

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI**

**İSLAM GELENEĞİNDE NUR AYETİNİN TEFSİRİ**

**Elif Selvi EKİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
Doç. Dr. Hakan UĞUR**

**KONYA - 2019**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	ELİF SELVİ EKİN
	Numarası	128106021006
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. HAKAN UĞUR
	Tezin Adı	İSLAM GELENEĞİNDE NUR AYETİNİN TEFSİRİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ..... başlıklı bu çalışma 18/12/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	HAKAN UĞUR	
2	Dr. Öğr. Üye.	AYŞE BETÜL ORUÇ	
3	Dr. Öğr. Üye.	MUHAMMED ERSÖZ	




T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü




### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	ELİF SELVİ EKİN		
	Numarası	128106021006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	İSLAM GELENEĞİNDE NUR AYETİNİN TEFSİRİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

  
ELİF SELVİ EKİN  
Öğrencinin Adı Soyadı  
İmzası

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

## ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Elif Selvi EKİN		
	Numarası	128106021006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hakan UĞUR		
Tezin Adı	İslam Geleneğinde Nur Ayetinin Tefsiri			

Nur suresine ismini veren nur ayeti, Kuran mesellerinin dikkat çekici örneklerinden birisidir. Sembolik bir dil taşıyan bu ayet, İslam geleneğinde zengin bir yorum literatürüne sahiptir. Bu çalışmada ayetin İslam geleneğindeki yorumları genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılmıştır. İlk bölümde ayetin kavramları lügavi ve ıstılahi olarak incelenmiştir. İkinci bölümde İslam'ın ilk döneminde yapılan tefsirler ele alınmıştır. Üçüncü ve dördüncü bölümde ayetin felsefi ve tasavvufi yorumlarına yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Nur, misbah, mişkât, zücade, kevkeb, dürr, mübarek ağaç, zeyt, la şarkıyye ve la garbiyye

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Elif Selvi EKİN		
	Student Number	128106021006		
	Department	Basic İslamic Sciences/ Tafsir Science		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis/Dissertation	Nur verse tafsir in the İslamic tradition			

Nur verse, which gives the name of surah nur, is one of the remarkable examples of the qur'anic parable. It has a rich review literature in islamic tradition. In this study, it is tried to explain the verse in the islamic tradition interpretations in general terms. In the first chapter, the concepts of verse have been examined as linguistic and terminological. In the second chapter, the tafsir which were made in the first period of islam are discussed. In the third and fourth chapter are included the philosophical and mystical interpretations of the verse.

**Keywords:** Nur, Mishkat, Misbah, Zujaja, Kawkab, Durr, Blessed Tree, Zayt, La Sharkiyya Ve La Garbiyye

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
KISALTMALAR .....	vi
ÖN SÖZ .....	vii
GİRİŞ .....	1
KUR'AN-I KERİM'DE MESELLER .....	2
BİRİNCİ BÖLÜM .....	6
NUR AYETİNDEKİ KAVRAMLARIN İNCELENMESİ .....	6
A. NUR KAVRAMI.....	6
1. Lügavi Manası .....	6
2. İstilahî Manası .....	7
3. Kuran-ı Kerim'de Nur Kelimesinin Anlamları.....	10
B. AYETTE GEÇEN DİĞER KAVRAMLAR .....	12
1. Misbâh.....	12
2. Mişkât.....	13
3. Zücâce.....	13
4. Kevkeb Dürri.....	13
5. Şecere.....	15
6. Zeytin, Zeyt.....	16
7. La Şarkıyye ve La Garbiyye.....	17
İKİNCİ BÖLÜM.....	19
KLASİK TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN TEFSİRİ .....	19
A. ALLAH TEÂLA'NIN GÖKLERİN VE YERİN NURU OLMASI.....	19
1. GÖRÜŞLER .....	20
a. Nurun Hidayet Manasında Olması.....	20
b. Nurun Müdebbir Manasında Olması.....	21
c. Nurun Münevvir Manasında Olması .....	21
d. Nurun Müzeyyin Manasında Olması .....	22
2. HADİSLERDE ALLAH TEÂLÂ'NIN NURU İLE İLGİLİ İFADELER.....	22

<b>B. “NURUNUN MİSALİ” İFADESİNDE ZAMİRİN MERCIİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER.....</b>	<b>23</b>
1. Allah Teâla’nın Nurunun Müminin Kalbindeki Misali .....	23
2. Müminin Nurunun Misali .....	24
3. Hz. Muhammed (sav)’in Nurunun Misali.....	25
4. Kuran Nurunun Misali .....	26
5. Allah Teâla’nın Nurunun Misali.....	26
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....</b>	<b>27</b>
<b>NUR AYETİNİN FELSEFİ VE İŞARÎ TEFSİRLERİ .....</b>	<b>27</b>
<b>A. İŞARÎ TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN YORUMU .....</b>	<b>27</b>
<b>B. FELSEFİ TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN YORUMU .....</b>	<b>33</b>
1. İbn-i Sîna’nın Nur Ayetini Tefsiri .....	35
2. İmam Gazzali’nin Nur Ayetini Tefsiri .....	40
a. Mişkâtü’l Envar ve Nur Ayetinin Tefsiri .....	40
b. İmam Gazzali’nin Görüşüne Dair Değerlendirmeler .....	49
3. Fahrettin Râzî’nin Nur Ayetini Tefsiri.....	50
4. Molla Sadrâ’nın Nur Ayetini Tefsiri.....	53
a. Molla Sadrâ ve Tefsiri .....	53
b. Nur Ayetini Tefsiri .....	54
<b>SONUÇ .....</b>	<b>57</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>58</b>

**KISALTMALAR**

a.e.	: Aynı eser
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İ.Ü.İ.F.D.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
K.K.	: Kuran'ı Kerim
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
S.D.Ü.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
Sav	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vd.	: Ve diğerleri
y.	: Yıl
y.y.	: Yer yok
yay.	: Yayınları
YEK	: Yazma Eserler

## ÖN SÖZ

Bizi yoktan var edip, üstün yeteneklerle donatan ve kulluk göreviyle dünyaya gönderen, Kuran'ı Kerim'i bir öğüt, sinelerde olana bir şifa ve müminler için bir hidayet ve rahmet olarak gönderen Rabbimize sonsuz hamd-ü senalar olsun. Âlemlere rahmet olarak gönderdiği Rasulüne, onun âline ve ashabına da salât ve selam olsun.

Allah Teâlâ'nın insanlara son hitabı, Kur'an'ı Kerim'i anlamak için bir çaba olan bu çalışmada, Kur'an'ı Kerim'in nüzulünden bu yana üzerine pek çok yorumlar yapılmış, düşünceler tesis edilmiş olan nur ayeti olarak bilinen nur suresinin 35. ayetinin İslam düşünce geleneğindeki yorumlarını ana hatlarıyla incelemeye çalıştık.

Nur ayeti geniş bir misal içerdiğinden ve müphem sayılabilecek terimler barındırdığından hakkında pek çok yorum yapılmıştır. Felsefeden kelama, tasavvufa pek çok alanda ayetle ilgili tefsirlere, yorumlara rastlamak mümkündür. Ayetin taşıdığı sembolik dil özellikle felsefe ve tasavvuf alanlarında zengin bir yorum mirasının oluşmasını sağlamıştır. Öyle ki bu ayetin yorumları üzerinden felsefi doktrinler geliştirilmiştir. Bu da ayetin önemini göstermektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ayette geçen kavramlar lügavi ve ıstılahi olarak incelenmiştir. İkinci bölümde klasik tefsir olarak sayılan İslam'ın ilk döneminde özellikle sahabe ve tabiun döneminde yapılan tefsirler ve bu tefsirlerin doğrultusunda yapılan yorumlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ayetin felsefi ve işari açıklamalarını içeren yorumlar bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'i anlama yolunda bir çaba olan niyetimizin dergâh-ı ilahide kabul olmasını temenni eder, bu çalışmada bize yol gösteren kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Hakan Uğur'a şükranlarımı sunarım.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, nazil olduğu günden bu yana Müslümanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılmaya ve yaşanmaya çalışılmış ilahi bir kelimedir. Efendimiz (sav)'in en büyük mucizesi olan Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete kadar hükmü geçerli olan evrensel bir kitaptır. Bundan dolayı her dönemde insanlığın ihtiyacına yetebilecek yeterlilikte bir özellik taşır. Bu özellik Kuran'ı Kerim'in pek çok konuyu ve anlam katmanını bünyesinde barındırmasını gerekli kılar. Bu konular arasında insanlığın kadim zamanlarından bu yana üzerine pek çok şey söylenmiş olan nur kavramı önemli bir yer işgal eder. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması konusunda nur kavramıyla ilgili en çok üzerine yorum yapılan ayetlerden bir tanesi hiç şüphesiz nur ayeti olarak anılan Nur suresi 35. ayeti kerimedir. Nur âyeti, gerek kullanılan üslup gerekse konunun öneminden dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in yorum tarihinde üzerine pek çok tefsir yapılan bir ayettir. Âyet üzerinden nur ifadesinin Allah Teâlâ'ya nisbetinin nasıl olacağı konusu tartışılmıştır. Bazıları ismi olduğunu söylerken bazı âlimler sıfatı olduğunu söylemiştir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler de nur isminin sadece Allah Teâlâ hakkında gerçek manada kullanılabileceğini, mahlûklar için ise mecaz olduğunu söylemişlerdir. İmam Gazali'nin ayetin tefsiri hakkında yazdığı risale pek çok kişiyi etkilemiş, es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gibi filozofların felsefî düşüncelerini üzerine inşa ettikleri bir mihenk olmuştur. Bu da bize ayetin hem derinliğini hem de önemini göstermektedir. Biz de bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu zamandan bu yana âyet üzerine yapılan yorumları belli başlı yönelimleri takip ederek ortaya çıkarmaya çalıştık. Bunu yaparken yorumların farklılaştığı ya da benzeştiği alanları tespit etmeye çalıştık.

Konu üzerine tasavvuf alanında Nuray Tavman'ın "Nur Ayeti'nin Tasavvufî Yorumları" adlı yüksek lisans tezi bulunmakta ve yine tasavvuf alanında Doç. Dr. Betül Gürer'in "İşari Yorumlarda Nur Âyeti ve İçerdiği Semboller" adlı makalesi bulunmaktadır. Ayrıca Prof. Dr. M. Zeki Duman'ın "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fıtri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap" adlı bir makalesi de bulunmaktadır. Nuray Tavman'ın çalışmasında Süleymaniye kütüphanesinde bulunan nur âyeti üzerine yazılmış

müstakil risaleler tanıtılmış, tasavvufî tefsirlerde yer alan nur ayetinin tefsirlerine değinilmiştir. Ayrıca eserlerinde nur ayetine değinen mutasavvıfların yorumlarını da nakletmektedir. Bu yorumlar hakkında herhangi bir değerlendirme ve kıyaslama yapılmadan direk nakil yolu tercih edilmiştir. Doç. Dr. Betül Gürer'in makalesinde ayetin işârî yorumları hakkında genel bir perspektif vermek üzere bir anlatım yapılmıştır. Prof. Dr. M. Zeki Duman makalesinde bazı klasik tefsirlerden görüşleri verdikten sonra kendi değerlendirmesini yapmıştır. Biz de bu çalışmalardan farklı olarak klasik tefsirlerden başlayarak özellikle ilk dönemde âyet üzerine yapılan tefsirlere değineceğiz. Daha sonra ilk dönemden farklı olarak ortaya çıkan işârî ve felsefî yorumlara yer vereceğiz. Böylece âyet üzerine yapılan farklı yorumları bir arada görerek aralarındaki etkileşimleri ve farkları ortaya çıkarmaya çalışacağız. Konuya başlamadan önce Kur'ân-ı Kerîm'deki mesellere verilen örneklerin en önemlilerinden olan nur ayetinin daha iyi anlaşılması için Kur'ân-ı Kerîm'de meseller konusuna kısaca değineceğiz.

### **KUR'AN-I KERİM'DE MESELLER**

Mesel, bir şey için örnek gösterilip onun gibi olan şeydir.<sup>1</sup> Mesel aynı zamanda haber, sıfat, ibret, ayet gibi manalarda da kullanılır.<sup>2</sup> İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), mesel kelimesinin iki kullanımından bahseder. Birincisi شِبْه ve نُضْ gibi benzer, denk, aynı cinsten olan şey manasında kullanılmasıdır. İkincisi ise bir şeyin herhangi bir manada diğerine benzemesidir. Bu kelime, benzerliğin her çeşidini içine alacak şekilde kullanılır. İsfahanî, benzerlik ifade eden kelimelerden, نَبِّ kelimesinin sadece özde, شِبْه kelimesinin sadece nitelikte, مُسَاوِي kelimesinin sadece nicelikte, شَكْل kelimesinin ise sadece değer ve yüzeydeki benzerliği ifade ettiğini belirtir. مِثْل kelimesi ise bu manaların hepsini ihtiva eder. Bundan dolayı Allah Teâlâ

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003, Beyrut, c. 4, s. 118;

<sup>2</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, Daru İhyai't -Türasi'l-Arabi, 2001, Beyrut, c. 15, s. 71

kendisine benzerliği her yönden nefyetmek için مثل kelimesini kullanarak “لَيْسَ كَمِثْلِهِ” kendisine benzerliği her yönden nefyetmek için مثل kelimesini kullanarak “لَيْسَ كَمِثْلِهِ” ( O'nun benzeri hiçbir şey yoktur) buyurmuştur.<sup>4</sup>

İbrahim en-Nazzam'a (ö. 231/845) göre meselde başka bir sözde olmayan dört özellik vardır: “Lafzın veciz oluşu, mananın uygunluğu, teşbihin güzelliği ve kinayenin kalitesi.” Ona göre bu özellikler belagatin son noktasıdır.<sup>5</sup> Mesel sayesinde az sözle çok şey ifade edilir. Konuşma daha vurgulu hale gelir. Böylece sözün kabulünü artırır ve değerini yükseltir. Kısa olmasına rağmen uzun sözlerin yapmadığı tesiri yapar.<sup>6</sup> Meselin bu öneminden dolayı Kuran'ı Kerim'de de çokça kullanılan bu üslup, emsalü'l Kuran olarak isimlendirilir. “Biz Kuran'da insanlar öğüt alsınlar diye her türlü misali verdik.”<sup>7</sup> “İşte biz, insanlar belki tefekkür ederler diye onlara misaller vermekteyiz.”<sup>8</sup> ayetlerinde de buyrulduğu üzere Allah Teâlâ insanların hidayeti için misaller vermiştir. Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir hadiste de Resûlullah (sav): “Kur'ân şu beş vecih üzerine nâzil olmuştur; helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helalı işleyiniz, haramdan sakınınız, muhkeme uyunuz, müteşâbihe inanıp emsal'den ibret alınız.” buyurmuştur.<sup>9</sup>

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) nakline göre İmam Mâverdî (ö. 450/1058), emsal ilmini Ulumu'l Kuran'ın en önemli konularından birisi sayar. Fakat ona göre insanlar misallerle meşgul oldukları için temsil edilen şey konusunda gaflettedirler. Yine Suyuti'nin nakline göre İmam Şafii müçtehidin Ulumu'l Kuran'dan bilmesi gereken ilimler arasında Emsalü'l Kuran'ı da saymıştır.<sup>10</sup>

Kuran'ı Kerim'de misaller çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. Teşvik, sakındırma, hatırlatma, öğüt verme, murad edilen şeye akli yaklaşıtarak somut bir şekilde tasvir edilmesini sağlama gibi konularda misallerden faydalanılır.

<sup>3</sup> Şura 42/11

<sup>4</sup> Rağıb el-İsfehani, *Müfredat fi Garibi'l-Kuran*, Daru'l-Kalem, 2002, Dimeşk, s. 759

<sup>5</sup> Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydanî, *Mecmeu'l-Emsal*, Daru'l-Marife, tarihsiz, Beyrut, c. 1, s. 1

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Cemheretü'l-Emsal*, Daru'l-Fikr, tarihsiz, Beyrut, c. 1, s. 4-5

<sup>7</sup> Zümer 39/27

<sup>8</sup> Haşr 59/21

<sup>9</sup> Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, Mektebetü'r Rüşt, 2003, Riyaz, c. 3, s. 548, Hadis no: 2095

<sup>10</sup> Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Hey'etü'l Mısriyyeti'l Ammeti li'l-Küttab, 1974, y.y., c. 4, s. 44.

Misaller sayesinde mana zihinde somut bir şekilde oluşur. Çünkü zihnin duyu organlarından yardım alması manayı daha kesin bir hale getirir.<sup>11</sup>Bundan dolayı Hz. İbrahim (as), ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemişti. Allah Teâlâ “İnanmıyor musun?” diye buyurunca “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için”<sup>12</sup> demişti.

### **Kuran’da Mesel Çeşitleri**

Kuran’da meseller çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasniflere bakıldığında başlıca üç gruba ayrılarak incelendiği görülür<sup>13</sup>:

1. Açık (sarîh) meseller
2. Kapalı (kâmin) meseller
3. Mürsel meseller

Açık meseller; içerisinde mesel lafzı açıkça geçen ya da teşbihe delalet eden bir unsur bulunan mesellerdir. Açık mesele şu ayetler örnek gösterilebilir: “Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir...”<sup>14</sup> “Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!”<sup>15</sup>

Kapalı meseller, içerisinde açıkça mesel lafzı geçmeyen fakat anlam bakımında çeşitli incelikler barındıran mesellerdir. Bunlar lafız yönünden değil mana yönünden mesel sayılmışlardır. Bu çeşit mesele şu ayeti örnek gösterebiliriz: “(Toprağı) iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. (Toprağı) kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz.”<sup>16</sup>İbn Abbas’a göre bu ayette mümin ile kâfir için bir misal getirilmiştir. Müminin kendisi hoş ameli de hoştur tıpkı hoş beldenin meyvesinin de hoş olması gibi. Kâfirin kendisi de ameli de kötüdür tıpkı çorak topraktan bereket çıkmaması gibi.<sup>17</sup>Kapalı meseller için en iyi örneklerden birisinin de tezimizin konusu olan Nur suresi 35. ayet olduğu

<sup>11</sup> Suyuti, *el-İtkan*, c. 4, s.45.

<sup>12</sup> Bakara 2/260

<sup>13</sup> Mennau’l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi’l-Kuran*, Mektebetü’l Mearif, 2000, y.y., s. 293

<sup>14</sup> Bakara 2/261

<sup>15</sup> Hucurat 49/12

<sup>16</sup> Araf 7/58

<sup>17</sup> Taberî, *Camiu’l-Beyan an Te’vili’l-Kuran*, Daru Hicr, Kahire, 2001, c. 10, s. 258.

belirtilir<sup>18</sup>: “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” Ayete baktığımızda mesel lafzının geçtiğini görürüz. Fakat verilen meselin kapalılığı kamin meseller içinde değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Bazı âlimler, halk arasında kullanılan bazı atasözler ile bazı Kuran ayetleri arasında mana olarak uyuşma olmasından dolayı adeta ayetlerde gizli meseller bulunduğunu farzetmişlerdir. Süyûtî, kâmin meseller için Mâverdî’den şöyle bir nakil yapar<sup>19</sup>: “Hüseyin b. Fadl’a sen arap ve acem mesellerini Kuran’dan çıkarıyorsun. Öyle ise “İşlerin en hayırlısı orta olandır” meselini Allah’ın kitabında bulur musun? Denildi. O da evet dört yerde dedi: “O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır.”<sup>20</sup>, “Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”<sup>21</sup> “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın.”<sup>22</sup> “...Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut.”<sup>23</sup> Rivayet bu şekilde bazı atasözlerine Kuran’da karşılık gelebilecek ayetlerin sorulması şeklinde uzamaktadır.

Mürsel meseller ise Kuran nazil olduktan sonra bazı ayetlerin halk arasında atasözü gibi söylenir hale gelmesi ile oluşmuştur. “...Şimdi gerçek ortaya çıktı...”, “...Sabah yakın değil midir?!”, “Her haberin gerçekleşeceği bir zamanı vardır...” gibi ayetler bu çeşit mesellere örnek verilebilir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV y., 1997, Ankara, s. 177.

<sup>19</sup> Suyuti, İtkan, c. 4, s. 48-52

<sup>20</sup> Bakara 2/68.

<sup>21</sup> Furkan 25/67.

<sup>22</sup> İsra 17/ 29.

<sup>23</sup> İsra 17/ 110.

<sup>24</sup> Mennau’l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi’l-Kuran*, s. 297

## BİRİNCİ BÖLÜM

### NUR AYETİNDEKİ KAVRAMLARIN İNCELENMESİ

Bu bölümde ayette geçen nur, misbah, mişkat, kevkeb dürr, zücac e, şecere, zeyt, zeytin ve la şarkıyye vela garbiyye kavramlarını daha çok sözlükler çerçevesinde manalarını tespit etmeye çalışacağız. Kavramların sembolik anlamları hakkındaki görüşleri ileride ayetin tefsirinde ele alacağız.

#### A. NUR KAVRAMI

##### 1. Lügavi Manası

Nur suresinin 35. ayetinde geçen, hem sureye hem de geçtiği ayete isim olarak verilen “*nur*” kelimesi “aydın ve ışıklı olmak” manasındaki ‘nevı’ kökünden türemiştir. İsim olarak ‘ziya’ yani ışık, aydınlık, parıltı manasına gelmektedir.<sup>25</sup> Bu manaya gelen nur kelimesinin çoğulu “نور”dır. Her şeyin kendisiyle açığa çıktığı zahir, kendisi açık başkalarını da açığa çıkaran şey nur olarak isimlendirilir.<sup>26</sup> Nur, eşyayı ortaya çıkarır ve gözlere onun hakikatini gösterir.<sup>27</sup> Nur, karanlığın zıddı olan ışıktır. Işığın tamamı, hem huzmesi hem de parlaklığıdır.<sup>28</sup> Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre ziya, nurdan daha kuvvetlidir. Çünkü Allah Teâlâ ‘Güneşi bir ziyâ, Ayı da bir nur kıldı.’ buyurmaktadır.<sup>29</sup>

Çoğulu “نُورَة” olan nur kelimesi ise, bitkinin güzelliğini ve yüksekliğini ifade eder.<sup>30</sup> Nur kelimesi aynı zamanda geyiklerden bir topluluğu da ifade eder. Güneşin şiddetli sıcağından yuvasına giren ceylan topluluğu için kullanılan kelimenin çoğulu “نُورَة”dır. نُورَة kelimesi kadın için kullanıldığında, şüpheden kaçan kadını ifade etmektedir.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. 4, s. 276.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi Garib'il-Hadis ve'l-Eser*, Mektebetü'r-Rüşd, 2001, Riyaz, c. 5, s. 398.

<sup>27</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, c. 15, s. 170; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, Beyrut, c. 14, s. 164.

<sup>28</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999, Beyrut, c. 14, s. 321; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, s. 164.

<sup>29</sup> Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, s. 164.

<sup>30</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, c. 15, s. 167; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 5, s.285.

<sup>31</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tacu'l-luga*, Daru'l-Hadis, 2009, Kahire, s. 1177

## 2. Istilahî Manası

Bir rivayete göre Nur, Allahu Teâlâ'nın sıfatlarından birisidir. Bahsi geçen ayette de “*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*” buyrulmaktadır.<sup>32</sup> İbnü'l Esîr'in (ö. 606/1210) nakline göre ise nur, Allah Teâlâ'nın isimlerindedir. Allah Teâlâ nuruyla cahillere basiret verir ve hidayetiyle yoldan çıkanları doğruya iletir. Ebu Zerr (ra) Rasûlullah (sav)'a ‘Rabbini gördün mü?’ diye sorar o da ‘O bir nurdur, O’nu nereden göreyim.’ buyurur. Fakat Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Huzeyme (ö. 311/944) bu hadisin sıhhatinde tereddüt göstermişlerdir. İlim ehlerinden bazıları; ‘Nur bir cisim ve arazdır, Allah Teâlâ ise ikisi de değildir. Burada maksat O’nun (cc) hicabının nur olmasıdır. Nitekim Ebî Musa’dan da hadis bu şekilde nakledilmiştir.’ demişlerdir.<sup>33</sup> Kadı İyâz (ö. 544/1149) da sözü edilen rivayetin sahih isnatla kendisine ulaşmadığını ve temel eserlerde de buna rastlamadığını belirtir. Nur ismi, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) de belirttiği gibi "mahiyeti bilinmeyen nur" veya "varlığı apaçık" manasına alındığı takdirde zafî, diğer anlamlarda ise fiili isim ve sıfatlar grubu içinde yer alır; hâdî ve zâhir isimleriyle mana yakınlığı içinde bulunur.<sup>34</sup>

Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre, “*Nur, öyle bir keyfiyettir ki göz önce onu idrak eder, sonra onun vasıtasıyla görülecek şeyleri görür.*”<sup>35</sup> Râğıb el-İsfehânî, bunun dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemiştir.<sup>36</sup> Ona göre “Dünyevî nur,” biri *akıl nuru* ve *Kur'an nuru* şeklinde basiret gözüyle anlaşılan *manevî nur*, diğeryise gözün görmesiyle algılanan Ay, Güneş, yıldızlar vb. aydınlatıcı cisimlerden yayılan *hissî nur* olmak üzere iki çeşittir. Allah Teâlâ'nın: “*Allah'a Resûlüne ve indirdiğimiz şu nura iman edin!*”<sup>37</sup> “*Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimse mi; işte o, Rabbinden bir nur üzeredir*”<sup>38</sup> ayetlerinde sözü edilenler ilâhî/manevî nurdur. Gözün görmesiyle algılanan *hissî nura* örnek ise şu ayet gösterilebilir: “*O, Güneşi ziyâ, Ay'ı da nur olarak yaratandır.*”<sup>39</sup> Uhrevî nura ise şu

<sup>32</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, c. 15, s. 170.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, *en-Nihaye*, s. 398.

<sup>34</sup> Bekir Topaloğlu, “Nûr”, *DİA*, TDV y. , İstanbul, 2008, , c. 33, s. 244.

<sup>35</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *et-Ta'rifat*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, Beyrut, s. 242.

<sup>36</sup> Rağıb el-İsfehani, *Müfredatu'l-Kuran*, s. 827.

<sup>37</sup> Teğabün, 64/8.

<sup>38</sup> Zümer, 39/22.

<sup>39</sup> Yunus, 10/5.

ayet örnek gösterilebilir: “*O gün mümin erkek ve kadınları görürsün ki nurları, önlerinde ve sağlarında koşuyor.*”<sup>40</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), âlemde görünen ayetlerin en belirgininin, duygu ve idrakimizi en çok kapsayan ve görmemizde bir etken olan ışık (ziya) unsuru olduğunu belirtir. Nur ile ilgili ise şu tarifi yapar: ‘*Ziyanın gözümüze teması anında dışımızdakiler ile özümüzdekilerin birbirine ulaşp birleşmesi halinde parlayan ve genişlettiği cisimlerin dış yüzeylerini açığa çıkaran saydam ve güzel tecellisine de nur denilir. Bununla beraber aslen, nur mefhumu ziyadan geniştir. Işığa ve ışığın gösterişli kırılmasına ve ışığın yansımına da söylenildiği gibi, gerek duyguya ait ve gerekse akıl ve idrake ait her çeşit karanlıkların zıddı olan vicdan ve sezgide ortaya çıkan dış ve iç tecellî ve doğuşların hepsine de nur denilir.*’<sup>41</sup> Yazır burada İsfehânî’nin yaptığı hissi nur ve manevi nur ayrımını anlatan bir tanım yapmaktadır. Nurun hem maddi hem de manevi boyutu olduğunu vurgulamaktadır.

Âlimler ‘ziya’ ve ‘nur’ arasında anlam farkı olduğunu belirtir. Kimisi zıyanın nurdan daha kuvvetli olduğunu kimisi ise nurun daha geniş olduğunu söyler. Buradaki ihtilaf şu ayetteki kullanımdan kaynaklanmaktadır: “*O, Güneşi ziyâ, Ay’ı da nur olarak yaratandır.*”<sup>42</sup> İsfehânî bu ayette, Güneş’in ziyâ, Ay’ın ise nur olarak isimlendirilmesinin sebebinin zıyanın nurdan daha özel bir anlam taşımaya bağlamaktadır.<sup>43</sup>

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1900’den sonra), Zıyayı havaya nüfuz edip aydınlatan ışık hüzmeleri olarak tarif eder. Nitekim Araplar, ziyau’n nehari (gündüz ışığı) derler. Güneşi kastetmedikçe, nur’un nehari (gündüz nuru) demezler. Nuru ise, ‘*kendisinden nur saçılan bir cümle/kütle*’ olarak tarif eder.<sup>44</sup>

İsmail Hakkı Bursavî (ö. 1725) ise ‘ziya’nın konum ve kullanım bakımından daha kuvvetli olduğunu söyler. Bu yüzden zıyanın, Güneş’e, nurun ise Ay’a nispet edildiğini belirtir. Filozofların da zıyayı bizzat ışık veren, Nuru ise araz ile ışık veren

<sup>40</sup> Hadid, 57/12.

<sup>41</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, tarihsiz, c. 6, s. 22.

<sup>42</sup> Yunus, 10/5.

<sup>43</sup> Rağib el-İsfehani, *Müfredatu’l-Kuran*, s. 827.

<sup>44</sup> Ebu Hilal el-Askerî, *Furuku’l-Lugaviyye*, Daru’l-İlm ve’s-Sekafe, Kahire, tarihsiz, s. 311.

olarak tarif ettiğini kaydeder.<sup>45</sup> Daha önce Zemahşerî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştik.

Elmalılı Hamdi Yazır ise, ikisinin de aslında karanlığın karşıtı olan aydınlık olayını ifade etmeleri, bunun da çeşitli şiddet derecelerine göre birtakım mertebeleri bulunmasından dolayı bunların hepsine nur adı verilebileceğini söyler. Fakat nurun ziyadan daha geniş kapsamlı, ziyanın da nurdan daha belirgin ve kuvvetli olduğunu belirterek; Ziyada, aşırı bir parlaklık, belli bir parıldama, kuvvetli bir yayılma ve şiddet var olduğundan dolayı göz kamaştıran ve icabında acı veren birtakım özellikler bulunduğunu belirtir. Nurda ise mutlak olarak karanlığa karşılık olan bir revnak, yumuşak bir yayılma, sükun ve huzuru andıran bir safa ve letafet olduğunu söyler. Nurun bir tarifinin de , ziyanın ışığı ve şuaı, karanlığı gideren şu'lesi olmasının, karanlığın en yakın karşıtının nur olduğu sonucunu doğurduğunu belirtir. Ziyada nurdan başka ısı ve yakıcılık gibi farklı özellikleri bulunduğunu da ekler. Nitekim ziya ısı veren ve vermeyen özelliklere ayrıştırılabilir. Fakat nur, sırf zulmet karşıtı olan ve ziyadan birtakım tahliller yoluyla alınabilen bir mânâdır.<sup>46</sup>

Bu görüşlere bakıldığında, Bursevî ve Zemahşerî gibi âlimlerin ayetteki kullanımı esas olarak ziyanın anlamının daha geniş olduğunu söyledikleri görülür. Elmalılı ise ziya ve nurun farklı özelliklerini dile getirir. Ziyanın parlaklığı daha belirgindir, ısı ve yakıcılık gibi özellikleri vardır. Nur ise daha yumuşaktır, ayrıca zulmetin en yakın karşıtıdır.

Nur ile anlam yakınlığı bulunan bir kelime de, aynı kökten geldiği söylenen nar kelimesidir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ayın ışığı gibi yakmadan aydınlatanı nur-ı mahz; aydınlatmadan yakarı nar-ı muzlime; güneşin ve dünyadaki kandillerin ışığını da hem nar hem de nur olarak taksim eder.<sup>47</sup> Bu açıklamasıyla nur ile nar arasındaki inceliği ortaya koymaktadır. Nar yakıcıdır, nur ise aydınlatıcıdır. Bu yüzden ateşten çıkan aydınlığa nur değil de ziya denmiştir.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, trc. : Ömer Aydın, İşaret y., İstanbul, 2011, s. 325.

<sup>46</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. 4, s. 443.

<sup>47</sup> Ömer Çelik, Kuran'ı Kerim'de Nur Kavramı, *MÜİFD*, sayı 16-17, yıl 1998-99, s. 129'den nakille İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetava*, VI, 387.

<sup>48</sup> Ömer Çelik, *Kuran'ı Kerim'de Nur Kavramı*, s. 129.

İsfehanî, bu iki kelimenin çoğunlukla birbirine bağlı olduğunu, fakat ‘nar’ın dünyada güçlü insanların faydalandığı bir şey, nurun ise onların ahirette faydalanacakları bir şey olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Yaşar Nuri Öztürk de nar ile nur arasındaki ilişkiye değinerek, nur ile narın nur ayetinde yan yana kullanıldığını ve burada narın dokunuşuyla nuru ortaya çıkaran araç olarak takdim edildiğini söyler. Buradan şu sonuca varır: “*Demek oluyor ki, pozitif oluş prensibi, zulmete (karanlığa) karşı aydınlık olarak iki tecelli sergiler: Nar ve nur. Bunların ilki celal, ikincisi cemal. Ve bu oluşta motor unsur nar, yani kahir ve celaldir.*”<sup>50</sup> Bu değerlendirme nurun hissi manası düşünüldüğünde geçerli olabilir. Fakat nurun manevi manası böyle bir değerlendirmeyi geçerli kılmaz.<sup>51</sup>

### 3. Kuran-ı Kerim’de Nur Kelimesinin Anlamları

Kur’an’ı Kerim’de nur kelimesi kırk üç yerde geçmektedir. Bu kullanımlar farklı manalara işaret etmektedirler. Mukatil b. Süleyman, “*nur*” kelimesinin on şekilde tefsir edildiğini bildirmektedir.<sup>52</sup>

Bu tefsirlerden ilki ‘nur’ ile İslam dininin kastedildiğine dair görüştür. Buna delil olarak şu ayet örnek verilebilir: “*Allah’ın nurunu (yani Allah’ın dinini) ağızlarıyla söndürmeyi irade ediyorlar. Allah ise nurunu (yani dinini) tamamlamaktan (yani muzaffer/üstün kılmaktan) başkasını istemez.*”<sup>53</sup>

Bazı ayetlerde “*nur*” kelimesi iman manasında kullanılmıştır. Bu yoruma şu ayetleri örnek gösterebiliriz: “*Kendisine, insanlar içinde onunla yürüyecek bir nur (yani kendisiyle hidayet bulacağı bir iman) kıldığımız kimse...*”<sup>54</sup>, “*Onları zulumâttan nûra (yani küfürden imana) çıkarır.*”<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Rağib el-İsfehani, *Müfredatu’l-Kuran*, s. 828.

<sup>50</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran’ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut y., İstanbul, 2012, c. 2, s. 140.

<sup>51</sup> Ömer Çelik, *K. K. ’de Nur Kavramı*, s. 129.

<sup>52</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Kuran Terimleri Sözlüğü*, trc.: Beşir Eryarsoy, İşaret y., İstanbul, 2004, s. 404-407.

<sup>53</sup> Tevbe 9/32.

<sup>54</sup> Enam 6/122.

<sup>55</sup> Bakara 257.

Bazı ayetlerde Nur kelimesiyle hüda/hidayet kastedilmiştir; şu ayette olduğu gibi: “*Allah semaların ve arzın nurudur (yani hâdisi [yol göstericisi/rehberidir]). Nurunun (yani hidayetinin [yol göstermesinin/ rehberliğinin] meseli...*”<sup>56</sup>

Nur ile Nebi kastedilmiştir; şu ayette böyledir: “*Nur üstüne nurdur (yani nebi neslinden gelen nebidir).*”<sup>57</sup> Bu tefsir Mukatil b. Süleyman’a göredir.

Nur ile gündüzün ışığı/aydınlığı kastedilmiştir; şu ayetlerde olduğu gibi: “*Zulumâtı/karanlıkları ve nuru (yani gündüzün ışığını/ aydınlığını) yapmıştır.*”<sup>58</sup>

Nur’un bir diğer manası ayın ışığı/aydınlığıdır; şu ayette olduğu gibi: “*İçlerinde kameri bir nur (yani ayı, semadakiler ve yerdekilerin kendisi ile aydınlandığı bir ışık) kalmıştır/yapmıştır.*”<sup>59</sup>

Bir kısım ayetlerde Nur ile Allah’ın Kıyamet Günü Sırat üzerinde müminlere vereceği ışık kastedilmiştir; şu ayette olduğu gibi: “*Sa’y edecek önlerinde onların nurları (yani, Allah’ın müminlere Sırat üzerinde vereceği ışık)...*”<sup>60</sup>

Bazı ayetlerde Nur ile Tevrat’taki helal haram hükümler ve mev’izeler kastedilmiştir; şu ayetlerde olduğu gibi: “*Şüphesiz Tevrat’ı Biz indirdik; onda bir hidayet ve bir nur (yani helalin, haramın, emr ve nehyin beyanı –ki bu, karanlıktaki ışık mesabesinde-) vardır.*”<sup>61</sup>

“*Andolsun ki Biz Musa ve Harun’a vermiştik bir furkan, bir ziya (ışık)...*”<sup>62</sup>

Nur ile Furkan/Kur’an’daki helal ve haramın beyanı kastedildiği ayetler vardır; şu ayet gibi: “*O halde Allah’a, O’nun Rasûlü’ne ve indirdiğimiz nura (yani karanlıkta ışık mesabesinde olan; helalin, haramın, emr ve nehyin beyan edildiği Kur’an’a) iman edin!*”<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Nur 24/35.

<sup>57</sup> Nur 24/35.

<sup>58</sup> Enam 6/1.

<sup>59</sup> Nuh 71/16.

<sup>60</sup> Hadid 57/12.

<sup>61</sup> Maide 5/44.

<sup>62</sup> Enbiya 21/48.

<sup>63</sup> Teğabün 64/8.

Nur ile mübarek ve yüce Rabbimizin nurunun kastedildiği ayetler de vardır; şu ayette olduğu gibi: “*Arz Rabbinin nuruyla aydınlanacak.*”<sup>64</sup>

Dâmegânî (ö. 478/1085), bu son maddeyi adalet olarak belirtmiş ve ayeti de “Rabbin adaletiyle aydınlatacak” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>65</sup> Ebu Hilal el-Askerî ise sekiz manada olduğunu söyleyerek bu on manadan iman, Nebi ve Allah Teâlâ’nın nuru manalarını almamıştır. Son maddeyi Allah Teâlâ’nın nuru yerine adaleti olarak almıştır.<sup>66</sup>

## B. AYETTE GEÇEN DİĞER KAVRAMLAR

### 1. Misbâh

“*Misbâh*” kelimesine sözlükte lambadaki ışık manası verilmiştir. O, ışığın bizatihi kendisi, kandilde görünen ateştir. Meşhur bir mecaz olarak ışık, fitil yerine hamledilir. Deve için kullanıldığında barınağında yatan, uyarılsa bile sabah olana kadar yerinden kalkmayan deve manasına gelir.<sup>67</sup> Bu tür, besili ve güçlü olmasından dolayı sevilen deve türlerindedir.<sup>68</sup>

Misbâh, lambanın konulduğu yer anlamına geldiği gibi, lambanın kendisine de denmiştir. Ayrıca kendisinden içilen kap manası da verilmiştir.<sup>69</sup>

Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre misbâh büyük kadeh demektir. Mesâbih ise kendisiyle aydınlatılan kadehler manasındadır. Misbâhın bir diğer manası geniş mızrak ucudur. Mesâbihu’n nucûm, yıldızların işaretleri anlamındadır.<sup>70</sup>

Misbâha verilen anlamlara bakıldığında “lambadaki ışık” ya da “lamba” manalarının ayetteki manaya daha uygun olduğu söylenebilir.

<sup>64</sup> Zümer 39/69.

<sup>65</sup> Hüseyin b. Muhammed el-Dameğani, *Kamusu'l-Kuran*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1980, s. 466-468.

<sup>66</sup> Ebu Hilal el-Askeri, *Vücuha ve'n-Nezair*, Mektebetü's-Segafeti'd-Diniyye, Kahire, 2007, s. 486-488.

<sup>67</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, c. 2, s. 375; Ezheri, *Tehzibü'l-Lüga*, c. 4, s. 156; Zebidi, *Tacu'l-Arûs*, c.6, s. 520.

<sup>68</sup> Zebidi, *Tacu'l-Arûs*, c. 6, s. 520-521.

<sup>69</sup> İsfehani, *Müfredatu'l-Kuran*, s. 473.

<sup>70</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 7, s. 274; Zebidi, *Tacu'l-Arûs*, c. 6, s. 520-521.

## 2.Miškât

Duvarda penceresi olmayan oyuğa mişkât denir.<sup>71</sup> Zeccâc (ö. 311/923), mişkât'ın manasının kevve (oyuk) olduğunu söyler. Kevve, habeş lehçesinde kullanılmaktadır. Mişkât ise Arap lehçesindedir. Ebû Mansur ise mişkât'ın kendisinde lamba yakılan ince cam boru yani fitilin konulduğu yer olduğunu söyler. Bu şekilde penceresi olmayan oyuğa benzetildiğini söyler.<sup>72</sup>

Mücâhit (ö. 103/721) ise kandil üzerine asılan demir olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Ka'b (ö. 108/726) kandilin fitili olduğunu söyler.<sup>73</sup> İsfehanî mişkât'ın kalbin temsili anlatımı olduğunu söyler.<sup>74</sup>

Necaşi hadisinde “ikisi de bir mişkât'tan çıkar” şeklinde geçmektedir. Burada Kuran ve İncil'in Allah kelamı olduğu, ikisinin de aynı şeyden olduğu anlatılmak istenmiştir.<sup>75</sup>

Taberî (ö. 310/923) mişkâta “içinde fitil bulunan kandilin sütunu” manasını verir. Bunun duvarda deliği olmayan oyuğa benzediğini söyler. Bu direğe mişkât denilmiştir çünkü penceresi yoktur, içi boştur ve yükseklerle açıktır.<sup>76</sup>

Mişkât lafzına genel olarak penceresi olmayan oyuk manası verilmiştir. Bu mana Taberî'nin de belirttiği gibi ayetteki temsilin daha güçlü olmasını sağlamaktadır.

## 3.Zücâce

Zücâce cam şişe demektir. Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise kadehe zücâce denildiğini belirtmiştir. Leys (ö. 187/803) ise Allah'ü Teâla'nın sözünde kandil manasında olduğunu söylemiştir.<sup>77</sup>

## 4.Kevkeb Dürri

Tamlamadaki كوي kelimesi farklı şekillerde okunmuştur:

<sup>71</sup> Zemahşeri, *Esasül-Belağa*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c. 1, s. 519; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 14, s. 441.

<sup>72</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 7, s. 181.

<sup>73</sup> Ebu Musa el-Medini, *Mecmeu'l-Muğis*, c. 3, s. 212.

<sup>74</sup> Rağıb el-İsfehani, *Müfredatu'l-Kuran*, s. 463.

<sup>75</sup> İbnü'l-Esir, *en-Nihaye*, c. 4, s. 334.

<sup>76</sup> Taberî, *Camü'l-Beyan an Te'vili'l-Kuran*, c. 17, s. 307.

<sup>77</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 6, s. 21; Zebidi, *Tacu'l-Arûs.*, c. 6, s. 8.

Çoğunluk hicaz okuyuşu üzere okumuştur: <sup>78</sup>دُرِّي

Basra ve Kûfe kârieleri Ebu Amr ve Kisâi: <sup>79</sup>دِرِّي şeklinde okumuştur.

Hamza ve Ebu Bekir ‘دُرِّيء’ şeklinde okumuşlardır.<sup>80</sup>

Bu okuyuş farklılıkları kelimenin anlaşılmasında anlam farkı ortaya çıkarmıştır. “دُرِّي” şeklinde okuyanlar, tefsir ehlinin söylediği manayı tercih etmişlerdir. Buna göre mana, “inci gibi” şeklinde olur. Zücade saflığı ve güzelliği bakımından inciye benzediğinden sıfat bakımından inciye nispet edilmiştir.<sup>81</sup> Ayrıca ışık bakımından da inciye benzemesi bu mananın verilmesinde etkili olmuştur.<sup>82</sup> Her ne kadar yıldız ışık bakımından inciden fazla da olsa, inci ışıltı bakımından yıldızların önüne geçer tıpkı diğer tanelerin önüne geçtiği gibi.<sup>83</sup>

“دِرِّيء” şeklinde okuyanlar, defetmek manasındaki “دِرأ” fiilini, فَعِيل veyninde okumuşlardır. Bu da yıldızın kayması yani şeytanın def edilmesi ve taşlanması manasındadır.<sup>84</sup> Defetme haline benzetilmesinin sebebi bu durumda en ışıklı ve nurlu halde olmasıdır. Çünkü yıldız büzülüp fırlayarak kaydığında ışığı artar.<sup>85</sup> “دِرأ” fiili kendinden uzaklaştırma manasında olduğundan, mana ışığın şiddetinden neredeyse gözün bakmaya güç yetirememesi olarak da anlaşılabilir.<sup>86</sup> Araplar isimlerini bilmedikleri büyük yıldızlara “الدراري” derler.<sup>87</sup>

“دُرِّيء” şeklindeki okuyuş hakkında nahivcilerin çoğu bunun bir dilbilgisi hatası olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Arapçada فَعِيل şeklinde bir okuyuş yoktur. Ebu Ubeyde’ye göre söyleyiş şu şekilde oluşmuş olabilir: Bu kelime aslında سَبَّوح قَدَّوس gibi فُعُول veyninde دُرْوء şeklinde. Fakat zammelerin çokluğu ağır geldiğinden bir kısmı kesraya çevrilmiştir. Tıpkı “وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكِبَرِ عِتْيًا” (Meryem, 8) ayetinde “عِتْيًا”

<sup>78</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308.

<sup>79</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308; Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300.

<sup>80</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308; Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300.

<sup>81</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308.

<sup>82</sup> Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, 2006, c. 2, s. 440; Sealibî, *Tefsîru's-Sealibi*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, Lübnan, 1997, c. 4, s. 189.

<sup>83</sup> Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300.

<sup>84</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308.

<sup>85</sup> Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300; İbn Kesir, *Tefsîr-i Kurani'l-Azim*, c. 6, s. 54.

<sup>86</sup> Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi*, c. 2, s. 440.

<sup>87</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308; İbn Kesir, *Tefsîr-i Kurani'l-Azim*, c. 6, s. 54.

kelimesinde olduğu gibi. Kelimenin aslı *عُتْوًا* şeklindedir fakat bazı hareketleri kesraya çevrilmiştir.<sup>88</sup>

Zeccâc, kelimenin hemzesiz okunduğunda güzelliği ve duruluğu bakımından inciye benzetildiğini söyler. Kendisi de *دِرِّي* şeklinde dal harfini kesralı okumuştur. Leys, bu tamlamaya keskin aydınlık manasını vermiştir.<sup>89</sup>

Asım kıraatinde *دُرِّي* şeklinde okunmuştur. Fakat nahivciler bunu reddederler. Dal harfi kesralı ve hemzeli şekilde okurlar. Bu şekilde kelimenin *فِعِيل* veznine daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Ferrâ (ö. 207/822) bu şekildeki *الدَّرِّي* kelimesinin parlak yıldızlardan olduğunu söyler. İnsanlar, yıldız sanki şeytanı taşlamış ve onu yok etmiş gibi parladı şeklinde kullanırlar. Bu yıldızın şeytanın üstüne hücum edip onu yok eden yıldız olduğu da söylenmiştir.<sup>90</sup>

Kıraatler arasında Taberî'ye göre en doğrusu *دُرِّي* şeklinde “الدر” (inci) kelimesine nispet edilerek yapılan okuyuştur. Çünkü tefsir ehlinde bu şekilde gelmiştir.<sup>91</sup> Bu şekilde okunduğunda inciye nispet edildiğinden ‘inci gibi parlak’ manası ayete daha uygun düşmektedir.

## 5. Şecere

Türkçe manası ağaç olan şecere kelimesi, gövdesi olan yer bitkilerine denir. “*Arz-ı Şecira*” ifadesi ağaçların çok olduğu yer manasında kullanılır.<sup>92</sup>

Ta’rifat’ta şecere kelimesine, bütün beden yapısını terbiye eden insan-ı kâmil manası verilmiştir. Bu kimse her şeye incelikler yayan hakikat toplayıcısıdır. Ne zorunlu olarak doğulu ne de imkân olarak batılı değildir, ortada bir ağaçtır. Kökü yani beden kısmı süfli yeryüzünde sabit, dalları yani ruhani hakikatleri ise yüce gökyüzündedir. Özel zati tecelli hepsinin birliğiyle olur. Onun hakikati, “*Ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım*”<sup>93</sup> sırrının meyve olarak onda ortaya çıkmasıdır.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 308-309; Begavî, *Tefsiru Begavi*, c. 3, s. 300.

<sup>89</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, c. 14, s. 44.

<sup>90</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, c. 14, s. 112; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 1, s. 73.

<sup>91</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 309.

<sup>92</sup> El-Cevherî, *es-Sıhah*, s. 583.

<sup>93</sup> Kasas 28/30.

<sup>94</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifat*, s. 128.

Ayette ağacın tutuşturulması kısmında geçen fiilin okunuşuna dair farklı görüşler vardır. Ebu Cafer, İbn Kesir, Ebu Amr ve Yakub “تَوَقَّدَ” şeklinde okumuşlardır. Onlar şu manayı tercih etmişlerdir: Misbâh mübarek bir ağaçtan tutuşturulur.<sup>95</sup>

Medineli kâriilerin geneli “يُوقَدُ” şeklinde okumuştur. Manası: ‘misbâh yakılır, yakacağı da ağaçtandır’ şeklindedir.<sup>96</sup>

Kûfeli kâriilerin geneli “تُوقَدُ” şeklinde okumuştur. Manası: ‘zücâce yakılır, yakılan yeri de mübarek ağaçtandır’ şeklindedir.<sup>97</sup> Begavî (ö. 516/1122) okuyuşun manasının ‘zücâce parladı’ manasında olduğunu çünkü zücâcenin yakılan bir şey olmadığını söylemiştir.<sup>98</sup>

Mekke ehlinden bazıları “تَوَقَّدُ” şeklinde okumuşlardır. Manası: ‘Zücâce ağaçtan tutuşur’ şeklindedir. Kelimenin aslı “تَتَوَقَّدُ” şeklindedir. Başındaki “ت” harfinin biri hazfedilmiştir.<sup>99</sup>

Lafızları farklı olsa da bu kıraatlerin manaları birbirine yakındır. Bu, “zücâce”nin tutuşmak ya da tutuşturulmak ile vasfedilmesidir ki, mana “misbâh onda tutuşur” ya da “misbâh onda tutuşturulur” şeklinde olur.<sup>100</sup>

## 6. Zeytin, Zeyt

Zeytin, hem ağacın kendisine hem de meyvesine söylenmektedir. Ondan çıkan yağa da zeyt denir.<sup>101</sup> Zeyt, zeytinin özü,<sup>102</sup> öz suyudur.<sup>103</sup>

<sup>95</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c.17, s. 309; Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300; Sealibî, *Tefsîru's-Sealibi*, c. 4, s. 189.

<sup>96</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 309; Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300; Sealibî, *Tefsîru's-Sealibi*, c. 4, s. 189.

<sup>97</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, s. 309-310; Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi*, c. 2, s. 440.

<sup>98</sup> Begavî, *Tefsîru Begavî*, c. 3, s. 300.

<sup>99</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c.17, s. 310.

<sup>100</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 310.

<sup>101</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 2, s. 35.

<sup>102</sup> Zemahşeri, *Esasü'l-Belağâ*, c. 1, s. 427.

<sup>103</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, c.2, s. 202.

Tin suresindeki zeytin hakkında İbn Abbas bilinen zeytin olduğunu söylemiştir. Ferrâ ise suredeki zeytin ve incirin Şam'da birer mescit olduğunu ve bunlardan birinde Allah'ı Teâla'nın Hz. Musa (as) ile konuştuğunu söylemiştir. Zeytin'in şam dağlarından olduğu da söylenmiştir.<sup>104</sup>

Cürcânî'ye göre zeytin, fikir kuvvetinin oluşması için kutsal nurun yanmasına hazır olan nefistir. Zeyt ise, nur için gerekli olan asli hazırlıktır.<sup>105</sup>

Rasûlullah (sav) de zeytinyağıyla ilgili şöyle buyurmuştur: “*Zeytinyağından yiyin ve yağlanın. Şüphesiz o mübarek bir ağaçtandır.*”<sup>106</sup>

## 7. La Şarkıyye ve La Garbiyye

Ayetteki bu ifadenin hangi manaya geldiğine dair farklı görüşler vardır. Bu görüşler şu şekildedir:

Ağaç sadece doğuya ait değildir çünkü bu halde güneş battığında kendisine isabet etmez. Sadece batıya ait değildir, batı tarafına meylettiğinde güneş akşamleyin isabet eder, sabah isabet etmez. Fakat o hem doğuludur hem batılıdır. Güneş onun üzerine hem doğar hem batar. Güneşin sıcaklığı sabah akşam kendisine isabet eder. Eğer böyle olursa yağını güzelleştirir. Bu görüş İbn Abbas, Mücahit ve İkrime'den nakledilir.<sup>107</sup>

Başka bir görüşe göre ağaç ne doğuya ne batıya aittir. Ağacın ne doğuya ne batıya ait olması demek, pürüzsüz bir yeşillığe sahip birbirine sarınmış ağaç gibi olmasıdır. Güneş, hangi halde olursa olsun ne doğduğunda ne battığında ağaca isabet etmez. Bu görüş Übey b. Kab'dan nakledilir. Üsâme İbn Zeyd'e göre bu Şam bölgesindeki ağaçlardan birisidir. Çünkü Şam bölgesindeki ağaçların ne doğuya ne batıya nispetleri vardır. Şam bölgesindeki ağaçlar ağaçların en güzelidir. Arz-ı Mübarek de orasıdır.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 2, s. 35.

<sup>105</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *et-Ta'rifat*, s. 118.

<sup>106</sup> Tirmizi 1851, İbn Mâce, Etıme: 34; Dârimî, Etıme: 346.

<sup>107</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, c.17, s. 311.

<sup>108</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, c. 17, s. 312, Begavi, *Tefsiru Begavi*, s. 301; Kurtubi, *Ahkami'l-Kuran*, s. 403-404.

Hasan-ı Basri'ye göre, “Eğer bu ağaç yeryüzünde olsaydı ya doğulu ya batılı olurdu. Fakat bu Allah Teâlâ'nın nuru için verdiği bir misaldir.”<sup>109</sup>

Suyutî bu konuda Ebu Hureyre'den hadis nakletmektedir. Efendimiz (sav) ayetin bu bölümü hakkında şöyle buyurmuştur: “*İbrahim'in kalbi Yahudi de değildi Hristiyan da.*”<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan.*, c. 17, s. 312; Begavi, *Tefsiru Begavi*, c. III, s. 301.

<sup>110</sup> Suyutî, *Dürrü'l-Mensur*, Daru'l-Fikr, Beyrut, y.y., tarihsiz, c. 6, s. 201.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KLASİK TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN TEFSİRİ

Kuran'ı Kerim'i anlamak için başvuracağımız ilk kaynaklardan biri tabii olarak vahye ilk muhatap olan sahabenin tefsiridir. Zira onlar, Kuran'ın nüzulüne şahit olmakla Allah'ü Teâlâ'nın muradını anlamaya daha yakındırlar. Esbabı nüzule vakıf olmaları, Kuran'ın indiği dilin gerektirdiği manaları bilmeleri ve en önemlisi de Hz. Peygamber'e (sav) direk ulaşabilmeleri onları Kuran tefsiri konusunda çok merkezi bir yere taşımaktadır. Bu sebepten ötürü ehlisünnetin önde gelen imamlarından İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) sahabe tefsirini o kadar önemsemiştir ki, tefsir faaliyetini sahabeyle sınırlandırmıştır. Âlimlerin yaptığı faaliyetleri ise tevîl olarak isimlendirmiştir.<sup>111</sup>

Tabiûn nesli ise sahabeyi takip eden, onlardan gelen haberleri bize ulaşmasını sağlayan ve onların ilminden istifade eden nesil olması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeplerden dolayı ayetin tefsirini incelerken ilk olarak selefın yaptığı tefsirleri incelemeye çalışacağız.

#### A. ALLAH TEÂLA'NIN GÖKLERİN VE YERİN NURU OLMASI

Nur ayeti, “Allah göklerin ve yerin nurudur” şeklinde başlamaktadır. Burada nurun sıfat olarak Allah Teâlâ'ya izafe edilmesi değişik yorumlara yol açmıştır. Allah'ın mutlak olarak ‘nur’ ile nitelenemeyeceğini savunanlar Allah Teâlâ'nın kullara benzemediği esastan hareket etmişlerdir. Kuran'ı Kerim'de Allah Teâlâ hakkında mutlak olarak nur gelmemesi, sadece muzâf durumunda nuru's semavati ve'l arz şeklinde vârid olması da bu görüşü güçlendirmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ “Allah, karanlıkları ve nuru var etti” (Enam 6/1) buyurarak nuru yarattığını bildirmektedir. Bu sebeplerden dolayı selef nuru Allah Teâlâ'ya mecazen hamletmiştir. Bu mecazın hangi manada olduğu hususunda seleften dört görüş varit olmuştur.

<sup>111</sup> Maturidi, Tevilatü'l-Kuran, trc. Bekir Topaloğlu, Ensar yay., İstanbul, 2015, c. 1, s. 3.

## 1. GÖRÜŞLER

### a. Nurun Hidayet Manasında Olması

Bu görüş sahabeden İbn Abbas ve Enes b. Malik'ten rivayet edilmektedir. Âlimlerin çoğu da bu görüşü tercih etmişlerdir. Bu görüşe göre ayetin manası “Allah Teâlâ yer ve göktekilerin hidayetçisidir. Onları nuruyla hidayete erdirir ve dalaletle sapmaktan korur” şeklindedir. Taberî de bu görüşü tercih eder ve bu görüşü tercih etmesinin sebebini ayetin “*Andolsun, biz size açıklayıcı ayetler, sizden önce gelip geçenlerden bir misal ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik*” (Nur 4/34) ayetinden sonra gelmesine bağlar. Buna göre Allah Teâlâ “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” ayetiyle önceki ayette bahsettiği hidayetten haber vermekte ve sanki şöyle buyurmaktadır: “*Ey insanlar, size hakkı batıldan ayıran apaçık ayetler “ ve sizden önce gelip geçenlerden bir misal ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik.” (Nur 4/34) bunlarla sizi hidayete erdirdik ve dininizin öğretilerini açıkladık. Çünkü ben göklerin ve yerin hidayet vereniyim.*”<sup>112</sup>

Fahrettin Râzî (ö. 606/1210) “nur”u bir şeyin ortaya çıkması için sebep olarak tarif eder. Hidayet de bu manadaki nura ortak olduğundan hidayete de nur denilebileceğini söyler. “*Allah iman edenlerin dostudur, onları karanlıklardan nura çıkarır*” (Bakara, 2/257) “*Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eristireceğimiz bir nur yaptık.*” (Şura, 52) ayetlerinde de bu manadadır. Razi bu sebeplerden dolayı “Allah göklerin ve yerin nuru” ifadesini “Allah göklerin ve yerin nurunun sahibi” takdirinde almaktadır. Nurun ise hidayet manasında olduğunu belirtmektedir.<sup>113</sup>

Zemahşerî de “Allah göklerin ve yerin nuru” ifadesini “Allah göklerin ve yerin nurunun sahibi” manasında açıklamaktadır. Fakat ‘nur’a hidayet değil de hak manasını vermektedir. O’na göre Allah Teâlâ açıklığı ve görünürlüğü konusunda hakkı nura benzetmiştir. Yukarıda belirttiğimiz “*onları karanlıklardan nura çıkarır*” (Bakara 2/257) ayetini ise ‘batıldan hakka çıkarır’ şeklinde anlamaktadır. Zemahşerî’ye göre Allah Teâlâ’nın burada nuru göklere ve yere izafe etmesi iki

<sup>112</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, c. 17, s. 295-296; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*, Daru Taybe, 1999, c. 6, s. 57.

<sup>113</sup> Fahreddin Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, trc.: Suat Yıldırım vd., Huzur y., İstanbul, 2002, c. 17, s. 79.

manadan birini ifade etmek içindir: Ya nurun aydınlatmasının genişliğini göstermek ya da göklerde ve yerde bulunan mahlûkatın bu nurla aydınlandığını anlatmak için.<sup>114</sup>

### **b. Nurun Müdebbir Manasında Olması**

Bu görüş Mücahit ve İbn Abbas'tan rivayet edilmektedir.<sup>115</sup> Bu görüşe göre Allah Teâlâ göklerin ve yerin idare edeni, işleri düzene koyandır. Hükümdar ülkenin nurudur denildiğinde ülkenin işlerinin onunla düzene girdiği ve ayakta durduğu anlaşıldığı gibi burada da böyle bir temsil vardır. Fakat burada nur hükümdar için mecazi bir ifade iken, Allah Teâlâ'nın sıfatı için bir hakikattir. Çünkü bütün mevcudatı yoktan var eden, akli yol gösterici bir nur kılan O'dur. Mevcudun zuhuru O'nunla husule gelmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) bu görüşü tercih eder ve diğer görüşleri kapsadığını ve tevil bakımından daha sahih olduğunu belirtir.<sup>116</sup>

### **c. Nurun Münevvir Manasında Olması**

Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) ayeti 'الله نَوَّرَ' şeklinde okumuştur.<sup>117</sup> Hz. Ali (ra)'ın da bu şekilde okuduğuna dair rivayet vardır.<sup>118</sup> Dahhâk (ö. 105/723) da ayeti bu şekilde yorumlamıştır. Buna göre mana Allah Teâlâ yeri ve göğü nurlandırandır. Gökleri meleklerle, yeri ise peygamberlerle nurlandırmıştır.<sup>119</sup>

Bir rivayete göre Ebu'l Âliye (ö. 90/709) göklerin ve yer ehlerinden imana layık olanların kalplerini mağfret ve tevhitte nurlandıran manasında olduğunu söylemiştir. Yine gökleri güneş, ay ve yıldızlarla; yeri ise peygamberler, âlimler ve kullar ile nurlandırandır denilmiştir.<sup>120</sup>

<sup>114</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, trc: Sadrettin Gümüş, Y.E.K. y., c. 4, s. 754.

<sup>115</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 296; İbn Kesir, *Tefsîr-i Kurani'l-Azim*, s. 57.

<sup>116</sup> Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l-Kuran*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964, c. 12, s. 257

<sup>117</sup> Sealibi, *Tefsîru's-Sealibi*, c. 4, s. 188; Kurtubi, *Ahkamu'l-Kuran*, c. 12, s. 259

<sup>118</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, s. 756.

<sup>119</sup> İbn Kesir, *Tefsîr-i Kurani'l-Azim*, s. 57; Begavî, *Tefsîru Begavî*, Daru Tayyibe, Riyaz, 2006, c. III, s. 299.

<sup>120</sup> Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi*, c. 2, s. 440.

Elmalılı Hamdi Yazır, münevvinin nurun yapıcısı olması gerekmeyeceğinden bu görüşü eksik bulur. Çünkü Allah Teâlâ'nın nurun yaratıcısı olduğu Kuran'da açıkça bildirilmiştir.<sup>121</sup>

#### **d. Nurun Müzeyyin Manasında Olması**

Bu görüş Übey b. Ka'b, el-Hasan ve Ebu'l Âliye'den nakledilmektedir. Buna göre gökleri güneş, ay ve yıldızlarla, yeri peygamberler, âlimler ve müminlerle, bitkilerle ve ağaçlarla süslemiştir.<sup>122</sup>

## **2. HADİSLERDE ALLAH TEÂLÂ'NIN NURU İLE İLGİLİ İFADELER**

Bu konuda hadislere baktığımızda Efendimiz'in (sav) bazı dualarında Allah Teâla'nın nuruna sığındığını görmekteyiz. Bu dualarda Efendimiz (sav) bazı nitelemelerle bu nuru zikretmiştir:

Tâif halkı Hz. Peygambere eziyet ettiği gündeki duasında O, şöyle demişti: *“Sen'in öfkenin ve kızgınlığının üzerime inmesinden yine Senin yüzünüin nuruna sığınırım. Öyle yüzünün nuru ki karanlıklar onunla aydınlatılmış, dünya ve âhiret işi onunla düzene girmiştir...”* Yine başka bir hadiste Allah Rasûlü (sav)'in geceleyin kıyama durduğunda şöyle dua ettiği nakledilir: *“Ey Allah'ım, hamd sanadır. Gökleri, yerleri ve onlarda olanları ayakta tutan Sensin. Hamd Sanadır. Sen göklerin, yerin ve onlardakilerin nurusun...”*<sup>123</sup>

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Abdullah b. Amr tarafından nakledilen bir hadiste şöyle buyurulmuştur: *“Allah Teâla insanları karanlıkta yaratmış, sonra onlara nurunu sunmuştur. Bu nurdan nasibini alan hidayete ermiştir. Bundan nasip almayan ise sapmıştır. Ben bu sebeple şöyle diyorum: Allah'ın bildiği hususları kalem yazmış, mürekkebi kurumuştur.”*<sup>124</sup>

Efendimiz (sav)'in yaptığı dualara baktığımızda aslında yukarıdaki bazı görüşleri içine alabilecek nitelemeler vardır. Karanlıkları aydınlatması, dünya ve ahiret işlerini düzene sokması, gökleri ve yeri ayakta tutması bahsi geçen müdebbir

<sup>121</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. 6, s. 23.

<sup>122</sup> Begavî, *Tefsiru Begavî*, s. 299; Kurtubi, *Ahkamu'l-Kuran*, c. 12, s. 257.

<sup>123</sup> İbn Kesir, *Tefsir-i Kurani'l-Azim*, c. 6, s. 53.

<sup>124</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X/127.

ve münevvir manalarını içermektedir. Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde nakledilen hadis ise nurun hidayet manasına işaret etmektedir.

## B. “NURUNUN MİSALİ” İFADESİNDE ZAMİRİN MERCİİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Ayetin ikinci bölümünde *مَثَلٌ نُورِهِ* diyerek nurun temsili verilmektedir. Burada nurun izafe edildiği *هـ* zamirinin nereye döndüğüne ve misalin ne hakkında verildiğine dair farklı görüşler vardır. Bu konuda seleften beş farklı görüş gelmektedir.

### 1. Allah Teâla'nın Nurunun Müminin Kalbindeki Misali

Bu görüş İbn Abbas'tan nakledilmektedir. Bu görüşe göre ifadenin manası “Allah Teâla'nın müminin kalbindeki nurunun misali” olmaktadır. Allah Teâlâ bu nurla hidayete erdirir. “*O Rabbinden bir nur üzerindedir.*” (Zümer 39/22) ayetinde buyurulduğu gibi. İbn Mesud da ayeti “*مثل نوره في قلب المؤمن*” (müminin kalbindeki nurunun misali) şeklinde okumuştur.<sup>125</sup> Bu görüşe göre nur, Allah Teâla'ya izafe edilmiş, nurun etki alanı olarak da müminin kalbi söylenmiş ve bu nurla hidayete erdiği belirtilmiştir.

İbn Abbas'a göre ayetin devamı şöyle anlaşılır: “Bu müminin kalbindeki Allah'ın nurunun ve hidayetinin misalidir. Nasıl ki saf zeytinyağı ateş değmeden önce neredeyse parıldayacak, ateş dokunduğu takdirde ışığı artıyorsa, müminin kalbi de kendisine ilim gelmeden önce neredeyse hidayet gereği işler yapar. İlim kendisine geldiği zaman ise hidayetini ve nurunu artırır. İbrahim (as)'ın ilahi marifetin kendisine gelmesinden önce: “Bu benim Rabbidir.” (Enam 76) demesi gibi. Daha önce kimse ona bir Rabbinin olduğunu haber vermemişti. Allah Teâla ona Rabbinin kendisi olduğunu haber verince hidayeti daha da artmış oldu.”<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Begavî, *Tefsiru Begavî*, s. 299.

<sup>126</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, s. 303; Kurtubi, *Ahkamu'l-Kuran*, 410.

Fahrettin Râzî önceki ayette geçen “*apaçık ayetler indirdik*” (Nur 24/34) buyruğundan dolayı buradaki *مَثَلٌ نُورٌ* ifadesinin “O’nun hidayetinin ve beyanının misali” manasında olmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.<sup>127</sup>

## 2. Müminin Nurunun Misali

Bu görüş Übey b. Kab’dan rivayet edilmektedir. Bu görüşe göre zamir müminlere dönmektedir. İfadenin manası “müminin nurunun misali” şeklindedir. Übey b. Kab’a göre burada bahsedilen mümin ise Allah Teâla’nın kalbine iman ve Kuran nurunu koyduğu kişidir. Ayrıca Allah Teâla ilk cümleyle kendi nurundan bahsetmiş daha sonra da müminin nurundan bahsederek onun örneğini vermiştir. Übey b. Kab ayeti de “*مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ*” (müminin misali) şeklinde okumuştur. “*مثل نور من به*” (ona iman eden kişinin misali) şeklinde okuduğu da rivayet edilmektedir.<sup>128</sup>

Übey b. Kab’a göre kandil yuvası müminin sadrıdır. Kandil müminin kalbinde kılınan iman ve Kuran, cam ise müminin kalbidir. Camın inci gibi parlaması Kuran ve imanın aydınlatması, mübarek ağaç Allah Teâla’ya ihlas ile bağlanmak ve ona ortak koşmadan ibadet etmektir. Doğuya ve batıya ait olmaması, güneşin ne batarken ne de doğarken isabet etmesi manasındadır. Mümin de böyledir, o herhangi bir musibetin kendisine isabet etmesinden korunmuştur –onunla imtihan olsa da- ve Allah Teâlâ onu şu dört hal arasında sabit kılmıştır: eğer kendisine verilirse şükreder, eğer sıkıntıya uğrarsa sabreder, eğer hükmederse adaletli davranır, söylediği zaman da doğru söyler. O diğer insanlar arasında ölümler mezarlığında yürüyen canlı insan gibidir. Nur üstüne nur olması ise müminin beş nur içinde hareket etmesidir. Onun konuşması nur, ameli nur, girişi nur, çıkışı nur ve kıyamet günü cennette ilerlemesi nuradır.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, s. 94.

<sup>128</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, s. 298; Begavî, *Tefsiru Begavî*, s. 299.

<sup>129</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, s. 302.

### 3. Hz. Muhammed (sav)'in Nurunun Misali

Bu görüşe dair rivayetler daha çok Ka'bu'l Ahbar'dan gelmektedir. Fakat Sa'îd b. Cübeyr'in de bu görüşte olduğuna dair rivayetler vardır.<sup>130</sup>

Bu görüşe göre Rasulullah (sav) kandil yuvası yahut kandilin içinde bulunduğu bölümdür. Kandil de nübüvvet ve onunla ilişkisi bulunan ameli ve hidayetidir. Cam onun kalbidir, mübarek ağaç vahiydir. Melekler de Allah'ın ona gelen elçileri ve ona ulaşan bağlarıdır. Zeytinyağı ise vahyin ihtiva ettiği deliller ve apaçık ayetlerdir. İbn Ömer (ra)'e göre Kandil yuvası Muhammed (sav)'ın göğsü, cam onun kalbi, kandil ise Allah Teâla'nın kalbine yerleştirmiş olduğu ve mübarek bir ağaçtan tutuşturulan nurdur. Yani O'nun aslı İbrahim (as)'dan gelmektedir, onun ağacı da odur. Allah Teala, nuru tıpkı İbrahim (as)'ın kalbinde tutuşturduğu gibi Muhammed (sav)'in kalbinde de tutuşturmuştur. Muhammed b. Kab'a göre kandil yuvası İbrahim (as), cam İsmail (as)'dır. Kandil Muhammed (sav)'dir. Allah Teala burada onu kandil diye zikrederken başka bir ayette “nur saçan bir kandil” (siracen münir) (Ahzab 33/46) olarak vasfetmektedir. Mübarek ağaç İbrahim (as)'dır. Çünkü peygamberlerin çoğu onun sulbünden gelmiştir. Doğuya da batıya da ait olmaması ise ne Yahudi ne de Hristiyan olmaması manasınadır. Nur üstüne nur olması Muhammed (sav)'in İbrahim (as)'in soyundan gelmesidir.<sup>131</sup>

Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre mişkâttan kasıt Efendimiz (sav)'in babası Abdullah'ın sulbü, “cam”dan kasıt Efendimiz (sav)'in bedeni, misbâhtan kasıt ise bedenindeki imandır. Mübarek ağaçtan kasıt Hz. İbrahim (as)'dır. Doğuya da batıya da ait olmaması Hz. İbrahim (as)'ın ne Hristiyanlar gibi doğuya ne de Yahudilerin yaptığı gibi batıya yönelerek namaz kılmaması, bilakis Kabe'ye yönelerek namaz kılmasına işarettir. Nur üstüne nur ifadesi ise Efendimiz (sav)'in İbrahim (as)'in soyundan gelmesine yani nurun nurdan gelmesine işarettir.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Taberî, *Camîu'l Beyan*, s. 299; Begavî, *Tefsîru Begavî*, s. 299.

<sup>131</sup> Kurtubî, *Ahkamu'l-Kuran*, c. 12, s. 263

<sup>132</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-i Mukatil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Türas, Beyrut, h. 1423, c. 3, s. 199-200

#### 4. Kuran Nurunun Misali

Bu görüş el-Hasan ve Zeyd b. Eslem'den rivayet edilmektedir.<sup>133</sup> Bu görüşe göre burada temsili getirilen nur Kuran nurudur. Bu görüşe göre nasıl ki kandil ile aydınlanılıyor ve bu eksilmeden devam ediyorsa, Kuran ile hidayet bulunduğu, onda bir eksiklik meydana gelmez. O halde kandil Kuran'ı Kerim, cam müminin kalbi, kandil yuvası onun dili ve kavrayışı mübarek ağaç ise vahiydir. O ağacın yağı kendisine dokunmadan dahi aydınlık vermesi ise Kuran'ın okunmadan dahi delillerinin açıkça ortada olmasıdır. Nur üstüne nur olması ise Kuran'ı Kerim Allah Teâla'nın insanlara gönderdiği bir nurdur ve bu nur içinde deliller ve bilgiler bulunmaktadır. Böylelikle nur üstüne nur verilmiş olmaktadır. Allah Teâla hidayetini dilediği kimseyi bu nura iletmektedir.<sup>134</sup>

#### 5. Allah Teâla'nın Nurunun Misali

Bu görüşe göre burada zamir Allah Teâla'ya dönmektedir. Mana "Allah'ın nurunun misali" şeklindedir. Fakat buradaki nurdan kasıt itaattir.

İbn Abbas (ra)'den gelen bir rivayete göre, Yahudiler Rasûlullah (sav)'a 'Allah'ın nuru semanın nurundan nasıl ayrılır?' diye sorarlar ve bunun üzerine Allah Teâlâ nuru hakkındaki bu örneği getirmiştir. Bir rivayete göre de İbn Abbas ayet hakkında Allah Teâlâ'nın itaati hakkında getirdiği bir misal olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah Teâlâ kendisine itaati nur olarak isimlendirmiştir. Sonra da kendisine itaati çeşitli nurlarla isimlendirmiştir.<sup>135</sup>

Ebu Bekir ibnû'l Arabî'ye göre bu yüce Allah'ın kendi nuruna vermiş olduğu bir misaldir. Diğer görüşler ayetle irtibatlı değildir ve zahiri manasına da aykırıdır. Elbette Allah Teâlâ'nın nuruna misal vermek imkânsızdır. Fakat bu bazı mahlûkatı aracılığıyla insanların dikkatini çekmek için verilmiş bir örnektir. İnsanlar zayıf olduklarından ancak kendi zatlari ve kendi zatlari olan şeyleri kavrayabilirler. Eğer bu temsili ifadeler olmasaydı, Allah Teâla'yı, O'ndan başka kimse tanımış olmazdı.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Begavî, *Tefsiru Begavî*, s. 299; Kurtubi, *Ahkamiu'l-Kuran*,404.

<sup>134</sup> Kurtubî, *Ahkamu'l-Kuran*,410.

<sup>135</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, s. 304.

<sup>136</sup> Kurtubî, *Ahkamu'l-Kuran*,410.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NUR AYETİNİN FELSEFİ VE İŞARÎ TEFSİRLERİ

#### A. İŞARÎ TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN YORUMU

Tasavvuf, İslam'ın doğduğu ilk yıllardan bu yana Müslümanların kendilerini manevi olarak geliştirmek, nefsin kötü hallerinden temizlenip dünya meşgalelerinden uzaklaşarak Allah'a yaklaşmak için çalışmak üzere varlığını devam ettiren bir yol olagelmıştır. İlk dönemlerde daha çok züht ve takva hareketi olarak görünürken, özellikle İslam ilimlerinin sistemleşmeye başladığı tâbiun devrinde tasavvuf olarak görünür hale gelmeye başlamıştır. Tefsir ekollerinin de doğduğu bu dönemde mutasavvıflar da Kur'an'ı kendi açılarından yorumlamaya çalışmışlardır. Bu tefsir ekolüne ayetin işaretinden kalbe doğan manalar anlamında işarî tefsir denmiştir. İşari tefsir, sadece tasavvuf erbabına açılan ve Kuran'ın zahir manası ile uyumlu olarak bazı gizli/batini anlamlara göre Kuran'ı yorumlamaktır.<sup>137</sup>

Ehlisünnet âlimleri Kuran'ın zahir anlamının yanında batın anlamı olduğunu kabul etmişlerdir. Ayetlerde bu konuya işaret eden deliller bulunmaktadır. “Allah size zahir ve batın nimetlerini bolca ihsan etti.” (Lokman 31/20) ayeti buna örnek verilebilir. “Her bir ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her ayet için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşahede yeri) vardır.”<sup>138</sup> Hadisi de bu konuya delil teşkil etmektedir.<sup>139</sup>

Bâtını teviller caiz olmakla birlikte bunların kabulü için bazı şartların olması gerektiği belirtilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Bâtînî mananın, lafzın zahirî anlamına aykırı olmaması.
2. Öngörülen bâtını anlamın doğru olduğunu gösterecek bir başka nassın veya açık bir delilin bulunması.
3. İleri sürülen bâtını manaya muhalif şer'î veya aklî bir karinenin olmaması.

<sup>137</sup> Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*, İSAM yay., İstanbul, 2009, s. 90.

<sup>138</sup> Ebû Ubeyd, *Fezailü'l-Kuran*, s. 97; Ebu Ya'la, *Müsned*, IX, 80; Taberî, *Camiu'l-Beyan*, c. 1, s. 22.

<sup>139</sup> Hadisin değerlendirmesi için bkz. Dilaver Selvi, “Her ayetin bir zahiri bir batını vardır” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, sayı 2, 2011, s. 7-41.

#### 4. Bâtînî mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi

Klasik kaynaklarda rastlanmamasına rağmen günümüzde yapılan pek çok çalışmada tasavvufi tefsir; nazari tefsir ve işarî tefsir olmak üzere ikili tasnife tabi tutulmaktadır. Bu tasnifi ilk yapanın Zehebî (ö. 1977) olduğu anlaşılmaktadır. Fakat yapılan araştırmalar bu tasnifin doğru olmadığı yönündedir.<sup>140</sup>Bu sebepten ötürü çalışmamızda böyle bir tasnife gitmeden belli başlı görüşler üzerinden konuyu incelemeye çalışacağız.

Nur-i Muhammedi fikrini ilk olarak ortaya koyan kişi olduğu belirtilen Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) tefsiri, ilk işari tefsir kabul edilmektedir.<sup>141</sup> Tüsterî tefsirinde, ayetin ilk cümlesini daha önce selefin görüşlerinde geçen “Allah göklerin ve yerin süsleyicisidir.” manasında “müzeyyin” olarak yorumlamıştır.<sup>142</sup>

Tüsterî'nin çağdaşı İbn Atâ (ö. 309/922) ise ayeti evren ve insan ilişkisi içinde yorumlamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ gökleri, koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan, başak, terazi, akrep, yay, oğlak, kova, balık isimlerinde on iki burçla süslemiştir. Ariflerin kalplerini de on iki hasletle süslemiştir. Bunlar; zihin, dikkat, şerh, akıl, marifet, yakîn, fehim, basiret, kalbin diri olması, havf, reca, hayâ ve muhabbetir. Âlemin nizamı nasıl semadaki burçların nizamına bağlıysa, arifin kalbinin nuru ve ibadet zevki de bu burçların nizam ve mevcudiyetine bağlıdır. İbn Ata, la şarkıyye vela garbiyye ifadesini ise bu nurda uzaklık ve yakınlık olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Zira Allah Teâlâ, yakından uzak, uzaktan yakındır.<sup>143</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise, “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesini, Allah Teâlâ'nın meleklerin kalplerini onu tesbih ve takdis etmeleri için, peygamberlerin kalplerini marifetin hakikatini bilmeleri ve kendisine gerçek kullukla ibadet etmeleri için nurlandırdığı şeklinde yorumlamıştır. Yine müminlere de ben sizin kalplerinizi hidayet ve marifetle nurlandırırım dediğini belirtmektedir. La

<sup>140</sup> Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu* –İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-MedîdTefsîri-, İnsan yay., İstanbul 2011, s. 75-76; Mehmet Zeki Süslü, “Tasavvufî Tefsirin İşari ve Nazari Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *S.D.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, y. 2017/2, s. 27, s. 335-348.

<sup>141</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1968, s.126.

<sup>142</sup> Sehl et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1423, s. 111.

<sup>143</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. 2, s. 45.

şarkıyye vela garbiyye ifadesi hakkında ise, dünyaya meyli yoktur, ahirete de rağbeti yoktur, varlıktan haz almaz şeklinde açıklamada bulunmuştur.<sup>144</sup>

Vâsitî (ö. 320/932'den sonra) de Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin nuru olmasını hidayete erdirmesi şeklinde yorumlamıştır. Vâsitî'ye göre bu nurla aydınlanan mümin ne dünyaya ne ahirete mensuptur. Hak onu yakınına çekmiş, kendi ziyasını ikram etmiştir. Ruhunun ziyası ateş değmese de yani hiçbir peygamber görmese hiçbir kitap işitmese de parlar. “Nur üzerine nurdur.” Hidayet nuru ruh nuruna muvafakat etmiştir. “*Allah dilediğini nuruna kavuşturur.*” Müçtehitlerin içtihatlarıyla ya da isteyenin istemesiyle değil.<sup>145</sup>

Ebu Ali el-Cûzcânî (ö. III/IV yüzyıl), Allah Teâlâ'nın ayete nuru ile başlamasını, Allah Teâlâ'nın göklerin nuru olması ve O'nun yakîn nurundan müminin kalbinde aydınlatıcı bir lamba olması şeklinde yorumlamıştır.<sup>146</sup>

Cafer b. Muhammed kırk çeşit nurdan bahsetmiş ve bu nurların bir hali ve mahalli olduğunu söylemiştir. Ve bunların Allah Teâla'nın “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” ayetiyle zikrettiği hak nurlarından olduğunu belirtmiştir. Her bir kul meşrebine göre bu nurlardan biri üzeredir. Bazen bir kul iki üç nuru birden kapsayabilir. Bütün nurları kendinde toplayan ise Hz. Muhammed (sav)'dir.<sup>147</sup>

Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesini “Hâdi” olarak açıklamıştır. Yani Allah Teâlâ göklerin ve yerin yol göstericisi olup ikisindeki nur O'ndandır. Bir şey kaynağının adını alabilir. Göklerin ve yerin nuru, O'nun tarafından yaratılmış olması bakımından O'ndandır. Bu itibarla göklerin ve yerin düzeni, muhkemliği, tertibi mükemmel bir şekilde yaratılmış olmasıyla Allah ile gerçekleşmiştir. Kuşeyrî, bu ifade hakkında iki görüş daha nakleder. Birincisi, Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin aydınlatıcısı, içlerindeki aydınlık ve ziynetin yaratıcısı olması; ikincisi ise gökleri yıldızlarla nurlandırdığı gibi kalpleri de akıl, fehim, ilim, yakîn, marifet ve tevhit nurlarıyla süslemesi şeklindedir.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 46.

<sup>145</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 46.

<sup>146</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 46.

<sup>147</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 47.

<sup>148</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarât*, Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Küttâb, Mısır, 2000, c. 2, s. 611.

İlk dönem sufilerinin tefsirlerine baktığımızda, daha önce incelediğimiz selefin görüşlerinden çok farklı olmadığını, genel olarak onlarla aynı manayı verdiklerini, açıklamalar konusunda kendi düşünce ve meşreplerine göre açıklama yaptıklarını görmekteyiz. Özetlemek gerekirse, ayetin ilk cümlesini tefsirlerini verdiğimiz sufilerden Tüsterî ve İbn Atâ müzeyyin olarak, Vasitî ve Kuşeyrî “hâdî” olarak, Cüneyd Bağdadi “münevvir” olarak, Cûzcânî ve Cafer b. Muhammed müminin kalbindeki nur şeklinde yorumlamışlardır.

Ayetin devamındaki misal kısmında da çeşitli görüşler bulunmaktadır.

Tüsterî, “nurunun misali” kısmını “Muhammed (sav)’in nuru” olarak yorumlamıştır. Daha sonra Hasan Basri’nin bunun müminin kalbi ve tevhit ışığı olduğu şeklindeki görüşünü nakletmiştir. Hasan Basri’ye göre peygamberlerin kalpleri bu misaldeki nurdan çok daha fazladır. Ona göre nur, Kuran nurunun misali, misbah marifet, fitili farzlar, yağı ihlas, nuru ise ittisal nurudur.<sup>149</sup>

Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) da Tüsterî’ye benzer bir yorum yapar. Ona göre, mişkât Muhammed (sav)’in karnı, zücade kalbi, misbâh ise Allah Teâlâ’nın kalbine koyduğu nurdur. Bu nur sanki mübarek bir zeytin ağacından tutuşmuş inci gibi bir yıldızdır. Şecere İbrahim (as)’dır. Allah Teâlâ, Muhammed (sav)’in kalbine koyduğu nuru onun kalbine de koymuştur.<sup>150</sup>

Cûzcânî, “O’nun nurunun misali” ifadesini müminin kalbindeki nur olarak yorumlamıştır. Çünkü müminin kalbi imanla nurlanmıştır. Müminin kalbi Allah Teâlâ’nın nuruyla apaçık bir şekilde nurlanmıştır. O, Rabbinin mülküne Rabbinin nuruyla bakar. Orada Rabbinin benzersiz sanatlarını görür. Marifet nuruyla Allah Teâlâ’nın kudretini, gücünü, emrini ve mülkünü görür. Bu nurla ona, yedi göğün ve yerlerin ilmi yakîn bir ilimle açılır. Mülk ve içindekiler ona boyun eğer. Bu nur, içinde misbâh olan mişkâta benzer. misbâh bir zücade içindedir. Müminin nefsi bir evdir. Kalbi de kandil gibidir. Bilgisi lamba gibidir. Ağzı oyuk gibidir. Dili oyuğun kapısı gibidir. Kandil oyuğun kapısına asılıdır. Dil, kalpte olan zikri açtığı zaman lamba pencereden arşa ışık verir. Zücade tevfihtendir, fitili zühttendir, yağı rızadandır, alakaları akıldandır. Dil kalpte olan ikrarı açtığında, misbah oyuğundan

<sup>149</sup> Sehl et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, s. 111-112.

<sup>150</sup> Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 45.

Rahman'ın arşına doğru aydınlanır. Tevfik, lambayı tutuşturan Allah Teâlâ'nın bir nurudur. Rabbin izzeti böylelikle oyukta kulu aydınlatır. Orada üç nurlu cevher vardır; korku, ümit ve sevgi. Korku, aydınlık ateşin benzeridir. Ümit de korkunun nurunun benzeridir. Sevgi ise nur üstüne nurdur. Sanki o, mübarek Kuran ağacından tutuşturulan parlak bir inci gibidir. Doğuya da batıya da ait değildir, yani ne öncekilerin masallarından ne de sonrakilerin şaşkıncı hallerindedir. Yağı neredeyse aydınlatacaktır, yani müminin kalbinden diline kalbindeki marifetullah nurundan olan Kuran ve la ilahe illallah sözüyle ağzını açarsa, ondan ümit nuruyla birlikte korku ateşi sevgiye doğru yükselir. Ve bu nurlar ağız boşluğunu aydınlatır sonuçta da kapı açılır. Onun ışığı, farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmak ve faziletleri yapmakla artar. Sonunda mümin Allah Teâlâ'nın nuruyla nurlanmış olur ve Allah Teâlâ'ya tevhideyle bağlanır. Eğer verilirse şükreder, belaya uğrarsa sabreder, amelinde ihlaslı olur ve nura iyice dalar. Konuşması, ilmi, girişi, çıkışı, zahiri, batını hep nur olur.<sup>151</sup>

Kuşeyrî “*nurunun misali*” ifadesini O'nu tanımaktan ibaret olan müminin kalbinin nuru olarak yorumlamıştır. Mişkâtı müminin sadrı, kandili sadrındaki kalbi, kalp olarak yorumladığı kandili inci gibi bir yıldız, kalbin marifetle aydınlanmasını da lambayı çalıştıran saf yağ olarak yorumlamıştır. Nur üstüne nur olması ise bir nurun çabayla elde edilmesi diğerinin de Allah Teâlâ'nın lütfuyla bulunması şeklinde açıklamıştır. Ne doğuya ne batıya ait değildir ifadesinin, kalplerinde korkuyu da ümidi de buldurmalarına işaret olduğunu belirtmiştir. Onların heybeti ünsiyetleriyle, kabzları bastlarıyla, sahvları mahviyetleriyle, bekaları fenalarıyla ve şeriâtın kurallarını yerine getirmeleri hakikatin ana unsurlarını yaşamalarıyla beraberdir. Ne doğuya ne batıya ait olmaması ise onların himmetlerinin ne doğuda ne batıda ne ulvi ne de süfli âlemde durmamasıdır. O himmetler hakikate ulaşmamışlardır çünkü hak ulaşılmaktan münezzehtir. Bu himmetler haktan ayrı kalmışlar ve hak ile bütünleşmemişlerdir. Bu gariplerin sıfatıdır. İslam garip başlamış, başladığı gibi garipliğe geri dönecektir.<sup>152</sup>

İlk dönem sufilerinden olan Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), yukarıda değindiğimiz selefin görüşlerinden farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre, dokuz çeşit nur vardır. Bunlar; güneşin nuru, ayın nuru, yıldızların nuru, gündüzün

<sup>151</sup> Süleymî, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 50-51.

<sup>152</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarât*, c. 2, s. 612-613.

nuru, şimşegin nuru, ateşin nuru, gözün nuru, mücevherin nuru ve son olarak bütün bunların kaynağı olan “*Esas Nur*”dur. Bunun dışındaki bütün nurlar O’na delalet etmektedirler. Bunlar zahiri nurlar, O ise Batınî Nur’dur.<sup>153</sup>Tirmizî’ye göre Allah Teâlâ, Nurların Nurudur.<sup>154</sup>

Tirmizî ayetin devamını daha önce görüşünü verdiğimiz Cûzcânî’ye benzer şekilde yorumlamaktadır. İki sufünün yakın manaları vermesinin sebebi, Cûzcânî’nin tasavvufi terbiyesini Hakim et-Tirmizi’nin yanında almış<sup>155</sup> olmasından olsa gerektir.

Tirmizî’ye göre mesel müminin kalbindeki nurun misalidir. Müminin nefsi ev gibidir. Kalbi kandil gibidir. Marifeti lamba gibidir, ağzı kapı gibidir ve dili anahtar gibidir. Yağı yakından olan kandil onda asılıdır. Fıtili zühttendir, zücâce rızadandır, alakası akıldandır. Mümin kalbinde olanı ikrar etmek üzere dilini açtığında, misbâh boşluktan Allah Teâlâ’nın arşını aydınlatır. Onun keliması nur, ameli nur, zahiri nur, batını nur, amellere girişi nur, onlardan çıkışı nurdur. Kıyamet günü gidişi de nuradır.<sup>156</sup>

Sülemî (ö. 412/1021) tefsirinde kime ait olduğunu belirtmeden başka görüşler de nakletmektedir.<sup>157</sup>Fakat genel olarak bu görüşlere bakıldığında ayrıntılar konusunda farklılıklar olsa da, temelde iki görüş belirmektedir. Birincisi Tüsterî ve Ebu Saîd el-Harrâz gibi nurun belirlediği kandilliği ve diğer sembolleri Hz. Peygamber (sav) ile ilişkilendirerek yorumlayanlar. Diğeri ise Cûzcânî ve Kuşeyrî’nin yorumu gibi mümin ile ilişkilendirerek yapılan yorumlardır. Bu görüşler arasından Hakim et-Tirmizi’nin görüşü farklılık arz etmektedir. Onun nurlar hususunda yaptığı tasnif, ileride bahsi geçecek olan Gazzalî’nin nur tasnifini akla getirmektedir. Tirmizî’nin bu görüşleriyle Gazzalî’ye etki ettiği söylenebilir.

<sup>153</sup> Salih Çift, İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sayı 1, 2004, s. 147’den naklen Hakim et-Tirmizi, *Gavru’l-umur*, s. 72.

<sup>154</sup> Hakim et-Tirmizi, *Gavru’l-umur*, s. 82.

<sup>155</sup> Mustafa Kara, Ebu Ali el-Cûzcanî, *DİA*, c. 8, s. 97.

<sup>156</sup> Hakim et-Tirmizi, *el-Emsal mine’l-Kitab ve’s-Sünne*, Daru İbn Zeydun, Beyrut, 1987, s. 37.

<sup>157</sup> Bkz. Sülemi, *Hakaiku’t-Tefsir*, s. 45-52.

## B. FELSEFİ TEFSİRLERDE NUR AYETİNİN YORUMU

Tefsir tarihine baktığımızda temelde iki ayrım görmekteyiz: birincisi rivayet tefsirleri, ikincisi ise dirayet tefsirleri. Dirayet tefsirleri de tefsirin özelliklerine göre kendi aralarında farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bunlardan bir tanesi de daha çok çağdaş tefsir tarihçileri tarafından kabul edilen felsefi tefsirdir. Klasik dönemde böyle bir tasnife rastlanmazken, çağdaş tefsir tarihçileri daha çok filozofların sure ve ayetlere yaptığı yorumlar ile felsefeye ilgi duyan müfessirlerin tefsirlerini bu başlık altında değerlendirmişlerdir. Yapılan felsefi yorumlar ikiye ayrılmıştır:<sup>158</sup>

1. Dini nas ve şeri hakikatleri, felsefi görüşlerle uyumlu olacak şekilde yorumlamak. Bunun manası nas ve hakikatleri, bu görüşlere uygun olacak şekilde tevil etmektir.

2. Dini nas ve şeri hakikatleri, felsefi görüşlerle açıklamak. Bunun manası felsefenin din üzerine baskın olması ve naslarına hükmetmesidir. Bu yöntem ilkinden daha tehlikeli ve dine daha çok zarar veren bir yöntemdir.

Felsefi tefsirden maksat sadece İslam filozoflarının yaptığı yorumlar olarak ele alındığında bu yöntemler geçerli olabilir. Lakin felsefi tefsir tanımı, felsefenin yanında kalamî ve irfanî mülahazalarla yapılan yorumları da kapsamalıdır. Bu da yukarıda belirtilen yöntemlerin ilkinin biraz daha genişletilmesi anlamına gelmektedir.<sup>159</sup>

Felsefi yönden Kuran'ı Kerim'i tefsir edenler arasından tam bir Kuran tefsiri yapan yoktur. Bunun tek istisnası İbn Sîna (ö. 428/1037), Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) üçgenini felsefi şahsiyetinde birleştirdiği söylenen Kutbüddîn-i Şîrâzî'dir (ö. 710/1311). Kutbüddîn-i Şîrâzî tüm Kuran'ı tefsir etmiştir fakat tefsirinde felsefi bir metot izlememiştir. Fethü'l-mennân fî tefsîri'l-*Qur'ân* adlı eserini daha çok rivayet tefsiri sayılabilecek bir metotla yazmıştır.<sup>160</sup>

Eserlerinde Kuran ayetlerini felsefi olarak yorumlayan filozofların ilki, ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'dir (ö.

<sup>158</sup> Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Mektebetü Vehbe, Kahire, Tarihsiz, c. 2, s. 309.

<sup>159</sup> Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği* (Doktora Tezi Marmara Üniversitesi, 2008), s. 21-22.

<sup>160</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Resul Ertuğrul, "Kutbuddin Şirazi'nin Fethü'l-Mennan Tefsirinin Özgün Yönleri", *İ.Ü.İ.F.D.*, 2013, sayı 29, s. 133-182.

252/866). Filozofun risalelerinde ayet yorumları yer aldığı gibi, “yıldız ve ağaç secde ederler” (Rahman 6) ayetinin tefsiri olmak üzere yazdığı bir risalesi de bulunmaktadır.<sup>161</sup>

Meşşâî felsefenin en mühim temsilcisi olan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ Fârâbî (ö. 339/950) de eserlerinde bazı ayetleri felsefi olarak izah etmeye çalışmıştır. Fârâbî'ye göre dinin sembolik bir vasfı vardır. Peygamberlerin vazifesi sırf makullere ait olan hakikatleri, onları kavrayamayacak cahil halka birtakım sembollerle anlatmaktır. İşte Kur'ân'daki cennet, cehennem gibi şeyler, bu sembollerden ibarettir. Fârâbî, Kur'ân'ı aklileştirebilmek için, orada görülen, arş, kürsî levh, kalem gibi birçok tâbiri kendi sistemine göre te'vil etmektedir. Aynı tevilleri, cesetlerin haşri ve âhiret meselelerine tatbik eder.<sup>162</sup>

Basra'da hicri 360'lı yıllarda fikri ve siyasi manada gizli bir cemiyet olarak kurulan ve temel fikirleri itibariyle Batınî İsmailî eğilimler gösteren İhvan-ı Safa adlı grup, 52 risaleden oluşan bir ilimler ansiklopedisi hazırlamıştır. Onlara göre, Şeriat bir takım bâtil itikatlarla bozulmuştur. Bozulan bu Şeriatı felsefe ve ilim yoluyla temizlemek lâzımdır. Bu amaçlarla yazılan risalelerde bir takım dini ve Kuranî kavramlara, nübüvvet ve ahiret hayatı gibi itikadi konulara kendi felsefi görüşleri çerçevesinde yorumlar getirmişlerdir. Onlara göre Kur'ân, avamın anlamadığı hakikatler için remizden başka bir şey değildir. Zira Hz. Peygamber, ümmetinin havassına, getirdiği şeyleri gizli ve açık olarak, haber verir ve sonra onlara işaret eder. Bunları, avama müşterek lafızlar ve te'vile ihtimali olan manalarla cumhurun anlayacağı ve kabul edeceği şekilde remizle ifade eder, derler. Bu görüşleriyle de, aynı Bâtınîlerde olduğu gibi, Kur'ân'ın zahirinin murad edilmediğini söylemişlerdir.<sup>163</sup>

En fazla tefsir meselesi üzerinde duran filozof ise İbn Sina'dır. Dolayısıyla felsefi tefsire en fazla örnek veren de İbn Sina'dır.<sup>164</sup> Öyle ki felsefi tefsirin kurcusu sayılır.<sup>165</sup> Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan filozof, yaptığı tefsirlerde de bu

<sup>161</sup> Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Araştırma yay., Ankara, 2003, s. 92.

<sup>162</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB y., Ankara, 1988, c. 2, s. 38.

<sup>163</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 35-36; Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu*, s. 93-95.

<sup>164</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 40.

<sup>165</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, trc.: Şehabettin Yalçın, İnsan yay., İstanbul, 1997, s. 57.

yöntemi uygulamaya çalışmıştır. Filozof din dilini kısmen sembolik bir alan, felsefeyi ise burhana dayalı bir ilim dalı olarak gördüğünden, kendi anlayışına göre felsefeyi din dilini çözen bir alet olarak görmüş, yazdığı çeşitli sure ve ayet tefsirlerini kendi metafizik görüşleriyle yorumlamıştır.<sup>166</sup>

İbn Sîna'dan sonra Kuran tefsiri yapan filozof Sühreverdî'dir. İbn Sîna gibi tefsir yazmamış fakat eserlerinde Kuran ayetlerini tefsir etmiştir.<sup>167</sup>

Kuran ayetlerini yorumlayan filozoflar olduğu gibi, felsefeye ilgi duyan ve tefsirinde felsefi izahlar yapan müfessirler de bulunmaktadır.<sup>168</sup> Bunun en bariz örneği Fahreddin Râzî'dir. Aynı zamanda bir felsefeci sayılan Râzî'nin, doğrudan yazdığı felsefi eserler yanında dirayet tefsirlerinin en önemlilerinden sayılan tefsiri Mefatihü'l gayb da felsefi özellikler taşımaktadır.

Felsefeye ilgi duyan müfessirlerden biri de merhum Elmalılı Hamdi Yazır'dır. Hak Dini Kuran Dili adlı eseri felsefi tahliller içermektedir. Özellikle ihlas suresinin tefsirinde yaptığı derinlikli felsefi izahlar dikkat çekmektedir.

Şii gelenekte de felsefeyi önceleyen müfessirler bulunmaktadır. Örneğin Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) yazmış olduğu *Esraru'l ayat ve Mefatihü'l gayb* adlı eseri Kuran üzerine yapılan en önemli felsefi tefsir olarak kabul edilmektedir. Yine çağdaş şii müfessirlerden Allâme Tabâtabâî de *el-Mizan fi Tefsiri'l Kuran* adlı tefsirinde felsefi mülâhazalara girmektedir.

### 1. İbn-i Sîna'nın Nur Ayetini Tefsiri

İbn Sîna'nın, Hasan Âsi tarafından hazırlanıp diğer tefsirleriyle birlikte yayınlanan *Tefsîru âyeti'n-Nûr* adlı bir risalesi eserleri arasında geçmektedir.<sup>169</sup> Fakat bu risale, gerek masum imamlara göndermede bulunduğu ve gerekse diğer eserlerindeki yorumlarından farklı olduğundan dolayı, bu eserin İbn Sîna'ya aidiyeti şüpheli görülmüştür.<sup>170</sup> Bu sebeple çalışmamızda, İbn Sîna'nın "Risale fi İsbati'n Nübüvve" ve "el-İşarat ve't Tenbihat" adlı eserlerindeki yorumlarını esas alacağız.

<sup>166</sup> Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu*, s. 102-103.

<sup>167</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, s. 57-58.

<sup>168</sup> Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu*, s. 96-98.

<sup>169</sup> Ömer Mahir Alper, "İbn Sina Eserleri", *DİA*, c. 20, s. 342.

<sup>170</sup> Mesut Okumuş, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu*, s. 231.

İbn Sîna “Risale fi İsbati’n Nübüvve” adlı eserinde nur ayetini bizzat zikrederek yorumlamıştır. “el-İşarat ve’t Tenbihat” adlı eserinde ise ayeti zikretmeden ayetteki sembolik ifadelerin karşılığı olarak yorumladığı akıl derecelerini anlatır. Ona göre ayet sembolik olarak insan nefsinin idrak mertebelerini ve teorik akıl derecelerini temsil etmektedir.<sup>171</sup>

Filozofa göre nur zatî ve müstear olmak üzere iki anlam içeren bir isimdir. Zati olan, Aristoteles’in dediği gibi parlak-aydınlatici olması bakımından en olgun aydınlıktır. Müstear olması ise iki türdür. Biri hayır olması, ikincisi ise hayra ulaştıran sebep olmasıdır. Ayette kastedilen de iki manasıyla birlikte müstear olan anlamdır. Yani filozofa göre Allah Teâla, hem hayırdır hem de hayrın sebebidir. Zati olanda da olmayanda da hüküm böyledir.<sup>172</sup> Filozof vacip varlığın bizatihi hayır olduğu şeklindeki görüşünü diğer eserlerinde ve özellikle Nas suresinin yorumunda da belirtmektedir.<sup>173</sup>

Filozofa göre “gökler ve yer” ifadesi tüm kâinatı ifade etmektedir. “Mişkât (kandillik)” lafzı ise heyûlânî akıl ve nefsi natıkayı temsil etmektedir. Mişkât duvara yakındır ve aydınlatmaya yatkındır. Bir şey duvara yaklaştıkça yansımaları daha şiddetli olur ve ışığı daha da artar. Bilfiil akıl nura benzer, mişkât ile sembolize edilen şey heyûlânî akıldır. Heyûlani aklın, müstefad akla nisbeti kandilliğin nura nisbeti gibidir.<sup>174</sup> İbn Sina’nın düşüncesinde “heyûlânî akıl”, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. “Müstefad akıl” ise varlığa ait formların maddeden soyutlanarak zihinde bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.<sup>175</sup>

İbn Sîna’ya göre “misbah (lamba)” lafzı bilfiil müstefâd akli ifade eder. Çünkü nur filozofların dediği gibi algılanabilir şeylerin kemalidir ve onları kuvveden fiile çıkarır. Tıpkı müstefâd aklın heyûlânî aklın kemali olduğu ve onu kuvveden fiile çıkardığı gibi. Müstefâd aklın heyûlânî akla olan nisbeti lambanın kandilliğe nisbeti gibidir.

<sup>171</sup> İbn Sîna, *İşaretler ve Tenbihler*, trc. Ali Durusoy vd., Litera yay., İstanbul, 2005, s. 112-113; İbn Sîna, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, trc., Hüseyin Aydın vd., *U.Ü.İ.F.D.* sayı 7, c. 7, 1998, s. 568-570.

<sup>172</sup> İbn Sîna, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, s. 568.

<sup>173</sup> Mesut Okumuş, *Kuran’ın Felsefi Okunuşu*, s. 111.

<sup>174</sup> İbn Sîna, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, s. 568-569.

<sup>175</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, c. 2, s. 241.

“Zücâce (cam fanus)” tabirine gelince, lamba ile algılanabilir şeyler arasındaki ilişki gibi heyûlânî akıl ile müstefâd akıl arasında bulunan başka bir konum vardır. Dış dünyada lamba algılanabilir şeylere ancak bir vasıtayla ulaşır ki bu da kandildir. Kandillerden de ışık cam fanusdan çıkar. Çünkü o ışık kabul eden şeffaf cisimlendendir. Bu durumda ayetteki zücâce, bil meleke akılı simgelemektedir.<sup>176</sup> Zücâce'nin parlak bir yıldız olarak nitelenmesi, onun ışığı geçirmeyen renkli fanus değil de ışığı geçiren saf fanusa benzetmek içindir. Çünkü renkli olanlar ışığı geçirmez.<sup>177</sup>

“Bereketli zeytin ağacından tutuşturulur” ifadesiyle yağın kandil için madde ve konu olması gibi, akli fiiller için madde ve konu olan düşünme gücünü kastedilmesidir.

“doğuya da batıya da nispeti olmayan” ifadesinde, doğu lügatte ışığın çıktığı yer, batı ise kaybolduğu yerdir. Ayette doğu ışığın bulunduğu yerden, batı ise ışığın kaybolduğu yerden istiare edilmiştir. Filozof, burada Allah Teâlâ'nın kelamın aslını nur yaparken ve her şeyi bu asıl üzerine inşa edip, ışığı kaynakları ve araçları ile ilişkilendirirken verdiği örneklere ve ona uygun şartlara nasıl riayet ettiğine dikkat çekmektedir. Doğuya nispet edilmemesi kesin olan düşünme gücünün, ışığın çıktığı salt düşünce güçlerinden olmaması manasınadır. Batıya nispet edilmemesi ise yine düşünme gücünün ışığın kaybolduğu batıyla sembolize edilen hayvani güçlerden olmaması manasınadır.

“Yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir” sözü düşünme gücüne yapılan bir övgüdür ve kutsal kuvveyi temsil etmektedir. Buradaki değmek de temas ve yayılmak ifade eder.<sup>178</sup>“Yağ” ise sezgisel düşünme gücünü ifade eder. “Ateş” ise bil meleke akılı bilfiil hale, heyûlânî akılı bil melekeye çıkaran faal akılı temsil etmektedir.

Neredeyse kendiliğinden ışık verecek olan kutsal kuvveye ulaşıldığında nefis için bir kuvve ve yetkinlik meydana gelir. Bu yetkinlik ise nefis için bilfiil

<sup>176</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 113; İbn Sina, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, s. 569.

<sup>177</sup> İbn Sina, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, s. 569.

<sup>178</sup> İbn Sina, *Nübüvvetin İsbati ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine*, s. 569.

akledilirlerin zihinde gözlenmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki bu nur üstüne nurdur.<sup>179</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Sina “nur”u bilfiil akıl, “mişkat”ı heyûlânî akıl, “misbah”ı müstefad akıl, “zücace”yi bilmeleke akıl, zeytin ağacını düşünme gücü, “yağ”ı sezgisel düşünce gücü, “neredeysi kendiliğinden ışık verecek” ifadesini kutsal kuvve, “nar”ı faal akıl, “nur üstüne nur” ifadesini akledilirlerin zihinde gözlenmiş olarak meydana gelmesi şeklinde izah etmiştir.

İbn Sina bu ayetin yorumuyla pek çok halefini etkilemiştir. Bunların başında İmam Gazzali gelmektedir. İleride ele alacağımız Gazzali’nin nur ayetini tefsir etmek üzere yazdığı *Mişkatü’l Envar* adlı eserine bakıldığında İbn Sina’dan etkilendiği ve ondan ilham aldığı rahatlıkla görülebilir. Öyle ki Gazzali’nin bu eserindeki bazı açıklamaları İbn Sina’nın “kendiliğinde mümkün” doktrininin tasavvufî üslûpla ifadesi sayılmıştır.<sup>180</sup>

İmam Gazzali, İbn Sîna’nın ayetin tefsirinde vurguladığı fikri ruh, nazari ruh ve kudsi kuvveti aynen kullanmaktadır. Ayrıca genel plan ve fikir düzeyinde İbn Sîna’ya uyan Gazzali ayetin yorumunda ve bazı ifadeleri aynen kullanmada düşünüre gösterdiği bağlılık ondan etkilendiğinin açık bir kanıtıdır.<sup>181</sup>

İmam Gazzali’nin özellikle *el-Mişkat*’ta nur kavramını akıl ve varlık kavramlarının yerine de kullandığı, yine başka bazı eserlerinde açıkça ruh, kalp, akıl ve nefis gibi kavramların aynı manaya geldiğine dair açıklamalar yapması göz önüne alındığında iki düşünürün söz konusu ayetle ilgili yapmış oldukları yorumun ayrıntılar hariç ortak bir noktayı vurguladığı görülür. Ancak yine de bu etkinin açık bir şekilde değil, üstü kapalı ve andırma yoluyla olduğu söylenebilir.<sup>182</sup>

Fahrettin Râzî de İbn Sîna’dan etkilenen düşünürlerden biridir. Bu ayetin tefsirinde de İbn Sîna’nın yorumlarına değindiği görülmektedir. İlk dönem müfessirlerin görüşlerine değindikten ve Gazzali’nin yorumunun üstünde durduktan

<sup>179</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 113.

<sup>180</sup> Mustafa Çağrı, “Gazzali”, *DİA*, c. 13, s. 495.

<sup>181</sup> Mesut Okumuş, *Kuran’ın Felsefi Okunuşu*, s. 201.

<sup>182</sup> Mesut Okumuş, *Kuran’ın Felsefi Okunuşu*, s. 201.

sonra İbn Sîna'nın görüşünü özet olarak nakletmiştir. Fakat yorumların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir değerlendirme yapmamaktadır.<sup>183</sup>

Şihâbuddin el-Alûsi (ö. 1270/1854) de tefsirinde İbn Sîna'nın yorumunu nakletmektedir. Müfessir, İbn Sîna'nın yorumunu uzun bir paragrafta zikrettikten sonra filozofun, şeriatin nuru karşısında körlük içinde kalmış olan felsefecilerin inşa ettikleri temel üzerine kurduğu bu yorumun tekellüf içinde olduğunu söylemiştir. Buradan müfessirin İbn Sîna'nın yorumunu olumlu karşılamadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki bu açıklamadan sonra “onlar hakkında ne güzel söylemiştir” diyerek adını vermediği bir şairden “Kesildi dostluğumuz *Şifa* kitabıyla hastalananlardan. Onlar Aristo'nun dini üzere öldü, biz ise Mustafa'nın sünneti üzere yaşadık” mealinde bir beyit nakletmektedir.<sup>184</sup>

İbn Sina'nın Nur ayeti ile ilgili tevellirini eleştirenlerden biri de Muhammed el-Behiy'dir. Filozofun yaptığı yorumları naklederek, onun ayeti Eflatun ve Aristo'nun görüşleriyle karıştırarak açıkladığını söyler. İbn Sina'nın yaptığı yorumu naklettikten sonra felsefeciler ile kullandığı ortak terimleri bildirmektedir.<sup>185</sup>

İbn Sîna yorumunun başında Allah Teâlâ'yı hem hayr, hem de hayra sebep olarak sunmaktadır. Muhammed el-Behiy'in belirttiğine göre Eflatun'a göre de iyilik en yüce idealdir. Plotin ise, iyiliği varlık düzeninde varlıkların ilki yapar. İbn Sîna'ya göre ayetteki “gökler ve yer” külli anlamdadır, filozoflar da âlem hakkında “külli” terimini kullanırlar. İbn Sîna “mişkât”ı heyûlâni akıl olarak açıklar. Aristo'ya göre ise, heyûlâni akıl aklın bölümlerinden biridir. İbn Sîna “nur”u bilfiil akıl olarak tefsir eder. Aristo'ya göre de bilfiil akıl, aklın ikinci kısmıdır. “Zücâce”yi ise heyûlâni akıl ile bilfiil akıl arasında aracı konumunda olan faal akıl olarak açıklar. Faal akıl Aristo'nun akıllar sıralamasında üçüncü bölümde yer alır. “nar” lafzını da görülen âlemin yöneticisi olan “külli akıl”la açıklar. Ateş, Eflatun ve Yeni Eflatunculara göre de “külli ruh”tur.

<sup>183</sup> Râzi, *Mefatihü'l-Gayb*, s. 93.

<sup>184</sup> Şihabuddin Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, c. 9, s. 365.

<sup>185</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesi'nin İlahi Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr yay., Ankara, 1992, s. 253-255.

Bu karşılaştırmaların neticesinde Muhammed el-Behiy, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan filozofun, ayette geçen kelimeleri Eflatun ve Aristo'nun ortaya attıkları felsefi tabirler için rumuz yaptığını belirtmiştir. Ona göre İbn Sîna'nın bu açıklamasından sonra ayetin manası şu şekilde olmaktadır: “Allah iyiliktir ve âlemdeki iyiliğin nedenidir. Oadaki iyiliklerin örnekleri bu âlemdeki iyiliklerin görüntüsüdür. Bu kavrayışın güç kaynağı olmadan faal akıl aracılığıyla bilfiil akıla dönüşen insan aklıdır.”<sup>186</sup>

Müellif son olarak İbn Sîna'nın bu yorumu hakkında “Allah'ın göklerde ve yerdeki kurtuluş ışığını insanlara inandırıcı bir açıklama ile açıklamada bundan daha uzak bir anlam bulunamaz.” diyerek, filozofun Allah Teâlâ'nın nurunu algılanan bir nura benzettiğini ve mutlak nurun sahibini sıradan varlıklarla bir tuttuğunu belirtmektedir.<sup>187</sup>

## 2. İmam Gazzali'nin Nur Ayetini Tefsiri

İmam Gazzali, nur ayetini Mişkâtü'l Envar adlı eserinde tefsir etmektedir. Eserinde felsefi bir yöntem kullanmış olmasına rağmen ulaştığı sonuçlardan dolayı olsa gerek bazı değerlendirmelerde tasavvufi bir eser olarak geçmektedir. Fakat eserin yöntemi felsefi olduğundan ve daha önce de değinildiği gibi İbn Sîna'dan etkilendiği göz önüne alındığında felsefi tefsir başlığı altında incelemeyi uygun gördük. Nitekim Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde de eser, İmam Gazzali'nin felsefi eserleri arasında sayılmaktadır.<sup>188</sup> Ayrıca eserin Arapça naşiri Afifi de eseri “kıymetli bir felsefi çalışma” olarak sunmaktadır.<sup>189</sup>

### a. Mişkâtü'l Envar ve Nur Ayetinin Tefsiri

İmam Gazzali, bahsi geçen eserini bilgi birikiminin artık şekillendiği ünlü İhyau ulumi'd-din adlı eserinden sonra kaleme almıştır. Bu durum, Mişkât'ta İhya'ya atıf yapmasından anlaşılmaktadır. Mişkât, İhya'daki din ilimleri mevzuûna tasavvuf

<sup>186</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesi'nin İlahi Yönü*, s. 255.

<sup>187</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesi'nin İlahi Yönü*, s. 255.

<sup>188</sup> Bkz. Bekir Karlığa, “Gazzali Eserleri”, *DİA*, c. 13, s. 522.

<sup>189</sup> Ebu'l-Ala Afifi, “*Risale'nin Eleştirel Tahlili*”-Mişkâtü'l-Envar-, trc. Mahmut Kaya, Klasik yay, s. 28.

açısından getirilen yorumların metafizik temellerine işaret etmesi bakımından tamamlayıcı bir eser olarak görülmektedir.<sup>190</sup>

Eserin İmam Gazzali'ye nisbeti bazı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Böyle bir şüpheyi ortaya çıkaran sebep, Mişkât üzerinde İbn Sîna ya da Yeni Eflatun etkisinin gözlenmesidir. İmam Gazzali'nin Tehafüt'teki eleştirilerine rağmen, Mişkât'ta aksi bir yöntem izlemesi bir çelişki olarak görülmüştür. Bu yüzden bazı araştırmacılar Gazzali'de çifte doktrin olabileceğini söylemiş, kimisi de eserin –en azından bazı kısımlarıyla- Gazzali'ye ait olmayabileceği iddiasını gündeme getirmiştir. Nitekim William H. T. Gardner, eserin üçüncü bölümündeki “nur ve zulmet perdeleri” bahsinde Yeni Eflatuncu düşüncenin izlerini fark etmiş ve bunu Gazzali'nin Tehafüt'teki eleştirilerine aykırı bularak “Gazzali problemi” şeklinde adlandırmıştır. Gardner'e göre bu çelişki Gazzali'nin sıradan ve seçkin okuyucuları için farklı tavırlarla kaleme alınmış eserler verip vermediği sorusunu hatıra getirmektedir. Daha sonra W. Montgomery Watt da üçüncü fasıldaki fikirlerin, gerek Mişkât'ın geri kalan kısmıyla gerekse Gazzali'nin diğer eserleriyle tutarsızlık arz ettiği gerekçesiyle bu faslın esere sonradan başkaları tarafından sokulduğu ve Gazzali'ye nisbetinin uydurma olduğunu iddia etmiştir.<sup>191</sup>

Bu iddiaların geçersiz ve asılsız olduğunu açıklayan eserin naşiri Afifi, eserin üçüncü faslını diğer iki faslın tamamlayıcısı kabul etmektedir. Bizzat İmam Gazzali eserinin girişinde üç bölüm olduğunu söylemiş ve perdeler hadisini vurgulamıştır. Ayrıca ilk iki fasılda üçüncüye, üçüncü fasılda da ilk iki fasla gönderme yapmıştır.<sup>192</sup> Eserin, gerek Gazzâlî'nin hayatından bahseden klasik kaynaklarda zikredilmesi, gerekse İbn Rüşd (*el-Keşf*, s. 183) ve İbn Tufeyl (*Hay b. Yakzân*, s. 64) gibi düşünürler tarafından yapılan atıflar sebebiyle Gazzâlî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır.<sup>193</sup>

Bahsi geçen iddiaları nakleden İlhan Kutluer'e göre de Mişkât, Gazzali'nin bir kararsızlığını ya da çelişkisini değil aksine, oluşturduğu birikim ve deneyimin

<sup>190</sup> İlhan Kutluer, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzali'nin Mişkâtü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler*, 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu, IFAY yay., İstanbul, 2011, s. 508.

<sup>191</sup> İlhan Kutluer, *Gazzali'nin Mişkâtü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler*, s. 509-510.

<sup>192</sup> Ebu'l-Ala Afifi, “*Risale'nin Eleştirel Tahlili*”-Mişkâtü'l-Envar-, s. 26-28.

<sup>193</sup> Bekir Karlığa, “Gazzali Eserleri”, *DİA*, c. 13, s. 522.

metafizik sahasındaki en son ifadesini göstermektedir. Gazzali bu eserinde nur ayetiyle ilgili metaforu tasavvufi literatürde dile gelen varlık ve bilgi anlayışına katkı sağlayacak şekilde yorumlamakta bunu yaparken de felsefi birikiminden faydalanmaktadır. Bu yüzden akla yapılan vurgu tasavvufi eserlerde alışkın olmadığı bir şekilde bu eserde özgün bir şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla eser hem tasavvufi hem de felsefi bir hüviyet arz eder.<sup>194</sup>

Eser üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda Gazzali Allah Teâlâ'nın hangi anlamda göklerin ve yerin nuru olduğunu açıklamak üzere bir nur hiyerarşisi kurmakta ve on son olarak Allah Teâlâ'nın "gerçek nur" olduğu sonucuna ulaşmaktadır. İkinci fasılda ayetteki sembolleri, ortaya koyduğu nur metafiziği açısından yorumlamaktadır. Üçüncü bölümde ise "*Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Eğer bunları açsaydı Zâtı'nın azameti ona bakan herkesi yakardı*"<sup>195</sup> hadisindeki perdeleri açıklamaktadır. Şimdi bu fasılları özet bir şekilde vermeye çalışacağız.

### **a.1. Hak Nur'un Allah Teâlâ Olması ve Nur İsmi'nin O'ndan Başkasında Mecaz Olması**

İmam Gazzali'ye göre avama göre nur, kendi başına görülebildiği gibi kendisi aracılığıyla başkalarının da görülebildiği –güneş gibi- varlıklara denilir. Havâssa göre anlamı ise şöyledir: Nur asıl olarak idrake zuhur ettiğinde var olur. İdrak için de hem nurun hem de onu gören gözün olması gerekir. Gören göz, bizzat idrak eden ve idrakin ancak kendisiyle mümkün olmasından dolayı zahir nurdan üstündür. Böylece nur ismi, zahir nura nispetle gören göze daha layıktır.<sup>196</sup>

Bu tariflerden sonra İmam Gazzali, göz nurunun çeşitli kusurları olduğunu dolayısıyla nur ismine bu kusurlardan uzak olan, insan kalbindeki gözün daha layık olduğunu belirtmiştir. İmam Gazzali burada bahsettiği kalpteki göze kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, bazen de nefs-i insani dendiğini fakat kendisi akıl demeyi tercih ettiğini belirtmiştir. Bununla akıllı kimseyi emzikteki çocuktan, hayvandan, deliden

<sup>194</sup> İlhan Kutluer, *Gazzali'nin Mişkâtü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler*, s. 511-512.

<sup>195</sup> Müslim, "*İman*" 263; İbn Mace, "*Mukaddime*" 13.

<sup>196</sup> İmam Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, trc. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyen Ay yay., İstanbul, 2015, s. 23-25.

ayıran manayı kastettiğini söylemiştir. Gözde bulunup da akılda bulunmayan yedi kusurdan bahsetmektedir. Bunlar şöyledir<sup>197</sup>:

Birincisi: Göz kendisini göremez, akıl ise kendisini de başkasını da, kendine ait özellikleri de idrak eder.

İkincisi: Göz kendisine uzak ve çok yakın olan nesnelere göremez. Hâlbuki akıl için uzak ve yakın eşittir. Çünkü akıl, cisimler için geçerli olan yakınlık ve uzaklık anlamlarından münezzehtir. Bunun sebebi aklın, Allah'ın nurunun bir misali olmasındandır. Misaller aslın aynısı olmasalar da ona benzerler. İmam Gazzali burada "Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı"<sup>198</sup> hadisini zikrederek, hadisin bu anlamı ihtiva ettiğini söylemektedir.

Üçüncüsü: Göz perde ardındaki nesnelere göremez, akıl ise bedende tasarrufta bulunduğu gibi arş, kürsi ve semaların perdeleri ardında, Yüce Melekût'ta da tasarruf eder. Hiçbir hakikat akıldan gizlenemez, lakin akıl kendi kendine perde oluşturur.

Dördüncüsü: Göz nesnelere dışını görür, akıl ise nesnelere hakikatlerine ve ruhlarına vakıf olur.

Beşincisi: Göz varlıkların bir kısmını görür, akılla idrak edilenleri ve duyularla idrak edilenlerin de bir kısmını idrakten acizdir. Oysa bütün varlıklar aklın sahası içindedir. Akıl, bunlar üzerinde tasarruf eder, onlar hakkında hüküm verir.

Altıncısı: Göz sonsuz olanı göremez, akıl ise sonlu olanı idrak ettiği gibi sonsuz olanı da idrak etme gücüne sahiptir.

Yedincisi: Göz, büyüğü küçük görür, mesela güneşi kalkan kadar, yıldızları paralar kadar görür. Akıl ise yıldızların ve güneşin yeryüzünden çok daha büyük olduğunu anlar.

İmam Gazzali'nin bu açıklamalarına bakıldığında geleneksel tasavvufî kitaplarda görülmeyen bir şekilde akıllı yüksek bir değer olarak bulunduğu görülür. Akıllı, Allah Teâlâ'nın nurunun bir örneği olarak gören İmam Gazzali, aklın kendisini vehim ve hayallerle perdelemediği sürece bütün varlıklar hakkında doğru ve kesin

<sup>197</sup> İmam Gazzali, *Miškatu'l-Envar*, s. 26-32.

<sup>198</sup> Buhari, "Ehadisü'l-Enbiya" 1, "İsti'zan" 1; Müslim "el-Cenne" 28.

bilgiye ulaşacağını, fakat bu perdelemeden kurtulmanın zor olduğunu bunun ancak ölümden sonra gerçekleşeceğini belirtir.<sup>199</sup>

İmam Gazzali'ye göre akıl bazı idrak unsurlarını fitri olarak ihtiva ettiği gibi, bazı idrak unsurlarını da düşünme, inceleme ve uyarılma yoluyla elde eder. Onu uyaran şey de hikmetli sözdür. Hikmetlerin en üstünü de Allah Teâlâ'nın kelamı, Kuran'ı Kerim'dir. Böylelikle Kuran ayetlerinin akıl gözüne nispeti, güneşin nurunun zahiri göze olan nispeti gibidir. Dolayısıyla güneşin nuruna nasıl nur deniyorsa, Kuran'a da nur demek daha uygundur. Böylelikle zahir ve batın olmak üzere iki çeşit göz bulunmaktadır. Zahir göz his ve şehadet âlemine, batın göz ise melekût âlemine mensuptur. Zahir gözün görüşü, duyularla idrak edilen güneş sayesinde kemale erer. Batın gözün görmesi ise, melekut âlemine mensup olan Kuran-ı Kerim ve Allah Teala'nın indirdiği diğer kitaplarıyla kemale erer.

Kendini ve başkasını görmekte birlikte kendisi aracılığıyla başkası da görülebilen şey başkasına tesiri olmayana göre daha layıktır. Bu özellik de kudsi nebevi ruhta bulunur. Bu yüzden Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i (sav) de sirac-ı münir olarak nitelemektedir. Çünkü marifet nurları mahlûkata kutsî peygamberlik nurundan yayılmaktadır. Aynı şekilde bütün peygamberler ve âlimler de aralarında fark olmakla beraber kandil mesabesinde dirler.<sup>200</sup>

İmam Gazzali buradan sonra melekûti âleme geçmekte, yeryüzündeki nurların kaynağının semavi nurlar olduğunu, onların da ilk kaynağa göre derece derece olduğunu belirtmektedir. İlk kaynak ise zatı için ve bizatihi nur olan, nurunu başkasından almayan, bütün nurların tertipleri üzere nurlarını ondan aldıkları en üstün en yüce nurdur. Hatta Nur ismi İlk Nur'dan başkaları için sırf bir mecazdan ibarettir.<sup>201</sup>

İmam Gazzali, nurun zuhur ve izhara raci olduğunu ve nurun mertebelerini bu şekilde açıkladıktan sonra, nurun zıddı olan karanlığın en şiddetli halinin adem (yokluk) olduğunu belirterek nur ile varlık arasındaki ilişkiye geçmektedir. Varlığı kendinden olan ve varlığı başkasından olan ayrımı yapan İmam Gazzali, varlığı

<sup>199</sup> Gazzali, *Mişkatu'l-Envar*, s. 32.

<sup>200</sup> Gazzali, *Mişkatu'l-Envar*, s. 34,37.

<sup>201</sup> Gazzali, *Mişkatu'l-Envar*, s. 39-40.

başkasından olanın varlığı ödünç olduğundan aslında bunun hakiki bir varlığının olmadığını söyler. Dolayısıyla hakiki nur Allah Teâlâ olduğu gibi hakiki mevcut da Allah Teâlâ'dır.<sup>202</sup>

İmam Gazali'ye göre arifler bu hakikati anlamışlar ve "O'nun veçhinden başka her şeyin helak olucu olduğunu" (Kasas 88) görmüşlerdir. Buradaki helak oluculuk herhangi bir vakitte helak olmak değil, ezelen ve ebeden helak olucu olmak demektir. Çünkü mevcut olan sadece Allah Teâlâ'nın veçhidir. Ariflerden kimi bu hakikati ilmi olarak bilmiş kimisi de tadarak, zevki bir hal şeklinde tecrübe etmiştir. Ariflerin şatahat cinsinden sözlerini, aklın baştan gidip Allah Teâlâ'dan başka bir şeyin bilinmediği bu hal içinde söylediklerini belirten İmam Gazzali, bu durumun ittihat olmayıp, ittihat benzeri bir durum olduğunu mecazen ittihat dense de hakikat dilinde tevhit olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.<sup>203</sup>

Sonuç olarak İmam Gazzali, fiziki âlemdeki basit nurdan başlayarak metafizik âleme doğru nurları hiyerarşik bir sıralamaya yerleştirmiş ve bu hiyerarşinin nihayetinde zatı için ve bizatihi nur olan, nurunu başkasından olmayan İlk Nura ulaşmaktadır. Buradan da nur isminin, İlk Nur'dan başkası için ancak mecaz olduğu, hakiki nurun İlk Nur olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü diğer nurlar zatları itibarıyla kendileri bir nura sahip olmayıp, nuraniyetleri ödünç alınmıştır. Ancak bağıllık yönüyle nur sayılırlar.

İmam Gazzali buradan da Vech sahibi her şeyin veçhi ona yöneliktir: "*Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır.*" (Bakara 2/115) ayetini zikrederek Allah'tan başka ilah olmadığı sonucuna ulaşır. Hatta O'ndan başka O da yoktur. Çünkü nereye işaret edilse hakikatte O'dur. Nasıl güneşin nuruna işaret edince aslında güneşe işaret ediliyorsa, varlıkta olan her şeyin O'na nispeti de böyledir. Yaratılmışların miracı da bu vahdaniyet mertebesine ulaşmaktır. Bu mertebeye ulaşan muvahhid için daha fazla yükselme imkânı yoktur, çünkü birliğe ulaşıncı kesret kalmaz yükselecek bir yer de kalmaz. Bundan sonra bir hal değişimi olursa o da yüksekten aşağıya inmektir. Bazı arifler, ferdaniyete mustağrak olan kişinin dünya semasına inebileceği, bu inişin duyuları kullanmak ve organları hareket ettirmek için olduğunu söylemişlerdir. İmam

<sup>202</sup> Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 41-42.

<sup>203</sup> Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 42-46.

Gazzali “*Onun kendisiyle işittiği kulağı, kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle konuştuğu lisanı olurum*”<sup>204</sup> hadisi kudsîsinde ve “*Hasta oldum beni sormadın*”<sup>205</sup> hadisinde buna işaret olduğunu söylemektedir.<sup>206</sup>

İmam Gazzali’ye göre kimisi varlıkları O’nunla görür. Buna, “*Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*” (Fussilet 41/53) ayeti işaret eder. Bu grup müşahede sahibi olanlardır ve bu sıddiklerin derecesidir. Kimisi de varlıkları görür, O’nu da varlıklarla görür. Buna da “*İleride biz onlara hem âfakta hem nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz*” (Fussilet 41/53) ayeti işaret etmektedir. Bu grup da Allah’ın ayetleriyle istidlal edenlerdir ve bu rasih âlimlerin derecesidir.<sup>207</sup>

### **a.2. Mişkât, Misbâh, Züçâce, Şecere, Zeyt ve Nar Hakkında**

İmam Gazzali bu bölümde ilk olarak temsilin sırrı ve metodu hakkında açıklamalar yapmaktadır. İlk olarak daha önce de söylediği üzere iki âlemin varlığından bahseder. Biri ruhani, diğeri cismani âlemdir. Bunlara hissî ve aklî ya da ulvî ve suflî âlem de denebilir. Şehadet âlemi ve melekût âlemi de denebilir. Melekût âlemi gayb âlemidir, hissî âlem de şehadet âlemidir. Şehadet âlemi melekût âlemine giden bir merdiven olup sırat-ı müştakım üzere yürümek de bu merdivende yükselmektir. Şehadet âleminde ne varsa melekût âlemindeki bir şeyin misalidir. Bazen buradaki bir şey melekût âleminde birden çok şeyin misali olur, bazen de melekûtta bulunan bir şeyin şehadette birçok misalleri bulunur. Bir şeyin misal olabilmesi için aslıyla arasında bir nevi benzerlik ve bir nevi uygunluk bulunması gerekir. Bu benzerlik çeşitlerini saymaya insan kuvveti yetmez. İmam Gazzali burada misallere biraz örnek verdikten sonra, misal vererek zahirin hükmünü ortadan kaldırmak gibi bir niyeti olmadığını, bunun batınîlerin görüşü olduğunu bilakis kâmil kişinin zahir ile batını birleştirmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre zahirdeki misal hak, batınında bulunan gerçek ise hakikattir. Her hakkın da bir hakikati vardır.<sup>208</sup>

İmam Gazzali misaller hakkında bu bilgileri verdikten sonra beşeri-nuranî ruhların mertebelerinden ve bu mertebelerin ayetteki misallerinden bahseder. Bu

<sup>204</sup> Buhari, “Rikak” 38.

<sup>205</sup> Müslim, “el-Birr ve’s-sıla ve’l-adab” 43.

<sup>206</sup> Gazzali, *Mişkâtü’l-Envar*, s. 46-50.

<sup>207</sup> Gazzali, *Mişkâtü’l-Envar*, s. 52.

<sup>208</sup> Gazzali, *Mişkâtü’l-Envar*, s. 52-67.

mertebeleri ilki *hassas ruhtur*. Hassas ruh beş duyunun getirdiklerini alan ruhtur. Hayvanî ruhun aslı ve ilk biçimi konumundadır. Ayette buna *mişkât* misal olarak verilmiştir.

İkinci mertebe *hayalî ruhtur*. Bu ruh duyuların getirdiklerini kaydeder, gerektiğinde kendisinden üstte bulunan aklî ruha iletmek üzere saklar. Bu ruh süt çağındaki çocukta başlangıçta bulunmaz. Biraz büyüyünce, bir şey yanından götürüldüğünde fark eder çünkü hayalinde o şey mahfuzdur. Bu ruh hayvanların bazısında bulunur, bazısında bulunmaz. Bu ruhun ayetteki misali zücâce (cam)dir. Çünkü hayali ruh süflî-kesif âlemin hamurundan olmasına rağmen saflaşır incelenerek, akli marifetlerin dağılıp kaybolmamasını sağlar. Cam da kesif bir varlıktan var olmasına rağmen öyle incelmıştır ki, kandilin nurunu aynen iletir ve onu dış etkenlere karşı koruyarak kaybolmasını engeller.

Üçüncü mertebe *aklî ruhtur*. His ve hayal dışındaki manalar bu ruh vasıtasıyla anlaşılır. Bu ruh sadece insana ait bir cevher olup hayvanlarda ve küçük çocuklarda bulunmaz. Bu ruh zaruri küllî bilgileri idrak eder. Bu ruhun ayetteki misali *mişkât*tır.

Dördüncü mertebe *fikrî ruhtur*. Bu ruh aklî bilgileri alarak, bunlar arasında terkipler yapar ve bunlardan bilgiler üretir. Mesela iki sonuç elde ettiği zaman, bunları bir kez daha telif eder ve yeni bir sonuç çıkarır. Böylece çıkardığı sonuçlar sonsuza dek artar. Bunun ayetteki misali ağaçtır. Ağaçlar içinde özellikle zeytin ağacıdır. Çünkü zeytin ağacının meyvesinin özü olan zeytinyağı kandillerin maddesi olan diğer yağlara göre ışığı en fazla olandır. Meyvesi sınırsız olduğu için mübarek olarak nitelenmiştir. Saf aklî fikirler yakınlık ve uzaklığa nispet edilmekten uzak olduğundan ne doğuya ne de batıya ait değildir.

Beşinci mertebe *kudsî-nebevî ruhtur*. Bu ruh peygamberler ve bazı velilere mahsustur. Gaybî bilgiler, aklî ve fikrî ruhun idrak edemediği Rabbanî marifetler bu ruh ile açığa çıkar. Ayetteki “*ateş değmese de sanki yağı ışık veriyor*” ifadesi de bu ruh içindir. Bazen fikri ruh öyle bir safiyet içinde bulunur ki dışarıdan yardım almadan uyanır. Evliya arasında öyleleri vardır ki neredeyse enbiyadan medet almaya ihtiyaç duymadan nuru aydınlatır. Enbiya arasında da meleklerden medet almaya gerek duymayanlar vardır.

Bu nurlar birbiri üzerine tertip edildiğinden nur üstüne nur olurlar. Bu misal ancak müminler, peygamberler ve velilerin kalpleri için uygundur. Bütün nurların kaynağı İlk Nur olduğundan “Allah’ın kendisi için bir nur yapmadığı kimsenin nuru olmadığı”na itikat etmek gerekir.<sup>209</sup>

### a.3. Nur ve Zulmet Perdeleri

İmam Gazali bu son bölümde “Allah Teâla’nın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Eğer bunları açacak olsaydı veçhinin azameti O’na bakan herkesi yakardı”<sup>210</sup> hadisini açıklamıştır.

İmam Gazali’ye göre Allah Teâla Zatında, Zatıyla, Zatı için tecelli eder. Perde ise perdelenene nispetlidir. Halk arasında perdelenen üç grup vardır. Bazısı sadece zulmetle perdelenir, bazısı saf nurla perdelenir, bazısı da zulmetle birlikte bulunan bir nurla perdelenir.

Saf zulmetle perdelenenler, Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen mülhitlerdir. Bunlar ahirete hiç inanmadıkları için dünyayı ahirete tercih edenlerdir. Bunlar da iki gruba ayrılır; birinci sınıftakiler âlemin sebebi olarak tabiatı görürler, ikinci gruptakiler ise heva ve heveslerini ilah edinenlerdir.

Karanlıkla beraber bulunan bir nurla perdelenenler de üç gruptur; birinci sınıfın zulmet kaynağı duyular, ikincisinin hayal, üçüncüsünün ise fasit aklî mukayeselerdir.

Saf nurla perdelenenlerin pek çok çeşidi vardır. Bunlar arasından üç gruba işaret eden Gazzali, birinci sınıfı Allah Teâlâ’nın sıfatlarının manalarını tahkiki olarak kavrayanlar olarak belirtir. Birincileri geçen ikinci grubu ise pek çok semanın bulunduğunu ve her birini farklı bir meleğin harekete geçirdiğini idrak edenler olarak tanımlar. Üçüncü grup ise cisimleri harekete geçirenin melek olduğunu ve bu meleğin Rabbine itaat etmek üzere bu işi yaptığını ve böylece de Rabb Teâlâ’nın doğrudan değil emir yoluyla muharrik olduğunu bilenlerdir.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> Gazzali, *Mişkâtü’l-Envar*, s. 70-78

<sup>210</sup> Müslim, “İmân”, 293-294; İbn Mâce, “Muqaddime”, 13 (benzer hadis).

<sup>211</sup> Gazzali, *Mişkâtü’l-Envar*, s. 81-92.

### **b. İmam Gazzali'nin Görüşüne Dair Değerlendirmeler**

Fahrettin Râzî tefsirinde İmam Gazzali'nin görüşünü aktardıktan sonra, bu görüşün güzel olduğunu fakat incelendiğinde Allah Teâla'nın nur olmasının manasının O'nun âlemin yaratıcısı olması hususuna raci olmasına dayandığını belirtir. Bunun da kendi tercih ettiği görüş olan “Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin hidayetçisi” olduğuna dair görüşle aynı manaya çıktığını söyler. İmam Gazzali'nin söylediği ile müfessirlerden nakledilen görüşler arasında bir fark olmadığını belirtir.<sup>212</sup>Fakat altıncı faslını “nur” lafzına ayırdığı *Esasü't-takdis* adlı eserinde, nurun Allah Teâla'ya izafe edildiği ayet ve hadisleri zikrettikten sonra Allah Teâla'nın zâtı itibariyle nur olmadığını bazı delillerle açıklamaya çalışmıştır<sup>213</sup>:

a.Nur ayetinde direk olarak “O nurdur” denilmeyip “göklerin ve yerin nuru” şeklinde izafe edilmiştir. Eğer zâtı itibariyle nur olsaydı bunun bir faydası olmazdı.

b.Eğer Allah'ın göklerin ve yerin nuru olması, hissedilen ışık olsaydı, karanlığın olmaması gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ asla zail olmaz. Eğer Allah Teâlâ ışık anlamında nur olsaydı, bu nurun güneş ay ve ateş ışığına bizi muhtaç etmemesi gerekirdi.

c.Nur ayetinde geçen “meselü nurihi” ifadesinde Allah Teâlâ nuru kendine izafe etmiştir. Eğer Allah Teâlâ'nın zâtı nur olsaydı, bu izafet olmazdı. Çünkü bir şeyin kendi nefesine izafesi imkânsızdır.

d.Enam suresi birinci ayette Allah Teâlâ zulumatı ve nuru yarattığını söylüyor. Bu da O'nun nurların yaratıcısı olduğunu gösterir.

Görüldüğü üzere Fahreddin Râzî burada, daha çok Allah Teâlâ'nın ışık manasında nur olamayacağını ispat etmeye çalışmıştır. Hâlbuki İmam Gazzali'nin bahsettiği nur, zuhur ve izhar kavramlarıyla ilişkili olmakla birlikte Fahrettin Razi'nin tefsirinde de söylediği üzere yaratma fiiliyle de ilişkili bir kavramdır.

Tefsirinde İmam Gazzali'nin görüşünü özet olarak veren Elmalılı Hamdi Yazır, Gazzali'nin görüşünün neticede şuraya vardığını belirtmektedir: Allah Teâlâ

<sup>212</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, s. 88.

<sup>213</sup> Ömer Çelik, *K. K. 'de Nur Kavramı*, s. 141'den nakille Fahreddin Râzî, *Esasü't-takdis*, (nşr Ahmed Hicazi es-Sika), Kahire, 1986, s. 129-130.

âlemin ve âlemdeki bütün algılanan nurların yaratıcısıdır. Nurun, meydana çıkarma, nurlandırma, açığa çıkma manalarının öz olarak nurdan ve nuru bulandan daha çok nuru yaratana ait olmasından dolayı nur ismi Allah Teâlâ'ya uygundur. Fakat bu noktada İmam Gazzali, izafî karşılığı olan hakikat ile mecaz karşılığı olan hakikati karıştırmıştır. Şüphesiz nuru yaratan nurdan üstündür. Fakat bundan dolayı nuru yaratana nur denilmesi hakiki manada değil mecazî manadadır. Hakikati o nurun sahibi olmasıdır. Yazır'a göre İmam Gazzali'nin böyle düşünmesi doğru değildir.<sup>214</sup>

İmam İbn Teymiyye, selefin Allah Teâlâ'nın Kuran ve sünnette geçen isimlerini asla te'vile kalkışmayıp olduğu gibi kabul ettiklerini, sahabeden nakledilen tefsir ve hadisleri incelediği halde hiçbirinin Allah'ın sıfatlarının zikredildiği ayet ve hadisleri zahiri mananın hilafına tevil ettiğini görmediğini belirtmiştir.<sup>215</sup> Bu konudaki ayet ve hadislerde açık delalet ile Allah Teâlâ'nın bizatihi nur olduğu, başkaları için de münevvir olduğu, her münevvirin aynı zamanda nur olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>216</sup> Bu görüşü de Gazzali'nin görüşüyle uyuşmaktadır.

Ayrıca birinci bölümde seleften nakledilen görüşlerin (Hadi, Münevvir, Müzeyyin vb.) onlara nispetinin şüpheli olduğu söylenmiştir.<sup>217</sup>

Filozoflardan İbn Rüşd (ö. 595/1198), Nur ismini Allah Teâlâ'yı tanıtmak için en elverişli vasıf olarak görür. "Allah cisim değildir, ama gayr-ı cisim de değildir diyorsunuz. Öyleyse nedir?" diye soran kişiye "Şeriatte varid olduğu gibi "Nur'dur." Demeyi tavsiye eder. Allah Teâlâ'ya Nur denebileceğine dair bazı hadisler nakleden İbn Rüşd'e göre nur sıfatı Allah Teâlâ'ya çok uygundur. Zira nurun hissolunan, fakat bakışı ve anlayışı, idrak olunmasından aciz bırakan bir özelliği vardır. Ayrıca nur cisim de değildir, "cumhur" nezdinde var olan ve hissedilen bir şeydir. Nur hissedilen şeylerin en şerefli olduğu, mevcudatın Eşrefi hakkında misal verilebilir.<sup>218</sup>

### 3. Fahrettin Râzî'nin Nur Ayetini Tefsiri

<sup>214</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. 6, s. 27.

<sup>215</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetava*, VI, s. 379,394.

<sup>216</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetava*, VI, s. 392.

<sup>217</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, Işık Akademi yay., İzmir, 2010, s. 345'den nakille İbn Kayyim, *Muhtasaru's Savâ'ık*, s. 365-366.

<sup>218</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, s. 342'den nakille İbn Rüşd, *el-Keşfu*, s. 66.

Fahrettin Râzî tefsirinde bu ayeti birkaç bölümde incelemektedir. İlk olarak Allah Teâlâ'ya “nur” isminin verilip verilemeyeceği konusuna değinmektedir. Bu konuda Râzî, Maniehistlerin Allah Teâlâ'nın en büyük nur olduğuna dair görüşlerini çürütmek için bazı deliller ortaya koymaktadır. Ona göre; “nur” ister bir cisim olarak değerlendirilsin, ister araz yani vasıf olarak değerlendirilsin, her iki halde de hâdistir. Her iki halde de parçalanabilir bir hüviyette olduğundan, meydana gelme konusunda parçalarına muhtaç olması mümkün bir varlık olduğunu gösterir. Ayrıca nur zeval bulan bir varlıktır ve güneş ve yıldızların doğmasıyla meydana gelir. Nurlar hareket eden varlıklardır, bu da onların ezeli olmadığını ve dolayısıyla hâdis olduklarını gösterir. Nur, cisimle kaim olan bir durumdur. Bu da onun cisme muhtaç olduğunu gösterir. Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın nur olamayacağına delildir.<sup>219</sup>

Kuran'ın doğruluğunu kabul eden Mücessime'ye karşı da delil getiren Razi, “Hiçbir şey O'nun gibi değildir.”<sup>220</sup>ve “Allah karanlıkları ve nuru yarattı.”<sup>221</sup>ayetlerini Allah Teâlâ'nın bizatihi nur olamayacağının Kuran'daki delilleri olarak gösterir. Nur suresindeki bu ayette de “O'nun nurunun misali” denilerek nur, Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir. Ayetin devamında da “Allah dilediğini nuruna kavuşturur” buyurulmaktadır. Razi'ye göre, bütün bunlar Allah Teâlâ'nın nur olmasını imkânsız kılar. Bu durumda da tevile ihtiyaç vardır. Daha önce Razi'nin bu konuda hidayet manasını tercih ettiğini söylemiştik. Ulemadan yapılan diğer izahları da ikinci bölümde incelemiştik.<sup>222</sup>

İmam Gazali'nin görüşüne de değinen müfessir, Gazzali'nin görüşünü kuvvetlendirecek delillerle birlikte zikretmiş, daha sonra da Gazzali'nin görüşünü değerlendirmiştir. Gazzali maddi nur ile akıl nuru arasındaki farkı yedi madde ile izah ederken, Razi bunu yirmi maddeye çıkararak açıklamıştır.<sup>223</sup> Daha önce değindiğimiz üzere Razi, İmam Gazzali'nin görüşü hakkında müfessirlerin görüşleriyle çelişmediğini belirtmektedir. Razi'nin bu yorumuna ayrıntılarıyla değinmiştik.

<sup>219</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 378-379.

<sup>220</sup> Şura 42/11.

<sup>221</sup> Enam 9/1.

<sup>222</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 379.

<sup>223</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 380-385.

Razi, Gazzali'nin ele aldığı "Allah Teâlâ'nın nurdan ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Eğer Allah Teâlâ onları açacak olsa, zâtının kutsiyyeti, gözünün yetiştigi herşeyi yakardı."<sup>224</sup>hadisine de değinir. Razi İmam Gazzali'ye benzer şekilde açıklayarak perdelenen grupları üçe ayırır: Sırf zulmet ile perdelenenler, nur ve zulmet karışımı ile perdelenenler, sırf nurani perdelerle perdelenenler. Sırf zulmet ile perdelenenler sadece bedeni meşguliyetlerle uğraşan ve Allah Teâlâ'nın varlığı ile ilgilenmeyenlerdir. Nur ve zulmet karışımı ile perdelenenler, maddi şeylerin bir müessirden müstağni olduğuna inananlardır. Bunun nur kısmı Allah Teâlâ'ya mahsus olan müstağni olma halini düşünebilmeleridir. Zulmet kısmı ise layık olmamalarına rağmen maddi şeylerin müstağni olduklarına inanmalarındır. Sırf nur ile perdelenme ise, Allah Teâlâ'yı tanımanın yolu olan sıfatları müşahede ederken bir sıfatta takılıp kalma sonucu o mertebenin kişiye perde oluşturması ile olur.<sup>225</sup>

Razi tefsirinde ayetteki benzetmenin neden güneşe değil de böyle bir lambaya benzetildiği sorusuna, Allah Teâlâ'nın bu lamba benzetmesiyle karanlığın ortasında parlayan mükemmel ışığı anlatmak istediğini söyler. Zira benzetmedeki lambanın oyukta bulunması, cam fanus içinde olması, yakıtının neredeyse kendisinin parlaklık verecek derecede saf olan zeytinyağından olması gibi unsurlar, benzetmeyi kuvvetlendirmektedir.<sup>226</sup>

Ayetin ikinci cümlesindeki nurdan maksadın ne olduğuna dair sahabe ve tâbiûn görüşlerini nakleden Razi, İbn Sina'nın görüşüne de değinir. Fakat herhangi bir yorumda bulunmaz. Bu kısımda da en doğru görüşün "O'nun hidayetinin misali" şeklinde olduğunu belirten Razi, ayette geçen mişkât, misbâh, zücâce, dürri, mübarek ağaç, doğuya da batıya da ait olmayan, kendisine ateş dokunmasa da ışık veren, nur üstüne nur ifadelerini de açıklamıştır.

Razi'nin tefsirine baktığımızda ilk olarak maniehistlerin ve mücessimenin görüşlerini felsefi deliller getirerek çürütmeye çalıştığını görürüz. Daha sonra klasik tefsir kaynaklarında gördüğümüz sahabe ve tâbiûn görüşlerine yer verir. Farklı olarak İmam Gazzali'nin görüşüne yer veren Razi, onun görüşünü destekleyecek

<sup>224</sup> Müslim, İman, 293 (1/162); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (1/70-71) (Benzer hadis).

<sup>225</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 385.

<sup>226</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 386.

deliller zikretse de Gazzali'nin görüşünü yorumlayarak kendi tercih ettiği görüş ile aynı manaya geldiğini savunmuştur. İbn Sina ve sofîyye diye tabir ettiği grubun da görüşlerini de nakleden Razi bunlara herhangi bir yorumda bulunmaz.

#### 4. Molla Sadrâ'nın Nur Ayetini Tefsiri

##### a. Molla Sadrâ ve Tefsiri

Tam adı Muhammed b. İbrahim el-Kavamî eş-Şirâzî olan Molla Sadrâ, 979/1572 yılında Şiraz'da doğmuştur.<sup>227</sup> Aşkın felsefe (hikmetü'l müteâliye) okulunun kurucusu olan Molla Sadrâ, her ne kadar felsefe alanındaki çalışmalarıyla tanınsa da İslami ilimlerin bazı dallarıyla ilgili geniş bilgiye sahip bir âlimdir. Öyle ki onun hakkında Kuran'ı Kerim'i onun kadar derinliğine anlayan başka bir Müslüman filozof olmadığı şeklinde yorumlar yapılmıştır.<sup>228</sup> Molla Sadrâ'nın tefsirleri dört tefsir geleneğinin buluşma noktasıdır: Sufî, şîî, teolojik ve felsefî. Tefsirlerinin kaynakları bu dört okul olsa da, sadece bunlardan oluşmuş bir toplam değildir. Molla Sadrâ Kuran tefsirlerinin çoğunda anlamların kendisine gelen ilham yoluyla açığa çıktığını belirtmiştir. Ona göre Kuran'ın batınî anlamı keşf olmadan anlaşılabilir.<sup>229</sup> Tefsirinde akıl merkezi bir yerde dursa da, ona göre akıl gayba dair bilgileri tek başına bilemez. Bu yüzden Kuran'ın batınî anlamının anlaşılması için kalbin temizlenmesi, nefsin tezkiye edilmesi gerekir.<sup>230</sup> Bu bakımdan Molla Sadra Kuran'ın batınî anlamını açıklarken filozofların yönteminden çok İbn Arabî, Abdürrezzak Kaşani gibi irfanî müfessirlerin metoduna yakındır.<sup>231</sup>

Molla Sadrâ'nın müteşabih ayetlerle ilgili yorumları dört kısımda incelediği görülür: Birincisi lafızları zahiri manaları üzere bırakan dilcilerin metodu. Fakihler, muhaddisler, Hanbeliler ve Kerramiyye'nin çoğu bu metodu izler. İkincisi, Allah Teâlâ'yı eksik sıfatlardan tenzih ederek lafızların ilk manalarını aklın kanunlarına göre tevil eden felsefecilerin metodu. Molla Sadrâ filozofların çoğunun ayetleri aşırı yorumlarla zahirinden uzaklaştırarak ifrata düştüklerini söyler. Üçüncüsü, ne aşırı

<sup>227</sup> Hüseyin Ziyaî, "Molla Sadra Hayatı ve Eserleri", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, trc.: Şamil Öçal vd., Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c. 2, s. 301.

<sup>228</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, trc.: Mustafa Armağan, İnsan yay., İstanbul, 1990, s. 94.

<sup>229</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, s. 58.

<sup>230</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, s. 60.

<sup>231</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, s. 94.

zahircilik ne de aşırı tevilciliğe başvuran, ikisi ortasında bir yöntem olarak, mebd'e ilişkin konularda tenzihi, mead'a ilişkin konularda ise teşbihi kullananların metodudur. Ona göre bu Zemahşerî, Kaffal (ö. 417/ 1026) gibi çoğu Mutezilî'nin metodudur. Dördüncüsü ise keşf ve şuhud ehli râsihûnun metodudur. Allah Teâlâ bunların kalbini aydınlatmıştır. Bundan dolayı onlar kimsenin görmediğini görürler. Bu kişilerin metodu gereksiz tevillerden uzaklaşarak lafızları olması gereken hale getirerek açıklamaktır.<sup>232</sup>Molla Sadrâ'nın tefsirdeki usulü, ne tamamen zahiri manaya hapsolmek ne de zahiri manayı tamamen dışlamaktır. Molla Sadra bu iki durumu da eleştirir. Hatta, tevilcilerin zahiri manaya bağlı kalanlardan daha tehlikeli olduklarını söyler.<sup>233</sup>

Molla Sadra özellikle çekildiği uzlet hayatından sonra hayatının son dönemlerinde Kuran'ın tamamını tefsir etmek istemişse de ömrü yetmemiştir.<sup>234</sup>Tefsiru'l Kuran'il Kerim adıyla basılan tefsirinde Fatıha, Secde, Hadid, Yasin, Vakıa, Cuma, Tarık, Ala ve Zilzal sureleriyle Bakara suresi 1-65, 255 ayetleri ile Nur suresi 35. Ayetlerin tefsiri bulunmaktadır.

### **b. Nur Ayetini Tefsiri**

Molla Sadrâ nur ayetinin tefsirine, “nur” lafzına verilen manaları değerlendirerek başlar. Ona göre öncelikle bilinmesi gereken, nur lafzının cisimlerle kaim olan araza konu olmadığıdır. Çünkü o Allah Teâlâ'nın isimlerindedir. İşrakıyyûn'a göre nur, varlığı zahir başkasını da görünür kılan basit bir hakikattir. Parçalardan oluşmadığı için bölümü yoktur. Nefsindeki gizlilikten dolayı belli bir tarifi de yoktur. O karanlığın zıddı olmasından dolayı eşyanın en görünür olanıdır.

Onun aleyhine bir delil yoktur bilakis o her şeye delildir. Fakat mertebelere göre onda gizlilik meydana gelebilir. Aşırı görünür olma bazen gizliliğin kaynağı olabilir. Sûfilerin büyüklerine göre de bu manadadır. Fakat onlarla İşrakî hakimler arasındaki fark nurun, yoğunluk ve zayıflık farklılığına göre kendini göstermesidir.

<sup>232</sup> Naim Döner, Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadra'nın Tefsir Metodu, *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2016, sayı 21:1, s. 127-128.

<sup>233</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, s. 59.

<sup>234</sup> Naim Döner, Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadra'nın Tefsir Metodu, s. 123'den nakille Seyyid Muhammed Hamenei, *Molla Sadra ve Hikmet-i Mütealiye*, trc.:Sedat Baran, Denge yay., İstanbul, 2006, s. 30

İki düşünce arasındaki fark onların eşyaya bakış açıları ve seçtikleri kelimelerin farklı oluşundadır. Yoksa temel ilkelerde ittifak halindedirler. Nitekim İmam Gazzali Mişkâtü'l Envar'da hikmet imamlarına muvafık olarak “Nur, eşyayı görünür kılan şeydir” der.<sup>235</sup>

Daha sonra Molla Sadra “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesinin üç farklı yorumundan bahseder. Birincisi: Hz. Ali'nin (ra) “Allah gökleri ve yeri nurlandırdı” şeklindeki rivayetine dayanan, müfessirlerin çoğunun ve kelim âlimlerinin görüşüdür. Molla Sadra burada Zemahşeri'nin görüşünü nakleder. Bu görüşe göre mananın “Allah Teâlâ hakkı göklerde ve yerde yaydı ya da hak nuruyla göklerde ve yerdekilerin kalbini aydınlattı” şeklinde olacağını belirtir. Buna göre “onun nurunun misali” ifadesinden murat da Allah Teâlâ'nın âlemde yaydığı hakkın acayip durumunun sıfatı olmasıdır. Bu değerlendirmeye göre burada nurdan kastın Kuran olması da muhtemeldir. Çünkü Kuran hakkı açıklar. İkincisi: Abdullah b. Mesud'un “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun müminin kalbindeki misali...” şeklindeki rivayetine dayanan kadim sufilerin görüşüdür. Bu görüşe göre nurdan maksat Efendimiz'den (sav) nakledilen “Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir?”<sup>236</sup> ayetindeki nurun ne olduğu sorulduğunda “Nur, müminin kalbine konulduğunda, onun göğsünü genişleten ve açandır.” buyruğundaki manadır. “Onun alameti var mı?” diye sorulduğunda ise “Evet, aldatici yurttan kaçınıp sonsuzluk yurduna yaklaşmak ve ölüm gelmeden ona hazırlık yapmaktır”<sup>237</sup> buyurmuştur. Bu görüşe göre Allah Teâlâ müminin kalbindeki nuru misbaha benzetmiştir. Çünkü misbah nurunu başka bir yerden alır. Burada da mutlak ilahi nurdan kalbine konulur ve bu şekilde aydınlanır. Üçüncü görüş ise müteahhir sufiler ve İşrakîyyûn hakîmlerinin görüşüdür. Molla Sadra bu görüşün Efendimiz (sav)'in miraç sonrası “Rabbini gördün mü?” diye sorulduğunda “O bir nurdur nereden göreyim” demesine uygun olarak Allah Teâlâ'nın nur olduğuna dair görüş olduğunu söyler. Molla Sadra burada algılanan nura bu ismin verilmesi ile Allah Teâlâ'ya nur denilmesinin farklı şeyler olduğunu söyler. Ona göre hissedilen

<sup>235</sup> Molla Sadreddin Şirazi, *Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*, İntişarat-ı Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, 1968, Tahran, c. 5, s. 461-463

<sup>236</sup> Zümer 39/22

<sup>237</sup> İbn Mace, Kitabu'z Züht

nura bu ismin verilmesi kendisinin zahir başkasını da açığa çıkararak olmasından dolayıdır. Bu açıdan hissedilen nur sadece nur lafzının bir mevzudur yoksa kendisi değildir. Âlemde bu işe yarayan başka bir şey olsaydı ona da nur denilirdi. Fakat Allah Teâlâ'ya nur denilmesi mananın mihengi olmasındandır. Çünkü O mutlak olarak zahir başkasını da ortaya çıkarandır. Bu yüzden İşrakîler Allah Teâlâ'ya nurların nuru demişlerdir. Onlara göre hakikatte “nur” ile “varlık” aynı şeydir. Her şeyin vücut bulması zuhuru manasına gelir. Bu bakımdan cisimlerin mevcudiyeti aynı zamanda nur mertebeleri demektir. Fakat İşrakîler cisimlerin kendi zatlarıyla var olamayacağını, arızı algılanan nur ile var olacaklarını söylerler. Kısacası gökler ve yer belirli nurları ve özel mevcudiyetlerinden ibarettir. Ki bu da farklı mertebedeki nurlardır. Allah Teâlâ ise en üstün mertebedeki nurdur. Böylece “göklerin ve yerin nuru” demek nurların nuru demektir.<sup>238</sup>

Molla Sadra, birinci görüşte belirtilen Allah Teâlâ'nın münevvir olmasının aslında O'nun hakikatte nur olmasını gerekli kıldığını söyler. Çünkü mükemmel varlık manasını taşıyan her failin bu manayı zatında mükemmel bir şekilde bulundurması gerekir. Zira kemali veren ondan eksik değildir. Eğer onda nur manası bulunuyorsa ya zatının aynıdır ya da zatına ilavedir. Zatına ilave olması ise, Allah Teâlâ'yı nur manasını taşıması için bir sebebe muhtaç kılar. Çünkü ilave bir mana ile tanınmak ancak kabul ve istifade yoluyla olur yoksa yaratma yoluyla değil. Bu da Allah Teâlâ'nın birliğine ve yüceliğine aykırıdır. Yine zatının kendi zatından daha nurlu olması gerekir ki bu da muhaldir. Bütün bunlar nurun vacibü'l vücud olan Allah Teâlâ ile aynı hakikat olduğunu gösterir.<sup>239</sup>

<sup>238</sup> Molla Sadra, *Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*, s. 463-469

<sup>239</sup> Molla Sadra, *Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*, s. 471-472

## SONUÇ

Yaptığımız çalışma neticesinde, ayetin ilk dönemdeki tefsirlerinin ‘nur’un Allah hakkında mecaz olarak anlaşılması üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz. Bu görüşler müzeyyin, münevvir, hadi, müdebbir manalarıdır. Bu manalar ‘nur’u Allah Teâlâ’nın fiilleri kapsamında anlamamızı gerektirir. Bu da ‘nur’u isim değil de sıfat olarak tarif etmemizi gerektirir. Kısaca söyleyecek olursak ilk dönemde yapılan tefsirler ‘nur’u Allah Teâlâ’nın sıfatı olarak değerlendirmektedir.

Tasavvufi tefsire baktığımızda ilk dönemlerde sufiler de müzeyyin, münevvir, hadi gibi manalar vermişler fakat bunların açıklamalarını kendi anlayışlarına göre yapmışlardır. Bu yorumlardan farklılaşma Hakim et-Tirmizi ile olmuş, Gazzali’nin benzeri bir anlayışla ontolojik bir alana kaymıştır.

Felsefi tefsir kısmında ise İbn Sina, ayeti kendi felsefi doktrinindeki kavramlara göre yorumlamıştır. Ona göre ayetteki kavramlar aklın mertebelerini temsil eder. Bu tefsirden etkilenen İmam Gazzali, felsefi birikiminden de faydalanarak, kendi düşünce sistemi içerisinde bir nur hiyerarşisi kurmuştur. Gözün gördüğü basit nurdan başlayan ve sonrasında gören göz, anlayan akıl, akli uyarıcı hikmetli bilgi olan Kuran ve mahlûkatın kendisinden nur aldığı kutsi nebevi ruha çıkan hiyerarşi ulvi-melekuti âleme doğru yükselmekte ve nihayetinde tüm nurların kaynağına ulaşmaktadır. Bu nur, Allah Teâlâ’dır. Nur ismi gerçek manada bütün nurları ortaya çıkaran ve yaratan Allah Teâlâ’ya uygundur. Diğerleri için ise ancak mecazdır. Ayetteki sembolleri ise, İbn Sina’nın akıl mertebeleri olarak yaptığı tefsire benzer şekilde beş ruh mertebesi olarak yorumlamıştır. Fahrettin Razi her ne kadar Gazzali’nin görüşünü kendi görüşü ile aynı görse de Gazzali’nin görüşü daha sonra özellikle Şehabettin Sühreverdi’nin ortaya koyduğu Hikmetü’l İşrak felsefesiyle daha da sistemli bir şekilde ortaya konulmuştur. Molla Sadra, İşrakî hakîmlerin ayetin tefsiri ile ilgili yorumlarını aktararak bunları felsefi olarak açıklamıştır. Buradan şu sonuca varabiliriz ki, ilk olarak Hakim et-Tirmizi de gördüğümüz düşünce Gazzali daha sonra Sühreverdi ve Molla Sadra ile günümüze kadar gelişerek gelmiştir. Bu düşünce nurun varlıkla aynı olduğu sonucuna varmıştır.

### KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir, “İbn Sina Eserleri”, DİA, c. 20
- ÂLÛSÎ, Şihabuddin, *Ruhu'l Meani*, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1415
- ASKERÎ, Ebu Hilal, *Vücuḥ ve'n Nezair*, Mektebetü's Segafeti'd Diniyye, Kahire, 2007
- AY, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu –İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-MedîdTefsîri-*, İnsan yay., İstanbul 2011
- BEGAVÎ, Ferrâ, *Tefsiru Begavî*, Daru Tayyibe, Riyaz, 2006c. 3
- BEHİY, Muhammed, *İslam Düşüncesi'nin İlahi Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr yay., Ankara, 1992
- BOLAY, Süleyman Hayri, “akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, c. 2
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, terc.: Ömer Aydın, İşaret yay., İstanbul, 2011
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1968.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB yay., Ankara, 1988, c. 2.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV yay., 1997, Ankara.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacu'l-luga*, Daru'l Hadis, Kahire, 2009.
- CÛRCANÎ, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 2003.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzali”, *DİA*, c. 13, s. 495.
- ÇELİK Ömer, K. K.'de Nur Kavramı, *MÜİFD*, sayı 16-17, yıl 1998-99, s. 123-169
- ÇETİNER, Bedrettin, “Mesel”, *DİA*, c. 29, s. 299-300.
- ÇİFT, Salih, İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sayı 1, 2004, s. 139-157.

DAMEĞANI, Hüseyin b. Muhammed, *Kamusu'l Kuran*, Daru'l İlmî'l Mülayin, Beyrut, 1980.

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsire Giriş*, İSAM yay., İstanbul, 2009.

DÖNER, Naim, Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadra'nın Tefsir Metodu, *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2016, sayı 21:1, s. 127-128.

Ebu'l Ala Afifi, “*Risale'nin Eleştirel Tahlili*”-Mişkatu'l Envar-, trc. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul,

ERTUĞRUL, Resul, Kutbuddin Şirazi'nin Fethu'l Mennan Tefsirinin Özgün Yönleri, *İ.Ü.İ.F.D.*, 2013, sayı 29, s. 133-182.

EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l lüga*, Daru'l Kitabî'l Arabî, 1967, Kahire.

GÜNEY, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği* (Doktora Tezi Marmara Üniversitesi 2008).

İBN EBİ HATİM, *Tefsiru Kurani'l Azim*, Birinci Baskı, Mektebetü Nizar, Mekke, 1996

İbn Kayyım, *Muhtasaru's Savâ'ik*, s. 365-366

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ, *Tefsir-i Kurani'l Azim*, Daru'- Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1998

İBN MANZÛR, Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî *Lisanü'l Arab*, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut, 1999.

İbn Sîna, *İşaretler ve Tenbihler*, trc. Ali Durusoy vd., Litera yay., İstanbul, 2005.

İbn Sîna, Nübüvvetin İsbatı ve (Nebilerin) Sembol Benzetmelerinin Tevili Üzerine, trc., Hüseyin Aydın vd., *U.Ü.İ.F.D.* sayı 7, c. 7, 1998, s. 568-570.

İmam Gazzali, *Mişkatu'l Envar*, trc. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyen Ay yay., İstanbul, 2015

KARLIĞA, Bekir, “Gazzali”, *DİA*, c. 13, s. 522

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkami'l Kuran*, terc. Beşir Eryarsoy, Buruc yay., İstanbul, 2001

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Letaifü'l İşarât, Hey'etü'l Mısriyyeti'l Ammeti li'l Küttab*, Mısır, 2000

KUTLUER, İlhan, Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzali'nin Mişkatü'l-Envar'ında Entelektüel Persperktifler, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu*, IFAV yay., İstanbul, 2011, s. 508.

Mukâtil b. Süleyman, *Kuran Terimleri Sözlüğü*, terc.: Beşir Eryarsoy, İşaret yay., İstanbul

Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukatil b. Süleyman*, Daru İhyai't Türas, Beyrut, 1432

NASR, Seyyid Hseyin, *Makaleler 2*, trc.: Şehabettin Yalçın, İnsan yay., İstanbul, 1997

NASR, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, trc.: Mustafa Armağan, İnsan yay., İstanbul, 1990

NASR, Seyyid Hüseyin ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc.: Şamil Öçal vd., Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c. 3

OKUMUŞ, Mesut, *Kuran'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Araştırma yay., Ankara, 2003

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kuran'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut yay., İstanbul, 2012, c. 2

RAZÎ, Fahreddin, *Esasü't-takdis*, (nşr Ahmed Hicazi es-Sika), Kahire, 1986

RAZÎ, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, trc.: Suat Yıldırım vd., Huzur yay., İstanbul, 2002

SEÂLİBÎ, Ebû Zeyd, *Tefsiru's Sealebi*, Daru İhyai't Türası'l Arabi, Beyrut, Lübnan, 1997

SELVÎ, Dilaver, “Her ayetin bir zahiri bir batını vardır” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, sayı 2, 2011, s. 7-41

SEMERKANDÎ, Ebü'l-Kâsım, *Tefsiru's Semerkandi*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 2006

SÜLEMÎ, *Hakaiku't Tefsir*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 2001

SÜSLÜ, Mehmet Zeki, "Tasavvufi Tefsirin İşari ve Nazari Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme", *S.D.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, y. 2017/2, s. 27, s. 335-348

ŐIRAZÎ, Molla Sadreddin, *Tefsiru'l Kurani'l Kerim*, İntişarat-ı Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, 1968, Tahran

TABERÎ, İbn Cerir, *Camiu'l Beyan an Te'vili'l Kuran*, Daru Hicr, Kahire, 2001

TİRMİZÎ, Hakim, *el-Emsal mine'l Kitab ve's Sünne*, Daru İbn Zeydun, Beyrut, 1987

TİRMİZÎ, Hakim, *Gavru'l-umur*

TOPALOğLU, Bekir, "Nûr", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2008.

TÜSTERÎ Sehl, *Tefsiru't Tüsteri*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, h. 1423.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, tarihsiz.

YILDIRIM, Suat , *Kur'an'da Uluhiyyet*, Işık Akademi yay., İzmir, 2010.

ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ, *Tacu'l Arûs*, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 2007.

ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l Müfessirun*, Mektebetü Vehbe, Kahire, Tarihsiz, c. 2

ZEMAŐSERÎ, *el-Keşşaf*, trc: Sadrettin Gümüş, YEK yay.

ZEMAŐSERÎ, *Esasül Belağa*, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1998.

ZERKEŐİ, *el-Burhan fi Ulumi'l Kuran*, Daru İhyai'l Kütübî'l Arabiyye, Beyrut, 1957.