

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AHMED EL-CEZERÎ'NİN
DÎVÂN'INDA NÛR KAVRAMININ
FELSEFÎ/TASAVVUFÎ TEMELLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nevvab TEMEL

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇOŞKUN

TEMMUZ - 2017

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AHMED EL-CEZERÎ'NİN
DÎVÂN'INDA NÛR KAVRAMININ
FELSEFÎ/TASAVVUFÎ TEMELLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nevvab TEMEL (147215006)

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bu tez 26/07/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN

Prof. Dr. Tahir YAREN

Doç. Dr. M. Nesim DORU

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Nevvab TEMEL

11.07.2017

ÖNSÖZ

Nûr kavramı, İslam ilimlerinin teşekkül ettiği ilk dönemlerden günümüze hem tasavvuf düşüncesinin hem felsefenin kullandığı en önemli kavramlardan biridir. Dolayısıyla Ahmed El-Cezerî'nin *Dîvân*'ında nûr kavramıyla birlikte, nûr kavramına dair öncü yaklaşımları incelemek ve böylece Cezerî'de nûr kavramının ele alınışının nerede durduğunu belirlemek en mühim gerekliliklerden biridir.

Nûr kavramını tasavvuf akımı içinde bir söylem olmaktan çıkarıp yazıya döken ilk dönem tasavvufunun belirgin şahsiyetlerinden biri Hallac-ı Mansûr'dur. Gazzâlî, Hallac'ın yaptığı girişi açan, açıklayan ve bir bakıma sistemleştiren bir yaklaşım sergilemiştir. Gazzâlî'nin nûr kavramına kazandırdığı epistemik boyutla beraber nûr kavramı, hem tasavvufun hem felsefenin hem de kelamın kendisinden bigane kalamadığı bir kavram olma hüviyetine haiz olmuştur. Hallac'ın ve Gazzâlî'nin söz konusu çalışmaları Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin varlığın zuhura gelişini açıkladığı taayyün zincirine Nûr-u Muhammedî'yi lâ taayyünden taayyüne geçişin, yani ilk belirlenimin kilit noktası olarak belirlemesine hazırlayıcı olmuştur. İbnü'l-Arabî ile birlikte artık bir nûr ontolojisinden bahsetmek mümkündür. Tüm bu çalışmalar yani nûr üzerinden varlığı ve bilgiyi anlama girişimleri Sühreverdî'nin nûr felsefesi diye isimlendirilebilecek felsefesinde çok mühim ön çalışmalar olarak ciddi bir zemin hazırlamıştır. Sühreverdî'yle beraber nûr kavramı artık tüm varlığın menşei ve var olanların mi'yarı olarak hem varlığı hem bilgiyi belirleyen bir kavrama dönüşmüştür. Böylelikle nûr kavramı, Sühreverdî sonrası düşünürlerin artık görmezden gelemeyeceği kadar en belirgin mevzuların arasına girmiştir.

Ahmed El-Cezerî'ye gelindiğinde, Cezerî'nin nûr kavramına söz konusu tüm yaklaşımları kendisinde cem eden bir kişilik olarak yaklaştığı söylenebilir. *Dîvân*'ında hem Hallac'ın isminin hem de Nûr-u Muhammedî kavramının defaatle geçtiği, Gazzâlî'yi çağrıştıran nûr kullanımları, İbnü'l-Arabî'nin taayyün mertebelerinde Nûr-u Muhammedî'ye atfettiği taayyünü evvel'i olduğu gibi kullanımı ve nihayet Sühreverdî'nin felsefesinde tüm varlıkların kendisine dayandığı, kendisiyle varolduğu Nûru'l-Envâr'ı hem muhteva itibarıyla kullanımı hem de nûr taksimlerinde yaptığı kavramlaştırmaları kullanmaktan imtina etmediği görülebilir. Haliyle Cezerî'de hem Hallac'ın hem Gazzâlî'nin hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Sühreverdî'nin etkilerini nûr

kavramı çerçevesinde görmek mümkündür. Tez boyunca yapacağım çalışma söz konusu bu etkileri göstermek ve tespit etmek olacaktır.

Başta hem tez konusunu kabul eden hem de beni bu noktada cesaretlendiren ve tez boyunca desteğini esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN hocama ve yüksek lisans hayatım boyunca hem hayat tecrübesinden hem birikiminden hem de manevi şahsiyetinden istifade ettiğim Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Tahir YAREN hocama teşekkürü borç bilirim. Diğer yandan daha lise yıllarımda İslam düşüncesinin felsefî ve irfanî yönüyle tanışmamı sağlayan, o günlerden bugüne fikirleriyle ve tavsiyeleriyle zihnimi açan, tez konusunu belirlememde doğrudan etkisi olan ve tez boyunca da âdeta ikinci bir danışman olarak tezi takip eden, Cezerî ile ilgili fikirlerinden ve eserlerinden çokça istifade ettiğim Doç. Dr. M. Nesim DORU'ya da teşekkürü borç biliyorum. Hayata gözlerimi açtığımdan bu yana eğitimim ve fikri gelişimim için ellerinden geleni fazlasıyla yapan ebeveynime, özellikle de erken yaşlarda ruhuma hem irfan hem felsefe hem de ilim aşkını aşılayan babam M. Bahattin TEMEL'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Akademik hayatımda bana destek olan, çalışmamın tüm aşamalarında fikirlerine başvurduğum ve evde ilmi çalışmalarımı mümkün kılan bir ortam oluşturan eşim Tevrat TEMEL'e de ayrıca müteşekkirim. Son olarak çalışmamı yakından takip edip desteklerini esirgemeyen değerli arkadaşım Süleyman TOPALOĞLU, Ahmet ÇİFTÇİOĞLU ve Siracettin ASLAN başta olmak üzere çalışmada emeği geçen herkese şükran borçluyum...

Nevvab TEMEL

11 Temmuz 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ii
ÖZET	iii
SUMMARY	iv
GİRİŞ	1
Çalışmanın Amacı	1
Önemi	2
Yöntemi	2
BİRİNCİ BÖLÜM: AHMED EL-CEZERÎ'NİN HAYATI VE <i>DİVÂN</i>'I	5
1.1. Ahmed el-Cezerî'nin Hayatı	6
1.2. <i>Divân</i> 'ı	9
İKİNCİ BÖLÜM: CEZERÎ'DEN ÖNCE NÛR KAVRAMINA YAKLAŞIMLAR	11
2.1. Hallac-ı Mansur: Nûr-u Muhammedî Kavramı	12
2.2. Gazzâlî: <i>Mişkâtü'l-Envâr</i> 'da Nûr Kavramı	13
2.3. Sühreverdî: Nûr Felsefesi ve İşrâk	20
2.4. İbnü'l-Arabî: Nûr Ontolojisi	26
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AHMED EL-CEZERÎ'NİN <i>DİVAN</i>'INDA NÛR KAVRAMI	31
3.1. Cezerî'de Nûr Kavramı'nın Ontolojik Boyutu	32
3.2. Nûr Kavramı Çerçevesinde Cezerî'nin İslam Düşüncesi Açısından Konumu	59
3.2.1. İşrâkîlik ve Sûflîlik Arasında Cezerî	59
SONUÇ	68
KAYNAKLAR	73
ÖZGEÇMİŞ	75

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı Geçen Eser
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
H.	: Hicri
İst.	: İstanbul
Ö.	: Ölümü
Yay.	: Yayınları

ÖZET

Tezin Başlığı: Ahmed El-Cezerî'nin Dîvânı'nda Nûr Kavramının Felsefî/Tasavvufî Temelleri	
Tezin Yazarı: Nevvab TEMEL	Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN
Kabul Tarihi:	Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 75 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri
<p>Kur'an-ı Kerim'de Allah, yerin ve göğün nûru olarak tanımlanmaktadır. Bu durum nûrun başta tefsir olmak üzere felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin ana kavramlarından biri olmasına neden olmuştur. Nûr kavramına atfedilen bu önemin en temel sebebi İslam düşüncesinde Allah'ın hem tek gerçek varlık olması hem de diğer tüm varlıkların varoluş nedeni olması itibarıyla ontolojinin ve el-Âlim isminin tecellisi olarak bilginin yani epistemolojinin kaynağı olmasındandır. Dolayısıyla nûr kavramının Allah'a nispetinden hareketle nûr, hem ontoloji hem de epistemolojiyi açıklayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda tezde genel olarak Ahmed el-Cezerî'nin (ö. 1640) bilinen tek eseri olan <i>Divân</i>'ı esas alınarak kullandığı nûr kavramının felsefî/tasavvufî temelleri incelenmeye çalışıldı.</p> <p>Cezerî'nin düşüncesi, nûr kavramını merkezine alan tasavvuf felsefesinin önemli simalarından olan Hallac-ı Mansur (ö. 922), Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111), İshrâkîlik ekolünün kurucusu olan Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 1191) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ile ilişkili olarak ele alındı. Hallac-ı Mansur'un Nûr-u Muhammedî'yi hem varoluşun hem de bilginin kaynağı yapan anlayışı, Gazzâlî'nin nûr tanımı ve yorumu, Sühreverdî'nin mutlak varlığı Nûru'l-Envâr olarak nitelemesi ve varlığın meydana gelişini ondan meydana gelen soyut bir nûr ile açıklayan yaklaşımları, İbnü'l-Arabî'nin varlığı açıklama tarzı ve ilahî isimler nazariyesi Cezerî'nin nûr kavramını kullanmasında etki eden temel unsurlardır. Bu şekilde Cezerî öncesi nûr kavramının hangi anlam düzeylerinde ve ne tür bağlamlarda kullanıldığı incelendikten sonra onun ontolojisi bağlamında nûr kavramının anlamı ve yeri sorgulandı. Bu bağlamda tezin ana sorusu olan "Nûr kavramı sadedinde Cezerî'nin İslam düşüncesi açısından konumu nedir" sorusuna cevap olarak onun İslam irfan geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin kurucusu olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçisi olduğu sonucuna varıldı.</p>	
Anahtar Kelimeler: Nûr, Varlık, İshrâk, Felsefe, Tasavvuf	

SUMMARY

Thesis Title: The Philosophical/Mystic Bases Of The Concept Of Light in Ahmad al-Jazari's <i>Dîvân</i>	
Thesis Author: Nevvab TEMEL	Advisor: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇOŞKUN
Date of Acceptance: 26.07.2017	Total Number of Pages: iv (pre text) + 75 (main body)
Department: Philosophy and Religious Sciences Field of Study: Philosophy and Religious Sciences	
<p>In the Qur'an, Allah is defined as the light of the earth and the heavens. This has led to the fact that light is one of the main concepts of philosophy and mystic disciplines in particular commentary. The most basic reason for this importance attributed to the concept of light is that Allah is both the only real being and the cause of existence of all other beings in the thought of Islam, and that, as manifestation of ontology and the name of the al-Âlim, is the source of knowledge, epistemology. Therefore, the concept of light is moved by Allah, has been used as a concept explaining both ontology and epistemology. In this context, it was tried to examine the philosophical / mystical basis of the notion of the light, which Ahmad al-Jazari's (d. 1640) uses on the basis of the Divan that is the only his known work.</p> <p>Jazari's thought was approached with regarded to, Mansur al-Hallaj (d. 922) who is the important alchemy of the philosophy of Sufism, Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111), Shihab al-Din Suhrawardi (d. 1191) who was founder of the Islamic illuminationism and Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 1240). They are the basic elements that influence Jazari's to use the light concept such as Mansur al-Hallaj's understanding of making Nur-u Muhammadi as both a source of existence and a source of knowledge, the definition and interpretation of light by al-Ghazali, Suhrawardi's absolutism as Nûru'l-Anvar and his approach to explain the development of the existence with an abstract light coming from it and the style of Ibn al-Arabi's description of existence and his theology of divine names. In this way, after examining the concept of light context of the pre-Jazari term, then the meaning and place of the concept of light was questioned in the context of his ontology. In this context, in answer to the main question of thesis, "What is the position of Jazari in terms of Islamic thought in the concept of light?", is that he was a follower of the idea of wahdat-i wujudd that it was founded by Ibn al-Arabi in the Islamic lore tradition.</p>	
Keywords: Light, Being, İsrâq, Philosophy, Mysticism	

GİRİŞ

İslam düşünce tarihi irdelendiğinde ilk dikkat çeken unsurlardan biri şüphesiz karşılaşılan çok yönlü âlimlerin, filozofların, ariflerin hatta tüm bu kimliklerin hepsini şahıslarında toplamış şahsiyetlerin varlığıdır. Kimi zaman bir mütekellim ele alınır ama kelamî şahsiyetinin yanı sıra irfanî ve felsefî yönleri de ağır basan bir zâtla karşılaşılır, kimi zaman bir filozof ele alınır ama bir filozofun yanı sıra bir arif, bir mütekellimle karşılaşılır, kimi zaman da Ahmed el Cezerî’de olduğu gibi arif bir şahsiyet ele alınır ancak karşınızda hem mübelliğ bir edip, şair hem felsefî birikime sahip bir sufi filozof ve kelamî, fikhî, hadisi, tefsiri gerek şahsında gerek eserinde cem etmiş bir kişilikle karşılaşılır. Ahmed el-Cezerî’nin hangi yönü ele alınırsa alınsın, irfan, kelam, felsefe, edebiyat şeklindeki başlıklardan hangisi tez olarak alınırsa alınsın bir tezin kapsamını çok rahat bir şekilde doldurabilecek hatta tezin kapsamını aşacağından dolayı sınırlamaya gidilecek kadar malzemeyle karşılaşılır.

Çalışmanın Amacı

İslam dininin temel metinlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Kur’an-ı Kerim için kullanılan kavramlardan biri de nûrdur. Bu durum nûr kavramının, İslam düşünce geleneğinde varlığı ve bilgiyi açıklayan bir kavram olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda nûr kavramı hem sufi gelenekte hem de felsefe geleneğinde çokça kullanılan bir kavram olmuştur. Bundan dolayı bu çalışmadaki amacımız, Ahmed el-Cezerî’nin İslam düşüncesi açısından bulunduğu yeri nûr kavramı çerçevesinde sorgulamaktır. Dolayısıyla Cezerî’nin *Divân*’ında nûr kavramının hangi anlam düzeylerinde ele alındığı ve onun İslam düşüncesi açısından yerini sorgulamak çalışmanın asıl amacıdır denebilir. Bu bağlamda müellifin çalışma boyunca İshrâkî mi sufi mi olduğu tespit edilmeye çalışıldı.

Önemi

Ahmed el-Cezerî çok yönlü bir şahsiyettir. İslam düşüncesinin tüm alanları hakkında fikir sahibi olduğu *Divân*'ında açıkça görülmektedir. Onun bu çok yönlülüğü Cezerî'yi çalışan açısından metnin hem çok anlamlılığında hem de dil olarak çok girift sayılabilecek, mazmunlarının kapalı ve işarî olmasından kaynaklanan bir zorluğu içerir. Bu bağlamda çalışmayı hazırlarken karşılaşılan en önemli zorluklardan biri metnin dilinin nispeten ağır olması, tercümenin yetersiz oluşu, daha önce Cezerî çalışanların bir elin parmaklarını dahi geçmeyişi ve yapılan çalışmaların genelinin de daha çok eserin dilini çözmeye yoğunlaşması, dolayısıyla da metnin anlamının, muhtevasının, işaret ettiği hususların pek çalışılmamış olmasıdır. Haliyle yaptığımız bu kısa ve kapsam açısından nûr kavramıyla sınırlı tuttuğumuz çalışmanın esas amaçlarından biri dilden ziyade muhtevaya yoğunlaşmak ve Cezerî'nin düşüncesini elbette tüm yönleriyle ortaya koyamayacağımızın bilincinde olarak ama hiç olmazsa muhtevasına işaret etmek ve düşüncesinin boyutlarını elimizden geldiğince ortaya koymaya çalışmaktır.

Yöntemi

Çalışmanın yöntemi amacına paralel olarak, Cezerî'nin eserinde nûr kavramının geçtiği dizelerin yorumu ve söz konusu yorumun İslam düşüncesindeki yeri ile ilgili olduğundan ilk etapta yapılan çalışma daha çok *Divân*'da nûr kavramının geçtiği dizeleri yorumlamak şeklindeydi. Ancak söz konusu çalışma yapıldığında dizelerin bir kısmının nûr kavramının literal anlamıyla kullanıldığı, bir kısmının da daha çok epistemik ve ontolojik bir anlam taşıdığı görüldü. Elde edilen malzmeden Cezerî'nin İslam düşüncesi açısından konumu daha çok ontolojisi bağlamında görünür olduğundan çalışmada nûr kavramının ontolojik bir bağlamda ele alındığı dizeler esas alındı. Bununla beraber Nûr-u Ahmedî gibi hem ontolojik hem de epistemik bir içeriğe tekabül eden kullanımlar üzerinden kısmi de olsa epistemik bir anlam taşıyan dizeler de çalışmada işlendi. Ayrıca Cezerî'nin ontolojisini bir bütün olarak görmeye yarayacağı düşünülen dizeler de çalışmaya dahil edildi. Sonuç itibariyle çalışmanın bağlamı, Cezerî'nin ontolojisi çerçevesinde nûr kavramının hangi anlam düzeylerinde ele alındığı sorusu ve Cezerî'nin İslam düşüncesindeki yerinin ontolojisi üzerinden tespiti gibi bir

şekle dönüştüğü ifade edilebilir. Bu bağlamda çalışmanın yöntemi, Cezerî'nin ontolojisini ana hatlarıyla ortaya koyma yönünden tasviri, nûr kavramının ontolojisi bağlamında ele alınarak İslam düşüncesi açısından müellifin bulunduğu yeri sorgulamak yönünden de tahlili'dir.

Söz konusu sorudan hareketle birinci bölümde Cezerî'nin hayatı ve *Divân*'ı başlığından sonra ikinci bölümde nûr kavramını merkeze alan tasavvuf felsefesi ve İsrâk felsefesinin önemli şahsiyetlerinden Cezerî'ye etki etmiş, düşüncesinin öncüleri olarak ele alınabilecek Hallac-ı Mansur, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Şihâbüddîn Sühreverdî'nin nûr kavramına yaklaşımlarını ana hatlarıyla inceledikten sonra üçüncü bölümde Cezerî'nin nûr kavramına yaklaşımı ontolojisi bağlamında incelenmeye çalışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM
AHMED EL-CEZERÎ'NİN HAYATI VE *DİVÂN'I*

1.1. Ahmed el-Cezerî'nin Hayatı

Ahmed el-Cezerî'nin *Divân*'ına, dîvân hafızlarına, şarihlerine, kaside ve gazellerinin yaygınlığına rağmen hayatı hakkında halk arasında yaygın olan bazı menkıbevî anlatımlar dışında elimizde pek bir şey yoktur. Hatta adı bile bazı şiirlerinden çıkarımla, babasının adı ise *Dîvân*'ın bir yazmasının üzerindeki kayıttan yola çıkılarak tespit edilmiştir.¹ Tam adı Molla Ahmed İbn Molla Muhammed el-Cezerî olup daha çok doğduğu yere ve molla oluşuna nispetle “Melayê Cizirî/Cizreli Molla” diye meşhur olmuştur. *Dîvân*'ında daha çok “mela”, “nişanî” ve “Ahmed” mahlaslarını kullanır. Nişanî mahlasını aşk oklarının ve kaderin hedef tahtası anlamında kullanırken “mela” mahlasını ise medreselerde ilim öğreten biri olması itibariyle kullanır.

Ne zaman yaşadığı tartışmalı olup IX. ve XII. yüzyıllarda yaşadığına dair rivayetler olmasına rağmen en makul tarih XVII. yüzyılın ikinci yarısında² yaşadığı şeklindedir. Bu tarihin seçiminin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan bir kısmı bizzat *Dîvân*'ında zikrettiği isimlere bir kısmı da araştırmacıların delillerine dayanmaktadır.

Belic Şirko, Cezerî'nin miladi 1160 tarihinde vefat ettiğini iddia ederken, M. Emin Zeki Beg ise *Meşahiru'l-Kurd* adlı eserinde hicri 600'ün sonlarında yaşadığını ve İmadüddin Zengi ile çağdaş olduğunu belirtir. Rus Oryantalist Aleksander Jaba da M. Emin Zeki Beg'in İmadüddin Zengi ile aynı dönemde yaşadığı şeklindeki kanaatine ek olarak 1160 yılında Cizre'de vefat ettiğini iddia eder. İmadüddin Zengi ile çağdaş olduğuna dair iddiaya katılan bir diğer isim de *Dîvân*'ı Berlin'de ilk defa basan Alman oryantalist Martin Hartman'dır. Wezirê Nadirî ve Kanat Kalashevich Kurdoev'e göre ise 1101-1169 tarihleri arasında yaşamıştır. Zivingî ise, Abdulkadir İmadi'nin Cezerî'nin 827/1407-1481 yılları arasında yaşadığını iddia ettiğini söyler.³

Zivingî'nin aktarımından hareketle, Abdulkadir İmadi'ye göre Cezerî, Cizre'de dünyaya gelmiş, ilk eğitimini babasından almış, daha sonra Diyarbakır, Hakkari ve İmadiye bölgelerinde ilim tahsil etmiştir. Sarf, nahiv, beyan, bedi' gibi ilimleri tahsil ettikten sonra Diyarbakır'a bağlı Sıtrabas köyünde Molla Taha'dan icazet alıp

¹ Alkış, Abdurrahim (2014), *Melayê Cizirî'nin Dîvânında Tasavvufî Mazmunlar*, Nûbihar Yay., İst., s. XI.

² Doru, M. Nesim (2012), *Melayê Cizirî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nûbihar Yay., İst., s. 23.

³ Doru, M. Nesim (2012), *a.g.e.*, s. 15.

Diyarbakır'a yakın Sırba köyünde imamlık yapmıştır. Sırba'dan sonra bir dönem Hasankeyf'te müderrislik yapan Cezerî burada irfana, ilâhî aşka yönelmiştir. Ardından Cizre'ye dönüp ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır.⁴

Söz konusu aktarımı yaptıktan sonra Zivingî bu bilgilerin doğru olmadığını ifade ederek *Dîvân*'da geçen şahsiyetler üzerinden yaptığı tahlillerle farklı sonuçlara varmıştır. Zivingî, *Dîvân*'da bahsi geçen Cengiz Han (ö. 1227), Hafız Şirazî (ö. 1390?), Sa'dî Şirazî (ö. 1292?) ve Molla Camî (ö. 1492)'nin vefat tarihlerinden hareketle Cezerî'nin 11. ve 12. yüzyılda yaşadığını öne süren görüşlerin gerçeği yansıtmadığını ifade eder.⁵

Bir diğer delil ise Cezerî'nin alıntılıdığı Arapça bir beyitin Osmanlı şairlerinden Hızır Bey (ö. 1459) ve Ahmed Paşa İbn Velîyüddin el-Hüseynî'ye (ö. 1497) ait oluşudur. Haliyle onu İmaddüddin Zengi ile çağdaş kabul eden araştırmacıların yanılığa düştüğü nokta, adı geçen İmaddüddin'in Cizre Emiri'nin kardeşi veya amcasının oğlu olan Mir İmaddüddin oluşudur. Dolayısıyla *Dîvân*'da geçen "Hanlar Hanı" da Cizre Emiri Azizan ailesinden Han Şeref İbn Han Abdal'dır.⁶ Söz konusu Şeref Han (1596-1597), Zivingî'ye göre Cezerî'nin müderrislik yaptığı ve medfun bulunduğu Medresa Sor'un (Kırmızı Medrese) da kurucusudur.⁷

Yaşadığı dönemle ilgili verilerden biri de Zivingî'ye göre Cezerî, Mir İmadüddin ve Feqiyê Teyran (ö. 1660) arasında geçen müşaarelerdeki (karşılıklı şiirleşme) ipuçlarıdır. Feqiyê Teyran'ın:

Mîm û Hê heftê felek çûn, ji hicretê dewran gelek çûn

Sal Hezar û çil û yek çûn, Ev xezel anî diyare⁸

Hicretin üzerinden binkırkbir yıl geçmişti,

⁴ Ahmed İbn Molla Muhammed el-Bohtî ez-Zivingî (2013), *el-İkdu'l-Cevherî fi Şerhi Dîvânî 'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, Nûbihar Yay., İst., s. 10-11.

⁵ ez-Zivingî (2013), *a.g.e.*, s. 11-12.

⁶ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 18.

⁷ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 15-20.

⁸ Sadînî, M. Xalid (2014), *Feqiyê Teyran Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, Nûbihar Yay., İst., s. 236.

Mim ve Ha yazdığında bu şiiri, Ömrü yetmişe gelmişti şeklindeki beyitinden yola çıkan Zivingî, Cezerî'nin hicri 1041 yılında hayatta olduğunu ve 1050/1640-1641 tarihinde vefat ettiğini söyler.⁹ *Dîvân*'ı Latin harflerine aktaran Zeynelabidin Kaya ve M. Emin Narozi de ölüm tarihi noktasında aynı kanaati paylaşır.¹⁰ Kaya ve Narozi bunu Cezerî'nin *Dîvân*'ının başlangıcı olan şiirde geçen:

Ji herfan mahû salê ma nehat der şıklê xalê ma

Kuca danendi halê ma sibikbaranê sahil ha

Ay ve yıldızımızın harflerinden çıkmadı bizi anlatan falımız

*Selamet sahillerinde yükleri hafif olanlar ne bilir nedir halimiz*¹¹ beyitindeki “herfan” ve “xalê” kelimelerinin ebced hesabına göre hicri 980 miladi 1570 olduğunu ve bunun Cezerî'nin doğum tarihi olduğunu ifade eder.¹² Ölüm tarihini de,

Lew elif tèn me di herfên falan

Ku li şeklê reqemê sersalan

Elif harfi çıkmakta falımızda her defasında

*Yılbaşını gösteren çizelgedeki rakamlarla şekiller*¹³ beyitinde geçen “şekl”, “reqem” ve “sersal” kelimelerinin ebced hesabına göre hicri 1041/1631 yılına tekabül ettiğini ifade ederek bu beyitten çıkarır.¹⁴ Doğum tarihini Kaya gibi aynı beyitten tespit etmeye çalışan diğer bir isim de Cezerî'nin şarihlerinden Abdülbaki Turan'dır. Turan'a göre ebced hesabıyla beyitten 975 sayısı çıkar.¹⁵ Bu tarih Cezerî'nin doğum tarihi olan

⁹ ez-Zivingî (2013), *a.g.e.*, s. 15-16.

¹⁰ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 21.

¹¹ Cizîrî, Melayê (2011), *Dîwan*, Çev: Osman Tunç, Nûbihar Yay., İst., s. 208-209.

¹² Kaya, Zeynelabidin ve M. Emin Narozi (1987), “Pêşgotin”, (Melayê Cıziri, *Diwan*, Haz.: Zeynelabidin Kaya ve M. Emin Narozi, Roja Nû Yay., Stockholm içinde) s. 21.

¹³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 196-197.

¹⁴ Kaya, ve Narozi (1987), “Pêşgotin”, *a.g.e.*, s. 22-23.

¹⁵ Turan, Abdülbaki (2012), *Melayê Cızîrî Dîvânî ve Şerhi*, Nûbihar Yay., İst., s. 17.

miladi 1565-1568 tarihini verir. Vefat tarihini ise Feqiyê Teyran'ın bir beyitinin ebced hesabıyla 1640-1641 olarak tespit eder.¹⁶

Sonuç olarak Cezerî'nin yaşadığı tarihi kesin olarak belirlemek mümkün olmamakla beraber Zivingî'nin etkisiyle son dönem araştırmacılarının ortak kanaatine göre 17. yüzyılın ikinci yarısıdır. Bu tarihin Osmanlı Dîvân edebiyatının zirvede olduğu bir dönem olduğunu göz önüne aldığımızda gerçeğe en yakın tarihin bu tarih olabileceği kanaati oluşmaktadır.¹⁷

1.2. *Divân'ı*

Cezerî'nin başka eserleri olduğu söylene de bunu kanıtlayan herhangi bir veri bulunmamaktadır. *Dîvân*'ın en eski nüshası 1886 tarihli Tayyar Paşa nüshasıdır.¹⁸ İlk baskı ise 1904 yılında Berlin'de Martin Hartmann tarafından tıpkı basım olarak yapılmıştır. İkinci baskısı 1919 yılında İstanbul'da Şefik Arvasi tarafından yapılmıştır.¹⁹ Üçüncü baskısı 1941-1943 tarihleri arasında *Hawar* dergisinde tefrika olarak 35. sayıdan 57. sayıya kadar ilk defa Latin harfleri ile Şam'da basılmıştır. Daha sonra Kamışlı müftüsü Molla Ahmet Zivingî tarafından iki cilt halinde Arapça olarak şerh edilmiş ve Şam'da 1959 ve 1987 yılında İki defa basılmıştır. Mısır'da Muhammet Nuri tarafından neşredilmiş, Erbil'de 1964 yılında Koyi Mukriyani tarafından, Bağdat'ta Sadık Bahaüddin Amedi, Tahran'da 1981 yılında Hejar Mukriyani, 1981 yılında İsveç'te, 1992 yılında İstanbul'da Latin alfabe ile Zeynelabidin Zınar, 2000 yılında Duhok'ta Tahsin İbrahim Doski ve son olarak 2009 ve 2012 yıllarında Osman Tunç'un Türkçe çevirisiyle biri Nûbihar diğeri Kültür Bakanlığı²⁰ tarafından basılmıştır.²¹

¹⁶ Turan (2012), *a.g.e.*, s. 17.

¹⁷ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 23.

¹⁸ Alkış (2014), *a.g.e.*, s. XI.

¹⁹ Özervarlı, M. Sait (2005), "Molla Cezerî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, İstanbul, s. 241-243.

²⁰ Cezîrî, Molla Ahmed-i (2012), *Dîwan*, Çev: Osman Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.

²¹ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 31-32.





İKİNCİ BÖLÜM

CEZERÎ'DEN ÖNCE NÛR KAVRAMINA YAKLAŞIMLAR

Nûr kavramı, ilk dönem tasavvuf düşüncesinden bugüne birçok mutasavvıf filozof ve düşünürün kullandığı, kendisiyle varlığı ve bilgiyi açıkladığı kavramlardan biridir. Hem çalışmamızın kapsamı ve hem de amacı açısından tek tek nûr kavramını kullanan her düşünürü ele almak mümkün olmadığından bu bölümde daha çok hem nûr kavramının tarihsel gelişimi açısından yadsınamaz yeri olan hem de Cezerî'nin doğrudan veya dolaylı olarak kendilerinden etkilendiği düşünülen Hallac-ı Mansur, Gazzâlî, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî gibi düşünür ve mutasavvıfların nûr kavramına yaklaşımları ele alınacaktır. Bu bağlamda hem Cezerî'ye etki etmiş hem de Nûr-u Muhammedî kullanımıyla adından çokça söz ettiren Hallac-ı Mansur ile başlamak uygundur.

2.1. Hallac-ı Mansur: Nûr-u Muhammedî Kavramı

Hallac, Nur-u Muhammedi kavramını, *Tavâsîn* isimli eserinin ilk bölümü olan *Sirâc Tâsînî*'nde kullanır. Bölüm başlığında “Sirâc” ismini kullanması tesadüf olmayıp burada Hz. Muhammed için kullanılan “Sirâc-ı Munîr” kullanımına bir gönderme vardır. *Sirâc-ı Munîr*, nûrlu, aydınlatıcı kandil anlamlarına gelir. Peygamber Hallac'a göre Hakk'ın nûruyla aydınlatan bir kandildir. Hakk nûrdur, nebi ve resul ise kandildir. Hz. Muhammed ise tüm kandillerin sultanıdır. Hallac'a göre peygamberlik nûru onun nûrundan çıkmıştır ve onun hem varlık olarak yokluktan hem de “kalem”den önce adı vardı yani varlığı tüm varlıklardan öncedir.²² Hallac'ın peygamberi aydınlatıcı kandil olarak tanımlaması Gazzâlî'de karşılığını bulacak ve *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde söz konusu bu tanım daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Hallacı Mansur'a göre Hz. Muhammed'in biri ezelî diğeri beşeri olmak üzere iki şahsiyeti vardır. İlk yaratılan şey O'nun ezelî şahsiyetine taallûk eden nûrudur, yani Nûr-u Muhammedî'dir. Hz. Adem daha yaratılmamış, toprak ve su arasında iken; o, peygamberdi. Hz. Adem bedenlerin babası, Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır. Bütün peygamberler ve veliler ilim ve irfanlarını ondan almışlardır. Hatta bu nûr, ilk

²² Öztürk, Yaşar Nuri (1996), *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut Yay., İst., s. 297. *Tavâsîn* tercümeleleri arasında hem üslup hem de kullanılan akademik dil esas alınarak Yaşar Nuri Öztürk'ün tercümesi tercih edildi.

taayyün olduğundan bütün mahlukatın varlık sebebidir. Beşeri yönüne gelince o da peygamberlik yaptığı 23 senelik fâni hayatına taallûk eden yönüdür.²³

Hallac'ın tek eseri olan *Tavâsîn*'de icmalı olarak tüm yönleriyle ancak bu kadar kısa bir anlatımla zikrettiği Nûr-u Muhammedî kavramı daha sonra tasavvuf akımı içinde birçok sufînin ele alıp tafsili bir şekilde açıklamaya çalıştığı bir mevzu olmuştur. Özellikle İbnü'l-Arabî söz konusu kavramı Hakikat-ı Muhammedî olarak ele almış ve mutlak zâtın hiçbir taayyününün olmadığı mertebeden taayyüne geçişinde kilit bir noktaya yerleştirmiştir. Böylece kavram artık kendisinden bigane kalınamayan bir bağlama sahip olmuş ve mevzu olmaktan çıkıp konu ile ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eseri bunun en güzel örneklerindedir.

2.2. Gazzâlî: *Mişkâtü'l-Envâr*'da Nûr Kavramı

Nûr kavramı zikredilince akla ilk gelen isimlerden biri, konuyla alakalı *Mişkâtü'l-Envâr* isminde klasikleşen bir eser kaleme alan Ebu Hamid Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin söz konusu eseri, kendinden sonra nûr kavramına dair neredeyse yapılan tüm çalışmaların referans çerçevesi olmuştur. Bu durum sadece tasavvuf ve İsrâk felsefesi için söz konusu olmayıp tefsirlerde²⁴ dahi gözlenebilir olmuştur. Gazzâlî'nin nûr kavramı çerçevesinde etkisini, çalışmamızda yer alan Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Cezerî'de de görmek mümkündür.

Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'ı kaleme alma sebebi olarak kendisinden “Allah göklerin ve yerin nûrudur...” (Nûr Suresi 24:35) âyetiyle, bu âyette geçen “mişkât, zücâce, misbâh, zeyt ve şecere”nin mânasını ve “Şüphesiz Allah için nûrdan ve zulmetten yetmiş perde vardır. Şayet o perdeleri açsa yüzünün parlaklığı gözü idrak eden her şeyi yakardı” hadisinin izahı ve bunlar gibi âyetlerde ve hadislerde ifade olunan ilahî nûrların sırlarının açıklanmasının kendisinden istenmesi olarak ifade eder.²⁵

²³ Uludağ, Süleyman (1997), “Hallâc-ı Mansûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, İst., s. 378-379.

²⁴ Fahrüddin er-Râzî'nin *Mefâtih 'ul-Gayb* isimli tefsirinde hem bizzat Gazzâlî'nin hem de eserinin ismi ve kısa bir özeti geçmektedir. er-Râzî, Fahrüddin (1994), *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l- Gayb*, çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, c.17, s. 78-79.

²⁵ Gazzâlî (2016), *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst., s. 32-33.

Gazzâlî, söz konusu eserinde ilme nispetle üç farklı toplumsal sınıfın bulunduğunu ve nûr kavramının da buna bağlı olarak üç farklı anlamının olduğunu söyler. Birincisi, nûrun halk için konulan anlamı, yani sözlük anlamıdır. Bu zümre için nûr kavramının anlamı, “açığa çıkarmak” olup bunun misâli, hem kendisi görülen hem de kendisiyle başkasının görülebilmesini sağlayan güneş, ay, lamba ve meşale gibi cisimlerdir. Bunun sebebi halkın nazarında en güçlü ve en açık algının duyu algısı, duyuvarın içinde de görme duyusu oluşundandır.²⁶

İkincisi, seçkinler için konulan anlam, yani nûrun terim anlamıdır. Burada nûr, gören ruh veya göz nûruna tekabül etmektedir. Bu ifade biçimi, bir bakıma nûrun kendi başına nûr ismini almak noktasında yeterli olmadığını, görme olayının da gerçekleşmesi gerektiğine dair bir iddiayı da içerir. Algının gerçekleşmesi, gören ruh ile açığa çıkan nûrun eşitliği durumunda söz konusu olur. Nûrun idrak edici olmaması ama idrake vesile olmasından dolayı “göz nûru” veya “görme ruhu” nûrdan daha üstün kabul edilmekte ve göze, idrake vesile olmasından dolayı da “nûr” adı verilmektedir.²⁷ Tüm varlıkların üzerine yayılmış olan aydınlık, göz nûruyla ilişkili olarak vardır. Göz nûru olmasaydı renkler ortaya çıkmaz, var olmazdı. Renklerle beraber algılanan şekiller, nicelikler ve duyu ile irtibatlı olarak ortaya çıkan diğer nesnelere algılanması göz nûru dolayısıyladır.²⁸ Bu iki zümre arasında bir mukayese yapıldığında; halk için algılama olayında göz esas duyu iken seçkinlerde görme olayının gerçekleşmesini sağlayan ruh veya nûrdur, denilebilir.

Üçüncü zümre, seçkinler içinde en seçkin olanlardır. Gazzâlî, en kıymetli ve yüce nûrun bu zümrenin yanındaki anlamı olduğunu aktardıktan sonra, en yüce ve en kuşatıcı nûrun “bir” olduğunu ve ortağının olmadığını belirtir. Bu nûr türü, aynı zamanda hak ve gerçek olan tek nûr olup bu da yüce Allah’tır.²⁹

Gazzâlî, nûr kavramı hakkında yukarıda zikredilen bu kısa ve özlü açıklamalarından sonra nûr kavramının birinci zümre nezdindeki tecrübenin ne’liğine ilişkin izahatlar getirir. Ona göre göz nûrunun birçok eksikliği vardır. Göz nûru, kendisi

²⁶ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s.34-35

²⁷ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 35

²⁸ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 48.

²⁹ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 34

başta olmak üzere, kendisine çok yakın veya uzak olan nesnelere, perde arkasındaki şeyi, bütün varlıkları ve sonsuz şeyleri görmemesi ve aynı şekilde gördüklerini tam olarak algılayamaması; büyüğü küçük, uzağı yakın, duranı hareketli, hareketliyi sakin olarak görmesi gözün belli başlı kusurlarıdır. Gözde bu yedi kusur her zaman vardır.

Gazzâlî tam da burada ikinci zümrenin nûr anlayışına dönerek insanın kalbinde gözün söz konusu bu eksikliklerini taşımayan ve kemâl sıfatları olan başka bir göz olduğunu, buna bazen “akıl”, bazen “ruh” bazen de “insani nefis” denildiğini aktardıktan sonra cumhura uyduğunu ifade ederek bu tabirlerden akli seçer. Ona göre akıl, zikredilen bu kusurlardan beri olduğundan dolayı “nûr ismini” almaya daha layıktır. Ancak akıl, varlıkların tamamını idrak cihetinden gözden daha üstün olsa da vehim ve hayalden dolayı yanılığa düşebilmesi muhtemeldir. Gazzâlî, insanın vehim ve hayalden sıyrılmayacağını, bunun ancak ölümle mümkün olabileceğini düşünür. Ancak akıl hikmetle bilfiil olabilir. Zira hikmetlerin en yücesi Allah’ın kelamı ve kelimeleri içinde de Kur’an’dır. Dolayısıyla akıl hikmeti kılavuz edindiğinde Kur’an ayetleri, maddi göze göre güneş misâli gibi olur. Gazzâlî bu bağlamda Kur’an’a da nûr demenin uygun olduğunu ifade eder.³⁰

Üçüncü zümrenin nûr idrakini temellendirme babından Gazzâlî, yeryüzü nûrlarının kendilerinden nûr aldığı göksel nûrların, bir sıra düzeni içinde birbirinden nûr aldığını; yeryüzü nûrlarının misâli olan ay ışığının pencereden aynaya, aynadan duvara, duvardan yere yansımaları örneğindeki gibi yerdeki ışığın duvardakine, duvardakinin aynadakine, aynadakinin aya, ayın da güneşe tabi olduğu gibi ilk kaynağa en yakın olanın en üstte bulunmasından ötürü “nûr” ismini almaya en layık olan nûr olduğunu söyler. Ona göre bu durum melekut aleminde de böyledir. Bu bakımdan İsrail’in derecesinin Cebrail’in üstünde olması mümkündür³¹ Gazzâlî’ye göre burdan anlaşılması gereken şey, nûrların bir sıra düzeni içinde ilk nûrdan, nûrların nûrundan geliyor oluşudur. İlk kaynak olan ilk nûr kendi zâtında aydın olup başkasını aydınlatır. Başkasından kendisine nûr gelmez. Haliyle nûr ismine en layık olan da O’dur. O’ndan başkasına nûr isminin verilmesi mecaz olup hakîkati ifade etmez. Bunun sebebi diğer varlıkların özü itibarıyla nûra sahip olmamalarından ve O’ndan nûr almalarından

³⁰ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 35-40

³¹ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 43.

dolayıdır. Bunun misâli asıl zenginliğin, zenginliğini başkasından alan değil zenginliği kendisinden olanın misâli gibidir. Haliyle Gazzâlî'ye göre gerçek nûr yaratma ve yönetme kudretine sahip olandır. Hem yaratan hem de yöneten Allah olduğundan dolayı aydınlatma O'nunla başlar ve O'nunla devam eder. Bu yaratma, yönetme işinde ve diğer hiçbir işte O'nun ortağı yoktur.³²

Bu anlatımlardan hareketle gözü biri zâhirî diğeri batınî olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür. Zâhir olan göz şehâdet alemindeki göz olup görmesi ancak güneşle mümkün olabiliyorken, batın olan ise melekût aleminden olup onun görmesi de güneş mesabesinde olan Kur'an ve diğer semavi kitaplar vasıtasıyladır. Melekût âlemi şehâdet aleminden, kabuğa nisbetle öz misâli, daha üstün olduğundan batın göz de hakîkati görme açısından zâhir gözden daha üstündür demek mümkündür.³³

Gazzâlî, nûr ismini kendisini ve başkasını gösterenler için kullandığımızda kendisini ve başkasını göstermekle beraber başkalarını da görür kılan, başkalarında etkisi olmayana göre nûr ismini almaya daha layıktır, der. Hz. Muhammed'e Sirâc-ı Münîr denilmesi de söz konusu bu özelliğin nebevî-Kudsî ruhta bulunması ve marifetin onunla mahlukata saçılmasından dolayıdır. Bu ifadeden hareketle bütün peygamberlerin ve âlimlerin birer lamba olduğu söylenebilir.³⁴

Gazzâlî nûr ayetinde geçen lambanın hangi anlam düzeyinde kullanıldığını ifade ettikten sonra "nûr üstüne nûr" ifadesinden kastın ne olduğunu izah etmeye girişir. Bu baktan olmak üzere, yeryüzündeki çerağların ışıklarını ulvî nûrlardan ve kutsal peygamberlik ruhundan aldığını, haliyle gözlerin faydalandığı nûra, aydınlatan çerağ deniyorsa çerağı tutuşturan ateşten kinaye olarak çerağa da nûr demenin uygun olacağını hatta çerağın yağının neredeyse ateş değmeden ışık verebileceğini ifade eder. Ateş değince bu durumda, nûr olarak değerlendirilen çerağ ve ateşten hareketle nûr üstüne nûr söz konusu olur.³⁵

³² Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 44.

³³ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 40-41.

³⁴ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 42.

³⁵ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 42.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın "Varlık iyi, yokluk kötüdür" şeklindeki yaklaşımını, "Varlık nûr, yokluk karanlıktır" şeklinde ifade eder. Çünkü yok olana bakışlar ulaşamaz, o kendi başına var olmasına rağmen bakan açısından yoktur. Varlık ise özü itibariyle varlığı kendinden olan ve varlığı başkasından olan olmak üzere ikiye ayrılır. Varlığı başkasından olanın varlığı mecaz olup öz itibariyle bir varlığı yoktur ancak başkasıyla ilişkisi açısından vardır. Varlığı kendinden olan gerçek nûr ve gerçek varlık sadece yüce Allah'tır. Var olan yalnız O'nun zâtıdır. Diğer var olanlar ezel ve ebed cihetinden fâni olduklarından var olandan onlara varlık ulaşması ve var olanın onları izlemesi nisbetince vardır.³⁶

Nûr, Gazzâlî tarafından, varlığın kendisiyle açığa çıkması olarak tarif edilince hakikî nûr O'nunla, O'nun için, O'ndan açığa çıkan olarak tarif edilebilir. Nûr ayetinde geçtiği şekliyle O'na göklerin ve yerin nûru denilmesi göklerin ve yerin o nûrun iki tabakası olan dış göz yani duyu, iç göz yani akıl'dan kaynaklanan bir nûr ile dolu olmasından dolayıdır.³⁷

Allah'ın yerin ve göğün nûru oluşu ve nûrların birbiriyle ilişkisinin ne'liği ile ilgili *Mişkatü'l-Envâr*'daki diğer bir açıklama tarzı da manevi olan akli nûrun hem alemi hem insani ve hayvani hayatı dolduran hem de meleklerin özü olan nûr oluşundan hareketle yapılır. Meleki nûr yüce alemi düzenleyip kurarken aşağı alemde insani nûr bu işlevi yerine getirir. Anlaşıldığı üzere âlem göze ait zâhiri nûr ve akla ait olan batnî nûrle doludur. Lambadan ışığın yayılmasının misâli gibi aşağı âlemdeki nûrlar birbirini aydınlatır. Burada lamba peygamberlik nûrunu temsil eder. Lambanın ateşle tutuşturulması ise kutsal peygamber ruhlarının yüce ruhlardan iktibas edildiği, yüce ruhların da birbirinden alındığı ve böylece Nûrların Nûru'na kadar devam eden bir sıra düzeninin olduğu anlamına gelir.³⁸

Varlığın Nûrların Nûru'na (Nûru'l-Envâr) nispeti ışığın güneşe nispeti gibi değerlendirilir.³⁹ Gazzâlî'nin hem Nûru'l-Envâr kullanımı hem de varlıkların O'na nispeti konusundaki söz konusu değerlendirmeleri Sühreverdi'nin felsefesinde daha

³⁶ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 44-45.

³⁷ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 47.

³⁸ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 48-49.

³⁹ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 48-49.

geniş bir şekilde ele alınacak ve İshrâk felsefesinin kozmolojisinin en temel argümanları arasında yer alacaktır. Sühreverdî'nin felsefesinde varlığın Nûru'l-Envâr'a nispeti sudûr teorisindeki kozmik akılların ilişkisinden nüans düzeyinde farklı olarak, Gazzâlî'nin açıklama tarzındaki gibi nûr merkezli olup duyuşsal alemde ışığın varlık sebebi olan güneş ve ışıkların birbiriyle ilişkisi bağlamında ele alınır. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr güneşe benzetilirken varlıklar ona nispet edilen ışıklara benzetilmiştir. Aynı ifade Cezerî'de, güneşin mutlak zâtın temsilî olmaması durumunda, kendisinin nazarında güneşin nûrunun en karanlık gecenin karanlığından daha karanlık olarak değerlendirileceği şeklinde bir anlatım söz konusudur. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'de, varlıkların yaratıcısıyla ilişkisi nûr ve gölge üzerinden değerlendirilir. Gerçek nûr kendisinden başka mevcûdun olmadığı gerçek varlık olan Allah, mâsivâ ise esmanın tecellisi olması hasebiyle nûr diye isimlendirilebilecek gölge olarak ele alınır.⁴⁰

Gazzâlî, gerçek nûr olarak değerlendirdiği Allah'ın (Nûru'l-Envâr) zuhur alanında varlıklar vasıtasıyla görünmesini, dolayısıyla da zât olarak gizlenmesini nûr ve renklerin birbiriyle ilişkisi üzerinden açıklar. Ona göre nûr, renklerin ötesinde renklerle birlikte algılanır. Renk ile nûr aşırı bir şekilde birlikte olduğundan bir şeyin haddini aştığında zıddına dönmesi misâli gizlenir. Bu durumda da Nûru'l-Envâr'ın zuhurunun şiddeti varlığının gizlenmesine sebep olur.⁴¹ Nûr ve renk ilişkisi bağlamında yaratıcı ve yaratılan ilişkisi benzer bir açıklama tarzıyla İbnü'l-Arabî'de de söz konusudur.

Allah'ın görenden perdelenmesi konusunda Gazzâlî, tekrar güneş metaforu ile bir temellendirmeye gider. Ona göre, dış aydınlığın sebebi olan güneş batıp gölge ortaya çıkınca ayırım söz konusu olur ve göz görür olur. Fakat mevcûdatın açığa çıkmasını sağlayan ilahî nûrun batması muhal olduğundan ayırım yapma imkânı ortadan kalkmıştır. Eğer battığı düşünülürse gökler ve yer yıkılır ve ayırım söz konusu olduğundan varlığın zuhur kaynağının bilgisi zorunlu olarak bilinirdi. Varlıklar yaratıcısının birliğine şehâdet etme noktasında eşit olduğundan ayırım mümkün değildir ve zıtlık ile çelişik olma durumu da söz konusu olmadığından “varlıklar zıtlarıyla bilinir” kaidesi gereği, varlığa sebep olanın varlığı, hallerin birbirine benzemesinden

⁴⁰ Kılıç, Mahmut Erol (2015), *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufî Kitap Yay., İstanbul, s. 286.

⁴¹ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 50.

ötürü gizlenmiştir. Yani aşırı zuhurdan ve nûrunun parlaklığından dolayı gizli olma durumu söz konusu olmuştur. Nûrunun şiddeti O'ndan haberdar olmayı önlemiştir.⁴² Allah'ın varlıklar üzerinden zuhur alanına çıkması ama zât itibariyle gizlenmesine dair söz konusu bu temellendirme çalışmamızda yer alan Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Cezerî'de de benzer bir şekilde ele alınır. İlgili bölümlerde konu tekrar değerlendirilecektir.

Gazzâlî, nûr ayetinde geçen semboller ile insanın ruhu arasında bir irtibat kurar. Ona göre, insanın nûranî olan ruhunun beş mertebesi vardır. Bunlar, duyusal, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî nebevî ruhtur. Bu beş ruh tamamıyla nûr olup her biri nûr ayetinde geçen kandillik, kristal fanus, lamba, zeytin ağacı ve zeytinyağına tekabül etmektedir. Bunlardan ilki olan duyusal ruhun nûrları, gözler, kulaklar ve burun deliklerinden çıkar dolayısıyla buna en uygun sembol kandilliktir.

İkincisi, hayalî ruh olup üç özelliği vardır.⁴³ Bunlar: a. Hayalî ruhun aşağı âlem ile cismin özelliğine sahip olması ve bunun bir sonucu olarak salt akli nûrları perdelemesi, b. Hayalin saflaştırılıp, inceltilip ve geliştirilerek kontrol edilmesi durumunda aklî kavramlarla bir denklik ve paralellik kazanması ve aklî nûrun ışığına engel olmaması, c. Hayalî sembollerin aklî bilgilerin düzenlenmesi konusundaki araçsal konumu gibi hayalî ruhun üç özelliği görünen nûrlar bakımından denk olduğu ve tekabül ettiği sembol kristal fanustur.⁴⁴

Üçüncüsü, lamba ile sembolize edilen ilahî mânaları algılayan aklî ruhtur. Peygamberlerin lambaya benzetilmesi bunun örneğidir. Dördüncüsü, ağaçla temsil edilen fikrî ruhtur. Çünkü fikir bir kökten başlayıp ardından dallara ayrılır, meyvesini verir ve son olarak da benzerlerinin oluşumunu sağlayacak tohumu verir. Nûr ayetindeki zeytin ağacı lambayı yakan maddenin özü olan zeytinyağının bu ağaçtan elde edilmesinden dolayı bunu en iyi karşılayan semboldür. Beşincisi yani nebevî kudsî ruh ile evliyanın ruhu olup temsilî zeytinyağıdır. Çünkü bu ruh saflaşp parlaklıkta son haddine vardığında “Yağı âdetâ kendisine ateş değmese bile aydınlatacak durumdadır” ifadesindeki gibi peygamber âdetâ meleklerin, evliya da peygamberin yardımına muhtaç

⁴² Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 51.

⁴³ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 62-65.

⁴⁴ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 65.

değildir. Bu beş mertebe göz önüne alındığında bir sıra düzeninin olduğu görülür. Haliyle son tahlilde duyusal ruhun hayalî ruh için bir basamak, hayalî ruhun da fikrî ve aklî ruhta olduğu gibi kendinden sonraki için bir konu olduğu görülür. Bunun ayetin diliyle ifadesi lambanın kristal fanusun içinde, kristal fanusun da kandilliğin içinde, yani iç içe bulunuşundan hareketle nûr üstüne nûr oluşudur.⁴⁵

Miškâtü'l-Envâr'da nûr ayetiyle ilgili açıklamalardan sonra Gazzâlî, “Allah’ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açacak olsa cemâlinin ihtişamı O’nu gören herkesi yakardı.” hadisinde geçen nûr ve zulmet perdelerinden anlaşılması gerekenin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Bu konuda öncelikle bilinmesi gereken şey, Allah, zâtında zâtı için tecellî ettiğinden perde, perdelenen içindir. Perdelenenler ise biri zulmetle, diğeri zulmetle bir arada bulunan nûrla ve son olarak sırf nûrla perdelenen olmak üzere üç kısımdır. Birinci kısım, Allah’a ve ahiret gününe inanmayan mühlidlerdir. İkinci kısım, duyu, hayal ve yanlış aklî kıyastan dolayı nûrla karışık bir zulmetle perdelenmişlerdir. Üçüncü ve son kısım, sırf nûrla perdelenenler olup bunlar; sıfat tenzihinden yaratılmışlar üzerinden Allah’ı tanıtanlar, Allah’ı kesretten tenzih edip O’nu ilk muharrik olarak kabul edenler, Allah’ı hareketten de tenzih edip söz konusu hareketin mâhiyetinin idrakinin zor olduğu bir emirle olduğuna inananlar ve tüm bunlardan geçip doğrudan Hakk’a vasil olanlardır.⁴⁶

Gazzâlî’nin *Miškâtü'l-Envâr* isimli eseri sadedinde nûr kavramı yorumu, felsefî bir tefsir örneği olarak değerlendirilebileceği gibi nûr merkezli bir ontoloji ve epistemolojinin de ilk nüvesi olarak ele alınabilir. *Miškât*’taki söz konusu bu durum Sühreverdî’de karşılığını bulmuş ve nûr kavramı onun hem ontolojisinin hem epistemolojisinin hem de kozmolojisinin kısacası felsefesinin esasını teşkil etmiştir.

2.3. Sühreverdî: Nûr Felsefesi ve İşrâk

Şihabüddîn Sühreverdî İslam felsefesi ekollerinden biri olan İşrâk felsefesinin kurucusudur. Bundan dolayı kendisine “Şeyhu'l-İşrâk” da denilmiştir. İşrâk felsefesi esasen bir nûr felsefesidir. Bu felsefenin en temel kavramı nûrdur. Sühreverdî,

⁴⁵ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 65-66.

⁴⁶ Gazzâlî (2016), *a.g.e.*, s. 69-75.

felsefesinin ana unsurlarını ve nûr kavramına ilişkin temel görüşlerini *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde ele almaktadır. Bundan hareketle çalışmamızın bu kısmında Sühreverdî'nin nûr kavramına ilişkin görüşlerini tahlil ederken *Hikmetü'l-İşrâk* esas alınacaktır.

Hikmetü'l-İşrâk'ta nûr, zulmet ve berzah kavramları, mevzunun kendisiyle açıklandığı ve temellendiği temel kavramlardır. Sühreverdî hem ontolojisini hem sudûr teorisinden mülhem kozmolojisini hem de felsefesini bu üç temel kavram üzerine bina eder. Bunlardan ilki olan nûr kavramı ise hem diğer iki kavramın da varlık sebebi hem de tüm felsefî sistemin en temel kavramıdır.

Sühreverdî nûru, “kendisinden daha açık ve kendisinden daha fazla tanımdan müstağnî olan bir şey yoktur”⁴⁷ ve “nûr kendisi kendinden dolayı apaçık olup başkasını açığa çıkarandır”⁴⁸ şeklinde izaha ihtiyaç duyulmayan apaçık ve başkasını da açığa çıkaran bir şey olarak tanımlar. Onun apaçık oluşu eyleminin de apaçık olduğu anlamına gelir. Nûr kendi özünde nûr olup, onun nûr oluşunu önceleyen bir durumu yoktur yani varlığı kendindedir. Aksi halde varlığı başkasından olup onu nûr yapan başkası olurdu ki bu da makul değildir. Nûrun bizâtihi kâim olması daim olmasının da sebebidir. Dolayısıyla varlık alanının yokluğu durumunda dahi nûrun aydınlığı yok olmaz.⁴⁹ Nûr, esas itibariyle birincisi, tüm varoluşun sebebi ve varlık hiyerarşisinde en üstte yer alan “Nûru'l-Envâr”, ikincisi, sudûr teorisindeki kozmik akıllara tekabül eden “mücerret (soyut) nûr”, üçüncüsü, varlıkları soyut nûrlara bağlı olan, duyuşsal olarak algılanabilen “arızî nûr” olmak üzere üç kısımda değerlendirilebilir.

Sühreverdî'nin felsefî sisteminin merkezinde Nûru'l-Envâr yer alır. Nûru'l-Envâr, İşrâk düşüncesinde yaratıcı ilkeye tekabül eder. O, hem kendisi, zâtı gereği kâim hem de mutlak olduğundan dolayı mükemmelliği nedensiz olan⁵⁰ Allah'tır. O, mutlak gani olduğundan müstağnîdir. O'nun için ihtiyaç söz konusu değildir. O'nun varlığının argümanı; “mücerret/soyut nûrun kâim bir nûr olduğu, kâim nûrların da burhan gereği sonsuza kadar bir silsile oluşturması mümkün olmadığından bu silsile kendisinden

⁴⁷ Sühreverdî, Şihâbüddîn (2015), *Hikmetü'l-İşrâk*, çev: Eyüp Bekiryazıcı&Üsmetullah Sami, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst., s. 300.

⁴⁸ Sühreverdî, Şihâbüddîn (2015), *a.g.e.*, s. 320.

⁴⁹ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 320.

⁵⁰ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 352.

başka bir nûrun olmadığı bir nûrda son bulur. Bu nûr, “Nûru’l-Envâr”, “Kuşatıcı Küllî Nûr”, “Kayyûm Nûr”, “Mukaddes Nûr”, “En Büyük ve En Yüce Nûr”, “Kahhâr Nûr”, “Mutlak Müstağnî Nûr”dur. Onun ötesinde başka hiçbir şey yoktur”⁵¹ şeklinde ifade edilebilir.

Eğer iki soyut nûr ve mutlak müstağnî nûrun varlığı iddia edilirse ona şu şekilde cevap verilebilir; hakîkatte bu iki soyut ve mutlak müstağnî nûr birbirinden farklı olamayacağından ve onların ötesinde onları birbirinden ayrı kılacak bir şey olmadığından ötürü böyle bir şey düşünülemez. Çünkü bir belirleyici olmadan ikilik söz konusu olamaz. Bundan dolayı mutlak müstağnî nûr tektir ve O da Nûru’l-Envâr yani Nûrların Nûru’dur. O, tüm varlığın sebebi ve mutlak hâkimi olup kendisi için yokluk düşünülmemeyen, varlığı bir şarta bağlı olmayan, zıddı muhal olan kayyûm ve ebedî olan tek varlıktır.⁵²

Sühreverdî, ikinci nûr olan mücerret yani soyut nûr için “mutlak/mahza nûr” ifadelerini de kullanır. Sudûr teorisindeki akıllara denk gelen mücerret nûr, yetkinlik açısından Nûru’l-Envâr’dan sonra gelen en yetkin ve en mükemmel nûrdur. Onu diğer nûrlardan ayrı kılan en önemli özelliği, zâtının farkında olan bizâtihi bir nûr oluşudur. Cismin her türlü özelliğinden beri olduğundan kendisine duyuşal olarak işaret edilmez, herhangi bir yönü yoktur ve cisme de yerleşmez.⁵³ Mücerret nûrun diğer bir özelliği de hem canlı hem de apaçık oluşudur.⁵⁴ Sühreverdî’nin düşüncesinde Nûru’l-Envâr ve mücerret nûr dışında hem canlı hem apaçık hem zâtının farkında hem de kâim olan başka bir nûr yoktur. Mücerret nûr, Nûru’l-Envâr’dan yetkinlik ve kemâl cihetinden farklılaşır.

Üçüncü nûr, varlığı başkasından olan, bizâtihi nûr olmayan⁵⁵ ve duyuşal olarak işaret edilebilen, “arızî nur”dur. Arızî nûrun bizâtihi nûr olmayışı onun hakîkatinde nûr olmadığı anlamına gelmez. Onun aşikâr oluşu da hakîkatinden dolayıdır.⁵⁶ Arızî nûr, cisimlerde ve soyut nûrlardaki nûr olmak üzere ikiye ayrılır. Soyut nûrlardaki arızî nûr,

⁵¹ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 338.

⁵² Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 338.

⁵³ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 310-312.

⁵⁴ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 328-332.

⁵⁵ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 312.

⁵⁶ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 320.

Nûru'l-Envâr'dan soyut nûrlara yansıyan nûrdur. Dolayısıyla o aynı zamanda “sânih (yansıyan) nûr”dur.⁵⁷ Cisimlerdeki arızî nûrun örneği, berzahlıkta diğer cisimlere ortak olan ama nûru daim olan güneş gibi cisimlerdeki nûrdur. Örnekte de açık olduğu üzere kendinde yeter olmadığından dolayı kapkaranlık cevhere yani karanlığa muhtaç olan mümkün nûrdur.⁵⁸

Sühreverdî'nin felsefesinde nûrun karşıtı olarak konumlanmış bir şekilde zulmet/karanlık bulunur. Bu durum Zerdüşti teolojideki nûr ve zulmet düalizmini çağrıştırır da İshrâkî düşüncede Zerdüştlükten farklı olarak karanlığın müstakil bir varlığı olmadığından bu sadece literal bir benzerlik düzeyinde kalmaktadır. Sühreverdî karanlığı, “âlemi içinde nûr olmayan boşluk veya felek” olarak varsaydığı örnek üzerinden açıklar. Söz konusu örnekte, içinde imkân şartı bulunmayan nûrun yokluğuyla birlikte karanlığın eksikliği âlemin lazımı olur, yani âlem hep karanlık olarak kalır.⁵⁹ Buradan anlaşılması gereken şey Sühreverdî'nin düşüncesinde, nûr veya nûranî olmayan her şeyin karanlık olduğudur. Ancak karanlık da “cevher-i ğâsık/kapkaranlık cevher”, “hey'eti zulmaniyye/karanlık hey'et” ve “berzah/cisim” olmak üzere üç kısma ayrılır. Kapkaranlık cevher, özü itibariyle kâim⁶⁰ ancak kendisine gizli olduğundan hiçbir yönden apaçık değildir.⁶¹ Dolayısıyla açığa çıkması, kendisi canlı olmadığından, başkasından dolayıdır. O, hakikatinde nûr değildir.⁶² Bu nedenle nûru kaybolduğunda karanlık olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan berzahlar, kapkaranlık cevherlerdir.⁶³ Bunun istisnalarından biri berzahlıkta ışığı kaybolan cisimlerle ortak iken sürekli aydınlık olmasından dolayı nûru daim olan güneştir.⁶⁴ Karanlık hey'et ise başkasının hey'eti olup⁶⁵ o da kapkaranlık cevher gibi var olmak için arızî nûra ihtiyaç duyar ve kendisinin farkında da değildir.

Sühreverdî'nin sisteminde berzah ise cismi karşılayan bir sözcüktür. Berzah, özü itibariyle karanlık ancak hem nûru hem de karanlığı alabilen ve işaretle gösterilebilen

⁵⁷ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 378.

⁵⁸ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 304-306.

⁵⁹ Sühreverdî, Şihâbüddîn (2012), *Hikmetü'l-İshrâk*, Çev: Tahir Uluç İz Yay. İstanbul, s. 118.

⁶⁰ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 310.

⁶¹ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 328.

⁶² Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 302.

⁶³ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 304.

⁶⁴ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 300-4.

⁶⁵ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 302.

cevherdir. Onun aydınlığı kendisine ilişen bir nûrla söz konusu olur. Nûru kaybolduğunda ise karanlıkta kalır. Her berzahın diğerinden ayrıştığı bir özelliği, şekil ve ölçü bakımından farklılaşmasını sağlayan bir boyutu vardır. Fakat bu özellikler kapkaranlık berzahların bizâtihi sahip oldukları şeyler değildir. Eğer kendileri bu özelliklere bizzat sahip olsalardı hem şekil hem de ölçü açısından eşit olurlardı. Hem berzahlar hem de sahip oldukları özellikler varlıklarının birbirine bağlı olmasından anlaşıldığı üzere bizzat müstağnî degillerdir.⁶⁶ Sühreverdî, cansız ve kapkaranlık cevherlerin birbirinden oluşmadığının sezgiyle bilindiğini söyler. Bunun sebebi olarak da berzahlığın hakikatinden ötürü birbirini önceleyecek ve var edecek özelliklere sahip olmamalarını gösterir. Müstağnî olmamalarından dolayı da bunların soyut nûrlar tarafından meydana geldiği bilinir.⁶⁷

İşrâk felsefesinin üç ana unsuru olan nûr, zulmet ve berzah'a dair, nûrun bu felsefenin en temel kavramı olduğu, Nûru'l-Envâr'ın ise varoluşun ilkesi olduğu, mücerret nûrun hem arızî nûrun hem de berzahın varlık sebebi olduğu, zulmetin de nûrun yokluğu veya eksikliği olduğu söylenebilir. Ana hatlarıyla bunlar görüldükten sonra mutlak "bir" olan Nûru'l-Envâr'dan çokluğun sudûrunun keyfiyeti daha da anlaşılır olur.

Sühreverdî, Nûru'l-Envâr'dan nûrların sudûrunu, sudûr teorisi üzerinden açıklamaya çalışır. Ancak bu onun tamamen sudûr teorisine bağlı kaldığı anlamına da gelmez. Onun felsefesinde Nûru'l-Envâr her yönüyle "bir" olduğundan O'ndan çokluğun sudûru imkânsızdır. "Birden bir çıkar" ilkesi gereği O'ndan ilk varlığa gelen şey, tek bir soyut nûr olan, Pehlevilerin "Behmen" dediği "Nûr-u Akreb"tir. Nûru'l-Envâr ve ilk nûr arasında yalnızca yetkinlik ve eksiklik bakımından fark vardır. Sühreverdî, eğer Nûru'l-Envâr'dan sadece soyut bir nûr olan ilk nûr ondan da diğer soyut bir nûr, ondan da yine soyut bir nûr oluşup böyle devam etseydi sudûr silsilesinden kapkaranlık cevherin oluşması mümkün olmazdı der. Bundan dolayı Nûru'l-Envâr'dan sudûr eden ilk nûrdan hem soyut nûrun hem de berzahın oluşması gerekir. Nûr-u Akreb yani en yakın ve en büyük nûr bizzat muhtaç ama ilk nûr ile de yetkin ve müstağnî olduğundan eksikliğini akletme özelliği vardır.⁶⁸ Onun bu

⁶⁶ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 307-308.

⁶⁷ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 310.

⁶⁸ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 350-354.

eksikliğini akletme özelliği karanlık hey'etidir. İlk nûr söz konusu bu özellikleri ile Nûru'l-Envâr'ı müşahede eder ve Nûru'l-Envâr, "tam nûr eksik nûra hükmeder" kaidesince ona hükmeder. Bu müşahedede en yakın nûr Nûru'l-Envâr'a nispetle karanlık kalır ve bir gölge oluşur ki bu "En Yüce Berzah" olan kuşatıcı berzaktır. En yakın nûrun Nûru'l-Envâr'a zorunlu olarak muhtaç olduğunu bilmesi ve O'nun büyüklüğünü müşahadesiyle de bir soyut nûr oluşur. Oluşan berzahın ışığı da bu nûrdur. Çokluk, en yakın nûrla beraber başlar.⁶⁹

Nûrlar hiyerarşisinde üstün nûr alttakine hükmeder, alttaki de üstün nûra aşk ve şevkle bağlanır. Tüm varlıklar ve varoluş hâkimiyet ve sevgi ile düzenlenmiş olup hepsinin hâkimi ve en mükemmeli hem âşık hem maşuk oluşun zâtına ilave bir şey olmadığı Nûru'l-Envâr'dır. Diğer nûrların zâtlarına olan sevgisi dahi O'nun nûrunun hâkimiyeti altındadır.⁷⁰ Sühreverdî'nin nûrların sudûrunu hâkimiyet, sevgi ve aşk kavramları ile izah etmesi, sudûr teorisindeki varlıkların "bir"den zorunlu sudûründeki zorunluluğu gidermeye yönelik bir çabadır. Aynı çaba meşşâî filozoflar olan Farabî ve İbn Sînâ'da da görülür. Cezerî de benzer bir şekilde varlıkların zuhura gelişini aşk kavramı ile açıklamaya çalışır.

Meşşâî filozoflara göre sudûrda, en yakın nûrdan bir soyut nûr ve berzah, ondan da aynı şekilde devam edip dokuz felek/berzah ve unsurlar âlemi oluşunca soyut nûrların oluşumu sona erer. Fakat Sühreverdî bunun sayısının yüzbinden dahi fazla olabileceğini ifade eder. Yıldızlar feleğindeki her gezegenin bir belirlenimi olduğundan ve her belirlenimin de bir gerektirme ile gerektiriciye ihtiyaç duyması bunun sebebidir. Durum bu olunca sayı yüzbinleri bulur. Her soyut/hâkim nûrdan müstakil berzah sudûr etmediğinden de feleklerin sayısı gezegenlerden daha azdır. Hâkim nûrlar bir sıra düzenine sahip olup en yakın nûrdan sırasıyla birinci, ondan ikinci, ondan üçüncü, ondan dördüncü ve böylece çok sayıda nûr oluşmaktadır. Tüm bu nûrlar Nûru'l-Envâr'ı müşahede edip ışığını yansıtır. Bu müşahede ve nûr alıp yansıtma, üsttekenden aşağıya düzenli nûr yansıdığından ve alttaki üstteki vasıtasıyla Nûru'l-Envâr'dan nûr aldığından dolayı en yakın nûr olan birinci nûr bir defa vasıtasız nûr alır. İkinci hâkim nûr, biri en yakın nûr vasıtasıyla diğeri vasıtasız olmak üzere Nûru'l-Envâr'dan iki defa nûr alır. Üçüncüsü dört kez; bir kez en yakın nûrdan, iki kez efendisi olan üstteki nûrdan, bir kez

⁶⁹ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 364-368.

⁷⁰ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 374-376.

de vasıtasız nûr alır. Dördüncüsü sekiz kez; bir kez en yakın nûrdan iki kez ikinci hâkim nûrdan dört kez üstündeki hâkim nûrdan ve bir kez de vasıtasız olarak nûr alır. Bu sayılar katlanarak büyük bir sayı oluşturur. Sayı ne kadar katlanırsa katlansın nûrlar Nûru'l-Envâr'ı vasıtasız idrak imkânından mahrum olmaz.⁷¹

Soyut nûrların sudûru en nihayet kendisinden sonra başka bir soyut nûrun olmadığı bir son soyut nûrda son bulur. Soyut nûrların dikey olan sudûru tamamlandıktan sonra Nûru'l-Envâr'dan gelen feyiz daim olduğundan sudûr boyut değiştirir. Bu boyutta, nûrlar birbirine denk olduğundan ve birbirlerini var edebilecek özelliklere sahip olmadığından yatay nûrlar adı verilir. Bu nûrların sudûru, soyut nûrlardan sudûr eden ışıkların sevgi, hâkimiyet, yetkinlik yönleri ve harika ilişkileri ile yoğun, mükemmel güçlü ışıklarla diğer yönlerin ilişkisi sonucu hâkim nûrların, felekî türlerin heykellerin efendilerini, basit tılsımlar ile elementsel bileşikler ile sabit yıldızlar feleğinin altındaki her şeyi meydana getirmesi sonucu mümkün olur.⁷² Bu nûrlar, türlerin efendileri olup unsurlar âlemindeki türlerin devamlılığını sağlayan nûrlardır.

Sühreverdî'nin düşüncesi felsefe ile irfanın bir mezcidir. Bu durum onun nûr kavramını hem felsefî hem de irfanî anlamda kullanmasında belirleyici olmuştur. Benzer bir durum İbnü'l-Arabî için de söz konusudur. Onda da irfanın felsefe ile nazarî bir boyut kazanması gibi bir durum söz konusudur. İkisinin düşüncesi arasında bazı noktalarda benzer yaklaşımlar söz konusu olsa da unsurlar âlemi bağlamında varlık düşüncelerinde, vahdet-i vücûd'da unsurlar âleminin müstakil bir varlığının olmaması gibi temel bir farklılık vardır. Ancak bu duruma rağmen kendilerinden sonra düşünceleri, Kutbuddîn Şirazî ve Molla Sadra başta olmak üzere birçok arif ve filozof tarafından uzlaştırılmaya ve bir arada ele alınmaya çalışılmıştır.

2.4. İbnü'l-Arabî: Nûr Ontolojisi

İbnü'l-Arabî'nin nûr anlayışı esasen ontolojik olup “la mevcûde illa hu”da formüle ettiği, gerçek varlık olarak yalnızca Allah'ı gören ve mevcûdatı O'nunla ilişki bağlamında değerlendiren haliyle de nûru sadece O'na nispet eden bir okumadır.

⁷¹ Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 378-386.

⁷² Sühreverdî (2015), *a.g.e.*, s. 388-390.

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına göre varlığı mutlak ve gerçek olan yalnızca Allah'tır. O'nun varlığı O'nun dışındaki her şeyin, yani mâsivânın varlığının sebebidir. O'nun dışındakiler O'na nispetle var olduğundan gerçek vücûda sahip olmayıp onu en iyi karşılayan şey hayaldir. Mâsivânın tek hakîkati de zâtın tecellîlerine mahal/meclâ oluşudur. Bu bakımdan onlar mutlak varlık olan zâtın ancak delili ve işareti olurlar.⁷³

Gerçek ve mutlak varlık olan Allah nûr, diğer tüm varlıklar ise yaratılmış olduklarından dolayı karanlıktır fakat varlığın nûruna nispetle de gölgedir. Hatta varlığın lâ taayyünden taayyüne geçişi ve çokluğun başladığı “Hakîkat-ı Muhammediyye” mertebesi dahi İbnü'l-Arabî'ye göre Nûru'l-Envâr'ın ilk gölgesi yani “zıll-i evvel”, “zıll-i ilâh”, “zıllullah” ve “zıll-i hakîkî”dir.⁷⁴ Mutlak vücûdun dışındaki tüm mertebeler de diğer tüm varlıklar gibi ancak gölgedirler ama tüm bunlar zâtın meclâsı olduklarından ilâhî asıllarına döndürüldüğünde asıl bakımından nûr oldukları görülür. Çünkü var olan nûr Hakk'ın nûrudur.⁷⁵

Varlık iyi, yokluk kötüdür. Varlık yokluğa; iyilik de kötülüğe nazaran ilâhî kökeni bakımından nûr hükmündedir. Yokluk ve kötülük ise yokluğun karanlık oluşu ve kötülüğün de yokluğa nispeti açısından varlık sahibi olmadıklarından ve varlık da nûr olduğundan karanlıktırlar. Allah varlığı yokluğun karanlığından, varlığın nûruna çıkarmıştır. Burada nûr varlığı gösteren, açığa çıkaran olarak onu karanlıktan uzaklaştıran her türlü ilâhî tecellî olmaktadır. Çünkü varlık alemi gizli bir hazine iken (amâda iken) bilinmek isteyen mutlak zâtın zuhuru olduğundan varlık alemi varlığa ilişkin hem bilginin hem de varlığın kaynağı olan ilâhî isimlerin meclâsıdır. Nûr, şeyleri göstermek için vardır.⁷⁶

İnsan hem ilâhî mertebelerin hem de varlığın oluş mertebelerinin sûretini taşır. Haliyle ilâhî yönüne nispetle nûr diğer yönüne nispetle de karanlıktır. O, mümkün olması hasebiyle karışık bir nûrdur. İnsan, kalbine yönelip ilâhî kelamla onu parlayan bir ayna misâli nûrları alabilecek, yansıtabilecek bir hale getirdiğinde onda varlık nûru

⁷³ Arabî, Muhyiddin-i (1990), *Fusûs 'ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. (MEB), İstanbul, s.121-122.

⁷⁴ Kılıç, Mahmut Erol (2015), *a.g.e.*, s. 286.

⁷⁵ Arabî (1990), *a.g.e.*, s. 117-118.

⁷⁶ el-Hakîm, Suad (2005), (İbnü'l-Arabî'den naklen), *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İst., s. 495-496.

denilen bir nûr hasıl olur ki, bu nûr, bütün mevcûdatın üzerine yayılan Allah'ın varlık nûrudur. Allah, Nûr isminin bir tecellîsi olan bu nûrle bilinmeyen gaybda mümkünlerin hakikatlerinin üzerine yayılan gölgeyi giderip mümkünatın varlık alanına çıkmasını sağlar. İman nûru da bu cilalanmış ayna misâli olan kalbe yansır. Eğer kalb temizlenip iman nûru ile aydınlatılmamışsa mucize ona tesir etmez.⁷⁷

Nûr, yaratmanın ve idrakin kaynağı olduğundan onunla idrak gerçekleşmez hatta tecellînin eserini ve varlıkları karanlık olduklarından ötürü siler. Nûr bir bakıma Hakk'ın kendisi bir bakıma da Hakk'ın örtüsüdür. Karışık bir nûr olan insanın idraki ise ziyada/ışıkta gerçekleşir. “Işık, Zâhir İsm-i Şerifi'ne tekabül eder.”⁷⁸ Nûr ismi ile idrak gerçekleşir.⁷⁹ Yani bu ışık nûr isminin tecellîsi olup literal anlamına uygun olarak kendisiyle hem idrak gerçekleşir hem de varlığı açığa çıkarır, görünür kılar. Hakk'ın görenden perdelenmesi de aşırı zuhur ve varlığın rengine bürünen nûr sebebiyledir. Onun misâli nûrun kendisinin renksiz olmasına rağmen camın rengiyle renklenmesi gibidir. Haliyle nûru bilen de onu o renkle bilir.⁸⁰ Nûru varlıklardan yola çıkarak değil de bizzat müşahede edenler O'nu kendileri için gayb olmaktan çıkarıp müşahede nûruna çıkarır.⁸¹

İbnü'l-Arabî nûrun çoğulu olan envârı daha çok epistemolojik bir bağlamda kullanır ve bunu tecellînin makamları üzerinden ifade eder. Sufilerin tecellîyi kalbe açılan gayb nûru olarak anladığını aktardıktan sonra tecellînin makamlarını zikreder. Söz konusu makamlar şunlardır: a. Maddelerden soyut mânâlara ilişkin sırlar ve mârifetler, b. Nûrların nûrlarına ilişkinler, c. Ruhların nûrlarına ilişkinler yani melekler, d. Rüzgarların nûrlarına ilişkinler, e. Tabiat nûrlarına ilişkinler, f. İsimlerin nûrlarına ilişkinler, g. Türemiş şeylerin, ana türlerin, illetlerin mertebelerine göre sebeplerin nûrlarına ilişkinler. Tüm bu nûrlar salim basiret gözüne iliştiğinde üzerine yayıldığı her şeyi ortaya çıkarır.⁸²

⁷⁷ el-Hakîm (2005), (İbnü'l-Arabî'den naklen), *a.g.e.*, s. 495-496.

⁷⁸ Izutsu, Tashihiko (2005), (Kâşânî'den naklen), *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Kaknüs Yay., İst., s. 130.

⁷⁹ Arabî (1990), *a.g.e.*, s. 118.

⁸⁰ Arabî (1990), *a.g.e.*, s. 121.

⁸¹ el-Hakîm (2005), *a.g.e.*, s. 495-497.

⁸² el-Hakîm (2005), (İbnü'l Arabî'den naklen), *a.g.e.*, s. 497.

İbnü'l-Arabî, Cezerî'nin kendisinden en çok etkilendiği ve düşüncesinin ana tonunu oluşturan bir isimdir. Söz konusu etki en açık bir şekilde Cezerî'nin ontolojisinde görülmektedir. Cezerî'nin *Dîvân*'ında İbnü'l-Arabî'nin izlerini takip etmek mümkündür. Dolayısıyla çalışmanın Cezerî ile ilgili bölümü daha çok İbnü'l-Arabî merkezlidir.





ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMED EL-CEZERÎ'NİN *DİVAN*'INDA NÛR KAVRAMI

3.1. Cezerî’de Nûr Kavramı’nın Ontolojik Boyutu

Ahmed El-Cezerî nûr kavramını, her biri özel bir bağlama karşılık gelen çeşitli kavramlarla ifade eder. Bunlar şöyle sıralanabilir: ebedi güzellik nûru (nûra cemâla lem yezel), kadim nûr (nûra qedîm), kıdem nûru (nûra qidem), ebedi nûr (nûra la yezal), subuh nûru (nûra subûh), zât nûru (nûre zât), bir benzetme olarak fecr-i sadık nûru (nûra sîpede sadiqî), Hakk nûru (nûra Heq), Habibin nûru/nûr-u Habib (nûra Hebîb), Nûr-u Ahmedî (Nûra Ahmedî), münezzeh nûr (nûrek munezzeh), varlık nûru (nûra wucûd), tecellî nûru (nûra tecella), Samed nûru (nûra Samed), sermedî nûr (nûra sermedî), sırf nûr (nûrek sırf), aşk nûru (nûra ‘ışq), Celil nûr (nûra Celîl), ilham nûru (nûrê îlhamê), saf/berrak nûr (nûra zelal), âlem nûru (nûra ‘alem), göz nûru (nûra beser), parlak/bembeyaz nûr (nûra yeqeq), ruh ve beden nûru (nûra di rûh û qalibî), şarap nûru (nûra bade/mey), Gafur (olan Allah’ın) nûru (nûra Xefûr), kudret ve kudret işaretlenmiş nûr (nûra ji qudret/nûra ji qudret nuqte lê) şeklinde sıralanabilir. Bunların bir kısmı Allah’ı, bir kısmı varlık mertebelerini, bir kısmı teşbih amacıyla ve bir kısmı da izafet terkibi ile anlatımı vurgulamak için kullanılmıştır. Ancak söz konusu kavramlara bir bütün olarak bakıldığında hepsinde görülen şey, nûrun apaçıklığı ve onun varlığı görünür ve görür kılan bağlamıdır. Bir diğer nokta ise nûrun Allah’a nispetinden hareketle vahdet-i vücûd anlayışındaki ilâhî isimlerin varlığın mâhiyeti oluş yönüdür.

Nûr kavramına izafeten kullanılan tüm bu kavramlar ancak vahdet-i vücûd ontolojisi bağlamında ele alındığında bir anlam ve tutarlı bir bütünlük arz eder. Vahdet-i vücûd ontolojisinde, mutlak varlığın hiçbir belirlenimin olmadığı mertebeden (lâ taayyün), taayyüne geçişi oradan da varlığın meydana gelişini açıklayan dörtlü, beşli (hazarât-ı hamse) ve yedili tasnif söz konusudur. Cezerî’nin *Divân*’ından hareketle onun, beşli tasnifi tercih ettiği⁸³ söylenebilir. Bundan dolayı çalışmanın bu bölümünde beşli tasnif ile Cezerî’nin düşüncesi izah edilmeye çalışılacaktır. Vahdet-i vücûd literatüründe hazarât-ı hamse denilen beş mertebe şunlardır:

⁸³ Ancak insan mertebesi ayrı bir mertebeye olarak ele alınacaksa altılı tasnif söz konusu olur. Cezerî’nin insanı alemin meyvesi ve ereği olarak görmesinden hareketle çalışmamızda insan mertebesini de şehâdet alemi içinde ele aldık.

1. Ahadiyyet, Mutlak Gayb, Mutlak Varlık, Lâ Taayyün, Lâ Mekân
2. Vâhidiyyet, İlk Taayyün, İkinci Taayyün, İlmiyye Hazreti
3. Ruhlar Mertebesi, Mutlak Şehâdet Hazreti
4. Misâl Mertebesi, İzafi Gayb Hazreti
5. Şehâdet Mertebesi, Cisimler Mertebesi, İnsan Mertebesi⁸⁴

Cezerî’de varlığın ilk mertebesini mutlak/sırf varlık hazreti olarak isimlendirmek mümkündür. Bu merteye hiçbir taayyünün olmadığı, “*ismin ve sıfatların hepsi onda ayrılması mümkün olmaksızın ve müstakil bir varlığı da olmayacak bir şekilde mevcûd*”⁸⁵ olduğu bir mertebedir. Varlık olarak, mutlak varlık dışında bir varlık yoktur. O, bu mertebede hem varlık hem de kemâl cihetinden mutlaktır. İnsan açısından bu merteye mutlak gayb olup onun bu merteye hakkındaki tek bilgisi, mutlak kemâlin sahibi olan mutlak zâtın hiçbir kayıtle mukayyet olmadığı şeklindedir. Bu kayıtsızlık durumu “mutlak” için de söz konusudur. O mutlak olmakla bile takyid edilmeyendir.⁸⁶ Ancak burada kullanılan mutlak zâtını takyid için değil, bu mertebenin zâtın hakîkati olduğuna, Allah isminin dahi henüz taayyün etmediğine ve tüm yönleriyle mutlak olduğuna işaret etmek içindir. Bu merteye mutlak birlik mertebesi olup burada varlıklar bil-kuvve olarak dahi yoktur. İbnü’l-Arabî bu mertebeyi “amâ”⁸⁷ olarak isimlendirirken Cezerî ona “aşk” ismini verir. Ona göre hiçbir şeyin olmadığı bu mertebede “aşk” vardır. Aşk onun düşüncesinde varlığın kaynağı, âlemin yaratılışı ve varoluşun sırrı olan ontolojik bir ögedir:

Hê di ber qalûbelayê belku ev ‘âlem nebû

Çerx u dewran dewrê gerdûn gunbedê mina nebû

Êrş û kursî hêj di mexfî bûn di kenza qudretê

⁸⁴ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 135.

⁸⁵ Cürçânî, Seyyid Şerif (2014), *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, Çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, Litera Yay., İst., s. 84.

⁸⁶ Konuk, Ahmet Avni (2005), *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İfav Yay., İst., s. 6.

⁸⁷ Konuk (2005), *a.g.e.*, s. 46.

Husnê Heq bû istiwaê lami'a 'ișqê hebû

Nehtibûn hukmê sıfatan ew ji zâtê lem yezel

'Aşiq û me'suqi yek bûn şem'û hem perwane bû

Bu âlem kalu bela'dan önce henüz yoktu

Zaman çarkı, dönen felek, mavi gök kubbe henüz yoktu

Arş ve kürsî kudretin hazinesinde gizli iken henüz

Kemâlde iken cemalullah, mevcut idi aşkın parıltısı

Bilinmez iken zât-ı lemyezelin sıfatları henüz

Âşık ile maşuk, hem pervane ile mum var idi⁸⁸

Cezerî, varoluşun başlamasını cömertlik denizinin taşması şeklinde ifade eder. Ona göre cömertlik denizi taşmadan yani mutlak varlık dışında tek bir varlığın olmadığı ezeli sabahında mahza nûr olan Allah zâtından zâtına isimsiz, sıfatsız, esersiz tecellî edip zâtı zâtına perde olmuştur. Bu ilk tecellî Cezerî'nin kullandığı şekliyle “ebedi güzellik nûru” ile söz konusu olmuştur. Ebedi güzellik nûru, Ahadiyyet mertebesinde vahidiyyete geçmeyi sağlayacak olan ahadiyyet mertebesinin içinde tecellî eden nûrdur. Bu tecellî, zâtın varlığının kendisine zâhir olduğu tecellîdir. Burada ilâhî bilincin kendi zâtını tefekkürü söz konusudur. Bu tefekkür ve tecellî ile birlikte “gaybu'l-guyûb” olan mutlak zât, kendine zâhir olmayı sağlayan “feyz-i akdes” ile birlikte zât-ı mukaddes olmuştur. Böylece yüce âlemlerin sırrının zâtı, zâtına perde olmuş, gizlenmiştir. Ancak henüz isim, izafet ve kayıtlar tecellî etmemiş varoluş başlamamıştır. Çünkü varoluşu sağlayan cömertlik denizi henüz taşmamıştır. Ancak burada aşk söz konusudur. Cezerî bu tecellîyi ve aşkın varlığını gayet veciz bir şekilde ifade eder:

⁸⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 414-415.

Allah sehergaha ezel yelmûmê ‘ışqê şu‘le da

Nûra cemala lem yezel zâtê tecellaya xwe da

Zâtê tecella bû li zât bêism û asar û sifat

Sirra hurûfên ‘alîyat xef bû di sitr û perde da

Zâtê muqeddes bû wucûd coşîş nedabû behrê cûd

Wesf û îdafat û quyûd yek jî tecellayê neda

Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu

Ebedi güzellik nûrunun zâtı tecellî etti.

İsim, eser ve sıfatsız tecellî edince zâtının nûru

Gizlendi yüce âlemlerin sırrı perdeler arkasına

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi, zât-ı mukaddes var idi

İzafet kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi⁸⁹

Mutlak varlık mertebesinde aşk ile beraber var olan bir diğer varlık da güzelliktir. Aşk ve güzellik zâta birleşmişlerdir. Söz konusu bu birleşmeyi Cezerî, “kadim nûr” (nûra qedim) kavramıyla ifade eder. Kadim nûr, Cezerî’nin varoluşu estetik bir formla ifade ettiği kavramlar olan aşk ve güzelliğin kadim oluşunu ifade ederken mutlak zâtın kıdemine işaret etmek babından kullanılmıştır. Aşk ve güzelliğin bir araya gelmesiyle zâttan zâta aşk söz konusu olmuş, kadim nûr aşk olmuştur. Kadim nûr, Gazzâlî’nin düşüncesinde, seçkinler içinde en seçkin olanların yanındaki nûr kullanımına tekabül eden zâtı itibariyle kâim tek gerçek nûr, Sühreverdî’de yaratılışın ilkesi, nûrun ve feyzin kaynağı, İbnü’l-Arabî’de mutlak nûr ve Ahadiyyet mertebesindeki mutlak zâtı karşılayan Nûrların Nûru’na tekabül eder.

⁸⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 26-27 .

Husn û cemalê xwast evîn vêkra di yek zâtî cevîn

Nûra qedîm bû 'îşq û vîn wan lêki naz û 'îşwe da

Güzellik aşkla birlikte olmayı isteyince birleştiler bir tek zâta

O kadim nûr dönüşünce aşk ile sevgiyle işvelendiler birbirlerine⁹⁰

Cezerî'ye göre mutlak varlık hem aşk, hem âşık, hem de maşuktur. Aşk olması O'nun mutlak oluşundan kaynaklanırken âşık ve maşuk oluşu da mutlak güzelliğinden ötürü başka bir güzelliğe ihtiyaç duymaması olarak yorumlanır.⁹¹ Aşk ve güzellik mutlak zâta birleşince pervane ve mum misâli aşk, güzelliğin etrafında dönmeye başlamıştır, yani mutlak zât kendi zâtına âşık olmuştur. Âşık ile maşukun cem makamı olan bu makamda bir olması diğer mertebelerde de birbirine âyinedarlık etmesinin sebebi olmuştur. Ezelde beraber olan güzellik ve sevginin hikmet gereği birbirinden ayrılmasıyla da mevcûdat zuhur etmiş ve hûdûs söz konusu olmuştur. Cezerî bunları şu şekilde ifade eder:

Husn û mehebbet her hebû Heq 'aşiqê zâtê xwe bû

Muhtacê husnek dî nebû neql û rîwayet pê we da

Güzellik ve sevgi var idi ezelde, Hak Teala âşık idi kendi zâtına

İhtiyacı yoktu başka bir güzelliğe, rivayetler böyle ulaştı bize⁹²

Husn û hub zâtê qedîm in lê cuda bûn ew ji yek

Lê niha ismê hudûsê hikmet û tefsîl we bû

Ezelde bir iken güzellik ve sevgi, ayrı düştüler birbirinden

⁹⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 26-27 .

⁹¹ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 139.

⁹² Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 26-27 .

Hudûs ismini aldılar daha sonra, hikmetin takdiri böyle idi⁹³

Vahdet sırrı olarak birlenen Allah, zât olarak tektir; diğer varlıklar ona istinaden var olduklarından, hakîkatte zât olarak var olan yalnız O'dur. Onun birliği sadece zât olarak birlik olmayıp her açıdan birliktir. Onun için “ezel” ve “ebed”, “vahid” ve “ahad” arasında bir fark yoktur. Ezel ile ebed, vahid ile ahad bu mertebede henüz ayrışmamıştır. Bu mertebeye atfen kullanılan ahadiyyetteki “ahad” dahi zât itibariyle ona nispet edilemez. Ahadiyyeti ifade için kullanılan “kıdemiyet” ve “kıdem” dahi lafzi itibarlar dışında bir anlam ifade etmemektedir. Onun zâtı için kıdemden bahsetmek muhal olup kullanılagelen kıdemiyet hudûsla mukayyet olanlar için geliştirilen bir izah tarzı olarak yorumlanabilir. Hakîkatte hudûsta kıdem, kıdemde hudûs karşıtlık babından birbirini var eden kavramlar olduğu görülür. Mutlak zâtı ve sırf varlık mertebesini izah sadedinde zikredilen tüm kavramlar ancak literal olarak bir anlam ifade ederler, hakîkatte bunların birbirinden ayrıştıkları bir belirlenimleri, “taayyün”ü henüz yoktur. Bundan dolayı Cezerî, taayyün mertebesi olan “vahidiyyet” mertebesinin sırrı anlamında, ahadiyyet mertebesini ifade babından “vahdet sırrı” (sirrê wehdet) ifadesini kullanır. Ahadiyyette, Cezerî'nin ifadesiyle makam-ı samedî'de (meqamê semedî) mutlak anlamda cem söz konusu olduğundan ezel-ebed, vahid-ahad ayrışmamış olduğundan onu karşılayan en iyi ifadelerden biri “sır”dır. Bu bağlamda “vahdet sırrı” ifadesi hem oluşun hem de zâtın tüm mertebelerdeki belirlenimlerin sırrı anlamında kullanılmıştır. Her şey ve her mertebe ona istinaden var olduğundan söz konusu bu duruma tekabül eden isim “Samed” ismi şerifidir:

Sirrê wehdet ji ezel girtîye hetta bi ebed

Wahid û ferd e bi zâtê xwe wî nînin çi 'eded

Di qidem da ezel û 'eynê ebed herdu yek in

Sermedîyyet we dixwazit ne ezel bit ne ebed

⁹³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 414-415.

Ferq e wahid ji ehed lê di meqamê semedî

Bi heqîqet ku yek in herdu çi wahid çi ehed

Vahdet sırrıdır kuşatan evreni ezelden tâ ebede

Zâtında tektir ve birdir o, taaddüt nerede?

Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette

Çünkü ezel ve ebed farkı yok samediyette

Gerçi sözlüklerde farklıdır “vahid” ile “ehad”

Lakin gerçekte farkları yoktur birleştirir onları “samed”⁹⁴

Cezerî, çokluğa rağmen hakîkate birliğin söz konusu olduğunu, çokluk olarak ifade edilenlerin varlıklarının kâim olmadığını dolayısıyla da gerçek varlık olan mutlak zâta dayandığını ifade etmek için deniz ve buz metaforunu kullanır. Nasıl ki denizdeki dalga ve köpüklere rağmen deniz aynı denizse, suyun katı hali olan buz çözülsün de çözülmese de su aynı su ise varlık da bütün çokluğuna rağmen birdir. Denizdeki dalga ve köpükler, kıdeme nispetle hûdûsu, bire nispetle de çokluğu sembolize ederken buz da değişimi, dönüşümü simgeler. Söz konusu bu sembollerin imlediği şey, tüm bu çokluğa ve dönüşümlere rağmen denizin aynı deniz olarak kaldığı, haliyle görünüş itibariyle çokluk, hakîkat itibariyle tam bir birlik halinin varlığıdır:

Yek e derya tu bizan qenci çi mewc û çi hebab

Di esil da ku hemî av e çi av û çi cemed

Bil ki deniz aynı denizdir değişse de dalgaları, kabarcıkları

Tümünün sudur aslı, çözülsün de çözülmese de buzları⁹⁵

⁹⁴ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 278-279.

⁹⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 278-279.

Cezerî'nin *Divân*'ında ahadiyyet mertebesini ifade eden bir diğer sembol de güneştir. Ahadiyyet güneşi evrenin her yerine sirayet etmişken bunu görmemek harici bir sebepten değil, olsa olsa hakîkati görmeye engel olan körlüktür. Eğer göz sağlam, kalb uyanık ise sadece onun meşhûd ve mâbud olduğu görülecek ve her iki dünyada kendisinden başka varlık olmadığı bilinecektir. Cezerî, bu hakikatleri şu şekilde ifade eder:

Afitabê ehedîyyet di xwe da girtîye kewn

Ne ku 'ewrek heye lê girtîye çehvên me remed

Birlik güneşidir zâtında kuşatan tüm evreni

Engel bulut değildir görmeye, gözdeki hastalıktır nedeni⁹⁶

Mela her wî bibîn her wî eger her wî dinasî tu

Huwe'l-me'bud huwe'l-meşhûdu bel la xeyre fi'd-dareyn

Her daim onu gör Mela, eğer tanıyorsan onu

Odur mâbud, odur meşhûd, dareynde yok ondan gayrı mevcûd⁹⁷

Cezerî, “ahadiyyet güneşi” şeklindeki kullanımıyla güneşi, mutlak zât'ın nûrunun varlık alanındaki temsilî olarak ifade ettikten sonra güneşin zâtın temsilî olmaması durumunda nazarında nûrunun, en karanlık gecenin karanlığına eşit olacağını vurgular. Güneş temsilî, Gazzâlî, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmıştır. İlgili bölümlerde mevzusu geçmiş olduğundan burada tekrar etmeye gerek görmedik. Ancak hepsindeki ortak nokta güneşin zâtın temsilî olduğu şeklindedir.

⁹⁶ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 278-279.

⁹⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s.378-379.

Afitabê ko ne teswîr-i ji husna te bitin

Nûruha fî nezerî zulmetu dacin we-helek

Güzelliğini tasvir ve temsil etmeseydi güneş

Nûru nazarımda eşit olurdu en muzlim gecenin karanlığına⁹⁸

Were wek roj bi ser derê qesrê

Bi xwe kokê li şah û qeyser ke

Kalenin kapısına gel de açıl bir güneş gibi

Nûrlandırıp aydınlat âlemin her yanını⁹⁹

Cezerî, *Dîvân*'ın muhtelif yerlerinde meşrebinin mutlak zâta nispetle vahdet-i mutlak ve vahdet-i sırf olduğunu beyan eder. Cezerî'nin vahdet-i mutlak düşüncesi İbn Seb'în'in yorumu olmayıp mutlak zâta doğrudan, aracısız bağlanma ve hem mevcûdatta müşahede olunan zât anlayışı hem de aynı zamanda mevcûdatı nefyedebilen, aşk ile maşuk kavramlarını merkeze alarak bir bakıma vahdet-i vücûd ontolojisi üzerinden formülize ettiği Cezerî'ye özgü bir yorumdur. Bu yorumun en temel kavramı aşktır; bilinmek ve görünmek isteyen ebedi güzellik nûru ile Cezerî'nin deyimiyle pervane ve mum sembolünün bile izahta yetersiz kaldığı, mutlak ateş diye nitelediği bir aşktır. *Divân*'da bu aşk, daha çok sarhoşluk, mey, şarap ve kadeh kavramları üzerinden ifade edilir. Cezerî, varlıkların ruhlarının yaratıldığı mertebe olan elest bezmindeki¹⁰⁰ sözleşmeye atıf yaparak kendisinin henüz vücûda gelmediği “fenâ” halinde varlığını

⁹⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 352-353.

⁹⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 392-393.

¹⁰⁰ Ruh mertebesinde insanların ruhları ile Allah arasında geçen diyalog. Söz konusu diyalog Kur'an'da şu şekilde geçer: “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*” (A‘raf 172)

selem akdiyle¹⁰¹ verdiğini¹⁰² yani sırf varlık mertebesinde kaldığını dolayısıyla da meşrebinin “vahdet-i sırf” olduğunu beyan eder. O, vahdet-i mutlak düşüncesini harf sembolizmiyle izah eder. Eğer harfler asıllarına döndürülürse elif harfine, elif harfi aslına döndürülürse noktaya döner. Nokta “Zât-ı mutlak”ı sembolize ederken, elif taayyün mertebelerine, harfler de bunların sonucu olarak meydana gelen çokluğa karşılık gelir. Benzer bir ifade İbnü’l-Arabî ve Camî’de¹⁰³ de söz konusudur. İbnü’l-Arabî bu durumu şu şekilde izah eder, bütün harfler çözülmüş elife döner. Ancak elif çözülmüş kendisini önceleyen bir harf olmadığından takdiri bir noktaya döner.¹⁰⁴ Cezerî’nin vahdet-i mutlak yorumu şu dizelerde apaçık olarak ortadadır:

Herfi ji yek bûne fesl ger bibirî wan bi esl

Herfi dibit yek xetek xet ku nema nuqte ma

Wehdetî mutleq Mela nûr e di qelban cela

Zori di vê mes’elê ehlê dilan şubhe ma

Bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asıllarına döndürürsen eğer

Bir çizgi olur harfler, o da asla dönünce, sadece nokta kalır

Vahdet-i mutlak bir nûrdur Mela, tecellî eder gönüllerde

Şüphede kaldı gönül ehlinin çoğu bu meselede¹⁰⁵

¹⁰¹ Fıkıh ilminde olgunlaşma belirtileri olan ama henüz olgunlaşmamış ürünün satışıyla ilgili bir akittir. Cezerî, selem akdiyle varlığını elest bezminden önce sattığını ifade eder.

¹⁰² **Da weqtê liqayê bi te hey bin di beqayê**

Mın neqdê dil û can di fenâyê bi selem da.

Bitimsiz bir dirilişe kavuşmak için seninle daima

Ruhumu ve gönlümü peşin verdim (selem akdiyle) sana fenâ makamında. Cızîrî (2012), *a.g.e.*, s. 28-29.

¹⁰³ Camî, Abdurrahman (2014), “*Şerh-i Rubâiyyât Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Rubâiler ve Şerhleri*”, çev: Tâhiru’l-Mevlevî, Litera Yay., İst., s. 129-131.

¹⁰⁴ Uluç, Tahir (2007), *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul, s. 220.

¹⁰⁵ Cızîrî (2011), *a.g.e.*, s. 218-219.

Wehdetê sirf e me meşreb te çi iksîrê wucûd

Em lebaleb çi lebaleb bi xwe hem cam e lebaleb

Vahdet-i sırftır meşrebimiz, ne acip bir iksirdir varlığımızın

Öyle doluyuz ki hem özümüz hem kadehimiz doludur lebaleb¹⁰⁶

Varoluşun ikinci mertebesi taayyün hazreti olup mutlak varlığın lâ taayyünden taayyüne yani herhangi bir belirleniminin olmadığı salt varlık durumundan kendini açıklamaya geçişidir. Bunun izahı şu şekilde yapılabilir: Hakk mutlak güzelliğin sahibidir. O, zâtı itibariyle hem aşk hem âşık hem de maşuk olunca, her ne kadar Cezerî varlığın meydana gelişini cömertlik denizinin taşması ve Vedûd isminin tecellîsi olarak ifade etse de bir diğer sebep de, güzel olanın görünmek istemesinin tabiiği babından mutlak zâtın görünmek/açılmak istemesidir. Görünen de onun güzelliğidir. Cezerî bunu şu şekilde ifade eder:

Husn û cemal û ‘işqe ye aram di perde da neye

Mehbûbê lew hetta heye nabit di perde’w xilwe da

Aşk, hüsün ve cemal oldukça rahat yok yokluk perdesinde

Güzellik oldukça sevgilide, gizleyemez kendini perde gerisinde¹⁰⁷

Wê mecalê ku cemala xwe tecella dikirî

Lazim e secde bibîn ber te di wê gav û demê

Güzelliğini gösterip tecellî ettiğin vakitte

Önünde secdeye kapanmak gerek o an elbette¹⁰⁸

¹⁰⁶ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 230-231.

¹⁰⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 30-31.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde lâ taayyünden taayyüne geçişin, vahidiyyet mertebesinin yani ilk belirlenimin bir ismi de Cezerî'nin de tercih ettiği "ilmiyye mertebesi"dir. Cezerî'de İbnü'l-Arabî'deki gibi birinci ve ikinci taayyün şeklinde bir ayırım yoktur. Onda taayyünün başladığı taayyün hazreti vardır. İlmiyye'de Cezerî'nin ifadesiyle varlık denizinin coşması sonucu kendisinden tenezzül eden bir nûr ile sıfatlar taayyün etmiş ve şeyler ilmiyye hazretinde zuhura başlamıştır. Bu zuhurun ana unsurları "aşk", "güzellik" ve "nûr"dur. Varlığın meydana gelişi ebedi güzelliğin sahibinin hem aşk hem maşuk oluşundan hareketle gerçekleşmiş, varoluş sudûr teorisinin katı nedenselliğinden arındırılıp estetize edilmiştir. Sühreverdî de aynı amaca matuf olarak, sudûrun başlamasında bir erek olmadığını ifade etmekle beraber hâkimiyet ve aşk kavramları üzerinden durumu izaha girişir. Ancak o, üstün nûrun alttakine hükmetme ile alttakinin de üstüne aşk ile bağlı olduğunu dile getirir. Yani Nûru'l-Envâr için aşk söz konusu olmayıp ancak hükmetme ve feyiz söz konusudur. Cezerî'de ifade edildiği gibi hem aşk hem de erek söz konusudur. Söz konusu erek, bilinmek isteyen mutlak güzellik sahibinin zuhur etmek istemesidir:

Behra wucûdê coşi hat nûrek tenezzul bû ji zât

Hatin te'eyyun t êk sîfat eşya zuhur 'ilmîyye da

Coşunca varlık denizi, bir nûr indi zât-ı mutlaktan

Taayyün etti cümle sıfatlar, göründü eşya ilmiyyede¹⁰⁹

Sıfatların zâttan tenezzül eden bir nûr ile taayyün etmesi, şeylerin aynı nûr ile ilimde zuhur etmesi ve Nûr isminin feyziyle ilim aynasında görünmesi ve bu mertebeye için ilme nispetle ilmiyye isminin tercih edilişi ile nûr arasında yakın bir ilişki vardır. Nûr en kapsamlı anlamıyla kendisi sebebiyle kendisine açık olan ve başkasını da hem gösteren hem de görür kılan şey olarak düşünüldüğünde ilmin de aynı şekilde hem

¹⁰⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 432-433.

¹⁰⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 32-33.

kendisi sebebiyle kendisine hem de başkasına açık oluşu ile başkasını açıklayan ve görür kılan olarak ele alındığında Cezerî'nin ikisini bir arada ele almasının bir tesadüf olmadığı görülür. Burada ilmiyye mertebesinde, İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle amâ'da/mutlak bilinmezlikte olan zâtın kendini açıklaması ve bilinir kılması ile aynı zamanda nazarların kendisine ulaşamadığı bir durumdan Nûr isminin Zâhir ismine tekabüliyeti cinsinden müşahede edilebilir olmasını ifade eder. Buradan çıkarılabilecek bir diğer şey ise, mutlak zâtın aynı zamanda mutlak nûr, O'nun dışındakilerin karanlık olduğu ve ona nispetle görünür olduğuna dair de bir işaret vardır. Varlıkların, varlık denizinin coşması ve nihayetinde Nûr isminin bir taşması (feyz) ile ilim aynasında görünür olup yedi sıfatın ki bunlar; *“âlemlerin vücûdu ile sonuçlanacak tecellîsinin aracısı olan hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve tekvin”*¹¹⁰ sıfatları olup, bunların hükmü altında düzene girmesini Cezerî şu şekilde ifade eder:

Eşya di 'ilmê bûn zuhur isman ji feyza ismê nûr

Teqwîmi bestin bêqusûr hukmê sifâtê seb'e da

Feyzini alıp ism-i Nûr'dan göründü eşya ilim aynasında

Yedi sıfatın hükmü içinde intizama girdi kusursuzca¹¹¹

Cezerî, varlığın meydana gelişini mutlak zâtın aşk oluşundan kaynaklanan sevgi ve mutlak gani olmasından ötürü cömertlik ile izah eder. Ona göre cömertlik denizi coşunca Vedûd isminin tecellîsiyle varlık zuhur etmiştir. Cezerî burada İslam filozofları ve ariflerini takip ederek sudûr teorisindeki katı zorunluluğu yumuşatma girişiminde bulunmuştur. Sudûr teorisinde varlığın “bir”den sudûru zorunluluk neticesinde söz konusu olmuştur. Cezerî bu bağlamda hem sudûr yerine zuhur demekte hem de zuhuru zorunlu bir eylemden ziyade aşk, sevgi, cömertlik ve bilinmek isteme dolayımında değerlendirmektedir. Cezerî'nin, zâtın cömert oluşundan ötürü varlık vermesi ve Vedud isminin tecellîsine yaptığı söz konusu bu vurgu, Sühreverdî'nin konuyla ilgili

¹¹⁰ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 145.

¹¹¹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 32-33.

yaklaşımlarını çağrıştırırsa da İbnü'l-Arabî'nin esma nazariyesine uygun tecellî anlayışını ve bu amaçla kullandığı deniz metaforu vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koymaktadır.

Coşış ku da deryayê cûd d'ayîneya ismê Wedûd

Carek tecella bû wucûd fûrek ji nûrê jê veda

Coşunca cömertlik denizi, tecellî etti varlık Vedud aynasında

Tecellî etti birden varlık, o nûrun parıltısı aydınlattı her tarafı¹¹²

Mutlak zât, bilinmez olduğu ilk mertebeden zâtından tenezzül eden bir nûrla yani taayyünle zuhura geçtikten sonra tekrar zât itibariyle gizli bir hazine gibi gayba çekildi. Varlık alanı içinde artık zuhur ve isimlerinin tecellîsiyle bilinir oldu. *Divân*'da bu durum, “göz nûru” (nûrê çeşm) ile izah edilir. Cezerî, Gazzâlî'yi çokça çağrıştıran bu ifade ile bir yandan göz için görmenin kendisiyle gerçekleştiği nûr, diğer yandan cemalinin zuhur nûru ile nûr üstüne nûr olmuş böylece zuhurun şiddetinden göz göremez, zât ise görünmez olmuştur. Nûr, yani kendisiyle görmenin ve görünmenin gerçekleştiği şey bizzât nûra perde olmuş böylece gözün aşırı parlak ve aşırı karanlık olanı görememe kusuru ortaya çıkmıştır. Aşağıdaki dizelerde nûrla zâtın zuhura gelmesi ve ardından zât olarak ahadiyyet, taayyün olarak vahidiyyette oluşu gayet veciz bir şekilde ifade edilmiştir:

Fûrek ji nûrê wî vekir genca zuhurê pê vekir

Kenza xwe qufl û mifte kir hêj wê di qufl û mifte da

Parıltısını gönderdi o nûrun, zuhur hazinesini açtı onunla

Kapattı sonra hazinesini, o zamandan beri kilitlidir hâlâ¹¹³

¹¹² Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 34-35.

¹¹³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 34-35.

Nûrê çeşmê me ku ‘alem me bi çeşmên te didî

Bi cemala xwe te wek dîdeê bînûri kirîn

Ey gözlerimizin nûru, biz ki seninle görürdük âlemi

Cemalinin zuhuruyla âdeta kör eyledin bizi¹¹⁴

Rohnîya çehvên Melayî ew tecellaya te dayî

Mela'nın gözlerindeki nûr eseridir senin tecellînin¹¹⁵

Hallac-ı Mansur'da görülen Nûr-u Muhammedî, Cezerî'de de İbnü'l-Arabî'nin taayyün zincirine yerleştirip ontolojik bir mâhiyet kazandırdığı şekilde kullanılır. Cezerî de Hallac gibi Nûr-u Muhammedî'nin tüm varoluşun kaynağı olduğunu düşünür. Nûr-u Muhammedî peygamberin ezeli şahsiyetine tekabül eder. O, münezzeh bir güzellikten yaratılmış ve sevgili kılınmıştır. Nûr-u Muhammedî, ilmiyye hazretinde taayyünün kendisiyle başladığı nûr olarak ele alınıp İbnü'l-Arabî'nin kâmil insan metaforunun soyutlanmış ve mutlak zâtın tecellîgâhı olma cihetinden kemâli ifade eden bir itibar olarak değerlendirilmiştir. Cezerî, Nûr-u Muhammedî veya İbnü'l-Arabî'nin kullandığı şekliyle Hakikat-ı Muhammedî için “Habibin Nûru” (Nûra Hebib) ve Nûr-u Ahmedî (Nûra Ahmedî) kavramlarını kullanır:

Husnek munezzeh sewwirand nûra hebîb jê afirand

‘Alem di kunhê heyyirand rûhilqudus can nefxe da

Münezzeh bir güzellik tasvir edip Habibin nûrunu yarattı ondan

Hayrette bıraktı alemi can üfledi ondan ruhulkudüs her canlıya¹¹⁶

¹¹⁴ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 384-385.

¹¹⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 390-391.

Ismê te ye mektûbî di dîwanê qidem da

Herfek qelemê ‘ilmê bi teqwîmê reqem da

Kıdem divanında yazılı olan adındır senin

Kalem en güzel şekilde yazmıştır adını senin¹¹⁷

Nûr-u Muhammedî veya Cezerî'nin kullandığı şekliyle Nûr-u Ahmedî, Vedûd isminin tecellisi olarak güzellikten yaratılmış olduğundan ve varlığın varoluş kaynağı olduğundan güzel olarak nitelenen her ne var ise, O'nun nûrundan güzelliğini almıştır. O'nun nûrunun dışındaki tüm hüsn ve cemaller hakikat olmayıp mecazdır. Hakîkate taallûk eden yönleri Hakk nûruna meclâ olmaları ve ezelf aşkın işvesiyle güzelleşmeleridir. Güzellerin güzellikleri kendinden değil arızîdir. Güneşin nûrunun üzerine yansıdığı varlıkları aydınlatması ve onları görünür kılmaması gibi Nûr-u Ahmedî de nûr oluş cihetinden karanlıkta olan varlığı aydınlatıp ilmen zuhurlarına vesile olmuştur. Allah isminin meclâsı olması hasebiyle de mutlak zâtın kemâlâtı dahi O'nunla bilinir olmuştur. Böylece vahidiyyetle beraber uluhiyet de söz konu olmuştur. Nûr-u Ahmedî, zâtı görünür kılmak için hem münezze bir güzellikten yaratılmış hem de nûranî unsurlarla süslenmiştir:

‘Erş û cîhat lê bû heyat ew şahidê qudsîsifat

J’bona yeqîna nûrê zât sêwan û şewq û hale da

Hayat buldu arş-ı ala ve her taraf o kudsi sıfatlı mahbubtan

Yakîn olsun diye nûruna, haleler ve ışıklarla süsledi etrafını¹¹⁸

¹¹⁶ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 34-35.

¹¹⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 50-51.

¹¹⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 34-35.

Wîldan û hûr û ger perê şîrîn û mehbûbên berê

Hemyan ji husna Xawerê nûrê di wan yek zerre da

Vildanlar, huriler ve periler, eski şirin sevgililer

Güzellik güneşinin nûrundan hepsi de bir zerre aldılar

Nûrê ji nûra Ahmedî sirra sîfatên sermedî

D'ayîneya zâtê xwe dî keşfa kemâlâtê xwe da

Nûr-u Ahmedî'den çıkan nûr, sermedi sıfatların sırrıdır

Zâtının aynasında görüp açığa vurdu kemâlâtının sırlarını¹¹⁹

Cezerî, Nûr-u Ahmedî için akıl ve kalem ifadelerini de kullanır. Buradaki temel eğilimi, ilim ile nûr arasındaki bağıntı misâli ilim, kalem ve akıl arasındaki mevcut ilişki üzerinden biri kadim geleneklerdeki varlık anlayışlarına temas etmek, diğeri bu mertebede şeylerin ilmen sübutûnu kalem ve akıl üzerinden izah etme girişimi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla şeylerin ilmen sübutûndan hareketle Nûr-u Ahmedî'nin ilmiyye mertebesinden sonraki mertebelerin hakîkati/batını olduğu ifade edilebilir. Cezerî bunu şu şekilde ifade eder:

Ew bû qelem ew bû 'eqil lew pê hedîsê da neqil

Deryayê 'ilm ew bû şûxil tefsîlê 'ilmê cumle da

O idi kalem, o idi akıl, böyle geldi rivayet hadislerle

Çalıştırıp ilim deryasını şerh edip sundu bize ilmi bir cümlede¹²⁰

¹¹⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

¹²⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

Nûr-u Ahmedî ile ilmiyye arasında şeylerin tertibinin, ölçüsünün, bağlarının ve isimlerinin yazılması ile varlığın meydana gelişinde ve Hakk'ın feyzine vasıta olması şeklinde bir ilişki vardır Haliyle Cezerî'nin bu düşüncesi ile Hallac'ın Nûr-u Muhammedî'nin tüm varlıklardan önce yaratıldığına ve onların varlık sebebi olduğuna dair düşüncesi paralellik arz etmektedir.

Ew bû di cumle rabite mîzan û ism û basite

Feyza Heq ew bû wasite çeşmê wucûdê surme da

Eşya arasındaki bağları, ölçüleri, isimleri koyan o idi

Varlığın gözüne sürme çekip Hakk'ın feyzine o oldu vasıta¹²¹

Nûr-u Ahmedî *Dîvân*'da ahadiyyet güneşinin aynasına da benzetilmiş ve “mîm” olarak sembolize edilmiştir. Burada Mahmud Şebusterî'nin Ahad'ın Ahmed'in mîm'inde zâhir olduğunu ifade ettiği beytine bir nazire var gibidir.¹²² Ahad'de ziyade olan mîmle yani Nûr-u Muhammedî ile mülkün imkânı ilmen sabit olmuş ve Ahad, Vahid olarak Ahmed ile mülkte müşahede edilebilir olmuştur. Cezerî bunu şu şekilde dile getirir:

Mîm metle'ê şemsahed ayînesifet kir

Lami' ji 'ereb berqê li fexxarê 'ecem da¹²³

Ehadiyyet güneşinin doğuşuna ayine kıldı mimi

Acemde gösterdi Arap diyarında parlayan nûrun tecellîsini

¹²¹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

¹²² Ahad, Ahmed'in mîm'inde zâhir oldu, bu devrde evvel âhirin 'aynı olarak zâhir oldu. Mahmûd-ı Şebusterî (2011), *Gülşen-i Râz*, Çev: Ahmed, Avni Konuk, İlk Harf Yay., İst., s. 59.

¹²³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 50.

İlmiyye mertebesinden sonra ruh mertebesi gelir. Ruh mertebesi, varlıkların ilmen sübutundan sonra zaman ve mekânla mukayyet olmayan basit cevherler olarak açığa çıktığı mertebedir. Bu basit cevherler cisim olmadığından kendilerine duyusal olarak işaret edilemez.¹²⁴ Cezerî bu merteye için “akıl”, “ruh”, “küllî nefis”, “elest sabahı/seheri” isimlerini kullanır. Bu merteye, mukaddes güzelliğin ikiye ayrılması sonucu tecellî eden, akıl ile ruh-u azam olup hem âlemin hem de insanın zaman, mekân ve madde ile mukayyed olmadığı evredir. Bu mertebeyi Cezerî, âlemin nûru ve lambası (misbah û nûra ‘alem) olarak tavsif eder. Bu merteye içindeki bir diğer evre de ruhla kâim; mukaddes ve yüce bir güzellik olan küllî nefistir.

Tey kir di nêv tuxrayê ism teksîri kir herfên tilism

Husna muqeddes bû du qism hukmê tecellayê we da

Yek ‘eql û rûhê e‘zem e misbah û nûra ‘alem e

Hewwa û neqşê Adem e bêmuddet u bêmadde da

Ê dî ku nefsa küllî ye husnek muqeddes âlî ye

Ew jî bi rûh ra eslî ye wan herdu hev ra saye da

Tuğralar içinde saklı tuttu ismi katip, güçlendirdi tılsımlı harfleri

İki kısma ayrıldı mukaddes güzellik, böyle iktiza etti tecellî emri

Bir kısmı akıl ve ruh-u azamdır; âlemin lambası ve nûrudur

Havva ile Adem’in nakşıdır zamansız ve maddesiz görünen

Diğeri yüce ve mukaddes bir güzellik olan küllî nefistir

O da ruhla beraberdir, gölgelemiş herbiri diğerini bir gölgede¹²⁵

¹²⁴ Konuk (2005), *a.g.e.*, s. 24.

¹²⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 38-39.

Dîvân'da Nûr-u Ahmedî'nin bir diğerkullanımı da Hz. Muhammed için kullanılan "dürrî yekta" ifadesindeki "dürr" yani incidir. İnci ile şarap kadehi ve cam arasında hem nazmen hem de manen bir irtibat kuran Cezerî; ahadiyyetten vahidiyyete geçtiği bu mertebede Vahid Teâla'nın Nûr-u Ahmedî'yi varoluşun sebebi kıldığı gibi marifetin kaynağı da yaptığını ifade eder. Sûfi literatürde şarap, cam, peymane, mey ve meyhane gibi sarhoşluk içeren ifadeler ağırlıklı olarak marifetle ilgili olup marifetin elde edilebilmesinin imkânının bir nevi sarhoşluk olan aşkla mümkün olacağına dair bir iddiayı içerir. Misâl âlemi Nûr-u Ahmedî'den sonra "cam" ve "peymane" yani "gayb" ve "misâl" olup mülkûn mîmi yani ilk harfidir. Haliyle artık varlıktan/mülkten bahsetmek mümkündür. Bu mertebede varlık bir yönüyle gayb bir yönüyle de misâldir. Bu mertebe, Cezerî'nin "kalem" ve "akıl" diye nitelediği Nûr-u Ahmedî ile mümkün olmuştur. Ancak bu varoluş silsilesinde tüm oluş mutlak zâtın ezeli ilmi ile mümkün olup imkân dairesine giren her şey onun ilminde bir noktadır. "Bu mertebedeki varlıklar arş, kürsi ve levha adı verilen âlemdir"¹²⁶:

Wahid ji nûra wê durê peymane û cama surê

Mey rêhtî anî ber firê hem cam û hem peymane da

Xeyb û misal in herdu silk peyweste anîn mîmê mulk

Ew katibê elmasê gilg j'wê xameyê ev reşhe da

O incinin nûrundan cazibeli bardağa Vahid Teala

Mey doldurup cam ile peymaneye içmek için sundu bize

Gayb ve misâldir o her iki kadeh, getirmiş onları varlık mimine

O elmas kalemlî kâtip, o kalemden bu reşhayı verdi bize¹²⁷

¹²⁶ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 151.

¹²⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

Katib qelem dîsa gerand ismek ji isman sewwirand

Kursî ji nûrê afirand cennatê xuld û sidre da

Kalemi yeniden gezdirip bir isim tasvir etti isimlerden kâtip

Nûrdan yarattı kürsiyi, huld cennetiyle sidre-i mûntehayı¹²⁸

Eşkal û xetên daîreê nuqteê ‘ilm in

Ev neqş û mîsalên di xeyalatê ‘edem da

Yokluk ve hayal âleminde görünen bu nakışlarla misâli sûretler

Ezeldeki ilâhî ilminden birer noktadır senin¹²⁹

Cezerî, misâl mertebesinin meydana gelişini, “tecellî nûru” (nûra tecella) ile de açıklar. Tecellî eden nûr, arşa inince tüm isimler ona nakşolur böylece hem isimler kendisine secde eder hem de o âlemi aydınlatır:

Nûra tecella hate ‘erş esma hemî lê bûne neqş

Şewqa di wan çû ta bi ferş isman bi zâtî secde da

Arşa indi tecellî eden nûr, nakşoldu onunla tüm isimler

Yeryüzünü kapladı aydınlığı, secdeye kapandı zâtına isimler¹³⁰

Varlık ve yokluk arasında yarı ruhani olan misâl âleminde sonra tenezzülün tamamlanması için cismin varlığı bir ihtiyaç olarak söz konusu olmuştur. Cisim tüm bu süreçlerin bir noktası mâhiyetindedir. Coşup duran varlık ve cömertlik denizleri artık bu

¹²⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

¹²⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 50-51.

¹³⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

son mertebede taşmış ve varlık vücûd bulmuştur. Bundan ötürü bu mertebe için şehâdet hazreti denmiştir.

Ew nusxeya ‘alfism lewhek divê jê ra cisim

Da herfî lê bin murtesim herfan şikil nûrîyye da

Ta ki şekillenip görünsün üstünde harfler nûranî şekilde

Cisme ihtiyacı var o yüce vasıflı levha şeklindeki nüshanın¹³¹

Şehâdet aleminin varlığı ise varlık oluşturmaya matuf bir erekten ötürü bir ölçü ve düzen dahilinde bir araya gelip ayrılan anasır-ı erbaa ile mümkün olmuştur. Anasır-ı erbaa varlığın kendisinden meydana geldiği dört temel madde olan su, ateş, hava ve topraktır. Bu unsurların söz konusu ereksel hareketi ile varlıklar arasında ayırımın imkânı da oluşmuştur:

Çar ‘unsur in çar teb‘et in vêkra bi mîzan vêk ketin

B’hev ra muxalifsîret in der sûretê şexsiyye da

Hetta bi mîzan çar esil b’hev ra nebin cem‘û wesil

Cisman ji hev nabin fesil bazû ji bazû şeq ne da

Dört unsur ve dört nitelik bir araya gelmiş bir ölçü içinde

Farklıdırlar birbirlerinden şekilce ve sûretçe

Bir araya gelip birleşmezse bu dört unsur bir ölçü içinde

Asla ayrılıp fark edilmez cisimler ve sayılar birbirinden¹³²

¹³¹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 36-37.

¹³² Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 44-45.

Cisimle beraber var olan bir diğere unsur ise, Allah isminin tek mazharı ve tüm varoluşun ereksel nedeni olan insandır. Varoluşun kaynağı olan ilahî isimler tüm varlıklarda tecellî etmesine rağmen Allah ismi ancak insanda, insanlar içinde de insanı kamilde tecellî etmiştir. Allah ismi diğere tüm isimleri içeren cami bir isimdir. İnsan da hem taayyün hem de şehâdet hazretinin tümünü kendinde cem eden tek varlıktır. O yücelerden olması itibariyle lahûfî, yücelerden inmesinden ötürü de nâsutîdir. İnsan varlığın merkezidir. Cezerî'ye göre İblis, Adem'den maksadın ne olduğunu bilseydi kuşkusuz ona secde ederdi:

Cewherê 'alî ye 'unsur me Mela

Bilheqîqet ne ji xwar ustûqus î

Çok yüce unsurdandır varlık cevherimiz Mela

Doğrusu süfli ve aşağı bir unsur değiliz biz¹³³

İnsan ber e 'âlem durext sultan ji xelwet hate text

Pê zeyyînî iqbal û bext dewlet ji bala tale da

Sultan ji bala hate xwar lahût bi nasûtê veşar

Peyweste bû nuqta medar dewra 'urûcê ger weda

Âlem ağaç insan onun meyvesi, gelip oturmuş sultan tahtına

Onunla süslemiş ikbal, onunla bulmuş mutluluğu devlet

Yücelerden indi sultan olan insan, böylece lâhutu gizledi nasut

Âlemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş devranı¹³⁴

¹³³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 98-99.

¹³⁴ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 46-47.

Ger di Adem bidîya sîrrê ‘ilim Iblîsî

Hînema ebserehu kebbere hînen we seced

Adem’deki ilmin sırrına vakıf olsaydı İblis eğer

Yüceltirdi onu görünce, uzun süre baş eğer¹³⁵

İnsan’ın Allah ismiyle diğer tüm isimleri cami bir boyutunun olması ve en güzel şekilde yaratılması, onun, Allah’ın sûretinin de zuhur yeri olduğunu gösterir. Ahsen-i takvim ifadesindeki ismi tafdil insanın en parlak delil olduğuna işaretir:

Bi husna ehsenitteqwîm û zâhir sûretê zât î

Nezer dî ‘elleme-el esma’ we batin ‘eynê mir’at î

Ahsen-i takvimdeki güzelliğınle zâhir sûret-i zâtsın

Nazar kılsan “ve allem’l-esma”ya, hakîkate ayn-ı mir’atsın¹³⁶

Ji vî teqwîmê insanî nezer da sîrrê subhanî

Fehaze’l-wechu min ecla berahînin we ayatî

İnsanın bu güzel yaratılışında apaçık sübhani bir sır var

Delillerin ve ayetlerin en parlağıdır şüphesiz bu güzel yüz¹³⁷

¹³⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 278-279.

¹³⁶ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 142-143.

¹³⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 142-143.

İnsanın en ufak bir cüzü ve zerresinin dahi müstakil bir varlığı yoktur. Tüm varlığıyla insan zâta ayinedarlık yapmakta ve onu göstermektedir. Dağların reddettiği kaldıramadığı tecellîye meclâ olan insanın gönlüdür. Mutlak zât, bu tecellî ile insana ruhundan ruh üflemiştir. İnsanın ruhu ve mevcûdat Hakk'tan olduğundan, beden vasıtasıyla ezelde olduğu gibi hudûsta da zâttan zâta, seninle seni görür, seninle seni duyarım denilebilecek şekilde tecellî devam etmektedir:

Ne تنها pêşiber yar în ji emrê kun xeberdar în

We men ehwahu sarin fî mesarî kulli zerratî

Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zâhir huwe'l-Batin

Huwe'l-Me'bûdu we'l-Meşhûdu fî kulli zerratî

Sadece el pençe değiliz yarın önünde, “kün” emrinden haberdarız

Aşkına tutkun olduğum sevgili, sızıp girmiş tüm zerrelere

Evvel odur, ahir odur, zâhir odur, batın odur

Mâbud odur, meşhûd odur, bütün hüviyetimde¹³⁸

Yexma ji me can kir ku tecellayê li dil da

Min rûhê di qalib tu yî تنها qefes im ez

Aldı ruhumu benden gönlüme tecellî edince sevgili

Bendeki ruh sensin, sadece boş bir kafesim ben¹³⁹

¹³⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 144-145.

¹³⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 296-297.

Min go beser û quwwetê sem‘a min tu yî go

Zanîn te em î n rûh û mucerred qefes î tu

Dedim: Seninle görür, seninle duyarım, dedi:

Biliyorum, taşıdığın ruh biziz, sadece boş bir kafessin sen¹⁴⁰

Mevcûdata tecellî eden isimlerin çokluğu zâhiren müsemmanın da çok olduğu gibi bir kanaat doğursa da bunun herhangi bir gerçekliği yoktur. Varlık alanında tüm isimlerin bir isimde birleşmesi gibi müsemmalarda da birlik söz konusudur. Tek tek fertler yoktur tek bir fert vardır. Zeyd ve Amr insanlık “ayn”ının taşahhus etmiş birer sûretidir. Sûreten iki, hakîkaten birdirler:

Ji musemma ‘eded û kesretê esma tu mebîn

Zeyd û ‘Emrên me hetta çendî du nîne yek û yek

İsimlerin çokluğu, zannetme ki vardır müsemmalarında

Bizim Zeyd’le Amr’ımız ve daha niceleri, iki değil birdir aslında¹⁴¹

Cezerî, varlığın birliğini izah sadedinde kullandığı kavramlardan biri de “varlığın nûru” (nûra wucûd) kavramıdır. Bu nûr hem varlığı meydana getiren hem de varlıkta meşhûd olunan nûrdur. Nûr olan ve nûra izafe edilen tüm varlıkların hakikatlerine bakıldığında görülen nûr bu nûrdur. Bundan anlaşılması gereken şey, Zeyd ve Amr örneğinde taşahhus etmiş fertlerin “ayn”ının “insanlık”, insanlığın “ayn”ının da “varlık” veya “varlık nûru” olduğudur. Cezerî, söz konusu varlık hakikatinin yanı sıra burada Gazzâlî’nin ifade ettiği sırf nûrdan perdelenenlerden doğrudan Hakk’a vasıl olanların hali olan O’ndan başkasını görmeyen ve bilmeyenlerin halini, yani kendi ifadesiyle “vahdet-i sırf”ı betimlemiştir:

¹⁴⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 420-421.

¹⁴¹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 346-347.

Te dizanim te dibînim ko tu yî nûra wucûd

Ellah ellah ji çi nûr e di seraya me lebaleb

Gördüğüm sen, bildiğim sen, sensin varlığın nûru

Allah, Allah ne acip bir nûrdur bu, sarayımızı doldurmuş lebaleb¹⁴²

Âlemin taayyün zincirinin son halkası olması onun hüdûsunun kıdemle ilişki içinde olduğunu gösterir. Âlem kıdeme kıyasla yok, hüdûs itibariyle de vardır. Onda görünen ve onu görünür kılan kıdem cihetinden gelen nûrun lem‘aları ve şu‘alarıdır. Hüdûs kıdemle karşısında yer alarak, mukayyed varlığıyla kadimi zuhur alanında görünür kılar. Haliyle hadis olan âlemde görünen, kadim olan zâttır:

Lem‘eyek ger ji kinarê qîdemê pertewê dit

Dê ji ber wê se‘etê mehwi bin enwarê hudûs

Wê bı sed pencereyan daye şî’a’a kîdemê

Gunbedê ‘îşqê li ser kursîyê dewwarê hudûs

Tu hudûsê we mebîn qenci nezerkî carekê

Li esasê qîdemê danîye dîwarê hudûs

Here eslê xwe we tertîbê qîyasê jê ke

Ger nizanî çi ye yekcari berê darê hudûs

Kıdem canibinden bir lem‘a parıldasa eğer

Mahvolup söner o anda tüm nûrları hudûsun

Yüzlerce pencereden ışıldamaktadır şuaları kıdemle

¹⁴² Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 230-231.

Kürsî üzerine kurulu aşk künbedinde dönüp duran hudûsun
Gelişigüzel bakma varlık âlemine, iyice nazar kıl bir kez ona
Çünkü kıdem temelleri üzerine bina edilmiştir duvarları hudûsun¹⁴³
Kendi aslına dön de oradan yola çıkarak yap kıyası
Eğer bilmiyorsan meyvesi nedir şecere-i hudûsun

Rast e yek qanûn seraser nîne tê

Xwehrî û pîçên perîşanê xelet

Bir külli kanun geçerli bu dünyada baştan başa
Sapmalar, eğrilikler, perişanlıklar yok yanlışlıkla¹⁴⁴

3.2. Nûr Kavramı Çerçevesinde Cezerî'nin İslam Düşüncesi Açısından Konumu

3.2.1. İşrâkîlik ve Sûfilik Arasında Cezerî

Nûr kavramını merkeze alarak Ahmed el-Cezerî'nin İslam düşünce geleneğinde nerede durduğunu belirlemek çok zor olup, net bir kanaatten ziyade hangi ekole yakın olduğuna dair bir tahmin mümkün olabilir. Ancak tezin ana sorularından biri onun nerede durduğuyla ilişkili olduğundan bunu belirlemek adına nûr kavramına yaklaşımını ontolojisi bağlamında ele almak bir zorunluluktur. Ontolojisi ile nûr kavramına yaklaşımı beraber alındığında ilk tespit edilen durum, onun İslam düşünce geleneğinde akılcı yaklaşımdan ziyade irfanî bir yaklaşıma sahip olduğuna dair kesin ve net bir kanaatin olduğundan bahsedilebilir. Nitekim *Divân*'ının çeşitli yerlerinde akla karşı konumlandığı, tercihini kendisinden yana koyduğu ve epistemolojisini üzerine

¹⁴³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 78-79.

¹⁴⁴ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 90-91.

kurduğu, keř ve şuhûd nazariyesi de, söz konusu kanaati güçlendiren bir unsurdur. Bu bağlamda aklın yetersiz olduğunu řu şekilde ifade eder:

Çi zeman û çi mekân û çi cihat û çi hudûd

Çi mekadîr û tefasîl û hîsab in çi ‘eded

Çi munafat û luzûm in çi qîyas û çi mîsal

Ev çi tewlîd û çi terkîbe çi rûh in çi cesed

Ser bi ‘icze didirit quwwetê derrakeê ma

Rece’e’l-‘eqlu kelîlen we meta qame qe’ed

Zaman ve mekân, yönler ve sınırlar, nedir bunlar?

Nedir bu ölçüler, izahlar, hesaplar ve sayılar?

Nedir eşyadaki bu münafat ve lüzumat, bu kıyaslar ve misâller

Nedir bu terkipler ve tahliller, bu ruhlar ve cesetler

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada

Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada¹⁴⁵

Cezerî, mahlukun Halıkını düşünce ve akıl ile anlama çabasının beyhude bir uğraş olduğuna inanır. Ona göre bu tarz bir girişimin neticesi şaşkınlık, çaresizlik, faydasız bir uğraş ve yorgunluktur. Marifet, rivayetlerle ve akli uğraşlarla elde edilemez. Eksik olan insanın akli ve kavrayışı gibi düşüncesi için de bir son söz konusudur:

¹⁴⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 281-282.

Hîret û 'icz e serencami di babê nezerê

Key bi Xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed

Guftûgoyê me'rîfet çendî Mela peyda bikî

Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired

Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı

Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahluk Halıkını

Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile

Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile¹⁴⁶

Pur me nezer da te ji ser ta qedem

Qed rece'e't-terfu we 'eqlî kelîl

Çok nazar gezdirdik sana baştan tâ ayağa

Nazarımız geri döndü bilafaide ve akıl yorgun¹⁴⁷

Cezerî'ye göre aklın kıyasla mutlak zâta delil üretme çabası beyhude bir uğraştır. Delilsiz olması onun bizzât delilidir:

Çi heddê 'eql e qîyasê te kirit ev e burhan ku tu bêburhan î

Me temenna ji nesîm xakê rehê kir pê biken dîde û dil nûranî

Ne haddine aklın kıyasını yapmada, burhansız olman burhanındır senin

İstedik sabadan gubar-ı rahın serpip nûrlandıralım gözümüzle gönlümüzü¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 280-281.

¹⁴⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 358-359.

Dîvân'ın ana temasına uygun olarak dedikodu şeklinde nitelediği akla karşı irfandaki “hâl”i tercih ettiğini şu şekilde belirtir:

‘İlmê ‘işqê but û latan bi rîwayet nabitin

Qederek hal ku nebit şubhetê her qalî çî hez

Bilinmez güzellerin ilm-i aşkı, rivayet ve nakil ile

Hâl ilminden biraz olsun nasib yoksa, kil u kal’ın tadı yok¹⁴⁹

Cezerî, aklın tek başına âlemlerin sırrını kavramada yetersiz kalacağını, onun tek başına sonucu şek ve şüphe olan nazariyeler üretebileceğini belirtir. O ancak vahdet ilminin nûruyla bu sırı vakıf olabilir.

Remzên nucûm û hey’etê ‘eqlê mucerred naretê

Bênûrê ‘ilmê wehdetê ew ma di şekk û şubhe da

Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine

Vahdet ilminin nûru olmazsa kalır daim şek ve şüphe içinde¹⁵⁰

Cezerî’nin akla karşı zikredilen beyitlerinden yola çıkarak felsefe geleneğinden bihaber olduğu kesinlikle söylenemez. *Dîvân*’da İbn Sînâ’nın hem isminin hem eserlerinin geçmesi hem de onlardan istifade ettiği dair beyanları ile felsefî yaklaşımın problemlerini ele aldığı beyitleri onun felsefe ile ilgilendiğine dair deliller olarak serd edilebilir. Onun İbn Sînâ’nın adının ve eserlerinin geçtiği beyitleri şunlardır:

¹⁴⁸ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 442-443.

¹⁴⁹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 334-335.

¹⁵⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 46-47.

Ne bi qanûn ku îşaret bi şifaê bikirit

Ez hilakê xwe di 'îşqê bi necatê nadim

Kanun ile şifaya işaret etmese eğer sevgili

Aşk yolundaki helaki kurtulaşa (necata) değişmem¹⁵¹

Ez dibêm 'Îsa ye ew ya Bû 'Elî Sîna ye ew

Lew bi remz û 'îşweyan pur mu'cizat û şêwe ye

Ben derim İsa'dır veya Ebu Ali Sîna'dır

Remiz ve işvelerle pek çok mucize göstermesi ondandır¹⁵²

Yar qest e can yexma kirit da mucizê peyda kirit

Remzek ji reng 'Îsa kirit ya sihrê Bû Sîna kirit

Mucize göstermektir maksadı, gönlü yağma eden sevgilinin

İsa gibi ölüleri diriltmek, toprağı altına çevirmek ister Ebu Sîna gibi¹⁵³

İlk dizede İbn Sînâ'nın *El-Kanun fi't-Tıbb, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Şifâ ve Necât* adlı eserleri geçmektedir. Son iki dizede de İbn Sînâ'nın adı künyesiyle birlikte aşkın diriltici (İsa) ve dönüştürücü gücünü (simya) ifade babından bir sembol olarak geçmektedir.

Bu bağlamda tezin ana problemlerinden biri olan İşrâkî miydi sorusuna da; her ne kadar mutlak zâtı mutlak nûr olarak kullanımından, taayyün sürecinin zâttan tenezzül

¹⁵¹ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 366-367.

¹⁵² Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 106-107.

¹⁵³ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 172-173.

eden bir nûr¹⁵⁴ ile mümkün olduğuna dair düşüncelerinden ve *Dîvân*'ında İşrâk adını zikretmesine rağmen bu ekole mensup olabileceğine dair izlenimler bunlarla sınırlı olduğundan yetersiz kalmaktadır. Diğer taraftan Cezerî'de, Sühreverdî'deki gibi bir kozmoloji ve söz konusu kozmoloji üzerinden ifade edilen bir ontoloji de yoktur. Ancak bu, Cezerî'nin İşrâkiliğe ilgisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Aşağıdaki beyitteki İşrâk vurgusu dikkate değerdir:

Me bi işraqî sualik ji lebê xunçe kuşa kir

Go bi ilhamê dizanî di suala me cewab e

İşrâk yoluyla gonca dudaklı yardan bir sual eyledik

İlham yoluyla dedi: bilirsin sualin içindedir cevap¹⁵⁵

Cezerî bu beyitinde ilâhî nûrun kalpte meydana gelmesi olan İşrâkî yol ile konuşmadan kalpte meydana gelen bir ilhamla sevgiliden haber aldığını ima etmektedir. Bu beyitte kullandığı İşrâk ve ilham ile biri aydınlanmanın aklî sezgi ile mümkün olacağını savunan İşrâkîlik, diğeri halvet, çile ve inziva ile söz konusu olan amelî sezgi yoluyla hakîkate varılabileceğini öne süren tasavvuf düşüncesidir. Cezerî'nin bu iki ekolü bir beyitte gayet dakîk bir şekilde kullanması hem her iki ekolü bildiğini hem de inceliklerine vakıf olduğunu gösterir.¹⁵⁶ Cezerî'nin hem vahdet-i vücûd literatüründeki hazarât-ı hamseyi ufak değişiklikler dışında *Divân*'ı boyunca işlemeden hem epistemolojisini üzerine kurduğu keşf ve şuhûd nazariyesi hem de varlığın ancak aşkla bilinebileceğini ifade etmesinden vahdet-i vücûd geleneğini takip eden bir sufi olduğu söylenebilir.

¹⁵⁴ Sühreverdî'nin sistemindeki "Nûru Akreb" ile Cezerî'de tam da bu kullanıma denk düşen "zâttan tenezzül eden bir nûr" arasında ikisinin de zâttan tenezzül etmiş olması ve taayyünün bu mertebeden itibaren başlaması gibi bir ortaklık söz konusudur. Ancak Cezerî'de, Sühreverdî'de olduğu gibi bu nûrun feleklerin meydana gelmesiyle doğrudan bir irtibatı yoktur.

¹⁵⁵ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 110-111.

¹⁵⁶ Doru (2016), M. Nesim, *Melayê Cizîrî Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi*, Nûbihar Yay., İst., s. 39-40.

Son tahlilde Cezerî'nin İslam irfan geleneği içinde konumlandığı söylenebilir, ancak irfanî gelenek içinde hangi ekole bağlı olduğu tartışmalıdır. Cezerî'nin *Divân*'ını şerh eden Abdülbaki Turan onun Nakşibendî olduğunu iddia eder. Bu iddiasını da Cezerî'nin şu beytine dayandırır:

Ko nûra 'işqê lami' det li Torê qelbê cami' det

Di seyra berzexi l-esma' nihayatu bidayati¹⁵⁷

Marifetle dolu gönlün Tur-i sinasında parlayınca aşkın nûru

Başında görünür seyri sülukun sonu ilâhî isimler berzahında

Bu dizede Cezerî aşk nûru sayesinde başkaları için yolun sonu olan makamların kendisi için yolun başı olduğunu ifade eder. Turan'a göre bu iddia Nakşibendî tarikatının iddiasıdır. Cezerî'nin bu dizesi de onun Nakşî olduğuna delildir.¹⁵⁸ M. Nesim Doru ise Cezerî'nin bütün felsefesinin İbnü'l-Arabî'nin çizgisinde olduğunu ve bunun anlaşılması durumunda da Cezerî'nin anlaşılmayacağını ifade eder.¹⁵⁹ Doru, söz konusu kanaatine delil olarak da Cezerî'nin şu dizesini gösterir:

Di 'işqê şeyxê sanî me bi dil behrê me'anî me

Li zî hicrin we zî qelbin şîfaun fî işaratî

Şeyh-i Saniyim aşk sanatında, gönülde ise mâna deniziyim

Akl-ı selim ve gönlü hüşyar olanlar için şifa var işaretlerimde¹⁶⁰

¹⁵⁷ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 142-143.

¹⁵⁸ Turan (2012), *a.g.e.*, s. 248.

¹⁵⁹ Doru (2012), *a.g.e.*, s. 212.

¹⁶⁰ Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 144-145.

Doru'ya göre dizede geçen Şeyh-i Sani ifadesinde İbnü'l-Arabî'nin "Şeyhü'l-Ekber" lakabına bir gönderme vardır. Dolayısıyla aşk sanatında birinci ve en büyük üstad İbnü'l-Arabî olurken ikincisi de Cezerî olur. Doru, Şeyh-i Sani ifadesinde işaret olunan birinci üstadın kim olduğuyla ilgi öne sürülen görüşleri serdederken onun Şeyhü'r-Reis lakabıyla bilinen İbn Sînâ olamayacağını çünkü hem İbn Sînâ'nın aşkta bir şöhretinin olmadığını hem de Cezerî'nin felsefesinin daha çok sufi filozofların çizgisinde olmasını delil gösterir. Öte yandan Abdalbaki Turan'ın iddia ettiği gibi birinci üstadın Şeyh-i San'an¹⁶¹ olmadığını, kayıtlarda Şeyh-i San'an'la ilgili bu tarz bir vurgunun olmayışına dayandırır. Dolayısıyla Doru'nun temel iddiası, Cezerî'nin İbnü'l-Arabî çizgisinde sufi bir filozof olduğu yönündedir.¹⁶²

Cezerî'nin *Divân*'ında Hafız Şirazî (ö. 1390?), Sadi Şirazî (ö. 1292), Maruf-u Kerhî (ö. 815-16?), Abdurrahman Camî (ö. 1492) ve Hallac gibi birçok suffinin isminin geçmesine ve onlara atıflarda bulunmasına rağmen her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin felsefesi çok güçlü bir şekilde vurgulansa da ismi ve hiçbir eserinin adı geçmez. Bu durum onun İbnü'l-Arabî'yi bizzat kendisinden okumuş olabileceği noktasında şüphe uyandırmaktadır. Ancak *Dîvân*'da hem Camî'nin isminin geçmesi¹⁶³ hem de gerek Camî'yle çokça benzer bir şekilde varlık ve varolan ilişkisini deniz metaforuyla açıklaması¹⁶⁴ gerek taayyün sürecini elif harfini sembolize ederek açıklaması¹⁶⁵ ve de insanın şehâdet aleminin bir parçası olmasına rağmen cevherinin yüce bir unsurdan olduğunu, kanatlanıp yükselmesi gerektiğine dair ifadeleri onun vahdet-i vücûd

¹⁶¹ Turan (2012), *a.g.e.*, s. 308.

¹⁶² Doru (2012), *a.g.e.*, s. 212.

¹⁶³ **Me ra j'ewwel çi bir xamî kişand axir bi bednamî
Ji rengê Se'dî û Camî ji şuhret pê hisîn 'amî**

Bi deng û bang û awazî dibêjît nexmeya sazî

Nîhan key mand an razî kezû sazendê mehfilhâ

Kalemin hakkımızda neler yazdığını bilir misin ezelde? sonunda kötüye çıkardı adımızı

Sadi ile Camî'nin aşktaki şöhreti gibi âleme ifşa eyledi bizi

Çalgılardan dökülen yüksek nağmeler duyurdu bunu her tarafa

Mahfillerde konuşulan sırlar gizli kalır mı hiç kimseye Cizîrî (2011), *a.g.e.*, s. 208.

¹⁶⁴ Varlığı deniz metaforuyla, kabarcıklar ve dalga da var olan olarak ele alan Abdurrahman Câmî'nin yorumu için bkz. Câmî, Abdurrahman (2014), *a.g.e.*, s. 129-131.

¹⁶⁵ Mutlak varlığın mukayyed varlıkla zâhir olması ama hakikat cihetinden de aynı olmasını Câmî, elif harfi ile sembolize eder. Vahid'in varlığının taayyün sûretlerindeki zuhurunu elifin harflerde zuhuruna; örtülü olmasını da elifin diğer harflerin şekillerinde varolmasına benzetir. Câmî (2014), *a.g.e.*, s. 132-133.

okumasının Camî üzerinden gerçekleşmiş olabileceğine ilişkin bir şüphe oluşturmaktadır. Öte yandan Camî'nin İbn Sînâ'nın dört eserini bir rubaide¹⁶⁶ ele almasına benzer bir şekilde kendisinin de dört eseri bir rubaide ele alması söz konusu etkinin sadece düşünsel açıdan olmadığını, edebi açıdan da bir tesiri olduğunu gösterir. Camî'nin doğu medreseleri üzerindeki nüfuzu ve çok bariz olan tesiri de göz önüne alındığında bu kanaat daha da pekişmektedir. Camî ile Cezerî arasındaki diğer bir ortak nokta ise ikisinin de geniş tasavvufî birikimine rağmen şeyhlik yapmaktan ziyade medreselerde müderrislik yapmış olmalarıdır.



¹⁶⁶ Mânaların hakikatini ibarelerde arama

Kayıtları ve itibarları kaldırmadan hakikati sorma

Eğer cehalet hastalığından bulmak ister isen Şifa

Necât/Kurtuluş Kanununu İşâretlerde arama Câmî, Abdurrahman (2016), “*Levâyah Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dair*”, çev: Şemseddin Sivasî, Litera Yay., İst., s. 102.

SONUÇ

Ahmed el-Cezerî, İslam irfan geleneğinin sadık bir takipçisi olduğu gibi İslam kültürünü de cami bir şahsiyettir. *Dîvân*'ı, irfanî geleneğin bir ürünü olmasına rağmen muhteviyatında yoğun bir kelam, felsefe ve diğer disiplinlerden izler taşımakla beraber tüm bunları ustaca mezc edildiği dizelere çokça rastlanır. Onun nazarında tüm ilim dalları maksat olanı ve maksadını anlatmak için bir araçtır. Ona göre maksat da ve bu maksada ulaştıracak olan yöntem de gidilecek yol da “aşk”tır. *Dîvân*'ı için “aşkın dîvânı” ifadesi gayet yerinde bir kullanım olur. İçinde aşk geçmeyen veya bir şekilde aşka temas etmeyen tek bir şiiri yoktur. Cezerî'nin bu aşk vurgusu ve *Dîvân*'ının hem çok zengin muhtevası hem de güçlü üslubu onun şiirlerinin nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır. Buna rağmen hayatı hakkında menkıbevî anlatımlar dışında kayda değer pek bir malzeme söz konusu değildir. Hatta ne zaman yaşadığıyla ilgili öne sürülen tarihler arasında yüz yıllık farklar mevcuttur. Eğer *Dîvân*'ında kendi ismi ve *Dîvân*'ının bir nüshasındaki kayıta da babasının ismi geçmeseydi adı ve nesebi de bilinmeyebilirdi. Yaşadığı dönem hakkında en makul görülen 1570-1640 tarihi de *Dîvân*'ında isimleri geçen meşhur şahsiyetlerden ve hem kendi *Dîvân*'ındaki bazı dizelerin hem de Faqi Tayran ile arasında cereyan eden müşaarede geçen Faqi'nin bazı dizelerinin ebced hesabıyla bulunmuştur. *Dîvân*'ın en eski nüshası Tayyar Paşa nüshasıdır. *Dîvân*'ı dışında eserleri olduğu söylene de elimizde bu iddiayı doğrulayacak herhangi bir malzeme olmadığından bu yöndeki ifadeler iddia olmaktan öteye geçememektedir. Mevcut *Dîvân*'ından hareketle “nûr” kavramı üzerinden İslam düşüncesinde Cezerî'nin nerede durduğunu soruşturduğumuz bu çalışmada öncelikle kendisinden önce “nûr” kavramını ele alan ve Cezerî'nin kendilerinden istifade ettiği düşünülen Hallac-ı Mansur, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Şihâbüddîn Yahya es-Sühreverdî'nin nûr kavramına yaklaşımları ele alındı.

Cezerî'nin *Dîvân*'ında Nûr-u Ahmedî ve Habibin Nûru olarak geçen Nûr-u Muhammedî, Hallac'ın Hz Muhammed'in biri ezelf diğeri tarihi olan iki şahsiyetinden ezelf olanına tekabül eden ve tüm mevcûdatın varlık sebebi olarak işlenen temel bir kavramdır. Hallac, bu düşüncesini *Tavâsin* isimli eserinde işler. Cezerî'nin Nûr-u Ahmedî kavramı ile Hallac'ın Nûr-u Muhammedî kavramı esas itibariyle birbirine çok benzer. Bu benzerlik hem mahlukatı öncelemesi ve ona sebep olması yönüyle ontolojik

hem de marifetin kaynağı olması itibariyle epistemolojik bir benzerliktir. Ancak Hallac'ta tüm yönleriyle mamur bir ontoloji söz konusu değildir. Dolayısıyla Cezerî'nin Nûr-u Ahmedî'yi İbnü'l-Arabî'nin hazarât-ı hamse teorisi içinde ahadiyyet mertebesi olan mutlak gayb mertebesinden sonra bilinmek isteyen mutlak zâtın taayyüne başladığı ilk mertebede konumlandığı şekliyle kullanmasından dolayı onun Hallac'ın kullandığı Nûr-u Muhammedî kavramıyla ilgisi İbnü'l-Arabî dolayısıyladır.

Hallac'tan sonra oldukça yaygınlaşan Nûr-u Muhammedî kavramı ve naslarda geçen çok temel kullanımları olan nûr kavramı, birçok müfessirin, mütekelimin, arifin ve filozofun dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri de tüm bu nispetleri şahsında cem eden bir şahsiyet olan Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin nûr kavramını merkezine aldığı *Mişkât'ül-Envâr* isimli klasikleşen bir eseri vardır. Söz konusu eseri kaleme alma nedeni olarak Gazzâlî hem Nûr suresindeki “Allah göklerin ve yerin nûrudur...” âyetiyle, bu âyette geçen “mişkât, zücade, misbah, zeyt ve şecere”nin mânasını hem de “Şüphesiz Allah için nûrdan ve zulmetten yetmiş perde vardır. Şayet o perdeleri açsa yüzünün parlaklığı gözü idrak eden her şeyi yakardı.” hadisinin izah edilmesini ve bunlar gibi âyetlerde ve hadislerde ifade olunan İlahî nûrların sırlarının kendisinden istenmesi olarak izah eder. Bu ayet ve hadisten yola çıkarak Gazzâlî, ilk olarak nûr kavramının avam için kullanılan sözlük anlamıyla başlayarak seçkinler ve seçkinler içinde en seçkin olanlar için söz konusu olan nûr kullanımlarını açıklar. Gazzâlî'ye göre kendisiyle görmenin gerçekleştiği lamba, güneş, meşale gibi cisimler, kendisiyle görmenin kısmen gerçekleştiği göz, göze nispetle görme olayının daha iyi bir şekilde gerçekleştiği görme ruhu veya akıl, kutsal peygamberlik ruhu, akli görür kılan Kuran/vahiy ve en nihayet de Allah nûr ismini almaya layık olanlardır. Diğerlerinin tümünün nûrluluğunun dayanağı ve nûr olma imkânı Allah'tır. Allah, Nûru'l-Envâr/Nûrların Nûru olup hakiki anlamda nûr olan yalnızca O'dur. Onun dışındakilere nûr nispeti ancak mecaz yoluyla. Allah'tan sonra önem sırası vahiy, kutsal peygamberlik ruhu, akıl, göz, meşale ve güneş gibi cisimlerdir. Bunların nûr ismini almalarının izahı ise hem kendisi görülen hem başkasını gösteren hem de başkasını görür kılan gibi özellikleri barındırma üzerinden hepsini içerenden en az özelliğe sahip olana doğru hiyerarşik bir önem sırasındır. Gazzâlî'nin söz konusu tüm bu kullanımları Cezerî'de de ister ifade edilmiş olsun ister olmasın muhteva babından mevcuttur.

Sühreverdî, Gazzâlî'nin Nûru'l-Envâr olarak Allah'ı merkeze alan anlayışını sudûr teorisinin katı bir zorunluluğa dayanan, İslam düşüncesi açısından problemlili olan kozmolojisinin yerine inşa ettiği nûr metafiziğinin en merkezi unsuru yapmıştır. Ona göre tüm bir varlık alanı Nûru'l-Envâr'dan hiyerarşik bir şekilde varlığa gelmiştir. Ancak bu varlığa gelme olayının temelinde sudûr teorisinde olduğu gibi "bir'den ancak bir çıkar" kaidesine Nûru'l-Envâr'dan sadece soyut bir nûr, ondan da soyut bir nûr ve kapkaranlık cevherin oluşmasına imkân sağlayacak bir berzah meydana gelir böylece kapkaranlık cevhere kadar devam eden bir varlığa gelme silsilesi oluşur. Bu hiyerarşik kozmolojide varlığa gelme olayı üstün nûrun altındakine hükmetmesi, alttakinin de üsttekine aşk ve şevkle bağlı olması, müşahede ve akletme kavramları çerçevesinde söz konusu olur. Nûru'l-Envâr'ın tek gerçek nûr olduğu bu metafizik nûr anlayışında, nûr; bizzâtihi nûr ve arızî nûr olmak üzere ikiye ayrılır. Bizâtihi nûr olanın zâtı ve kemâli kendinden dolayı iken, arızî nûr'un hem zâtı hem kemâli başkasından dolayıdır. Güneş dahi Nûru'l-Envâr'a nispetle karanlık ama kapkaranlık cevhere nispetle de nûru daim olduğundan aydınlıktır. Cezerî'de Sühreverdî'nin formüle ettiği şekilde Nûru'l-Envâr kavramı söz konusu olmamasına rağmen, mutlak zâtı mutlak nûr olarak nitelemesi bakımından muhteva açısından bir benzerlik söz konusudur. Öte yandan taayyünün mutlak zâttan tenezzül eden bir nûrla başlaması da Nûru'l-Envâr'dan sadece soyut bir nûr olan Nûru'l-Akreb'in meydana gelmesi arasında da bir paralellik vardır. Sühreverdî'nin kullandığı şekliyle güneş örneği Cezerî'de mutlak nûrun timsali olması yönünden bir nûrluluğu, bu timsalin olmaması yönünden de nûrunun en karanlık gecenin karanlığından daha karanlık olarak nitelemesi de Sühreverdî'nin etkisi olarak değerlendirilebilir. Cezerî ile Sühreverdî arasında cismi karanlık olarak, insanın cevherinin yüce bir unsurdan olduğunu ifade ederken dört unsuru da aşağı unsur olarak nitelemesi, mutlak nûrun bizâtihi kâim, arızî nûrun mutlak olana dayanarak var olması gibi birçok cihetten ortak yönü vardır. Ancak Cezerî'de Sühreverdî'deki gibi bir nûr kozmolojisi yoktur.

Çalışmada ele alınan diğer bir başlık olan İbnü'l-Arabî'nin nûr anlayışı, esasen "la mevcûde illa hu" ile paralel olarak "la nûre illa hu" denebilecek şekilde var olan hakiki tek varlık ile tek nûrun Allah olduğu şeklindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın dışındaki her şey karanlıktır. Ancak tüm mevcûdatın üzerine yayılmış bulunan "varlık nûru"ndan dolayı gölgedir. Lâ taayyünden taayyüne geçişin kilit noktası olan Hakikat-ı

Muhammediye mertebesi dahi gölgedir. O, İbnü'l-Arabî'nin Sühreverdî'nin kullandığı şekliyle Nûrlar Nûru'nun/Nûru'l-Envâr'ın ilk gölgesi yani zıll-i evvel, zıll-i ilâh, zıllullah ve zıll-i hakîkî'dir. Allah'a ilişkin bilgimiz ve varlığın meydana gelişi ilâhî isimler üzerinden gerçekleştiği için her isim de nûrdur. İsimlerin tecellî ettikleri yerler de isimlerin nûrluluğundan dolayı nûrlanır. İnsan kalbini temizleyip nûrların kendisine yansıyabileceği bir ayna gibi yaptığında nûrların tecellî mekânı olur. İnsanın ilâhî yönü itibariyle nûr beden yönüyle de karanlık oluşu onun karışık bir nûr olmasına sebep olmuştur. Nûrlar Nûru'ndan varlığın meydana gelmesi vahdet-i vücûd literatüründe hazarât-ı hamse şeklinde formüle edilmiştir. Söz konusu hazarât-ı hamsede Nûrlar Nûru olan Allah ilk mertebe olan ahadiyyet mertebesinde mutlak gayb olup hiçbir belirlenimi yoktur. Ahadiyyetten vahidiyyete geçtikten sonra taayyün söz konusu olmuş ve Hakikat-ı Muhammedî mertebesinde yani ilk taayyünde isimler taayyün etmiş ardından da sırasıyla ikinci taayyün, ruhlar hazreti, misâl hazreti ve en son da şehâdet hazretiyle beraber varlık nûrunun tecellîsiyle mevcûdat varlık kazanmıştır.

Cezerî, nûr kavramını Gazzâlî gibi hem kendisini hem başkasını gösteren ve görür kılan anlamında kullanmıştır. Varlığın meydana gelişini Abdurrahman Camî ile çok benzer bir şekilde varlık denizinin coşması sonucu zâttan tenezzül eden bir nûrla yani Hallac'ın Nûr-u Muhammedî, kendisinin de Nûr-u Ahmedî dediği nûrla başladığını ve bunun vahdet-i vücûd literatürüne uygun olarak ilmiyye yani taayyün hazretinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ancak Cezerî, İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Hakikat-ı Muhammedî'yi Hallac'ın kullandığı şekilde Nûr-u Ahmedî olarak niteler ve onu mutlak zâttan tenezzül eden, taayyün sürecinin kendisiyle başladığı, bir nûr olarak görür. Bu ilk taayyün, Nûr isminin tecellî etmesiyle söz konusu olmuştur. Cezerî varlığın meydana gelişini İbnü'l-Arabî'yi takip ederek vahdet-i vücûd sistemindeki hazarât-ı hamse üzerinden açıklamaya çalışır. Tüm bu süreçlerde varlıklar ilâhî kökenlerine nispetle ve isimlerin tecellîlerine meclâ oluşları nispetiyle nûr olarak değerlendirilir. Esasen varlığın kendisi onun nazarında nûrdur. Bu bağlamda varlık nûru kullanımını İbnü'l-Arabî'den ödünç alan Cezerî, bunu, gördüğüm sen, bildiğim sen, sensin varlığın nûru diyerek ifade eder. Varlık nûru ve başta Nûr ismi olmak üzere diğer isimlerin tecellîsiyle de mutlak varlık hem kendisi zuhur etmiş hem de bu zuhurla mevcûdat görür ve görünür olmuştur.

Ahmed el-Cezerî, nûr kavramı kullanımıyla her ne kadar Hallac, Gazzâlî, Sühreverdî ve dolayısıyla da İshrâk felsefesi arasında gidip gelse ve hepsinden seçtiği öğeleri kendinde cem etse de, eğer onun için İslam düşüncesinde bir yer belirleyeceksek kuşkusuz bu yer, vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğu bir yer olur. Ancak onun vahdet-i vücûd anlayışı bizzat İbnü'l-Arabî üzerinden olmayıp Abdurrahman Camî dolayısıyla olması kuvvetle muhtemeldir.



KAYNAKLAR

ALKIŞ, Abdurrahim (2014), *Melayê Cızîrî'nin Dîvânında Tasavvufî Mazmunlar*, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

ARABÎ, Muhyiddin-i (1990), *Fusûs'ül-Hikem*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (MEB), İstanbul.

CÂMÎ, Abdurrahman (2014), “*Şerh-i Rubâiyyât Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Rubâiler ve Şerhleri*”, Çev: Tâhiru'l-Mevlevî, Litera Yayınları, İstanbul.

_____ (2016), “*Levâiyih Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dair*”, Çev: Şemseddin Sivasî, Litera Yayınları, İstanbul.

CİZİRÎ, Melayê (2011), *Dîwan*, Çev: Osman Tunç, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

_____ (1987), Haz.: Zeynelabidin Kaya ve M. Emin Narozi, *Roja Nû Yayınları*, Stockholm.

_____ (2012), *Dîwan*, Çev: Osman Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (2014), *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, Çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, Litera Yayınları, İstanbul.

DORU, M. Nesim (2012), *Melayê Cızîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nûbihar Yay., İstanbul.

_____ (2016), *Melayê Cızîrî Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfi'nin Portresi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

GAZZÂLÎ (2016), *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.

EL-HAKÎM, Suad (2005), *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.

ER-RÂZÎ, Fahrüddin (1994), *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l- Gayb*, çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara.

EZ-ZIVINGÎ, Ahmed İbn Molla Muhammed el-Bohtî (2013), *el-Ikdu 'l-Cevherî fi Şerhi Dîvânî 'ş-Şeyhi 'l-Cezerî*, 1. Baskı, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

KONUK, Ahmet Avni (2005), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İfav Yayınları, İstanbul.

ÖZERVARLI, M. Sait (2005), “Molla Cezerî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, İstanbul.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1996), *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.

IZUTSU, Tashihiko (2005), *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

SADÎNÎ, M. Xalid (2014), *Feqiyê Teyran Jıyan, Berhem û Helbestên Wî*, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin (2015), *Hikmetü'l-İşrâk*, Çev: Eyüp Bekir Yazıcı ve Üsmetullah Sami, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

_____ (2012), *Hikmetü'l-İşrâk*, Çev: Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul.

ŞEBUSTERÎ, Mahmûd-ı (2011), *Gülşen-i Râz*, Çev: Ahmed, Avni Konuk, İlk Harf Yayınları, İstanbul.

TURAN, Abdülbaki (2012), *Melayê Cızîrî Dîvânı ve Şerhi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul.

ULUÇ, Tahir (2007), *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman; (1997), “Hallâc-ı Mansûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Nevvab Temel, 11.02.1990 yılında Mardin ili Derik ilçesinde doğdu. 2008 yılında Diyarbakır Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2013 yılında da Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Halen Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri alanında yüksek lisans yapmaktadır. Aynı zamanda Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi kadrosunda görev yapmaktadır.

