

İslâm'da İshrâkî hareketin temsilcilerinden olan Sühreverdî el-Maktûl *Hikmetü'l-İshrâk, el-Meşârî' ve'l-muârahât, Per-tevnâme ve Heyâkilü'n-nûr* gibi eserlerinde nur kavramını esas alan felsefî ve tasavvufî bir sistem geliştirmiş ve Allah'ı "nûr-ül-envâr" olarak nitelmiştir. Muhammedî nur anlayışını Muhyiddin İbnü'l-Arabî daha geniş biçimde anlatmış, hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin temeli haline getirmiş, bu düşünce Azîz Neseffî, Abdülkerîm el-Cîlî ve bunların izleyicileri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Süleyman Çelebi de *Mevlîd*'inde bu nuru tasvir etmiştir.

Akaid ve kelâm kitaplarında böyle bir nur anlayışı yer almamaktadır. Yalnızca Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşîd*'da Hz. Peygamber'e atalarından bir nurun intikal ettiğini ve bunun O'nun bir mucizesi olduğunu söylemekle yetinir. Varlıkların kaynağı olan nurdan ilk defa Şîî-bâtınî çevrelerinde bahsedildiğini, bu fikrin daha sonra mutasavvıflara intikal ettiğini, Şîî-bâtınî zümrelerle mutasavvıfların bu konuda birbirini etkilediklerini ileri sürenler de vardır (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, s. 133, 372). Nur ve ışık metaforu bütün dinlerle Hermes ve İshrâkîlik gibi yarı dinî felsefelerde önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "nûr" md.; *el-Muvatta'*, "İlim", 1; *Müşned*, V, 157; Buhârî, "Da'avât", 9; Müslim, "İmân", 291-292, "Şalât-ül-müsâfirîn", 181, 189, "Tahâret", 1; İbn Mâce, "İkâmet", 186; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Da'avât", 82, "Tefsîr", 53/7, "Kader", 16; Sehl et-Tüsterî, *Tefsîr-ül-Kur'ân-ül-azîm*, Kahire 1908, s. 15, 62, 103; Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü'l-Tavâsîn* (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 1-15; Hakîm et-Tirmizî, *Haftnü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 280, 290; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 548; Sülemî, *Tabakât*, s. 21; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 21; a.mlf., *el-Makşadü'l-esnâ*, Kahire 1322, s. 99, 106; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affî), Kahire 1383/1964; Aynülküddât el-Hemedânî, *Temhîdât* (nşr. Afif Useyrân), Tahrân 1991, s. 254, 354; Sühreverdî el-Maktûl, *Mecmû'a-i Muşannefât-ı Seyh-i İshrâk*, Tahrân 1397, I, 465; II, 124; III, 82, 84; Baklî, *Şerh-i Şa'hiyyât* (nşr. H. Corbin), Tahrân 1360 hş./1981, s. 456-467; Fahrreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyinât*, Kahire 2000, s. 332-334; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 174; a.mlf., *Risâletü'l-envâr (Resâ'il-ü İbn 'Arabî içinde)*, Beyrut 1367, s. 1-19; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Le'tâ'ifü'l-İslâm* (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, s. 365-366; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsân-ül-kâmil*, İstanbul 1310, II, 37-39; Süyûtî, *el-İtkân*, Kahire 1951, I, 5; Molla Sadrâ, *Tefsîru Âyeti'n-nûr*, Tahrân 1403; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 265; Ebü'l-Alâ el-Affî, *et-Taşavvuf seurettün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 286-288; R. A. Nicholson, *Fi't-Taşavvufi'l-İslâmî* (trc. Ebü'l-Alâ el-Affî), Kahire 1969, s. 134-159; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne't-taşav-*

vuf ve't-teşeyyû', Kahire 1969, s. 133, 372; M. Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 304; M. Yâsir Şeref, *Hareketü't-taşavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1986, s. 172-173; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabiyik), İstanbul 2001, s. 214; Ömer Çelik, "Kur'ân-ı Kerîm'de Nûr Kavramı", *Mûlîd*, sy. 16-17 (1998-99), s. 123-171; Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Ülâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1, Bursa 2004, s. 139-157; W. Hartner, "Nûr", *EJ²* (İng.), VIII, 121-122.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Eski çağlardan beri ışık, çeşitli dinî telakkiler ve gnostik (irfânî) akımlarda hem ilâhî varlık veya tecellîleri hem de mânevî aydınlanmayı ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. İslâm toplumunun başından beri ilişki içinde bulunduğu eski kültür havzalarında ışık-karanlık sembolizminin merkezî bir önem taşıdığı, özellikle İran Maniheizmi ile Hermetik felsefe akımlarında çokça kullanıldığı görülmektedir. Eski Ahid'de nur ilâhî tecellî ve kurtuluşun bir sembolü olarak geçer (Mezmurlar, 27/1, 36/9). Yeni Ahid'de ise Hz. İsa'nın, "Ben dünyanın nuruyum" cümlesi yer alır (Yuhanna, 8/12). Ayrıca eski mistik sistemler ve bunların Ortaçağ'daki yansımalarında bu sembolizm mânevî aydınlanma tecrübesini ifade etmenin elverişli bir yolu sayılmıştır (ER, VIII, 547-550).

Nur terimi Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyetle "vahyin aydınlığı" veya "yol gösterici ilâhî ışık" anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Mâide 5/15; İbrâhîm 14/1; el-Hadîd 57/9; et-Tegâbün 64/8). Işık kaynağı olan güneş için ziyâ, onun ışığını yansıtan ay için de nur nitelemesi yapılır (Yûnus 10/5). Nur âyeti olarak anılan ve Allah'ın yerin ve göklerin nuru olduğunu beyan eden âyet ise (en-Nûr 24/35) çeşitli düşünce akımlarının ilgisini çekmiş ve özel yorumlara konu olmuştur. Bu ilgi etrafında gelişen düşünceler, İslâm öncesinde doktrin ve düşüncelerle de yüzleşmenin sonucu olarak belirli bir renklilik ve çeşitlilik kazanmıştır. Klasik İslâm literatüründe nur kelimesi inancın, doğru yolun, varlığın veya bilginin ışığını ifade eden birçok tamlamada kullanılmış; nûr-ül-Kur'ân, nûr-ül-akl ve nûr-ül-Hak gibi terkipler etrafında İslâm düşüncesinin kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının görüşlerini yansıtan, onları birbiriyle ilişkili kılan bir terminoloji oluşmuştur.

Nurun Allah için kullanılması, kelâmda "teşbîh" yahut "tecsîm" denilen antropomorfist telakkilerden ve Maniheizm nur-zul-

met inancını çağrıştıran fikirlerden uzak durmak gereğiyle zaman zaman tartışılmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ışığın fizikî anlamıyla Allah'a nur denilemeyeceğini savunan görüşlere temas etmiş (*Makâlât*, s. 534), İbn Hazm nur âyetini Allah'ın yol gösterici oluşuyla yorumlamıştır. İbn Hazm'ın bu yorumu, yahudi muhataplarına karşı ve Tevrat'taki bazı antropomorfik ifadeler bağlamında yapması ilgi çekicidir (*el-Faşl*, I, 254). Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de Maniheizm'in müslüman kisvesi altında, "Âlemin ilkesi nurdur" gibi söylemler geliştirdiklerini söyler (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 142-143). Birçok müellif gibi Şehristânî de doğrudan doğruya tevhide aykırı gördüğü ezeli nur ve zulmet inancı eksekinde Maniheizm'i irdelemiştir (*el-Milel*, I, 244-246).

İlk İslâm filozofu Kindî, ruhun karanlık âlemden kurtulup Tanrı nurunun bulunduğu gerçek âleme yönelmesine dair görüşleri bir ışık sembolizmiyle tanıtırken (*Resâ'il*, I, 273-275) Eflâtun'un *Politeia* diyalogunda geçen mağara istiaresini hatırlatmaktadır. Nitekim kendisinin de üzerinde düzeltme çalışmaları yaptığı *Esûlûcya (Theologia)* tercümesinde ruhun "bu âlem mağarası"ndan çıkıp idealler âlemine yükselişine değinilmektedir (Abdurrahman Bedevî, s. 24). Bu metinde sudûr sürecinde her şeyin ilkesi olan "bir"den, nurlar nuru ve insan ruhunu aydınlatan ışıktan da "ilk nur" olarak söz edilmektedir (a.g.e., s. 6, 56, 61). Fârâbî'nin de insan aklının zayıf olması sebebiyle Tanrı'yı hakıyla kavrayamadığını vurgularken Tanrı'dan belirlenmiş ve ısıması gözleri kamaştıran, bu yüzden idrak edilemeyen bir nur olarak bahsettiği görülür (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 50). İbn Sînâ'ya gelince öncelikle optikteki ışık kavramını ele alan filozof dav', şua ve nur terimleri arasındaki anlam farkları üzerinde durmaktadır. Buna göre dav' kaynağı kendinden olan ışık, şua göze yansıyan ışın, nur ise ışık kaynağından yayılıp cisimlerde bulunan renkleri ortaya çıkaran aydınlık keyfiyetinden ibarettir. Filozof nuru bir keyfiyet değil cisim ya da renk sayanları uzun uzun eleştirmektedir (*Avicenna's de Anima*, s. 91-92, 95 vd.). Aynı dönemde yaşamış olan optik bilgini İbnü'l-Heysem'in eleştirel yaklaşımla değindiği (*Kitâbü'l-Menâzir*, s. 61) gözdeki nûrânî güç terimi dışında nur terimini tercih etmediği, ışık için dav', ışın için de şua kelimelerini kullandığı görülmektedir. Nur İbn Sînâ'nın epistemolojisinde metafizik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buna göre insan aklını kuvveden fiile çıkaran faal akıl aydınlatıcı etkisiyle tümel kavramlara ulaşmayı mümkün kılar. Güneşin görme algımıza nisbeti neyse faal aklın insan nefsinde nisbeti de odur. İnsanın akıl gücü hayal gücündeki tikel varlığa ait tek tek sûretlere muttali olup faal aklın nuru onların üzerine ışıdığında bu sûretler maddî bağlantılarından soyutlanır ve aydınlanmanın (ışrâk) etkisiyle tümel kavram ve bilgilere ulaşılmış olur (*Avicenna's de Anima*, s. 234-235). Bu görüş Aristo'nun aktif aklı renkleri kuvveden fiile çıkaran ışığa benzetmesiyle ilgili görünmektedir (Aristoteles, *On the Soul*, III, 5, 430^a, 15-17). Benzetmedeki ışık eserin Arapça tercümesinde *dağ* kelimesiyle karşılanmıştır (Aristûtâlîs, *Fi'n-Nefs*, s. 75). İbn Sînâ'nın başka eserlerinde de bu fikirler ve onların nübüvvet teorisine kadar uzanan açılımları nur âyetindeki ışık sembolizmi etrafında tekrar edilir (*el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 113; *İşbâtü'n-nübüvât*, s. 49-52; ayrıca bk. Okumuş, s. 111-113). Onun *Tefsîru Âyeti'n-nûr* adıyla bilinen müstakil ve kısa risâlesi felsefî te'vilin ilgi çekici örneklerinden biridir. Bu risâlede terminolojinin daha dinî bir renge büründüğü ve nübüvvet kavramına yönelik olduğu görülmektedir. Allah'ın göklerin ve yerin nuru oluşu bu risâleye göre Allah'ın, varlığının nuruyla bütün bir mevcudatın aydınlatıcısı olması demektir. Ancak bu aydınlatmayı O'nun varlığından bir şeyin çıkması anlamına almak sapkınlık olacaktır. Allah'ın nurunun gökleri ve yeri aydınlatması Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık kazanma ilişkisini dile getirmektedir. Nur âyetinde geçen benzetmelere gelince bu âyetteki "mişkât" Hz. Muhammed'in gövde boşluğunu, "züccâce" kalbini, "misbâh" ilim ve iman nurunu, "ne doğuya ne de batıya mensup" nitelemesi ise İslâm dininin tek yöne saplanıp kalmayan ve bütün yeryüzüne yayılan evrensel nurunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, *Tefsîru Âyeti'n-nûr*, s. 86-88).

Gazzâlî, aynı âyeti tefsir etmek maksadıyla yazdığı *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde bir nur metafiziği ortaya koyarken bu terimin daha önce kazandığı ontolojik ve epistemolojik anlamlara sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Gazzâlî'ye göre ilk, küllî, gerçek ve en yüce nur Allah'tır. O nurlar nurudur ve bu nurun zuhuru ile O'ndan başka ne varsa varlığa gelmekte, âlemdeki varlıklar nurlarını feyiz yoluyla O'ndan iktibas etmektedir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 41, 54, 59-60). Gazzâlî'nin eseri nur

âyetindeki sembolizmin bir yorumuyla kaplanmaktadır. Bu yorumda tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi âyetteki sembol ve benzetmeler ya insan ruhunun idrak güçlerine ya da nübüvvet gerçeğinin çeşitli yönlerine karşılık gelmektedir. Ancak Gazzâlî'nin yorumu Selef'inkinden yer yer farklılıklar arz etmektedir (*a.g.e.*, s. 79-81). Varlık ve bilgi kavramlarını nur terimiyle ifade eden bu metafizik Gazzâlî'den sonra çok ilgi görmüş, özellikle İshrâkî ve vahdet-i vücûdcular telakkilere ilham vermiştir.

İshrâkî sistemde nur terimi ontolojik anlamlar kazanmış ve daima sistemin merkezinde yer tutmuştur. Sistemin kurucusu Sühreverdî'ye göre apaçık bir gerçeklik olan nurun (*dağ*) tanımı yoktur. Var olan ya saf nur (en-nürü'l-mücerred) ya da ilişik nurdur (en-nürü'l-ânz). Saf nur maddeden ayrıktır, ilişik nur ise özü itibarıyla yok sayılan "karanlık" cevher ve yapılara ilişmiş ve "berzah" denilen duyulur cismi meydana getirmiştir. Bu ontoloji esas itibarıyla bir varlık hiyerarşisi şeklinde temellendirilmektedir. Hiyerarşinin en yücesindeki varlık ilkesi nurlar nurudur. O'ndan işyan varlıkların dikey boyutunda İslâm felsefesindeki gök akıllarına karşılık gelen ve birbirinden sudur eden egemen nurlar, yay boyutunda ise Eflâtun'un idealarına ya da Zerdüşti melekler dizisine karşılık gelen ve türlerin ilk örneklerini teşkil eden nurlar bulunmaktadır. Bu nurlardan da vekilleri olan yönetici nurlar sudur eder (*Hikmetü'l-İshrâk*, II, 106 vd.).

Vahdet-i vücûd anlayışının öncü mütefekkeri Muhyiddin İbnü'l-Arabî de varlık ve bilgi görüşünü ortaya koyarken nur-zulmet terimlerini kullanmaktadır. Ona göre Hak yani gerçek varlık sırf nur, imkân-sızlık yani mutlak yokluk ise sırf zulmettir. Ne sırf nur zulmete ne de sırf zulmet nura dönüşür. Yaratılmış varlıklar ise nur ile zulmet arasındaki ara yahut geçit varlık alanını oluşturur. Bunlar özü bakımından ne nur ne de zulmet ne varlık ne de yokluktur; her iki uca da nisbeti bulunan bir varlık tarzına sahiptirler. İbnü'l-Arabî nur terimini idrak psikolojisinde de kullanmaktadır. Buna göre nur olmasaydı ne duyu ne hayal ne de bilgi formları idrak edilebilirdi. Yaygın terminolojide görme gücü denilen meleke aslında görmeyi mümkün kılan nurdur. Diğer melekeler için de aynı şey geçerli olup ârifler güç kavramının yerine nur kavramını kullanırlar. Esas itibarıyla zuhurun kendisi nurdur. Dolayısıyla her idrak edilen şeyin bu idraki mümkün kılan nura nisbetinin olması kaçınılmaz-

dır. Her bilginin Hakk'a nisbeti vardır; Hak da nur olduğuna göre sonuçta her bilginin nura bir nisbeti bulunmaktadır. Algi ve bilginin imkânı bağlamında kullanıldığında nur terimi İbnü'l-Arabî'nin tecellî teorisine yakından ilgili hale gelir. Tıpkı vücûd ve nur terimlerinde olduğu gibi tecellî terimi de hem ontolojik hem epistemolojik boyutlara sahiptir. Buna göre Allah yalnızca âlemle tecellî etmez; aynı zamanda bütün mânevî bilgilenme yaşantılarında da tecellî eder. Nitekim sûfiler nezdinde tecellinin bir tanımı da "kalplerin perdesini açan gayb nurları"dır. Bütün bunların ötesinde İbnü'l-Arabî için bizzat Kur'an bir nurdur; çünkü içerdiği delillerle saptırıcı şüpheleri kovmakta ve karanlığı ortadan kaldırmaktadır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 485; III, 96, 274, 276; geniş açıklama için bk. Chittick, s. 12-14, 213-216).

BİBLİYOGRAFYA :

- Aristoteles [Aristo], *Fi'n-Nefs* (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, s. 75; a.mlf., *On The Soul (De Anima)*, III, 5, 430^a, 15-17); (trc. J. A. Smith, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago 1952, I, 662; Kindî, *Resâ'il*, I, 273-275; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 50; Eş'arî, *Mağâlât* (Ritter), s. 534; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 142-143; İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 91-92, 95 vd., 234-235; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler* (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 113; a.mlf., *İşbâtü'n-nübüvât ve te'vîlî rumûzihim ve emşâlihîm* (nşr. M. Marmura), Beyrut 1968, s. 49-52; a.mlf., *Tefsîru Âyeti'n-nûr* (nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatî's-şüfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 86-88; İbnü'l-Heysem, *Kitâbü'l-Menâzir* (nşr. Abdülhamîd Sabra), Küveyt 1983, s. 61, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 254; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 41, 54, 59-60, 79-81; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 244-246; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk* (nşr. H. Corbin, *Opera metaphysica et mystica* içinde), Tahrân-Paris 1952, II, 106 vd.; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 485; III, 96, 274, 276; Abdurrahman Bedevî, *Eflûṭîn 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 6, 22, 24, 56, 61; W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 12-14, 213-216; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, Ankara 2003, s. 111-113; R. J. Zwi Werblowsky, "Light and Darkness", *ER*, VIII, 547-550.



İLHAN KUTLUER

NUR DAĞI

Mekke'nin kuzeydoğusunda
Hz. Peygamber'e
ilk vahyin geldiği mağaranın
bulunduğu Hira dağının
diğer adı
(bk. HİRA).