

## Karanlık Risalesi: Felsefeden Mistisizme

Mehmet Murat Karakaya

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
0000-0003-2196-6456  
ror.org/025y36b60  
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

### Öz

Genelde olumsuzlama cihetinden aydınlığın/nurun zıttı olarak kabul edilen karanlık, bu niteliği ile aydınlığın olmadığı bir durumu betimliyor olsa da onun nurun en parlak hâlini ifade ettiğini söylemek de mümkündür. Felsefi literatürde her iki yoruma yönelik teorik yaklaşımlar söz konusudur. İlk yoruma göre, madde ve suretten teşekkül eden hilomorfik ve kompozit yapıdaki karanlık, madde ve kaosla; nur ise form ve düzenle ilişkilendirilir. Nur, aşkın ve tanrısal olana, karanlık da içkin ve maddesel olana karşılık gelir. Ancak apofatik bağlamda Tanrı'nın bilinemezliği hususunda yapılan kimi yorumlarda ise nurun yanı sıra karanlığın da kullanıma sokulduğu, bu kavrama bilinemezliğin izahında mihver ve merkezî bir boyut kazandırıldığı görülmektedir. Bu çerçevede karanlık, tanrısal alanla ilişkili olduğundan sönüklük veya siliklikle değil parlaklıkla nitelenmektedir. Dolayısıyla parlak karanlık, aydınlığı olumsuzlamasının ötesinde olumlamanın zirve noktasını temsil etmekte, hatta aydınlık, aydınlık etme bakımından karanlığın olumsuzu bir konumda bulunmaktadır. Mistik teolojide epistemolojik açıdan tanrısal alanda olduğu gibi şeylerin özlerinin de hakikat çerçevesinde bilinmemesi zulmetin alanını genişletmekte, bir anlamda bütün bir varlık alanı bilinmezlik, dolayısıyla karanlık bir muhteva kazanmaktadır. Bu kapsamda karanlığa göre aydınlık, aydınlığa göre de karanlık olan ziya, nur ile zulmet arasında görmeyi, algılamayı ve akletmeyi mümkün kılan ara-ışık konumunda bulunmaktadır. Bu çalışma, karanlığı dinsel ve mitolojik metinlerden başlayarak Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi antik Yunan, Gregory of Nyssa ve Pseudo-Dionysius the Areopagite gibi Neoplatonik mistik Hristiyan, Mahmûd Şebüsterî ve Sadreddin Konevî gibi sufi mistiklerin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Çalışmada ayrıca bilgi ve cehalet kavramları aydınlık ve karanlık kelimeleri kapsamında değerlendirmeye tabi tutulmakta; felsefi görüşler ile mistik teolojik yorumlar arasındaki temel ayrımlara ve gece ile gündüz üzerinden dinsel metaforlara vurgu yapılmaktadır. Çalışmada karanlığın felsefede ve mistik teolojide farklı bağlamlarda ele alındığı; felsefede karanlığın nurun yokluğu, mistik teolojide ise kimi yorumlarda karanlığın nurun yoğunluğu olarak değerlendirildiği görülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Karanlık; Aydınlık; Nur; Bilgi; Cehalet

## Öne Çıkanlar

- Genelde karanlıktan yoksunluk olan ışık olumlu, ışıktan yoksunluk olan karanlık olumsuz olarak değerlendirilir.
- Felsefede ve mistisizmde karanlığa yönelik iki tür değerlendirme yapılır. Birincisinde madde ve suretten oluşan bileşik yapıda karanlık maddeyi, aydınlık formu temsil eder. İkincisinde, karanlık tanrısal alanın bilinmezliğini ifade eder.
- Özellikle mistik teolojide karanlık bilinen anlamıyla bir karanlık değildir. Karanlık olarak karanlık nurun yokluğu; aydınlık olarak karanlık nurun yoğunluğudur.
- Ziya, karanlık ile aydınlık arasında nurun perdelenmiş hâlidir.
- Tanrı'nın zatı itibarıyla künhünün idrak edilemezliği ile ihtiyaçları/gerekleri üzerinden bilinirliği birbirinden farklıdır.

## Atıf Bilgisi

Karakaya, Mehmet Murat. "Karanlık Risalesi: Felsefeden Mistisizme". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 161-188.

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	15 Aralık 2023
Kabul Tarihi	11 Mart 2024
Yayın Tarihi	26 Mart 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim, 16 Barış Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0



## Tractate of Darkness: From Philosophy to Mysticism

Mehmet Murat Karakaya

Social Sciences University of Ankara, Fac of Divinity, Dept of Islamic Philosophy, Ankara, Türkiye  
0000-0003-2196-6456  
[ror.org/025y36b60](http://ror.org/025y36b60)  
[mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr](mailto:mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr)

### Abstract

Although darkness, which is generally regarded as the opposite of light (al-nūr, radiance) in terms of negation, describes the absence of light, it is also possible to say that it expresses the brightest form of light. There are theoretical approaches to both interpretations in the philosophical literature. According to the first interpretation, darkness consisting of matter and form and existing in hylomorphic and composite structure is associated with matter and chaos, and light is associated with form and order. The light corresponds to the transcendent and divine, and darkness corresponds to the immanent and material. However, in some interpretations of God's unknowability in the apophatic context, it is seen that darkness is used as well as light, and this concept is given a pivotal and central dimension in the explanation of unknowability. In this context, darkness is characterized by brightness, not dullness or obscurity, since it is associated with the divine realm. Therefore, bright darkness, beyond negating light, represents the peak of affirmation, and even light is in a position to be the negative of darkness in terms of making light. In mystical theology, the fact that the essences of things are not known within the framework of truth, as in the divine realm, from an epistemological point of view, expands the area of darkness, and in a sense, the entire field of existence acquires an unknown, and, therefore dark content. In this context, *diyā'* (illumination), which is light compared to darkness and darkness compared to light, is in the position of intermediate light, making possible to see, perceive, and reason between light and darkness. This study discusses darkness starting from religious and mythological texts, within the framework of the views of ancient Greeks such as Plato, Aristotle, and Plotinus, Neoplatonic Christian mystics such as Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius the Areopagite, and sufi mystics such as Maḥmūd Shabistarī and Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. The study also evaluates the concepts of knowledge and ignorance within the scope of light and darkness, emphasizes on the basic distinctions between philosophical views and mystical theological interpretations and emphasizes on religious metaphors of night and day. In the study, it is seen that darkness is considered with different contexts in philosophy and mystical theology; in philosophy darkness is the absence of light, while in mystical theology some interpretations of darkness are considered as the intensity of light.

### Keywords

Islamic Philosophy; Darkness; Light; Radiance (al-Nūr); Knowledge; Ignorance

## Highlights

- Generally, light, devoid of darkness, is considered positive, while darkness, which is devoid of light, is considered negative.
- In philosophy and mysticism, there are two types of evaluations of darkness. In the first, darkness represents matter in the composite structure of matter and form, while light represents form. In the second type, darkness refers to the unknowability of the divine realm.
- Especially in mystical theology, darkness is not darkness in the known sense. Darkness as darkness is the absence of light and darkness as light is the intensity of light (al-nūr).
- Ḍiyā' (illumination) is the incertained state of light (al-nūr) between darkness and light.
- The incomprehensibility of the essence of God and the recognition through His necessary attributes are distinct.

## Citation

Karakaya, Mehmet Murat. "Tractate of Darkness: From Philosophy to Mysticism". *Eskiyeni* 52 (March 2024). 161-188.

## Article Information

<i>Date of submission</i>	15 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	11 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education, 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

Bir renk olmayan; ancak renklerin ilkesi olan Türkçe kara veya Farsça siyah, ışığı örtmesinden ve hiçbir ışını dışa yansıtmasından dolayı kırmızının ateş, mavinin gökyüzü ile ilişkilendirilmesi gibi -kardan türetilmiş- karanlık ile ilişkilendirilir. Kara/Siyah, aynı zamanda ölüm, korku vb. olumsuz anlamlarla yüklü bir anlam içeriğine de sahiptir.<sup>1</sup>

Genelde karanlıktan yoksunluk olan ışık olumlu, ışıktan yoksunluk olarak nitelenen karanlık da olumsuz olarak değerlendirilir. Çünkü karanlık akla ilk gelen anlamıyla görmeye, anlamaya ve kavramaya mâni olur. Bu manada bilgi aydınlık,<sup>2</sup> karanlık ise cehaletle tasvir edilir. Ancak felsefi açıdan ele alındığında ışığın yokluğu olarak ifade edilen karanlığı bütünüyle olumsuzlamanın mümkün olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira aydınlığa çıkarılana dek varlıkta gizli kalan bilgi örneğinde olduğu gibi görünmez ve gizemli olan, okuyanı ve dinleyeni hayrete düşüren şey esasında karanlıkta bulunur. Kelimede anlam, anlamda yorum, tikelde tümel, zahirde bâtın, şehadette gayb görünürün ötesindedir ve derinlikte saklanır. Varlığa anlam veren görünürlerin bâtınında gizlenen görünmez hakikatler karanlıkta yer alır ve zihin bu görünmezleri akli muhakemeler üzerinden gün yüzüne çıkarır. Bir bakıma görünmez (karanlık), görüneni (aydınlığı) görünür kılar. Bu çerçevede derinlikte bulunanı ifade etmesi açısından karanlığın her zaman olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Felsefe tarihinde karanlığa dair farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Karanlık bir taraftan yokluk ve madde ile özdeşleştirilip nurun karşıtı olarak bütünüyle olumsuz olarak değerlendirilirken diğer taraftan Aşkın-Karanlık olarak tüm varlığın özü olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla karanlık hakkında biri olumsuz diğeri olumlu iki görüş bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan problematik husus ise, karanlığın olumlu ve müspet yönüyle ele alınmasıdır. Aşağıda görüleceği üzere İslam felsefesi de dâhil olmak üzere Platoncu ve Aristotelesçi felsefede ve ilk dönem Neoplatonist filozofların metinlerinde karanlık tanrısal alanı niteleyen nurun karşıtı olarak madde ile özdeşleştirilmektedir. Ancak Hristiyan teolojiyle ilişkili mistik Neoplatonist felsefede ise bu olumsuz anlam ilahi alanla ilgili olarak olumluya dönüşmüş, Gregory of Nyssa<sup>3</sup> (Nyssalı Gregory öl. 395) ve Pseudo-Dionysius the Areopagite (öl. 662) gibi mistik Hristiyan filozoflar nezdinde Tanrı, Aşkın-Nur yerine Aşkın-Karanlık olarak nitelenmiştir. Bu bağlamda karanlık; görünmezlik, bilinmezlik ve idrak edilmezlik boyutuyla “Tanrı’yı ancak Tanrı bilir” anlamı çerçevesinde sembol bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım İslam tasavvuf felsefesinde karanlıkla birlikte

<sup>1</sup> a) Rengin oluşabilmesi için ışık gerekir. Işık olmadığına tüm renkler siyah kapsamında yer alır. Karanlık aynı zamanda beyazla birlikte renksizlik olarak kabul edilir. Nigar Karakulak, *Renklerde Adlandırma* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), viii, 28, 89. b) Garañıklık (Türkmen Türkçesi), garanlık (Azeri Türkçesi), karañguluk (Yeni Uygur Türkçesi) ve karañgıllık (Başkurt, Kırgız, Kazak ve Tatar Türkçeleri) biçiminde kullanılan “karanlık”, Türkçenin en eski ve en yaygın kelimelerindenidir. Ahmet Karadoğan, “Karanlık Kelimesinin Yapısına Dair”, *Karadeniz Araştırmaları* 15 (2007), 118-121.

<sup>2</sup> Aydınlık kelimesi makalede kullanıldığı şekliyle görünmezlik düzeyi itibarıyla nuru; görünürlük düzeyi itibarıyla da ziyayı kapsamaktadır.

<sup>3</sup> Nyssa, Kapadokya bölgesinde Nevşehir ilinin veya yakın civarının o dönemdeki ismidir. Ayrıca Nysa isminde Aydın ilinde antik bir kent vardır.

“amâ” kavramıyla da karşılık bulmuş, kimi metinlerde karanlık bu minvalde olumlu bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışma dört aşamadan oluşmaktadır. İlk etapta dinsel ve mitolojik metinler bağlamında kaos ve kozmos açısından karanlık ve aydınlık kavramlarının duyulur kozmosa yönelik kozmogonik kullanımlarına yer verilmektedir. Ardından karanlığın felsefi açıdan olumsuz olarak değerlendirilmesine, sonrasında ise olumlu olarak değerlendirilmesine vurgu yapılmaktadır. Karanlığın felsefi açıdan olumsuz yönü özellikle Plotinus felsefesi bağlamında ele alınmaktadır. Olumlu yönü ise yukarıda adı geçen Neoplatonist mistik filozoflar ile Mahmûd Şebüsterî (öl. 1320) ve Sadreddîn Konevî (öl. 1274)<sup>4</sup> gibi sufiler bağlamında değerlendirilmektedir. Son olarak ziya ve bilgi kavramları karanlık ve cehalet ekseninde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Literatür açısından karanlık ve aydınlık/nur üzerine bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan Philip Kariatlis’in “Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa” adlı çalışması konuyu Nyssalı Gregory; Adam Barkman’ın “A New Philosophy of Darkness” adlı çalışması ilahi karanlık; Toshihiko Izutsu’nun *Creation and the Timeless Order* adlı eserinde yer alan “The Paradox of Light and Darkness in the Garden Mysteries of Shabastari” bölümü de Şebüsterî bağlamında ele almaktadır. Çalışmalar, literatüre değerli katkılar sunmaktadır. Sevda Aktulga Gürbüz’ün “Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme” adlı çalışması ise konuyu tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendirmeye tabi tutmaktadır.<sup>5</sup> Bu çalışma ise, meseleyi antik Yunan’dan mistik sufi felsefeye geniş bir perspektifte ele almasıyla literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

### 1. Kaos ve Kozmos Açısından Karanlık ve Aydınlık

Platon, *Timaeus* diyalogunda kozmosun, öncesinde var olan kaostan; *Kratylos* diyalogunda ise aydınlığın öncesinde var olan karanlıktan meydana geldiğini söyler.<sup>6</sup> Platon’un ortaya koyduğu bu değerlendirmelerin dinsel metinlerde de yer aldığı görülmektedir. Örneğin Tevrat’ın tekvin/yaratılış bölümü şu şekilde başlamaktadır:

“Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı’nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı ‘ışık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı.”<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Bu çalışmada İslam düşüncesine ait mistik teoloji genel olarak Konevî’nin görüşleri üzerinden izah edilmektedir.

<sup>5</sup> Philip Kariatlis, “Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa”, *Phronema* 27/2 (2012), 99-123; Adam Barkman, “A New Philosophy of Darkness”, *Christian Scholar’s Review; Holland Vol. 39/3* (2010), 265-274; Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order* (Publisher: White Cloud Press, 1994); Sevda Aktulga Gürbüz, “Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 56-68.

<sup>6</sup> Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 29a; Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları 2015a), 418c. Platon, *Timaeus*’ta âlemin kaostan kozmosa dönüştüğünü yapıcı/sani (maker) Demiurgos Tanrı üzerinden izah etmektedir Platon, *Timaios*, 29-30. Bu izahı yaratılışla ilgili mitolojik Yunan hikâyelerinin imajinatif açıklaması olarak görmek mümkün olduğu gibi Platon’un idealar öğretisinin bir teyidi olarak görmek de mümkündür. Zira ideaların (akılların) olmadığı yerde kozmos değil kaos bulunur; kozmosa ancak ideaların taklit edilmesiyle ulaşılır.

<sup>7</sup> *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Yar.1:1-4. Bu ifadeler şu şekilde devam etmektedir: Işığa “gündüz” karanlığa “gece” adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu. Başaran’a göre,

Hint metinleri olan Rigveda'nın X. kitabının 129. yaratılış ilahisinde başlangıçta karanlığın karanlık tarafından saklandığına ve ışısız bir okyanusun olduğuna vurgu yapılmakta; Laozi metinlerinde ise karanlık, özleri barındıran mekân olarak belirtilmektedir:

“Başlangıçta karanlık, karanlık tarafından saklanmıştı, Bütün bu görülemeyen şey su idi. O, var olmaya başlarken boşlukla kaplandı.”<sup>8</sup>

“O karanlık ve derinlik, içinde ne özler barındırır; O özler ki hakikiliğin doruk noktasındadır.”<sup>9</sup>

Allah'ın mahlûkatı karanlıkta yaratması ve sonrasında onlara nurundan saçması hadisinde de benzer bir yaklaşım görülmektedir.<sup>10</sup>

Hesiodos ve Aristophanes'in mitolojik dizelerinde ise kaosa ve karanlığa şu şekilde vurgu yapılmaktadır:

“Her şeyin öncesinde kaos/ khaos vardı. Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak.”<sup>11</sup>

“Başlangıçta sadece Kaos, Gece (Nyx), karanlık Erebus ve derin Tartarus vardı. Yer, hava ve cennetin varlığı yoktu.”<sup>12</sup>

Felsefi, dinî ve mitolojik metinlerde geçen karanlık ve kaosa ilişkin pasajlar, birbirinden farklı dinsel ve düşünsel yapıların mekânsal/uzamsal bağlamda evrenin kökeni (kozmogonisi) konusunda birbirine benzer değerlendirmeler yaptıklarını göstermektedir. Kozmos kaostan, aydınlık da karanlıktan çıkıyor ise karanlık ile kaos ve aydınlık ile kozmos arasında bağıntısal ve çağrışımsal bir ilişkinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Buna göre her kozmos öncesi bir kaos ya da her aydınlık öncesi bir karanlık vardır. Bunun yanı sıra her şeyin kendilerinden çıktığı veya başladığı anlamında kaos ve karanlığın ilkeler olduğu da söylenebilir. Çünkü bu açıklamalara göre başlangıçta kaos ve karanlıktan başka bir şey yoktur; tüm şeyler, orijin olarak kaos ve karanlıktan meydana gelmektedir.<sup>13</sup> Ancak her şey orijin olarak kaos ve karanlıktan meydana gelse de bu orijinliğin duyulur varlık alanıyla ilgili olduğu, aşkın alanla ilgili olmadığı söylenmelidir. Zira duyulur varlık alanı aşkın bir dokunuş olmadan aydınlık niteliğine haiz olmadığı gibi<sup>14</sup>

---

ifadede geçen mekânsal boşluğun esasında karanlıkla “dolu” olduğu, burada bir “boşluk”tan yaratmaya değil, yaratmadan kaynaklanan boşluğun karanlıkla dolu olduğuna işaret vardır. Abdullah Başaran, “Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 573. Bir başka Tevrat kaynağında ise yukarıdaki pasajda geçen ilk cümleler, “Tanrı, evreni yokluktan Tohu ve Bohu denilen Kaos ve Boşluk'tan yaratmıştır” şeklinde geçmektedir. Tuğrul Kurt, “Dinlerde ve Mitolojilerde İlk İnsan Çifti ve İnsanın Yaratılışı”, *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen vd. (İstanbul: İFAV yayınları, 2022), 56.

<sup>8</sup> Korhan Kaya, “Yaratılış İlahisi Rg Veda, X, 129”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/2 (1991), 171, 180.

<sup>9</sup> Laozi, *Tao ve Ching*, çev. Sonya Özbey (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 22.

<sup>10</sup> Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “İmân”, 18.

<sup>11</sup> Hesiodos, *Theogonia İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 116-120. dizeler.

<sup>12</sup> Aristophanes, *The Birds*, çev. Gilbert Murray (London: George Allen-Unwin Ltd, 1950), 76/695. dize.

<sup>13</sup> Ancak burada şöyle bir problematik husus ortaya çıkmaktadır: Karanlık mı kaosa önseldir yoksa kaos mu karanlığa? Cevap olarak ilk önce karanlığın olduğunu, bu karanlıktan kaostan meydana geldiğini; ikinci olarak önce kaostan olduğunu, bu kaos durumunun karanlığa karşılık geldiğini, kozmosla birlikte kaostan ortadan kalktığını ve aydınlığın egemen olduğunu söylemek mümkündür. Güneş Vezir, *Two Cases of the Golden Age: The Hesiodic Utopia and the Platonic Ideal State* (Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 2019), 11.

<sup>14</sup> Bu yaklaşım -aşağıda ele alınacak- olumsuz karanlığın veya bu karanlıkla ilişkilendirilen maddenin Nefs'ten önce var olduğu anlamına gelmemelidir. Zira bahsi geçtiği üzere karanlığın söz konusu olduğu âlem

varlığa anlam veren ve akılsal âlemden gelen form da ontolojik olarak maddeden öncedir. Dolayısıyla dinsel, felsefi ve mitolojik metinlerde kozmos öncesi kaosa ve aydınlık öncesi karanlığa vurgu yapılması kaos ve karanlığın duyulur âleme ilişkin olduğunu, oluşun veya ışığın varlığının karanlıkta gerçekleştiğini göstermektedir. Yukarıdaki pasajlardan Tanrı dışındaki varlık alanının Tanrı'nın müdahalesi olana kadar karanlık, boşluk ve kaos içerisinde olduğu, bir bakıma ilahi inayet ve akılsal varlıkların nurlandırmasıyla karanlığın aydınlığa, boşluğun doluluğa ve kaosun da kozmosa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açıklamalar çerçevesinde evrenin yoktan yaratılan (ex-nihilo) bir oluşum olduğunu ifade etmek mümkün olduğu gibi, kaos ve karanlığın şeylere mekân/uzam olmaları açısından bu yaratılışın hâlihazırda mevcut olandan (ex-datis) meydana geldiğini söylemek de mümkündür.<sup>15</sup>

Öte yandan Hesiodos ve Aristophanes'e ait mitolojik metinler üzerinden ayrıca bir değerlendirme yapıldığında, karanlığın bilinen yönüyle bir karanlık olmadığı, ışık olan nurun bir anlamda karanlıktan doğduğu ve karanlığın aydınlığı öncedelediği söylenebilir. Nitekim Yunan mitolojisinde ışık, karanlığın düşmanı olarak değil; tam aksine karanlığın ışığı olarak ondan doğmuş bir soy olarak kabul görmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu mitolojide salt ışık tanrısının olmaması bu hususu desteklemektedir.<sup>17</sup> Işığı bir bakıma içinde barındıran karanlık, gerçeğin kaynağı olarak kendini çoğaltmak için dünyaya aydınlığı gönderip varlığını sürdürmektedir. Bu kapsamda ışığın hareket hâlindeki karanlık olduğunu, ayrıca evrenin ve doğal dünyanın işleyişine katılmanın bir bakıma karanlığa iştirak etmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bu değerlendirme, karanlık ile ışığın birbirine zıt olmadığını; tam aksine birbirinin gerekleri olduğunu göstermektedir. Karanlık olmadan ışık, ışık olmadan karanlık eksik kalmaktadır.<sup>18</sup> Bu izahat ayrıca evrenin başlangıcının karanlık ve karanlığın evrenin ontolojik yapısında zorunlu olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla karanlık her ne kadar olumsuz görünse de gereklidir. Gündüze anlamını veren nasıl gece ise aydınlığa anlamını veren de zulmettir.<sup>19</sup>

## 2. Karanlık Olarak Karanlık: Nurun Yokluğu

Felsefi metinlerde genelde akıl, nur ve düzen kavramları iyi ile; karanlık ve düzensizlik kavramları ise kötülük ile ilişkilendirilir. Varlık nur, yokluk ise karanlıkla

duyulur âlemdir. Hüseyin Aydoğan, "Plotinos: Gnostiklere Reddiye", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1059.

<sup>15</sup> Vezir, *Two Cases of the Golden Age*, 22, 26; Başaran, "Mekânın Yaratılışı", 584. Kaosu evrenin ilk elementi olarak sunan Hesiodos, eserinde Gaia (dünya), Erebus (karanlık) ve Nyx'in (gece) Kaos'tan nasıl ortaya çıktığını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

<sup>16</sup> Gün, Gece Tanrıçası Nyx'den doğmuştur. Nanno Marinatos, "Light and Darkness and Archaic Greek Cosmography", *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos vd., 193-201 (Lanham: Lexington Books, 2010), 198.

<sup>17</sup> Mitolojide bazı tanrılar ışık üzerinden nitelendirilse de salt ışık tanrısı yoktur. Erman Gören, *Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 99.

<sup>18</sup> Zıtlık açısından değerlendirildiğinde de oluşun gerçekleşmesi için karanlık ve aydınlık gereklidir.

<sup>19</sup> Gören, *Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi*, 95, 99; Menelaos Christopoulos, "Dark Winged Nyx and the Bright Winged Eros in Aristophanes' "Orphic" Cosmogony the Birds", *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos vd., 193-201 (Lanham: Lexington Books, 2010), 208. Bu durum doğa yasası açısından da geçerlidir. Karanlık, insan da dâhil olmak üzere birçok biyolojik varlığın hayatı için ışık/aydınlık kadar gereklidir. Barkman, "A New Philosophy of Darkness", 266. Yine burada güneş ışığının yokluğu (erebus) ile ışığın yokluğunun (nyx) birbirinden farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Marinatos, "Light and Darkness", 198.



nitelenir. Örneğin, sudûr çerçevesinde Mahza-Bir Nur'a; ikinci mertebedeki akıl Güneş'e/ziyaya; aklın nuruyla nurlanmış üçüncü mertebedeki nefis ise ziyasını Güneş'ten alan Ay'a benzetilir. Ancak aklın sadece nur olmadığını, aynı zamanda Hakiki-Nur'dan kendisine taşan Nur'u kabul eden bir cevher olduğunu belirtmek gerekir. Hakiki-Nur olan Tanrı/*Bir*, salt Nur'un (Mahza-Nur) dışında başka bir şey değildir. O'nun nuru zatındandır (min-Zât), zatındadır (fi-Zât) ve zatı içindir (li-Zât).<sup>20</sup> Akıl'daki nur kendisinden başka üst bir nur tarafından meydana gelirken Hakiki-Nur'un kendisinden başka ve üstünde bir Nur yoktur. O, zatiyla kaim bir Hakiki-Nur olduğundan her şey nurunu O'ndan alır. Ancak şeylerden kimi O'nun nurunu çok/yoğun bir şekilde alırken kimi az/zayıf bir şekilde alır. Nur'u kabule yönelik kiminin çok kiminin ise az kabiliyeti vardır. Tanrı'ya/*Bir*'e en yakın olan(lar) nuru çok, uzak olan(lar) ise nuru az alır. Bu anlamda nur ismine en layık olan varlık ilk Kaynak'a en yakın olması sebebiyle ilk Akıl'dır. Bu izah, nuru alma kabiliyetine göre varlıkların mertebelerinin belirlendiğini de gösterir. Tüm varlıklar nurluk derecelerinin çokluk/yoğunluk ve azlık/zayıflık seviyesine göre varlık elde eder. Maddeye inildikçe karanlığa, *Bir*'e yükseldikçe aydınlığa erişilir. Ayrıca aklın ve diğer mevcudatın "nuru alan" konumunda olması asıl nurun Tanrı, diğerlerinin ise mecazi nur olduğunu ifade eder.<sup>21</sup>

Diğer yandan akısal ve duyulur âlem açısından akli âlem nur, duyulur âlem de zulmet/karanlık olarak nitelenir. Genelde mümkün varlıklar, Zorunlu Varlık'tan uzak olmaları sebebiyle kendinde-karanlığı, Zorunlu Varlık ise kendinde-Nur'u ve nur ötesi aydınlığı ifade eder. Madde ve suret terkibi üzerinden meydana gelen mevcudatta ise terkinin en alt basamağını oluşturan madde karanlığı; suret/form ise aydınlığı temsil eder. Karanlık olan madde belirsiz, aydınlık olan form da belirlidir. Bu kapsamda var olan ve "mevcut" olarak vasıflanan nesnelere bu belirlilik sayesinde varlık payesini elde eder. Belirsizlik yokluk, yokluk da belirsizlik ile bir bakıma özdeş kabul edilir. Yokluk belirsiz ve belirsiz de yokluk olduğuna göre, karanlık bir yokluk olarak belirsizdir ve varlık olan nurun karşıtıdır. O hâlde varlık, mevcut olması sebebiyle aydınlık; madde de (khôra veya heyûlâ olarak) yokluk olması sebebiyle karanlıktır.<sup>22</sup>

Bu değerlendirmeler, Antik Yunan'dan bu yana konuyla ilgili genel yaklaşımı ortaya koyar. Nitekim madde, Platon felsefesinde khôra olarak her daim karanlıktır. Aristoteles felsefesinde ise heyûlâ olarak suretten yoksun olması sebebiyle karanlık; ancak onda var olan kuvve/olanak bağlamında aydınlık olarak kabul edilebilir. Zira bu felsefede madde, kendi olmak bakımından akısal olmayana ve bilinmezi ifade eder.<sup>23</sup> Hem Platon felsefesi geleneğini

<sup>20</sup> Kur'an'ı Kerim'de Allah Teâlâ'ya nurun nispetiyle ilgili iki farklı değerlendirme olduğu söylenebilir: Birincisi, "En'âm suresinin ilk ayetinde belirtildiği şekliyle O, nurun ve zulümâtın câilidir/yaratıcısıdır; ancak nurun kendisi değildir. Buna göre nur ve zulümât mec'ûldür/yaratılmıştır. İkincisi, Nur suresi 35. ayette geçen "Allah, semâvât ve arzın nurudur..." ayetidir. Buradaki nur ise câilü'n-nûr anlamındadır ve bütün bir âlemi meydana getirenin Allah Teâlâ olduğunu ifade etmektedir. Birincisi hakiki, ikincisi mecazi/müteşâbih manadır. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi, 1971), 5/3515-3516. Birinci değerlendirmede nur Allah Teâlâ'ya denk tutulamaz; O, nurun ötesindedir; Nûrun alâ Nûr'dur. İkincisinde ise Allah Teâlâ Nur'dur.

<sup>21</sup> "Nusûs Muteferrika li Eflûtin", *Eflûtin inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1955), 186; Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 27, 33.

<sup>22</sup> Bu manada da nur ve karanlığın birbirine zıt olduğu ve bir arada bulunmamasının mümkün olmadığı söylenebilir.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1036a10b, 1071a10; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 207a30. Aristoteles'in Hesiodos'un ilk nesneyi

hem de Aristoteles felsefesi geleneğini sentezleyen Neoplatonizm'in kurucu filozofu Plotinus'a göre ise, formu kabul eden olarak maddenin kendine ait hiçbir hususiyeti olmadığından onun bir ışığı veya bir nuru yoktur. O ister form alsın ister almasın özsel olarak etkilenimsiz olması sebebiyle karanlıktır. Bu anlamda madde, aklın yansımasıyla erişilemez olduğu gibi varlığın ışığıyla da aydınlatılamaz. Aklın, karanlığı/maddeyi görmesi ve düşünmesi onun ancak varlığını, nurunu ve dolayısıyla kendi özsel hususiyetlerini terk etmesiyle gerçekleşir.<sup>24</sup> Nitekim akılsal nurun ziyasını kaybetmesi, ziyasını kaybetmekle akli kemaliyetinin eksilmesi, nefsin bu eksik kemaliyet esnasında meydana gelmesi ve bedene inmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Aklın kemaliyet eksikliğinin bir neticesi olan nefis, bedenın yetkinliğinin de bir gereğidir. Dolayısıyla nefis, her daim bir bedenle birlikte var olur ve her beden nefisle birlikte akılsal hüviyet kazanır.

Öte yandan karanlığı akıldan ya da akli olandan yoksunluk olarak değerlendiren Plotinus felsefesinde bu argümana karşıt başka bir değerlendirme daha bulunur. Ona göre, duyulur âlemde madde olduğu gibi aşkın âlemde de bir madde vardır ve bu madde akılsaldır. Bu değerlendirme, duyulur ve akli iki madde bağlamında iki tür karanlık olduğunu gösterir. Plotinus şöyle söyler:

“Bütün [madde] karanlık olmalıdır; zira [her bir şeydeki] nur/aydınlık, Düzenleyici/Ussal-ilke'dir... Ancak Akledilir [âlem]deki karanlık element, duyulur dünyadakinden farklıdır: Bu yüzden madde, iki âlemin her birinde form veren İdea'nın öncülük ettiği kadarıyla tanımlanır. İlahi/Akli madde, belirliliğın nesnesi olarak kendi doğasına göre belirli bir hayata ve akla sahiptir. Bu [duyulur] tabakanın maddesi belirlenmeyi kabul etse de hayata ve akla sahip değildir, ancak süslenmiş ölü şeydir: Alacağı herhangi bir şekil, tıpkı Dayanak'ın imge olması gibi bir imgedir. Fakat Orada (Akli alanda) şekil, Dayanak'ın kendisi gibi gerçek varlıktır. Madde'ye gerçek varlık atfedenler, Akli Âlem'in maddesini kastettikleri sürece haklıdır: Çünkü oradaki Dayanak, Varlık'tır, hatta bir bütün olarak kendisine eşlik eden yüceyle birlikte ele alındığında o, nurlanmış Varlık'tır.”<sup>25</sup>

Plotinus, bu pasajda madde ve karanlık özdeşliği üzerinden bir değerlendirme yapsa da onun akli maddenin karanlığını duyulur olandan ayırdığı görülmektedir. Nitekim akli maddeye yansıyan Hakiki Varlıklar'ın/idealar'ın bizatihi kendisi iken (gerçek/hakikat), duyulur maddeye yansıyan Hakiki Varlıklar'ın imgesidir (görünüş/imaj). Gerçek ile görünüş arasındaki bu fark, akli ve duyulur maddede bulunan karanlığın niteliğini birbirinden ayırmayı gerekli kılar ve bu durum aynı zamanda hakiki varlıklarla ilişkili olan akli maddenin duyulur maddeden üstün olduğunu gösterir. Bu açıklamalar çerçevesinde Plotinus'un madde üzerinden karanlığı aşkın alana taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak bu yaklaşım, aşağıda ele alınacağı üzere kavramsal “Aşkın-Karanlık” anlamında bir karanlığı ifade etmez. Zira aşkın alanda maddenin bulunması ve bu maddenin “nurlanmış varlık” olarak nitelenmesi orada yine bir karanlık olduğunu gösterir. Bu karanlık, esasında Plotinusçu bağlamda her şeyin kaynağı Bir'den ayrılığı ve başkalığı temsil eder. Sudûr nazariyesine göre Bir'den her taşma, ilk etapta bir

khaos olarak belirlemesinin doğru olduğunu kabul etmeye yönelik olumlu görüş ortaya koyması maddenin karanlıkla ilişkilendirilmesine imkân vermektedir. Aristoteles, *Fizik*, 208b30.

<sup>24</sup> Madde, özü itibarıyla tam etkinlenimsizlik ve biçimlenemezlik olduğundan bütünüyle edilgendir. Bu kapsamda o, kendisine suret vereni suretin bütün yönleriyle yansıması noktasında zorlar. Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, ts.), III.6; I.8.9.

<sup>25</sup> Plotinus, *The Enneads*, II.4.

belirsizliği, belirsizlik maddeyi, madde de karanlığı meydana getirir. *Bir'*den ayrılışın temsili olan aşkın madde, içine aldığı akıl ile aydınlanır ve idea/form olarak hakiki varlık alanını temsil eder. İshrâki bir okuma ile de *Bir'*den ayrılık, Nurların Nuru'ndan ilk kopuşu ve nurun kaybının ilk aşamasını imler.<sup>26</sup> Dolayısıyla söz konusu felsefede karanlık ister duyulur ister aşkın olsun madde ile ilişkilendirilir. Bu kapsamda aşkın alanda madde nur olarak nitelendirilse de bu nitelendirme Tanrı'nın zatına yönelik bir çağrışım yapmaz. Zira Tanrı Nûr'dur; çünkü nur; görkem, güzellik, parlaklık ve apaçıklığın sembolüdür.

### 3. Aydınlık Olarak Karanlık: Nurun Yoğunluğu

Karanlık genel olarak felsefede olumsuz bir niteliğe sahip olsa da farklı felsefi akımlar içerisinde olumlu karanlık argümanlarının olduğu da görülmektedir. Bu argümanların özellikle mistik Neoplatonist Hristiyan felsefi düşüncede ortaya çıktığı söylenebilir. Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius the Areopagite bu düşünceyi öne çıkaran filozoflara örnek olarak verilebilir.<sup>27</sup>

Kapodakyalı Babalar'dan olan ancak Tanrı'nın vizyonunu aydınlıktan/nurdan (light) ziyade “Dazzling Darkness/Göz Kamaştırıcı Karanlık” şeklinde karanlık metaforu ile ifade eden Nyssalı Gregory'nin<sup>28</sup> bu metaforu, onun *Life of Moses (Musa'nın Yaşamı)* ve *Homilies on the Song of Songs (Ezgilerin Ezgisi Üzerine Vaazlar)* adlı eserlerinde yer almaktadır. O, söz konusu mistik yaklaşımıyla diğer Kapodakyalı Babalar'dan da ayrılmaktadır. Nyssalı Gregory'nin karanlık metaforu ile vurgulamak istediği temel husus, Hristiyan manevi yaşamını ve Tanrı'ya yükselişi artan ışığa ve parlaklığa doğru dönüştürücü bir yolculuk olmaktan ziyade artan ulaşılamaz kapalılığa (impenetrable opacity) doğru mistik bir yolculuk olarak betimlemesidir. Bu betimleme -Hz. Musa'da (as) olduğu gibi- Tanrı'nın kişiyi karanlıktan aydınlığa çıkaran vizyonun aksine manevi yaşamın ışıkla başladığını, bulutla devam ettiğini ve giderek derin karanlığa doğru ilerlediğini ifade etmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla mistik yolculuğun yönü aydınlığa değil

<sup>26</sup> Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 134.

<sup>27</sup> Adı geçen filozofların Neoplatonist olmaları bu felsefeden etkilenmeleri anlamındadır. Söz konusu filozoflar, karanlık meselesinde Plotinus'u ve Platon'u takip etmezler. Zira karanlık nazariyesi bir bakıma Platon'un mağara alegorisini tersine dönüştürmek anlamına gelir.

<sup>28</sup> Nyssalı Gregory, Kapodakyalı Babalar'dan üç isimden biridir. Diğerleri Gregory'nin ağabeyi Basileus ve Nenzili Gregory'dir.

<sup>29</sup> Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: Tanrı'nın Hz. Musa'ya vahyi “ışık” ile başladı, daha sonra Tanrı bir “bulut” aracılığıyla onunla konuştu ve Hz. Musa daha da yükselip mükemmel hâle geldiğinde “karanlık”ta Tanrı'yi gördü. Dolayısıyla üç aşamadan oluşan insanın Tanrı'ya yolculuğu ışıkla başlayıp karanlıkla sona ermektedir. Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, çev. Richard A. Norris Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 50. Tevrat'ta bu husus Mısır'dan Çıkış Bölümü'nde şu şekilde yer almaktadır: Tanrı ilk etapta Hz. Musa'ya Sina dağında seslendi. Sonrasında ona koyu bir bulut içinde geleceğini ve Sina dağına ineceğini ifade etti ve gök gürlemeleri eşliğinde On emri buyurdu. Üçüncü aşamada ise halkın büyük bir korku içinde olduğu bir ortamda Hz. Musa Tanrı ile yeniden konuşmak için koyu karanlığa doğru yöneldi. Çık.19: 9; 20:21. Hz. Peygamber (sas) döneminde ise Yahudilerin vahiyle ilgili benzer bir beklenti içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bazı müfessirler, Bakara suresi 210. ayette geçen “Onlar Allah'ın ve meleklerin buluttan gölgelikler içinde (fi zulelin mine'l-ğamâm) gelmesini mi bekliyorlar” ifadesinde beklenti içerisinde olanların Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Yahudiler, o dönemde Tanrı'nın Tûr dağında Hz. Musa'ya buluttan gölgelikler içinde tecelli etmesini, Hz. Muhammed (sas) zamanında da beklemektedirler. M. İzzet Derveze, *Tefsirü'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 5/220. İbn Kasî ve İbn Arabî gibi kimi sufiler ise işarî tefsir bağlamında bu ayetin Tanrı'nın serîr-i Akdes kapsamında amâ mertebesine işaret ettiğini söylemektedirler. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Halî'n-Na'leyn*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017a), 244-246.

aydınlıktan başlamak suretiyle karanlıkla yoğrulan daha derin karanlığa ya da karanlığın zirvesinedir. Karanlığa yükseliş, aydınlığa giden yolun yanı sıra görülene, algılanana ve bilinene dair tüm şeylerin olumsuzlanmasından ve geride bırakılmasından geçmektedir. Bu durum, Tanrı'nın doğasının eksiksizliğini kavrayamamaktan, görmeden görmekten<sup>30</sup> veya Tanrı'yı karanlıkta görmekten ileri gelmektedir. Bir başka ifade ve katı apofatik bir yaklaşımla, Tanrı, görünmezliği ile görünmekte, anlaşılmağı ile kavranmakta, bilinemezliği ile bilinmektedir. Çünkü aranan şey, bilişin sınırlarını aşmakta, ilahi olanın zatına özgü varlığı ve ihtişamı tüm bilgi ve kavrayışların ötesinde bulunmaktadır. Bu çerçevede karanlık, bir belirlenimi ve bilinebilirliği ifade eden/çağrıştıran nurun aksine belirlenimsizliği ve bilinemezliği ifade etmektedir. Bu manada Tanrı'yı bilmek, O'nun bilinebilecek veya algılanabilecek her şeyin ötesinde olduğunu bilmektir. Dolayısıyla buradaki karanlık, bir karanlıktır; ancak olumsuz bir karanlık değildir. Bu karanlık, sönük/donuk karanlığın aksine Tanrı'ya özgü olumlu Parlak Karanlık'tır (Luminous Darkness).<sup>31</sup>

Nyssalı Gregory şöyle söylemektedir:

“Çünkü sadece duyuların idrak ettiği değil, aklın gördüğünü zannettiği bütün görünen hakikatleri geride bırakarak aklın anlama arzusuyla görünmeyene ve anlaşılmağı olana ulaşana ve orada Tanrı'yı görene kadar daha derine inmeye devam eder... Aranan şeyin gerçek bilgisi budur; bu, görmemektir ibaret olan görmedir, çünkü aranan şey, bir tür karanlık gibi anlaşılmağıyla her yönden ayrılmış olarak tüm bilgileri aşar.”<sup>32</sup>

Pseudo-Dionysius the Areopagite düşüncesinde ise yine olumsuz olan karanlık olumlu bir nitelik olarak aşkın boyutuyla açıklanmaktadır. “En Derin Karanlık/Deepest Darkness”, “İlahi Karanlığın Işını/ The Ray of Divine Darkness” ya da “Işığın ve Aklın

<sup>30</sup> Görmemek olan görmekten de denilebilir. Konevî bu hususu mutlaklık ve sınırlık tahsis etmeksizin “görülür-görülmez, bilinir-bilinmez” şeklinde ifade eder. Sadreddin Konevî, “Risale-i Hâdiye”, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014f), 181.

<sup>31</sup> Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, çev. Abraham J. Malherbe-Everett Ferguson (New York: Paulist Press, 1978), §163; Kariatlis, “Dazzling Darkness”, 100-110; James F. Wellington, “The Tunnel at the End of the Light Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism”, *Academia.edu* (Erişim 25 Haziran 2023); Adam Glyn Cooper, *Holy Flesh, Wholly Deified: The Place of the Body in the Theological Vision of Saint Maximus the Confessor* (Durham: PhD Thesis University of Durham Department of Theology, 2002), 28. Kariatlis burada şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Gregory, karanlığı ‘göz kamaştırıcı’ nitelikte yan yana getirerek hem Tanrı'nın mutlak aşkınlığını hem de aynı zamanda onun gerçek içkinliğini bir araya getirdi. Bu nedenle, o, okuyucularını Tanrı ile herhangi bir mistik karşılaşmanın imkânsız olduğuna inandıramazdı. Aksine onlar Tanrı ile birleşmenin, kendi bilişsel yetilerinin bir sonucu değil, tamamen Tanrı'nın ilahi lütfunun bir armağanı olduğunu anlayacaklardı. Dahası, Tanrılık açısından karanlık sembolizmi hiçbir şekilde Tanrı'da eksik bir şey olduğunu ima etmez. Tam tersine karanlığı bir boşluk olarak sunmaktan çok hem Tanrı hem de inanan için bir doluluk olarak sunar. Orası, kişinin Tanrı ile karşılaştığı yerdir, bir bakıma insanın kendini aşmasının zemini.” Kariatlis, “Dazzling Darkness”, 111. Wellington ise bu durumun analizini şu şekilde yapmaktadır: “Karanlık ile ilgili bu görüş, Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığı (creatio ex-nihilo) nazariyesiyle bağlantılıdır. Bu nazariyede yoktan yaratmadan dolayı nefis ile Tanrı arasında hiçbir doğal yakınlık, nefsin ilahi kökenine geri dönebileceği hiçbir doğal yol yoktur. Böyle bir yolculuk, ancak olağanüstü bir ilahi müdahale ile mümkün olabilir.” Wellington, “The Tunnel at the End of the Light”. Ancak nefsin doğasının hakikat yönünden bir doğası ve ilahi olanla yakınlığı varsa o zaman nefis bizatihi kendisi olarak Tanrı'yı doğrudan bilebilir ve ona ulaşabilir. Bu görüş açısından, nefsin doğasının Tanrı'ya ulaşmada kendisinden başkasına ihtiyacı yoktur. Tanrı, her şeyin üstünde olsa da ona giden yol nefse ne uzaktır ne de yabancıdır. Dolayısıyla nefis, Tanrı'ya aracı olmaksızın ulaşabilir.

<sup>32</sup> Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, §163.

Ötesindeki Karanlık/ Darkness which is beyond Light and Intellect” ifadesiyle karanlık bir anlamda “mevcut şeylerde ışık tarafından gizlenen süper-öz (super-essence)” ve “parlak olanlara parlaklığını veren” olarak nitelenmektedir.<sup>33</sup> Bu bağlamda Tanrı bir bakıma karanlıkta gizlenmekte, her türlü soyutlamanın ve tanımın üzerinde olan Tanrı ile ilgili bilgi de inisiyasyon dışında kalan ve tekâmül yolunda olmayanlar için bilenin kendi bilgisi çerçevesinde olup hakiki bilgi olmamaktadır. Zira O’nun yüce karanlığı hem her nur tarafından hem de her bilgiden gizlenmektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya dönük tecrübenin başkasının aktardığı deneyim ve bilgi üzerinden değil bizatihi mistik tarafından deneyimlenmesi gerekmektedir. Zira mistiğin kutsal deneyimi başkasının aktardığı ilahi tefekkürden daha mükemmeldir ve daha da mükemmelleştiricidir. Bu kapsamda bilmenin karanlığı olarak da ifade edilen gerçek hakiki bilgi, esas itibarıyla bilme (knowing), kavram (concept) ve aklın (intellect) ötesindedir. Bu aşama, mistik yaşamın en son aşamasına tekabül etmektedir.<sup>34</sup>

Yukarıda karanlık ile ilgili zikredilen argümanlar İslam felsefesi literatüründe görülmemektedir. Hatta İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbihât*’ta Nur Suresi 35. ayete yaptığı yorumda,<sup>35</sup> Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* ve Sühreverdi’nin *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eserlerinde nur metafiziğinin ön plana çıktığını, mezkûr filozof ve düşünürlerin karanlığı felsefi açıdan bütünüyle tanrısal alan dışındaki varlıklara özgü kıldıkları anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Ancak İslam tasavvuf literatürüne intikal edildiğinde ise Tanrı için “Nur” nitelemesinin yanı sıra yukarıda karanlıkla ilgili zikredilen benzer mistik ifadelerin ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Nitekim sufi Mahmûd Şebüsterî<sup>37</sup> (öl. 1320) *Gülşen-i Râz*’da şöyle söylemektedir:

“Siyahlıktan gör zâtın nûrunu; âb-ı hayât’ın yeri karanlığın derûnu.”<sup>38</sup>

Bu beyitte siyahlık zatın nuru, âb-ı hayat da karanlığın derinlikleri ile ilişkilendirilse de esasında karanlık denilen şeyin genelde anlaşılan anlamda bir gece karanlığı olmadığı, onun Tanrı’nın mutlak zatının bilinemezliğini ifade eden a’mâ hâli olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Bir anlamda bütün varlığın kendisinden meydana geldiği

<sup>33</sup> Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works* (1897), çev. John Parker (London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005), CI, SI.

<sup>34</sup> Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works* (1897), CI-SII; LI; CVIII-SII; Michael Bakker, “Maximus and Modern Psychology” *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen-Bronwen Neil (Oxford: Oxford University Press, 2015), 536.

<sup>35</sup> İbn Sînâ bu ayette, mişkâtı heyûlânî akıl, zücâceyi bilmeleke akıl, zeytin ağacını müfekkire kuvvesi, zeytin yağıni sezgi (hads), misbâhî bilfiil akıl, ateş dokunmasa da aydınlatmayı kutsi kuvvet, narı Faal Akıl, nurun alâ nuru da akl-ı müstefad olarak yorumlar. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât İşâretler ve Tembihler*, çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), §145.

<sup>36</sup> Gazzâlî ve Sühreverdi’nin nur metafizikleri bu çalışmada ele alınmayacaktır.

<sup>37</sup> Toshihiko Izutsu Şebüsterî’yi sufi-filozof olarak nitelemektedir. bk. Izutsu, *Creation and the Timeless Order*, 39.

<sup>38</sup> Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz ve Şerhi*, çev. Necdet Ardiç. ts. 18; Bu beyt, Elvân-ı Şirazi’nin şerhinde ise “Karanlık zat-ı nuridür, ayan bil, hem anda ab-ı hayvanı nihan bil” şeklinde ifade edilir. Şirazi’ye göre kara, tasavvufta kemale işaret eden bir renktir ve Zat-ı İlahî’nin tecellisi, bütün mecazi varlıkları örttüğü gibi gece karanlığı da her şeyi örtmektedir. Muhsin Nağısoğlu, *Şirazi ve Onun Gülşen-i Raz Tercümesi* (Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016), 308.

<sup>39</sup> İnce/latif bulut anlamına gelen amâ kelimesi, kavramsal olarak bütün kayıtlardan saltık olmak anlamında Zat-ı Mahz’a, Mutlak Gayb’a veya Hakikatler Hakikati’ne işaret etmektedir. İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, 244; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhü’l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 62, 77, 78. Bu kavramın kökeni ise bir hadis-i şerife dayandırılmaktadır: Bir sahabe Hz.

karanlıktan maksadın hiçbir varlığın bulunmadığı ve hiçbir zuhurun gerçekleşmediği bir hâl olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede Nyssalı Gregory’de nasıl ki Tanrı anlaşılabilirliği ile kavranmakta, bilinemezliği ile bilinmekte ise Şebüsterî’de de idrak, idraki idrak etmekten (derk-i idrâk) acizlik olarak yorumlanmaktadır. Çünkü Tanrı idrakin ötesindedir, idrakten münezzehtir.<sup>40</sup>

Ayrıca göz nesneye yaklaştıkça nesnenin karanlık görünmesi gibi Tanrı’nın nuruna yaklaştıkça da bir karar olmakta, Tanrı’nın insana şah damarından daha yakın olması<sup>41</sup> yakınlığın şiddetini ve bu yakınlıkla beraber karanlığın derecesini artırmaktadır. Şebüsterî bu durumu,

“Nasıl ki kararır göz çok yaklaştı mı nesneye, kararır bakışın O’nun (Tanrı) nûrunu idrâk ettikçe.”<sup>42</sup>

şeklinde ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında uzaklık görünmemenin ve gizliliğin bir gereği olduğu gibi yakınlık da görünmemenin ve gizliliğin bir gereğidir. Bu bakımdan aşırı uzaklık ve aşırı yakınlık nesnelere ile idrak arasındaki münasebeti ve bu kapsamda taayyün ve temeyyüzü ortadan kaldırdığından ilme konu olan şeyle ilgili bir bilgi edinmek de mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla tanrısal alan karanlıkta kalmaktadır.

Şebüsterî aşağıda yer alan beytinde ise karanlığı aydınlık ile eşdeğer kılmaktadır.

“Ne söyleyim ki bu nükte pek dakiktir; karanlık, gün ortasında aydınlık gecedir/şeb-i rûşen.”<sup>43</sup>

Bu beyitte ise zatın nurunun nur-u siyah olduğuna vurgu yapılmakta, geceye teşbih - ilk etapta salikin ilahi tecellileri gün gibi aşikâr müşahede ettiğine işaret etse de- Mutlak Zat’a yönelik zat-ı hicâb<sup>44</sup> ve adem-i idrak yönüyle ele alınmaktadır. Dolayısıyla aydınlık gece/şeb-i rûşen, taayyünsüzlüğün en üst aşamasını ifade eden zat-ı ehadiyet ile izah edilmektedir. Tasavvuf literatüründe zat-ı ehadiyet, ilahi isimlerin tecellilerinin gerçekleştiği zat-ı vahidiyetin aksine sırf varlığa ya da isim ve sıfatlardan müteşekkil hiçbir taayyünâtın gerçekleşmediği duruma ve bilinmeyenlerin en bilinmeyenini (enkerün’n-nekîrât) olarak Tanrı’nın mutlaklık da dâhil olmak üzere hiçbir niteleme ile nitelenmediği amâ hâline, yani mahlukatı yaratma öncesi mertebesine işaret etmektedir.<sup>45</sup> Bu da amâ kavramı üzerinden karanlığı olumlu ve anlamlı hâle

---

Muhammed’e (sas) Tanrı’nın yaratmadan önce nerede olduğuna dair bir soru sormuş; o da “Altında ve üstünde hava olmayan amâda idi” şeklinde cevap vermiştir. Tirmizî, “Tefsîr”, 12.

<sup>40</sup> Mahmûd-i Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. ve şerh Ahmed Avni Konuk, Yayına Hazırlayan Cengiz Gündoğdu (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 142, 143/126. beyt; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 321.

<sup>41</sup> Kâf, 50/16.

<sup>42</sup> Fatih Ermiş, “Bir Altınlık Hazine: Gülşen-i Râz”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 171/122. beyt. Konuk bu beyti “Mubsar, basara yakın oldukça, basar onun idrâkinden târîk ve muzlim olur” şeklinde ifade eder. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 139/123. beyt.

<sup>43</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 146/129. beyt.

<sup>44</sup> Burada hicab, Tanrı’nın zatının görünmemesine yönelik kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan Allah’ın Zâtı’nın nurdan ve zulmetten yetmiş, yedi yüz veya yetmiş bin perdesinin bulunduğu dair hadis örneği bu hususu desteklemektedir. el-Beyhaki, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed (Cidde: Mektebetü’s-Sevadi, 1993), 2/294 (No. 856).

<sup>45</sup> Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fusûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, çev. ve şerh, Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 5, 12, 71, 307, 613, 809; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 44. Burada

getirmektedir. Buna göre bir renksizlik hâli olan siyah, “dipsiz karanlık” olarak zat-ı ilahinin, beyaz da gaybın karanlığından sâdır olan İlk Aklın sembolü olmaktadır.<sup>46</sup>

Diğer yandan çalışmanın konusunun kurgusal bağlamı dışında olsa da sufi literatürde natik nefsin idrakinin merkezi ve külli aklın aynası olarak kalpte bulunan siyah beneğe vurgu bağlamında yine “nur-u siyah/siyah nur” ya da “nokta-i süveyda/siyah nokta” kavramlarının kullanılması da Tanrı dışında nurun siyahla ilişkilendirilmesi ve siyahın dinî çerçevede olumlu bir şekilde değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Buna göre her insanda bulunan nokta-i süveyda bu yönüyle doğrudan Tanrı'nın zatı ile ilgili olmayıp ilahi feyzin insani düzeyde tecelli ettiği yer anlamında kalbin özüne işaret ederken, aynı zamanda bu özün gayba bakan yönü itibarıyla dipsiz karanlıkla irtibatına imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda nur-u siyahın amâ anlamıyla Tanrı'nın zatına, nokta-i süveyda anlamıyla da kalbin derinliğine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Aşkın-Karanlık, nokta-i süveyda (içkin karanlık) şeklinde insana yansımakta, insan bu karanlık nokta ile hem kâinatı hem tanrısal alanı müşahade etmektedir. Ancak her iki durumda da siyah, bir bilinmezliği ve idrak edilemezliği ifade etmektedir.<sup>47</sup>

#### 4. Zulmet Olarak Ziya ve Cehalet Olarak Bilgi

Aristoteles, Platon ve Plotinus ile mistik Hristiyan Neoplatonist filozofların ve Şebüsterî gibi sufilerin yaklaşımları birlikte ele alındığında varlığın iki ucunda biri hakiki diğeri hakiki olmayan iki karanlığın olduğu görülmektedir. Bu karanlığın, Neoplatonist felsefenin kurucu filozofu olarak kabul gören Plotinus'un felsefesinde ifade edildiği şekliyle maddeden kaynaklı karanlıktan bütünüyle farklı olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Neoplatonist mistik teolojinin aşkın-karanlıkla ilgili teorik zeminini Plotinus'un Tanrı'nın varlık-ötesi ve akıl-ötesi kavramsallaştırmalarından hareketle ortaya koyduğu anlaşılrsa da Plotinus'ta aşkın-karanlık, duyulur âlemdeki khôra misali ideaların Tanrı'dan ayrıklığının ve onların akıl olarak soyut mekânının bir ifadesidir. Yani aşkın-karanlık formun/ideanın bir bakıma maddesi konumunda bulunmaktadır. Buna karşın mistik Neoplatonist Hristiyan filozoflarda ise ideayı türeten

---

hem zat-ı ehadiyete hem de amâ kavramına açıklık getirmek mümkündür. Her iki kavramla ilgili yukarıdaki ifadeleri kullanmak imkân dâhilinde olsa da zatında ortağı bulunmamayı ifade eden ehadiyetin aynı zamanda bir taayyün olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın mutlak zatını ifade etmediği söylenebilir. Zira Mutlak'ın hiçbir ismi ve sıfatı yoktur. Dolayısıyla Konevî'de mutlak birlik anlamında ehadiyet bir isim olarak Mutlak'ın değil taayyünün bir hususiyetidir. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 81; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014c), 69, 77; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları 2014b), 198. Amâ kavramı da özellikle Konevî'de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Amâ, daha önce belirtildiği şekilde Zat-ı Mahz, Mutlak Gayb veya Hakikatler Hakikati anlamında hiçbir niteleme ile nitelenmeyen bir mertebeye işaret ettiği gibi tecelli ve taayyünlerin ilk mertebesine de işaret eder. Buna göre amâ, Rabbânî tenezzül makamıdır, Rahmâni cömertliğin hüviyet gaybından ve izzet perdesinden zuhur ettiği yerdir. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 100, 101; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 89, 90.

<sup>46</sup> Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 194; Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi”, *Millî Folklor* 72 (2006), 132; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, 245. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 44. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; yukarıda yer alan beyitler Şebüsterî'de nurun Tanrı için kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. O, *Gülşen-i Râz*'da birçok beyitte Tanrı için nur kavramını kullanmaktadır.

<sup>47</sup> Kudret Altun, “Hüsün-ü Aşk'ta Gece Nûr-i Siyahtan Aydınlığa”, *İlmî Araştırmalar* 10 (2000), 10-12; Sevim Yılmaz, “Nokta-i Süveydânın Önemi ve Özellikleri”, *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 127.

tanrısal alan, madde ile ilişkisiz boyutuyla kavramsal olarak karanlık ile nitelenmektedir. Bu kapsamda i. Maddenin karanlığı ışıktan bütünüyle yoksunluk şeklinde yokluğun karanlığı olarak açıklanırken (Plotinus Neoplatonizmi), ii. Tanrısal karanlık, ışığın yoğunluğu/fazlalığı şeklinde karanlık olarak açıklanmaktadır (Mistik Hristiyan Neoplatonizmi). Kısaca, biri ışığın/nurun yokluğu (absence of light), diğeri ışığın/nurun yoğunluğudur (excess of light).<sup>48</sup>

Öte yandan nurun yoğunluğu karanlık olarak algılansa da esasında bu yoğunluk bilinen anlamıyla bir karanlık değildir. Buna göre akli âlem ya da umûr-u gaybiyye, insan açısından tam olarak açığa çıkmadığından gece ve karanlık, hakiki gayb olan zat-ı mutlaka açısından gündüz ve aydınlıktır.<sup>49</sup> Dolayısıyla aydınlık ve karanlık kavramları itibari kavramlardır. Bahsi geçtiği üzere karanlık madde ile ilişkilendirildiğinden felsefi ve dinî metinlerde Tanrı nur ile nitelenmektedir. Esasında Tanrı'nın bizatihi zatı ile ilgili hiçbir ismin ve sıfatın kullanılması mümkün olmadığından O'nun için karanlık ve nur kavramlarının kullanılması da uygun değildir. Nur'un kullanımı onun isim ve sıfatlar yönünde tecellisi ile alakalıdır.<sup>50</sup> Çünkü nur, bütün şeylerin varlığını ve formunu/ışığını/belirlenimliliğini kendisinden aldığı apaçıklığı ve aydınlığın en uç noktasını ifade ettiği kadar esas itibarıyla bir şeyin bütün cihetlerden eksiksiz şey olduğunu da ifade etmekte ve “her açıdan şey” anlamına gelmektedir. Zira “her açıdan şey olmayan” mutlak yokluk, nurun zıddı karanlık konumunda bulunmaktadır. Bu kapsamda Tanrı “her açıdan şey” olan nurdur.<sup>51</sup> Dolayısıyla mistik teolojide Tanrı'nın karanlık olarak nitelenmesi “her açıdan şey olmayan” anlamında değil tam aksine O'nun zat olarak bütün isim ve sıfatlardan soyutlanması bağlamında ele alınmaktadır. Belirtildiği gibi O, mutlak zat oluşu itibarıyla bir isme ve sıfata sahip değildir. Kendisine işaret eden bir isim ve sıfata sahip olmaması da O'nun kuşatılamayacak olmasındandır. Dolayısıyla Tanrı, Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius the Areopagite gibi mistik filozoflar nezdinde kuşatılmayan olması ve bütün yönleriyle bilinmemesi sebebiyle derin/aşkın karanlık olarak ifade edilmektedir. Derin/Aşkın-Karanlık, nur ya da Nuru'l-Envâr'da olduğu gibi O'nun yine “her açıdan şey” olduğunu bir başka açıdan göstermektedir. Zira ilahi alanda zıtlık yoktur. Orada zıt mefhumlar birbirlerini içerecek şekilde bir ahenk içerisinde birleşir. Dolayısıyla nur ve karanlık birdir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Buna zuhurun şiddeti de denilebilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre bazen zuhurun şiddeti hakiki varlığın gizli kalmasına ve görünmemesine sebep olur. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 38.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, 307.

<sup>50</sup> Ehl-i irfana göre Mutlak Zât'ın bir ismi yoktur. Çünkü isim bir şeyi diğer bir şeyden ayırmaya yönelik bir kullanıma sahiptir. Kendisine benzeyen bir varlık olmadığından Mutlak Zât'ı tefrika edecek bir isme ihtiyaç yoktur. Ancak isme bilinemezliği ortadan kaldırmasıyla, sıfata da ilahi kemalin zuhurlarını ve tecellilerini ifade etmesiyle ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Mutlak Zat'a ancak zuhurları ve tecellileri yönünden isim ve sıfatlar verilmektedir. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 205, 226.

<sup>51</sup> Afûfiddin Tilimsânî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 42, 126, 127; Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 216, 217.

<sup>52</sup> Tasavvuf literatüründe etvâr-ı seb'a geleneği içinde salikin seyr-ü sülukta gaybi sırlara ulaşabilmesi için karanlık olarak beşerî, aydınlık olarak da nurani hicaplardan sıyrılmasının gerekmesi, ilahi alanda nur ve zulmetin eşit olduğunu göstermektedir. Usta, *Tasavvuf Eğitimi Etvâr-ı Seb'a Metodu*, 171. Yine Pseudo-Dionysius the Areopagite'nin “Her akledilir idrak nesnesinin en üstün sebebi akledilir idrak nesnelere hiçbirini değildir” ilkesinden hareketle Tanrı'yı nur ve karanlık dâhil olmak üzere tüm ifade biçimlerinden uzak görmesi bu yaklaşımı desteklemektedir. O, eserinin Caput V bölümünde bu hususu şu şekilde ifade



Karanlık ve aydınlık süreçleri ışık yoğunluğu olan karanlıktan ışığa -ki buna ziya da denilebilir- oradan ışığın yokluğu olan karanlığa, yani maddeye evrilmektedir. Ziya, ontolojik katman olarak her iki karanlık arasında bulunmakta, bu manada Tanrı ve madde dışındaki akıl, nefis ve formlar alanına tekabül etmektedir. Tanrı'ya nurun itlak edilmesinin aksine zıyanın itlak edilmemesi bu hususu desteklemektedir.<sup>53</sup> Bu da mistik Hristiyan Neoplatonist felsefede Varlık-Ötesi'nin, yani Zorunlu'nun "ilksel karanlık", varlık'ın, yani mümkünün "ziya" ve formdan yoksunluk olan maddenin de "ikincil karanlık" olduğunu göstermektedir.<sup>54</sup> Tasavvuf felsefesinde "Lâ-Taayyün/taayyünsüzlük ve "Mutlak-Gayb" mertebesine karşılık gelen ilksel karanlık safhasında isim, sıfat, öncelik, sonralık, hâdislik, kıdemlik vb. özelliklerin söz konusu olmaması bu hususu teyit etmektedir.<sup>55</sup>

Bu minvalde duyulur insan açısından kavrayışın ötesinde olmasından dolayı tam karanlık olan nur, yani Nûru'l-Envâr esasında tam aydınlık; nurun azalmasıyla ortaya çıkan ziya da nura göre karanlıktır. Bir anlamda ziya, bir ışık olarak karanlık mefhumunu kendi içinde taşımaktadır. Buna göre nur ile aydınlanan ziya, nurun azlığı sebebiyle aydınlığın değil karanlığın bir parçası konumunda bulunmaktadır. Zira görmeyi ve idraki mümkün kılan ziya, görünmez kılan nurun aydınlık aşamasına değil görünür kılan karanlık aşamasına karşılık gelmektedir. Ziya, nura nispetle örtmeye (perdelemeye), duyulur varlığa nispetle de açmaya (perdeyi kaldırmaya) imkân tanımakta; bir bakıma nuru karartarak duyulur varlığı aydınlatmaktadır. Bu manada her

etmektedir: "Öte yandan, O'na doğru yükselirken; O'nun ne ruh ne zihin ne imgelem ne görüş ne akıl ne de kavram olduğunu söyleriz; O, ne ifade edilir ne de düşünülür; ne sayı ne düzen ne büyüklük ne de küçüklük[tür]. Ne eşitlik ne eşitsizlik ne benzer ne de benzerlik[tir]. O, ne duruyor ne hareket ediyor; ne gücü vardır ne güçlüdür; ne yaşar ne de yaşamdır; ne öz ne sonsuzluk ne de zaman[dır]; ne akledilir ne ilim ne de gerçekliktir; ne krallık ne bilgelik[tir]. Ne bir ne birlik ne de iyilik[tir]. Bizim anlayışımıza göre Ruh da değildir. Ne var olmaya ne de var olana aittir. Var olan şeyler O'nu olduğu gibi bilmezler; ne de O, var olan şeyleri var olarak bilir; O'nun ne ifadesi ne adı ne de bilgisi vardır. Ne karanlıktır ne nur, ne hakikat-dışdır ne hakikat. O'nun ne herhangi bir tanımı ne de herhangi bir soyutlaması vardır. Biz, O'ndan sonra var olan şeyler üzerinde yüklemeler ve soyutlamalar yaparken O'na ne yüklem yaparız ne de O'nu soyutlarız. Çünkü her şeyin mükemmel ve yeknesak Sebeb'i, hem her tanımın üzerindedir hem de her şeyden mutlak olarak münezzehtir. Tanrı'nın yüceliği her türlü soyutlamanın üstündedir." Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works (1897)*, CV. Konevi'ye göre de Mutlak Birlik, herhangi bir şeyi izharı ve icadı gerektirmez. Hak, zatı ve birliği açısından âlemlerden müstağnidir: Hiçbir şeye nispet edilmediği gibi kendisine de hiçbir şey nispet edilmez. Hiçbir şeyle irtibatlı olmadığı gibi hiçbir şey O'na taalluk etmez. Mutlak zatı yönünden O'ndan bir şeyi nefyetmek veya bir şeyi O'nun hakkında varsaymak veya O'nu Mebde olmanın taakkul edilmesi gibi başka hükümlerle sınırlamak mümkün değildir. Zatına has mutlaklığı açısından Hakk'a dair bir hüküm vermek veya bir vasıf ile O'nu bilmek veya vahdet, varlığının vacipliği veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden bir eserin sâdir olması veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi sahih ve geçerli değildir. Çünkü bunlar taayyün ve takayyüttür. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 323; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014d), 78, 79; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 11.

<sup>53</sup> Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nur itlak edilir; ancak ziya itlak edilmez. bk. en-Nûr 24/ 35; el-Kasas 28/71; el-Enbiyâ 21/48.

<sup>54</sup> Özellikle mistik teoloji temelinde Hristiyan Neoplatonist felsefenin temsilcileri olan Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius of Areopagite gibi filozoflar tarafından kavramsallaştırılan ilahi göz kamaştırıcı karanlık bir yönüyle insanları aydınlatmaktadır. b) Karanlık ne idrak eder ne idrak edilir. Ziya ise hem idrak edilir hem de kendisiyle idrak gerçekleşir. Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.) 52. Meşşai felsefe açısından da zıyanın mümkün varlıklar kategorisine tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>55</sup> Konevî, *İlahi Nefhalar*, 303.

nur görünebilir olmak ve kendini göstermek için karanlığa ihtiyaç duymaktadır. Zira perdelerin en büyüğü ve en azametlisi olan nurdur ve nuru görünür kılan da karanlıktır.<sup>56</sup> Dolayısıyla görme nurun çokluğunda değil, azlığında yani karanlık alanda gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım, Gerçek Varlık'ın kendini daha düşük seviyede bir mevcut üzerinde göstermesine benzemektedir. Bu bağlamda nurdan her azalma tabii olarak karanlık yönünde bir süreci ifade etmektedir. O hâlde karanlığa temayülü ifade eden ziya, karanlığın olmadığı yerde bulunmamakta, daha ziyade Aşkın-Karanlık ve olumsuz karanlık şeklinde iki karanlık arasında yer almaktadır. Anlaşıldığı üzere ziya, her iki karanlık arasını ayı tutmak için bir araç olarak görünmektedir. Ancak o, onları ayı tutuyor görünse de bu durum iki karanlık arasını ayırmaktan ziyade karanlıktan uzak olmayan alacakaranlık bir durum ortaya çıkarmaktadır. Ortaya çıkan bu alacakaranlık, her iki karanlık arasını belirsiz hâle getirip bir taraftan görmeyi talep eden için görünmezi görünür kılar (hidayet); diğer taraftan görmeyi talep etmeyen için görünmesi gerekeni görünmez kılmaktadır (dalalet). Dolayısıyla karanlık mistisizmi daha çok hakiki-görmek açısından gündüzden ziyade geceyi, aydınlıktan ziyade karanlığı öncelemektedir.<sup>57</sup>

Görünmezi görünür, görünmesi gerekeni de görünmez kılan alacakaranlık metaforunu açıklama babında varlığın mevcut olmasıyla görünüyormamasının birbirinden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim bir şeyin görünmemesi onun yokluğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine yokluk dışında görünmez varlık hakiki varlıktır. Dolayısıyla görünmeme ile yokluk arasında doğrudan bir bağıntının olmadığı, yokluğun görünmediği; ancak her görünmeyen de yokluk olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yokluğun yokluğu olan vücudun görünmez olması, yokluğun vücudu anlamında değildir. O hâlde karanlık da olsa “olmamak” (hakiki-yokluk) ile karanlıktan dolayı “olup görünmemek” (hakiki-varlık) aynı değildir. İnsana özgü bakıp da görememek ise ya Hakiki-Nur'un ya da Aşkın-Karanlık'ın idrak edilememesi sebebiyledir. Zira nurun ya da karanlığın şiddeti idrake engel olmaktadır. Bu da Hakiki Varlık'ın gerçekliğine, varlık'a varlık veren olarak varlık'ın ötesinde olduğuna işaret etmektedir.<sup>58</sup>

Diğer yandan olumsuz karanlık cihetiyle epistemolojik açıdan cehalet, ademi/yokluğu, adem de zulmeti/karanlığı ifade etmektedir. Olumlu karanlık cihetiyle de varlığın *Varlık-Ötesi*'nden, nurun da *Karanlık*'tan olumsuzlanması, epistemolojik açıdan bilginin de *Cehalet*'ten olumsuzlanmasını gerektirmektedir. Bu manada Tanrı hakkındaki bilgi bir epistemeden ziyade episteme dışında cehaleti yani bilmeme üzerinden bilmeyi imlemektedir. Bu cehalet, nurun ötesinin *Karanlık*, hatta *Karanlık-Ötesi* olması sebebiyledir. Zira Tanrı'yı bilmek O'nun konumunda olmak anlamına geleceğinden hiçbir nedenli/mümkün varlığın O'nu tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tanrısal karanlık, tüm doğaya ve her türlü kavranabilirlik olasılığına

<sup>56</sup> Bu manda Mutlak-Nur büyüklük ve celal perdesiyle perdelenmemiş olsaydı parıltıları kendisini idrak eden her şeyi yakardı. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 244, 245.

<sup>57</sup> el-En'âm 6/104; Wellington, “The Tunnel at the End of the Light: Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism”, 4; Konevî, *Fatiha Suresi ve Tefsiri*, 66; Musa Duman, “Reflections on Parmenides' Monism”, *Kaygı* 19 (2012), 115.

<sup>58</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 62, 63; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/6.

ilişkin aşkınlığın aşkınlığıdır. Nihai noktada aşkınlığın aşkınlığı olarak tanrısal karanlık ile etkilenimsizliğin etkilenimsizliği olarak maddesel karanlık şeklinde karanlığın iki türünün olması aynı minvalde bilgisizliğin de iki türünün olduğunu göstermektedir. Özellikle khôra veya heyûlâ bağlamında bir var oluş olmayan/non-being duyulur madde, formsuz, belirsiz ve bütünüyle karanlık olması sebebiyle bilgiden yoksunluğu<sup>59</sup> ve bu sebeple İçkin-Cehalet'i ifade ederken, Aşkın-Cehalet de nurun yoğunluğu olarak bilinmezliğin karanlığı ya da zulmet-i cehl nedeniyle gidimli akılla bilinmesi mümkün olmayan bilgisizliği ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, aydınlıktan ziyade karanlık, bilgiden ziyade bilgisizlik ile sembolize edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın gidimli akılsal bilgiyle bilinemezliği karanlık ile eşdeğer görülmekte, ilahi özü ifade eden karanlık yine ilahi lütufla aydınlanmış akıl tarafından erişilemezliği ifade etmektedir. Aklın körlüğüne denk gelen bu erişilmezliğin farkındalığı ise düşüncenin en yüksek biçimini oluşturmaktadır. Zira Tanrı, aklın ve idrakin ulaşamadığı yerdedir. O, bir bakıma bilmeden bilinmektedir.<sup>60</sup>

Buradan hareketle karanlıkta olmanın insanın ontik konumunu belirlediğini, karanlıktan sonra gelen aydınlık yahut bilgisizlikten sonra gelen bilginin de insanın var oluşuna anlam verdiğini söylemek mümkündür.<sup>61</sup> Bu manada karanlık, Hakiki-Nur'un kendisine bitişmesiyle bu bitişme öncesi olanaksız olan nurun idrakinin gerçekleşmesine imkân tanıyan bir konumda bulunmaktadır. Zira Hakiki-Nur'un tecellisinin görülmesi ancak bir karanlığı gerekli kılmakta, karanlığın olmadığı yerde ise nur, aydınlatacak bir ortam bulamamaktadır. Dolayısıyla doğrudan nuru müşahede imkânı bulamayan insan, ziya olan karanlık sayesinde mevcudu duyumsamakta, akli süreçler üzerinden onu kavramakta ve nihayetinde bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu manada nurun kemaliyle zuhuru, mukabili zulmet/karanlık ile gerçekleşmektedir.<sup>62</sup>

Diğer bir açıdan ziya, nurun bir alt aşaması olduğuna göre akli ve duyulur âleme yönelik bilgi de Hakiki-Bilgi olan Aşkın-Cehalet'in bir alt aşamasına tekabül etmektedir. Bu manada o, akli ve duyulur âleme ilişkin düşünsel/spekülatif bilgi ile eşdeğer kabul görmektedir. Ziya, Hakiki-Nur değilse gidimli akılsal bilgi de Hakiki-Bilgi değildir. Bu değerlendirme, başka bir yönden Tanrı ve âleme/eşyaya dair iki tür bilgisizlik olduğunu göstermektedir. i. Tanrı'ya dönük bilgisizlik, idraki mümkün kılan koşullarla idrak edilen arasında bir münasebet bulunmaması sebebiyle hakiki bilgiye ulaşılmasından (ontolojik ayrım), ii. Duyulur âleme dönük bilgisizlik de şeylere dair bilginin onların sıfat, lazım ve arazlarına dönük olması sebebiyle özlerine ilişkin olmamasından (epistemolojik ayrım) kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup> Bu teolojide bilmeye talip olanın eşyanın

<sup>59</sup> Bu anlamda formdan bağımsız maddeye bilgisel amaçlı yönelim karanlığı görmek ve kendimizi karanlıkta bulmak gibidir. Dolayısıyla bu yönelim bilgisizlikle sonuçlanır. A. A. Long, *What is the Matter with Matter, According to Plotinus?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 39.

<sup>60</sup> Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*, ed. Raymond Klibansky (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990), 4; Eirini Artemi, Christos Terezis, "The Mystical Theology as a Path of Man for the Divine Knowledge in the Writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor", *De Medio Aevo* 13 (2019), 165, 167; Cooper, *Holy Flesh*, 27.

<sup>61</sup> Genelde bilgi aydınlık, cehalet karanlık ile özdeşleştirilir.

<sup>62</sup> Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 55; Duman, "Reflections on Parmenides", 115; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 156.

<sup>63</sup> Burada mistik teoloji açısından üç kaide zikredilebilir: i. Bilen varlık kendisinden farklı bir şeyi özü itibarıyla idrak edemez. Bu bağlamda cehaletin nedeni bir şey hakkında farklılığa sebep olan şeyin hükmüdür. Bilginin nedeni de sayesinde malum ile birliğin gerçekleştiği şeyin hükmüdür. ii. Zatı açısından

hakikatine dair gerçek bilgiyi elde etmesinin mümkün olmaması ya da elde edilen bilginin akli/nazari olması sebebiyle şüpheyi içerisinde barındırması bu hususu teyit etmektedir. Dolayısıyla duyulur varlık alanında herhangi bir taayyün, görünürde zahir olsa da özünde bir zulmet ve yokluk barındırdığından karanlıktır.<sup>64</sup>

Mistik teolojide episteme cihetinde ortaya konulan bu açıklamalar nihai noktada; i. Khôra veya heyûlâ bağlamında bir yokluk olan, yokluk olmasıyla da bilgiye konu olmayan madde hakkında İçkin-Cehalet, ii. Suret alan ve bu suretle sıfat, lazım ve arzularıyla bilgiye konu olan ancak özüne vukûfiyeti mümkün olmayan cisim hakkında Epistemolojik-Cehalet, iii. Beşerî varlık alanını aşan, dolayısıyla kavranması mümkün olmayan akli âlem ve Tanrı hakkında Aşkın-Cehalet şeklinde üç tür cehalet olduğunu göstermektedir. Nitekim bu teolojide sadece Tanrı değil mümkünlerin hakikatleri de mücerret olmaları itibarıyla idrake konu olmamaktadır. Mümkünler açısından idrake konu olan cihet ise bunların zihinde tasavvur edilmesidir. Her tasavvur edilen hakiki yönden değil de benzerlik yönünden tasavvur edildiğinden ve bu benzerlik tasavvur edenin tasavvur gücüne bağlı olduğundan arızidir. Bu durumda mükâşefe dışında doğru, hakiki doğru değil, hakiki doğru olarak benimsenen şeyin doğruluğudur. Dolayısıyla doğrunun doğru olarak benimsenen şeyin doğruluğu olarak kabul edilmesi ve bu doğrunun tasavvur edene nispetle belirlenmesi göreceliği beraberinde getirmektedir. Esasında bu, bir tür kuşkuçuluktur ve bilinemezciliktir.<sup>65</sup> Bu bakımdan mistik teolojide ontik konumu ve idrak yetileri itibarıyla eksik hususiyetlere haiz insanın yukarıda zikredilen üç alandaki bilgiye tam olarak ulaşması keşf dışında mümkün görünmemektedir.<sup>66</sup> Dolayısıyla insanın bilginin kaynağı olan Hakk'a vusulden ve O'nda fena bulmaktan<sup>67</sup> başka bir çaresi bulunmamaktadır. Bu durum, söz konusu teolojinin insana bütün varlık alanına ait bilgiyi ve yönelimleri bırakıp doğrudan Tanrı'yu irade

Hâlık ile mahlûk arasında bir münasebet olmadığı için Hakk'ın hakikati ihata edilemez. Bu manada bilmeye imkân sağlayan münasebet, hüküm ve tesiri kabul etmede birbirine benzeyen şeyleri birleştiren bir duruma tekabül eder. O hâlde herhangi bir şeyi, o şeyin benzeri kendisinde bulunmadan idrak etmek imkân dâhilinde değildir. iii. Eşyanın hakikati soyutluk hâlinde bir ve basittir. Bir ve basit olanı sadece bir ve basit olan idrak eder. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 57, 64, 68; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 120-125, 320-323.

<sup>64</sup> Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52-58; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 122, 165-169, 324.

<sup>65</sup> Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 473; Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014e), 36, 37; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 169; Fatih İpek, *İslâm Eğitiminin Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 115. Ayrıca *Mektuplaşmalar*'da, et-Tûsî'nin, kuşkuçuluğa karşı makullerin hakikatini bilinirliği hususunda Konevî'ye verdiği cevaba da bakılabilir. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 121, 122.

<sup>66</sup> a) Bu yaklaşım, Platon'un bilgi teorisinden daha farklı bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre gerçek bilgi ideaların bilgisidir ve ideaya yönelik bilgi insanı bilen kılmaktadır. Duyulur âleme yönelik bilgi ise duyuluların oluşturma tabii olması ve yokluk olması sebebiyle gerçek bilgi değildir. O, ne bilgidir ne de bilgisizliktir, sadece bir sanıdır (doxa). Netice itibarıyla Nûru'l-Envâr yahut Aşkın-Karanlık kavramları çerçevesinde filozofların ortaya koyduğu görüşler, ontolojik ve epistemolojik açıdan Platon'dan ve Plotinus'tan farklıdır. Ancak aralarında mahiyet açısından bir farklılık olsa da mistik filozofların Platoncu ve Yeni Eflâtuncu felsefe üzerinden nazariyelerini ürettiklerini ve her iki felsefeyi mistik teoloji bağlamında farklı bir boyutta yorumladıklarını söylemek mümkündür. b) Konevî'ye göre mücerret olarak eşyanın hakikatlerini idrak etmekten aciz isek Hakk'ın hakikatini idrakten aciz olmamız daha tabiidir (Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 235).

<sup>67</sup> Fena, Tanrı'nın saliki beşerî karanlıklardan ve yaratılmışlık hükümlerinden kurtarmasıdır. Salık bu konumda Tanrı'nın mertebesinin suretini elde eder. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 81.

etmesine ve onun yolunda mürîd olmasına yönelik tavsiyelerinin psiko-metafizik yönlerini de izah etmektedir.<sup>68</sup>

Ancak konu felsefi açıdan değerlendirildiğinde ise; ziya, ontolojik boyutuyla nuru anlamaya ve görmeye nasıl imkân veriyorsa bilgi de mistik teolojinin aksine epistemolojik boyutuyla varlığı idrak etmeye imkân vermektedir. Bu bakımdan felsefi nosyonda varlık; cevher ve arazlarıyla, bilgi de epistemik unsurlarıyla anlamlı hâle gelmektedir. Maddeden ayırık şeyleri inceleyen bir ilim olarak metafiziğin/ilk felsefenin konusunun varlık olmak bakımından varlık olması yanı sıra İlk-Sebeup Tanrı ve ondan sonra gelen sebeplerin kesin bilgisine ulaştırması; epistemolojinin konusunun da ispat edilebilir olması bakımından şeylere dair gerçek-bilgiyi amaçlaması ve bu bilgiyi burhani yöntemlerle ortaya koyması, Tanrı da dâhil olmak üzere akli ve duyulur âlemin bilgiye konu olması açısından önem arz etmektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla salt felsefi düşüncede mistik teolojide olduğu gibi psiko-metafizik açıdan fena olmaya ihtiyaç yoktur.

### Sonuç

Çalışma kapsamında -felsefi, dinî ve mistik açıklamalar bağlamında- şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

i. Epistemolojik açıdan zihin eşyanın hakikatine dair bilgiyi akletme süreçleriyle elde eder. Bu süreçte o, dış duyuların aydınlıkta görmeye güç yetiremediğini karanlıkta görür ve açığa çıkarır. Ağacın görünür kısmını ayakta tutan köklerin karanlıkta olması misali bilginin mekânı da aydınlıkta değil karanlıktadır. Bu anlamda bilgi, aydınlığa çıkana dek derinlikte gizlenir.<sup>70</sup> Bir bakıma zihin, görünmez bilgiyi açığa çıkarmak suretiyle görünür dünyayı anlamlı hâle getirir. Görünür, görünmez ile anlam bulur; aydınlık, karanlık ile tezahür eder. Bu manada karanlığın bir gizleme eylemi gerçekleştirdiğini ve aşkın ve ideal olanın karanlığı olarak hakikati sakladığını söylemek mümkündür.

ii. Karanlık kavramı felsefi açıdan farklı aşamalardan geçmiştir. Bu kavram, dinî metinlerde ve mitolojik hikâyelerde varlığın meydana gelmesine kaynaklık etmesi ve katkı sağlaması nedeniyle ilk etapta ne olumlu ne olumsuz bir anlam içeriğine sahipken, mitolojiden felsefeye geçişte ve buna bağlı olarak felsefi argümanların gelişmesiyle birlikte öncelikle Platon ve Aristoteles felsefelerinde, sonrasında ise Plotinus gibi Geç Platoncu felsefede (Neoplatonizm) bütünüyle olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmuştur. Plotinus sonrası Neoplatonik dönemde kimi mistik Hristiyan filozoflar nezdinde olumlu bir anlama dönüşen karanlık, İslam felsefesinde -Gazzâlî ve Sühreverdî örnekleriyle- nur metafiziği ekseninde tekrar olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmuştur. İslam tasavvuf düşüncesinde ise -İbnü'l-Arabî, Konevî ve Şebüsterî'de- tekrar olumlu anlam kazanmıştır.

iii. Kaosa veya karanlığa vurgu yapan dinî ve mistik-felsefi düşüncelerin duyulur kozmos açısından yoktan yaratmacı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim

<sup>68</sup> Nitekim Konevî, Hakk'ı veya O'nun dışındaki bir şeyi kâmil ve sahih anlamda bilmenin, ilk taayyün makamında o şeyin Hakk'ın ilmine malum oluşunun suretini idrak etmekle gerçekleşeceğini söyler. Konevî, *İlahi Nefhalar*, 168; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 120-122.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011a), §9, §31, §53.

<sup>70</sup> Ancak bunun hakikatin üzerini örtmek anlamında bir gizleme ve saklama olmadığını, bir keşfedilme meselesi olduğunu belirtmek gerekir.

kozmos öncesi kaos ya da aydınlık öncesi karanlık, ilkesel bir kaos veya karanlığı değil tanrısal olanın inayeti öncesindeki durumu imler. Zira Tanrı'nın inayeti olmadan her varlık alanı kendi içinde bir kaosu veya karanlığı barındırır. Hakiki-Nur Tanrı'nın inayetiyle kaos kozmosa, karanlık aydınlığa dönüşür. Nitekim -çalışmada belirtildiği üzere- Antik Yunan felsefe geleneğinde tanrısal alan nur/aydınlık, duyuşsal alan da karanlık ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda karanlık teorik zeminde madde ile özdeşleştirilerek olumsuz bir anlam içeriğine sahiptir.

**iv.** Karanlık, Aşkın-Karanlık bağlamında tanrısal alan için kullanıldığında ilkesel ve nedensel bir konuma sahipken madde alanıyla ilgili kullanıldığında bu konuma sahip değildir. Karanlık, duyulur varlık alanıyla ilgili kullanıldığında bir ilke olmaktan ziyade ilke ve inayet öncesi durumu ifade eder. Zira ilkesel ve nedensel varlık olan Tanrı'nın aydınlatmadığı her yer karanlıktır. Dolayısıyla duyulur varlık alanındaki vaziyeti betimlemesi açısından karanlık ile kaosun eş-anlama sahip olduğu söylenebilir. Ancak tanrısal alan ışık yoğunluğu olarak Karanlık ile nitelendirildiğinde ise kaos karanlığın karşı kutbunda yer alır. Bu alan artık karanlıkla birlikte aynı zamanda kaos ile nitelendirilemez. Çünkü kaos düzensizliği ve karmaşıklığı ifade eder. Dolayısıyla aşkın alanda bir düzensizlik ve karmaşıklık olmadığından karanlık bu alanla ilgili kullanıldığında kaostan ayrılır. Karanlık, duyulur varlık açısından kaos ile eş-anlama, tanrısal varlık açısından zıt anlama sahiptir.

**v.** Karanlığa olumlu yaklaşım dikkat çeken bir biçimde hem mistik Hristiyan kültüründe hem İslam tasavvuf felsefesinde dinin argümanları üzerine yapılan yorumsamalar üzerinden gerçekleşmekte, söz konusu dinlerin mistik-felsefi ekollerinde karanlık, felsefi geleneğin anlam alanının dışında farklı bir boyuta evrilmektedir. Bunda diğer mevcudattan farklı olarak Tanrı'nın idrak edilemez oluşu da önemli bir etken olmaktadır. Buna göre varlık, varlık tarzları açısından iki farklı düzlemde şekillenmektedir: Tanrı ve Tanrı dışındaki varlıklar. Tanrı'nın varlığı diğer varlıklardan bütünüyle ayrı ve farklı olduğundan söz konusu yorumsamalarda O, ya Nûru'l-Envâr şeklinde nurun en üst boyutuyla ya da Aşkın-Karanlık şeklinde karanlığın en üst boyutuyla nitelenmektedir. Neticede hem Aşkın-Nur hem de Aşkın-Karanlık açısından Tanrı, her şeyin kaynağı olması itibarıyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Tanrı dışındaki varlıklar ya Nûru'l-Envâr'a nispetle nur olarak karanlık ya da Aşkın-Karanlık'a nispetle karanlık olarak aydınlıktır. Zira nur, Nûru'l-Envâr'a göre nurun azlığı yönünden karanlığa, karanlık da Aşkın-Karanlığa göre karanlığın azlığı yönünden aydınlığa tekabül etmektedir. Bu kapsamda nur olarak karanlık ve karanlık olarak aydınlık Tanrı dışındaki varlıkların ayrımsal özelliğidir. Dolayısıyla Tanrı dışındaki varlıklar, Nûru'l-Envâr açısından karanlık; Aşkın-Karanlık açısından aydınlıktır. Onlar, Nûru'l-Envâr ve Aşkın-Karanlık olamazlar; zira bu nitelemeler sadece Tanrı'ya özgüdür.

**vi.** Felsefi geleneğin Tanrı'nın bilinemez olduğunu söylemesiyle mistik teolojinin bu bilinemezliği karanlık üzerinden ifade etmesi benzer değerlendirmeler olarak kabul edilemez. Her iki yaklaşım birbirinden farklıdır. Nitekim felsefi gelenek, "basitlerin yakın lazımlarıyla (gerekleriyle) yapılan tarifi, tamlıkta, mürekkeplerin mukavvimlerle yapılan tarifi gibidir"<sup>71</sup> hükmünden hareketle Tanrı'nın varlığını mümkün mevcudattan

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, çev. Ahmet Faruk Güney (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 351-370.

ayırmaya yönelik negatif teoloji temelinde argümantasyon üretip bu argümantasyon üzerinden idrak-dışı olsa da Tanrı'nın "İlah", "Bir", "Zorunlu" ve "Mahza Hayr" gerekleri üzerinden bilinirliğini ifade etmektedir.<sup>72</sup> Buna karşın mistik teoloji, felsefi çerçevede negatif teolojinin bir bakıma Tanrı'nın bilinemezliğini açıklayamadığını, bu teolojinin kendi içinde pozitif bir tutum (kayıtlama) barındırdığını söylemektedir. Zira mistisizme göre aklın aklettiğinde kaçınılmaz olarak bir biçim ve form üzerinden akletmesi, sonsuzluğu ve bilinemezliği akla konu olan kavramlar üzerinden türetmesi, Tanrı'nın sınırsızlığını sınırlandırmak, belirlemek ve nihayetinde kayıtlamak anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatına ait bilgi, bir "bilgi" olmayıp bir "Cehalet" olduğundan mistik teolojinin bu husustaki yaklaşımını "negatif teolojinin negatif teolojisi" olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü Tanrı, zat oluşu yönünden hiçbir isme ve sığata sahip olmadığından bir bilgi objesi değildir. Ayrıca mistik teoloji, Tanrı'nın bilinemezliği yanında şeylerin de hakikatinin bilinemezliğini ileri sürmekte, bir anlamda teolojisini müşahede ve mükâşefe dışında "bilinemezlik" üzerinden temellendirmektedir.<sup>73</sup> Hiçbir şeyin özünde bilinmeyip ilineksel olarak tasavvur edilmesi ise bir anlamda her şeyin karanlıkta bulunduğunu, cehaletin bütün varlık alanlarını kapsadığını ve şeylere dair bilginin ispat edilebilir bir bilgi olmayıp görece olduğunu gösterir.

**vii.** Öte yandan felsefe, -belirtildiği gibi- Tanrı'nın künhünün idrak edilemezliğini; ancak gerekleri ile bilinirliğini epistemolojinin çizdiği alan üzerinden ifade ederken ve bu ifade biçimi kendi bağlamı içerisinde epistemik/burhani bir değere haiz iken mistik teoloji Tanrı'nın bilinemezliğini episteme dışında arar ve bunu mistiğin yaşantısı ya da vecdi üzerinden açıklar.<sup>74</sup> Bu yaklaşımda "bilgi-felsefe" ve "birlik-mistisizm" kavramlarının kökensel bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Şöyle ki; felsefenin gayesi, idrak edilemez olsa da Tanrı'nın bilinirliğini burhan ile ispat, mistisizmin gayesi de bilmeksizin Tanrı ile birlik olmaktır. Bu bakımdan filozof, akli süreçler aracılığı ile Tanrı hakkında idrak edilemezlik ve bilinirlik alanlarının bilgisine ulaşırken mistik, yaşantı aracılığı ile hakikate vasil ve Tanrı ile vahdet olur. Ancak filozof, bilgi üzerinden bildiğinde hem zatını hem Tanrı'yı bilirken mistik, bilgi üzerinden bildiğinde zatını birlik olmaya hazır hâle getiremediği gibi bu yol üzerinden de Tanrı'ya ulaşamaz. Zira mistik teolojide Tanrı'nın yolu bir "idrak ve bilme" yolu değil, idrak ve bilmenin ötesinde bir "yaşama" yoludur. Tanrı'ya "akıl" ile değil "kalp" ile ulaşılır. Nihayetinde felsefe, bilmeyi esas alan bilginin reddedilemez apaçıklığı ve aydınlığı üzerinden hareket ederken mistisizm, bilmemeyi esas alan bilginin reddedilebilir örtüklüğü ve karanlığı üzerinden hareket eder.

**viii.** Bu değerlendirme, duyulur âlemde bir zatı zat yapan "benlik" in varlığı ve yokluğu açısından felsefe ile mistik teolojinin ontolojik çerçevede farkını da ortaya koyar: Nitekim filozofun Tanrı'nın ne olduğu ve ne olmadığı ile ilgili burhan boyutunda teorik zeminde ortaya koyduğu argümantasyon, varlık tarzları farklı olsa da Tanrı'yı ve filozofu zat olarak ayrı ayrı var kılarken mistik, yaşantı ile pratik zeminde Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanıp O'na benzemek suretiyle zatını/benliğini yok sayar; O'nda fena

<sup>72</sup> Tanrı'nın bilinirliği meselesi başka bir çalışmada ele alınacağından burada konu ayrıntılı ele alınmamaktadır.

<sup>73</sup> Buna göre, sadece Hakk'ın katından telakki yoluyla elde edilen bilgilerde kuşkuya düşülmez. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 36.

<sup>74</sup> Konevî'ye göre Zat'a ait tarif, vecd edilen bir şeydir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 230.

bulmaya ve O'nunla birlik olmaya çalışır. Bir diğer ifadeyle filozof, bilgiyle Tanrı'dan ayrı bir varlık bilinci elde ederken mistik, yaşantı ile Tanrı'da yok olur ve bu bilinci ortadan kaldırır. Dolayısıyla felsefe ben'i inşa ederken mistisizm bu ben'i ifna eder. Bir başka ifadeyle, felsefe, bilgi üzerinden Tanrı'dan ayırıştırır, benlik verir; mistisizm ise yaşantı üzerinden Tanrı ile birleştirir, benliği yok eder. Mistisizm literatüründe ilim-irfan-tahkik tavırlarında bilginin çokluğu, tahkikin ise mutlak birliği ifade etmesi bu hususu destekler.<sup>75</sup> Bu kapsamda felsefenin amacı Tanrı'yı taakkul, mistisizmin amacı ise -ilk etapta- Tanrı ile taalluktur.<sup>76</sup> Dolayısıyla bilgi üzerinden bilmek ya da burhana dayalı epistemik akılsal bilgi, nazari yetersizlik sebebiyle salikin itminanına ve sükûnetine engel teşkil ettiğinden, aynı zamanda hakikatin bilgisini de tahdit ettiğinden mistisizme aykırıdır. Aydınlık ve karanlık betimlemeleri üzerinden ifade edilirse; felsefenin yolculuğu ziyanın görünür kıldığı bilgi üzerinden aydınlığa, mistisizmin yolculuğu ise yaşantının görünür kıldığı bilgisizlik üzerinden karanlıktır. Ancak bu karanlık bilinenin aksine aşkın yönüyle sönük karanlık değil mistiğin deneyimlediği "Parlak Karanlık"tır.

**ix.** Diğer yandan aydınlık ve karanlık kavramları genel olarak ilahi dinler, özelde İslam düşüncesi ekseninde değerlendirildiğinde ise, iki tür aydınlık ve iki tür karanlık olduğu ifade edilebilir. Bunlardan sonsuz ve basit olan nurun aydınlığının tözsel; cisimsel ve bileşik olan gündüzün aydınlığının ise ilineksel olduğunu, ayrıca gecenin karanlığının zulmetin karanlığından üstün olduğunu söylemek mümkündür. Gece ve gündüz açısından dinginlik ve sükûnetin karanlığa, devimlik ve meşguliyetin ise ışığa ait olması bu hususu desteklemektedir. Kur'an-ı Kerim'de gece kalkışının/ibadetinin (nâşie) tesirinin daha fazla olduğunun belirtilmesi,<sup>77</sup> dinî ritüellerin görünürlükten ziyade görünmezlikte gerçekleştirmenin önemsenmesi, ruhun bu şekilde itminana ermesi, gecenin gündüze, karanlığın da ışığa olan üstünlüğünü göstermektedir. Bu manada karanlık veya dış dünyanın etkilerine ve dış algı güçlerine mâni olan gece, gündüzü örtmekle insanı mahremiyete, saflığa ve samimiyete; dolayısıyla manevi olana ve iç dünyaya yöneltmektedir. Bu yöneltme aynı zamanda tahayyül ve bir ileri aşama olan akli hareketlendirmektedir.<sup>78</sup> Ayrıca Hz. Muhammed'in (sas) peygamberlik öncesinde karanlık bir mekânda, yani mağarada inzivaya çekilmesi, [ilk] vahyin güneşin aydınlattığı yerde değil de inzivanın gerçekleştiği mağarada inmesi, karanlığın hakikate ulaşmada daha uygun bir ortam sunduğunu gösterir. Bu manada mağara özelinde karanlığın dışarıda özellikle aydınlıkta gerçekleşen düzensizlikleri/sapmaları düzene sokmak için bir arınma ve tanrısal olanla irtibat kurma yeri olduğu anlaşılmaktadır. Yine İslam dini özelinde Kâbe'nin örtüsünün zat-ı ehadiyete işaretle siyah renkte olması,

<sup>75</sup> a) Bilgi çokluk, tahkik/vusul birliktir. b) Seyr-ü sülukta salikin amacına ulaşması için dört sefer vardır. Birinci seferin marifet makamı olduğu söylenir. Bu sefer anlatılırken şöyle bir örneklendirme yapılır. İlim tavrında faydalı ilimle meşgul olan âbidin seyri ilk seferden sayılmaz. Çünkü salih amel de olsa herhangi bir fiili gerçekleştiren kişi çokluğu kabul etmekte, dolayısıyla kendini "fail" görmektedir. Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 314. Kendini fail görmek ise benliğin yok olmadığını göstermektedir.

<sup>76</sup> Sufi mistik teolojide ilahi isimlerle irtibat üç aşamada gerçekleşir: Taalluk, tahakkuk, tahalluk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-mâ'nâ 'an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsna*, tah. Pablo Beneito (Kum: Mektebetü'l-İşrâk, h.1419), 26. Bu sıralamanın taalluk, tahalluk ve tahakkuk olduğu şeklinde yorumlar da bulunmaktadır. Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 298.

<sup>77</sup> el-Müzzemmil 73/5-6.

<sup>78</sup> Altun, "Hüs-nü Aşk'ta Gece", 13.



“mübarek gündüzler” yerine “mübarek geceler”in yer alması, tüm işlerin mübarek bir gecede (Berat Gecesi) tefrik edilmesi,<sup>79</sup> İsra hadisesinin Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya gece gerçekleşmesi,<sup>80</sup> nafile ibadetler içerisinde insanı makâm-ı mahmûda ulaştıran teheccüd namazının diğer nafilelere göre üstün hususiyetinin olması,<sup>81</sup> Kur’an-ı Kerim’in Kadir Gecesi’nde indirilmesi, bu gecede Rûhu’l-Kudüs’ün ve meleklerin bu inişe eşlik etmesi, fecrin doğmasıyla bu kutsi hadisenin sona ermesi,<sup>82</sup> gecenin ve karanlığın önemini ayrıca ortaya koymaktadır.

x. Bu minvalde karanlık ve aydınlık dikotomileri açısından, gecenin günün kararmasıyla kişinin kendi başına kalmasıyla bir olmaya ve bir olmakla *Bir* ile irtibat kurmaya; gündüzün de günün ağarmasıyla kişinin tek başına kalmaktan uzaklaşmakla çoğalmaya, çoğalmakla *Bir*’den ayrı kalmaya ortam sağladığı söylenebilir.<sup>83</sup> O hâlde sükûnetin simgesi olan gecenin karanlığı, hakikat-dışının simgesi olan zulmetin karanlığından farklıdır; tıpkı meşguliyetin simgesi olan gündüzün aydınlığının hakikatin simgesi olan nurun aydınlığından farklı olması gibi. Öte yandan gecenin karanlığı, nurun aydınlığında olduğu gibi hakikate ulaştırabilir, zulmetin karanlığı da gündüzün aydınlığında olduğu gibi gerçeklikten uzaklaştırabilir. Netice itibarıyla gece nâşiesi olmayanın gündüz neşesi olmaz.

<sup>79</sup> ed-Duhân, 44/4.

<sup>80</sup> el-İsrâ 17/1.

<sup>81</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>82</sup> el-Kadr 97/1-5. Hâka suresinde görülenlere ve görülmeyenlere yemin edilmesi, Duhâ suresinde de gecenin karanlıktaki dinginliğine vurgu yapılması bu açıklamaları destekler. el-Hâka 69/38, 39; ed-Duhâ 93/2.

<sup>83</sup> Güneşin ışığında şehirlerde çoğalan/kalabalıklaşan insanlar güneş battığında karanlıkla birlikte kendi birliklerine döner.

## Kaynakça | References

- Altun, Kudret. "Hüsn-ü Aşk'ta Gece Nûr-i Siyahtan Aydınlığa". *İlmi Araştırmalar* 10 (2000), 9-18.
- Arisoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aristophanes. *The Birds*. çev. Gilbert Murray. London: George Allen-Unwin Ltd, 1950.
- Artemi, Eirini. Terezis Christos. "The Mystical Theology as a Path of Man for the Divine Knowledge in the Writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor". *De Medio Aevo* 13 (2019), 161-181.
- Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos: Gnostiklere Reddiye". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1053-1069. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139202>
- Bakker, Michael. "Maximus and Modern Psychology". *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. ed. Pauline Allen-Bronwen Neil. 533-545. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Barkman, Adam. "A New Philosophy of Darkness". *Christian Scholar's Review* 39/3 (2010): 265-274.
- Başaran, Abdullah. "Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 567-604. <https://doi.org/10.14395/hid.1057646>
- Beyhaki. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed. Cidde: Mektebetü's-Sevadi, 1993.
- Christopoulos, Menelaos. "Dark Winged Nyx and the Bright Winged Eros in Aristophanes' "Orphic" Cosmogony the Birds". *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. ed. M. Christopoulos-E. D. Karakantza-O. Levaniouk. 193-201. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Cooper, Adam Glyn. *Holy Flesh, Wholly Deified: The Place of the Body in the Theological Vision of Saint Maximus the Confessor*. Durham: PhD Thesis University of Durham Department of Theology, 2002.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Derveze, M. İzzet. *Tefsirü'l-Hadîs*. çev. Vahdettin İnce vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dionysius the Areopagite. *Dionysius the Areopagite, Works (1897)*. çev. John Parker. London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- Duman, Musa. "Reflections on Parmenides' Monism". *Kaygı* 19 (2012), 105-121.
- Ermiş, Fatih. "Bir Altınlık Hazine: Gülşen-i Râz". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 155-180.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Gören, Erman. *Bakkhlyides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gürbüz, Aktulga Sevdâ. "Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 56-68. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.04>
- Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. çev. Abraham J. Malherbe-Everett Ferguson New York: Paulist Press, 1978.

- Gregory of Nyssa. *Homilies on the Song of Songs*. çev. Richard A. Norris Jr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Hesiodos. *Theogonia İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Izutsu, Toshihiko. *Creation and the Timeless Order*. Publisher: White Cloud Press, 1994.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. çev. ve şerh. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Hal'î'n-Na'leyn*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017a.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Keşfü'l-mâ'nâ 'an Sırrı Esmailahi'l-Hüsna*. tah. Pablo Beneito. Kum: Mektebetü'l-İşrâk, h.1419.
- İbn Sînâ. *el-İşârat ve't-Tenbîhât İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011a.
- İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*. çev. Ahmet Faruk Güney. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- İpek, Fatih. *İslâm Eğitiminin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Karadoğan, Ahmet. "Karanlık Kelimesinin Yapısına Dair". *Karadeniz Araştırmaları 15* (2007), 117-123.
- Kariatlis, Philip. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa". *Phronema 27/2* (2012), 99-123.
- Kaya, Korhan. "Yaratılış İlahisi Rg Veda, X, 129". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 35/2* (1991), 167-181.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhü'l-Gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014a.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014b.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014c.
- Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014d.
- Konevî, Sadreddin. *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014e.
- Konevî, Sadreddin. "Risale-i Hâdiye". *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*. çev. Ekrem Demirli. 175-222. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014f.
- Konevî, Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Kurt, Tuğrul. "Dinlerde ve Mitolojilerde İlk İnsan Çifti ve İnsanın Yaratılışı". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen vd. 51-78. İstanbul: İFAV yayınları, 2022.

- Laozi. *Tao ve Ching*. çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Long. A. A. *What is the Matter with Matter, According to Plotinus?* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Marinatos, Nanno. "Light and Darkness and Archaic Greek Cosmography". *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. ed. M. Christopoulos-E. D. Karakantza-O. Levaniouk 193-201. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Nağisoğlu, Muhsin. *Şirazi ve Onun Gülşen-i Raz Tercümesi*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016.
- Nicholas of Cusa. *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*. ed. Raymond Klibansky. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990.
- "Nusûs Muteferrika li Eflûtin". *Eflutin inde'l-Arab*. nşr. Abdurrahman Bedevî. 184-194. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları 2015a.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, ts.
- Sühreverdî. *İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*. çev. ve şerh. Ahmet Avni Konuk. Yayına Hazırlayan Cengiz Gündoğdu. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşen-i Raz ve Şerhi*. çev. Necdet Ardiç. ts.
- Tilimsânî, Afûfiddin. *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Tirmizî. *Sünen et-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 7. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Usta, Muhiddin. *Tasavvuf Eğitimiinde Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Vezir, Güneş. *Two Cases of the Golden Age: The Hesiodic Utopia and the Platonic Ideal State*. Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 2019.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitapevi, 1971.
- Yıldırım, Ali. "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi". *Millî Folklor* 72 (2006), 129-140.
- Yılmaz, Sevim. "Nokta-i Süveydânın Önemi ve Özellikleri". *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 103-130. <https://doi.org/10.46231/akademiar.690939>
- Wellington, James F. "The Tunnel at the End of the Light Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism". *Academia.edu*. Erişim 25 Haziran 2023. [https://www.academia.edu/49957103/The\\_Tunnel\\_at\\_the\\_End\\_of\\_the\\_Light\\_Gregory\\_of\\_Nyssa\\_and\\_the\\_Resetting\\_of\\_Early\\_Christian\\_Mysticism](https://www.academia.edu/49957103/The_Tunnel_at_the_End_of_the_Light_Gregory_of_Nyssa_and_the_Resetting_of_Early_Christian_Mysticism).