

İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı

Salih ÇİFT

Arş. Gör. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Kur'ân kaynaklı olan nûr kavramı ilk olarak III./IX. yüzyılda yaşayan Sehl Tüsterî, Hallac, Ebu'l-Hüseyin en-Nûri ve Hakim Tirmizî gibi sûfiler tarafından geniş bir şekilde yorumlanmıştır. Bu doğrultuda yorumlara daha sonraki sufilerde de rastlanmaktadır. Bunlar üzerinde kısmen Şia ve Neoplatonizm gibi dış kaynakların tesiri söz konusudur. Ancak sûfilerin bu konudaki görüşlerinin kaynaklarını tam anlamıyla tesbit etmek zordur.

Abstract

The Nûr (Light) Concept in Early Sufism

The Qur'ân has light (nûr) verses. Some sufis, like Sehl Tusteri, Hallac, Ebu'l-Huseyin en-Nûri and Hakim Tirmidhi, who lived in the III./IX. century, have had developed theories around this nûr concept. Light (nûr) speculations are to be found among later sufis. Shii theories and Neoplatonic philosophy may have contributed to the development of these ideas. But its difficult to trace the exact origins.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İlk Dönem Süfileri, Nûr Kavramı.

Key Words: Sufism, Early Sufis, Nûr (Light) Concept.

Giriş

Zühhd döneminin sona erip, tasavvufa geçişin tamamlandığı III./IX. yüzyıl bir anlamda felsefi tasavvufun da oluşum sürecinin başlangıcı demektir. Bu dönem aynı zamanda tasavvufa yabancı kaynakların tesirinin en yoğun şekilde gözlemlendiği zaman dilimidir. Bilhassa bu asrın sonuna doğru faaliyet gösteren bir kısım sūfinin belli görüşlerinde söz konusu durumu tesbit etmek mümkündür. Bu çalışmada bunlardan, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) ve Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) nûr kavramı etrafında geliştirdikleri fikirler ve bunların kökenleri üzerinde durulacak, sonraki mutasavvıflara etkileri araştırılacaktır. Ancak asıl gaye söz konusu meselenin ilk defa ne zaman ve hangi tarzda sūfilerin gündemine girdiğini irdelemek ve onlar tarafından ne şekilde yorumlandığını araştırmak olduğundan bunların ileride yaşayan mütefekkir sūfilere tesirleri hususu sınırlı tutulacaktır.

Tasavvuf erbabının nûr kavramı ile ilgili yorum ve görüşlerine geçmeden, bu kavramın Kur'ân ve hadislerde ne şekilde kullanıldığına bakmak gerekir. Zira, her ne kadar bazen farklı kanallardan beslenseler ve zaman zaman yaptıkları yorumlarda ana kaynaklardan uzaklaşıyorlar da sūfilerin asıl dayanaklarının Kur'ân ve Sünnet olduğu bilinmektedir.

1. İslam Kültüründe Nûr Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde çeşitli türevleriyle geçen nûr kelimesi, zamanla İslam düşünce tarihinde bazı dîni ve felsefi akımlara mensup düşünürlerin belli kanaatlerini temellendirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eserlerinden birine¹ de ilham vermiş olan ayette şöyle denilmektedir:

"Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde bir lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir. O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese

¹ *Mişkâtü'l-enuâr*, Beyrut 1986.

dâhi ışık verir. Nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”²

Bir başka ayette nûr ve zulmet kelimeleri bir arada kullanılarak şöyle denilmektedir:

“Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan (zulmet) aydınlığa (nûr) çıkarır.”³

. Nûrun var edilişi ile ilgili bir ayet ise şu şekildedir:

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur.”⁴

Konuyla ilgili bunların dışında başka ayetler de mevcuttur.⁵ Ancak Kur’ân’da nûr kavramı genellikle yukarıda verilenlere benzer şekilde kullanıldığından diğerleri zikredilmeyecektir.

Sûfilerin konu ile alakalı olarak naklettikleri hadislere gelince, bunlar arasında en meşhur olan ve görüşlerine dayanak olarak sundukları hadis şudur: “Adem su ile çamur arasında iken be nebi idim.”⁶ Aslında ilk bakışta ilgisi yokmuş gibi gözükse de bazı sûfiler bu sözü nûr kavramı bağlamında yaptıkları yorumlara dayanak olarak kullanmışlardır.⁷ Kaynaklarda bu konu ile alakalı olarak hadis diye nakledilen başka rivayetler de mevcuttur. Ancak burada yalnızca ilk dönem klasiklerinde zikredilenler arasında müşterek olarak aktarılanlardan hareket edileceğinden diğerlerine temas edilmeyecektir. Hadislerde nûr kelimesiyle ilgili ayetlerdekine benzer bir kullanım yoksa da mana itibariyle sûfilerin kanaatlerini destekleyecek rivayetler mevcuttur. Ancak ifade etmek gerekir ki, bunların tamamına yakınının sıhhatli olmadığı kanaati hakîmdir.⁸

Diğer dinî disiplinlerle ilgili bilgi veren ilk döneme ait eserlerde de nûr ve zulmet kavramlarından hareket ederek kendi görüşlerini ifade eden akımlardan bahsedilmektedir. Mezhepler tarihine dair

2 Nûr, 24/35.

3 Bakara, 2/257.

4 En’am, 6/1.

5 En’am, 6/1; Ra’d, 13/16; İbrahim, 14/1.

6 Aclunî, *Keşfu’l-hafâ*, Beyrut 1351-52, I, s. 130.

7 Hadis olarak rivayet edilen bu cümle ve sufilerin bununla ilgili yorumları hakkında bk. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 124-125.

8 Özellikle “Nûr-ı Muhammedî” bağlamında söz konusu rivayetleri ele alıp değerlendiren bir çalışma için bk. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 121-129; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya 2001, s. 274-284.

temel kaynaklardan biri olan *el-Fark beyne'l-fırak*'da Abdülkâdir Bağdâdî, nûr ve zulmet üzerine bina edilmiş olan Manikeist düşünce sisteminin bazı İslâmî fırka ve isimlere ne şekilde tesir ettiğine yer yer temas etmektedir.⁹ Örneğin bunlardan biri olan Karmatî doktrininde nûr önemli bir yer işgal etmektedir. Onlara göre, başlangıçta ve sonda, tek ve yalnız olan Allah'ın zâtı "şaşaânî nûr ve "kâhir nûr"un sudûr ettiği "Ulvi Nûr"dur. Kâhir nûrdan küllî akıl ve kâinatın nefsi ortaya çıkar. Varlığın teşekkülü bu sudûrun neticesinde gerçekleşir.¹⁰ Bu durum söz konusu meselede tesir alan çevrelerin yalnızca tasavvufu sınırlı olmadığını en önemli işareti olsa gerektir.

Bu bilgilerden hareketle, ileride beyan edileceği üzere, kaynağı her ne olursa olsun, bu kavramların yalnızca belli sûfîlerin görüşlerinde değil pek çok Müslüman entlektüelin geliştirdiği fikir sistemleri üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Esasen Kur'an kaynaklı olan nûr ve zulmet kavramlarının içeriğinin belli bir düzeyde değiştirilip geliştirildiği ve bunlar üzerine yapılan yorumlarda özellikle Neoplatonik ve Hermetik felsefenin tesiri olduğu söylenmiştir.¹¹ Allah'ın nûr halinde olması ve insanda ışık olarak tezâhür etmesi akîdesi irfâniyede ve Yunan felsefesinde olduğu gibi eski dinlerde de son derece yaygın bir anlayıştır. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd'de de bu doğrultuda ifadeler mevcuttur.¹² Sûfîlerin nûr kavramına dayalı olarak geliştirdikleri nazariyelerden olan Hz. Muhammed'in aslî nûr olduğu şeklindeki görüşün de, III./IX. yüzyılın sonlarında Gnostik-Manikheist fikirlerin tasavvufa girmekte olduğunu göstergelerinden biri olduğu söylenmiştir.¹³

2. İİK DÖNEM TASAVVUFUNDA NÛR KAVRAMINI YORUMLAYAN SÛFİLER

III./IX. asırdan önce yaşamış olan mutasavvıflarından olan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Allah göklerin ve yerin nûrudur" ayetini tefsir ederken burada geçen "nûr" kelimesini özel bir tarzda açıkladığı haber verilmektedir.¹⁴ Bunun dışında nûr kavramıyla ilgili

⁹ Bk. Abdülkâdir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 2001, s. 98, 100-103, 160, 209, 258, 282...

¹⁰ Massignon, Louis, "Karmâtîler", *İA*, VI, s. 356; Hizmetli, Sabri, "Karmatiler", *DİA*, XXIV, s. 512.

¹¹ Werblowski, R.J. Zwi, "Light and Darkness", *ER*, VIII, s. 549; Çubukçu, İbrahim Âgâh, "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi", *AÜFD*, XVI, 1968, s. 178-179.

¹² De Boer, T. J., "Nûr", *İA*, IX, s. 353.

¹³ Fazlurrahman, *İslam* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 198.

¹⁴ Eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982, s. 452.

olarak herhangi bir sözüne ya da görüşüne rastlamak mümkün değildir. Ancak ilerleyen zamanda İslam coğrafyasının gelişmesi ve Müslümanların farklı din ve fikir sistemleriyle karşılaşmaları tasavvuf çevrelerinin de bu durumdan etkilenmeleri neticesini doğurmuştur. Tasavvufun kısmen felsefi bir görünüm almaya başlamasının ardında da söz konusu durumu aramak gerekir. Tasavvuf erbabı Allah'ın, kalb gözüyle görülmesinden bahsedince, bundan, O'nun, kalbe ait olan yakîn nûruyla görülmesini anlamışlardır. Onlara göre bu nûr, Allah'ın kulun kalbine yerleştirdiği ilâhî nûrdan bir parıttır. Mesela, enbiyânın vahyi ile evliyânın ilhamı arasındaki fark, bu ilâhî nûrun, onların kalblerinde doğurduğu gaybî bilgilerin algılanışı noktasında da kendisini göstermektedir.¹⁵

a) Sehl b. Abdullah et-Tüsterî

Felsefi tasavvufun kurucularından ve işâri tefsir hareketinin ilk mümessillerinden olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) "Nûr-ı Muhammedî" olarak bilinen meşhur görüşünde nûr kavramını farklı bir tarzda ele alıp yorumlamaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Hz. Muhammed'in fizikî yaratılışından ve nübüvvetinden önce varlığı söz konusudur. Mahlûkâtı da önceleyen bu ezeli varlık "Nûr-ı Muhammedî" olarak adlandırılmıştır. Tüsterî'ye göre Allah Hz. Muhammed'in nûrunu kendi nûrundan yaratmıştır. Sonra onu kendi eliyle şekillendirmiştir. Bu nûr Allah'ın huzurunda yüz bin sene kalmış, bu süre içinde Allah gece gündüz yetmiş bin defa bu nûru düşünmüştür. Ardından bütün mahlukâtı bu nûrdan yaratmıştır.¹⁶ Hz. Adem'de tecelli edip, ardından diğer peygamberlere intikal eden ve onda karar kılan nûr onun vefatından sonra da devam etmekte, kâinat varlığını bu sayede sürdürülebilmektedir. Bu nûr ebedi ve ölümsüz olduğundan mutasavvıflar Hz. Peygamber için "öldü" ifadesini kullanmazlar.¹⁷

Söz konusu görüşün ilk olarak Şiâ tarafından değişik bir bağlamda kullanıldığı,¹⁸ özellikle Sehl et-Tüsterî ve çağdaşı bazı sûfilerin nûr kavramı ile ilgili Karmatîler'in yaptıkları yorumların tesiri altında kaldıkları iddia edilmiştir.¹⁹ Karmatî ve İsmailîler "Masum İmam Nazariyesi" olarak bilinen bu yorumlarını manevî Bâtını ilmin kaynağı olduğunu söyledikleri "Kutub" nazariyesine

¹⁵ Afifi, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Devrim* (trc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 319.

¹⁶ Massignon, L., *Recueil*, Paris 1929, s. 39.

¹⁷ Demirci, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedî", *DİA*, XV, s. 180.

¹⁸ Schimmel, Annemarie, "Nûr Muhammad", *ER*, XI, s. 23.

¹⁹ Massignon, "Karmatîler", *İA*, VI, s. 352-359.

dayandırmaktadırlar.²⁰ “Aliah göklerin ve yerin nûrudur” mealindeki ayeti Bâtınî manada ilk tefsir edenin Câfer-i Sâdık olduğu, Tüsterî'nin ilgili ayete getirdiği yorumlarda ona yakın bir tarzı benimseyen Hasan-ı Basrî'ye²¹ tabi olduğu ve şöyle söylediği nakledilmektedir: “Buradaki nûr Kur'ân'ın nûru gibidir. Ayette geçen misbahın kandili marifet, fitili farzlar, yağı ihlas, nûru da nûr-ı ittisâldir.”²²

Daha sonra yaşamış olan, İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Abdülkerim Cîlî (ö. 805/1402) gibi pek çok sūfinin de nûr-ı Muhammedî görüşünü benimsediği ve farklı şekillerde yorumladığı bilinmektedir.²³ Câbirî, “Hakikat-ı Muhammediyye”, “Nûr-ı Muhammedî” ile Hermetik literatürdeki “Küllî Akıl” arasındaki uyumun son derece açık olduğunu söylemek suretiyle²⁴ bunların farklı isimlerle tasavvufa sızmasının Şia yoluyla gerçekleşmiş olmasına rağmen köken olarak onlara ait olmadığına işaret etmektedir. Diğer taraftan genel olarak tasavvufa Şiilik'ten girdiği iddia edilen unsurların önemli bir kısmının Şiiliğe de dış kaynaklardan sızdığı da bilinmektedir.²⁵ Ancak sūfilerin Şia'dan sonra mı yoksa eş zamanlı olarak mı bu tesiri aldığı konusu net değildir.

b) Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi İşârî tefsir hareketinin öncülerinden olan Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) aynı zamanda birçok tasavvufî terimin oluşması ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bağdat'ta yaşayan ve dönemin meşhur sūfileriyle görüşen en-Nûrî'nin nûr kavramına bina ettiği meşhur bir nazariyesi mevcuttur.²⁶ “Nûrî” nisbesini almasının da bu nazariye sebebiyle olduğu söylenmiştir.²⁷ Onun şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Ben

²⁰ Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 77.

²¹ Hasan-ı Basrî'nin, kendisinden sonra yaşamış olan birçok müfessiri etkilediği bilinmektedir. Bunlardan biri de Tüsterî'dir, bk. Birişik, Abdülhamit, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, s. 302.

²² Eş-Şeybî, *es-Sıla*, s. 452.

²³ Demirci, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammediye”, *DİA*, XV, s. 179-180; Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî*, İstanbul 2003, s. 206-210.

²⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999, s. 422.

²⁵ Uludağ, Süleyman, “Şiilik'te Tasavvuf”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 520.

²⁶ Kara, Mustafa, “Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî”, *DİA*, X, s. 328-329.

²⁷ Attar bu nisbeyi almasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Kendisine ‘Nûrî’ denmesinin sebebi, karanlık gecede konuşurken evi aydınlatırcasına

nûru müşahede ettiğim zaman sürekli olarak ona bakar, bir müddet sonra ben de nûr olurum.”²⁸

Kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Hakîm Tirmizî'nin kalbin çeşitli boyutlarına dair kaleme aldığı *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb* adlı risalesine benzer tarzda *Makâmâtü'l-kulüb*'u yazan Nûrî, geliştirdiği nazariyenin bazı örneklerine burada yer vermektedir.²⁹ Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî kalpte bazı, nûrların bulunduğunu söylemekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır: Marifet nûru, akıl nûru, ilim nûru. Ona göre marifet güneş, akıl kamer ve ilim de yıldızlar gibidir. Marifet nûru hevâyî, akıl nûru şehveti, ilim nûru da cehaleti örter. Marifet nûru ile Rab Teâlâ görülür, akıl nûru ile Hakk kabul edilir, ilim nûru ile de Hak'la amel edilir.³⁰

Arifin kalbinde bulunan nûrun bazı dereceleri olduğundan bahseden Nûrî şöyle demektedir: “Allah bir kimsenin saadetini istediğinde onun kalbine nûr verir ve bu nûr tedricen şu halleri alır: Nûr, ziyâ, şua', kamer, şems. Nûr halindeyken dünyada ve içindikilerden soğur. Kamer halini alınca ahiret ve oradakilerden uzaklaşır. Şems olunca da ne dünyayı, ne ahireti, ne onların içinde olanları görür, Rabbi dışında hiçbir şeyi bilmez olur. Onun cesedi, kalbi ve sözü nûr olur.”³¹

Görüldüğü gibi Nûrî'nin bu kavramla ilgili tasarrufu öncekilerden biraz daha geniş kapsamlıdır. O bir anlamda insanın psikolojik faaliyetlerinin aracı unsuru olarak nûr kavramına yer vermektedir. Onun, Kur'ân'da verilen örnekleri izah sadedinde daha önce benzer konularda başkalarınca yapılan yorumların tesirinde kaldığını söylemek mümkündür. Ancak bunların kaynağını tam olarak belirlemek güçtür.

ağzından nûr saçılmasıdır. Diğer bir sebebi de firaset nûruyla bakıp bâtındaki sırları haber vermesidir. Başka bir sebep de şudur: Sahrada bir zâviyesi vardı. Her gece burada ibadet eder, halk da burada kendisini seyre dalardı. Geceleri parlayan ve zâviyesinden çıkıp yukarıya doğru yükselen bir nûr görürlerdi, bk. Atar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2002, s. 57.

²⁸ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns* (haz. S. Uludağ, M. Kara, *Evlîya Menkabeleri*), İstanbul 1995, s. 209.

²⁹ Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, *Makâmâtü'l-kulüb*, (nşr. Paul Nwyia) “Textes Mystiques Inédits D'Abu'l-Husayn al-Nuri”, *Melanges de l'Université Saint Joseph*, Beyrut 1968, XL, s. 115-154.

³⁰ *Makâmâtü'l-kulüb*, s. 137.

³¹ *Makâmâtü'l-kulüb*, s. 138.

c) Hallâc-ı Mansûr

Büyükbabası bir Zerdüşti olan Hallâc'ın nûr ve zulmet kavramlarıyla ilgili görüşleri bu kanalla ya da uzun seyahatleri esnasında karşılaştığı değişik dinî ve fikrî sistemlerin mensupları aracılığıyla tanımış olması ihtimali varsa da, akla en yakın olanı onun bu tarz fikirleri hocası Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den tevarüs etmiş olmasıdır. Hallac, *Kitâbu't-tevâsîn*'in ilk "tâsîn"i olan "Sirâc" tâsîninde şöyle demektedir: "Gayb nûrundan bir kandildir o. Bir parladı ve yerine döndü. Bütün kandillere üstün geldi ve hepsine sultan oldu."³² Bu ilk tâsînde Hallac Hz. Peygamber'in yüceliğini ortaya koymak maksadıyla nûr-ı Muhammedî görüşünü konu edindiği bölüme "Sirâc" (kandil) adını vermiştir.³³ Ona göre, Hz. Muhammed'in biri ezeli bir nûr oluşu, diğeri bir insan ve peygamber olarak dünya hayatındaki altmış üç yıllık varlığıyla ilgili şahsiyeti olmak üzere iki hüviyeti vardır. "Allah'ın ilk yarattığı şey onun nûrudur."³⁴ "Adem henüz toprakla su arasında iken, yani henüz yaratılmamış iken o peygamberdi."³⁵

Hallâc yaratma ve dinlerle ilgili düşüncelerini de nûr-ı Muhammedî çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre bu nûr ilk taayyündür. Zât'ın Zât'a tecelli etmesidir. Bütün varlıklar ondan zuhûr ettiğinden o aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Eğer o olmasaydı hiçbir şey olmazdı.³⁶

Hallâc'a göre Hz. Muhammed sürekli olarak sûfilerin kalplerini yakan, sönmeyen bir nûrdur. Bütün peygamberler ve veliler nurlarını ancak peygamberlerin nûrundan alırlar. Onun nûru Kalem'inkinden daha parlak ve daha ezeli.³⁷ Afifi'ye göre oldukça basit ve felsefî içerikten yoksun olan Hallac'ın nazariyesi İsmailî-Bâtınî anlayıştan hareketle ortaya konulmuştur.³⁸ Bu bağlamda Hallac-ı Mansûr'un idam edilmesine gerekçe olarak Abbasiler'e karşı ayaklanan ve devleti uzun süre meşgul eden Karmatiler'le mektuplaştığı iddiası

³² Hallac, *Kitâbu't-tavâsîn*, Kahire ts. s. 6.

³³ Tavâsîn, tâsîn kelimesinin çoğuludur. Tâsîn, Kur'an'da üç surenin (Şuâra, Neml, Kasas) başlangıç harflerinin ilk ikisi (Tâ, Sîn)'in okunuşuyla elde edilen bir kelimedir, bk. Öztürk, Y. Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul 1996, s. 293.

³⁴ Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, s. 265.

³⁵ Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, II, s. 130.

³⁶ Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, s. 378-379.

³⁷ Hallâc, *Kitâbu't-tavâsîn*, s. 83

³⁸ Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 99.

gündeme getirilmiştir.³⁹ Ancak böyle bir bağlantı söz konusu olsa dahi gereğinden fazla abartıldığına dair bir görüş de mevcuttur.⁴⁰

d) Hakîm Tirmizî

Hakîm Tirmizî hemen bütün eserlerinde belli meseleleri izah ederken, ya da örnek verirken nûr kavramına müracaat etmiştir. Hatta onun, din ve tasavvuf anlayışının üzerine bina edildiği temel kavramlardan birinin nûr olduğu söylene mübalağa yapılmış olmaz. Ancak ne var ki Tirmizî'nin bu yönü hemen hiç işlenmemiş, o genellikle "hatmu'l-evliya" görüşü bağlamında bahis konusu edilmiştir.

Tirmizî nûrun kelime anlamının "iyilik", zulmetin ise "kötülük" olduğunu söylemektedir.⁴¹ Ona göre nûr ile zulmet sürekli mücadele halindedir ve dâimî olarak galip gelen nûrdur.⁴² İbn Arabî de iyilik ve kötülüğü nûr ve zulmet kavramları ile eşleştirmektedir. Ancak onun bu konudaki kanaatleri Tirmizî'ye nazaran daha kapsamlıdır. Ona göre sırf kötülük, sırf yokluk ve sırf karanlık aynıdır. Sırf iyilik ise sırf varlık ve sırf ışıktır. İbn Arabî için nûr ile zulmet arasındaki fark bir karşıtlık farkı değil varlık- yokluk farkıdır.⁴³ Bu doğrultudaki bir yorumu Şihâbüddin Sühreverdî'de de (ö. 587/1191) bulmak mümkündür.⁴⁴ Ancak söz konusu kavramı bu bağlamda elen ilk sûfi olması yönüyle Tirmizî dikkate değerdir.

O, nûr ile ilgili açıklamalarını Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "O, göklerin ve yerin nûrudur" (Nûr, 24/35) ayetine dayandırmaktadır.⁴⁵ Bu ayetin müfessirler tarafından çok değişik tefsirlerinin yapıldığını belirttikten sonra esas olarak dokuz çeşit nûrun var olduğunu ifade etmektedir. Bunlar sırasıyla: Güneşin nûru, ayın nûru, yıldızların nûru, gündüzün nûru, şimşegın nûru, ateşin nûru, gözün nûru, mücevherin (değerli taşın) nûru ve nihayet dokuzuncusu ise bütün bunların kaynağı olan "Esas Nûr"dur. Bunun dışında sayılan bütün diğer nûrlar O'na delalet ve şahitlik etmektedirler. Bunlar zâhirî nûrlardır, O ise Bâtınî Nûr'dur.⁴⁶

³⁹ Massignon, Louis, "Hallac", *İA*, V, s. 378.

⁴⁰ Uludağ, "Şîlik'te Tasavvuf", s. 520.

⁴¹ Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl* (thk. M. Abdülkadir Ata) Beyrut 1992, II, s. 55.

⁴² Hakîm Tirmizî, *Gavru'l-umûr* (thk. İbrahim Şemsuddin) Beyrut 2002, s. 52.

⁴³ İbn Arabî, *Fütuhât*, I, s. 520.

⁴⁴ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998, s. 152-153.

⁴⁵ Bu ayetin sûfiler tarafından yapılan simgesel tefsiri ile ilgili olarak bk. Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (trc. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 205-208.

⁴⁶ *Gavru'l-umûr*, s. 72.

Burada zikredilen nesnelere niteliklerinden hareket edilecek olursa Tirmizî'nin nûr kelimesini ışık olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁷ Nûr kavramı ile ilgili olarak buna benzer bir tasnif de Gazzâlî tarafından yapılmıştır. Ancak onun tasnifinde dokuz değil, altı çeşit nûrdan bahsedilmektedir. Gazzâlî burada hakiki manada nûrun "en-Nûru'l-Mutlak" dediği Allah Teâlâ olduğunu⁴⁸, nûr kavramının O'nun dışındakiler için kullanımının tamamen mecâz ifade ettiğini söylemektedir.⁴⁹

Tirmizî'ye göre Allah Nûr'dur, hatta Nûrların Nûru'dur.⁵⁰ Hiçbir şey yokken O vardı.⁵¹ Tirmizî'nin bu cümlesi ile bağlantılı olarak, bir anlamda belki de ileride İbn Arabî tarafından mükemmel bir şekilde sistematize edilecek olan vahdet-i vücûdun ilk nüvelerinden olan şu ifadesini de nakletmek gerekir: "Allah'tan, Onun sıfatlarından ve fiillerinden başka hiçbir şey yoktur (Leyse fi'l-vücûd illallah). Herşey O'nunla, O'ndan ve yine O'nadır. Şayet bir an için âlemden yüz çevirecek (gizlenecek) olsa âlem bir anda yok olurdu. Âlemin (ve mahlukatın) bekâsı O'nun hıfzı ileldir."⁵²

Tirmizî'ye göre, O bütün mahlukatı zulmetin içinde yarattı. Sonra da kendi nûrunu onların üzerine yaydı. Kime bu nûrdan

⁴⁷ Nûr kavramı ile ilgili buna benzer bir tasnif de Gazzâlî tarafından yapılmıştır. Ancak bu tasnifte dokuz değil altı çeşit nûrdan söz edilmektedir. Gazzâlî burada hakiki manada nûrun "en-Nûru'l-Mutlak" dediği Allah Teâlâ olduğunu söylemektedir, bk. *Mi'râcu's-sâlikîn*, Beyrut 1986, s. 134-135.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 134-135.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 6.

⁵⁰ *Gavru'l-umûr*, s. 82. Hakîm Tirmizî'nin bu anlayışının sonuçlarından biri de rû'yetullah meselesi ile ilgili kanaatidir. O, "gözler O'nu idrak edemez" (Enam, 6/103) ayetinin yorumunda, Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceğini, ancak kulların ahirette O'nun sıfatlarına bakabileceklerini Zât'ını asla müşahade edemeyeceklerini söylemektedir, bk. *el-Mesâilu'l-meknûne*, s. 85.

⁵¹ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 413; II, s. 90. Tirmizî başka bir esrinde ise, "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu, sonra zikir var oldu, onun ardından da ilim ortaya çıktı" diyerek varlığın yaratılış süreci hakkındaki görüşünü beyan etmektedir, bk. *Hatmu'l-evlîyâ* (thk. Osman Yahya), Beyrut 1965, s. 337.

⁵² Hakîm Tirmizî, *Keşfiyyetü's-sülûk* (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih), Beyrut 1993, s. 36. Bu cümlelerin benzerlerini İbn Arabî'de de bulmak mümkündür. İbn Arabî'ye göre de, vücûd, içinde Allah Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Hep O'dur, O'nunladır, O'ndandır ve O'nadır. Eğer O, "bir göz açıp kapayınca kadar" şu âlemden gizlenecek olsaydı, bu âlem bir anda yok olurdu. Âlemin bekâsı ancak Allah'ın ona bakması, onu korumasıdır. Ancak nûrunun zuhurunun şiddetinden dolayı idrakler O'na eremez, âciz kalır. Bu sebeple O'nun zuhûru aynı zamanda Kendisine hicap olmuştur, bk., Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, s. 507.

isabet ettiyse o hidayete erdi, her kim de bundan mahrum kaldıysa dalalete düştü.⁵³ Bu noktada mümin ile kafirin ruhlarıyla ilgili kanaatinin dayanağı da ortaya çıkmaktadır. Ona göre müminin ruhu nürdan, kafirinki ise "nâr"dan, yani ateştir.⁵⁴ Onun nazarında mümin aynı zamanda akıllı kişi demektir ve aklın kaynağı da nürdür.⁵⁵ Akıl nür olduğu gibi, akılsızlık demek olan cehalet de zulmettir.⁵⁶ Dolayısıyla Nür olmayan yerde akıl da olmaz, aklın olmadığı yerde iman nuru bulunmaz.

Kalb ve kalbin değişik makamlarından bahseden Tirmizî'ye göre müminin sadrı ve bunun içinde yer alan kalbi nür ve zulmetin mücadele alanıdır. Sadrını iman nuru istila eden kişiye mümin denir.⁵⁷ Hatta kalbteki bu nurun bizzat kendisi iman olarak isimlendirilmektedir.⁵⁸ Hakîm Tirmizî, nurun esas itibariyle "Nûrların Nuru" olan Allah'dan geldiğini söyler. O, nûrunu dilediğine yönlendirir. Kimin hayrını dilerse onun kalbine bir nür bırakır ve o kalb bu nûrla hayat bulur. Bu sayede sadrında yer alan fuâdının gözleri açılır. Sonra burada tevhid nuru işrak eder ve kalb aydınlanır. Daha sonra da Allah ona ubûdeti (Tirmizî'nin kelimeyi kullanışı bu şekildedir) anlaması için akıl nûrunu ihsan eder. O da Allah'dan gelen bu lütfu kabul eder.⁵⁹ Kelam âlimlerinin tartışma konularından biri durumunda olan imanın artıp eksilemeyeceği hususu, Tirmizî'ye göre bu şekilde çözümlenmektedir. Kalbte yer alan nurun artması, imanın artmasına, zulmetin nûra galebe çalması ise eksilmesine delalet etmektedir.⁶⁰ Kalbteki nurun varlığı bir başka sonuç daha doğurmaktadır. O da marifettir. Marifet nûrları sayesinde nefsin ateşi ve karanlığı ortadan kalkar.⁶¹ Nûrun sadrdaki fiillerinden biri de, burayı havf nûrunun istila etmesiyle havf halinin

⁵³ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 413.

⁵⁴ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 129.

⁵⁵ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 61. İlk yaratılan varlığın akıl olduğu şeklindeki görüşe Hâris muhâsibî'den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanmaktadır. Yeni Eflatuncu görüşlerden kaynaklanan anlayış, İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî gibi mutasavvıflar tarafından yeni yorumlarla değişik bir tarzda ortaya konulmuş ve Hallac'dan gelen "Hakikat-ı Muhammediyye" görüşü ile "Akl-ı evvel" nazariyesi birleştirilmiştir, bk. Uludağ, "Akıl", *DİA*, II, s. 247.

⁵⁶ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 57.

⁵⁷ *Nevâdiru'l-usûl*, I, s. 342.

⁵⁸ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 173.

⁵⁹ Hakîm Tirmizî, *Kütâbu'l-emsâl* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1989, s. 265.

⁶⁰ Hakîm Tirmizî, *Edebu'n-nefs* (thk. A. J. Arberry, Ali Hasan Abdülkadîr), Kahire 1947, s. 138; *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 172.

⁶¹ *Edebu'n-nefs*, s. 133.

gerçekleşmesidir.⁶² İman nûrunun kalbe bulunması aynı zamanda ruhun nefis esaretinden kurtulmasına vesile olmaktadır. Ruhun nefse değil de kalbe itaat etmesi ise hayanın ortaya çıkmasına sebep olur.⁶³

O Allah'ın kelamının kalblere tesir etmesini yine nûr kavramına müracaat ederek açıklamaya çalışmaktadır. Harflerde mevcut olan nûr, sadrını riyazet ile arındırmış olan kulların kalbine nüfûz eder ve böylece kelamın anlamı kalbe yerleşmiş olur.⁶⁴

Her ne kadar hareket noktası Kur'an ve sünnet olsa da Tirmizî'nin, diğer bir kısım görüşlerinde olduğu gibi nûr kavramıyla alakalı tesbit ve yorumlarında özellikle yukarıda haklarında kısmî bilgi verilen İsmailî-Karmatîler'in bu doğrultudaki fikirlerinden esinlendiği sezilmektedir. İçine kapalı bir yaklaşımla meselelere çözüm aramayı uygun görmeyen Tirmizî, dinî-tasavvufî fikir sisteminin inşasında, kendi anlayışına uyan ve sakıncalı görmediği her türlü malzemeyi yeri geldikçe kullanmıştır. Burada özellikle Allah'ı "Nûrların Nûru" biçiminde nitelemesi ile Karmatîler'in Ulvî Nûr şeklindeki isimlendirmeleri birebir benzerlik arz etmektedir. Yine onların, varlığın bir anlamda "Nûrların Nûru"ndan sudur etmesi anlayışları Tirmizî'nin yaratılış ile ilgili yorumlarına zemin hazırlamış olsa gerektir.⁶⁵

3. Tesirleri

İşrâkî felsefenin kurucusu kabul edilen Şihâbüddin Sühreverdî'nin, rûhî arınmayı esas alan felsefî sistemini kurarken hayranlıkla andığı Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvuf erbabının görüşlerinden ve diğer sûfilere ait fikirlerden yararlandığı bilinmektedir. Ayrıca başka birçok kaynağın yanında, Gazzâlî'den de istifade ettiği kabul edilmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla gerek Gazzâlî ve gerekse Sühreverdî'nin, Kur'an kaynaklı olan söz konusu kavramı yorumlamalarında ve felsefî sistemlerine temel almaları noktasında yukarıda adı geçen mütefekkir sûfilerden etkilendikleri

⁶² *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 132.

⁶³ *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 3.

⁶⁴ *Kitâbu'l-emsâl*, s. 245-248. Tirmizî burada ilginç bir benzetme yaparak nûrun, harflerin elbisesi olduğunu söylemektedir, bk., a.g.e., s. 60.

⁶⁵ Tirmizî'nin nûr kavramını esas alarak bunun üzerine belli görüşlerini bina etmesini ile Hıristiyanlık'taki bazı inançlar arasında benzetme yapan Julian Baldick, onun bu kanaatlerinin Şamanist fikirlerin tesiriyle ortaya çıktığını söylemektedir, bk., *Mystical Islam*, New York 1992, s. 69.

⁶⁶ Kaya, Mahmut, "İşrâkıyye", *DİA*, XXIII, s. 435. Bâyezid'in konuyla alakalı bir sözü şöyledir: "Allah'ı bildim, Allah dışındaki mahlukâtı da Allah'ın nûruyla bildim", Sülemî, *Tabakâtü's-süfüyye* (thk. Nureddin Şeribe), Halep 1986, s. 72.

anlaşılmaktadır. Dahası Sühreverdî, İshrâkî felsefenin özünü oluşturan "nûr felsefesini" anlatırken kendisinin yeni bir şey söylediği iddiasında değildir. Çünkü ona göre bu ilmin unsurları Peygamber İdris ya da Hermes vasıtasıyla açıklanmıştır. Ayrıca hikmet geleneğinin kendisine Eflatun, Zünnûn Mısırî ve Sehl et-Tüsterî yoluyla ulaştığını söylemeyi de ihmal etmemektedir.⁶⁷

Şark kökünden türetilen İşrak kelimesi ise, sözlükte "güneşin doğuşu sırasındaki ışımaya, aydınlanma, parlama, tan ağarışı" gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrak, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhûr edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin, ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlakî anlamda da kullanılır. İshrâkıyye terimi ise, İslam düşünce tarihinde, bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlal) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır.⁶⁸ Bu düşünce akımının izlerini daha gerilere götürmek mümkünse de, İslam düşünce tarihine damgasını vuran bir felsefe okulu olarak kurucusunun Şihâbüddîn Sühreverdî-i Maktûl (ö. 587/1191) olduğu kabul edilmektedir.⁶⁹

Sühreverdî tarafından ortaya konulan İshrâkî hikmetin sistematik bir felsefe olmaması sebebiyle bu yönden onu ele almanın oldukça zor olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁰ Ancak belli başlı görüşlerini yine kendi eserlerine müracaat ederek öğrenmek mümkün olmaktadır. Yukarıda verilen tanımdan İshrâkî anlayışı benimseyenlerin aklı devre dışı bıraktığı gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak bu doğru değildir. Zira, İshrâkî hikmet, hem istidlâlî akla, hem

⁶⁷ Kılıç, Mahmut Erol, "Hermes", *DİA*, XVII, s. 232.

⁶⁸ Kaya, Mahmut, "İşrakıyye", *DİA*, XXIII, s. 435.

⁶⁹ Sühreverdî'nin hayatı ve düşünceleri hakkında bk. Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, Bölüm: VIII; Çubukçu, İ. Âgâh, "Sühreverdî ve İshrâkiye Felsefesi", *AÜİFD*, XVI, 1968, s. 177-200; Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 355-381; Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 52-83; a.mlf., "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif) (trc. Heyet) I-IV, İstanbul 1990, I, s. 411-435; Ziai, Hossein, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), New York 1996, s. 343-365;

⁷⁰ Nasr, "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl", s. 421.

de kalbî sezgiye, hem zihnin formel eğitimine, hem de nefsin arıtılmasına dayanmaktadır.⁷¹

Nûr ve zulmet kavramlarından hareket eden Sühreverdî, gerçekliği nûr (ışık) ve zulmet (karanlık) olarak ikiye ayırmaktadır. Eğer nûr, kendisiyle kâimse cevher nûr (nûr-ı cevherî) veya soyut nûr (nûr-ı mücerred) olarak, eğer varlığı için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı varsa ârizî nûr (nûr-ı ârizî) olarak adlandırılır. Tüm gerçeklik nûr ve zulmetin derecelerinden meydana gelmektedir. Mutlak hakikat, sonsuz ve sınırsız ilâhî mahiyet ona göre "Nûrların nûru"dur (Nûru'l-envâr).⁷² Tüm varlıklar bu Yüce Nûr'un aydınlatmalarıdır. Dünyadaki tüm hareketin, göklerin veya elementlerin sebebi de Nûrların Nûr'unun tecellilerinden başka bir şey olmayan aracı nûrlardır (Nûr-ı müdebbir).⁷³ Nûru'l-envâr'ın bu üstünlüğü dolayısıyla ondan ilk büyük melek olan nûrânî varlık zuhûr eder. Nûru'l-envâr ile ilk zâhir olan bu varlık arasında sonsuza dek kurulmuş olan ilişki, ilk sevilen ile ilk seven arasında bir temel-örnek ilişkidir. Oluşum ve varlık sürecinin her aşamasında bu ilişki örnek olacak, her varlığı çift olarak düzenleyecektir.⁷⁴

Nûr kavramının sistemin temelini oluşturduğu İsrâkîlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşâhede yoluyla nûrun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılmıştır. İlahî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir.⁷⁵

İsrâkîlik'le ilgili bu kısa özetten de anlaşılacağı üzere, Sühreverdî-i Maktûl kendisinden evvel sûfilerce sınırlı şekilde yorumlanmış olan nûr kavramını fikir sistemi için temel olarak almış, öncekilerden istifade etmekle birlikte onlardan hayli farklı bir yapı ortaya koymuştur. Ancak bu yolda kendisine öncülük edenlerin ilk mutasavvıflar olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemiştir.

⁷¹ Nasr, *Three Muslim Sages*, Massachusetts 1969, s. 64.

⁷² Kâşânî de "Nûru'l-envâr"ı Hak Teâlâ şeklinde tanımlamaktadır, bk. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, Kahire 1984, s. 114.

⁷³ Nasr, "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl", s. 425, 426. Burada ve yukarıda zikredilen diğer kaynaklarda İsrâkî felsefenin varlık ve oluşla ilgili kanaatleri hakkında yeterince bilgi mevcuttur. Bunlara ilâveten daha ayrıntılı malumat şu makalede bulunabilir: Ziai, Hossein, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), New York 1996; s. 465-497.

⁷⁴ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 364.

⁷⁵ Fahri, Mâcit, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, 267-268; Kaya, Mahmut, "İsrâkîyye", *DİA*, XXIII, s. 437.

4. İçeriden Gelen Eleştiriler

Nûr nazariyesine tasavvufun içinden gelen ilk eleştirilerden biri Ebû Nasr Serrâc'a aittir. Diğer bazı görüşlerinde bilhassa Hakîm Tirmizî'ye muhalif bir tavır sergileyen ve eserinde ondan hiç bahsetmeyen, ancak üstü kapalı ifadelerle yeri geldikçe göndermelerde bulunan Ebû Nasr bu mesele ile ilgili kanaatlerini şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

• “Bir grup da nûrlar konusunda yanılmış ve nûr gördüklerini sanmışlardır. Bazıları da kalblerinde nûr olduğunu ve bunun Allah'ın kendisini vafsettiği nûrdan zannetmişlerdir. Bu tâife bu nûru, güneş ve ayın ışıklarının özelliğiyle anlatmıştır. Sanmışlardı ki bu, marifet tevhid ve azamet nûrlarıdır ve yaratık değildir. Böyle düşünenler büyük bir yanlış içindedir. Çünkü nûrların hepsi mahlûktur. Arş, kürsî, güneş, ay ve yıldızların nûrları hep mahlûktur. Allah, sınırlı özellikleri bulunan bir nûr değildir. Allah'ın kendisini nitelendirdiği şey (nûr) kavranabilecek, sınırlı ve yaratıklarının bilgisinin kuşatılabileceği bir şey değildir.”⁷⁶

Serrâc'ın bu eleştirilerinin hedefinde aşırı Şîî gruplar bulunabileceği gibi, başta Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve Hakîm Tirmizî olmak üzere söz konusu meselede görüş bildiren mutasavvıfların olması kuvvetle muhtemeldir. Zira ilk cümlesinde “nûr gördüklerini sanmışlardır” ifadesi Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin yukarıda nakledilen sözüne cevap mahiyetindedir. Nûru güneş ve ayın özelliklerine benzeten ve bu açıdan tenkide maruz kalan ise Hakîm Tirmizî'dir. Aşırıktan uzak, ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Serrâc'ın tavrının asıl sebebini bu noktada aramak yerinde olur.

Ebû Nasr Serrâc gibi, tartışmalı meselelerden uzak durmayı tercih eden Kuşeyrî ve Kelâbazî gibi müellif sûfiler ise bu konuya hiç temas etmemektedirler. Bahis konusu edilen mütefekkir mutasavvıflar ve öne çıkan kanaatleriyle ilgi bilgi aktaran Hucviri ise, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Sehliyye'de “nefs ve hevâ”yı, Ebû Hüseyin en-Nûrî ve Nuriyye'de “isâr”ı, Hallâc ve Hallâciyye'de “ruh” meselesini, Hakîm Tirmizî ve Hakîmiyye'de “velâyet ve keramet” meselelerini ele almakta ancak nûr kavramı etrafında geliştirdikleri nazariyelere değinmemektedir. Diğerlerinin yaklaşımı az çok bilindiğinden suskun kalmaları izah edilebilmekte, ancak Hucviri'nin tavrının sebebi tam olarak anlaşılammamaktadır. Söz konusu mesele ile ilgili sûfilerin görüşlerini bilmediğini söylemek ihtimal dahilinde olsa da esas olarak bu konu hakkındaki spekülasyonları fazla ciddiye almadığını söylemek mümkün görünmektedir.

⁷⁶ Ebû Nasr serrâc Tûsî, *el- Lûma'* (trc. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 434.

Sonuç

Oluşum döneminde yaşamış olan dört meşhur mutasavvıfın ortaya koydukları görüşlerden hareketle III./IX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, nûr kavramı bağlamında dinî ya da felsefî kaynaklardan tasavvufa sızdığı söylenebilecek fikirler konusunda ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bu isimlerden her biri Hucviri'nin haklarında bilgi verdiği, ilk dönemin 12 tasavvuf fırkasından birinin kurucusudur. Bunlar sırasıyla: Hallâciyye,⁷⁷ Sehlîyye,⁷⁸ Nûriyye⁷⁹ ve Hakîmiyye'dir.⁸⁰ Dolayısıyla yaşadıkları dönemde iyi bilinen ve sonrasında belli bir oluşuma isimleriyle hareket verebilecek derecede güçlü tesire sahip isimlerdir.

Bu sûfilerin tamamı fikirlerinden dolayı siyâsî otoritenin takibatına uğramış, halkın gözünden düşürülmeye çalışılmış ve sürgüne gönderilmişlerdir. Bu durum onların, halkın ve yöneticilerin benimsemiş olduğu din anlayışının dışında ya da uzağında bazı görüşleri seslendirdiklerini göstermektedir. Bilhassa Hallac'da işkence ve nihayetinde idama kadar gitmiştir.

Ortak özelliklerden biri de, söz konusu isimlerin işârî tefsir hareketinin öncülerinden olmalarıdır. Sûfilerin belli görüşlerini izah ederken yer yer kullandıkları ayetlerin zâhirî manalarından oldukça uzak ve bazen zâhirle ilgisi bulunmayan yorumlar yaptıkları bilinmektedir. Burada ele alınan kavramla ilgili benzer bir durum söz konusudur. Delil olarak sundukları hadislerin sıhhatinin tartışmalı olduğu daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla nûr kavramı etrafında geliştirdikleri nazariyelerin dinî dayanaklarının pek sağlam olduğu söylenemez. Diğer taraftan, ayetlerin daha ziyade bâtinî manada yorumunu esas alan bu anlayış, müfessirlerin yabancı kaynaklardan derledikleri malzemeyi daha rahat bir şekilde kullanmalarına imkan sağlamıştır ki, bu tarz yorum geleneğinin İbn Arabî'de aldığı şekil sahanın erbabının malumudur..

III./IX. asrın özellikle ikinci yarısında her türlü dinî ve felsefî hareketin propagandasının yapıldığı Horasan bölgesiyle de

⁷⁷ Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s. 388-394. Hucviri, Hallaciyye'yi "Hulûliyye" ve "Hulmaniyye" olarak anmakta ve: "Hulûliler'e gelince Allah'ın laneti üzerlerine olsun" demek suretiyle bunları diğerlerinden ayırmaktadır. Ancak o, Hallac'ı değil kendilerini ona nisbet edenleri bu şekilde anmaktadır. Yoksa ona göre Hallac bunlardan değildir. Şöyle demektedir: "Bizzat Hallac tarafından telif edilen eserlerde tahkikten ve gerçekten başka bir şey yoktur", bk. s. 368.

⁷⁸ Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s. 308-325.

⁷⁹ Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s. 301-308.

⁸⁰ Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s. 325-363.

bağlantıları olan bu dört sūfi aynı zamanda felsefi tasavvufun kurucuları arasında yer almaktadırlar. Bu bağlamda onlardan bazıları İshrakiliğin kurucusu tarafından övgüyle anıldıklarını tekrarlamak gerekir.

Yukarıda adı geçen sūfilerin nūr kavramını yorumlarken özellikle mahlukâtın yaratılışı ve Hz. Muhammed'in ontolojik hakikati etrafında söz söyledikleri görülmektedir. Genel olarak çıkış noktaları, ulaştıkları sonuçlar birbirine yakın olan ve değinildiği üzere başka birçok noktada benzerlik arz eden bu isimlerin beslendikleri menbain da ortak olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Aynı dönemde ve ortak fikir ikliminde yaşamış olmaları bu kanaati desteklemektedir.

Nūr kavramıyla ilgili en kapsamlı tasarrufun Hakîm Tirmizi'ye ait olduğu görülmektedir. Her ne kadar "Nūr-ı Muhammedî" gibi tesiri bugüne ulaşan bir görüşü ilk defa o ortaya atmadıysa da, fikirlerini ifade ederken nūr kavramını dinî ve tasavvufî alanların büyük bölümünde ve felsefi bir üslupla kullanması onu diğerlerinden biraz daha farklı kılmaktadır.

Buraya kadar söylenenlerden hareket edilip, kronolojik olarak bakıldığında kavramın, başlangıçta Kur'an ve Hadis'teki manalarının dışında bahis konusu edilmediği, zamanla kimi dış tesirlerle gündeme alınıp belli bağlamlarda yorumlandığı ve daha sonraları ise felsefi bir harekete esas teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Bibliyografya

- Abdülkadir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 2001.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-İlbâs* I-II, Beyrut 1351-52.
- Afifi, Ebu'l-Alâ., *Tasavvuf: İslam'da Manevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul 1996.
- , *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998.
- , *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000
- Baldick, Julian, *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, New York 1992.
- Bırışık, Abdülhamit, "Hasan-ı Basri", *DİA*, XVI, s. 302-303.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999.
- , *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000.

- Câmî, Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul 1995.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hâtemî), İstanbul 1994.
- Çubukçu, İbrahim Âgâh, "Sühreverdi ve İsrâkiye Felsefesi", *AÜİFD*, c. XVI, s. 177-200.
- De Boer, T.J., "Kindî", *İA*, VI, s. 813-815.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, XV, s. 179-180.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' fi't-tasavvuf* (trc. Hasan Kâmil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*), İstanbul 1996.
- Fazlurrahman, *İslam* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara 1992.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ) I-II, İstanbul 2002.
- Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr*, Beyrut 1986.
- Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (trc. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997.
- Hakîm Tirmizî, *Kitâbu edebi'n-nefs* (thk. A. J. Arberry, Ali Hasan Abdülkadir), Kahire 1947.
- , *Hatmu'l-evliyâ* (thk. Osman Yahya), Beyrut 1965.
- , *el-Mesâilu'l-meknûne* (thk. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî), Kahire 1980.
- , *Kitâbu'l-emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1989.
- , *Nevâdiru'l-usûl fi marifeti ehâdisi'r-Rasûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-II, Beyrut 1992.
- , *Keyfiyyetü's-sülûk* (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih), Beyrut 1993.
- , *Gavru'l-umûr* (thk. İbrahim Şemsuddin), Beyrut 2002.
- Hallac, *Kitâbu't-tevâsîn*, Beyrut ts.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütühâtü'l-Mekkîyye*, I-IV, Beyrut ts.
- Kara, Mustafa, "Ebû'l-Hüseyin en-Nûri", *DİA*, X, s. 328-330.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî*, İstanbul 2003.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Istilâhâtü's-sûfiyye*, Kahire 1984.
- Kaya, Mahmut, "İsrakiyye", *DİA*, XXIII, s. 435-438.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992.
- Kılıç, M. Erol, "Hermes", *DİA*, XVII, s. 228-233.
- , "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, s. 493-516.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif) I-II, Kahire 1974.

- Massignon, Louis, *Recueil de Textes Inédits Concernant L'histoire de la Mystique en Pays D'Islam*, Paris 1929.
- , "Hallac", *İA*, V, s. 378-380.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Şihabeddin Sühreverdi Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif) (trc. Heyet) I-IV, İstanbul 1990, s. 411-435.
- , *Makaleler II* (trc. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997.
- , *Tasavvufî Makaleler* (trc. Sadık Kılıç), İstanbul 2002.
- en-Nûrî, Ebû'l-Hüseyin, *Makamâtü'l-kulûb*, (nşr. Paul Nwyia) "Textes Mystiques Inédits d'Abu'l-Husayn al-Nurî", *Melanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrut 1968, XL, 115-154.
- Öztürk, Y. Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.
- , "Nûr Muhammad", *ER*, XI, s. 23.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtü's-sûfiyye*, (nşr. Nureddin Şeribe), Haleb 1986.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982.
- Uludağ, Süleyman, "Şiilik'te Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- , "Akıl", *DİA*, II, s. 246.
- , "Hallâc-ı Mansur", *DİA*, XV, s. 377-381.
- Werblowski, R.J. Zwi, "Light and Darkness", *ER*, VIII, s. 547-550.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Ziai, Hossein, "Shihâb al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), New York 1996, s. 434-465.
- , "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), New York 1996, s. 465-497.