

İslami Kozmoloji ve Kur'ani Yorum*

Nasr Hâmid Ebû Zeyd

Çev: Numan Konaklı

numankonakli@yahoo.com

Atf,

Nasr Hâmid Ebû Zeyd Çev: Numan Konaklı, İslami Kozmoloji ve Kur'ani Yorum, Marife, Bahar 2011 S. 169-181

“Allah, göklerin ve yerin nurudur (aydınlaticısıdır). O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir. (Bu ışık) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruyla hidayete iletir. Allah insanlara (işte böyle) misal verir; Allah her şeyi bilir.”¹

Burada, Allah'ın (c.c) tabiatının nur (ışık) tabiatına benzetildiği, teşbih biçiminde bir anlatım ile karşı karşıyayız. Fakat Allah'ın bu nuru, bildiğimiz ve günlük hayatta kullandığımız ışık olmayıp doğrusu bu ancak başka bir teşbih sayesinde idrak edilebilecek alışılmışın ötesinde bir nur cinsidir. Allah'ın olağan üstü nurunun tabiatının ifade edilebilmesi amacıyla teşbih'in anlatımı sıra dışı bir dil yoluyla gerçekleşmektedir. Nur doğrudan kandile benzetilmiştir. Fakat bu kandil'in içinde bir lamba bulunmakta ve kandil de bir billurun –ortalığa ışık saçan, adeta inci gibi parlayan bir yıldız- içinde yer almaktadır ki buradan Allah'ın nurunun dolaylı bir şekilde bunun benzeri bir kandilden yayılan nur ile karşılaştırıldığı anlaşılmaktadır. Doğrudan bu lambanın yakılmasında kullanılan zeytinyağının saflığını anlatmak yerine Kur'an lambanın yakılmasını zeytinyağından ziyade zeytin ağacına bağ-

* “Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis” başlıklı bu yazı Dieter Zeller'in editörlüğünü yaptığı *In Religion Wandel der Kosmologien*, Sonderdruck 1999 künyeli derleme eserde s. 217-230 arasında yer almaktadır.

¹ Nur, (24/35)

layan dolaylı ve sıra dışı anlatım biçiminde ısrar eder. Bu, ağacı belirleme yöntemi-
dir. Çünkü bu ağaç sıra dışı bir zeytin ağacıdır ve aynı zamanda kâinata bildiğimiz
hiçbir yerde bulunmayan mübarek bir ağaçtır. Bu ağaç kendisini kendisi ile aydın-
latan sıra dışı bir zeytinyağı türü üretir. Bu dolaylı anlatım biçiminden, maksadın
ağacı belirleme olduğu anlaşılmasına rağmen anlatım ayetin merkezi konusu olan
nur ile sona ermektedir.

Bütünüyle Allah'ın nurundan feyzan eden bir nur olarak kozmos
(universe/kevn) düşüncesi bu Kur'an ayetinden doğmuştur. Ayetin dilsel yapısının
şiişsel tabiatı açık olmasına rağmen literal anlayış hüküm sürmektedir. Bu durum,
dolaylı anlatım tarzına ilaveten pek çok alt teşbih içeren fazlasıyla karmaşık bu
teşbih türünün Araplar tarafından bilinmiyor oluşu gerçeğiyle izah edilebilir. Aye-
tin başlangıç cümlesi –“Allah göklerin ve yerin nurudur”- varlık'ın belirli bazı
hususiyetlerinin açıklamaları olarak ayetin bütünündeki ana terimlerin çoğunun
yorumunu kolaylaştırmıştır. Allah'ın nurunun ilahi tecellisinin farklı ve aşamalı
mertebelerini göstermek için şunun gibi terimler kullanılmıştır: lamba (*misbâh*),
kandil (*mişkât*), inci gibi parlayan yıldız (*kevkeb-i durrî*), mübarek ağaç (*şecera
mübârake*), zeytinyağı (*zeyt*) ve ateş (*nâr*).

Ayetin son cümlesi Allah'ın tabiatını “nur üstüne nur” şeklinde niteleyerek
ve sadık mümine Allah'ın nuruna kavuşmayı vaat ederek sona ermektedir. Bu ne-
denle, sadece kozmos'un bütününden Allah'ın nurunun bir yansıması olarak bah-
setmek değil aynı zamanda inanan kimsenin Allah hakkındaki bilgisinden
(marifetullâh) Allah'nın nuru sayesinde kalbine ilham edilen bir keşf olarak bah-
setmek de makul olurdu. Böylece bu, “Allah'ın nuru ontolojik ve epistemolojik ola-
rak ilintili iki yöne sahiptir” şeklinde teolojik ve felsefi olarak açıklanmıştır. Varlık
Allah'ın nuru olarak tanımlanınca yokluğun (non-existence/*lâ vücûd*) da nurun
yokluğu veya karanlık olarak tanımlanması gerekmektedir. Benzer tasnif epistemolojiye
de uygulanmıştır. Marifet bir nur olarak, marifetsizlik (*non-knowledge*) de karanlık
olarak (tasnif edilmiştir).

XII. asrın meşhur düşünürü Ebû Hâmid Gazzâlî (v.1111) yukarıda değinilen
Kur'an ayeti ışığında ilahi nurun kamil manasını detaylı şekilde açıklamak için bir
risale tahsis etmiştir. *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eser biri ontolojik diğeri de epistemo-
lojik iki düzeyde nurun asli kaynağından yani Allah'tan feyzan eden tecellinin
farklı düzeylerini açıklamaktadır. Nur kelimesinin olgusal ve gerçek anlamına iliş-
kin bazı semantik doğrulamalardan hareketle Gazzâlî dilin, duyu alemi “mecazi
olarak” ifade etmesine karşın metafizik alemleri “hakikat olarak” ifade ettiğini ileri
sürer. Bu görüşün Gazzâlî'nin tezi açısından önemi büyüktür. Çünkü bu görüş ona
ilgili Kur'an ayetindeki teşbihi tersine çevirme imkanı vermektedir. Bu, başka türlü
izah edilemez olanı açıklamayı amaçlamaz, bunun yerine, başka türlü idrak edile-
meyecek şeylerdeki saklı gerçekliği açığa çıkarmayı amaçlar.

Allah'ın nuru en üstten en alta tecelli eden yegâne hakikat olduğu için,
Gazzâlî'nin düşüncesi açısından Allah'ın yegâne hakiki varlığı ile karşılaştırıldığı-
nda kozmos'un tümüyle “yokluk” olarak sınıflandırılması sonucuna varılması kolay

olmuştur.² Bu çıkarım, alemin varlığını, muktezasınca imgesel hale getiren İslami vahdet-i vücud (varlığın birliği) düşünce sistemini geliştirebilmesi için miladi XIII. asrın Endülüslü büyük mutasavvıfı Muhyiddin İbn Arabî'nin (v. 1240) yolunu açmıştır. İbn Arabî ilahi tecellinin üç mertebesini birbirinden ayırır. Bunlar; Mutlak Ehadiyyet Mertebesi, Ulûhiyet Mertebesi –ilahi isim ve sıfatlar toplamı- ve Âlem veya Kesret Âlemi Mertebesidir.³ Bu farklı tecelli mertebeleri Mutlak Ehadiyyet Mertebesinde bir tür çoğalma olarak aksetmezler. Aynı şekilde herhangi bir sıra düzenleri yoktur. Hepsi birbiri ile bir batın-zahir düalitesi içerisinde irtibatlıdır. Batın düalitelerinin ilki, zahiri Ulûhiyet olan İlâhi Zat'tır. Buna karşılık ikinci tecelli mertebesi olan Ulûhiyet de zahiri Kesret Âlemi olan Bâtınî Hakikat'tir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud sistemi Mekke'de yaklaşık olarak 570 yılında dünyaya gelmiş olan tarihsel bir kişi olarak Muhammed (s.a)'e kıyasla Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisi olan özsel bir düşünce taşır. Hakikat-i Muhammediyye Hz. Adem'den (a.s) başlayarak nihai ve kamil şekline Mekkeli tarihsel bir kişi olan Muhammed'e (s.a) ulaşıncaya dek bütün nebilerde tecelli eden batını gizli hakikattir. Diğer yandan Hakikat-i Muhammediyye Külli Mutlak ile Kesret Âlemi arasındaki ontolojik temsilci olan Ulûhiyet mertebesine denk düşen epistemolojik paraleldir.⁴ Allah'a (c.c) karşı bu iyice yakınlaşma ile tarihsel bir kişi olarak Muhammed'in (s.a) şahsiyeti bütün mevcudatın kendisinden feyezana ettiği bir nur olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Muhammed (s.a) bir yandan bütün kâinata tecelli eden Allah'ın nuru ve de müminlerin kalplerine ilham edilen marifet nuru haline gelmiştir.

I.

Ne Gazzâlî'nin ne de İbn Arabî'nin teorisi tümüyle salt Kur'an yorumunun bir sonucu değildi. Doğrusu bunlar kelamcılar ve filozoflar tarafından ortaya atılan bazı kritik sorulara birtakım cevaplar bulmak için gösterilen yoğun çabalar içerisinde ulaşılmış sonuçlardı. Bu soruların ilki "değişken, çoklu, farklılık gösteren ve bileşik kozmos'un tek, ebedi ve mutlak olan Yaratıcı'nın kudretiyle nasıl meydana geldiği" sorusudur? İkincisi, "yaratmanın anlamı nedir"? "Kozmos yokluktan mı yaratıldı"? "Yokluktan yaratıldı ise bu nasıl gerçekleşti"? sorularıdır. Üçüncüsü de "şayet kozmos bir ilk maddeden yaratılmışsa şu halde bu ilk maddenin Allah'ın varlığı yanında ezeli bir varlığı bulunduğu anlamına gelmez mi"? sorusudur. Bu, şayet doğruysa, "Allah'ın varlığının mutlak ehâdiyyetini ve eşsizliğini ortadan kaldırma tehdidi taşıyan bir durum değil midir"?

² Bkz. *The Niche for Lights*, (çev: W.H. T. Gairdner), Londra, 1924, 45-65.

³ Bkz. 'Uthman Yahya, *Nussûs Tarikhiyyah Khassah bi Nazariyyât al-Tavhîd fî al-Fikr al-İslâmî*, (İslam Düşüncesinde Tevhid Teorileri ile İlgili Tarihi Metinler), in: *al-Kitab al-Tidhkari li Muhyi al-Din b. Arabî*, (İbn Arabî Anısına isimli eserin içerisinde), Kahire, 1969, 238.

⁴ Bkz. Nasr Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'vil al-Qur'ân ında Muhyi al-Din İbn Arabî*, (Yorum Felsefesi: İbn Arabî'nin Kur'an Yorumu Anlayışı Üzerine Bir Araştırma) Beyrut, 1996, 57-67.

Kelamcılarının⁵, kozmosun ortaya çıkışı etrafında Kur'an'ın önceden öne sürdüğü fikirlerle uyuşması gereken uygun cevaplar vermek için bu gibi sorularla ilgilenmeleri ve bu sorularla ilgileri içerisinde de kozmosun yapısı hakkındaki tartışmaya müdahil olmaları gerekiyordu. Filozofların aksine kelamcılar temelde metafizikle ilgilenmiyorlardı. Onların ana ilgisi Allah'a, Allah'ın insan ile ilişkisine ve insanın Allah'a karşı teslimiyeti üzerine yoğunlaşmıştı. Diğer bir ifade ile kelamcılar fizik âleminin verilerini metafizik âlem hakkındaki bilgiye ulaşmak için bir adım olarak kullanıyorlardı. Bu yüzden fizik âlemi Allah'ın varlığına işaret eden ve O'nun sıfatlarını ispat eden göstergeler sistemi olarak ortaya konulmuştu. Kur'an'ın, kozmos'un tüm unsurlarını Allah'ın varlığına ve sıfatlarına işaret eden göstergeler/ayetler olarak takdim edişini takiben Müslüman kelamcılar kozmoloji hakkındaki sonraki felsefi düşünce için zemin oluşturmuşlardı. Kelamcılara göre kozmos iki kısma ayrılır: Kevn-fesad yeri olan "görülen şahadet âlemi" ve metafizik âlem olan "görülmeyen gayb âlemi". Buna rağmen görülen şahadet âlemi, hakkında dikkatle düşündüğümüzde, bizi metafizik âlemin bilgisine ve marifetullah'a (Knowledge about God) ulaştıracak delilleri içerisinde elde ettiğimiz alandır. Bu kesin olarak böyledir yani Kozmos'un yapısının kavranması gerçekten zorunludur. Çünkü (varlık hakkında) detaylı şekilde düşünmek için ihtiyaç duyduğumuz delilleri, Allah'a işaret eden delilleri, bize sunan kozmostur. Ve çünkü aynı şekilde insan da en az düzeyde bile olsa marifetullah'a ulaşmak için entellektüel melekelerini kullanma ihtiyacı duyar.⁶

Şu halde kozmoloji kozmosu oluşturan mevcut şeylerin (kâinat) tabiata geliş keyfiyetini bilme ilmidir. Kozmos (*kevn* arp.) icat (yaratma, meydana getirme) fikrini çağrıştırır. Kelam ilminde ve aynı şekilde İslam felsefesinde, cismi ve ardından uzam'ı (boyut) varsayan atom kozmosta mevcut en küçük birliktir. Böylece varlık terimi (vücûd) idrak edilen ve edilemeyen şeyleri içeren bütün varlıkları belirtirken kevn terimi de duyu ile idrak edilen varlıkların yaratılması anlamını taşır olmuştur. Diğer bir ifadeyle kevn, sadece duyu ile idrak edilen kâinatı belirtmek üzere sınırlanmış olurken varlık, lâ vücûd (*veya lâ keynûnet*) halinin veya yokluğun (adem) zıddı olarak vücûd (*veya keynûnet*) halini belirtmektedir.⁷ Varlığın içsel taksiminde, mevcut şeyler ya bir başlangıca sahiptir ki bu durum kozmos'un tümüne uygun düşmektedir. Ya da başlangıcı olmayıp ezelden bu yana mevcuttur. Bu durum da yalnız Allah'a hastır. İçinde yaşadığımız âlem, görülen âlem, maddi cisimler oluşturmak için bileşik cisimler şeklinde bir araya getirilmiş ayrı atomlardan oluşmuştur. Söz konusu mevcut varlıklar hem süreklilik hem de değişim unsurları gösteren bağımsızlıklarını sürdürürken bileşik cisimler değişimin mümkün olduğu birbirinden bağımsız maddi varlıklardan bir araya gelirler. Metafizik terminolojide âlem cevher ve arazlardan oluşur. Cevher son derece belirsizdir; şöyle

⁵ Bu çalışma çerçevesinde "kelamcılar" ifadesi sadece, akılcı kelami düşünce ortaya koyan Mu'tezile bilginlerine gönderme için kullanılmıştır. Bu bağlamda aşağıdaki iki eserde de analiz edildiği gibi temel referans Kâdî Abdülcebbar'ın (v. 1044) metinleridir: Abû Zaid, *Al-Itijah al-Aqli fi al-Tafsîr*, (*Kur'an Tefsirinde Akılcı Yöneliş*), Beyrut, 1987 ve Peters, *God's Created Speech*, bkz. sonraki dipnot.

⁶ J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, 105.

⁷ L. Gardet, "Kawn wa Fasad", in: *Encyclopaedia of Islam*, new edition, IV, 794-795.

ki odunun yanma anında ateşe dönüşmesinde olduğu gibi cevher bir şeyden başka bir şeye son derece kökten bir şekilde dönüşebilmektedir. Diğer yandan arazlar değişen elementleri biçimlendirirler ve eşyaya değişen dış görünümünü kazandırırılar.⁸ Arazlar bir cevher ile bitişmeksizin var olamazlar. Arazların bağımsız varlığı imkânsızdır. Çünkü arazlar özü itibariyle değişmeyen âlemde değişimin unsurlarıdır. Süreklilik elementlerine sahip olan cevher buna karşılık zuhur edebilmek için arazlara ihtiyaç duyar.⁹

Arazların detaylı bir analizi bunların farklı tasnifleri arasındaki belirli farkları açığa çıkarır. Arazlar arasındaki ilk fark, idrak edilebilen, bu sebeple de zaruri bilgi ile bilinen arazlar ile yalnızca düşünce ve çıkarım yoluyla bilinebilen idrak edilemeyen arazlar arasındaki farktır. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, acılar ve sesler idrak edilebilen arazlar iken hayat, hareket özellikle göklerin hareketi (gök cisimlerinin, yıldızların) idrak edilemeyen arazlardır ve bunlar değişim imkanının nedeni olarak düşünüldüğünde yalnızca istidlal edilirler. Arazlar arasındaki ikinci fark kalıcı ve geçici arazlar arasındaki farktır. Kalıcı arazlar sürekli değillerdir, hiçbir araz için süreklilik yoktur; bunlar sadece aynı cevherde karşı zıtları ortaya çıkmadıkça uzun süreli kalırlar. “Hareket ve sübût” iki özellik olarak bu kalıcı arazlar kategorisini temsil eder. Bu arazlardan herhangi birinin ya “müteharrik” ya da “sabit” olması nedeniyle cevher, karşıtı olan “hareketlilik” veya “hareket” ortaya çıkana kadar “sübût” özelliği nedeniyle sabit olarak kalır. Zıtları bulunmayan ve cevherin var olmak için kendilerine ihtiyaç duymadığı diğer arazlara gelince bunlar “sesler ve konuşma” örneğinde olduğu gibi sürekli olarak kalıcı olmayıp harici bir etki olmaksızın bir müddet sonra ortadan kalkarlar. Üçüncü fark: renk, koku ve tat örneklerinde olduğu gibi bazı arazlar var olmak için sadece bir cevhere ihtiyaç duyarlar. Bunlar özel bir yapıya ihtiyaç duymayıp aksine her mahalde var olabilirler. Bununla beraber diğer arazlar var olmak için özel bir yapıya ve birleşik bir cevhere ihtiyaç duyarlar. Bunlar ayrıca canlı bir organizmaya ihtiyaç duyan arazlardır. Kudret, hayat ve marifet örnek olarak bu tür arazlar kategorisine aittir. Dördüncü fark illet olan arazlar ile illet olmayan arazlar arasındadır. İlet olan arazlar eşya’ya ayırt edici özellik kazandırıp onlara belirli nitelik verirken diğer arazlar bundan yoksundur. İdrak edilemeyen arazların tümü cevherdeki halin illetleridirler. Arazlar arasındaki son fark arazları üretme gücüne sahip faileri birbirinden ayırma temeline dayanır. İnsan kudretini aşan yani herhangi bir şekilde güç yetiremediğimiz on bir araz türü vardır. Bunlar: renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve kerahettir (nahışlık). Bu arazların Allah’ın fiilleri olması zorunludur.¹⁰

Cevher’e gelince kelimacılar şüphesiz Kur’an’a dayalı yoktan yaratma fikrini benimsemişlerdi. Fakat bu fikrin özünde yer alan problemi tamamı ile görmezden gelemediler. “Eşya Allah’ın “kün” (Ol!)¹¹ emri ile doğrudan varlık kazanmıştır” şek-

⁸ Peters, *God's Created Speech*, 119-120.

⁹ *A.g.e.*, 124.

¹⁰ *A.g.e.*, 124-127.

¹¹ Bkz. Kur’an 2/217; 3/47.59; 6/73; 16/40; 19/35; 36/82; 40/68.

lindeki Kur'an'ın açıklamasını desteklemek amacıyla kelamcılar yokluk ile Hakiki Varlık arasında ara varlıksal konum evresini dikkate aldılar. Bu ara varlık Allah'ın (c.c) ilmindeki varlıktır. Bu sebeple ilahi ilimde eşya'nın eşya olarak isimlendirilmesine olanak veren ve varlığa geliş sürecinde ve yaratılış yolunda Allah'ın kün (ol!) emrini idrak etme ve itaat etme kabiliyetini düzenleyen ilk varlığı vardır.¹²

Filozoflar da aynı şekilde kozmosun varlığını, Kur'an'ın yaratma fikrinin söz konusu tasavvur içerisinde kendisine bir yer edinmesini sağlayan –Vâcib ve müstahîl'in yanında- ikinci olan aradaki varlık tarzında tutmak amacıyla varlığın üç tarzını birbirinden ayırırlar. Üç varlık tarzı şunlardır: Vâcib, mümkün ve müstahîl. Vâcibul Vücûd (Zorunlu Varlık), Allah'ın ebedi olan varlığıdır. Her şeyin yaratıcısıdır, varlığının illeti, başlangıcı ve sonu yoktur. Müstahîl ise saf yokluk veya var olabilmesi imkansız olan (*lâ şeyiyyet-i mutlaka*)'dır. Müstahîl'in örneği Allah'ın yanında başka bir ilahın varlığıdır. Müstahîl ile "Vacib" varlık arasına başlangıcı bulunan ve varlığının gerçekleştirilmesi –yokluktan varlığa getirilmesi- Allah'ın kararına bağlı olan kozmosun mümkün varlığı denk gelir. Kelam ilminin fiziksel ontoloji ile yetinmesinin nedeni ilk olarak insana kıyasla Allah'ın varlığı ve sıfatlarını tesis etme ikinci olarak da somut ontoloji temelli bir diyalektik akılçılık tesis etme ile yetinmesidir. Bu ontoloji rasyonel epistemoloji tarafından harekete geçirilmiş ve rasyonel epistemolojiye yöneltilmiştir. Bu durumda "kıyas" görülen fiziksel âlemi tanımakla ulaşılan görülmeyen metafizik âlemin bilgisine ulaştıran yoldur. Öte yandan Kur'an tefsirinin, Allah ile ilgili antropomorfik benzetmeleri açığa kavuşturmak amacıyla esas olarak metaforik (mecazi) açıklamalara dayanması gerekmektedir.¹³

II.

Müslüman filozoflar metafizik ile daha detaylı bir şekilde ilgileniyorlardı. Kelam ilminde sadece kıyas yöntemi tarafından irtibatı kurulan gayb ve şahadet âlemleri felsefede tam olarak birbirinden ayrı değillerdi. Kozmos en üstten en alta bütünüyle tek bir birleşik birliktir. Allah kozmosu ister yokluktan isterse bir ilk maddeden yaratmış olsun kozmos yapısal bir tasarıma sahiptir. Çünkü kozmos canlı bir cisimdir ve parçaların bir birleşimi değildir. Kozmosu tasarlayan Allah'tır. O Mutlak Akıl'dır, Aristo'nun Muharrik-i Evvel'i (İlk Hareket Ettirici) değildir.

Kelamcıların ileri sürdükleri gibi kozmos ister yaratılmış olsun isterse İsraki Felsefenin dile getirdiği gibi aşamalı bir feyezanın sonucu olsun hakikat şöyle hüküm sürer: kozmos canlı bir cisimdir.¹⁴ Bu vurgulamanın hareket noktası "küçük-kozmos" kabul edilen insandır. Buna bağlı olarak kozmos da "büyük-insan"dır. Çünkü "insan" veya küçük-kozmos ve "kozmos" veya büyük-insan gerçekte Allah'tan feyezana eden aynı hakikatin iki temsilcisidir; ontoloji ve epistemoloji tek bir yüzün iki tarafıdır. Bu kavramsal çerçeve içerisinde peygamber ve filozof farklı

¹² Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 1-80.

¹³ Bkz. Abû Zaid, *Al-Itijah al-Aqli fi al-Tafsîr*, 122 vd.

¹⁴ *A.g.e.*, 38-42.

kanallardan da olsa aynı bilgiye ulaşır ve ona ortak olurlar. Her ikisi de bilgiyi aynı kaynaktan, Allah'tan feyzan eden Akl-ı Evvel'den almalarına rağmen peygamberin bilgi kanalı "hayal", filozofun bilgi kanalı ise "akıl"dır. Bu kanallardan her biri aynı bilgiyi iletmek için kendine ait uygun bir dilsel anlatım biçimine sahiptir. Bu şekilde din veya vahiy ve felsefe harici düzeyde birbirine zıt olarak görünürken daha derin düzeyde aynı bilgiyi sunar. Bu yüzden din dilinde çelişik görünen ne varsa bunun söz konusu uygunluk lehinde açıklama ve yorumunun yapılmış olması gerekir.

Kelam ilmi metaforik yorum ile sınırlanmış olmasına rağmen felsefe alegori ve sembolü içine almak amacıyla hermenötik araçlarını genişletmiştir. Ebû Bekir İbn Tufeyl'in (v. 1185) kaleme aldığı "Hayy b. Yakzân" isimli tanınmış felsefi alegori haddi zatında varlığı okuma araçlarındaki felsefi genişlemenin iyi bir kanıtıdır: Eser biri ıssız diğeri meskûn iki yarımada'nın hikayesidir. İssız yarımadada ya kendiliğinden dünyaya gelen -annesiz olarak tabiatan- ya da bir sandık içerisinde yüzerek gelmiş bir çocuk ortaya çıkar. Bu çocuk bir ceylan tarafından emzirilen Hayy b. Yakzân'dır. Sütannesinin -ceylan- ölümünden sonra Cruse gibi kendi olanaklarıyla baş başa kalır. Önceleri yetersiz olan fitri zekası aşama aşama gelişir. Öyle ki bu zekası ona hayvan refakatçilerine hâkim olma imkanı verir. Yetişkinlik çağına ulaşır ve aralıksız gözlem ve derin düşünceleri sayesinde git gide fiziksel kozmos'un bilgisini edinmeye başlar. Ardından metafizik âlem hakkında gelişim gösterir ve kendisi için, çok güçlü bir yaratıcının varlığı açık hale gelir. Zihinsel ve bedensel riyazet disiplini uygulayarak Ebedi Ruh ile birleşme peşinde koşar. Sonunda vecd haline ulaşır. Son metafizik engelden de kurtularak akı Faal Akıl ile birleşir. Ve hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği şeyleri idrak etmeye başlar. Böylece Hayy peygambersiz ve vahiyatsız geçen yedi dönemin sonunda, ki her dönem yedi senedir, marifetin kemalinin en üst noktasına ve Tanrısı ile metafiziksel birleşmedeki tarifsiz mutluluğa ulaşır. Bu dönemde, henüz Hayy başka bir beldenin veya insan soyunun varlığının farkında değil iken bir gün yaşadığı yarımadada, yürüyen, şekil olarak kendisine benzeyen bir mahlûku fark ettiği zaman hayrete düşer.

Hayy'ın karşılaştığı bu mahlûk yerleşik bir yaşamın sürdüğü komşu bir yarımadadan henüz gelmiş olan Asal isminde münzevi bir abiddir. Asal'ın geldiği yerde Salaman isminde insanlara hükmeden salih bir kral vardır ve hayat sevap ve cezaya dayalı geleneksel dinin etkisi altındadır. Asal yarımadadaki yurttaşları ile karşılaştırıldığında nefsi kontrol altına almada ileri bir seviyesine ulaşmıştır. Riyazet hayatı ve uzletin en üst manevi maksatları fark etmede kendisine yardımcı olacağı inancından dolayı âlem ile ilişkisini keser ve ömrünün geri kalan günlerini hiçbir insanın yaşamadığını düşündüğü bu küçük yarımadada -Hayy'ın yarımadası- geçirmek üzere buraya gelir. Asal, Hayy'a dil öğretir ve onun ulaştığı saf hakikatin kendinin bağlandığı din tarafından sembolize edilen hakikatle aynı olduğunu keşfetmesi karşısında çok şaşırır. Asal'ın yarımadasındaki insanların durumları hakkında bilgi sahibi olduktan sonra Hayy şefkatle harekete geçer ve onların yanına gitmeye ve ulaştığı bilginin faydalarını onlarla paylaşmaya karar verir. Bu sebeple bu saygın iki insan insanların yaşadığı yarımadaya doğru birlikte yola çıkar-

lar. Asal seçkin arkadaşını bilgilendirme (yol, şehir vb.) görevi görmektedir. Fakat vazife büyük bir hayal kırıklığıdır. Zira Hayy'ın ulaştığı hakikatin izahı, ona tehlikeli bir bid'at olarak düşmanlık içerisinde bakan yarımada sakinlerinin büyük çoğunluğunun idrakinden çok uzaktır. Bu insanların, duyularının prangaları ile zincirlenmiş akılları sadece somut imgeleme yanıt verebilmektedir ve ahlaki doğaları genellikle literal sevap ve ceza sisteminin ötesinde bir şeye elverişli değildir. Çok geçmeden Hayy kendisini ikna etmeye yeterli şu kanaate varır; Muhammed'in (s.a) yolu, Kur'an'da açıklandığı üzere, bu insanları etkileyecek yegâne yoldur. İnanç meselerine karıştığı için onlardan özür diler, atalarının dinine bağlı kalmalarını onlara vasiyet eder ve arkadaşı Asal ile birlikte ıssız yarımada geri döner.¹⁵

Demek ki bu alegorinin kahramanının isminin de bir anlamı vardır: (Hayy-Diri) (İbn-Oğul) (Yakzan-Uyanık) Uyanık'ın oğlu Diri. Burada Uyanığın (Yakzân) akıl olması gerekir ve insan bundan dolayı, akli uyanık (aktif) olduğunda ancak diri (Hayy) olabilir. İnsan aklının marifetullah'a ulaşma kabiliyeti için en belirgin yön saf düşünceye dayalı bilgidir; bu bilgi temelde vahiy ile çelişik olmamasına rağmen vahye dayalı değildir. Kanaatimce diğer belirgin yön de Hayy'ın herhangi bir insantoplumsal karakteristiğe sahip olmayışıdır. Hayy'ın yüksek bir marifet seviyesine ulaşabilmesinin zamansızlık ve mekânsızlık içerisinde tecrübe ettiği uzlet sebebiyle olduğu görülmektedir. Şu halde marifete akıl ile ulaşma fikri, Müslüman filozofların düşüncesini mükemmel bir şekilde yansıtan bu hikayeye göre, kozmik bir fikirdir. Fakat akıl yoluyla marifete ulaşma fikri hakkındaki ikinci belirgin yönün Hayy hikayesinde olduğu gibi bazı mistik unsurlar taşıdığını belirtmek gerekir. Bu yazının başlıca ilgisi, semboller ve alegorilerin, Kuran dilinde, saf hakikatin, kitlelerin anlayabileceği bir şekilde örtülerek takdim edilmesini amaçladığını vurgulamaktır. Diğer yandan gizli mana, sadece, marifeti insanların geneline açmaması gereken seçkin kimselere (havâs) hitap etmektir. Hakikat büyük oranda şahsi karakteristik taşır ve onun başkalarına nakledilmiş olması zordur. Çünkü insan hakikate ancak kozmolojik unsurların tabakaları altında gizlenmiş kendi ruhi ve ilahi hakikatini içerisinde tanıdığı riyazet yolculuğu sayesinde ulaşabilir. Bu riyazet yolculuğunda insan her ne zaman daha yükseğe çıkarsa önünden daha çok kozmik unsur kaldırılır ve onun ilahi bîtün hakikati aşama aşama zuhur etmeye başlar. Yolculuğun sonunda insan ilahi hakikatini tamamen idrak eder hale gelir. Ve bu nedenle hakiki marifet ona inkişaf olur. İnsanın kozmos içerisindeki yolculuğunun detaylı bir betimlemesi İbn Arabî'nin yazılarında mevcuttur.

III.

İbn Arabî, sözü edilen Endülüslü sufi ve filozof, kapsamlı dini bir sistem; ilahi aşk dini, ortaya koyabilmek amacıyla Eflatun'dan İbn Rüşd'e kadar İslam düşüncesinde önünde bulunan tüm beşeri bilgiyi birleştirmiştir. Onun sisteminin öğelerinden herhangi birini asli kaynaklarında izleyip ortaya çıkarmak neredeyse imkânsızdır. İzlediği yöntem nedeniyle sisteminin öğelerini, sıkıca bir araya getirilmiş

¹⁵ *The History of Hayy ibn Yaqzan*, (çev: Simon Ockley), Londra, 15-17.

eşsiz bir sistem içerisinde birleştirmiştir. Kelamcılar ve filozoflar tarafından formüle edilen yukarıda gösterilmiş olan üç varlık şekli İbn Arabî tarafından tevarüs edilmiş ve kendi sistemine uygun olması amacıyla yeniden yorumlanmıştır.¹⁶ O, kelamcılarının ve filozofların kullandığı kelimelerin aynı kullanıyor olmasına rağmen ne var ki bu kelimeleri farklı anlamlara tahsis etmektedir. Örnek olarak “yaratma” kelimesi ona göre başlangıcı ve sonu olmayan ilahi tecellinin ebedi bir işlemidir. İbn Arabî terminolojisinde varlık mertebelerinden bahsedilirken herhangi bir ilerleme fikri (değişimsel, dönüşümsel vb.) kast edilmez ve edilmemesi gerekir. Bu nedenle İbn Arabî üç kozmolojik varlığı birbirinden ayırır: Amâ, Âlem-i Emr ve Âlem-i Halk.*

1. Amây-ı Mutlak İbn Arabî terminolojisinde Hakikat’ın mutlak gizli varlığına işaret etmek için kullanılan bir tabirdir. Bütünüyle bilinmeyen (idrak edilemeyen) bir özdür ve sadece kendisi tarafından bilinir. Ne herhangi bir ilahi isim ona işaret eder ve ne de bir sıfat ona aittir; Hatta “Hüve (O)”nin kullanımı bile ona işaret etmede uygun değildir. Bu varlık, *Vücûd Lâ Bi Şart-ı Şey*’dir. Zatını zatı ile idrak etmesi halinde zat kendisine görünür hale gelir. Bu idrak gerçekte Amây-ı Mutlak’tan veya *Vücûd Lâ Bi Şart-ı Şey*’den *Vücûd Bi Şart-ı Lâ Şey*’ mertebesine intikal için ilk batını tecellidir. Bu, En Yüksek En Üstün Tecelliy-i Akdes derecesidir. Bu iki varlık mertebesi arasındaki fark ilk mertebenin (Zât-ı İlâhiyye Mertebesi) *la şartıyyet-i mutlaka*’sı (herhangi bir şart ile hatta itlak şartıyla bile koşullanmamış vücud-u mutlak) ile ikinci mertebenin (Ulûhiyet Mertebesi) *şartıyyet-i nefy* arasındaki farktır. Diğer bir ifadeyle *lâ meşrût* mertebesi *şartıyyet-i bila şey*’de tecelli eder. Yani o herhangi bir harici varoluşsal bir şartla koşullanmamış bilakis bizzat özle (zât/cevher) belirlenmiş dâhili bir şart ile koşullanmıştır. Bu mertebe Kur’an’da kendisine “Allah” ismiyle işaret edilen Ulûhiyet Mertebesidir. İlahi cevherin zahirinin mazharını temsil eder. Sadece kendisine zahirdir. Çünkü onda hiçbir ikilik, değişim, çokluk ve kesret yoktur. O üçüncü varlık mertebesinde tecelli ettirilmek üzere gizli olarak bütün isim ve sıfatları içerir.

İkinci tecelli ise Kur’an’da zikredilen bütün ilahi isim ve sıfatların zuhurunu temsil eden En Üstün Tecelliy-i Mukaddes’tir. İlahi isim ve sıfatlar âlemde Tecelliy-i Mukaddes diye isimlendirilen bu ikinci tecelli içerisinde zuhur ederler. Ulûhiyet Mertebesinde, ancak Allah ismi içerisinde zahir olan gizli isimler ve sıfatlar bu mertebede zahir hale gelirler. Burada herhangi bir zaman ve ilerleme (değişimsel, dönüşümsel vb.) fikrine karşı dikkatli olmamız gerekir. Aynı şekilde göstergelerin ve dilin geleneksel sisteminden kaynaklanan bir karışıklıktan da kaçınmak gerekir.

Üçüncü ve son tecelli ise kozmosa varlık kazandıran (mevcut hale getiren) tecelli mertebesidir. Bu mertebe *Vücûd Bi Şart-ı Şey*’ mertebesine öncülük eden Tecelliy-i Mukaddes mertebesidir. Bu mertebe koşullanmıştır çünkü Ulûhiyet Mertebesinde gizli olan kesret ve değişim bu mertebede zahir ve idrak edilirdir. Allah

¹⁶ Bkz. Abû Zayd, *Falsafat al-Ta’wîl*, 37.

* Özellikle İbn Arabî terminolojisinin çevirisi noktasında bu makalenin Abdullah Âl Tâviye tarafından yapılan “İlmü’l-Kevniyyât el-İslâmî ve’t-Te’vîlu’l-Kur’ânî”, *el-Kelime:Mecelle Edebiyye-Fikriyye*, Mısır, 2011/Mart künyeli Arapça çeviriden istifade ettik. (çev.)

isminde gizli birçok ilahi isim ve farklı sıfatlar Allah'ın ilminde gizli olan kozmosun gizli hakikatini somut-zahir varlık haline getirmeye çalışan etkenlerdir.¹⁷ Fakat kozmosu somut-zahir varlık haline getirme ameliyesi sona ermiş bir iş değildir çünkü bütünüyle kozmos en üstten en alta bir zamanlar önceden tasarlanıp uygulanmış bir proje değildir ve ardından da kendi haline terk edilmiş değildir. Tecelli ebedi bir süreçtir, yokluğu halinde kozmos ortadan kalkar. İnsanlar Kur'an'da "halkın cedîd" (yeniden yaratma)¹⁸ tabirince ifade edilen bu hakikatin farkında değildirler.

2. Âlem-i Emr, külli ruhlar âlemini temsil eder. O Akl-ı Evvel'in veya bazen Faal Akl diye isimlendirilen şeyin kendisinden feyezan ettiği ilk tecellidir. İlk tecellidir çünkü kozmos ile ilgili bütün bilgileri içerir, ilahi mutlak ilim tarafından ilham edilen bilgidir. Kaynağı ile karşılaştırıldığında sınırlı olan bu bilgi aynı kozmik meritedeki daha aşağı varlıklarla ilgili bilgi ile karşılaştırıldığında ise mutlak bilgidir. Diğer yandan hiyerarşide daha aşağıdaki mevcudatın tamamına varlık kazandıran yaratıcı mazhar açısından o aktif bilgidir. Aynı şekilde Kur'an'da ve özellikle de Hz. Peygamber'e indirilen ilk ayetlerde¹⁹ zikredilen "kalem" ile buna işaret edilir. Akl-ı Evvel hem ontolojik hem de epistemolojik etken olarak işlev görür. Ontolojik seviyede, daha aşağı varlıkların yaratma/tecelli işlemi için gerek duyulan özel, pratik bilgiyi ortaya koyar. Diğer yandan epistemolojik seviyede ise hem peygamberlerin hem de filozofların bilgi kaynağını temsil eder.

Akl-ı Evvel'in ilk tecellisi sayesinde Kozmik Ruh zahir hale gelir. Kur'an'da sözü edilen Levh-i Mahfuz, ikiliği veya Âlem-i Emr'deki kesretin ilk merhalesini temsil eder. Bunun nedeni onun iki yön içermesinden ileri gelir: ilim ve fiil. İlim yönünden Levh-i Mahfuz Akl-ı Evvel ile ilişkilidir. Fiil yönü Kozmik Tabiatın kendisinden doğduğu yöndür. Böylece Kozmik Ruh'ta gizli olan ikilik Kozmik Tabiatta açık hale gelir. Kozmik Cismi varlığa çıkararak tecelli sayesinde kesret zuhur eder. Kozmik Cisim onun gizli mazharı olarak Kozmik Elementler içerir.²⁰ Bahsi geçen Levh-i Mahfuz âlemine ait ikilik ve kesretin Âlem-i Halk'da idrak ettiğimiz gerçek ikilik ve çokluğun ruhi sebebi oluşu açısından anlaşılması gerekir.

3. Âlem-i Emr, hükmeden ruhlar âlemidir. Buna karşın Âlem-i Halk da kozmosun görülmeyen hükmedilen metafiziksel parçasıdır. Bu anlamda o Sabit Felekler Âlemidir. Bu feleklerin ilki Âlem-i Halk'ın bütün feleklerini kuşatan Felekler Feleği'dir. Bu Kur'an'da zikredilen ve Âlem-i Emr'deki Akl-ı Evvel'e paralel gelen Arş-ı Rahmân'dır. Akl-ı Evvel ile koşutluğu gibi Arş-ı Rahmân ilmi ve aynı şekilde Âlem-i Emr'deki üçüncü tecelli feleği olan Kürsî'ye varlık kazandıran fail illeti temsil eder. Arş, ilahi isimlerin Rahmân ismi ile ifade ettiği birliği temsil ederken Kürsî

¹⁷ Detaylı açıklama için bkz. *a.g.e.*, 51 ve sonrası

¹⁸ Kur'an, 50/17.

¹⁹ 96. Sûre olan Alak Sûresi'nde Hz. Peygamber'e Rabbinin adıyla "okuması" emredilmiştir. O'nun Rabbi yaratıcı olarak tanımlanmaktadır; insanı kan pıhtısından yaratmıştır; O insana kâlemi (kullanmayı) öğreten ve bilmediklerini öğreten En Yakın olanıdır.

²⁰ Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 97 vd.

de ikiliğin zuhur ettiği felektir.²¹ Bu ikilikten Atlas Feleği veya Sabit Burçlar Feleği'nde kesret tecelli eder. Âlem-i Emr gibi Âlem-i Halk da semavi cisimler âleminde olanları denetleyen ve idare eden ruhi bir kuvvete sahiptir.²²

4. Semavi cisimler âleminin ilk tecellisi gökler diye isimlendirilen tüm yedi yıldız içine alan Sabit Yıldızlar Feleği'dir. Hem Cennet ve hem Cehennem bu feleğin içerisinde yer alır. Cennet onun üst yüzeyini oluştururken cehennem alt kısımdır. Bu yedi semavi yıldız sabittir çünkü bunlar semavi cisimdir ve kısmi harekete bağımlı olmalarına rağmen değişime açık değildirler. Gerçekte onların hareketi dünyevi âlemdeki, kevn ve fesad âlemindeki, değişime neden olur. Yedinci gökten dünya semasına kadar, müteharrik yıldızlar kendisi de bizzat Atlas Feleği'nin veya Sabit Burçlar Feleği'nin içerisinde yer alan Sabit Yıldızlar Feleği'nin içerisinde yer alır. Sabit Yıldızlar Feleği de Kürsi Feleği içerisinde yer alır. Arş-ı Rahmân içerisinde yer alan Kürsi'nin konumu çöldeki küçük bir yüzük gibidir.²³

Âlem-i Emr'de peygamber ruhları semavi yedi yıldız'a ruhi olarak hükmettikleri gibi Âlem-i Halk'da da meleklerin ruhları hükümrandırlar. Sema altındaki maddi felekteki hayat ise semavi cisimlerin Allah'ın emrine itaatın bir ifadesi olan hareketi tarafından idare edilir. Kur'an'a göre her şey insanın kavrayamadığı bir yolla Allah'ı övüp tesbih etmektedir (*Fakat siz onların tesbihlerini kavrayamazsınız. İsrâ, 17/44*). Yeryüzündeki hayat cansız varlıklarda ve yanı sıra bitki, hayvan ve insan gibi canlı varlıklarda derece derece temsil edilir.²⁴

5. En üstten en alta bütünüyle kozmos insanın yaratılışına yansımış ve hazır bulunmuştur. İnsan kozmostaki mevcudatın son tecellisi olmasına rağmen (ilahi maksat bakımından) mevcudatın ilkidir. Çünkü ilk En Üstün Tecelliy-i Akdes Mertebesi, kendisi dışında bir arif tarafından tanınmayı arzulayan ilahi cevherin bir ifadesidir. Varlığa ilişkin farklı mertebe ve seviyelerin tecellilerinden maksat işte bu sona yani insana ulaşmaktır. Diğer bir ifade ile Allah önceden zikredilen tecelli mertebelerinde suretini yayarak farklı aynalarda kısmi olarak o sureti yansıtır. Fakat ilahi sureti kemal haliyle yansıtan ideal ayna insandır. Böylece insan bir yandan tüm kozmos'u temsil ederken diğer yandan da Allah'ın suretini yansıtan ideal aynayı temsil etmektedir. İnsanın ruhu Ulûhiyet'i, aklı Akl-ı Evvel'i, ruhu Kozmik Ruh'u yansıtır; kalbi Arş'ı ve cismi de Kozmik Tabiat'ı temsil eder.

İnsanın küçük-kozmos olarak dikkate alınmasının temel amacı kendini tanımaya yoluyla Allah'ı (c.c) tanımaktır. Bu marifete ulaşabilmesi için insanın ilahi hakikatini perdeleyen bütün kozmik unsurları aşması gerekmektedir. Sonunda hakiki marifetin idrak edildiği bu yolculuğun ilk adımı zühd hayatıdır. Peygamberlere indirilen ve mukaddes kitapların anlattığı din insanların geneline uygun düşen şiiresel bir dilde hakikati temsil eder. Fakat buna rağmen şiiresel dil gerçekten basit

²¹ Bkz. Kur'an 20/5 ve 25/59. Bu iki ayet Arş-ı Rahman'ın en üstün mekanına işaret etmektedir. İki ayet kelamcılar tarafından farklı yorumlara konu olmuştur. Diğer yandan Kur'an'ın 2/255. ayetinde geçen Kürsî ise İbn Arabî'ye göre Allah'ın kıdemlilik konumunu temsil eder.

²² Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 113 vd.

²³ *A.g.e.*, 126-133.

²⁴ Kur'an, 17/44.

olan hakikate üstü kapalı olarak işaret eden bir dildir. Yükselme (Miraç) yolculuğunu başarıyla tamamlayan mümin ancak vahyin hakiki anlamının şifresini çözme imkanına sahip yegâne kişidir.

IV.

Hayy b. Yazkân alegorisine göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama saf entellektüel düşünce ürünü olmayıp; "Ebedi Ruh" ile birleşmeye ulaşabilmek için aklın ve bedenın zühd hayatı üzere disipline edilmesi pratiğinin bir ürünüdür. Keşf haline ulaştıktan ve son metafizik engelden de kurtulduktan sonra insan akli Faal Akıl ile birleşir ve sonunda "hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği" şeyleri idrak eder. Akılcılık ile sufilik arasındaki bu sentezi Hayy b. Yazkân'ın müellifi İbn Tufeyl'den önce İslam düşüncesine sokmuş olan kişi yukarıda zikredilen Ebü Hâmid Gazzâlî'dir.

İbn Tufeyl'in çağdaşı olan İbn Rüşd (v. 1198) de Gazzâlî'nin vefatı üzerinden bir asır geçmeden Aristotelesçi akılcılığı sahneye koymuştur. Saf felsefe ile kelam ilmi arasındaki çekişme açık bir şekilde her iki düşünürün eserlerinde ifadesini bulur. Fakat iki düşünür arasındaki karşıtlık ve iki fikir akımı arasındaki farka rağmen aralarında karşılıklı bir alıntı söz konusudur. İbn Rüşd özellikle hakiki marifetin yani saf felsefi akli bilginin insanların genelinden gizlenmesi ve sadece seçkin bir azınlığa ifşa edilmesi gerektiğini savunurken hasmının etkisinden kurtulamamıştır. Hakiki marifetin insanların geneline açılmaması gerekir çünkü bunun onların inancına zararlı bir şekilde etkisi olacaktır. Burada kolayca dini öğretileri literal anlamlarıyla sınırlayarak mutaassıp bir şekilde bunlara uyan diğer yarımada insanlarıyla Hayy b. Yazkân'ın yaşadığı tecrübenin yankısını bulabiliriz. Gazzâlî'ye gelince o da diğer yandan sufi bilgi ile insanların genelinin kastedilmediğini, bunun sadece seçkin bir zümreye ifşa edilen bilgi olduğunu vurgular. Böylece İbn Rüşd ve Gazzâlî her ikisi de hakiki marifetin üst düzey ölçütünde hem fikir olurlar.

Fakat iki düşünür arasındaki farklılık birçok yönden ortada durmaktadır. İlk olarak, İbn Rüşd'e göre metafizik âlemin bilgisi fiziksel âlemin sağladığı delil ve göstergelerden başlar ve bu mükteseb bilgi sayesinde Kur'an'a yaklaşılır ve Kur'an yorumlanır. Gazzâlî'nin yöntemi bunun tam aksidir; onun hareket noktası zühd hayatı sayesinde elde edilen metafizik âlemden mülhem sufi bilgidir. İkinci olarak Gazzâlî felsefeyi boşa çıkarmak ve filozoflara saldırmak için filozof'un yöntemini kullanmış iken İbn Rüşd diyalektik kelam ilmine ve kelamcılara Gazzâlî'ye özel gönderme yaparak saldırır. Fakat bu arada Kur'an'ı yorumlamak için kelamcıların diyalektik metodunu kullanır. Üçüncü olarak Gazzâlî Kur'an metninin semantik seviyelerini "kabuk" ve "öz" diye ikiye ayırırken İbn Rüşd Kur'an metnini üç semantik anlatım şekline ayırmaktadır. İlki ve en yaygın olanı insanların geneline hitap eden harici şiirsel (hatâbî) şekildir. İkincisi kelamcıların kastedildiği tartışmacı (cedelî) düzeydir. Üçüncüsü ve en üstünü sadece felsefecilere hitap eden felsefi (burhânî) şekildir.²⁵

²⁵ İbn Rüşd, *Fasl al-Maqaal fîmâ Bayn al-Hikma va al-Shari'a min al-İttisâl*, (Din-Felsefe Arasındaki İlişki), (edt: M. Ammara), Kahire, 1972, 31.

Şüphesiz İbn Rüşd'ün en önemli metinleri 1179-1180 yılları arasında telif ettiği birbirleriyle yakından irtibatlı dini-felsefi ve polemîğe dayalı üç eseridir. Bunlar: *Faslu'l-Makâl* ile zeyli olan *Menâhîcu'l-Edille* ve bir felsefe savunması olan *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserlerdir. İlk iki eserde İbn Rüşd diyalektik delillere dayanan diyalektikçi kelimcilerin değil sadece, kıyası kullanan metafizikçinin şeriatın sahip olduğu ilkeleri yorumlamada –buna mecbur oluşu yanında- ehliyet sahibi ve yetkin olduğuna dair cüretli bir iddiada bulunur. Felsefenin hedefi dini inanç ve kanaatlerin batınî (hakiki) anlamına ulaşmaktır. Bu da felsefenin hakikati bulma çabası içerisinde yer alır. Bu batını anlamın, kıssalar, teşbih ve mecaz'ların içerdiği, Kutsal metinlerin düz ve harici anlamını kabul etmesi gereken insanların geneline ifşa edilmemesi gerekir. İbn Rüşd, Aristo'nun filozoflar, kelimciler ve insanların geneline karşılık gelen üç delilini (burhânî, cedelî (diyalektik) ve iknâî (hatâbî) veya retoriksel ve poetik) kullanmıştır.

Buna rağmen İbn Rüşd "Allah nurdur" ilkesinin, anlaşılması ve hazmedilmesinin kolay oluşundan dolayı hakiki felsefi bilgi ile çelişmeksizin insanların geneline öğretilmesi gerektiğini vasiyet eder. Allah'ın (c.c) nuru ilkesi ile ilgili Gazzâlî tarafından dile getirilen teorinin tüm sorunlarını göstermeye gerek yoktur. Çünkü bu sorunların en küçüğü insanı içine alan kozmos'un tümüyle karanlık ve hiçliğidir. İbn Arabî'ye gelince onun –önceden bahsedilen- Hakikat-i Muhammediyye ile ilgili tasavvuru kozmosun varlığını tümüyle "hiçliğe" ve "karanlığa" düşmekten korur. Hakikat-i Muhammediyye'nin Ulûhiyet ile paralelliğinin kurulması önemli bir kozmik rol oynar; Hakikat-i Muhammediyye Mutlak İlahi Cevher ile kozmos arasındaki ontolojik ve epistemolojik ara etkendir. Mekke'deki tarihi bir kişi olarak Muhammed'e (s.a) gönderilen vahiy -İslam- hakikatin ideal ifadesidir. Aynı oranda tarihi Muhammed (s.a) İslam hakikatinin ideal tecellisidir. Tarihi Muhammed'in (s.a) ölümü bir son değildir. Çünkü Hakikat-i Muhammediyye sürekli olarak tecelli eder. O sürekli olarak kozmos'da ve aynı şekilde gerçek müminlerin kalplerinde parlayan bir nurdur. Bu nur gibi Kur'an'ın anlamı da kesintisiz bir yorumlama ve yeniden-yorumlama işlemi içerisinde sürekli olarak zuhur eder. Hakikat basit olarak herhangi bir ifade ve/veya yorum biçimi ile sınırlı olmadığı gibi bir temsil ve tecelli merhalesi ile de sınırlı değildir.

