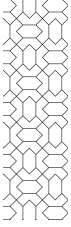


#### CITATION

Gürer, Betül, "The Nour Verse And Its Symbols In Sufi Commentaries", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 121-152.



## İŞÂRÎ YORUMLARDA NUR ÂYETİ VE İÇERDİĞİ SEMBOLLER

The Nour Verse And Its Symbols In Sufi Commentaries

### Betül GÜRER

Yrd. Doç. Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tasavvuf Anabilim Dalı, btguclu@yahoo.com

#### Öz

Kur'an'da temsili anlatımın dikkat çekici örneklerinden biri olan ve "nur âyeti" olarak da bilinen Nûr Sûresinin 35. âyeti, müfessirler ve sûfilerce tefsir edildiği gibi, din ilimlerinin muhtelif alanlarına mensup ilim adamları tarafından da yorumlanmıştır. Dolayısıyla âyetin tefsiri üzerinde geniş bir literatür meydana gelmiştir. Makalenin amacı, sûfilerin, nur âyetini ve içerdiği sembolleri işârî olarak yorumlamaları hakkında genel bir çerçeve ortaya koymaktır. Bu mak-satla, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden başlayarak işârî tefsirlerde ve diğer tasavvufî kaynaklarda sûfilerin âyet üzerine yaptığı yorumlar ve âyetteki sim-gelere yükledikleri anlamlar mukayeseli olarak ele alınacaktır. Bu suretle, sem-bolik ifadelerle sıklıkla başvuran sûfilerin sembollere yaklaşım ve yorumlama tarzı hakkında genel bir kanaat ortaya koymak hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nur, nur âyeti, İşârî yorum, tasavvuf, tefsir, sûfi

#### Abstract

One of the remarkable example of figurative expression in Quran, the 35th verse of Surah al-Nour known as the "nour verse", was interpreted by both mufassirs, sufis and many scientists from different fields of religious sciences. Therefore, a wide literature has consisted on the interpretation of this verse. The aim of the article to exhibit a general approach about interpretations of sufis on the Nour Verse and its symbols. For this purpose, begining from the early period of history of sufism, the ishari interpretations of sufis about this verse and understanding of the symbols including the verse will be dealed comparatively. In this manner, it is aimed to present a general opinion about the approach of sufis who frequently refer to use symbolic statements, to the symbols of Quran and the interpratation methods.

**Key Words:** Light, the nour verse, Ishari/vectoral interpretation, tasawwuf, tafsir, sufi

#### KAYNAKÇA

Gürer, Betül, "İşârî Yorumlarda Nur Âyeti ve İçerdiği Semboller", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 121-152. **Makale Geliş T.:** 22/04/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

### Giriş: İslâmî Gelenekte Nur Kavramı

Sözlükte “ışık, aydınlık, zuhûr, parlaklık ve ışığın şuaı” gibi anlamlara gelen nur, Arapça “نور/nevr” kökünden türemiş olup, terim olarak “kendisi zâhir/görünür olduğu gibi başkalarını da izhâr eden/görünür kılan ve tüm zuhûrların kaynağı” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra tüm kültür ve anlayışlarda ilgili lisandaki karşılığıyla insanların önünü aydınlatıp doğruyu ve gerçeği görmelerini sağlayan “manevî ve ilâhî ışık” olarak da telakki edilmiştir.<sup>2</sup> Eski çağlardan beri birçok din, medeniyet ve düşünce sistemi, nuru daima bir sembol olarak algılamış ve onun çeşitli fonksiyonlarına göre “varlık kaynağı, kılavuz ve hidâyet rehberi” gibi çeşitli anlamları üzerinde durmuştur.<sup>3</sup>

Üzerine yüklenen pek çok anlamla birçok manaya delâlet edecek şekilde kullanılan nur kavramı, âyet ve hadislerde de sıklıkla geçmektedir. Kur’an’da nur kavramı çok sayıda unsuru temsil etmek üzere bir sembol olarak zikredildiği gibi,<sup>4</sup> bütün kutsal kitapların takip edilmesi gereken bir nur olduğu da birçok âyette dile getirilmektedir.<sup>5</sup> Bunun yanı sıra nurun, anlam çeşitliliği içerisinde hadislerde de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Mesela, Hz. Peygamber’in gece dualarında Allah’tan nur istemesi oldukça dikkat çeken bir husustur.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebu’l-Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut trs., V, 250. Nurun mahiyeti hakkında genel bir değerlendirme için bkz. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Misbâhu’l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872, vr. 3a.

<sup>2</sup> Nur kavramının çeşitli anlamları hakkında bkz. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr (Mecmûatü Resâilil-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire trs., s. 287-291; Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 563. Nur kavramının geniş bir tahlili için bkz. Ömer Çelik “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17, 1998-1999, s. 124-126.

<sup>3</sup> Mesela, “Antik Yunan’da söz kavramının karşılığı olarak kullanılan mitos, epos ve logosun ortak temalarından olan nur, irfânî bilgiye dayalı kadim kültürlerin ve doğu dinlerinin temel öğretilerinden biridir.” Nurun mitolojik anlamları hakkında bkz. Mahmut Ay, “Nur Kavramından (Nûr, 24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 25, 2014, s. 101.

<sup>4</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, “Nur”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 244. Kur’an’da nur kavramının ele alınışı ve kavrama yüklenen manalar için bkz. Çelik, “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, s. 123-171. Nurun türevlerinin ve nur ile eş anlamlı sözcüklerin Kur’an’daki anlamları hakkında bir değerlendirme için bkz. Gerhard Böwering, “The Light Verse: Qur’anic Text and Sufi Interpretation”, *JSTOR*, cilt: 36, 2010, s. 125-128.

<sup>5</sup> Bkz. Mâide, 5/15, 44, 46; En’âm, 6/91; A’râf, 7/157; Teğâbün, 64/8.

<sup>6</sup> Hz. Peygamber, gece dualarında, “Allah’ım Kalbime, gözüme, kulağıma, sağıma, so-

Tüm anlayış ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslâmî gelenekte de aydınlık, hidâyet ve iyilik gibi çok sayıda olumlu niteliğin sembolü şeklinde kullanılan nur, genellikle zıddı olan karanlıkla birlikte zikredilmiş ve açıklanmıştır.<sup>7</sup> Nitekim kendisi idrak olunmadığı gibi kendisiyle de bir şey idrak olunmayan bir nitelik olarak tanımlanan “zulmet” haki-ki nurun idrak edilebilmesinin bir vasıtası şeklinde telakki edilmiştir.<sup>8</sup>

Nur kavramı, tasavvufî gelenekte de pek çok farklı bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Mesela, ilk sûfiler nuru iyilik, zulmeti ise kötülük şeklinde değerlendirirken<sup>9</sup> muhakkik sûfiler, varlığı nur, yokluğu zulmet olarak ifade etmiş ve vücûda gelmeyi/varlık kazanmayı sırf nur olan “Mutlak Varlık’tan ışık almak” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>10</sup> Tasavvufî düşüncede daha çok İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ekolünde yaygınlık kazanan bu anlayış “vücûd/varlık” kavramının izahının şekillenmesinde etkili olmuştur.<sup>11</sup> Gölgenin ışık ile var olması gibi, varlık da “nur” ile yani Allah’ın en-Nûr isminin tecellîsi ile zuhûra gelmektedir. Sûfilerin yaratmayı izah etmede sıkça kullandığı, “*Allah mahlûkatı karanlıkta yarattı. Sonra kendi nurunu onların üzerine yaydı.*”<sup>12</sup> hadisinde zikredilen nurun yayılması, mümkünlerin a’yânına varlık verilmesinden kinaye olarak yorumlanmaktadır.<sup>13</sup> Bu anlayışa göre, Hak’tan alınan

luma, üstüme, altıma, önüme, arkama *nur* ver, saçımı, bedenimi, kanımı, kemiklerimi *nurlandır*. Allah’ım *nurumu* artır ve bana daha çok *nur* ver, daha çok *nur* ver.” diyerek nur istemektedir. Bkz. Buhârî, “Daavât”, 9; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirin”, 181, 189; Tirmizî, “Daavât”, 30.

<sup>7</sup> Kur’an’da bu kullanımın çok sayıda örneğine rastlanmaktadır. Mesela bkz. Bakara, 2/257; Mâide, 5/16; En’âm, 6/1;122; Ra’d, 13/16; Nûr, 24/40; Ahzâb, 33/43; Hadîd, 57/9; Talak, 65/11.

<sup>8</sup> Uludağ, “Nur”, s. 244. Zulmetin bir tanımı hakkında ayrıca bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2005, II, 220.

<sup>9</sup> Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004, s. 144.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, Kahire 1946, II, 236.

<sup>11</sup> İbnü’l-Arabî ekolüne göre varlıkların vücûda gelmesi ile nurun ontolojik ilişkisi hakkında bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 220.

<sup>12</sup> Tirmizî, “İmân”, 18. Hadisin Hakîm Tirmizî tarafından yorumlanması hakkında bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 145-146.

<sup>13</sup> Muhammed b. İshak el-Konevî, *Kitâbü’l-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Fusûs*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1992, s. 228. Benzer bir yaklaşım için bkz. Ankaravî, *Misbâhu’l-Esrâr*, vr. 2b-3a.

vücûd nuru olmaksızın âlemlerin zuhûr etmesi ve kevnde bulunan şeylerin mevcûd olması, yani vücûd kazanması imkânsızdır.<sup>14</sup> Nurun tüm mevcudatın kaynağı olması anlayışı her ne kadar İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ileri sürülmüş bir bakış açısı olarak bilinse de aslında ilk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve özellikle Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfîlerin de benzer bir yaklaşımla, nuru âlemin varlık kaynağı olarak gördükleri, dolayısıyla hem ilk dönem sûfîlerinin hem de tahkik ekolüne mensup sûfîlerin bu hususta benzer bir anlayışa sahip oldukları dikkati çekmektedir.<sup>15</sup>

Nurun gerek esmâ-i hüsnâdan biri olması ve gerekse İslâm kültüründe geniş bir arka plana sahip bulunması nedeniyle, bu kavram birçok eserde çeşitli yönlerden ele alınmış ve esmâ-i hüsnâ şerhlerinde izah edilmiştir.<sup>16</sup> Bunun yanı sıra, “nur âyeti”nde Allah’ın kendisini “Allah göklerin ve yerin nurudur.” şeklinde tanımlaması, Allah’a bu kavramın isim olarak atfedilip atfedilemeyeceği ve Allah dışındaki varlıklara nur isminin verilmesinin caiz olup olmaması ile ilgili bir tartışmanın da doğmasına ve bu hususta muhtelif fikirlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur.<sup>17</sup> Öte yandan, İslâmî gelenekte nur, çoğunlukla hidâyet ve bu hidâyeti elde etmeye vesile olan peygamberler, kutsal kitaplar ve öz itibarıyla de müminin kalbindeki îmân diye açıklanmaktadır ki bu da konunun bir başka boyutudur.<sup>18</sup> Kısaca, tüm dînî, aklî ve kültürel sistem-

<sup>14</sup> Ebû Abdullah Müeyyideddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştî-yânî, Bûstân-ı Kitâb, Kum 2002, s. 426.

<sup>15</sup> İlk dönem sûfîlerinin nur anlayışı hakkında geniş bilgi ve bu sûfîlerin nurla ilgili görüşlerinin muhakkik sûfîlerin görüşleriyle bir mukayesesi için bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 139-157.

<sup>16</sup> Sûfîler tarafından kaleme alınmış esmâ-i hüsnâ şerhlerinde en-Nûr esmasının yorumlanmasına örnek olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Dârü'l-Harem li't-Türâs, Kahire 2001, s. 382-385; Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsnâ*, ter. M. Ferhat, Ferhat Yay., 2005, s. 179; Muhammed b. İshak Sadreddîn el-Konevî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 2008, s. 375-379.

<sup>17</sup> Tartışmalar için bkz. Bekir Topaloğlu, “Nur (Esmâ-i Hüsnâ)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 243; Çelik, “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, s. 133-135. Mesela, Gazzâlî, “Nur” isminin Allah’tan başka bir varlığa sadece mecazen verilebileceğini düşünmektedir. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 293. Aynı görüşe Ankaravî’de de rastlanmaktadır. Bkz. Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 2a.

<sup>18</sup> Mesela Bkz. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, ter. Suat Yıldız

lerde sembolik bir anlamı olan nurun hissî ve manevî bir ışık olduğunu, karanlığın zıddı ve var olma/varlık kazanma şeklinde algılandığını söyleyebiliriz.

Buraya kadar, nuru kavramsal çerçevede tanımlayıp, genel olarak İslâm kültüründeki özel olarak da tasavvufi gelenekteki yerine kısaca temas ettiğimiz bu makalemizde şimdi de nur âyetinin tasavvufî yorumlarını ele alacağız. Çünkü muhtevası oldukça zengin olan bu âyet hakkında felsefî bakış açısıyla yapılmış çalışmalar bulunduğu gibi âyetin klasik tefsirlerdeki yorumunu ortaya koyan çalışmalar da kaleme alınmıştır. Ancak âyetin işârî tefsirlerdeki izahlarını içeren herhangi bir makale mevcut değildir. Bu amaçla biz makalemizde “Allah’ın göklerin ve yerin nuru” olmasının sûfiler tarafından ortaya konmuş çeşitli manaları üzerinde duracak ve âyetteki sembollerin tasavvufî izahlarını değerlendireceğiz.

Az önce de belirttiğimiz üzere, “nur”un gerek esmâ-i hüsnâdan olması gerekse sûfilerin onu eşyanın vücûda gelmesinin bir vasıtası olarak ontolojik yönüyle ele alması, nur hakkında geniş bir literatürün teşekkül etmesine yol açmıştır. Bu sebeple, çalışmamızda, İslâmî kültürdeki ve tasavvufi gelenekteki nur anlayışına detaylı şekilde girmeksizin, daha ziyade âyetin yorumu bağlamında nur üzerinde duracağız. Âyetin izahını yaparken ilk dönem sûfilerinin, muhakkik sûfilerin ve tasavvuf tarihini ilerleyen dönemlerinde yaşamış sûfilerin âyete getirdikleri yorumları, âyetteki sembollere, kavramlara ve ibarelere verdikleri anlamları mukayese ederek, bu âyet üzerinden sûfilerdeki fikrî değişimi somutlaştırmaya çalışacağız.

Takdir edilir ki nur âyeti hakkında pek çok sûfî görüş belirtmiştir. Onların hepsini makale sınırları çerçevesinde nakletmemiz ve değerlendirmemiz imkânsızdır. Haddizatında makaledeki esas amacımız da sûfilerin mezkûr konudaki görüşlerinin tamamını nakletmek değil, âyetin işârî yorumu hakkında genel bir perspektifin oluşmasını sağlamaktır. Bu sebeple makalemizde takip edeceğimiz yöntem, işârî tefsir örneklerinden makale açısından önemli gördüğümüz bazılarının nur

rım vd. Akçağ Yay., Ankara 1988, XVII, 89; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Muhtasar Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, haz. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1987, III, 1620-1621.

âyeti ile ilgili yorumlarını ve bazı sûfîlerin çeşitli eserlerinde bu âyet hakkındaki görüşlerini belli bir sistem içerisinde ele alarak mukayese yapmak olacaktır.

## A) Nur Âyeti ve Allah'ın, Nurunu Göklere ve Yere İzafe Etmesi

### 1. Nur Âyeti

Kur'an'da teşbih, istiare, mecaz, kinaye ve temsil gibi edebî sanatların birçok türünün kullanıldığı âyetlere sıkça rastlanmaktadır. Nur âyeti olarak da bilinen Nûr Sûresinin 35. âyeti bahsi geçen edebî sanatların ve sembolik anlatımın en karakteristik örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Pek çok yönüyle dikkat çekici olan bu âyette, Allah, kendisini “göklerin ve yerin nuru” şeklinde tavsif etmiş ve bu nuru “mişkât/kandillik”, “misbâh/lamba”, “zücâce/fanus” ve “doğuya ve batıya ait olmayan zeytin ağacı” gibi metaforik kavramlar vasıtasıyla sembolik bir dille açıklamıştır. Âyette nurun ve diğer sembollerin kullanılmasının, gerçek ve somut yaşamdan hareketle, soyut âleme dair yakînî bilgi vermeyi ve insanın akli ile kavraması güç olan alanı, birtakım semboller yardımıyla onun kavrayış düzeyine indirmeyi amaçladığı düşünülmektedir. Bu sebeptendir ki nur âyeti, gerek Zât-ı İlâhî'yi doğrudan konu edinmesi gerekse dikkat çekici mecazlarla kurgulanmış metaforik bir üsluba sahip olması bakımından müfessirlerin ve sûfîlerin yanı sıra işrâkîlik gibi çeşitli düşünce akımlarının da ilgisini çekmiştir.<sup>19</sup>

Konusu ve üslubu açısından ilk bakışta anlaşılması zor olan bu âyetle ilgili tahlil ve yorumlara geçmeden önce âyetin metnini ve tercümesini vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

<sup>19</sup> Nur âyeti üzerine, çalışmamızda da görüleceği üzere, pek çok araştırma yapıldığı gibi tefsirler de telif edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *Tefsîru Âyeti'n-Nûr*, neş. Hasan Âsî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğati's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1983, s. 81-90; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 286-307; Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872; Dâvud b. Muhammed el-Karsî, *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-Mişkâtü'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 6383.

زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ  
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah, göklerin ve yerin nurudur; O’nun nurunun misali, bir kandil-lik gibidir; onun içinde bir kandil vardır; kandil bir fanus içerisindedir; fanus, sanki inciye benzeyen büyük bir yıldızdır; o, mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur; ne doğuya aittir, ne de batıya aittir; onun yağı, ateş kendisine dokunmasa bile, neredeyse ışık saçacak gibidir; nur üstüne nur! Allah, dilediği kimseyi nuruna eriştirir; Allah, insanlar için misaller veriyor; Allah, her şeyi bilmektedir”.<sup>20</sup>

Pek çok özelliğiyle dikkat çekici olan nur âyeti, aynı zamanda yer aldığı sûrenin “Nûr sûresi” olarak adlandırılmasının da sebebidir.<sup>21</sup> Âyette nur hem “Allah göklerin ve yerin nurudur.” hem de “Allah, dilediği kimseyi nuruna eriştirir.” şeklinde iki defa Zât-ı İlâhî’ye nispet ve izafe edilmiştir. Allah’ın, kendisi hakkında bu izafeti yapması ve âyetin devamındaki sembolik nesnelere bunu açıklaması, onun insanın algı düzeyinin üzerinde olan “mutlak gaybî” yönünü bir anlamda izale ederek kendisi hakkında beşerin idrak seviyesine yakın bilgi vermesi demektir.<sup>22</sup>

Nur kavramının kendine mahsus anlam zenginliği, âyette Allah Teâlâ’nın kendisini “göklerin ve yerin nuru” olarak zikretmesi ve bu nuru, birbirine âdetâ katmanlar şeklinde birbirine bağlı mecazlarla tanıtmaması, mütefekkirleri ve bilginleri bu âyeti ontolojik, epistemolojik, teosofik ve estetik gibi farklı bakış açılarıyla yorumlamaya sevk etmiştir. Buna bağlı olarak, nur âyeti klasik müfessirler tarafından çeşitli izahlarla tefsir edildiği gibi,<sup>23</sup> sûfler tarafından da işârî olarak yorumlanmıştır.

<sup>20</sup> Nûr, 24/35.

<sup>21</sup> Bkz. Kâmil Yaşaroğlu, “Nur Süresi”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 247.

<sup>22</sup> İbnü’l-Arabî, Allah’ın kendi nurundan söz ettiği bu âyette teşbihe ağırlık verip tenzihî azalttığını belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed İbnü’l-Arabî, *el-Füühâtü’l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1994, IX, 441. Klasik tefsirlere bakıldığında ise Allah’ı her şeyden tenzih eden bir yaklaşımla âyetin incelendiğini görmekteyiz. Mesela bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XVII, 77. Buna göre Allah haddizâtında bir nur değildir, sadece nur kendisine nispet edilmiştir. Çünkü âyetin devamında “O’nun nurunun örneği” ifadesi yer almakta bu da Cenâb-ı Hakk’ın bizzat nur değil nurun sahibi olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili en yaygın kanaat ise Allah Teâlâ’nın göklerin ve yerin hidâyet kaynağı olduğu yönündedir. Bkz. İbn Kesîr, *Muhtasar Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, III, 1620; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Huzur Yay., İstanbul 2003, VI, 201.

<sup>23</sup> Mesela, bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 200-207. Nur âyetinin klasik tefsirlerde-

Tasavvufî gelenekte hakikati semboller aracılığı ile insanın algı düzeyine indirme esasının önemli bir anlatım yolu olması düşünce tarihinde simbolizmin en önemli temsilcilerinden olan sûfilerin bu âyeti Mutlak Varlık'tan mevcûdatın zuhûrunu izah etme ekseninde yorumlamalarına yol açmıştır. İleride zikredeceğimiz üzere, özellikle muhakkik sûfiler, âyeti ontolojik yönden ele alırken, Tüsterî, Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi ilk devir sûfilerinin âyetin ilk kısmı olan “Allah göklerin ve yerin nurudur.” cümlesini Allah'ın âlemin yaratıcısı ve hidâyete erdiricisi olması ve buna benzer bağlamlarda izah ettikleri görülmektedir.

## 2. Allah'ın, Nurunu Göklere ve Yere İzafe Etmesi

Her türlü teşbih ve kayıttan uzak olan Allah'ın zâtı için, “O, her şeyden münezzehtir.” ifadesi bile bir “kayıt” olurken, onun nur âyetinin ilk cümlesinde kendisini “göklerin ve yerin nuru” şeklinde nitelemesi oldukça dikkat çekicidir. Gerek âyetteki, “Allah'ın göklerin ve yerin nurudur.” ibaresinin mana yönünden muhtevası ve gerekse Allah'ın kendisini böyle bir izafetle insanların anlayışına sunması, âyetin, çeşitli yönlerden yorumlanması neticesini doğurduğunu söylemiştik. İlk dönem sûfilerinin bu hususu “gökleri ve yeri ışıklandıran, tezyîn eden ve ehlini hidâyete erdiren kudret” anlamında, yani daha ziyade fizikî düzlemdeki aydınlanma ve bu düzlemdeki kulluğun gerekleri çerçevesinde izah ettiği görülmektedir.<sup>24</sup> Âyetin Hakîm et-Tirmizî ve ondan sonraki muhakkik sûfilerdeki anlamı ise makalemizin ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere “göklerde ve yerde olanları varlığa getirme ve eşyâyı adem karanlığından çıkararak icâd etme” olarak değişime uğramıştır.<sup>25</sup> Bu iki yaklaşımın, sûfiler ve müfessirler tarafından yapılmış olan “Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır.” şeklindeki yorumlar ile bütünleşti-

ki yorumları için ayrıca bkz. Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, s. 135- 145.

<sup>24</sup> Âyet genellikle, “Allah, nurun yaratıcısıdır, yeryüzü ve gökyüzünü ışıklandırandır.” şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Uludağ, “Nur”, XXXIII, 244. Âyetin bu kısmının klasik tefsirlerdeki yorumu hakkında bkz. Zeki Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidâyeti: Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 3, 2005, s. 15-17.

<sup>25</sup> Mesela bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân, Dâru'l-Fikr*, Beyrut trs., V, 187-188.



ğini de söylemek mümkündür. Biz makalemizin bu kısmında Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesine sûfîlerin getirdikleri yorumları kronolojik olarak ele almaya ve yorumlarda ortaya çıkan değişimi tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle, Allah Teâlâ'nın "Allah göklerin ve yerin nurudur." diyerek böyle bir benzetme yapmasının sebepleri üzerinde durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim söz konusu benzetme mutasavvıfların da dikkatini çekmiş ve bunun Allah'ın mahlûkata merhametinin bir tezahürü olduğu ileri sürülmüştür. Zira Allah kendisini yalnızca bazı sıfat ve kayıtlar aracılığıyla anlayabilen bir algıya sahip kullarının idrakine sunmaktadır. Bu, aslında Hakk'ın kendisini tanımaya davet ettiği kullarına tenezzül ederek, yani onların akıl ve idrak seviyelerine inerek birtakım misaller ihсан etmesidir.<sup>26</sup> Çünkü meseleye nur açısından bakacak olursak O, mücerred nur olması yönüyle idrak edilemez niteliktedir. Dolayısıyla kendi nurunun mazharlar mertebesindeki zuhûruna dikkat çekerek idrakine imkân sağlamaktadır.<sup>27</sup> Allah Teâlâ bahsi geçen ifade tarzını tercih ederken kendisine tamlama kabul etmeyen "Mutlak Nur" adını vermeyip "göklerin ve yerin nuru" demiştir. Bu şekilde, onun öğretim ve bildirme niyeti, mutlak nurun tamlama almasını sağlamış, "gökler ve yer" ifadesiyle nuru mutlaklığından çıkararak kayıtlamış yani sınırlamıştır. Böylece sınırlı bir varlık olan insanın idrakinin sınırsız belli bir kalıp içinde de olsa anlamasına fırsat vermiştir. Diğer taraftan, İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah, nur âyeti vasıtasıyla onu tanımlamak üzere kendisine vereceğimiz isimlerde nasıl bir edebi gözetmemiz gerektiğini de bize öğretmiştir.<sup>28</sup> Yani insan O'nu bilinmezlik yönüyle değil, bilinebilirliği ile vasıflandırmalı ve tanımaya çalışmalıdır.

"Allah göklerin ve yerin nurudur." cümlesiyle ilgili ilk dönem sûfîlerinin yorumlarında ilk olarak dikkati çeken husus, Allah'ın, nurunu izafe ederken "tüm âlemlerin nuru" demek yerine "göklerin ve yerin nuru" şeklinde ayrı ayrı dile getirmesi ve sûfîlerin de bu iki unsuru birbirinden ayırarak tefsir etmeleridir. Buna göre, "göklerin nuru" melekler, "yerin nuru" evliyaullahtır. Göklerdeki nur, Allah'ın heybetinin izhârı,

<sup>26</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI, 397.

<sup>27</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 78.

<sup>28</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 244.

yerdeki nur ise kudretinin izharıdır.<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, Cenâb-ı Hak ulvî akılların kendisiyle aydınlandığı ilâhî bir ışıktır/nurdur. O, bu hükmünü “göklerin nuru” ibaresinden çıkarır. Bir başka deyişle, “göklerin nuru”, küllî-ilâhî akıldır. “Yerin nuru” ise Allah'ın âlemin varlığının veya mahlûkatın mebdî ve yaratıcısı olması demektir.<sup>30</sup> Bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin, “göklerin nuru” ile Hakk'ın eşyâ hakkındaki küllî bilgisine, “yerin nuru” ile de onları vücûda getiren kudretine ve onların varlık kaynağı olmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İlk devir sûfilerinden ve ilk işârî tefsir müelliflerinden Sehl et-Tüsterî, “Allah göklerin ve yerin nurudur.” İbaresine, “Gökleri ve yeri nurları ile süsleyendir.” şeklinde mana verir.<sup>31</sup> Çağdaşı İbn Atâ (ö. 309/922) ise âyeti şu sözleriyle makro kozmos-mikro kozmos ilişkisi içinde yorumlamaktadır. “Allah Teâlâ gökleri on iki burç ile süslemiştir. Onlar koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan ve diğer burçlardır. Müminlerin kalplerini ise on iki hasletle süslemiştir ki bunlar; zihin, dikkat, şerh/açıklama, akıl, marifet, yakîn, fehm, basîret, kalbin diri olması, havf, recâ ve hayâdir. Âlemin nizamı nasıl bu burçların nizamına bağlı ise aynı şekilde bu on iki hasletin ârifin kalbinde bulunması onda afiyet nurunu ve ibadetin tadını ikame etmektedir.”<sup>32</sup> Sülemî'nin (ö. 412/1021) aktardığına göre, Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) âyeti, “Yer ve gök ehlinin kalplerini îmân nuruyla aydınlatandır.” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>33</sup> Ona göre, Allah, meleklerin kalplerini kendisini tesbih ve takdis etmeleri için, peygamberlerin kalplerini marifetin hakikatini bilmeleri ve kendisine hakiki kullukla ibadet etmeleri için yaratmıştır; müminlerin kalplerini ise hem hidâyetle hem de marifetle aydınlatmıştır.<sup>34</sup> Yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz sûfilerde olduğu gibi, Allah'ın, kalpleri îmân nu-

<sup>29</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 47.

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, II, 110.

<sup>31</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 111.

<sup>32</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

<sup>33</sup> Tasavvuf literatürünün ilk işârî tefsir örneklerinden biri ve sûfilerin âyetlerin yorumlarına ilişkin görüşlerinin derlenmesiyle telif edilmiş olan *Hakâiku't-Tefsîr*, nur âyeti hakkında geniş bir kaynak mesabesinde. Yukarıda görüşlerini naklettiğimiz sûfilerin yorumlarının kaynağı Sülemî'dir. Dolayısıyla bu görüşlerin aktarımındaki sıralamayı Sülemî'nin vefat tarihini dikkate alarak verdik.

<sup>34</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 46.

ruyla hidâyete erdirici olması ve onları kendi marifetine yönlendirmesi çerçevesindeki yorumları Vâsîtî (ö. 320/932'den sonra), Ebû Ali el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) ve diğer bazı mutasavvıflarda da görmekteyiz.<sup>35</sup> Kuşeyrî ise ilk devir sûfilerinin görüşlerinin büyük bir kısmını mezcetmiştir. O, Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin nuru olmasına, Allah'ın yer ve gök ehlinin hidâyete erdiricisi ve onlardaki nurun yaratıcısı olması, her şeyin Allah tarafından yaratılması, göklerin ve yerin sapaşağlam varlığı ve düzeninin Allah tarafından sağlanması, bunların münevveri/aydınlatıcısı ve mezeyyini/süsleyicisi olması gibi anlamlar vermektedir. Kuşeyrî, ayrıca tıpkı İbn Atâ'da olduğu gibi, Allah'ın kalpleri akıl, fahim, ilim, yakîn, marifet ve tevhid nurlarıyla süslemesini de âyetin geniş anlam muhtevası içinde değerlendirmektedir.<sup>36</sup>

İlk sûfilerin yeryüzü ile gökyüzünün ışık ve hidâyet kaynağı, onların yaratıcısı gibi anlamlarda tefsir ettiği "Allah göklerin ve yerin nurudur." ibaresi, Hakîm et-Tirmizî ve muhakkik sûfilerde ontolojik bir cihete kaymaktadır. Tirmizî'ye göre, yer ve gök Allah'ın nuru ile zuhûr etmiş, bir diğer tabirle, bu nur ile yaratılmıştır.<sup>37</sup> Bu görüşe paralel olarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde de nur, tüm zuhûrların kaynağı şeklinde telakki edilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımda Allah'ın göklerin ve yerin nuru olması, âlemi adem karanlığından vücûd aydınlığına çıkarması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî, nurun tüm eşyânın varlık ve aynı zamanda zuhûr kaynağı olmasını şöyle izah etmektedir: Allah, göklerin ve yerin nuru olduğu için O'nun zâtî nuru ilk ilâhî mazhar olan amâya<sup>38</sup> sirâyet eder. Amâ bu nur ile boyanınca, tabiî cisimler âleminin üzerinde olan müheyyem meleklerin<sup>39</sup> sûretleri ortaya çıkar. Hak onla-

<sup>35</sup> Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsir*, II, 49.

<sup>36</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, tah. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981, II, 612.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, tah. Osman İsmâil Yahya, Mehdü'l-Edebi's-Şarkıyye, Beyrut 2001, s. 204.

<sup>38</sup> Amâ, varlık mertebelerinden ahadiyet ve vâhidiyet mertebesini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Burası, taayyün ve temeyyüzün söz konusu olmadığı gayb mertebesinden, kesret ve kesretin başlangıcı arasındaki geçiş bölgesi/berzah olarak telakki edilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Amâ", *DİA*, İstanbul 1989, II, 553.

<sup>39</sup> Müheyyem melekler, Hak ile kendileri arasında vasıta olmaması sebebiyle Kalem-i A'lâ mertebesindedir. Ancak onların Kalem-i A'lâ'dan farkları kendilerini bilmeksizin, yalnızca Rablerini bilmeleridir. Onların vahdete daha yakın oldukları söylenebilir. Bu iki sebeple Kalem-i A'lâ'dan daha önce veya ona denktirler. Bkz. Muham-

rı var ettiğinde onlara tecellî eder ki bu onlar için ruh mesâbesinde olan gaybî tecellîdir.<sup>40</sup> Yani, varlıkların sûretlerinin meydana gelmesi ve onlara ruh verilmesi, Allah'ın zâtî nurunun sirâyeti ile meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle, İbnü'l-Arabî, Allah'ın hüviyeti itibariyle nur olduğunu kabul ederek, âlemin bu nur ile zâhir olduğunu ve bu nur vasıtasıyla yaratıldığını dile getirmektedir.<sup>41</sup> Nitekim Şeyh-i Ekber, "Allah göklerin ve yerin nurudur." Âyetinin, "Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır/fâtır."<sup>42</sup> âyeti ile aynı manada olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü "Her doğan fitrat üzere doğar."<sup>43</sup> hadisinde ifade edilen ve insanın üzerine yaratıldığı "fitrat" ona göre, Fâtır olan Hakk'ın nurudur. Dolayısıyla insan bu nur ile yani Allah'ın "nurî tecellîsi" ile var olmuştur.<sup>44</sup>

İbnü'l-Arabî ekolünden Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350), Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) ve hem bu geleneğe mensup hem de Osmanlı mutasavvıflarından olan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) "Allah göklerin ve yerin nurudur." ibaresini Allah'ın gökleri ve yeri de kapsayan tüm âlemi vücûda getiren tecellînin aslı ve madeni olması çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. Mesela, Kâşânî'ye göre "Allah göklerin ve yerin nurudur." lafzı, O'nun zâtıyla zâhir olduğu gibi aynı zamanda "küll"ün de muzhiri olması anlamındadır. Ayrıca Hakk'ın zâtî tecellîsi tüm esmâsının aslı ve tüm esmâî mertebelerin birleştiricisidir. İşte nur, bu zâtî tecellînin içinde gizlidir ve Rahmân isminin tecellîsi ile ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup> Kâşânî, Hakk'ın söz konusu tecellîsi ile âleme vücûd vermesini, bir diğer tabirle kâbillerde vâki olmasını ve mümkünlerin mâhiyetlerine ârız olmasını zâtî atâsi/ihsânı olarak adlandırmaktadır.<sup>46</sup> Allah'ın göklerin ve yerin nuru olmasının Dâvûd Kayserî'de ve İsmail Hakkı Bursevî'deki manası ise

med b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kül ve'l-Meşhûd*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 259.

<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 350.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, 274.

<sup>42</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>43</sup> Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, 273.

<sup>45</sup> Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, tah. Muhsin Bidârfér, Mektebe-i Bidâr, Kum 2006, s. 674.

<sup>46</sup> Bkz. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, Mektebe-i Bidâr, Kum 1991, s. 33.

Allah'ın eşyâyı adem karanlığından çıkararak izhar etmesidir.<sup>47</sup> Bursevî ayrıca, âyeti yorumlarken aslen karanlık olan mümkünlerin a'yânının vücûd nuruyla tenvîr oluşunu, yani varlık kazanmasını İbnü'l-Arabî geleneğinde izah edildiği tarzda açıklamaktadır.<sup>48</sup> Bu noktada muhakik sûfîlerin hemen hepsinin Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesini, âleme varlık verme ekseninde değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar izahlardan anlaşıldığı kadarıyla nur, var olan her şeyi aydınlatan ve yokluktan varlığa çıkarandır. İlk sûfîler âyetin muhtevastaki söz konusu aydınlanma ve varlık vermeyi evrenin münevver olması ve müminin hidâyeti bağlamında yorumlarken, tahkik ekolüne mensup sûfîler ontolojik bir yaklaşımla konuyu ele almışlar ve âlemin varlık nuruyla aydınlanması, yani vücûda gelmesi olarak değerlendirmişlerdir.

## B) Âyetteki Semboller

### 1. Mişkât/Kandillik, Misbâh/Kandil, Zücâce/Fanus, Kevkeb-i Dürrî/İnciden Yıldız

Allah, “göklerin ve yerin nuru” şeklinde beşer idrakine sunduğu kendisine ilişkin tanıtımını estetik, büyüleyici ve bir o kadar da çarpıcı sembollerle somutlaştırmış ve örneklendirmiştir. Sembollerin Hakk'ın nurunun örneği olmaları itibariyle bizâtihi dikkat çekmelerinin yanı sıra, “kandillik”, onun içindeki “kandil”, “kandili koruyan fanus” gibi birbirine bağlı ve katmanlı bir yapıda bulunmaları da dikkat çekici diğer özellikleridir. Bu sebeple gerek müfessirlerin ve gerekse sûfîlerin âyetin sembollerini izah ederken bahsi geçen katmanlı ve birbiriyle irtibatlı yapıya paralel tarzda yorumlar getirdikleri ve onları birbiriyle ilişkileri bağlamında açıkladıkları görülmektedir.

Mezkûr semboller,<sup>49</sup> bahsettiğimiz üzere, âyette şöyle sıralanmak-

<sup>47</sup> Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmûd, *Şerhu Fusûs'l-Hikem*, neş. Celâleddin Aştîyânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1996, s. 914; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II, 370. Eşyânın vücûd kazanmasında “nur”un rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Nureddin Abdurrahmân el-Câmî, *Nakdû'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, neş. Celâleddin Aştîyânî, Müessesesi-i Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran 1991, s. 178-179.

<sup>48</sup> Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 153.

<sup>49</sup> Mişkât, misbâh ve zücâce kelimelerinin sözlük anlamları hakkında bkz. Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili”, s. 19.

tadır: “...O'nun nurunun misâli, bir kandillik gibidir; onun içinde bir kandil vardır; kandil bir fanus içerisinde; fanus, sanki inciye benzeyen büyük bir yıldızdır...”

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sûfilerin âyetin sembolleri hakkındaki yorumlarının iki tema üzerinde şekillendiği görülmektedir. Bunlardan biri, tasavvuf ehlinin bahsi geçen mecazları Hz. Peygamber'i merkeze alarak yorumlamaları, diğeri de her sûfinin kendi anlayışı doğrultusunda genel manalarla yorumlamasıdır.

Sembolleri Hz. Peygamber odağında izah eden sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Ebû Saîd Ahmed el-Harrâz<sup>50</sup> (ö. 277/890 [?]) Allah'ın nurunun misâlinin, yani bir örneğinin Hz. Peygamber'in nuru olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Vâsîtî ise bu yaklaşımı genişleterek, mezkûr nuru “tüm peygamberlerin kalplerinin nuru” şeklinde değerlendirmektedir.<sup>52</sup> Ayrıca Vâsîtî'ye göre kandillik, “Hz. Peygamber'in göğüs boşluğu (cevf)”, fanus “kalbi” ve lamba da Allah'ın Hz. Peygamber'in göğsünde yarattığı ve sanki inciye benzeyen bir yıldız gibi olan “nur”dur.<sup>53</sup>

Kandillik, lamba ve fanus sembollerini Hz. Peygamber'in kalbi ve ya bedeni şeklinde yorumlayan sûfiler, Hz. Peygamber'in Kur'an'da “sirâc-ı münîr”<sup>54</sup> olarak vasıflanmasıyla ilgi kurarak bu neticeye ulaşmışlardır.<sup>55</sup> Bu isimlendirmeden hareketle Hallâc, *Tavâsîn* adlı eserinde Hz. Muhammed'e tahsis ettiği kısma “Tâsîn Sirâcî” adını vermiştir. Bu itibarla, söz konusu yaklaşımın tasavvufî düşüncüyü derinden etkileyen bir bakış açısı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>56</sup> Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) marifet nurlarının mahlûkata kutsî peygamberlik nurundan yayıldığını ve bu sebeple Hz. Peygamber'e “sirâc-ı münîr” isminin verildiğini beyan etmektedir.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

<sup>51</sup> Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 112.

<sup>52</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

<sup>53</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45. Klasik tefsirlerde de mezkûr üçlü sembolizma, Hz. Muhammed'in göğsü, kalbi ve ona ait nur şeklinde açıklanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili”, s. 20.

<sup>54</sup> Ahzâb, 33/46.

<sup>55</sup> Hz. Peygamber'in “sirâc-ı münîr” olarak isimlendirilmesi hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, s. 149-150.

<sup>56</sup> Bkz. Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Divânü'l-Hallâc*, neş. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 93-95.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 26.

İbnü'l-Arabî'nin yakın dostlarından Abdülaziz Mehdevî, kandilliği "Hz. Peygamber'in bedeninin", lambayı "kalbinin", fanusu "aklının", inciye benzeyen yıldızı ise "sırrının" simgesi olarak yorumlamıştır. Mehdevî benzetme unsurlarını daha geniş bir alana yayarak kandilliğin "Nûr-ı Muhammedî", fanusun da "tüm peygamberlerin bedenleri" olduğunu ileri sürmüştür.<sup>58</sup> Nasıl fanus lambanın ışığını daha parlak ve güçlü hâle getiriyorsa, peygamberlik yani nübüvvet de insanların ruhunu aydınlatan manevî ışık kaynağıdır. Nitekim Seâlebî (ö. 875/1470) de aynı bakış açısıyla kandilliği "Hz. Peygamber'in göğsü (sadr)", lambayı da "nübüvvet" olarak yorumlamaktadır.<sup>59</sup>

Tasavvufî düşüncenin önemli doktrinlerinden "Nûr-ı Muhammedî/Hakikat-i Muhammediyye" anlayışının teorisyenlerinden olan İbnü'l-Arabî'de de aynı anlayışı görmekteyiz. O, lambayı "Hz. Peygamber'in nuru" şeklinde telakki etmiş, kâinatı da bu lambanın kandilliği şeklinde tanımlamıştır. Yani kâinat, kendisine yerleştirilen "Muhammedî lamba"nın ışığı ile maddî ve manevî olarak aydınlanmaktadır. Fanus ve içindeki nur ise "Hz. Muhammed'in kalbidir." Kalp bir şeyin zatını temsil ettiğine göre bunlar aslında Rasûlullah'ın kendisidir.<sup>60</sup> Her ne kadar Nûr-ı Muhammedî anlayışının İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) tarafından geliştirilip sistemleştirildiği gibi bir ön kabul olsa da sûfîlerin âyete ilişkin yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla, tasavvuf tarihinin ilk devirlerinden beri bu bakış açısının mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu yaklaşımın temel fikirlerine ilk olarak Sehl et-Tüsterî'nin eserlerinde rastlandığı da kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>61</sup>

Sûfîlerin âyetin sembollerini Hz. Peygamber merkezli değil de umumî anlamlarla yorumlamaları ise şu çerçevede şekillenmiştir: Ebû Saîd el-Harrâz, Vâsîtî, Ebû Ali el-Cüzcânî gibi ilk devir sûfîleri bu sembol-

<sup>58</sup> Steven Hirtenstein ve Martin Notcutt, *Divine Sayings*, (Giriş), Anqa Publishing, Oxford 2008, s. 12.

<sup>59</sup> Bkz. Abdurrahmân es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, tah. Ammâr et-Tâlibî, Vezâretü's-Sekâfe el-Cezâiriyye, Cezayir 2007, III, 185.

<sup>60</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, ter. Abdülkadir Akççek, Alperen Yay., Ankara 2001, s. 64.

<sup>61</sup> İlk devir sûfîlerinin "Nûr-ı Muhammedî/Hakikat-i Muhammedî" anlayışı hakkında bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179-180.

lerden kandilliği, müminin veya ârifin kalbine ya da nefesine, kandil-likteki lambayı marifete ve ilme,<sup>62</sup> fanusu ise tıpkı zâhirde olduğu gi-bi bunları koruyan bir muhafazaya benzetmektedirler. Fanusun inci-ye benzer bir yıldız gibi olması müminin kalbinden parlayan marifetin nurundan kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup> Marifet nuru saçan kandilin fitili züh-dür, farzları eda etmektir. Yağı ise ihlastır. Lambayı ve ışığını koruyan fanus rızadır, Hakk'ın tevfiğidir. Kandilin daha fazla ve parlak ışık saç-ması için kulun daha fazla ihlâsa sahip olması gerekir. Aynı şekilde onun havfi, recâsı, muhabbeti ve buna benzer halleri, farzlara daha çok sarıl-ması, haramlardan uzak durması ve başına gelen her türlü belâyâ gü-zelce sabretmesi lambadan parlayan marifet nurunu daha göz alıcı yap-maktadır. İşte bu şekilde kul, Allah'ın nuruyla münevver olmakta hatta nura gark olmaktadır. Bu nitelikteki müminin sözleri, amelleri, zâhiri, bâtını tamamen nur ile dolmakta, bir diğer tabirle, Allah'ın nurunun bir örneği hâline gelmektedir. İşte Allah'ın, âyetin sonunda belirttiği üzere, nuruna hidâyet etmesi bu şekilde gerçekleşmektedir.<sup>64</sup>

Nur âyeti üzerine yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr*'da âdetâ bir nur metafizi-ği oluşturan Gazzâlî ise âyetteki sembolleri, beşli bir grup hâlinde izah etmektedir. Ona göre söz konusu beş ana sembol ruhun beş makamıdır. Bunlar, 1. Hissî ruh, 2. Hayâlî ruh, 3. İnsanî ruh, 4. Fikrî ruh, 5. Nebevî ruhtur. İşte tasavvufî açılımları üzerinde durduğumuz sembollerden “kandillik”, nuru, yani veri alması duyu organlarına bağlı hissî ruhtur (rûh-ı hayvânî). “Fanus” hayâlî ruhu (rûh-ı nebâtî) temsil etmektedir. Onun bu sembolle ifade edilmesinin sebebi, hayâlin bir ölçüye, bir şek-le sahip olup cisimlerle münasebeti açısından da kesif bir yönünün bu-lunmasıdır. Ancak bu kesif hayal süzüldüğü, incelendiği ve kontrol al-tına alındığı zaman aklî manaları ve onlardan sızan nuru dışarıya ge-çirmektedir. Bu durumda incelmış olan cam içindeki lambanın ışığına mani olmayıp aksine onu dışarı yansıtmakta ve rüzgâr gibi sönmesine sebep olacak etkenlerden korumaktadır. “Lamba” kendisi görülmekle

<sup>62</sup> Bkz. Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, III, 185.

<sup>63</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 48. İbn Sînâ da âyette geçen benzetmelere buna yakın anlamlar vermektedir. Bkz. İlhan Kutluer, “Nur (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 246.

<sup>64</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 51.



birlikte etrafının da görülmesini sağladığı için aynı zamanda bir çıradır. Bundan dolayı “insânî ruhu” sembolize etmektedir. Çünkü ilim nurları insânî ruha sahip peygamberler ve âlimlerden çıkarak mahlûkata yayılmaktadır. Gazzâlî'nin beşli olarak sistemleştirdiği sembollerden diğer ikisi ise, âyetteki “ağaç” metaforunun karşılığı olarak ifade ettiği fikrî ruh (rûh-ı sır) ve “yağa” karşılık olarak zikrettiği nebevî ruhtur (rûh-ı sırr-ı sır).<sup>65</sup> Gazzâlî'nin bu tasnifinde içine herhangi bir ışık kaynağı konulmamış olan ve hayvânî ruhu temsil eden kandillik karanlıktır. Onu aydınlatacak marifet ışığı ise, sıralamasında en son olarak zikrettiği ve lambanın yakıtı olan yağı simgeleyen nebevî ruhtur. Bu noktada, insanı en aşağı mertebeden hakikat mertebesine ulaştıran vasıtanın nübüvvet nurları olduğu anlaşılmaktadır.

Sûfilerin bir kısmı sembolleri yukarıda anlaşıldığı şekilde Hz. Peygamber ve tüm peygamberler üzerinden açıklarken, bazıları müminin kalp, göğüs, ruh gibi zâhirî ve bâtinî fonksiyonu olan organ ve melekeleri, bir diğer kısmı ise müminin kulluğu odağında ele almaktadır. Mesela, 13. yy. sûfilerinden Rûzbihân-ı Baklî, (ö. 606/1209) kandillik ve lambayı Hakk'ın zâtını dikkate alarak tefsir etmektedir. Ona göre, ârifin göğsü, göklerin ve yerin nurunun emirleri/işleri için bir kandilliktir. Bu nurun lambası kadîm, kevn ü fesaddan uzak, hâdislere benzemekten, zamana ve mekâna bağlı olmaktan münezzeh sıfatların nurlarını taşımaktadır. Bu lambanın ışığı Hakk'ın zâtının nuruyla, onun marifetinin yağıyla çoğalmaktadır.<sup>66</sup>

Tahkik ehli sûfilerin âyetteki sembolleri kulun dünyevî unsurlardan sıyrılarak ibadet ve riyazatla kendini arındırması ve beden fanusunun hakiki nurun ışığını geçirecek latafete ulaşabilmesi bağlamında izah ettikleri görülmektedir. Âyetteki sıralamada fanus içindeki lamba bir kandillikte bulunmaktadır; buradaki kandillik “saflık ve setr makamı”dır. Lambayı hevâdan/havadan korur.<sup>67</sup> Yani lambanın alevi, yani nuru, kandillik ve fanustan oluşan iki adet muhafaza içinde bulunmaktadır. Bunlar o nuru titremekten ve sönmekten korur. İşte bu noktada İbnü'l-

<sup>65</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 304–305.

<sup>66</sup> Bkz. Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an*, Dâriü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, III, 13.

<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI, 348.

Arabî, söz konusu muhafazaları insanın fitratına uygun şekilde Allah'a kulluk yapmasını sağlayan unsurlarla ilişkilendirmektedir. Buna göre kul, Hakk'ın nurunun kandilliği, kulun zâhirî ve bâtinî neş'eti ise onun fanusudur.<sup>68</sup> Bu minvalde, genel anlamıyla kulluğun, Şeyh-i Ekber tarafından Hakk'ın âlemi yarattığı nurun hem aksettiği mahal hem de onun koruyucusu şeklinde anlaşıldığı söylenebilir.

*Mesnevî* şârihlerinden Ankaravî, (ö. 1041/1631) de benzer bir yaklaşımla, kandilliğin “zulmânî, cismânî ve süflî nefis”, lambanın ise “ulvî, ilâhî ve nûrânî ruh” olduğunu ve bu ikisi arasında da kalbin bulunduğu dile getirir. Kalbin ruha ve nefse bakan cihetleri vardır. İşte kalp hangi yöne dönük ise ona bağlı olarak aydınlanmaktadır.<sup>69</sup> Karanlık olan kandillik, rabbânî ilim ağacından ışık almasıyla aydınlanır. Bu ışığı koruyan fanus ise dünyevî engellerden, manevî ve sûrî âlâkalardan arınmasıyla inci gibi bir parlaklık kazanmakta ve lambadaki ışığın daha şiddetli ışık vermesini sağlamaktadır.<sup>70</sup> Diğer taraftan, tüm mecazların mercii ve aslı olan “nurun örneği” tamlaması, bazı sûfîler tarafından müminin îmânla münevver olmuş kalbi şeklinde anlaşılmıştır.<sup>71</sup> Örneğin Rûzbihân-ı Baklî, mümini “*Müminin ferasetinden sakınınız, çünkü o Allah'ın nuru ile nazar eder.*”<sup>72</sup> hadisinde geçtiği üzere, onu feraset sahibi yapanın bu nur olduğunu söyler. Çünkü kalbi îmânla münevver olan kul, Allah'tan açık bir beyan üzere bulunmaktadır ve âleme Allah'ın nuru ile nazar etmektedir.<sup>73</sup>

Sûfîlerin, içine ışık kaynağı konulan ve bizâtihî karanlık olan mişkâtı kalp, göğüs boşluğu, hayvânî ruh ve zulmânî nefis gibi manevî bir aydınlatıcıya ihtiyaç duyan unsurlar olarak yorumladıkları görülmektedir. Yine sûfîlerin anlayışına göre, bu kandilliği aydınlatan lamba marifet ve Hakk'a ait bir nur olarak telakki edilmiştir. Lambanın ışığının koruyucusu olan fanusun inci gibi parlayan bir yıldız hâlini alması ise sûfîlerin riyazat ve mücâhede olarak adlandırdıkları nefis terbiye metotlarının

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XIII, 386-387.

<sup>69</sup> Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 5a.

<sup>70</sup> Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 10a.

<sup>71</sup> Mesela bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45-47; Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, II, 612; Ebu'l-Abbâs Ahmed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri Kur'ânî'l-Mecîd*, Kahire 1998, IV, 98.

<sup>72</sup> Tirmizî, “Tefsîru sûreti'l-Hicr”, 7.

<sup>73</sup> Bkz. Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 14.

uygulanmasına, yani dünyaya bağlılıktan kurtulmaya ve kulluğun gereklerini tam bir şekilde yerine getirmeye bağlıdır.

## 2. Doğuya da Batıya da Ait Olmayan Zeytin Ağacı

Âyete göre Allah, nurunu temsil eden bazı somut örneklerle benzetmeler yaparak mezkûr nurun idrakine imkân sağlamış, ardından da örnekler içinde zikrettiği lambanın fonksiyonel olmasını, yani ışık vermesini sağlayan kaynağın tasvirine geçmiştir: “...O, mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur; ne doğuya aittir, ne de batıya aittir; onun yağı, ateş kendisine dokunmasa bile, neredeyse ışık saçacak gibidir...”

Burada ağaçla ilgili üç unsur söz konusudur. Bunlardan birincisi, ağacın zeytin ağacı olması, ikincisi, doğuya ve batıya ait olmaması, üçüncüsü de yağının ateş değmese bile ışık saçacak kadar saf ve parlak olmasıdır. Sülemî ve Kuşeyrî gibi ilk devir sûfileri nurun/ışığın kaynağı yani lambanın yakıtı olan yağı, hakiki bilgi ve bu bilginin kaynakları çerçevesinde yorumlamışlardır. Sülemî’ye göre, lambanın tutuşturulduğu ağaç “Kur’an”dır. Çünkü o, doğu veya batı gibi herhangi bir yön ve mekânla kayıtlı ya da husûsî anlayışın ürünü değil, doğrudan Allah’ın katından indirilmiş bir kitaptır.<sup>74</sup> Yine Sülemî’nin naklettiğine göre, sûfilerin birçoğu ağacı “îmân” olarak açıklamışlardır. Nasıl âyetteki ağaç sembolü lambanın yağının yani ışığın kaynağı olarak ifade edilmişse, âlemdeki tüm nurların kaynağı, özellikle de müminin kalbinin nuru “îmân nuru”dur.<sup>75</sup>

Kuşeyrî ise Sülemî’nin Kur’an ve imân olarak açıkladığı ve bir bakıma bilgiye taalluk eden yorumunu genişleterek ilâhî nurun kaynağını “marifet” şeklinde izah etmektedir. Bu marifetin özünün yağ olarak ifade edilmesi de yağın saflığından kaynaklanmaktadır. Bu saflığın verdiği kristalize parlaklık “ateş değmese bile yanacak” yani “kendiliğinden aydınlık ve parlak” şeklinde beyan edilmiştir.<sup>76</sup> Bu durumda, bilgi kaynağı

<sup>74</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 51.

<sup>75</sup> Sülemî, imân nurunun yanında bir de İslâm nurundan bahseder ve bunların kaynağı olarak ise hulefâ-yı râşidîni zikreder. Çünkü Hz. Peygamber, “*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olursanız hidâyete ulaşırsınız*” (İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlul-İlbâs*, Daru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1352, I, 132) hadisinde onları hidâyet kaynağı olarak göstermiştir. Bkz. Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 52.

<sup>76</sup> Kuşeyrî, *Latâifü’l-İşârât*, II, 612. Benzer yorumlar için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-*

veya bilgi aracı, ne kadar saf olursa, hâricî unsurlardan ve süflî arzular-  
dan ne kadar arınırsa o ölçüde sahil ve hakiki bilgi verir demektir. Bu  
itibarla, tasavvufî gelenekte sahil marifeti elde etmek sûfîler tarafından  
sâlikin nefsinin terbiye ederek bâtinini arındırması şartına bağlanmıştır.  
Vâsîtî, işte bu saflığın ruhun nurunun saflığından kaynaklandığını be-  
lirterek buna sahil kimsenin bir nebînin davetini ve herhangi bir kutsal  
kitabı işitmese bile doğru yolu bulacağını, bunun da “Ateş değmese bile  
yanar.” ifadesinde mündemiç olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup>

Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'da âyetteki tüm sembollerini ruhun beş  
makamına irca ederek izah ettiğini söylemiştik. İşte bunlardan ağaç  
sembolü “fikrî ruhu (rûh-ı sır)” simgelemektedir. Muhakeme kabili-  
yetine sahil fikrî ruh, aklî ilimleri alıp onlar arasında sentez ve terkip-  
ler yapan ve ondan yeni bilgiler üreten bâtinî bir melekedir. Onun en  
önemli özelliği, aklî verileri telif ederek yeni bilgiler üretmesi ve bu şe-  
kilde elde ettiği neticeleri tekrar birleştirerek yeni sonuçlara ulaşması-  
dır. Bu mübarek ağacın özü olan yağ ise “nebevî ruha (rûh-ı sır-ı sır)”  
karşılık gelir. Nebevî ruh, parlaklığın ve saflığın son noktasında olma-  
sı, istidadının saf ve kuvvetli olması sebebiyle bilgi alabilmek için dışa-  
rıdan bir yardıma ihtiyaç duymaz. Onun bu özelliği âyette “Ateş değ-  
mese bile yanar.” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>78</sup>

17. yy. sûfîlerinden Ankaravî mübârek zeytin ağacını “ilim”, yağı  
ise bu ilmin kemâli ile tahsil edilen “marifetullah” olarak görmektedir.  
Üstelik bu marifete ulaşan, yani o ağacın meyvesinden yiyen kim-  
se manevî anlamda ebediyen ölmez ve asla fânî olmaz.<sup>79</sup> 18. yy. müfes-  
sir sûfîlerinden Bursevî ise ağacın “rûhâniyet ağacı” olduğunu bildirir.  
Ona göre, bu ağaç ne kadîm ve ezelî ne de varlık semasında yok olacak  
bir fânîdir. Onun insânî ruhtan oluşan yağı, aynı zamanda ruhun da ışık  
olan aklın nuru ile ışık vermektedir. Yani ruhun yağı, kendisine ilâhî  
nurun ateşi değmese bile akıl nuru ile Allah'ı bilebilir.<sup>80</sup>

Ağacın doğuya ve batıya ait olmamasını Kuşeyrî, söz konusu ma-

*Medid*, IV, 42; bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 155.

<sup>77</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 46.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 305-306.

<sup>79</sup> Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 7b.

<sup>80</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 156.

rifetin Muhammed'in (s.a.v.) şeriatine ve hanîf dînine tâbi olmasına bağlamaktadır.<sup>81</sup> Sülemî'nin "Ağaç İbrahim'dir, (a.s.) çünkü Allah Muhammed'in (s.a.v.) kalbine koyduğu nuru onun kalbine de koymuştur."<sup>82</sup> şeklindeki sözü de Kuşeyrî'nin yukarıda zikrettiğimiz yorumu ile örtüşmektedir. Nitekim Kur'an'da hanif dininden olduğu zikredilen tek peygamber İbrahim'dir (a.s.).<sup>83</sup> Ayrıca sûfilere göre, bilgiyi temsil eden ağacın doğuya ve batıya ait olmaması, gerek söz konusu bilginin gerekse onun kaynağının cihetlerden bağımsız, zaman ve mekânı aşmış ve itidal sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, Kuşeyrî'ye göre, ağacın bu vasfı, müminin iç dünyasında korku ve ümidin (havf ve reca) birbirinden ayrı olmayacağı ve arada bir denge- nin gerekli olduğu anlamındadır.<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî de bu ibarenin ağacın tek bir cihetin hükmüyle kayıtlanmayışının ve itidalinin bir ifadesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ağaç doğulu ve batılı olmadığı için bâtinî yönden kargaşadan uzak olduğu gibi zâhiren de maruz kalabileceği hareket ve titreşimden korunmaktadır.<sup>85</sup>

Öte yandan, İbnü'l-Arabî ilâhî nurun hakîkatinin bir ağaca benzetilmesine dikkat çekerek öncelikle "şecer/ağaç" kelimesinin etimolojik yönüne vurguda bulunmaktadır. "Şecer/ağaç" "teşâcür/çatışma" kelimesinden türemektedir. Nitekim ilâhî isimlerden bazıları arasında anlam zıtlığı bulunmaktadır. Mesela, Dârr-Nâfi', Muiz-Müzil, Muhyî-Mümît gibi karşıt anlamlı isimler bu zıtlığın birer örneğidir.<sup>86</sup> İşte bu karşıtlık bir düzensizliği değil, bilakis bir denge ve intizamı sağlamaktadır.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> Kuşeyrî'ye göre, Yahudilik batıya, Hıristiyanlık ise doğuya mensuptur. Hanîf dini ise bu cihetleri aşan bir niteliğe sahiptir. Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, II, 612. İbn Sînâ da nur âyeti tefsirinde doğuya ve batıya mensup olmayan ibaresinin, İslâm dininin tek yöne bağlı olmayan ve bütün yeryüzüne yayılan evrensel nurunu ifade ettiğini belirtmektedir. Bkz. Kutluer, "Nur (İslam Düşüncesi)", XXXIII, 246.

<sup>82</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

<sup>83</sup> "İbrahim Yahudi de değildi, Nasrânî de değildi; fakat o hanif bir müslüman idi. O, müşriklerden değildi." (Âl-i İmrân, 3/67).

<sup>84</sup> Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, IV, 19. Süfilere benzer yorumları için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45, 46, 48, 52.

<sup>85</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XIII, 386.

<sup>86</sup> Marcia Hermansen, "Nur Âyetinin Tasavvufî Yorumunda Hz. Peygamber", ter. Ömer Çolakoğlu, *Bülten İLAM*, 2010, sayı: 10, s. 11.

<sup>87</sup> Mesela, İbn Atâ, "Bu ağaçta kurb/yakınlık ve bu'd/uzaklık yoktur, çünkü Allah, yakınlıktan uzak, uzaklıktan yakındır." der. Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

### 3. Nur Mertebeleri: “Nur Üzerine Nur” ve Allah’ın Nuruna Ulaştırması

Sûfiler ve müfessirler yağdan muradın marifet, vahiy bilgisi ya da kişide bilgi elde etmeyi sağlayan idrak organları olduğunu ifade etmişlerdir. Bu marifetin ise birçok türü bulunmaktadır. Nasıl ki marifet insanı muhtelif bakış açılarıyla ve çeşitli konularda aydınlatıyorsa, marifet nurunun, daha genel ifadeyle nurun birçok çeşidi ve kısmının bulunması da tabii bir durumdur. Bu sebeple, İslâm bilginlerinin nurların kısımlarına dair çok sayıda tasnifler yaptığı, nurları derecelerine ve bilgi değerlerine göre bir hiyerarşiye tabi tuttukları görülmektedir. Bu tasniflerin tek tek zikredilmesi makalemizin sınırlarını açacağı için, burada sadece “nur üzerine nur” odağında nur mertebelerini ve taksimlerini ele almakla iktifa edeceğiz.

Sülemî, müminin kalbinde bulunan marifet nurunun îmân nurunun üzerine ziyadeleşerek çoğaldığını, bunun ise “nur üzerine nur” olarak tabir edildiğini dile getirmektedir.<sup>88</sup> Ebû Saîd el-Harrâz ise insanın Allah tarafından yaratılışını merkeze alarak nur katmanlarını şöyle açıklamaktadır: Allah kendi nurundan yarattığı insanı kendi nurunda yakmış, sonra onu nurundan müteşekkil olan kibriyâsının en büyüğüne ulaştırmıştır. İşte bu noktada insan, onun nurundan bir varlık olarak yine onun nurunun üzerinde bulunmaktadır.<sup>89</sup> İlk dönem sûfilere, sâlikin bulunduğu makam ve halleri “havf nuru”, “recâ nuru”, “muhabbet nuru”, “tefekür nuru” gibi isimlerle isimlendirerek birer nur şeklinde değerlendirmektedirler. Tüm müminlerde bu nurların biri veya daha fazlası baskındır. Hz. Peygamber’de ise mezkûr nurların tamamı bulunmaktadır. Çünkü o, kulluğun şartlarını en kâmil tarzda yerine getiren tek mümindir.<sup>90</sup> Hakîm et-Tirmizî’ye göre, aslında bahsi geçen haller, ancak onlara ait nurların kalbi istilâ etmesiyle kendini göstermektedir.<sup>91</sup> Bu nurların hepsi müminin kalbinde toplandığı zaman, onların düzeni ve sıralaması “nur üzerine nur” şeklinde tezahür etmektedir. İşte, Allah’ın dilediği kimseyi kendi nuruna ulaştırması da böyle gerçekleşmektedir. Yani sûfinin hal-

<sup>88</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 48.

<sup>89</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 50.

<sup>90</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 47.

<sup>91</sup> Bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 146-147.

lerinden kaynaklanan bu mezkûr nurlar, onu Allah'ın kendi aslı ve ezeli nuruna vasil etmektedir. Sülemî ayrıca kalbî nurlara ulaşmanın farzların edâ edilmesi, haramların terk edilmesi ve faziletli amellerin yapılmasından geçtiğini belirtmektedir.<sup>92</sup> Dolayısıyla Hakk'ın nuruna ulaşmak, sayılan manevî nurların kalpte yer etmesine bağlıdır.

Kuşeyrî, kişinin bâtını arındırmasına ve geçtiği manevî mertebelere bağlı olarak muâmele, mutâlebe, muâyene, murâkabe, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede nurlarını elde edeceğini, bu hiyerarşik nurların en kıymetlisinin ise Hakk'ın sıfatlarının tecellîsi ile gerçekleşen müşâhede nuru olduğunu belirtmektedir. Manevî terakkî ile eş zamanlı olarak elde edilen ve “nur üzerine nur”dan müteşekkil olan bu mertebelerin en üst noktasında Hakk'ın tecellîleri açıkça müşâhede edilmektedir. Bu süreç aynı zamanda Hakk'ın kendi nuruna hidâyet etmesinden ibarettir.<sup>93</sup> Esasen, Allah'ın nuruna hidâyet etmesi kendi marifetine ulaştırması olarak anlaşılmıştır. Nura ulaştırılan kişiler ise âlemde Hakk'ın kıdemini yansımalarını müşâhede etmeye istidadlı olanlardır.<sup>94</sup>

Sûfilerin hiyerarşik nur tasniflerini, “nur üzerine nur”un anlamını izah etme maksadıyla oluşturduklarını söylemek mümkündür. Yukarıda zikredildiği üzere, ilk devir sûfilerinde olduğu gibi sonraki sûfiler de eserlerinde çeşitli nur tasniflerine yer vermiş<sup>95</sup> ve bunlarla “nur üzerine nur” ifadesini yorumlamışlardır. Mesela, Konevî (ö. 673/1274) iki tür nurdan söz ederek, Allah'ın kullarını mazharlarda taayyün eden nuru ile mutlak ve ehadî olan nuruna hidâyet ettiğini belirtmektedir.<sup>96</sup> Bursevî

<sup>92</sup> Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 50.

<sup>93</sup> Müşâhede nuruna ulaşmanın yolları ve ulaşanların elde ettiği manevî nimetler hakkında bkz. Kuşeyrî, *Latâifü'l-işârât*, II, 61; Böwering, “The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation”, s. 139.

<sup>94</sup> Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 12.

<sup>95</sup> İlk dönem sûfilerinin nur taksimleri hakkında bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Anlayışında Nur Kavramı” s. 139-145. Gazzâlî'nin nurların kısımlarına ilişkin bir taksimi için bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 293. Gazzâlî'nin, kozmik varoluşu nur tasnifi ile izahı için bkz. İlhan Kutluer, “Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 512. İbnü'l-Arabî'nin nur sınıflaması hakkında bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cemü's-Sûfî*, Beyrut 1981, s. 1081, 1084, 1087-1088. Konevî'nin nur sınıflaması hakkında bkz. Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 375-376.

<sup>96</sup> Konevî, *Kitâbü'l-Fükûk*, s. 227. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Câmî, *Nakdün-*

de Konevî gibi, nuru iki kısımda ele almaktadır. Bunlardan biri izafi, diğeri ise hakiki nurdur. İzafi nur, isimlerin semâlarına eşyânın ise arzına yayılmış (münbasit) durumdadır. Hakiki nura gelince, o bunlardan münezzehtir. Âleme yayılmış olan izafi nur, hakiki nura kılavuzluk etmekte, yani ona ulaştırmaktadır. Zira o Mutlak Nur'dur.<sup>97</sup> Bursevî, ayrıca âyetteki “nur üzerine nur” ibaresinin iki nurun üst üste olması değil çok sayıda nurun bir düzen içinde sıralanması manasında olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>98</sup>

Aynı şekilde, Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) de Allah Teâlâ'nın eşyâ ile tecellisinin, “ilk nur” olan kendi zâtî nuruna nispetle “ikinci nur” olduğunu belirterek Allah'ın ikinci nuru vasıtasıyla ilk nura ulaştırdığını kaydetmektedir.<sup>99</sup> Hakk'ın nuruna ulaşmış olan kimse, “*Ben onun gören gözü, işiten kulağı olurum...*”<sup>100</sup> şeklindeki meşhur kutsî hadiste tarif edilen mertebeye ulaşmıştır. İşte bu noktada, İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) ifadesiyle, Hakk'ın melekûtunun nuru ceberûtunun nurunun üzerinde bulunmaktadır. O, kullarından dilediği kimseleri, nebîleri ve velî kullarını kendi nurunun müşâhedesine, yani kendi marifetine ulaştırmaktadır. Haddizâtında bu nuru müşâhede etmeyen kimsenin de Hakk'ı bilmesi mümkün değildir.<sup>101</sup> Çünkü ancak göklere ve yere izafe edilen nur, mutlak nurun marifetine ulaştırmaktadır.<sup>102</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında, Mevlânâ'nın nur taksiminin de bu çerçevede olduğu görülür. O da Allah'ın nuru ve his nuru şeklinde ikili bir taksim yapar ve Allah'ın nuruna ulaşabilmek için his nurunun beşerî arzu ve hazlarla karartılmaması gerektiğine işaret eder.<sup>103</sup>

Nurların tertibi üzerine yapılan hemen hemen tüm tasniflerde Allah Teâlâ en son nur ya da tüm nurların kaynağı olarak telakki edilmiştir.

*Nusus*, s. 178.

<sup>97</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 158.

<sup>98</sup> Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 156.

<sup>99</sup> Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 65.

<sup>100</sup> Buhârî, “Rikak”, 38.

<sup>101</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, IV, 43. İbn Acîbe ayrıca Cibrîl hadisinden hareketle îmân ve İslâm nurlarından bahseder ki bunların üzerinde ihsan nuru bulunmaktadır. Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, IV, 42.

<sup>102</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VI, 87.

<sup>103</sup> Musa Kaval, “Nur Süresi 35. Âyet Bağlamında Mesnevî'de Nur Sembolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 8, sayı: 38, 2015, s. 1043.



Dolayısıyla bütün nurların üzerinde o vardır. Bunun yanında, vücûda gelmiş her şey Yaratıcı'sından bir nur taşımaktadır. Allah Teâlâ da Mutlak Nur olduğuna göre kâinattaki her şey nurların dizilişinin bir örneği konumundadır. Bununla bağlantılı olarak şunu da söylemek mümkündür: Âyetteki mişkât, misbâh, zücâce gibi sembollerin her birinin aydınlanmış/nurlu unsurlar olduğu görülür. Bu görüntü de “nur üzerine nur”un somutlaşmış hâlidir.<sup>104</sup>

Allah Teâlâ, göklerin ve yerin nuru olduğunu dile getirerek başladığı âyetin son kısmında dilediği kimseyi kendi nuruna ulaştıracağını belirtmektedir. Bu, ilk beyanın ardından sunduğu semboller vasıtasıyla kendisine ulaşma yollarını belirtmesi anlamına gelmektedir. Yani tabiri caizse Allah âyete kendisini tanıtarak başlamış ve âyeti kendisine ulaşma yollarını zikrederek tamamlamış, böylece dairesel bir anlam döngüsü yaratmıştır. Sûfîlerin yaptıkları nur taksimlerinde dikkati çeken husus bu hiyerarşik nur düzeninin en üstünde tüm nurların ışık kaynağı olan mutlak ve hakiki nurun bulunması ve taksimde yer alan her bir nurun kendisinden üstteki nura kılavuzluk etmesidir.

### C) Âyetin Sonu: Allah'ın Örnekler Vermesi ve Her Şeyi Bilmesi

Allah Teâlâ, sembolik bir anlatım tercih ettiği nur âyetinin sonunda “*Allah, insanlar için misâller veriyor. Allah, her şeyi bilmektedir.*” diyerek bu tercihi bir kere daha vurgulamaktadır. O hâlde Allah'ın böyle misaller vermesinin ve bu misalleri âyette birbirleriyle bağlantılı olarak ifade ettikten sonra misal verdiğini beyan etmesinin sebebi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Tasavvufî tefsirlere baktığımızda sûfîlerin âyetin ilk kısmındaki sembolleri yorumlamaya odaklandıklarını ve âyetin bu kısmı üzerinde fazlaca durmadıklarını görmekteyiz. Özellikle vahdet-i vücûd ekolüne mensup sûfîlerin ise hem sembolleri hem de Allah'ın bu temsili anlatımı tercih etmesinin hikmetini izah ettikleri göze çarpmaktadır. Mesela, İbnü'l-Arabî, daha önce de geçtiği gibi, Allah'ın kendisi hakkında örnekler vermesinin, bu hu-

<sup>104</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 306; Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 13.

sustaki edebi insanlara öğretim amacı taşıdığına dikkat çekmektedir.<sup>105</sup> Nitekim Konevî, Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesinin onun nurunun ancak mazharlar mertebesinde idrakinin mümkün olmasına bağlamaktadır.<sup>106</sup> *Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinden Müeyyideddin el-Cendî, kendilerine misaller verilen kimselerin kâmiller olduğunu, Allah'ın onları zâtî mutlak nuruna ulaştırmayı dilediğini kaydetmektedir. Çünkü ona göre Allah onların istidatlarının hususiyetlerinin muktezâsını bilmektedir.<sup>107</sup> Rûzbihân-ı Baklî bu hususu sembollerin manası üzerinden açıklamaktadır. Allah Teâlâ mezkûr örnekleri kâdeminin naatlarının zuhûrunun misallerini, âriflerden kerem ehline kevn aynasında öğretmek maksadıyla vermiştir. Çünkü O, bu kimseleri nuruna ulaştırmayı dilemektedir.<sup>108</sup> İbn Acîbe ise Allah Teâlâ'nın âyetteki misalleri kastettiği manayı idrake yakınlaştırmak için verdiğini belirtmektedir.<sup>109</sup> Zira âyette de geçtiği gibi, “Allah her şeyi bilmektedir.” Yani, kullarının kabiliyetlerini, idrak seviyelerini bilmekte ve onların anlayacağı şekilde kendisini tanıtmaktadır.

### Sonuç

Nur kavramı sahip olduğu anlam zenginliğine bağlı olarak tüm ilmî, fikrî, dînî ve kültürel sistemlerde akıl, bilgi, vahiy, hidâyet ve bunların kaynağı gibi olumlu fenomenleri ifade etmek amacıyla bir sembol şeklinde kullanılmış, bunun gereği olarak da temsili anlatımın önemli bir enstrümanı hâline gelmiştir. Kur'an'da pek çok âyette farklı anlamların karşılığı olarak zikredilen nur, Nûr Sûresinin 35. âyetinde Allah'ı tanıtmak üzere göklere ve yere izafe edilmiştir. Bu âyet; sûfîler tarafından, “Allah'ın göklerin ve yerin nuru” olması, mişkât, misbâh, zücâce gibi muhtevastaki sembollerin anlamları, “nur üzerine nur” ibaresinin manası, Allah'ın nuruna hidâyet etmesi, Allah'ın insanlar için örnekler vermesi ve son olarak da Allah'ın dilediği kimseleri nuruna erişirme-

<sup>105</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VI, 88.

<sup>106</sup> Konevî, *Kitâbü'l-Fükûk*, s. 225.

<sup>107</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 426.

<sup>108</sup> Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 12.

<sup>109</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, IV, 43.

si ve her şeyi bilmesi bağlamında, âyetteki ibarelerden ve kavramlardan hareketle izah ve tefsir edilmiştir.

Allah'ın, nurunu göklere ve yere izafe etmek daha sonra da bunu insanın algı dünyasına yakın nesnelere örneklemek suretiyle kendisini tanıtmayı, kendini beşerin anlayış ve idrakine sunması şeklinde anlaşılmıştır. Bu, bir anlamda kullarına olan merhametinin bir neticesidir. Makalemizde, âyetin özellikle, "Allah göklerin ve yerin nurudur." ve "nur üzerine nur" cümlelerini muhakkik sûfilerin daha ziyade varlığın Hak'tan zuhûru nokta-i nazarından yorumladıklarını tespit ettik. Diğer sûfilerin ise âyetin ilk cümlesini göklerin ve yerin münevveri/aydınlatıcısı, yaratıcısı ve hidâyet kaynağı gibi bakış açılarıyla değerlendirdiğini gördük. Yani, âyetin bu kısmını ilk devir sûfileri dünyevî bir aydınlanma ve kozmik evrenin var edilmesi çerçevesinde yorumlarken, muhakkik sûfiler ontolojik varoluşun açıklanması ekseninde izahlarla açıklamışlardır.

Âyetteki kandillik, lamba, fanus, zeytin ağacı ve onun yağı gibi mecazlara dair yorumların ise birbirinden farklı ve oldukça zengin bir anlamlar yelpazesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Her sûfi kendi birikimi ve irfan dünyası doğrultusunda bu sembollere mana vermiştir. Bunlardaki ortak nokta ise insanları maddî ve manevî açıdan aydınlatan lambanın ışık kaynağı olan yağın sûfilerin büyük bir kısmı tarafından marifet, ilahî bilgi ve bunların membaı olarak tefsir edilmesidir. Bunun yanı sıra, sûfiler Allah'ın birtakım semboller vermesini de tıpkı nurunu göklere ve yere izafe ederek açıklaması gibi, insanların idrak seviyelerine inerek kendisini tanıtmaya başlamışlardır. Sembollerin yorumunda dikkati çeken bir husus ise aydınlatma özelliğine sahip lamba ve fanus gibi nesnelere Hz. Peygamber'le ve onun şahsında nübüvvetle bağlantı kurularak izah edilmesidir. Nitekim bu anlayışa göre Hz. Peygamber'in de bir temsilcisi olduğu peygamberlik tüm insanlığı aydınlatan manevî bilgi ve ışık kaynağıdır.

"Nur üzerine nur", gerek Allah'ın kendi nurunun kısımları gerekse onun âleme saçtığı çeşitli nurların birbiriyle mukayese edilmesi ve Hakk'ın bunların tamamının kaynağı olması şeklinde değerlendirilmiştir. Yani, nurun çeşitleri arasında bir Hakk'a ait hakiki nur bulunmakta, bir de eşya üzerinde algılanan mecazi nurlar bulunmaktadır. İşte

âlemde, nurun herhangi bir türünün kapsamına giren her şey bir silsile hâlinde kendi üzerinde yer alan nura ve nihâyetinde hakiki nura ulaştırmaktadır. Bu durumda Hakk'ın nurundan yaratılmış ve onun nuru ile zâhir olan eşya, yine onun nuruna erişmede bir vasıta olmaktadır. Allah, böyle örnek ve temsiller vermek suretiyle âlemde kendinden başka bir nur olmadığını ve âlemdeki diğer nurların aslının kendisi olduğunu ifade etmektedir.

### Kaynaklar

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, Daru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1352.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872.
- Ay, Mahmut, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 25, 2014, ss. 97-107.
- el-Baklî, Rûzbihan b. Ebî Nasr, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Böwering, Gerhard, “The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation”, *JSTOR*, cilt: 36, 2010, ss. 113-144.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Akçağ Yay., İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Çelik, Ömer, “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17, 1998-1999, ss. 123-171.
- Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004, s. 139-157.
- Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179-180.
- Duman, Zeki, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidâyeti: Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı: 3, 2005, ss. 7-42.
- el-Câmî, Nureddîn Abdurrahmân, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Müessese-i Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran 1991.

- el-Cendî, Ebû Abdullah Müeyyideddîn *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Bûstân-ı Kitâb, Kum 2002.
- el-Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kul ve'l-Meşhûd*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Esmâü'l-Hüsnâ*, ter. M. Ferşat, Ferşat Yay., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-envâr*, (*Mecmûatü Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire trs.
- el-Hakîm, Suâd, *Mu'cemü's-Süfi*, Beyrut 1981.
- el-Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc*, neş. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Hermansen, Marcia, "Nur Âyetinin Tasavvufî Yorumunda Hz. Peygamber", ter. Ömer Çolakoglu, *Bülten İLAM*, 2010, sayı: 10, ss. 11-14.
- Hirtenstein, Steven-Notcutt, Martin, *Divine Sayings*, (Giriş), Anqa Publishing, Oxford 2008.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri Kur'ânî'l-Mecîd*, Kahire 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Muhtasar Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, haz. Bekir Karlıga, Çağrı Yay., İstanbul 1987.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Tefsîru Âyeti'n-Nûr*, neş. Hasan Âsî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati's-Süfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1983.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire 1946.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Şeceretü'l-Kevn*, ter. Abdülkadir Akçiçek, Alperen Yay., Ankara 2001.
- el-Karsî, Dâvûd b. Muhammed, *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-Mişkâtü'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 6383.
- el-Kâşânî, Abdürrezzak, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, Mektebe-i Bîdâr, Kum 1991.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Sözlüğü*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, tah. Muhsîn Bîdârfer, Mektebe-i Bîdâr, Kum 2006.

- Kaval, Musa, “Nur Sûresi 35. Âyet Bağlamında Mesnevî’de Nur Sembolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 8, sayı: 38, 2015, ss. 1040-1048.
- el-Kayserî, Şerefeddin Dâvûd b. Mahmûd, *Şerhu Fusûsî’l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1996.
- el-Konevî, Muhammed b. İshak, *Kitâbü’l-Fükûk fi Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Fusûs*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1992, s. 228.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 2008.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2005.
- el-Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerîm, *Latâifü’l-İşârât*, tah. İbrahim Besyûnî, el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1981.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ*, Dârü’l-Harem li’t-Türâs, Kahire 2001.
- Kutluer, İlhan, “Nur (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 245-246.
- \_\_\_\_\_, “Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr*’ında Entelektüel Perspektifler”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012.
- el-Müslim, Ebu’l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî *es-Sahîh*, Akçağ Yay., İstanbul 1992.
- en-Nablusî, Abdülganî, *Gerçek Varlık*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîr-i Kebîr*, ter. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara 1988.
- es-Seâlebî, Abdurrahmân, *el-Cevâhiru’l-Hisân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, tah. Ammâr et-Tâlibî, Vezâretü’s-Sekâfe el-Cezâiriyye, Cezâyir 2007.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku’t-Tefsîr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm *Hatmü’l-Evliyâ*, tah. Osman İsmail Yahya, Mehdü’l-Edebi’ş-Şarkıyye, Beyrut 2001.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru’t-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmizî*, Beyrut trs.

Topaloğlu, Bekir, “Nur (Esmâ-i Hüsnâ)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 243-244.

Uludağ, Süleyman, “Amâ”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 553.

\_\_\_\_\_, “Nur”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 244-245.

Yaşaroğlu, Kâmil, “Nur Sûresi”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 247-248.

Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Huzur Yay., İstanbul 2003.