar, isimlerini eski Zerdüşti melekîyattan almışlardır. Su unsurunun melekî sahibi “Hurdâd”, madenlerin sahibi “Şehrvâr”, ağaçların sahibi “Murdâd”, ateş unsurunun melekî sahibi “Ürdîbihişt”tir. Sühreverdî'nin yazdığına göre kendisine ansızın ilham edilen eser, filozofun müstakbel okuyucusuna bu kitabı ehli olmayandan koruması, bu kitabın sırlarını anlamamanın ancak “halife” vasfını taşıyan bilgeye müracaatla mümkün olacağı, bu yolun salıklarının ölümü çok düşünüp Allah'ı çok anmaları gerektiği yönündeki bir vasiyetiyle son bulmaktadır.³³⁸

Hikmetü'l-İşrâk ve *Heyâkili'n-Nur*'da Sühreverdî; “O tüm nurların nurudur. O'nun dışındakiler, O'na muhtaçtır ve varlıklarını O'ndan alır. O'nun benzeri ve ortağı yoktur. O, her şeye hâkimdir. Hiçbir şey O'na hâkim olmaz ve O'na karşı koyamaz. Her güç ve üstünlük O'ndan alınır. O'nun hakkında yokluk da mümkün değildir.”³³⁹ diyerek Nurlar Nuru olarak gördüğü Allah'ı bize anlatmıştır.

Sühreverdî'ye göre nur, gayet açık ve seçik olduğundan tarife gerek duymadan anlaşılır bir ilkedir. O, *Hikmetü'l-İşrâk*'da bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır. O, tamamen belirgindir ve bu hususta başka şeylere muhtaç değil; tam aksine diğer şeyler açık, aydınlık ve belirgin olmada ona muhtaçtır.”³⁴⁰ Bu cümleden çıkarttığımız sonuç; nurdan başka her şey tarife muhtaçtır. Tarif konusunda, nur zengin ve diğer şeyler yoksul demektir. Sühreverdî'ye

³³⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 378-382.

³³⁸ Kutluer, “*Hikmetü'l-İşrâk*”, s. 521-524.

³³⁹ Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur*, s. 20-21; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 338-340.

³⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 318.

göre, varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa o apaçıktır. Bu hususta nurdan daha açık ve ondan daha fazla tanımdan müstağnî bir şey yoktur.³⁴¹

2.2.1. Nur ve Bölümleri

Sühreverdî'ye göre “kendisi açık ve belirgin olan, kendisiyle başkalarını açığa çıkartan ve belirginleştiren”³⁴² tanımdan da müstağnî olan nur, bakasının hey’eti olan geçici (ârızî/ilişen) nur ile başkasının hey’eti olmayan soyut (müceret/mutlak/mahza) nur olmak üzere ikiye ayrılır.³⁴³

2.2.1.1. Geçici Nur

Sühreverdî'ye göre, başkasına hey’et olan nura, “geçici (ârız) nur” denir. “Nur” başka bir şeyde görünürse buna “nur’ı ârız” denir; bedenlerde görünen miktar vb. gibi. “Geçici nur”, hakikati bakımından nurdur, ancak başkasında hey’et olarak bulunur.³⁴⁴ “Hey’et olarak bulunur” ifadesini Cihan, şöyle açıklar: “Hey’et olarak bulunur yani bir yere (mahal) yayılan ve ona tamamıyla yerleşen bir şey olur. Geçici nur, varlığını o yerle birlikte devam ettirir ve başkasına intikal etmez. Şayet varlığını tek başına devam ettirse veya başkasına intikal etse, hey’et değil cevher olur; geçici değil, soyut nur olurdu.”³⁴⁵ Sonuç olarak hey’et, bir varlığın durumunu veya biçimini gösteren bir terim anlamına geldiği düşünülmektedir.

Cisimler, yani karanlık cevherler, kendi aralarında “nuru devamlı olan” ve “olmayan” diye ikiye ayrılır.³⁴⁶ Sühreverdî, bu duruma güneş örneğini verdiği *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde, nuru devamlı olan cisimlerden biri olarak bahsettiği güneş için; cisimlerle cisimlik konusunda ortak olsa bile, bu devam arzedenden nuru dolayısıyla diğerlerinden ayrılır ve bu nurla kâim olur demektedir. İşte bu nurun da, Sühreverdî'ye göre geçici nur olarak adlandırıldığı görülmektedir.³⁴⁷

Ârızî nurların açıklığı, onlara ilave bir nitelikten dolayı oluşmaz. Çünkü bu durumda onlar, kendi özlerinde bilinmez olurlar. Öyleyse ârızî nurların açıklığı, bizzat kendi

³⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 300.

³⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 318.

³⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 302.

³⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 312-326.

³⁴⁵ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 55.

³⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 312.

³⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 304.

hakikatlerinden kaynaklanır. Ayrıca nur, önce oluşup sonra da açık olmaz. Çünkü bu durumda o, kendi özünde nur olmaz, onu başka bir şey ortaya çıkarır. Aksine o, apaçık olup onun açıklığı kendi nurluğudur. Bütün insanlar ve duyuşsal varlıklar yok olsa dahi onun aydınlığı yok olmaz.³⁴⁸

Burada ayrıntılara değinerek örneklerle verdiğimiz Sühreverdî'nin bu tanımlamaları, nurun varlığının ontolojik anlamda bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. Nur yoksa diğer şeyler yoktur, yani diğer şeyler, nur sayesinde var ve belirgin hale gelmektedir.³⁴⁹ Kısaca diyebiliriz ki; nur, cisimleri, cisim olarak açık ve belirgin kılan bir şeydir.

2.2.1.2. Soyut Nur

Sühreverdî'ye göre, “kendindeki hakikati bakımından nur olan ve başkasında hey’et olmayan her şey, saf nurdur, soyut nurdur.”³⁵⁰ Diğer bir ifadeyle; “eğer nur, kendisiyle kâimse, “cevherî nur” ya da “soyut nur” diye adlandırılır.³⁵¹ Soyut nurlar varolmak için “Nurlar Nuru” na muhtaçtır. Mutlak anlamı ile var olan ve başka hiçbir şeye muhtaç olmayan, sadece Nurların Nuru’dur.³⁵²

Sühreverdî'ye göre “soyut nur”, duyuşlarla gösterilemez, bir cisme yerleşmez ve asla bir yönü olmaz ve o kendisinin farkındadır. Dolayısıyla, kendini kavrayan her şey, “soyut nur” olarak adlandırılır. “Cisim” ve “hey’etler”, özleri bakımından yoksul olduklarından, onları açık ve belirgin kılacak bir sebebe, yani nura ihtiyaç duyar. Bu nura işaret edilebiliyorsa, “geçici nur”, eğer işaret edilemiyorsa, “soyut nur” denir. Kendiliğinden ve kendisi için nur olan her şey, soyut nur olmak durumundadır. Oysa geçici nur, kendinde nur olsa bile, kendisi için değil, başkası için nurdur.³⁵³

Cihan, geçici ve soyut nuru bize şu sözlerle tanımlamaktadır: “Sühreverdî'nin örneklerle derinleştirdiği bütün bu açıklamalar, soyut nurun zorunlu olarak var olmasını gerektirmektedir. Esasında bu açıklama, var olan durumu göstermek üzere yapılmış görünüyor. Yoksa Sühreverdî, nurun varlığından asla şüphe etmemektedir. Nur, özü itibariyle “açık ve belirgin” olduğu gibi, kendisi sebebiyle “başkasını da açık ve belirgin

³⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 320.

³⁴⁹ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 56.

³⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 310.

³⁵¹ Çift, s. 152.

³⁵² Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 205.

³⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 312.

kılan bir şey” olarak anlaşılmaktadır. Belirgin ve açık olan ve varlığı için başkasına muhtaç olmayan her nur, soyut olmak durumundadır. Varlığı için başkasına muhtaç olan nur da, geçici olmak durumundadır. Soyut nur, kendine açık ve belirgin olduğundan, kendisinin farkında görülür. Nur, akıp taşan bir şey olduğu için, özü itibariyle de taşkındır. Bu iki mana, yani etkinlik ve farkında olmak, Sühreverdî’ye göre hayat anlamına gelir. Hayata sahip olduğu için de soyut nura, diri denir.³⁵⁴

Sühreverdî, hakikati bakımından nur olmayan şeyi de ikiye ayırır: Mahalle ihtiyaç duymayan şeye, “karanlık (gâsık) cevher” derken, başkasına hey’et olan şeye de, “karanlık (zulmânî) hey’et” adını verir.³⁵⁵

2.2.2. Nurların Nuru (Nuru’l-Envâr)

Sühreverdî, Nuru’l-Envâr olarak isimlendirdiği Nurların Nuru’nu, *Hikmetü’l-İşrâk* eserinde “Soyut nur, mahiyetinde yoksul ise, onun yoksulluğunu giderecek olan cisim olmaz. Çünkü bir şeyin kendinden daha değerli olanı var etmesi doğru olmaz. Eğer soyut nur, gerçekleşmesinde kâim olan bir nura muhtaç olursa, sonra kâim olan mertebeli/dereceli nurlar zinciri sonsuza kadar gitmiyorsa ki; düzenli topluluğun burhân gereği bir sonu olduğunu biliyorsun, bu durumda kâim olan nurlar, ârızı nurlar, berzahlar ve hey’etlerin, ötesinde başka bir nurun bulunmadığı bir nurda son bulması zorunludur ki, bu da Nuru’l -Envâr /Nurların Nuru, Kuşatıcı Külli Nur, Kayyum Nur, Mukaddes Nur, En Büyük ve En Yüce Nur, Kahhar Nur, Mutlak Müstağni Nur’dur.” sözleriyle tanımlamaktadır. Bu nur, mutlak olarak zengindir. Yani “özünde ya da yetkinliğinde, başkasına muhtaç değildir”. “Onun ötesinde bir başka şey de yoktur.”³⁵⁶

Sühreverdî’nin Nur felsefesinde tüm gerçeklik, nur ve onun derecelerinden meydana gelmektedir. Mutlak hakikat, sonsuz ve sınırsız ilahî mahiyet, ona göre Nuru’l-Envâr’dır. Tüm varlıklar ise, bu Yüce Nur’un aydınlatmalarıdır.³⁵⁷

“Zengin soyut nur”, birdir ve O tüm “Nurların Nuru”dur. O’nun dışındakiler, O’na muhtaçtır ve varlıklarını O’ndan alır. O’nun benzeri ve ortağı yoktur. O, her şeye hâkimdir. Hiçbir şey O’na hâkim olmaz ve O’na karşı koyamaz. Her güç ve üstünlük,

³⁵⁴ Cihan, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 56; Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 328.

³⁵⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 302.

³⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 338.

³⁵⁷ Çift, s. 152.

O’ndan alınır. O’nun hakkında yokluk da mümkün değildir. Çünkü O’nun yokluğu mümkün olsaydı, varoluşu mümkün olur ve gerçekleşmesi kendiliğinden değil, bir seçici ile olurdu. Bu durumda O, gerçekten zengin olmaz ve mutlak bir zengine ihtiyaç duyardı. Muhtaç olunan bu nur, Nurlar Nuru’ndan başkası olmaz.³⁵⁸

Cihan, bu durumu şu sözlerle özetler: “Sühreverdî, tek bir soyut nuru, mutlak anlamda zengin görüyor, diğer soyut nurları da yoksul olarak düşünüyor. Zengin nur, bütün “Nurların Nuru”dur, hepsini kuşatır, devamlıdır, maddî değildir, varlığı ve yetkinliği sadece kendisine dayanır; diğerleri ise varlıklarını veya yetkinliklerini O’ndan alır. Bu yüzden onlar, “yoksul” olarak değerlendirilir. Sühreverdî, mutlak zengin diye nitelediği “İlk Şeyi”, nur metafiziğine uygun olarak “Nurlar Nuru” diye adlandırır.”³⁵⁹

Sühreverdî, basit olan bir nesnenin kendi yokluğunu gerektirmediğini belirterek, Nurlar Nuru için yokluğun düşünülmemeyeceğini ifade eder. Çünkü bir şey, kendi yokluğunu gerektirecek olsa, gerçekleşemez. Mademki gerçektir, o halde Nurlar Nuru için yokluğunu düşünmek doğru olmaz. O, hiçbir şart gözetilmeden biriciktir. O’nun için bir şart olmadığı gibi, zıddı veya yok edicisi de yoktur. O devamlıdır, kayyumdur.³⁶⁰

Sühreverdî, varlığı incelerken bir ışıklar hiyerarşisi tespit eder. Gazâlî’de olduğu gibi, “Işıklar Işığı” (Nurlar Nuru) olarak isimlendirdiği “Saf Nur”; ışığın yoğunluğu ve parlaklığı sebebiyle gözlerin idrâk edemeyeceği, kör edici ilahî zattır. Bu “Işıklar Işığı”, tüm varlığın kaynağıdır ve mevcudatın gerçeklik boyutları, ışık ve karanlığın derecelerinden başka bir şey değildir.³⁶¹

Sonuç olarak, mutlak anlamı ile var olan, başka hiçbir şeye muhtaç olmayan yalnız Nurların Nuru’dur. O zorunludur, icad edicidir, sıfatlardan arınmıştır. Bütün varlıkların en şerefliisidir. Eğer onda iki sıfat olsaydı; iki cihet, iki hal olması gerekirdi. Bu ise onun hakikî birliğine uymaz. Onda sebepler, âmiller, irade azalıp çoğalmaz. Böyle olsa nurda çokluk olması gerekirdi. Varlıklardaki güzellikler, iyilikler onun görünüşüdür. Çokluk O’nda değil, şeylerdedir. Nurların Nuru, mümkünlerin son haddi, şeylerin ulaşacağı ve içine karışacağı son duraktır. Fakat soyut nur, kendine nisbetle “mümkün”, ilk ilkeye nisbetle ise “zorunlu”dur. Nurların Nuru’ndan karanlığa doğru bu alçalış, tamamen

³⁵⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 338-340; Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur*, s. 20-21.

³⁵⁹ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 60.

³⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 338-342.

³⁶¹ Tellioglu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

Farâbî'deki “On Akıl” teorisini hatırlatmaktadır. Ancak Farâbî'den farklı olarak, bu derecelerden her bir nur, Nurlar Nurunu görür. Bu nurlardan her biri, üsttekine âşıktır ve bütün nurlar bu şevkle hareket eder. Yıldızları hareket ettiren kuvvet de aynı aşk ve şevktir. Onlar, kendilerini meydana getiren Nur karşısında hareket ederler.³⁶² Sühreverdî, bu hususları ayrıntılı olarak açıklar.

2.2.3. İlk Nur ve Diğer Nurlarla İlişkisi

Sühreverdî'ye göre; “her üstün nurun, alttaki nura bir hâkimiyeti ve alttaki nurda ise üstün nura bir aşk vardır. Alttaki nur, üstün nuru kuşatamaz, çünkü üstteki nur ona hükmeder. Her ne kadar o, onu (üstekini) müşahede ediyor olsa da. Nurlar çoğaldığında üstün nur, alttakine hâkim olur, alttaki nur ise, üstün nura karşı aşk ve şevk ile bağlıdır. Nurların Nuru, kendisi dışındakilere hâkim olup kendi zatına âşık iken, başkasına âşık olmaz. Çünkü O'nun mükemmelliği, zatına apaçık görünmekte ve O şeylerin en güzeli, en yetkinidir. Nurlar Nurundan daha mükemmel, daha güzel, zatına ve başkalarına daha açık görünen ve daha fazla haz veren başka bir şey yoktur. Çünkü O, yalnızca kendi zatının âşığı, kendi zatının ve zati dışındakilerin mâşuğudur. O halde varlığın tamamı, sevgi ve hâkimiyet ile düzenlenmiştir.”³⁶³

Nurlar Nuru'nun vericiliği, onun cömertliği ile ilgili görülür. Nur, alıcı olan her şeye kendiliğinden verir ve tecelli eder. Dolayısıyla onun aydınlatması, akışı veya tecellisi herhangi bir amaç ve karşılık için değil, özünün gerektirdiği şeye göre olur. Nurlar çoğaldıkları vakit, üstteki nurun alttakine karşı bir hâkimiyeti (kahr), alttakinin de üsttekine karşı bir arzusu ve aşkı vardır.³⁶⁴ Cihan, Sühreverdî'nin ortaya koyduğu bu esasa göre, nurlar arasındaki ilişkiyi şu sözlerle yorumlar: Nurlar Nuru, her şeye oranla hâkimiyet sahibidir. O, kendinden başkasını sevip âşık olmaz. O sadece kendisine âşık olur. Çünkü yetkinliği, kendisine açık ve belirgindir; o varlıkların en güzeli (ecmel) ve en tamıdır.³⁶⁵ Sühreverdî, soyut nurların meydana geliş keyfiyetini ise, şu şekilde izah eder: Nurlar Nuru'ndan meydana gelen şey, tek bir soyut nur olmalıdır. Nurlar Nuru ile bu nur arasındaki fark, yetkinlik ve eksiklik bakımından olur. Sühreverdî bunu “nur alan

³⁶² Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 204-205.

³⁶³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 374-376.

³⁶⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 374.

³⁶⁵ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 66.

duvar” ile “nur veren güneşin” yetkinlik hususunda birbirinden farklı olmasına benzetir.³⁶⁶

Sühreverdî'nin eserinde dile getirdiği mutlak anlamda bir olan Nurlar Nuru'ndan bir tek şey çıkar ki; o da “ilk nur”dur. “Meleklerin reisi” olan ve “Behmen”³⁶⁷ olarak isimlendirilen bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. “İlk nur”, çift karakterlidir; Nurlar Nuru'na en yakın nur olduğu için, “zengin” ve “yetkin”, özü itibarıyla de “fakir” ve “eksik” sayılır. İlk nur, kaynağını idrâk etmekle ondan “ikinci nur”, fakirliğini idrâk etmekle de “en yüksek berzah” denilen “ilk gölge” meydana gelir. Gerçekte bütün varlık, Nurlar Nuru'nun gölgesi sayılır. Bu sıralama ile her nur, bir nuru ve bir berzahı yani feleği meydana getirmek üzere “işrâk” devam eder. Meşşâîler'de sudur, onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulmasına rağmen, İşrâkîlik'te nurların, kemalin bittiği nura kadar devam ettiği düşünülür.³⁶⁸

Sühreverdî'nin açıklamalarına göre, soyut nurların varoluşu, yakın nurda bitmemiş, tersine, her bir soyut nurdan itibaren devam etmiştir. Açıklamaya göre, yakın nurdan “bir soyut nur” ve “bir felek” (berzah) çıkmaktadır. Eğer yakın nurdan, bir nur meydana gelseydi, var oluş orada dururdu. Oysa böyle olmamıştır. Şayet ondan sadece nurlar meydana gelmiş olsaydı, bu durumda cisimlere ulaşılmazdı. Bundan dolayı, yakın nurda bir soyut nurun ve bir feleğin meydana gelmesi gerekir. Çünkü o, kendinde yoksul, fakat Nurlar Nuru sayesinde zengin olmuştur. Kısaca felek onun gölgesi, bu ikinci nur da onun ışığı konumundadır. Yakın nurun gölgesi, özünün yoksulluğundan ileri gelmiş görünüyor. Gölgenin buradaki anlamı, özce nur olmayan şey demektir.³⁶⁹

Sühreverdî, kendinden meydana gelen nura, “üstteki (âlî) nur”, üstteki nurdan meydana gelen nura da “alttaki (safil) nur” adını verir. Altta ki nur ile üstteki nur arasında perde olmasa, altta ki üsttekini müşâhede eder, üstteki ise alttakini aydınlatır(ışrâk). Dolayısıyla, Nurlar Nuru'nun ışığı (Şuâ), yakın nuru aydınlatır.³⁷⁰

Sühreverdî, varlığı meydana getirmek üzere nurun işrâkını, yani Nurlar Nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasını hiyerarşik bir sistemle açıklar. O, Meşşâî filozofların

³⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 350.

³⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 354; Bazı Pehlevîlerin Nurlar Nuru'ndan oluşan ilk ve tek şey için verdiği düşünülen isimdir.

³⁶⁸ Kaya, “İşrâkîye”, s. 437.

³⁶⁹ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 64.

³⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 368.

“sudur”u yerine “iştirâk”ı, “akılların” yerine de “nurları” geçirir. Nurlar hiyerarşisinin başında, Nurlar Nuru Tanrı bulunur. Nurlar Nuru’ndan çıkan varlık, “ilk nur”dur. Sühreverdî tarafından aynı zamanda “Meleklerin Reisi” olarak tanımlanan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından farklılık gösterir. Sühreverdî’ye göre ilk nur, çift karakterlidir; o, Nurlar Nuru’na en yakın nur olduğu için “zengin” ve “yetkin”; özü itibariyle de “fakir” ve “eksik” olmak durumundadır.³⁷¹

Nur ve zulmet kavramlarından hareket eden Sühreverdî’ye göre, tüm gerçeklik nur ve nurun dereceleri arasında meydana gelmektedir. Tüm varlıklar Nurlar Nuru’nun aydınlatmalarıdır. Dünyadaki tüm hareketin, göklerin veya elementlerin sebebi de, Nurların Nuru’nun tecellilerinden başka bir şey olmayan, “aracı nurlar”dır.³⁷² Nuru’l-Envâr’ın bu üstünlüğü dolayısıyla, ondan ilk büyük melek olan “nuranî varlık” zuhur eder. Nuru’l-Envâr ile ilk zahir olan bu varlık arasında, sonsuza dek kurulmuş olan ilişki, farklı iki varlık olarak bir temel-örnek ilişkidir. Oluşum ve varlık sürecinin her aşamasında bu ilişki örnek olacak, her varlığı çift olarak düzenleyecektir.”³⁷³

Sühreverdî, Nurlar Nuru’ndan sonra, sırasıyla melekler hiyerarşisini aynı “nur sembolizmini” kullanarak açıklar. Sühreverdî, madde âlemini incelerken, madde âleminin arketipleri olan “melekleri” sıralar. Bu ise Mazdekî melek anlayışının aşağı yukarı aynısıdır. Sühreverdî’nin ortaya koyduğu ve geliştirdiği İştirâkî Felsefe, bazı sûfî akımlar ve felsefî ekoller üzerinde derin tesirler bırakmıştır.³⁷⁴

Cevizci, nurların arasındaki ilişkiyi şu sözlerle özetler: “İlk nur, kaynağını idrâk ettiğinde ondan “ikinci nur”, fakirliğini idrâk ettiği zaman da, ondan en yüksek “berzah” denilen “ilk gölge” meydana gelir. Bu yüzden, onun sisteminden bütün varlık, Nurlar Nuru’nun gölgesi ya da tecellisi sayılır. Burada aşağıya doğru “iştirâk”, her nur bir nuru ve bir berzahı, yani feleği meydana getirecek şekilde devam eder. Sühreverdî’nin sisteminde nurlar, sudurun onuncu akılda son bulunduğu Meşşâî anlayıştan farklılık arzeder. O, göksel âlemlerle fizikî dünya arasına, Platon’un matematiksel idealarına tekabül edecek şekilde, “berzah” adını verdiği ara dünya ya da varlık düzeyi yerleştirir. Varlığı bu şekilde bir nurlar hiyerarşisi veya nurlar tabakası olarak tasarlayan

³⁷¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 369.

³⁷² Nasr, *Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 425-426.

³⁷³ Çift, s.152; Corben, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev: Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 364.

³⁷⁴ Tellioglu, Nur, <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

Sühreverdî'nin ontolojisi, böyle bir nuranî birlik içinde gerçek bir vahdet-i vücuda izin verir.”³⁷⁵

Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur* kitabının Birinci Heykel'inde cisimden başlıyor. Sonra sırasıyla “hayat ve ruh sorularına”, “akıl mertebelerine”, “gök âlemlerine”, “soyutlara”, “melekler âlemine”, oradan “ilâhî nurlara” ve en sonra “Nurların Nuru”na ulaşıyor.³⁷⁶

Sonuç olarak, Nurlar Nuru'ndan meydana gelen ilk şey, tek bir soyut nurdur. Bu Nurlar Nuru'na en yakın nurdur, Büyük (Azîm) Nur'dur. Sühreverdî bu nura, bir başka eserinde “İlk Akıl”, “İlk Emir”, Nurlar Nuru'ndan yayılan “İlk Nur” olarak anar. Ebu Reyyan Sühreverdî'nin bu nura, diğerlerine ilave olarak ve farklı açılardan hareketle “Önder” (eş-Şeyh) ve “Güzel” gibi çeşitli isimler verdiğini kaydeder. Bu ikinci nur, Gazâlî tarafından “İlk Akıl” veya “Kalem” olarak adlandırılırken, Fârâbî tarafından, cevherce akıl olan “İkinci Mevcut”, İbn Sînâ tarafından yine “İlk Akıl” ve kimi sufilerce de “Nur-u Muhammedî” olarak adlandırılmış görünüyor. Bu konuda “birden sadece bir çıkar” önermesinin kabul edildiği anlaşılmaktadır.³⁷⁷

³⁷⁵ Cevizci, s. 369.

³⁷⁶ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 196.

³⁷⁷ Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 62, 63; bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 350.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Gazâlî ve Sühreverdî'nin "nur" kavramına bakışını ele almaya çalıştığımız tezimizde bu iki önemli düşünürün fikirlerini, benzer ve farklı yönleriyle ele alırken, nur kavramının tüm canlılığıyla eserlerinde var olduğunu görmekteyiz. Descartes'in "madem ki şüphe ediyorum öyleyse düşünüyorum, madem ki düşünüyorum öyleyse varım." sözünü referans alarak düşüncenin bizi getirdiği bu noktada elimizden geldiği kadar Gazâlî ve Sühreverdî'nin fikir dünyasını ve eserlerini inceleyip "nur" anlayışlarının karşılaştırmasını yaptık.

Eserleri ve düşünceleriyle felsefe ve İslâmî ilim tarihinde yeri doldurulamaz bir kimliğe sahip olan Gazâlî, kısa denecek bir ömürde oldukça önemli eserler bırakmıştır. Gazâlî, İslâmî ilimlerin bütün dallarında devrinin en parlak eserlerini vermiştir. Gazâlî, adı konmamış bir İşrâkîlik'e şekil vermiş, bu da Sühreverdî için ilham kaynağı olmuştur. İlk sufilerde "ilham" ve "keşf" gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan "İşrâk", Gazâlî'den sonra özellikle "Şeyh-i İşrâk" ve "Hakim-i İlahî" diye anılan Sühreverdî'nin çalışmalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf halini almıştır diyebiliriz.

Tezimizde tespitini ve kıyasını yapmayı amaç edindiğimiz "İşrâkî felsefenin asıl kurucusu kimdir?" sorularına aradığımız yanıtı açısından da önem arzeden, eserleri ve fikriyatına yer verdiğimiz diğer önemli düşünür olan Şihâbeddin Sühreverdî'nin İşrâkî felsefenin neresinde olduğunu incelediğimizde şunu gördük ki; Gazâlî'nin bu terminolojiyi ilk kullananlar arasında olmasından dolayı Nur felsefesindeki öncülüğü yadsınamaz bir gerçeklik içerirken, bu mistik felsefenin felsefî gelenekle irtibatını ve sınırlarını belirleyerek onun kavramsal araçlarını, terminolojisini ve yaklaşımını sistemli bir hale getirerek belirlemesi açısından İşrâkî felsefenin kurucusu hiç şüphe yok ki Sühreverdî'dir.

İşrâkî felsefe, İbn Sînâ'da olan şekliyle “özün varoluştan daha mühim olduğu bir gerçeklik” ve “sezginin de rasyonel bilgidен çok daha anlamlı olduğu bir bilgi anlayışı” geliştirir. Bu felsefe, Nurlar Nuru olarak gördüğü Allah'la, O'nun yarattığı varlık arasındaki bağları “nur” kavramını kullanarak açıklamaya çalışır.

Sühreverdî'nin, felsefe tarihimizde İbn Sînâ, Farâbî, İbn Rüşd kadar tanındığını söyleyemeyiz. Bazı fikir ve dinî görüşleri öne sürülerek onun idam edilmiş olması, eserlerine yönelmeyi de engellemiş, kendi zamanında bir öğrenci topluluğunun oluşmasına da fırsat vermemiştir. Devamlı seyahat etmesini de buna eklediğimizde sonuç olarak eserlerinden uzak durulmasına, onların Latince'ye çevrilmemesine, sadece İslam dünyasında değil, Batıda da tanınmamasına neden olmuştur. Kendisinden önce yaşayan Gazâlî ise, aksine eserlerinin Latince'ye çevrilmesinin de etkisiyle, sadece Doğuda değil Batı dünyasında da tanınmıştır.

Gazâlî'nin Zorunlu Varlık'tan gittikçe uzaklaşan ve aşağıya doğru inen varlık silsilesi, benzer şekilde Sühreverdî'de de görülür. Zira nur kavramının temelini oluşturduğu İşrâkîlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin “keşf” ve “müşâhede” yoluyla, nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılmıştır. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alacak insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görülür. Nefsini yetiştiren bir insan, bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasıyla gerçeklere ulaşır. Her mistik ruh, peygamberler gibi sözlerin anlaşıldığı ve hakikatlerin görüldüğü Mânâ Âlemi ile temasa geçer.

Birbirlerinden farklı olarak konuyu ele almalarından dolayı iki düşünür şu şekilde ayrışır: Sühreverdî, hareket noktası olarak Tanrı'yı merkeze alıyor ve Sudur çerçevesinde nurun adım adım aşağıya doğru taşması olarak değerlendiriyor. İşte bu nur eden vardan bir ilk nur çıkıyor; bu nur, O'na kıyasla daha eksik unsurlar taşıyor. Sonra ondan bir ikinci nur taşıyor. İşte dokuz felek ve on tane nur teorisi kapsamında aşağıya doğru bir iniş silsilesi çiziyor. Gazâlî'nin varlık şeması ise Sühreverdî'nin aksine, somut olan göz, görme, akıl ve beden nurundan bahsediyor ve en son Nuru'l-Envâr olan Tanrı'ya gidiyor. Yani Sühreverdî, en mükemmelden aşağıya -ışığın en az olduğu yere doğru- inerken Gazâlî'de ise, nelere nur (ışık) denilebileceğinden yola çıkarak aşağıdan yukarıya yani ilahi nur olan Tanrı'ya Nuru'l-Hak'a doğru bir tersine silsile yolu çiziyor.

Sühreverdî, İşrâkî felsefenin habercisi Gazâlî'den de esinlenerek başlı başına bir disiplin haline getirdiği Nur felsefesinin adı anılınca ilk akla gelen kişidir. O, birbirinden fikir ve coğrafya açısından oldukça uzak kùltùrlerle kendi inanç ve felsefesini ortak bir paydada buluşturarak zoru başarmıştır diyebiliriz. Sühreverdî'nin ruhî arınmayı amaç edinen İşrâkî felsefesinin kaynağının, hem Farâbî ve İbn Sînâ tarafından ortaya konan Meřřâî dűřünceyi referans alırken, öte yandan Eski İnan hukeması ile Yunan felsefesinin fikirlerinin ve Hermetik kùltürün etkisinde geliştiğini söylemek mümkünse de bu, zaten İslam'ın kaynaklarında geniş yer tutmuş olduğu gerçeğinden hareketle, özünü uzaklarda aramamak gerektiği dűřüncesinin daha ağır basdığını söylemek mümkündür.

Sühreverdî de tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi, geleneksel felsefenin aklına karşı sezgisel bir bilgi türüne yönelerek, gerçeğe ulaşmanın farklı yollarının olduğunu savunur. Gazâlî, "ilah, insanın ibadet ve teellühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir." derken Sühreverdî'de geçen "teellüh" kelimesini ortak olarak kullanmaları ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra Gazâlî'nin "hayalî ruh", "aklî ruh", "fıkrî ruh", "nebevî-kutsî ruh" deyimleri de Sühreverdî tarafından "İşrâk-ı ilahî", "İşrâk-ı huzurî", "İşrâk-ı aklî" vb. şeklinde kullanılmıştır. Yine Sühreverdî, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu olarak; "bahs", "kulluk", "ile çekme" ve "ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı esas alan "teellühü" görür.

Gazâlî ve Sühreverdî, problemleri incelerken her ne kadar Yunan filozoflarının dűřüncelerinden yararlınsalar da İslâm felsefesinin ve Kur'an-ı Kerim'in suyuyla yođurdukları yeni bir anlayıř geliřtirme çabasına girmiřlerdir. Gazâlî, eserlerinin özünde varlıđı nur, yokluđu da zulmet olarak dűřünmüř, Sühreverdî gibi filozoflara da bir yol çizerek, gerçek varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmiřtir. Sühreverdî'nin metafizik dűřüncesinin merkezinde de Zorunlu Varlık, en yüksek, eři ve benzeri olmayan gerçek nur olan Allah dűřüncesi yer almaktadır.

Gazâlî ve Sühreverdî, ortaya koyduğu varlık mertebeleri şemasında "Mutlak Varlığı", varlık sıralamasının tepe noktasına yerleştirmişlerdir. Onlara göre Mutlak Varlık, en yetkin, en mükemmel, en yüksek ve maddî olmayan bir varlıktır. Diğer varlıklar ise, varlığını ona borçlu olan "mümkün" varlıklardır. İlk Varlık'a yakınlık, ondan en çok akıl-nur almakla; uzaklık ise, bunları daha az almakla ölçülmektedir. Dolayısıyla her

mümkün varlık, İlk Varlık'a yakın olduğu ölçüde gerçek, ondan uzak olduğu ölçüde de gerçeklikten yoksundur.

Nurlar Nuru'ndan meydana gelen ilk şeye, hem Gazâlî'nin hem de Sühreverdî'nin İlk Akıl adını verdiğini görmekteyiz. Nitekim alanlarında yazılmış önemli eserler olan Gazâlî'nin *Mişkât*'ında bu ikinci nurdan "İlk Akıl" olarak bahsettiği gibi, fikirlerinden etkilendiğini tezimizde birçok yerde tespit ettiğimiz Sühreverdî'nin *Heyâkili'n-Nur* ve *Hikmetü'l-İşrâk* eserlerinde de aynı isimle ifade edilmektedir. Tezimizde, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesine katkıları açısından ele aldığımız İbn Sînâ tarafından da İlk Akıl olarak adlandırılan Nurlar Nuru'ndan meydana gelen bu ilk şey hakkında, "birden sadece bir çıkar" önermesinin kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Sühreverdî'nin varlığı tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi nur kavramıyla açıklayarak, bir çeşit Nur metafiziği yapmasında yararlandıkları kaynak olan Kur'an'daki "Allah göklerin ve yerin nurudur." ayetinin elbette büyük etkisi vardır. Bu ayeti yorumlamak üzere Gazâlî'nin yazdığı *Mişkât*'da idealize edilen nur fikrinin de, Sühreverdî için bir ilham kaynağı olduğu gözden kaçırılmaması gereken hususlar arasındadır. Zira Gazâlî, O'nu vasıflandırırken, Nur, Nurların Bütünü, Küllî Nur, İlk Nur, Hakîki Nur, Tek Gerçek Nur gibi ifadeler kullanmıştır. Sühreverdî ise, insanın mükâşefe ile derece derece karanlıktan nura doğru yükseldiğinden bahsederken, Allah için bütün ışıkların birleştiği ışık, Nuru'I-Envâr ifadelerini kullanmaktadır.

Gazâlî'nin *Mişkât*'ında nur fikrinin, İşrâkî felsefe üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Zira Gazâlî, İşrâkîlik'in "zulmet", "nur", "zevk" ve "keşf" gibi diğer temel kavramları yanında "işrâk" kelimesini ve türevlerini, bilhassa bu eserinde kullanmış ve nurların tertibi hakkında Sühreverdî'den daha önce bahsetmiştir. Gazâlî gibi "nur ve zulmet" kavramlarından hareket eden Sühreverdî, bahsi geçen eserlerinde gerçekliği, "nur" ve "zulmet" olarak ikiye ayırmıştır. Tüm gerçeklik de Sühreverdî'ye göre işte bu nur ve nurun derecelerinden meydana gelmektedir.

Kısaca Gazâlî'nin *Mişkât*'daki nur fikrinin, İşrâkî felsefe üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin nur kavramını şekillendirdiği *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkili'n-Nur* eserlerinde bunun derin örneklerini görmek mümkündür. Bu eserlerde Sühreverdî, insanın mükâşefe ile derece derece karanlıktan nura doğru yükseldiğinden

bahsederken, Allah için ise bütün ışıkların birleştiği ışık, Nuru’I-Envâr ifadesini kullandığı görülür.

Gazâlî’nin, “her varlığın bir nur olduğu, en yüksek, eşi ve benzeri olmayan gerçek nurun ise ancak Allah olduğu, diğer bütün nurların O’ndan meydana geldiği” düşüncesiyle Nur felsefesi gibi bir geleneğin gerçek anlamda kurucusu olan Sühreverdî’nin fikirlerinin benzerliğinden bahsetmek hakkı teslim etmek olacaktır.

Gazâlî’nin, kâmil insanı tanımlarken kullandığı “kâmil, bilgisinin nuru, dindarlığının nurunu söndürmeyen kimsedir. O halde zahiri ve batını uzlaştıran kimse kâmidir.” sözünden hareketle çıktığımız bu fikrî yolculukta, Gazâlî’de anlam bulan ve Sühreverdî’yle kemikleşen nur kavramını incelemeye çalıştık. Bu çalışmamız neticesinde nur kavramının, İslâm felsefesi terminolojisinde önemli bir yer tutan ve bu sebeple müstakil bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerekli olan bir mefhum olarak imkân ölçüsünde bütün detaylarıyla ortaya koymaya gayret ettik.

Gerek yorumlarımızda ve gerek tespitlerimizde birtakım hatalara düşmüş de olabiliriz. Ancak Allah’ın nur olması ve bütün varlığın da nurdan yaratılması ile ilgili bütün bu düşünce ve açıklamaların, İslâm’ın prensiplerine aykırılık arz etmedikleri sürece kabul edilebilir olduğunu söylemenin bir sakıncası olmasa gerektir. Hatta bu tür zihnî faaliyetlerin, Allah ve varlık gibi insanlığı baştan beri yakından ilgilendiren bir konunun irdelenip anlaşılmasına çalışılması açısından önem arz ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak Gazâlî ve Sühreverdî’nin fikirleri ve eserleri ışığında incelediğimiz nur kavramı hakkında, hala söylenebilecek sözler olduğunun farkındayız. Ancak konunun derinliği ve kapsamının büyüklüğü dolayısıyla ve fakat bundan sonraki araştırmalara katkı sağlayacak tespitler yapmış olduğumuz mülahazasıyla bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter-Richard C. Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul 2008.
- Adivar, Adnan, “İşrâkiyyun”, (DİA), İstanbul 1950, C. 5.
- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1994.
- _____, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997.
- Bekiryazıcı, Eyüp, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi” (Ş. Sühreverdî Örneğinde), *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 12, Sayı 36, Yaz 2008.
- _____, “İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik”, *Eskiye*, 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- _____, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2010.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri 2003.
- _____, “Sühreverdî ve Kitabı'l-Lemhat Adlı Eseri”, *Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı 10, Kayseri 1998.
- _____, “Sühreverdî'nin Nur Anlayışı”, *İslâm Felsefesinin Meseleleri Sempozyumu*, 8-9 Kasım, Ank. Üniv. İlah. Fak. 2002.
- Corben, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev: Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1986.

- _____, *Ruhun Yolculuğu*, (Çev. Derya Örs), (*İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler 1* içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Çelik, Ömer, “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı 16-17; 1998-1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, Cilt 7, İnsan Yay., İstanbul 2015.
- Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Ü.İlahiyat Fak. Cilt.13*, Sayı 1, 2004.
- Demir, Mehmet, *Ontolojik ve Epistemolojik Açından Gazâlî’nin Mişkâtü’l-Envâr’ı*, MÜSBE., YLT., İstanbul 2005.
- Demirci, Kürşat , “Vâcib”, (DİA), C. 42.
- Erdoğan, İsmail, “İşrâkîlik’in İslâm Felsefesindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Ü.İlahiyat Fak. Dergisi* 8, 2003, ss.159-178.
- Gazâlî, İmam; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu’l-Felâsife)*, (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2001.
- _____, *el-Munkız mine’d Dalâl Şerhi Ve Tasavvufti İncelemeler*, (Haz. Ve Şerh. Abdulhalim Mahmud) (Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay. İstanbul 1997.
- _____, *İhyau Uhumi’d-Din*, (Çev.Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İst. 1998, C 1.
- _____, *Mea’ricu’l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), (Çev. Serkan ÖZBURUN), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Mişkâtü’l-Envâr (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, (Çev. Kaya, Mahmut), Klasik Yay., İstanbul 2017; *Mişkâtü’l-Envâr* (Nurlar Feneri), (Çev. Ateş, Süleyman) Bedir Yayınları, İstanbul 1994; *Mişkâtü’l-Envâr* (Çev. Eren Şadi), Nesil Yay., İstanbul 2007.
- Garaudy, Roger, *İslam’ın Va’dettikleri*, (Çev. Nezih Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1983.

Karadeniz, Emin, *Sühreverdi'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, (Yüksek Lisans Tezi) Ank. Üniv. Sos. Bil. Ents., Ankara 2003.

Kaya, Mahmut, "İşrâkiye", (DİA), İstanbul 2002, C. 23.

_____, "Varlık (Vücûd)", (DİA), C. 43.

Kılıç, Cevdet, *İslâm Felsefesinde Varlık Mertebeleri*, Fecr Yay. Elazığ 2009.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996.

_____, "Araz", (DİA), C. 3,

_____, "Cevher", (DİA), C. 7.

_____, "Sühreverdi", (DİA), İstanbul 2010, C. 38.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Batı Felsefeleri ve İslâm*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Bir Yay., İstanbul 1985.

_____, *İslâm'da Bilim Ve Medeniyet*, (Çev. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal), İnsan Y., İstanbul 1991.

_____, "*Şihâbeddin Sühreverdi Maktul*", (Çev. M. Alper Tuğsuz), İslâm Düşüncesi Tarihi içinde (Editör: Musfafa Armağan), İstanbul 1990, C. 1.

_____, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1985.

Okudan, Rifat, "Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdi Maktül'ün Tasavvufî Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9 Sayı: 22, Kış 2005.

Orman, Sabri, *Gazâlî Hakikat Araştırması*, İnsan Yay. İstanbul 1986.

Özden, H. Ömer, *İbn-i Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul 1996.

Sühreverdi, Şihâbeddin, *Heyâkili'n-Nur* (Nur Heykelleri), (Çev. Saffet Yetkin), MEB. Yay., İstanbul 1995.

_____, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), (Çev. Bekiryazıcı, Eyüp-Sami, Üsmetullah), TYEKB Yay. İstanbul 2015; *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), (Çev. Tahir Uluç), İz Yay., İstanbul 2009;

Taylan, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994.

Tellioğlu, Ömer, Nur, ags., <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/nur.htm>. (22.09.2015)

Topaloğlu, Bekir , “Nur”, (DİA), İstanbul 2007, C. 33.

_____, “Hudus”, (DİA), C. 18

Uluç, Tahir, “Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 16, 2016.

Uludağ, Süleyman, “İşrâkıyye”, (DİA), C. 23.

_____, “Nur”, (DİA), C. 33, İstanbul 2007.

Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005

Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1963.

_____, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995.

_____, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998.

_____, “Gazâlî ve Felsefe”, *AÜİFD*, C. 4, Ankara 1955.

_____, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

Yalın, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, (Doktora Tezi) Erü. Sos. Bil. Ents., Kayseri 2008.

Yaşaroğlu, M. Kamil, “Mümkün”, (DİA), C. 31.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Cevher”, (DİA), C. 7,

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000,

Yörükan, Yusuf Ziya, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, (Yay. Haz. A. Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 1998.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Serdar ŞAHİN

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 29 Ocak 1980, Sivas

Medeni Durumu: Evli

Tel: +90 539 291 15 34

Email: atesbahcesi@hotmail.com

Yazışma Adresi: Bahçelievler Mah. Bismil Cad. Nevapark Ap. 6/11

Talas/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Ankara Ü. İlahiyat F.	2003
Lise	Melikgazi İHL, Kayseri	1997

İŞ DENEYİMİ

Yıl	Kurum	Görev
2004 - Halen	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça

YAYINLAR