

***Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi –  
Katre International Human Studies Journal***  
ISSN: 2146-8117 e-ISSN: 2148-6220  
June / Haziran 2021, 11: 269-309

**Çağdaş İslam Düşüncesinin Ön Safında Bediüzzaman Said Nursi:  
Risale-i Nur'u İslam Geleneği İçinde Okumak**

*At the Vanguard of Contemporary Muslim Thought: Reading Said Nursi  
into the Islamic Tradition*

**Mustafa TUNA**

Doç. Dr., Duke Üniversitesi, Slav ve Euroasya Tarihi ve Çalışmaları Anabilim  
Bölümü

Assoc.Prof. Dr. Duke University, Departments of Slavic and Eurasian Studies &  
History

North Caroline/USA

mt125@duke.edu orcid.org/ 0000-0002-6611-7610

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Submitted / Geliş Tarihi:** 30 November/ Kasım 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 10 June / Haziran 2021

**Published / Yayın Tarihi:** 30 June / Haziran 2021

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June /Haziran

**Issue / Sayı: 11 Pages / Sayfa:** 269-309

**Cite as / Atf:** Tuna, Mustafa. "Çağdaş İslam Düşüncesinin Ön Safında Bediüzzaman Said Nursi: Risale-i Nur'u İslam Geleneği İçinde Okumak [*At the Vanguard of Contemporary Muslim Thought: Reading Said Nursi into the Islamic Tradition*]". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 11 (June / Haziran 2021), 269-309.

**<https://doi.org/10.53427/katre.833059>**

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Copyright ©** Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Turkey. All rights reserved.

**<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre>**

## **Çağdaş İslam Düşüncesinin Ön Safında Bediüzzaman Said Nursi: Risale-i Nur'u İslam Geleneği İçinde Okumak\***

**Öz:** Her ne kadar ismi dünya Müslümanları nezdinde Osmanlı sonrası Türkiye'sinde yaşamış nadir bir İslam âlimi olarak büyük hürmet uyandırsa da Bediüzzaman Said Nursi'nin (1878–1960) eserlerinin ilmi muhtevası dünya çapında hak ettiği alâkayı henüz görmemiştir. Dolayısıyla hâlihazırda, Bediüzzaman'ın düşüncelerinin umum İslam düşüncesine katkı noktasında sahip olduğu potansiyelin tam olarak hayata geçirildiğini söyleyemeyiz. Bu makale, bu potansiyelin daha iyi anlaşılması yolunda, Bediüzzaman'ın eserlerini İslam geleneği içinde bir okuma denemesidir. Özetle, Bediüzzaman'ın tefekkür anlayışı, İslami düşünce geleneğini yenilikçi bir arayışla fakat geleneğe sadakatten taviz vermeden, Sünnî geleneğin içinden gelen bir çaba ile genişletir. Meleklerin varlığı yahut haşır gibi kelim âlimlerinin akıl yoluna başvurmadan yalnız nakle dayanarak temellendire geldikleri akide esaslarını aklı muhakeme sahasına dâhil eder. Dahası, tasavvufu en geniş mânâsıyla marifetullah yoluyla kemal arayışı olarak tanımlarsak, tefekkürün tasavvuf pratiğindeki yerini kuvvetlendirir. Ayrıca din ile bilimi uzlaştırılması mevzuunda sunduğu imkânlar Bediüzzaman'ın fikirleri üzerine şu ana kadar yapılan çalışmalarda nispeten daha iyi anlaşılmiş ve takdir ve tahlil edilmiştir. Bu katkıları ile Bediüzzaman, çağdaş İslam düşüncesinin öncüleri arasında en ileri safta yer almaktadır. Nitel araştırma özelliğini taşıyan bu çalışmada doküman analizi yöntemini kullandık.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İslam Düşüncesi, Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur, İslam Geleneği, Tasavvuf, Marifetullah, Şuunat

### **At the Vanguard of Contemporary Muslim Thought: Reading Said Nursi into the Islamic Tradition**

**Abstract:** Although Bediüzzaman Said Nursi's (1878–1960) name is widely respected among world Muslims as a rare scholar of Islam from post-Ottoman Turkey, his scholarship is yet to receive the global attention that it deserves. To develop a better understanding of this scholarship's hitherto unactualized potential in contributing to overall Muslim thought, this article attempts to read Nursi's central ideas into the Islamic tradition. In summary, Nursi's theological contemplation (tafakkur) expands the limits of Muslim religious thought from within the Sunni Islamic tradition. It incorporates aspects of the Muslim creed that have conventionally been substantiated based on textual evidence (sam'ıyyât), such as resurrection

---

\* Bu makale yazarı Mustafa Tuna tarafından "At the Vanguard of Contemporary Muslim Thought: Reading Said Nursi into the Islamic Tradition", *Journal of Islamic Studies* 28/3 (2017), 311-40 künyeli İngilizce aslından bazı eklemelerle Türkçeye tercüme edilmiştir.

or the existence of angels, into the realm of rational argumentation. It bolsters the place of contemplation in Sufi practice, if we understand Sufism in its broadest sense as seeking excellence through knowledge of God. In addition, the possibilities he offered in reconciling religion and science have been relatively better understood and appreciated and analyzed in the studies done so far on Bediuzzaman's ideas. And as such, Nursî stands at the vanguard of contemporary Muslim thought. This study, which has the features of a qualitative research, used the document analysis method.

**Key Words:** Philosophy of Religion, Muslim Thought, Bediuzzaman Said Nursi, Risale-i Nur, Islamic Tradition, Sufism, Knowledge of God, Şuunat

### Giriş

Büyük İslam âlimi Bediüzzaman Said Nursi'nin (1878–1960) tefekkür anlayışı, İslamî düşünce geleneğini yenilikçi bir arayışla fakat geleneğe sadakatten taviz vermeden, geleneğin içinden gelen bir çaba ile genişletir. Meleklerin varlığı yahut haşir gibi, kelimâ âlimlerinin akıl yoluna başvurmadan yalnız nakle dayanarak temellendire geldikleri akide esaslarını aklı muhakeme sahasına dâhil eder. Dahası, tasavvufu en geniş manasıyla marifetullah yoluyla kemal arayışı olarak tanımlarsak, tefekkürün tasavvuf pratiğindeki yerini kuvvetlendirir. Bu katkıları ile Bediüzzaman, çağdaş İslam düşüncesinin öncüleri arasında en ileri safta yer almaktadır.

Bununla beraber, vefatının yarım asır sonrasında Bediüzzaman, “meşhur bir bilinmeyen” olmaya devam etmektedir.<sup>1</sup> İsmi dünya Müslümanları nezdinde Osmanlı sonrası Türkiye’inde yaşamış nadir bir İslam âlimi olarak büyük hürmet uyandırmakla beraber kendisinin en mühim eseri olan *Risale-i Nur Külliyatı*’nın ilmî muhtevası hak ettiği âlâkayı görmemektedir. Mesela bir dünya dili olan İngilizcede Bediüzzaman’ın düşünce dünyasını hak ettiği ciddiyetle ele alan monografik eserlerin sayısı çok azdır.<sup>2</sup> Kitap

---

<sup>1</sup> Ulrich Rudolph Ebu Mansur el-Maturidi’yi (ö. 944) bu tabirle tarif eder. Bakınız Ulrich Rudolph, *el-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology Samarqand*, terc. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 1-17

<sup>2</sup> Şerif Mardin, *Religion and Social Change Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (New York: SUNY Press, 1989). Bediüzzaman’ı ve onun eserlerinden etkilenen İslamî hareketleri Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan bir sosyal tarih çerçevesinde inceler, ama Bediüzzaman’ın İslam düşüncesine yaptığı katkıları anlamak bakımından oldukça yetersizdir. Colin Turner, *The Qur’an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi’s Epistles of Light* (Berlin:

değil de makale seviyesinde yazılan eserleri ise büyük ölçüde Bediüzzaman'ın Türkiye'deki takipçileri tarafından düzenlenen konferanslarda sunulan tebliğler oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Her ne kadar bu tebliğler arasında az sayıda dikkate değer çalışma yer alsa da<sup>4</sup> istisnaları bir kenara koyduğumuzda geriye oldukça sathî bir anlayış ortalaması çıkmaktadır. Dahası bu literatüre yakından baktığımızda, çoğunun Türk bilim insanları tarafından yazıldığını ve dilleri İngilizce de olsa Türkiye dışında temellenen ciddi bir alakayı yansıtmadıklarını görürüz.

Hal böyle olunca, Bediüzzaman'ın çağdaş İslam düşüncesinin ön saflarındaki yerini tespit etmeden önce fikirlerinin neden dünya Müslümanları arasında yahut akademik çevrelerde henüz hakkınca takdir edilmediğinin bir izahını yapmak gerekmektedir. Biz de makaleye buradan başlayıp sonrasında Bediüzzaman'ın

---

Gerlach, 2013), *Risale-i Nur'u* Türkçe okuyamayanların Bediüzzaman'ı bir nebze de olsa umum İslam geleneği içine yerleştirmesini sağlamak bakımından mühim bir fırsat sunar. Bunun dışında dikkate değer monografik eserler arasında şunlar sayılabilir: Tubanur Ozkan Yesilhark, *A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy* (Farnham: Ashgate Publishing, 2015); İsra Yazıcıoğlu, *Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2015); Necati Aydın, *Said Nursi and Science Islam: Character Building through Nursi's Mana-i Harfi* (New York: Routledge Studies Religion, 2019) ve Hakan Çoruh, *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

<sup>3</sup> Buna istisna olarak şunları sayabiliriz: Yamine B. Mermer, "The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's Risale-i Nur", *The Muslim World* 89/3-4 (1999), 270-96; Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid", *Journal of Islamic Studies* 12/3 (2001), 291-311; Redha Ameur ve Yamine Mermer, "Beyond the 'Modern': Sa'id el-Nursi's View of Science," *Islam & Science* 2/2 (2004), 119-60; Colin Turner, "Bediuzzaman and the Concept of Adl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice," *Asian Journal of Social Science* 38/4 (2010), 554-82; İsra Yazıcıoğlu, "Perhaps Their Harmony is not that Simple: Bediuzzaman Said Nursi on the Qur'an and Modern Science", *Theology and Science* 11/4 (2013), 339-55 ve Ian S. Markham ve Zeyneb Sayilgan, *The Companion to Said Nursi Studies* (Eugene, OR Pickwick Publications, 2017) isimli derlemede yer alan bazı makaleler.

<sup>4</sup> Mesela M. Sait Özervarlı, "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought", *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, der. İbrahim M. Abu-Rabi' (Albany: SUNY Press, 2003) ve İbrahim M. Abu-Rabi', der. *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur* (Albany: SUNY Press, 2008) isimli derlemede yer alan bazı makaleler.

marifetullah kazanma yolunda Kur'an ve kâinatı beraber okuma çabasından doğan tefekkür sistemini incelemeye çalışacağız. Mevcut çalışmalar ağırlıklı bu sistemin dinî düşünce ile modern bilim metodolojisinin uzlaştırılması noktasındaki faydası üzerine yoğunlaşsa da biz bu makalede Bediüzzaman'ın böyle bir uzlaşmaya yaptığı katkıların onun asıl orijinal tarafını göstermediğine ve benzer görüşlerin daha önceki âlimlerin eserlerinde de bulunabileceğine dikkat çekeceğiz.<sup>5</sup> Muhakkak ki Bediüzzaman'ın bu mevzuda ortaya koyduğu tereddütsüz yaklaşım ve düşüncelerini izah ederken geliştirdiği net dil de kayda değer ve orijinal katkılardır. Fakat Bediüzzaman'ın fikirlerinin ona İslam düşüncesinin ön saflarında yer açan, daha orijinal ve ufuk açıcı taraflarını anlamak için kendisinin tefekkür dünyasının daha ileri merhalelerine göz atmamız gerekmektedir. Biz de bu maksatla makalenin son bölümünde Bediüzzaman'ın eserlerine nüfuz etmiş, derin ve ince bir mesele olması sebebiyle ilk bakışta fark edilmesi kolay olmayan ancak İslam düşüncesinde yeni ve çığır açıcı bir mefhum olarak kabul edilmesi gereken “*şuûnat*” mefhumu üzerinde duracağız. Nitel araştırma özelliğini taşıyan bu çalışmada doküman analizi yöntemini kullandık.

### 1. Dil ve Siyasî Gelişmelerin Kıyıya İtici Tesiri

Bediüzzaman'ın Türkiye dışında normalde bekleneceği ölçüde takdir edilmemesini bir dizi tarihî gelişmelerin ve dilden kaynaklanan manilerin bir araya gelmesiyle izah edebiliriz. Bediüzzaman, hayatının ilk dönemini Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu hazırlayan hadiselerin keşmekeşi içinde geçirmiş, bu dönemde ilminin derinliği, zekâsının keskinliği ve hitabetteki kabiliyeti sayesinde dikkate değer şöhret kazanmıştı.<sup>6</sup> Birinci Dünya Harbi'nde Doğu Anadolu'da Ruslara karşı bir gönüllü

<sup>5</sup> Din ve bilim odaklı çalışmalara örnek olarak bakınız Mardin, *Religion*, 203-16; Mermer, “The Hermeneutical Dimension”, 270-96; Abdur Rahim Choudhary, “Dance of the Particles: A Confluence of Science and Religion” (paper presented at Bringing Faith, Meaning and Peace to Lifea Multicultural World: The Risale-i Nur's Approach, Istanbul, 2004), 50-66; Ameer ve Mermer, “Beyond the ‘Modern’”, 119-60; Yazıcıoğlu, “Perhaps”, 339-55; Turner, *The Qur'an Revealed*, 95-131 ve Aydın, *Said Nursi and Science*.

<sup>6</sup> Ahmet Akgündüz, Bediüzzaman'ın her ikisinin de silsilesi İmam Gazalî'ye uzanan iki icazeti olduğunu belgelemektedir. Ahmet Akgündüz der. *Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursî ve İlmi Şahsiyeti* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013-16), 1/244-279.

birliğini kumanda etmiş, esir düşerek bir dönem Rusya'da esarette kalmış ve Bolşevik İhtilali sonrasında kaçıp İstanbul'a gelerek buradan İtilaf Devletleri ve Yunan işgaline karşı Anadolu direnişine destek vermişti. Verdiği bu desteği takdir eden Birinci Büyük Millet Meclisi'nin davetine icabet ederek 1922 yılında Ankara'ya geldi. Burada Mustafa Kemal kendisine Vilâyat-ı Şarkiye umumî vaizliğini teklif ettiyse de yavaş yavaş ortaya çıkan yeni siyasî liderlikle anlaşamayacağını gören Bediüzzaman, Ekim 1923'te cumhuriyetin ilanından kısa süre önce Ankara'dan ayrılarak Van'a gitti. Burada kalabalıklardan ve kalabalıklar içinde bulunduğu şöhretten elini eteğini çekmek niyetiyle bir mağaraya yerleşti.<sup>7</sup>

Bediüzzaman'ın Van'daki bu münzevi hayatı, İkinci Büyük Millet Meclisi'nin 1924 yılında hilafeti ilga ettiği, Kemalist elitin laikçi ve milliyetçi bir değerler silsilesini benimseyerek kültürde ve siyasette yüzünü kat'î olarak Avrupa'ya çevirdiği, bunlara bağlı olarak Türkiye'nin kendini diğer Müslüman toplumlardan tecride başladığı bir döneme denk geliyordu.<sup>8</sup> Zaman içinde önde gelen ve irtibatları Türkiye sınırları dışına uzanan pek çok İslam âlimi, dinini daha özgürce yaşamak ümidiyle ülkeyi terk ederek umumiyetle Arap ülkelerindeki büyük şehirlere yerleştiler. Bunun neticesinde Türkiye, ulemanın asırlar içinde gelişen bölgelerarası irtibatlarından büyük ölçüde mahrum kaldı.<sup>9</sup> Dünyanın her tarafında pek çok Müslüman, Kemalist rejimin böyle aniden sırtını İslam'a dönmesini şaşkınlık ve öfke içinde, Türkiye elden gitti düşüncesiyle karşıladılar. Bir zamanlar hilafetin merkezi olmakla şereflenen bu ülke, en azından 1990'lara kadar dünya

---

<sup>7</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 30-149.

<sup>8</sup> Kemalettin Kamu'nun şu mısraları bu yöneliş ve tecridi sembolize eder: "Çankaya yeter bize yeter / Kâbe Arab'ın olsun." Rifat Necdet Evrimer, *Kemalettin Kamu: Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1949), 89. Ayrıca bakınız Niyazi Berkes, *The Development of Secularism Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964) ve Reşat Genç, *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar: 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1998), bilhassa 6-31

<sup>9</sup> Mesela Şeyhülislam Mustafa Sabri (1869-1954), Mehmed Zâhid Kevserî (1879-1951) ve Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936) Kahire'ye, Konyalı Kaşıkçı Ali Rıza (1884-1969) ve Hacı Veyiszade Hacı İbrahim (1892-1945) Medine'ye ve Botanlı Molla Ramazan el-Bûtî (1888-1990) Şam'a yerleştiler.

Müslümanlarının dikkat-i nazarından uzaklaştı.<sup>10</sup> Bu arada, 1925 yılında ülkenin Güneydoğusunda çıkan ve Bediüzzaman'ın katılmayı reddettiği Şeyh Said İsyanı'nı müteakip hükümet kendisini Batı Anadolu'ya nefyetti. Bediüzzaman, ömrünün geri kalan kısmını burada sürgünde, önce Isparta'nın ücra bir köyü olan Barla'da sonrasında ise ya kendisine karşı birbiri peşi sıra açılan davalar yüzünden hapiste ya da bir şehirden başka bir şehre sürülerek geçirdi. 1953 sonrasında bir parça serbest bırakılarak gittiği ve 1960 yılındaki vefatına kadar ikamet ettiği Isparta'da bile yakın polis nezareti altında tutuldu.<sup>11</sup>

Bediüzzaman, *Risale-i Nur'u* bu sürgün hayatının zor şartları altında yazmak zorunda kaldı ve vefatından sonra da eserleri çeşitli seviyelerde sansüre uğradı. Niyeti Allah rızasını kazanmak olduğundan risalelerini evvela kendi nefesine hitaben yazıyor, sonra "Kim isterse beraber dinlesin." diyerek çevresindekilerle de paylaşıyordu.<sup>12</sup> Ancak başta çok az sayıda dinleyicisi vardı. Osmanlı'nın geçmiş günlerinde vukufu bir âlimden bekleneceği ve Bediüzzaman'ın da Birinci Dünya Harbi öncesinde Van'da bizzat yaptığı üzere bir medrese açıp talebeler yetiştirmesi mümkün değildi. Cumhuriyet hükümeti 1924 yılında medreseleri kapatmıştı. Dahası, adresi belli bir müessesede talebe okutmak şöyle dursun, sürekli polis nezareti yüzünden ikamete mecbur bırakıldığı çeşitli mahallerde ahali ile doğru düzgün görüşmesi bile mümkün olmuyordu.<sup>13</sup> Yine de zaman içinde çoğu köylü vatandaşlardan ve orta sınıf kasaba ahalisinden oluşan gizli bir talebe topluluğu Bediüzzaman'ın etrafında toplandı. Bu talebeler, Bediüzzaman'ın eserlerini el ile ve sonraları bazen teksir makinesiyle kopyalayarak elden ele gizlice Türkiye'nin pek çok yerine dağıtmaya başladılar. Yine elden gönderilen mektuplarla birbirine tutunan bu çekirdek Nurcu kitesinin emekleri sayesinde, daha *Risale-i Nur'un* Demokrat Parti'nin iktidara gelip din

---

<sup>10</sup> Bakınız Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 142-217. Bu dönemde dünya Müslümanlarının Türkiye algısına bir örnek olarak bakınız Muhammad Asad, *The Road to Mecca* (New York: Simon and Schuster, 1954), 146, 287 ve 340-41.

<sup>11</sup> Nursi, *Tarihçe*, 150-678.

<sup>12</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 5.

<sup>13</sup> Medreselerin kapatılması ile ilgili olarak bakınız *Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*, 3 Mart 1340, 27-29 ve Gotthard Jashke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, terc. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 74-75.

üstündeki devlet baskısını bir nebze hafiflettiği 1950'li yıllarda kanunî izinle basılıp neşredilmesinden çok önce Bediüzzaman'ın okuyucu kitlesi yüz binlerle ifade edilebilecek rakamlara ulaştı. Sonrasında da fikirleri Türkiye'de büyük taraftar kitleleri toplayan çok sayıda dinî harekete ilham verdi. Böylece Kemalist rejimin Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam'ı tamamen ortadan kaldırmak değilse de büsbütün kıyıya itme çabası karşısında Bediüzzaman kuvvetli bir set çekmiş bulunuyordu.<sup>14</sup>

Ne var ki Türkiye'deki bu efsanevi kazanımlar bir tarafa, Bediüzzaman'ın ilk halkadaki talebelerinin ve sonraki takipçilerinin kahir ekseriyetle medrese müessesesi içinde yetişen ilim sınıfına dahil olmaması kendisinin ilmî katkılarının Türkiye dışındaki Müslümanlar arasında ve akademik çevrelerde hakkıyla anlaşılıp takdir edilmesine bir nevi perde çekti. Evvela, hayatının erken dönemlerinde Bediüzzaman, ilmî eserlerini umumiyetle İslam ulemasının ortak dili olan Arapçada yazdı.<sup>15</sup> *Risale-i Nur'u* ise büyük ölçüde sürgün dönemindeki talebelerinin anlayabileceği dil olan Türkçe ile neşretti. Arapça eserlerinin bir kısmı ve Türkçe eserlerinden Arapçaya tercüme edilen bazıları henüz kendisi hayattayken onun onayıyla dünyanın Müslümanlar arasında kabul görmüş belli başlı ilim merkezlerine gönderilmişti. Ama *Risale-i Nur Külliyatı'nın* tamamının Arapçaya tercüme edilmesi ancak 1970'lerde mümkün olacak, bu tercüme de 1990'lı yıllara kadar zor bulunan az sayıda birkaç baskı yapacaktı.<sup>16</sup> Bugün bile bu eserler, belli başlı Arapça kitap dağıtıcılarının kataloglarında çok

---

<sup>14</sup> Bediüzzaman'a karşı açılan davalardan birinin savcısı 1948 yılında bu okuyucu kitlesini 600 bin olarak tespit etmişti. Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası II* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 84. Türkiye'de Risale-i Nur'dan ilham ile gelişen dinî hareketlerle ilgili olarak bakınız Mardin, *Religion*, 147-202; Ali Mermer, "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement Turkey Today" (Durham, İngiltere: Durham Üniversitesi, Doktora tezi, 1985); ve M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 151-205.

<sup>15</sup> Bu Arapça eserler arasında şunları sayabiliriz: mantık alanında *Ta'likât 'alâ Burhân el-Gelenbewî fî el-Manţiq ve Kızıl İcâz 'alâ Süllem*; tefsirde *İşârât el-İcâz fî Mezann el-İcâz* ve sonradan *el-Meşnewî el-Nürî* başlığı altında bir araya getirilen birçok makale.

<sup>16</sup> İhsan Kâsım Salihî, 1970'lerin sonlarında *Risale-i Nur'u* Arapça'ya tercüme etmişti.



nadiren bulunabilmektedir.<sup>17</sup> Yine bir başka küresel dünya dili olan İngilizceye ise Bediüzzaman'ın birkaç eseri 1970'lerin ortalarında tercüme edilmiş ancak daha kapsamlı bir tercüme faaliyetinin başlaması 1980'lerde Şükran Vahide'nin takdire şayan çabalarını beklemek zorunda kalmıştır.<sup>18</sup> Bu çabanın neticesi olarak külliyatın tamamının İngilizceye kazandırılmasına az kaldığını söyleyebiliriz. Fakat bu gecikme bir tarafa, ne yazık ki mevcut İngilizce tercümeleme büyük çoğunluğu Bediüzzaman'ın eserlerindeki derinlik ve dakikliği okunaklı bir dil ile ifadeden yoksundur.<sup>19</sup> Bilhassa zamanlama ve kalite ile ilgili bu şartlar göz önüne alındığında henüz Bediüzzaman'ın düşüncelerinin Türkçe dışındaki dillerin kullanıcılarına tam olarak ulaştırılabildiğini söyleyemeyiz. Türk olmayan Müslümanlar ve İslam çalışmaları üzerine ihtisas yapan akademisyenler ise çok nadiren Türkçeyi İslam müktesebatının metinlerini anlamak için lüzumlu bir dil olarak görmekte ve bu yüzden de Bediüzzaman'ın eserlerinin dünya Müslümanları arasında ve akademisyenler nezdinde takdiri son derece sathî kalmaktadır.

İkincisi, Ahmad el Shamsy'nin "dinde sırat-ı müstakim anlayışının (*orthodoxy*) içtimai süreçte teşekkülü" konulu makalesinde ortaya koyduğu üzere, bir âlimin tanınması ve eserlerinin takdiri yalnızca o âlimin düşüncesindeki orijinallik ve derinliğin neticesi değildir. İçtimai muhit bu düşünceleri "aktif bir şekilde içine alır, nazara vererek yayar, yönlendirir ve/veya baskı altına alır."<sup>20</sup> Bediüzzaman'ın görüşlerinin yayılmasını bekleyeceğimiz küresel içtimai muhit yirminci asır başlarından bu yana İslamî ilimler ve tasavvuf gelenekleri etrafında gelişen iletişim

---

<sup>17</sup> Bu ifade 2016 yılı ocak ayında Uluslararası Kahire Kitap Fuarı'nda yapılan bir katalog taramasına dayanmaktadır.

<sup>18</sup> Mermer, "Aspects", 102.

<sup>19</sup> Burada şunu da ifade etmeliyiz ki mevcut İngilizce tercümeleme içinde en iyisi bütün problemlerine rağmen yine Şükran Vahide'ninkilerdir. Bilhassa 2000'li yıllarda Hüseyin Akarsu adıyla neşredilen İngilizce tercümeleme daha okunaklı olmakla beraber aslına sadakat noktasında ciddi problemler taşımaktadırlar. Mevcut İngilizce tercümeleme Amerikalı okuyucular tarafından ne derece okunup anlaşılabilirliği üzerine bir çalışma için bakınız Sammy Aziz, "An Examination of the Dershané Phenomenon: Observations of Its Embodiment the US and Turkey" (Hartford Seminary, Yüksek lisans tezi, 2015), 56-58.

<sup>20</sup> Ahmed el Shamsy, "The Social Construction of Orthodoxy," *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, der. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 97-117.

ağlarına İslamcı hareketlerin de eklenmesiyle şekillenmiştir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Kemalist rejimin milliyetçi politikaları Türkiye vatandaşlarını yakın zamanlara kadar büyük ölçüde Müslümanlar arasındaki beynelmilel iletişim ağlarından koparmıştır. Dahası, Türkiye’de devlet, medreseleri ve tarikatları kapatmış; faaliyetlerini tamamen ortadan kaldırmasa da yeraltına itmiştir. Tarikat faaliyetlerinin ve medrese eğitiminin yasaklandığı bu siyasî muhitte Bediüzzaman, ne talebelerini alışılagelmiş medrese geleneğindeki manasıyla “âlim” olarak yetiştirmiş ne de onlara tarikat vermiştir. Ayrıca, mesleğinin bir düstur-ı asliyesi olarak siyasetten uzak durmuş ve böylece İslamcılığı da talebeleri için bir seçenek olmaktan çıkarmıştır.<sup>21</sup> Tüm bunlar, Bediüzzaman’ın eserlerinin ilham verdiği toplumsal hareketlerin faaliyet şekillerinin ve fikri referanslarının Türkiye dışındaki Müslümanlar tarafından kolayca tanınması ve anlaşılmasına engeldir. Neticede, Bediüzzaman’ın takipçileri 1970’lerden itibaren dünyanın dört bir tarafına yayılmıştır ama karşılaştıkları diğer Müslümanlar umumiyetle kendilerini hoş ama dışarıdan gelen ve fikrî seviyede çok da ciddîye almaya gerek duyulmayan yabancılar olarak karşılaya gelmişlerdir.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Siyasetten uzak durma mevzuunda bakınız Bediüzzaman Said Nursi, *Lem’alar* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 104; Bediüzzaman Said Nursi, *Şuâlar* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 362 ve Bediüzzaman Said Nursi, *Mektûbat* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 48-49.

<sup>22</sup> Bu değerlendirme, son yirmi bir yıldır ikamet ettiğim Amerika’da, kısa süreli olarak yaşadığım Rusya, Fas ve Mısır’da ve seyahat ettiğim başka ülkelerdeki tecrübelerime dayanmaktadır. Bediüzzaman’ın takipçilerinden kastım Gülen Hareketi’nin mensupları değildir. Dünya Müslümanları ile iletişimde onlar da benzer problemler yaşamaktadır fakat bilhassa son on-on beş yılın gelişmelerini dikkate alırsak bu hareketi Bediüzzaman’ın takipçileri arasında düşünemeyiz. Bediüzzaman, talebelerini siyaset ve idareye karışmaktan, maksat büyük diye o maksada giden yolda atılacak gayrimeşru adımları meşru görmekten ve şahsiyetleri öne çıkarmaktan menetmiştir. Bu ve benzeri düsturlar, şartlara bağlı olarak alınmış birer tavır değil, Bediüzzaman’ın mesleğinin esas düsturlarıdır. Gülen hareketi hem bu düsturların uygulanmasında hem de *Risale-i Nur*’un neşri ve bir meslek olarak pratiğe dökülmesiyle ilgili başka bazı mevzularda Bediüzzaman’ın mesleğinden esasta ayrılmıştır. Ancak Gülen ve müntesipleri faaliyetlerinde başta daha çok sonra giderek azalan ölçüde *Risale-i Nur*’uda kullanmış, bunun neticesi olarak gerek Türkiye’de gerekse dünyada isimleri Bediüzzaman’ın ismi ile beraber anılagelmiştir. Kendilerinin Bediüzzaman’ın miras ve mesleği ile düştükleri tezat Türkiye’de bilhassa son on yılda daha da net anlaşılmiş, nihayet 2010’ların ilk yarısında umum Nurcular Fetullah Gülen’i kesin bir dille

Son olarak, Bediüzzaman'ın *Risale-i Nur'u* yazdığı dönemde etrafında muhatap aldığı ahali ilim sınıfından olmadığından bu dönemdeki eserleri ulûm-i İslâmiye'nin şeklî kalıplarına riayetle ve kendinden önceki literatüre doğrudan atıflarla yazılmamıştır.<sup>23</sup> Bediüzzaman risalelerini tefsir olarak nitelemekte ve talebelerinden Abdülkadir Badıllı'nın tespitiyle altı yüzün üzerinde ayete doğrudan atıfta bulunmaktadır.<sup>24</sup> Fakat 1915 yılında, Birinci Dünya Harbi'nde cephede Arapça olarak yazdığı ve sonradan Türkçe tercümesini *Risale-i Nur'a* dâhil ettiği *İşârâtü'l-İ'caz* isimli tefsiri dışındaki risalelerinde tefsir geleneğinin alışlagelmiş usûl ve tekniklerini kullanmaz.<sup>25</sup> Yine Badıllı'nın tespitine göre Bediüzzaman bine yakın hadise atıfta bulunur ama çoğu zaman bunu kaynak vererek belirtmez.<sup>26</sup> Dolayısıyla, bilgili ve dikkatli bir okuyucu Bediüzzaman'ın İslam ilimlerinin pek çok ince ve çetrefilli meselelerini ele aldığını fark edebilir. Ama Bediüzzaman bunuumumiyetle o meseleleri doğrudan tarif ve tasvir etmeden, hatta mevzuyla alâkalı ilmî tartışmalara atıfta bulunmadan, sadece meselenin çözümünü ortaya koyarak yapar.<sup>27</sup> Burada Bediüzzaman'ın sürgün yıllarında atıfta bulunabileceği kaynak kitaplardan mahrum bırakıldığını da belirtmeliyiz,<sup>28</sup> ama kendisinin bu kitapların pek çoğunu ezberlediğini göz önünde bulundurursak eserlerinde açık kaynak atıflarının ve şeklî kalıpların bulunmamasını daha çok eser verirken güttüğü maksada

---

reddetmiştir. Ancak, bu durumun dünya Müslümanları tarafından fark edilmesi vaktinde mümkün olmamış, Gülen müntesiplerinin 15 Temmuz Darbe Girişimi'ndeki rolü Bediüzzaman ve talebelerini de dünya Müslümanları nezdinde zan altında bırakmıştır. Dolayısıyla her ne kadar bu makalenin İngilizce aslı 15 Temmuz Darbe Girişimi'nden önce yazılmışsa da şimdi Bediüzzaman'ın dünya çapında hak ettiği seviye ve şekilde tanınmasının önündeki mânileri incelediğimiz bu noktada 15 Temmuz Darbe Girişimi'nin menfi ve müessif tesirlerini de ayrıca belirtmemiz gerekmektedir.

<sup>23</sup> Bu mevzuun izahı için bakınız Nursi, *Tarihçe*, 695.

<sup>24</sup> Nursi, *Şualar*, 425 ve Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları (Tesbitleri, Delilleri, Meâlleri)* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 19-51

<sup>25</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *İşârât-ül İ'caz (Türkçe Tercümesi)*, terc. Abdülmecid Nursî (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995).

<sup>26</sup> Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsî*, 327-58.

<sup>27</sup> Özervarlı, "Said Nursi's Project", 321-22. Mesela Bediüzzaman'ın ele aldığı kelâm meselelerinin bir incelemesi için bakınız Abdülkadir Harmanlı, "Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risaleleri" (Marmara Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 1994).

<sup>28</sup> Nursi, *Mektûbat*, 88.

bağlamamız gerekir. <sup>29</sup> Bediüzzaman fikirlerini “herkesin anlayacağı bir tarzda” ortaya koymaya çalışıyordu. <sup>30</sup> Bunun neticesi olarak kendisinin eserleri ulûm-i İslâmiye'nin pek çok sahasında ele aldığı, hal ve izah ettiği çetrefilli meseleleri doğrudan doğruya nazara vermezler. Böyle olunca da Bediüzzaman'ın ilmî katını ve katkılarını hakkıyla anlamak için eserlerini ince bir dikkat ve sabırla, tercihen her eseri yazıldığı dildeki aslından okumak gerekmektedir.

## **2. Hissedilir Âlemin İki Yüzü: Mahlûkatta Tefekkür**

Bediüzzaman yirminci asrın başında bir düşünür olarak hayata atıldığında Avrupa'da doğup kurumsallaşan pozitif bilim projesi ve Aydınlanma sonrası düşünce birikimi ilahî bir yaratıcı fikrine oldukça başarılı bir şekilde meydan okumuş ve bu meydan okuma, nispeten zayıflayan ve büyük ölçüde müstemleleştirilen Müslüman memleketlerinin entelektüel elitlerini de tesiri altına almıştı. Avrupa'nın göz alıcı terakkisini henüz endüstrileşmemiş Müslüman şehir ve köylerini referans alarak müşahede eden bu elitler, her ne pahasına olursa olsun bir an evvel Avrupa'ya yetişmek endişe ve arzusuna kapılmışlardı. Bir yandan din, bu elitlerin içinden çıktıkları toplulukların öteden beri var olan tanımlayıcı bir parçasını teşkil ediyor diğer yandansa bilim ve teknolojideki atılımların, insanoğlunun önündeki imkânları hızla genişletmesine bağlı olarak sanki akıl ve tecrübî gözlemin güvenilir bilgi kaynağı olma noktasında vahyin önüne geçtiği zannına kapı açılıyordu. Mesela İkinci Abdülhamid devrinde Batılılaşmış eğitim kurumlarına devam eden talebeler tecrübî bilimlerini yalnız öğrenmekle kalmıyor, bir anlamda bu bilimlere iman ederek mezun oluyorlardı. Bir taraftan tıp, mülkî idare yahut mühendislik okurken bir taraftan da Ludwig Büchner'in materyalizmi basite indirgeyerek savunduğu *Kraft und Stoff (Madde ve Kuvvet)* isimli eserini Şükrü Hanioglu'nun ifadesiyle “bir nevi kutsal kitap gibi” okuyup öğreniyorlardı. <sup>31</sup> Birinci Dünya Harbi sonunda Osmanlı

---

<sup>29</sup> Bediüzzaman'ın ezberlediği kitapların bir listesi için bakınız Akgündüz der., *Arsiv Belgeleri*, 1/280-93.

<sup>30</sup> Nursi, *Mektûbat*, 466. Ayrıca bakınız Nursi, *Sözler*, 5.

<sup>31</sup> M. Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 49. Ayrıca bakınız Berrak Burçak, “Science, a Remedy for all Ills. Healing ‘the Sick Man of Europe’: A Case for Ottoman Scientism” (Princeton Üniversitesi, Doktora tezi, 2005) ve M. Şükrü Hanioglu, “Blueprints

İmparatorluğu çökünce *Kraft und Stoff*ün müsbet bilime Mustafa Kemal'in 1924'teki ifadesiyle "her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşid" kabul ederek inanan bu okuyucuları Türkiye'de idareyi ele geçirdiler.<sup>32</sup>

Bediüzzaman, bir "zındıka cereyanı" olarak tanımladığı bu halı 1922-23 yıllarında Ankara'da ikamet ettiği dönemde fark etmiş ve yaşadığı hayal kırıklığı içinde dini müdafaanın yollarını aramaya başlamıştı.<sup>33</sup> O vakte kadar hilafet saltanatının ordusu, İslamî tedris merkezi olarak medreseler ve manevi rehberlik vazifesi gören tekkeler gibi müesseseler bu cereyanının önüne Bediüzzaman'ın Birinci Dünya Harbi evvelinde gördüğü bir rüyayı tevil ederken dile getirdiği üzere "Kur'an etrafındaki surlar" olarak set çekmişlerdi. Ancak şimdi Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesiyle bu surlar da yıkılıyordu. Bediüzzaman, ihtimal ki önceden gördüğü bu rüyanın da hatırasıyla, bundan böyle Kur'an'ın hakikatlerini bizzat Kur'an'ın müdafaa edeceğine kanaat getirdi.<sup>34</sup> Nitekim bir müddet sonra risalelerini yazmaya başladığında bunları da Kur'an'dan mülhem ve dolayısıyla Kur'an'ın "malı" olarak görecekti.<sup>35</sup> "Eğer dalalet cehaletten gelse izalesi kolaydır" diye yazacak fakat çağdaşları arasında vaki olduğunu düşündüğü üzere "dalalet, fenden ve ilimden gelse, izalesi müşkildir" diye ekleyecekti.<sup>36</sup> Bediüzzaman'a göre "medenîlere galebe çalmak ikna" ileydi, "icbar ile değil."<sup>37</sup> İşte bu sebeple de Allah'ın bu zamanda "Kur'an'ın manevî lemaatından olan" *Risale-i Nur'a* "fenden ve ilimden gelen" ve iknadan başka bir yolla dağılması mümkün olmayan dalaleti dağıtıp tedavi edecek "bir tiryak hâsiyeti" verdiği

---

for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art," *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, der. Elisabeth Özdalga (London: Routledge, 2005), 28-116.

<sup>32</sup> Nimet Arsan der. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1906-1938)*, 2 Cilt (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1997), 202. Mustafa Kemal'in bu ifadelerinin din karşıtı vurgusu için bakınız Hanioglu, *Atatürk*, 53.

<sup>33</sup> Nursi, *Tarihçe*, 149 ve Akgündüz der., *Arşiv Belgeleri*, cilt 2, 463-76.

<sup>34</sup> Nursi, *Mektûbat*, 368. "Kur'an etrafındaki surlar" mevzuunda ayrıca bakınız Nursi, *Lem'alar*, 228; Nursi, *Mektûbat*, 446 ve Nursi, *Emirdağ II*, 111.

<sup>35</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Kastamonu Lâhikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 162 ve Bediüzzaman Said Nursi, *Barla Lâhikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 10.

<sup>36</sup> Nursi, *Mektûbat*, 23.

<sup>37</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Kaynaklı, İndeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı*, 2 Cilt (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1922.

görüşünde idi.<sup>38</sup>Muhataplarını ikna için Bediüzzaman'ın meseleyi onların çıkış noktası olan tecrübî gözleme konu olan hissedilebilir âlemden, yani kâinattan başlayarak ele alması gerekiyordu. İşte bu sebeple tefekkür sistemini de Kur'an ile "kitab-ı kebîr-i kâinat" diye nitelendirdiği hissedilir âlemi bir arada okuma çabası üzerine kurmaya başladı.<sup>39</sup>

Bu noktada, Bediüzzaman'ın tefekkür sisteminin tahliline girişmeden önce belirtmeliyiz ki bu sistemi belli bir tarihî dönemin felsefî soru ve sorunlarına tepki olarak değil, Bediüzzaman'ı hayat ve varlık üzerine küllî bir anlayışa götüren aklî ve kalbî bir inkişafın ürünü olarak görmek yerinde olacaktır. Bu inkişaf, İmam Gazalî'nin (1058-1111) "dalaletten kurtuluş" adı altında naklettiği arayışına benzer sıkıntılı bir manevî buhran ve arayış sürecinin ürünüdür.<sup>40</sup>Bediüzzaman bu süreçten çıkışını Birinci Dünya Harbi sonrasında İstanbul'a döndüğü vakitlerde bulduğu mesut hayatın geçici nimetlerinin ve "hikmet-i beşeriyenin" yani seküler felsefeyle bilimin varlığa atfettiği manâ ve gayelerin gözüne tümünden çürük, boş ve "ehemmiyetsiz" görünmesiyle başlatır. Daha önceleri hem İslamî hem de dünyevî sahalarda ne bulsa var gücüyle okurken, bu düştüğü boşlukta bir medet arayışıyla Abdülkadir Geylânî'nin (1078-1166) *Fütûhu'l-Gayb* ve İmam Rabbanî'nin (1564-1624) *Mektûbat* isimli eserlerini okumaya başlar. Nihayetinde de bu iki müşid onu başka kaynakları bırakıp tüm dikkatini Kur'an'a vermeye yönlendirir. Kur'an da onu "akıl ve kalb arasında yeni açılan berzahî bir yol" üzerinden ulvî mana ve gayelerle dolu bir âleme sevk eder. Bu âlemden Bediüzzaman, Allah'ın Hakîm isminin yardımına atfettiği bir inkişaf ile hissedilir âlemdenki eşyayı şuur sahiplerinin "mütalaası" için yaratılmış birer "mektub-u Rabbanî" olarak görmeye başlar.<sup>41</sup> Bu makalenin bahis mevzuu olan tefekkür sistemi de kendisinin bu mektupları birer "âyât-ı tekvîniye," yani

---

<sup>38</sup> Nursi, *Mektûbat*, 23. Ayrıca bakınız Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası I* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 22 ve Nursi, *Sözler*, 752.

<sup>39</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, terc. Abdülmecid Nursî (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 21.

<sup>40</sup> İmam Gazalî bu süreci şu kitabında anlatır: Ebû Hâmid Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Munķiz mine'l-zalal ve Mevşil ilâ zî'l-'Izzeh we'l-celâl*, der.Cemil Şalibâ and Kâmil 'Ayyâd (Şam: Matba'atü'l-Câmi'atü'l-Sûriye, 1967).

<sup>41</sup> Bu arayış süreci ile ilgili olarak bakınız Nursi, *Mektûbat*, 355-56 ve 286-87 ve Nursi, *Lem'alar*, 234-43. Bediüzzaman'ın kalp ile akıl arasında bulduğu yol ile alâkalı izahatı için bakınız Nursi, *Mesnevî*, 7-8 ve 75; Nursi, *Lem'alar*, 50; Nursi, *Kastamonu*, 12, 19 ve Nursi, *Tarihçe*, 695.

mahlukatın Yaratıcı'ya işaret eden ve onu tarif eden delilleri olarak okumaya başlamasından doğup filizlenir.<sup>42</sup>

Bediüzzaman'ın 1922 yılında yazdığı bir risalesinde ortaya koyduğu dört mefhum, ki bunlar “mâna-yı ismî, mâna-yı harfî, niyet ve nazardır” kendisinin âyât-ı tekvîniyeden Allah'a metodik bir yol bulmasına imkân sağlar.<sup>43</sup> Bediüzzaman'a göre hissedilir âlemdeki her şeyin biri doğrudan o şeye bakan diğeri ise Yaratıcı'ya bakan iki yüzü vardır. Arapça gramerinden ilhamla Bediüzzaman bunları “mâna-yı ismî” ve “mâna-yı harfî” olarak adlandırır.<sup>44</sup> Mesela bir çiçek, mâna-yı ismî ile bakıldığında renk ve koku gibi insana cazip gelen çeşitli hususiyetlere haiz olması itibariyle güzel olarak algıladığımız bir nesnedir. Mâna-yı harfîsi itibariyleyse Yaratıcı'nın bir eseridir ve sahip olduğu çeşitli hususiyetler, Yaratıcının yaratma fiili ile çiçekte izhar ettiği sıfatlarını yansıtır. Bu cepheden bakıldığında çiçeğin güzelliği, Yaratıcı'nın sınırsız güzelliğine delalet eder ve o güzelliği öyle sınırsız bir güzellik bir çiçeğin sınırlı maddesinde ne kadar görünebilirse o kadar gösterir.<sup>45</sup>

Bediüzzaman'a göre eşyanın mâna-yı ismîye bakan yüzü fanidir. Aynı çiçek misali ile devam edersek çiçeğin güzelliği solup çürümeye ve böylece yok olmaya mahkumdur. Ne var ki yine de o fani güzelliğin tezahürleri insan kalbini kandırabilirler. İşte bu yüzden kalp dünyadaki eşyaya o eşya adına bağlanır ve o eşyanın mâna-yı ismî itibariyle yok olması da kalbi ıstıraba düşürür. Buna binaen Bediüzzaman, eşyanın mana-yı ismîye bakan yüzünün aslında “çirkin” ve kalbi bağlamaya değmez olduğu neticesine ulaşır. Ancak doğru niyet ve nazar ile eşya cennette bir çiçek bahçesi açmak üzere ekilebilir. Mesela bir çiçeği koklayıp geçici bir lezzet alan insan, Yaratıcıyı o lezzetin baki ve ezeli kaynağı olarak tanır ve Rabbinin bu lezzeti ona tattırmasındaki rahmetine şükür ile mukabele ederse Yaratıcı da ona cenneti verir. Şu hâlde, çiçeğin güzel kokusundan alınan lezzet doğru nazar ve niyet ile baki bir lezzeti elde etmenin vasıtası haline gelir ve ahirete dair taşıdığı potansiyeller cihetiyle güzelleşir. Eşyanın Yaratıcı'nın gayri

---

<sup>42</sup> Nursi, *Mesnevî*, 21 ve 139-40.

<sup>43</sup> Nursi, *Mesnevî*, 51.

<sup>44</sup> Bu mefhumların teferruatlı bir tahlili için bakınız Ameur ve Mermer, “Beyond the 'Modern': Sa'id el-Nursi's View of Science”, 119-60.

<sup>45</sup> Nursi, *Sözler*, 625-31 ve Nursi, *Mektûbat*, 289-90.

mütenahî isim ve sıfatlarına işaret etmekle mâna-yı harfiye mazhar olan yüzü ise bizzat güzeldir ve kalbin bağlanmasına değer.<sup>46</sup>

Mâna-yı ismî ile mâna-yı harfî arasındaki bu ayrımın ehemmiyeti, hissedilir âlemin ontolojik hakikati ve Allah'a nisbeti mevzularında İslam filozofları, kelâm âlimleri ve mutasavvıflar arasında öteden beri devam edegelen ihtilaflar çerçevesinde ele alınırsa daha iyi anlaşılacaktır.<sup>47</sup> Bu ihtilafların bir ucunda erken dönemde İslam akidesinin Yunan felsefesi ile karşı karşıya gelip cedelleşmesinden doğan ve insan mükellefiyeti üzerine de mühim meseleler gündeme getiren felsefî bir görüş yer almaktadır. Allah'ı ezeli olduğu varsayılan kozmik maddenin ilk muharriki ve mutlak değil, ancak umumî düzenleyicisi olarak kabul eden İbn-i Sina'yı (980-1037) bu görüşün önde gelen bir mümessili olarak görebiliriz.<sup>48</sup> Diğer uçta ise hissedilir âlemi haricî varlıktan yoksun olmakla Allah'ın isimlerinin tecellisinden ibaret gören mistik vahdet-i vücud fikrini buluruz.<sup>49</sup> Birinci felsefî görüş İmam Gazâlî tarafından şiddetle eleştirilmiş ve Sünnî İslam geleneğinde kesin olarak reddedilmiştir.<sup>50</sup> İkinci mistik görüş ise bilhassa Endülüslü

---

<sup>46</sup> Nursî, *Sözler*; 214-19, 345-46 ve 625-35; Nursî, *Mektûbat*, 289-90 ve Nursî, *Lem'alar*; 338-39. Tasavvuf ve kelim literatürlerinde ilahî isim ve sıfatlarla ilgili bahisler için bakınız Ghazzâlî, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trans. David B. Burrell and Nazih Daher (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1992); William C. Chittick, "Ibn 'Arabî and His School," *Islamic Spirituality*, der. Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1991), bilhassa 58-65; Binyamin Abrahamov, "Faḥr el-Dīn el-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes", *Arabica* 49/2 (2002), 204-30; Nader el-Bizri, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, der. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-40; ve Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da İlahî Sıfatlar," *Turkish Studies* 8/3 (2013), 583-608.

<sup>47</sup> Bu ihtilafların özet bir izahı için bakınız David B. Burrell, "Creation," *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, der. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 141-60.

<sup>48</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* (Albany: SUNY Press, 1993), bilhassa 212-14 ve 218-26. Elbette bu günkü materyalist ateizm ile eşleştirebileceğimiz dehrîlik akımı bundan daha da uç bir noktada durmaktadır ama dehrîliği İslam değil Arap düşünce tarihinin bir hadisesi olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

<sup>49</sup> William C. Chittick, "A History of the Term Wahdat al Wujūd," *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, der. William C. Chittick (Albany: SUNY Press, 2012), 71-88.

<sup>50</sup> el-Ğazâlî, *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*, der. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), 12-160.



meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) öğretileriyle kök salmış ve Bediüzzaman da dahil olmak üzere Sünnî tasavvuf geleneğini büyük ölçüde tesiri altına almıştır.<sup>51</sup> Ancak ihtimal ki çok incelikleri bulunan bu görüşün anlaşılmasındaki zorluklar sebebiyle ortaya çıkan ve çoğu kez hata ile İbnü'l-Arabî'ye atfedilen bazı müfrit yorumlar, güya mahlukatta tezahür eden hayır ve şerrin Allah'ın tecellisi olma noktasında müsavi olduğu ve insanın bunları birbirinden ayırt edemeyeceği faraziyesinden yola çıkarak bir takım ahlak dışı halleri meşrulaştırmak gibi problemlili uygulamaları da netice vermiştir.<sup>52</sup>

Burada şunu belirtmeliyiz ki ontolojik seviyede Bediüzzaman'ın hissedilir âlem anlayışı İbnü'l-Arabî'ninkinden yahut daha doğru bir değerlendirme ile İmam Rabbanî'nin İbnü'l-Arabî yorumundan çok farklı değildir.<sup>53</sup> Ancak marifetullahı ulaşma yolunda takip edilen usûl bakımından mâna-yı ismî ve mâna-yı harfî ayrımını yapmakla Bediüzzaman, vahdet-i vücud fikrinden ortaya çıkan çok problemin önünü kesmiştir. İmam Rabbanî'nin bu mevzudaki duruşunu takip eden Bediüzzaman, hissedilir âlemin Allah tarafından yaratılan ve idame ettirilen bir vücud-u haricîsi olduğunu kabul eder. Ona göre vahdet-i vücud mesleğinde gidenler seyr-i sülûk sırasında mahlûkatın mâna-yı harfî cihetinin güzelliği karşısında gözleri kamaştığı ve sarhoş oldukları için hissedilir âlemin haricî varlığını göremez hale

<sup>51</sup> "Vahdet-i vücud" tabiri umumiyetle İbn-i Arabî'ye atfedilir ama ona ait değildir. İbn-i Arabî'nin bu mevzudaki görüşleri Sünnî İslam akidesiyle temelde bir çelişki göstermez. Bu meselenin teferruatlı bir tahlili için bakınız William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn el-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994) ve Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", 54-57.

<sup>52</sup> Chittick, *Imaginal*, 39-50; William C. Chittick, "Wahdat el-WujudIndia," *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2012 (3): 29-40 ve Muhammad U. Faruque, "Sufism contra Shariah? Shâh Walî Allâh's Metaphysics of Wahdat el-Wujûd" *Journal of Sufi Studies* 5 (2016), 27-57, bilhassa 45.

<sup>53</sup> İmam Rabbanî ve Bediüzzaman'ın bu mevzudaki görüşleri arasındaki paralellikleri görmek için Yohanan Friedmann, *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Imagethe Eyes of Posterity* (Montreal: McGill University Press, 1971), 62-68 ile şu metinleri karşılaştırmamız Nursî, *Mektûbat*, 83-85 ve 448-49 ve Nursî, *Lem'alar*, 272-75. Bediüzzaman'ın bu konudaki ifadelerinin doğrudan İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile bir karşılaştırması için bakınız Stephen Hirtenstein, "Visions of PluralityUnity': Said Nursî, Muhyiddin Ibn 'Arabi, and the Question of the Unity of Being", *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursî's Risale-i Nur*, der. Ibrahim M. Abu-Rabi' (Albany: SUNY Press, 2008), 287-309 ve Turner, *The Qur'an Revealed*, 71-81.

gelirler. Bu hal, gerçekten de seyr-i sülûkta hissedilir âlemi geride bırakan sâlikin Allah'ın güzel isimlerinin cazibesıyla düştüğü bir istiğrakın neticesi ise – ki Bediüzzaman ve İmam Rabbanî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin durumu böyledir – mesuliyeti iktiza etmez. Ama gerçekten o tecrübi hale düşmeden, sırf bir merak ile teorik olarak kabul ve takip edilirse insanı Yaratıcıyı maddî âlem içinde aramaktan hâsıl olacak bir nevi panteizme sevk edebilir. Dahası Bediüzzaman'a göre vahdet-i vücudun tecrübe edildiği hal, her ne kadar zevkli ise de hakikate tam tekabül etmez ve bu yüzden de marifetullahta ulaşılabilecek en yüksek noktayı temsil edemez. Çünkü hissedilir âlemin Allah'ın mahlûku olan haricî varlığı da varlık hakikatine dâhildir.<sup>54</sup>

Bu noktada Bediüzzaman, usûl bakımından İmam Rabbanî'den de bir miktar ayrılır. Hissedilir âlemin bir haricî varlığı olduğunu kabul eden İmam Rabbanî, o varlık içinde müşahede edilen her şeyin Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret olduğunu söyler. Bunun akabindeyse o müşahede edilen hissedilir âlemde nefis tezkiyesiyle el çekip onu nisyana atmayı ve böylece Allah'ın isim ve sıfatlarını hissedilir eşyanın aracılığına gerek kalmadan müşahede etmek suretiyle O'na tam ve katıksız bir irtibat ile bağlanmayı amaçlar. Bu tarikte insan ancak dünyadan el çekmeyi tam olarak başardıktan sonra ona geri dönüp halk içinde ama kalbi yine Allah ile yaşamaya devam edecektir.<sup>55</sup> Bediüzzaman'a göre ise bundan daha yüksek bir marifetullah seviyesine ulaşmak mümkündür. Bunun yolu da hissedilir âlemi nisyana atmak değil, onu eşyanın mâna-yı harfiyi gösteren cephesinde Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine şahit olmak niyetiyle tefekkür içinde müşahede etmektir ki o isimlerden bazılarının tecellisi de zaten haricî varlığa sahip bir hissedilir âlemin varlığını gerektirmektedir. Mesela Rahman ve Rezzak

---

<sup>54</sup> Nursî, *Sözler*, 298-99; Nursî, *Barla*, 264-67; Nursî, *Mesnevî*, 256-57; Nursî, *Mektûbat*, 83-85 ve 448-49 ve Nursî, *Lem'alar*, 272-75. Burada şunu tekrar vurgulamalıyız ki Bediüzzaman, bu mevzudaki tenkitlerini vahdet-i vücud görüşü ile ilgili fikirleri burada ifade edebileceğimizden çok daha fazla ve ince izah gerektirecek İbn-i Arabî'ye değil daha geniş mânâsıyla vahdet-i vücud fikrinin yorumlarına yönelmektedir.

<sup>55</sup> Bakınız İmam-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, terc. Abdülkadir Akççek (İstanbul: Çelik Yayınevi, tarihsiz), 1/316-18, 375-77, 524-39 ve 690-710; Nursî, *Mektûbat*, 20 ve Arthur F. Buehler, *Recognizing Sufism: Contemplationthe Islamic Tradition* (New York: I. B. Tauris, 2016), 170-72.

isimlerinin tecellileri rahmet ve rızıktan istifade edecek haricî varlığa sahip mahlûkatın varlığını iktiza ederler. İşte buna binaen Bediüzzaman, en kâmil ve sarsılmaz imanın hissedilir âlemi nisyana atmakla değil nazarların çevrildiği her yerde Allah'ın ayetlerini müşahede etmekle elde edileceğini öne sürmüştür.<sup>56</sup>

### 3. Pozitif Bilim Meselesi

Hissedilir âlemde mâna-yı ismî ve mâna-yı harfî ayrımını yaparak kâinatı mâna-yı harfî cihetiyle müşahede etmek, Bediüzzaman'a hissedilir âlemi tasavvuf yoluyla marifetullah arayan bir sâlikin seyr-i sülûkunda kurtulması gereken bir engel olmaktan çıkarıp marifetullahın temel kaynakları arasına sokma imkânını vermiştir.<sup>57</sup> Eşyanın mâna-yı harfisinden bahsettiği bir noktada Bediüzzaman şöyle der: "Bütün funun, bütün desatiriyle şu kitâb-ı kâinatı, zaman-ı Âdem'den beri mütalaa ediyor." Fakat sonrasında şunu da ekler ki ilahî isim ve sıfatlar eşya üzerinde sayısız şekillerde tezahür ettiğinden insanlık o tezahürlerin "esma ve kemalât-ı İlahiyeye dair ifade ettiği manaların ve gösterdiği ayetlerin öşr-i mişârını daha okuyamamış." Çünkü bu mana ve ayetleri fark etmek ve anlamak doğrudan doğruya Yaratıcının yol göstermesini gerektirmektedir.<sup>58</sup> Dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürlerini ortaya çıkaran bilimsel araştırmalar insan olmanın nihaî gayesi olan marifetullaha ulaşmada fayda arz ederler ama seküler bilim ve felsefenin yaptığı gibi eşyanın fani ve çirkin olan mâna-yı ismîsinde takılıp kalmadan o ortaya çıkan tezahürlerin hakikî manalarına ulaşmak için yine vahy-i ilahînin yol göstermesine ihtiyaç vardır.<sup>59</sup>

Bediüzzaman'ın düşünce dünyası üzerine yazılmış kaliteli çalışmaların pek çoğu mâna-yı ismî ve mâna-yı harfî ayrımı üzerine yoğunlaşarak bu fikrin bir tarafta modern bilim metodolojisine temel teşkil eden ampirik gözlem ve diğer tarafta da gözlenen evren üzerine Yaratıcı'nın beyanatını içeren dinin uzlaştırılması

<sup>56</sup> Nursî, *Mesnevî*, 11-12 and 256-57; Nursî, *Sözler*, 293; Nursî, *Mektûbat*, 83-87 ve 330-31 ve Nursî, *Lem'alar*, 272-75.

<sup>57</sup> Nursî, *Sözler*, 235.

<sup>58</sup> Nursî, *Sözler*, 574

<sup>59</sup> Bediüzzaman'ın marifetullahın insan olmanın nihaî gayesi olarak görülmesi üzerine görüşleri için bakınız Nursî, *Sözler*, 120-29. Bediüzzaman'ın seküler felsefe ve Kur'an'ın eşyaya mâna verme noktasındaki kapasiteleri üzerine görüşleri için bakınız Nursî, *Sözler*, 130-32.

noktasında sağlayabileceği katkıyı vurgularlar.<sup>60</sup> Bu tespit doğrudur ama izaha muhtaçtır. Bediüzzaman'ın vahyin ışığında kitab-ı kâinat okuması daha önce emsali görülmemiş bir çaba olmayıp İslam geleneğinin köklü tefekkür pratiği üzerine inşa edilmiştir.<sup>61</sup> Bizzat Kur'an, insanları mahlûkatta görülen yaratılış ayetleri üzerine tefekküre çağırmakta,<sup>62</sup> İslam geleneğinde "Hüccet-i İslâm" unvanına layık görülen İmam Gazalî de en büyük eseri *İhyâu 'Ulümü'd-dîn*'in son dan bir önceki bölümünü Allah'ın mahlûkatının tefekkürüne adamaktadır.<sup>63</sup> Bu bölümü daha da genişleterek yazdığı *el-Hikme fî Mahlûkatillah (Allah'ın Mahlûkatındaki Hikmet)* adlı bir risalesinde İmam Gazalî denizler ve suyun hususiyetleri hakkındaki bir fıkrayı müteakip coşarak şöyle yazar:

Şuna şaşılır ki bütün bunlardan tamamen gafil insanlar vardır ve bir de bazıları akıllı diye geçinirler. [Tabiatta görülen bu hadiseler] açık birer şahit, el ele vermiş birer delil, dile gelmiş birer ayettir ki lisan-ı halleri ile Yaratıcının celâlini ortaya koyarlar. Onun kudretinin kemalini ve hikmetinin acâiblerini dile getirerek şöyle derler: 'Görmüyor musun nasıl tasvir ve terkip olunmuşum? Ne sıfatlarla donatılmışım? Hangi muhtelif hallere girer, ne faydalara kapı açarım? Kalbin ve aklın selim iken tasavvur edebilir misin ki ben kendi kendime şu hali vermiş olayım yahut benimle aynı cinsten başka biri beni yoktan var etmiş olsun? Hayır, ben ancak ve ancak Kâdir, Kâhâr, Azîz ve Cebbâr olan Allah'ın eser-i sanatıyım.'<sup>64</sup>

Şu var ki pozitif bilimlerin İslam geleneğinin bu köklü tefekkür pratiği ile münasebeti tartışmalara da yol açmış, kâinatı sistematik olarak gözlemleyen tabiat bilimlerinin mahlûkatın

---

<sup>60</sup> 5 numaralı dipnota bakınız.

<sup>61</sup> Bu tefekkür geleneğinin erken dönemdeki bazı örneklerinin bilhassa felsefe nokta-yı nazarından tahlili için bakınız Nasr, *An Introduction to Islamic*. On yedinci asırdan Bediüzzaman'a da ilham verdiğini bildiğimiz bir misal için bakınız M. Sait Özervarlı, "Exploring the Spiritual Dimensions of Nature: Ahmed-i Jiziri and Said Nursi," *Spiritual Dimensions of Bediüzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*, der. Ibrahim M. Abu-Rabi' (Albany: SUNY Press, 2008), 311-32.

<sup>62</sup> Mesela bakınız *Qur'an*, 2/164; 6/95-99; 7/185; 10/5-6, 67, 99-101; 12/103-06; 13/3-4 ve 16/10-18, 65-69 ve 78-81.

<sup>63</sup> Ebü Hâmid Muhammed el-Ğazzâlî, *İhyâ' 'Ulümü'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2013), 9/227-305.

<sup>64</sup> Ebü Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Hikme fî mahlûqâtillâh*, der. Muhammed Reşid Kıbbânî (Beirut: Dâr İhyâu'l-'ulüm, 1978), 35.

yaratılış ayetleri olarak tefekkürüne katkıda mı bulunacağı yoksa akli madde mekaniğinde boğarak tefekküre set mi çekeceği bir soru olarak gündeme gelmiştir. Bizim de Bediüzzaman'ın bilimle ilgili tartışmalara katkısını bu noktada aramamız gerekir. Maverâünnehirli allame Ebü Reyhân el-Birûnî'nin (973-1048) görüşleri bu tartışmaların mahiyetini anlamamıza yardımcı olabilir. Birûnî'ye göre hakikati arayan bir insanın arayışı nihayette onu "dünyanın eski ve yeni hallerinin bir incelemesine ulaştırır ... bu inceleme de onu Sâni ve O'na layık olan hâsiyetler ile karşı karşıya getirir." Ancak ilk bakışta bedihî gibi görünen bu ifadenin yazıldığı şartları incelersek Birûnî'nin aslında ampirik gözlemin faydasını sorgulayan kuvvetli bir söyleme karşı kendisini savunma çabası içinde olduğunu fark ederiz.<sup>65</sup> İmam Gazalî'nin faydacı bir yaklaşımla ortaya koyduğu ilimler tasnifi de bu mevzuda aydınlatıcıdır. Mesela ona göre, geometri ve hesap ilimleri prensipte mubahtır ama imanı zayıf olanlar için haram addedilmelidir, çünkü bu bilimlerle iştigal çoklarını yoldan çıkarmıştır. Tıp insanların sağlığına hizmet eder ve bu yüzden lüzumludur ama İmam Gazalî'nin zamanında metafiziği de içine alarak düşünülen başka bazı "tabiat bilimleri" lüzumlu değildir ve dahası bazı cihazlardan İslam ile çeliştikleri için kendilerinden uzak durmalıdır.<sup>66</sup>

İmam Gazalî'ye göre bu tür bilimlerin insanları yoldan çıkarmasının mühim bir şekli mâsivaya nedensellik atfetmekten geçer. Bununla ilgili olarak İmam Gazalî, on birinci asırda astronomi ve astrolojiyi beraberce ihtiva eden "yıldız bilimini" nazara verir. Semavî cisimlerin hareketlerinin hesaplanmasına bir itirazı yoktur ama bu hareketlerin dünyevî hadiselerle ilişkilendirilmesinin insanları Allah'tan gaflete düşürdüğü görüşündedir. Bu endişesini şöyle bir misalle izah eder: Bir kâğıt parçası üzerinde gezinen karınca yanı başında yazı yazan bir kalemin ucunu görür ama kalemi tutan parmakları, o parmakların sahibi olan eli ya da kalemi kontrol eden iradenin sahibini göremez. Bu yüzden de kâğıt üzerine yazı yazanın kalem olduğunu zannederek kalemin ötesindeki hakikatten bîhaber kalır.

---

<sup>65</sup> al-Biruni, *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, terc. Jamil Ali (Beyrut: Beyrut Amerikan Üniversitesi, 1967), 3.

<sup>66</sup> el-Gazâlî, *İhyâ'*, 1/84-85.

İnsanların çoğu da bu karınca misali yıldızları görür ve onlara çeşitli mevzularda tesir atfederler ama yıldızları kontrol eden melekler ve meleklerle hükmeden Allah'tan gafildirler. Ancak maneviyatta derinleşen az sayıda insan tüm bu hadisatın arkasında kudret-i ilâhînin tasarrufunun farkına varır.<sup>67</sup> Yani, İmam Gazalî hissedilir âlemin tefekküründe fayda mülhaza etmekte ancak bunu tabiat bilimleri ile irtibatlandırarak düşünmemektedir. Kendi zamanında yaşayan yahut tesir gösteren İbn-i Sina gibi bazı tabiat bilimcilerin bir tertip ile meydana gelen etkileşimleri yahut kâinattaki nizamı hem sebebin hem de sonucun doğrudan doğruya kudret-i ilâhînin eseri olduğunu düşünmeden müstakil sebep-sonuç ilişkilerine bağlamasından endişe etmektedir.<sup>68</sup>

Fakat İmam Gazalî, hissedilir âlemde bir nizamın hüküm sürdüğünü inkâr etmez. Bu nizamın âdetullah neticesinde, yani Allah'ın mütemadiyen aynı şekilde yaratmayı ihtiyar etmesiyle meydana geldiğini kabul eder. Şurası açıktır ki görülen nizamı mekanik nedensellik yerine Allah'a atfettiğimiz sürece İmam Gazalî'nin yahut umûmen Sünnî İslam düşüncesinin bu mevzudaki pozisyonunu Isaac Newton (1642-1726) sonrasında Avrupa'da ortaya çıkan müsbet bilim geleneği ile uzlaştırmak pekâlâ mümkündür.<sup>69</sup> Ancak şu aşamada bu imkânla ilgili görüşümüz nazarî bir tespitten ibaret kalmaktadır ve fiiliyatta da hüküm sürdüğünün gösterilmesi gerekir.

Avrupa'da bilim projesi ihtimal ki Endülüs üzerinden İslam mirasına bağlanmasının da tesiriyle Birûnî'ninkine benzer deist bir duruşla yola çıkmıştır.<sup>70</sup> Mesela, çağdaşlarının Aristo'nun eserlerine takılıp kalmasından şikâyetle Galileo Galilei (1564-1642) şöyle yazar: "İstiyorlar ki gözlerini o sayfalardan [yani

---

<sup>67</sup>el-Gazâlî, *İhyâ'*, 1/111-15.

<sup>68</sup> İmam Gazalî'nin bu mevzularda daha geniş kapsamlı bir çalışması için bakınız el-Gazâlî, *The Incoherence*, 161-77.

<sup>69</sup> İmam Gazalî'nin nedensellik ve vahiy ile aklın uzlaştırılması mevzularındaki görüşleri için bakınız Frank Griffel, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 111-234. İmam Fahreddin Râzî (1149-1210) ile ilgili benzer değerlendirmeler için bakınız Tariq Jaffer, *Râzî: Master of the Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 84-130.

<sup>70</sup>İslamî bilim geleneği ile Avrupa bilimi arasındaki devamlılık için bakınız George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007).

Aristo'nun eserlerinden] hiç kaldırmazınlar, sanki şu *koca kâinat kitabı* onu kimse değil, sadece Aristo okusun diye yazılmış ve onun gözleri de kendisinden sonra gelen tüm nesiller adına görülecek her şeyi görmüş gibi..."<sup>71</sup> Ne var ki, İmam Gazalî'nin kendi devrinde eleştirdiği tabiat bilimcilere benzer bir şekilde Aydınlanma sonrası Avrupa bilimi de büyük ölçüde baştaki deist duruştan uzaklaşıp pozitivist bir istikamete sapmıştır. Dahası İmam Gazalî çağdaşı olan tabiat bilimcileri ehemmiyetsiz ve lüzumsuz diye bir kenara itebilirken on dokuzuncu asır itibarıyla bilimdeki keşifler hayatı öylesine derinden değiştirmişti ki artık yirminci asra ulaşıldığında Müslüman mütefekkirlerin müsbet bilimleri aynı tavırla boş vermesi düşünülemezdi.<sup>72</sup> On dokuzuncu asırda ve yirminci asrın başlarında, Avrupa devletlerinin Müslüman topraklarını istila ettiği ve müstemlekeleştirdiği bir zamanın tazyikati altında, müsbet bilimler ile bu bilimlerin otoritesine toptan teslimin ötesine geçen bir ilişki kurmak, bilimin vadettiği dünyevî güce odaklanıp kalmadan kelâm sahasındaki kıymetini ortaya çıkarabilen yeni bir epistemolojik bakış açısının inşasını gerektiriyordu.

İşte Bediüzzaman'ın bilime dair katkısı da bu epistemolojik bakış açısının inşasına zemin hazırlamasında ve o zemini hazırlayan fikirlerini İmam Gazalî'nin tabiat bilimciler tarafından yoldan saptırılmasından korktuğu avamın anlayabileceği bir dil ile ifade etmesinde yatar. Eşyanın mâna-yı ismîsi ve mâna-yı harfîsini ayrı ayrı ele almak ve bu ayrımın faydalarını pek çok misal ile göstermek suretiyle Bediüzzaman, Avrupa bilim projesinin ürettiği pozitivist evren görüşünü yeniden Allah ile irtibatlandırmıştır.<sup>73</sup> Sıklıkla atıfta bulunulan bir risalesinde bazı lise talebelerinin kendisine gelip öğretmenlerinin onlara Allah'tan bahsetmemesinden yakındıklarını nakleder. Onlara cevaben öğrendikleri bilimlerin her birinin kendi lisanlarıyla Allah'tan bahsettiklerini söyleyerek ve çeşitli bilim dallarının nasıl Yaraticı'ya dair malumat verdiğini tek tek izah eder. Mesela şöyle yazar:

---

<sup>71</sup> Galileo Galilei, *Discoveries and Opinions of Galileo*, terc. Stillman Drake (Garden City: Doubleday, 1957), 127, vurgu bana aittir.

<sup>72</sup> Bediüzzaman'ın bu mevzudaki bazı görüşleri için bakınız Nursi, *Kastamonu*, 182-83.

<sup>73</sup> Bkz. Nursî, *Mesnevî*, 81-82.

Nasıl bir hârika fabrika ki, binler çeşit çeşit kumaşları basit bir maddeden dokuyor. Şeksiz, bir fabrikatörü ve meharetle bir makinisti tanıttırır. Öyle de küre-i arz denilen yüzbinler başlı, her başında yüzbinler mükemmel fabrika bulunan bu seyyar makine-i Rabbaniye, ne derece bu insan fabrikasından büyükse, mükemmelse, o derecede okuduğunuz fenn-i makine mikyasıyla küre-i arzın ustasını ve sahibini bildirir ve tanıttırır.<sup>74</sup>

Bu açıdan baktığımızda Bediüzzaman, yalnızca bilimin caiz olup olmadığını değerlendirmekle kalmayıp onu keşif ve icadlar yoluyla daha önce fark edilmeyen yaratılış ayetlerini ortaya koyduğu için kucaklamaktadır. “Hayat-ı dünyeviyeye kasden ve bizzât teveccüh edip bağlanan kâfir”lerin bilimsel keşiflerinin bile Allah’ın mahlukatındaki nimet ve güzellikleri izhar etikleri için her ne kadar o kâfirler izharına vesile oldukları nimet ve güzelliklerden bîhaber kalsalar da kendilerinin maddî terakkiyatlarına ve cezalarının tehirine vesile olduğunu yazar.<sup>75</sup>

#### **4. Şuunat: Mahlûkattaki Faaliyetin Tefekkürü**

Bediüzzaman’ın eşyanın mâna-yı ismîsi ve mâna-yı harfîsi arasında bir ayrımla kapı açtığı epistemolojik zemin mühimdir fakat kendisinin çağdaş İslam düşüncesine katkısını bilim ve dinin uzlaştırılmasına indirgersek hata ederiz. Doğrusu şudur ki onun düşünce sisteminin daha da orijinal ve ufuk açıcı tarafı tefekkür seyahatinde mâna-yı harfî aşamasını geçtikten sonra başlar. Bediüzzaman, mâna-yı harfî üzerine yaklaşık bir yıl süren bir tefekkür sonrasında eşyayı şuurlu varlıklar tarafından okunacak birer “mektub-u Rabbânî” olarak mütalaa etmenin “san’attaki harikalar”ın gayesine dair merakını tatmin etmemeye başladığını yazar. Bunun ardından daha ulvî birtakım gayeler zihninde inkişaf etmeye başlar ki bunu Allah’ın “kemalât-ı san’atını ve nukuş-u esmasını ve murassaat-ı hikmetini ve hedaya-yı rahmetini, *onun nazarına* arz etmek ve cemal ve kemaline bir âyine olmak” şeklinde ifade eder. Bu aşamada eşya mâna-yı harfîsini şuurlu varlıklara değil, doğrudan Yaratıcı’ya arz etmekte, Bediüzzaman da bu arzı seyretmektedir.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Nursî, *Sualar*, 205-08.

<sup>75</sup> Nursî, *Sözler*, 156-59 ve 574 ve Nursî, *Mesnevî*, 212.

<sup>76</sup> Nursî, *Mektûbat*, 287, vurgu benimdir.



Ancak yine bir müddet sonra, Bediüzzaman “san’at ve icad-ı eşyadaki” başka hayret verici harikaları fark etmeye başlar ve daha da ilerleme ihtiyacı hisseder. Bu aşamada dikkati Allah’ın isimlerinin tecellisinden doğan, türlü türlü ama durağan güzelliklerden eşyanın sürekli hareket ve tecdidindeki sır ve hikmete döner. Şöyle sorar: “Kâinattaki mütemadiyen şu hayret-engiz faaliyetin sırrı ve hikmeti nedir? Neden şu durmayanlar durmuyorlar, daima dönüp tazeleniyorlar?” Cevap için de şu iki ayete müracaat eder: “[Allah] her dilediğini yapadurandır (Burûc: 16),”ve“ ...[O] her gün bir iştedir (Rahmân: 29).” Bediüzzaman’ın bu ayetlerden aldığı ilham kendisinin tefekkür sistemine beşinci bir mefhum ekler ki o da şuûndur.<sup>77</sup>

“Şuûn” (شؤون), Arapça “*şe’n*” (شأن) kelimesinin çoğuludur ki “iş” yahut “bir şeyin hususiyetinin fiilî tezahürü” manalarına gelir. İhtimal ki Bediüzzaman bu mefhumu, seyr-i sülûkta Allah’ın Zatına en yakın makamdan bahsederken “ş’en” kelimesini kullanan İmam Rabbânî’den almaktadır.<sup>78</sup> Benzer bir şekilde Bediüzzaman da Allah hakkında düşünmenin sınırlarını çizen bir hadiste beyan edildiği üzere insan idrakinin ötesinde kalan Zat-ı İlâhîye en çok yaklaşılabilir bir tefekkür aşamasından bahsederken “şuûn” ya da bunu ikinci bir çoğul kalıbına sokarak “şuûnat” kelimelerini kullanır.<sup>79</sup> Burada Bediüzzaman’ın şuûnat mefhumuna yüklediği manalar seyr-i sülûkta tecrübe edilen ancak tarif edilemeyecek bir makamın ismi olmanın çok ötesine geçmektedir.<sup>80</sup> Onun kullanımında şuûnat çoğunlukla Allah’ın devam edegelen yaratma fiillerinde müşahede edilen nizam ve keyfiyetlere işaret eder. Bilhassa kendisinin “şuûnat-ı rabbâniye”ye yani Allah’ın mahlûkatın Rabbi olma sıfatı ile işlediği fiillere yaptığı atıflar bize Allah’ın mahlûkatı ile olan muamelesi üzerine ufuk açıcı bir tahkik

<sup>77</sup> Nursî, *Mektûbat*, 86 and 287.

<sup>78</sup> Serhendî, *Mektûbât*, cilt 1, bilhassa 108-09, 330-31, 340-41, 577-79, 587-89, 596-613 ve 770-84. İmam Rabbânî’nin seyr-i sülûkla ilgili görüşlerinin tahlili için bakınız Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 98-130 ve 245-46.

<sup>79</sup> Nursî, *Mesnevî*, 20. Bahsi geçen hadisle ilgili olarak bakınız Badıllı, *Risale-i Nur’un Kudsî*, 831. Bediüzzaman’ın bu hadise atfı için bakınız Nursî, *Mesnevî*, 257. İmam Gazalî’nin bu hadise atfı için bakınız el-Gazâlî, *İhyâ*, 9/230.

<sup>80</sup> İmam Rabbânî’nin bu makamın tecrübiliği üzerine beyanatıyla ilgili olarak bakınız Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)* (Louisville: Fons Vitae, 2011), 121.

ve tahlil sunar. Bu aşamaya geldiğinde Bediüzzaman, hissedilir âlemdeki eşyanın mâna-yı harflerini Yaratıcıya arz etmelerinin de ötesine geçerek mütemadi hareket, değişim ve yenilenmeleri ile Rablerinin yaratma fiillerinde tecelli eden nizam ve keyfiyetleri izhar etmelerini müşahedeye başlar. Nazarı tek tek eşya üzerinde Allah'ın isim ve sıfatlarını seçip görmenin ötesinde, bütün mahlûkatın ve onun semâvat yahut dünya üzerindeki sistemler gibi alt parçalarının hep beraber sessiz bir dil ile Allah'ı tespit etmelerini müşahedeye başlar.<sup>81</sup>

Bediüzzaman bu tecrübî hal ve o halden tahakkuk eden malûmatı birkaç temsil ile izah eder ama izaha geçmeden önce de lisan ile ifade edilen bu “temsiller, şununat-ı rububiyetin hakikatini tutamaz, ihata edemez, mikyas olamaz” diyerek bir uyarıda bulunur. Ancak nasıl bir teleskop uzaktaki gök cisimlerini gözlemlemeyi mümkün kılsa şununat da rubûbiyetin o hakikatlerine “baktırabilir.” Bu yüzden de Bediüzzaman, evvelâ temsilde geçecek ve “Zât-ı Akdes'in şununatına münasib olmayan tabiratin mecazen, Rab olan Allah'ın yaratma fiillerindeki şununatta müşahede edilen “azîm bir kanun-u rububiyetin küçük bir misalde ucunu” gösteren düşünce sembolleri ve tefekkür vasıtaları olarak anlaşılmasını ister.<sup>82</sup>

Bu rubûbiyet kanunlarından birisi Bediüzzaman'ın tefekkür serencamının en ileri aşamalarının ana meselesini teşkil eden evrendeki mütemadi faaliyetin tefekkürü ile alakalıdır. Mahlûkatta “faaliyet ve hareket,” neticede gözetilen bir maksadın yanı sıra bizzat faaliyet ve harekette bulunan “bir iştiha, bir iştiyak, bir lezzet, bir muhabbetten ileri geliyor” diye yazar. Mesela yemenin maksadı gıda almaktır ama her insanın şahsî tecrübesi ve gözleme dayanarak bilebileceği üzere iştahın tatmininde yiyecekten alınan gıda neticesinden bağımsız olarak yeme faaliyetini tetikleyen bir lezzet vardır. Bediüzzaman'a göre mahlûkatta sınırlı olarak görülen bu kanun Allah'ın sürekli yaratma faaliyetlerinde görülen sınırsız ve mukaddes bir keyfiyete işaret eder.

Bu keyfiyetler Allah'ın Zatı cihetinden bakılırsa insan idrakinin dışında kalacaktır ama mahlûkatta tecelli ettiği kadarıyla şununat cihetinden bakılırsa müşahede edilebilir. Buna binaen

---

<sup>81</sup> Nursî, *Mektûbat*, 86-87 and 287.

<sup>82</sup> Nursî, *Mektûbat*, 290.

Bediüzzaman, hissedilir âlemde müşahede edilen “hayretengiz faaliyet,” değişim ve yenilenmeyi Allah’ın mahlûkatına olan “hadsiz bir şefkat-i mukaddese ve hadsiz bir muhabbet-i mukaddese”sine bağlar ve şöyle der: “Ve o şefkat-i mukaddese ve o muhabbet-i mukaddeseden gelen hadsiz bir şevk-i mukaddes var. Ve o şevk-i mukaddesten gelen hadsiz bir sürur-u mukaddes var. Ve o sürur-u mukaddesten gelen -tabir caiz ise- hadsiz bir lezzet-i mukaddese var. Hem o lezzet-i mukaddeseden gelen hadsiz terahhumdan, mahlûkatın faaliyet-i kudret içinde ve istidadları kuvveden fiile çıkmasından ve tekemmül etmesinden neş’et eden memnuniyetlerinden ve kemallerinden gelen ve Zât-ı Rahman-ı Rahîm’e ait -tabir caiz ise- hadsiz memnuniyet-i mukaddese ve hadsiz ifthar-ı mukaddes vardır ki, hadsiz bir surette, hadsiz bir faaliyeti iktiza ediyor.”<sup>83</sup>

### 5. Kelamî Muhakeme Sınırlarının Genişletilmesi

Kelam âlimleri umumiyetle haşir ve meleklerin varlığı gibi akaidin gayb âlemine bakan mevzularını “sem’iyyat,” yani duyularak, nakle istinaden bilinen meseleler olarak ele almış ve aklıyattan ayrı düşünmüşlerdir. Bu mevzuları nasstan elde edilen deliller ile izah etmiş ve tevhid ya da nübüvvet gibi hem nakille öğrenilen hem de gerek duyulara gerekse sırf akla dayalı delillerle temellendirilen aklî meselelere tâbi kabul etmişlerdir. <sup>84</sup> Bediüzzaman ise şuûnat üzerine yaptığı tefekkür ile tespit ettiği rububiyet kanunlarını kullanarak akaidin bu tür sem’iyyata ait meselelerini, her ne kadar bunların isim ve teferruatlarının yine nass ile bilinmesi gerekse de aklî deliller ile teyid eder. Evvela gözleme dayalı delillerden yola çıkan aklî çıkarımlar ile kelam geleneğine göre de aklî meseleler arasında ele alan kâinatın bir Yaratıcıyı iktiza etmesi hakikatini ispat eder.<sup>85</sup>Sonra bunun gereği olarak şuûnatın Allah’ın Zatından tecelli ettiği ve her şeyi yaratanın tek bir Allah olduğu önermelerine binaen gayb âlemi de dâhil bütün mahlûkatın şuûnatta müşahede edilen rubûbiyet kanunlarına tâbi

<sup>83</sup> Nursî, *Mektûbat*, 86-87 and 286.

<sup>84</sup> Sem’iyyat mevzuunda bakınız Marcia Hermansen, “Eschatology”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, der. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 309. Bediüzzaman’ın talebelerinin kendisi hayatta iken bu mevzuda yaptıkları bir yorum için bakınız Nursî, *Sözler*, 764.

<sup>85</sup> Nursî, *Mesnevî*, 10-20 and 50-83 ve Nursî, *Lem’alar*, 176-94.

olduklarını gösterir.<sup>86</sup> Bir saatin çarklarının birbirine bağlı olması ve bu sebeple saniye kolunun gözle görülen hareketinin yelkovan ve akrebin gözle hemen fark edilmeyen hareketlerine de delil teşkil etmesi gibi,<sup>87</sup> bütün kâinat ve içindeki her şeyin aynı yaratılış kanun ve keyfiyetlerine tâbi olduğunu anladığımızda sem'iyata ait mevzuların da o kanunlar ile düzenlendiğini mantıken ileri sürmemiz mümkün olacaktır.<sup>88</sup>

Bunun bir misalini Bediüzzaman şöyle verir:

Evet! Hâlık-ı Rahîm, bir kuşun tüylü libasını hangi kanunla değiştiriyor, tazelandiriyor; o Sâni'-i Hakîm aynı kanunla, her sene Küre-i Arz'ın libasını tecdid eder. Hem o aynı kanunla, her asırda dünyanın şeklini tebdil eder. Hem aynı kanunla, kıyamet vaktinde kâinatın suretini tağyir edip değiştirir...

Hem o Sâni'-i Kadîr, hangi kanun-u hikmetle bir sineği ihya eder; aynı kanunla şu önümüzdeki çınar ağacını her baharda ihya eder ve o kanunla Küre-i Arz'ı yine o baharda ihya eder ve aynı kanunla haşırde mahlûkatı da ihya eder.

Bu kanunların mahlûkatın her tarafında tutarlı bir şekilde geçerli olması Yaraticının birliğine ve şuûnatta görülen bütün kanunların tek bir Yaraticının emriyle hüküm sürmesi de o kanunların tatbiklerinin kapsayıcılığına işaret eder.<sup>89</sup>

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu kapsayıcı tatbiki İslam geleneğinde İbn-i Sina'nın meşhur ettiği ve yine İmam Gazalî'nin reddettiği "sudûr" teorisi ile karıştırmamak gerekir. Bu teori, Allah'ın mutlak iradesini Zatındaki hâsiyetlerin sudûru yanında tâli bir konuma iter ve o hâsiyetlerin sudûrun neticesi olarak, adeta mekanik bir şekilde ve çeşitli aşamalardan geçerek mahlûkata sirayet ettiklerini varsayar.<sup>90</sup> Şuûnat ise İmam Gazalî'nin Bediüzzaman tarafından da kullanılan âdetullah fikrine benzer bir şekilde Allah'ın iradî yaratma fiillerindeki silsilede müşahede

---

<sup>86</sup> Nursî, *Sözler*, 178-79; Nursî, *Mektûbat*, 379 ve Nursî, *Şualar*, 166-77.

<sup>87</sup> Nursî, *İşarat-ül İ'caz*, 54 ve Nursî, *Sözler*, 41.

<sup>88</sup> Mesela haşır mevzuunda bakınız Nursî, *Sözler*, 63-93 ve 515-34; ruh ve melekler mevzularında bakınız Nursî, *Sözler*, 504-34 ve kader mevzuunda bakınız Nursî, *Sözler*, 469-72.

<sup>89</sup> Nursî, *Mektûbat*, 290-91.

<sup>90</sup> İbn-i Sina'nın görüşleri için bakınız Nasr, *An Introduction to Islamic*, 197-214. İmam Gazalî'nin İbn-i Sina'yı tenkidi için bakınız el-Gazâlî, *The Incoherence*, 55-77.

edilir.<sup>91</sup> Şu var ki şuûnatta müşahede edilen kanunlar âdetullah mefhumuna benzemekle beraber aynı şey değildir. Âdetullah Allah'ın eşyanın birbiriyle münasebetinde muhafaza ettiği nizam, şuûnat kanunları ise Allah'ın mütemediyen yaratışındaki keyfiyetlere işaret eder. Şuûnat kanunlarının mekanik olmadığını ifade sadedinde Bediüzzaman şöyle yazar: “Kadîr-i Alîm ve Sâni'-i Hakîm, kanuniyet şeklindeki âsârının gösterdiği nizam ve intizamlı, kudretini ve hikmetini ve hiçbir tesadüf işine karışmadığını izhar ettiği gibi; şüzuzat-ı kanuniye ile” yani bazen harikulade vakitlerde o kanunları uygulamayarak, aynı türe ait fertleri farklı görünüş ve karakterlerde yaratarak yahut bitkilerin çiçek açma ve yağmurun yağma vakitleri gibi hallerde oynamalar yaparak “meşietini, iradetini, fâil-i muhtar olduğunu ve ihtiyarını ve hiçbir kayıd altında olmadığını...” göstermekle “gafleti dağıtır, ins ve cinnin nazarlarını esbabdan Müsebbibü'l-Esbab'a çevirir.”<sup>92</sup>

Bediüzzaman'ın *Haşir Risalesi* de şuûnat mefhumunu kelâmî muhakemede kullanmasına güzel bir örnektir. Bu risalede haşrin hem mümkün hem de gerekli olduğunu ispat için rubûbiyet, saltanat, kerem, adalet, cûd, hafîziyet, ihya, imate, inayet gibi unvanlarla andığı yirminin üzerinde rubûbiyet kanununu zikreder. Şurası mühimdir ki bu kanunlardan va'd ve va'îd yani cennetle müjdelemek ve cehennemle korkutmak gibi bazıları doğrudan Kur'an ve hadisin nassına dayansa da çoğunluğu evvelen hissedilir âlemin gözlenmesiyle elde edilen delillerden yola çıkıp sonra bu delilleri nassın delilleri ile birleştirir.<sup>93</sup> Mesela cûd yani cömertlik kanunundan bahsederken hissedilir âlemde başlayarak şöyle yazar:

Evet dünya yüzünü bu kadar müzeyyen masnuatıyla süslendirmek, Ay ile Güneşi lâmba yapmak, yeryüzünü bir sofrayı nimet ederek mat'ûmatın en güzel çeşitleriyle doldurmak, meyveli ağaçları birer kab yapmak, her mevsimde birçok defalar tecdid etmek; hadsiz bir cûd u sehaveti gösterir. Böyle nihayetsiz bir cûd u sehavet; öyle tükenmez hazineler ve rahmet hem daimî hem arzu edilen her şey

<sup>91</sup> Mesela bakınız Nursî, *Mesnevî*, 249 ve Nursî, *Sözler*, 179. Said Özervarlı'nın doğru bir şekilde belirttiği üzere Şerif Mardin'in Bediüzzaman'ın bu mevzudaki fikirlerini “mekanik bir tabiat anlayışı” olarak tarif etmesi yanlıtıdır. Bakınız Mardin, *Religion*, 213 ve Özervarlı, “Said Nursî's Project”, 325.

<sup>92</sup> Nursî, *Sözler*, 201.

<sup>93</sup> Nursî, *Sözler*, 63-87. Bediüzzaman *Haşir Risalesi*'nin bu hususiyetini bir mektubunda izah eder. Bakınız Nursî, *Barla*, 320-22.

içinde bulunur bir dâr-ı ziyafet ve mahall-i saadet ister. Hem kat'î ister ki; o ziyafetten telezzüz edenler, o mahall-i saadette devam etsinler, ebedî kalsınlar. Tâ zeval ve firakla elem çekmesinler. Çünkü zeval-i elem lezzet olduğu gibi, zeval-i lezzet dahi elemdir. Öyle sehavet, elem çektirmek istemez.

Demek ebedî bir Cennet'i, hem içinde ebedî muhtaçları ister. Çünkü nihayetsiz cûd u seha, nihayetsiz ihsan etmek ister, nimetlendirmek ister. Nihayetsiz ihsan ve nimetlendirmek ise, nihayetsiz minnettarlık, nimetlenmek ister. Bu ise, ihsana mazhar olan şahsın devam-ı vücudunu ister. Tâ, daimî tena'umla o daimî in'ama karşı şükür ve minnettarlığını gösterebilir. Yoksa zeval ile acılaştıran cüz'î bir telezzüz, kısacık bir zamanda öyle bir cûd u sehanın muktezasıyla kabil-i tevfiğ değildir.<sup>94</sup>

Bediüzzaman, melekler ve ruhanî varlıkların mevcudiyetini ispat için de benzer bir yol izler. İlk olarak Allah'ın "cemal ve kemal"ini tecelli ettirmekteki hikmetini birincisi onları "bizzat nazar-ı dekaik-aşinasıyla" görmek ve ikincisi de başkalarına da gösterip "gayrın nazarıyla" bakmak şeklinde tespit eder.<sup>95</sup> Bunun tabiî bir neticesi olarak yeryüzünün ve semâvatın süslü yaratılışı, Allah'ın tecelli eden cemal ve kemalini hayretle seyir ve tefekkür içinde takdir ve istihsan eden şahitlerin mevcudiyetini iktiza edecektir. Çünkü "hüsün elbette bir âşık ister, taam ise aç olana verilir. Öyle ise "şu kesafetli ve ruha münasebeti az olan topraktan ve şu küduretli ve nur-u hayata münasebeti pek cüz'î olan sudan, mütemadiyen hummalı bir faaliyetle, letafetli hayatı ve nuraniyetli zevil-idraki halkeden Fâtır-ı Hakîm, elbette ruha çok lâyıf ve hayata çok münasib, şu nur denizinden ve hattâ şu zulmet bahrinden, şu havadan, şu elektrik gibi sair madde-i latifeden" kendisinin cemal ve kemâlini seyir ve istihsan edecek "bir kısım zîşuur-mahlukları" da yaratacaktır.<sup>96</sup>

Ancak elbette ki İslam akaidine göre şerir ruhanîler de mevcuttur ve Bediüzzaman'ın bu mevzudaki muhakemesi şuûnat yoluyla tefekkürün ne kadar ileriye götürülebileceğine bir misal teşkil eder. Bu mevzuda Bediüzzaman, daha önce de gördüğümüz üzere evvela takip eden meselenin Allah'ın Zatının idrak edilemeyeceği hakikati çerçevesinde mecazen anlaşılması

---

<sup>94</sup> Nursî, *Sözler*, 67-68.

<sup>95</sup> Nursî, *Sözler*, 120.

<sup>96</sup> Nursî, *Sözler*, 176-77 ve 504-06.

gerektiğini belirttikten sonra Allah'ın en geniş kapsamlı iki keyfiyet olarak kabul edebileceğimiz celâlî ve cemalî pek çok isim ve şuûnları bulunduğunu yazarak şöyle devam eder:

Nur ve zulmet, yaz ve kış, Cennet ve Cehennem'in vücudunu iktiza eden isim ve ünvan ve şe'n ise; kanun-u tenasül, kanun-u müsabaka, kanun-u teavün gibi pek çok umumî kanunlar misillü, kanun-u mübarezenin dahi bir derece tamimini isterler... Kalb etrafındaki ilhamat ve vesveselerin mübarezelerinden tut, tâ sema âfâkında melaike ve şeytanların mübarezesine kadar o kanunun şümülünü iktiza eder.<sup>97</sup>

Böylece Bediüzzaman, nass ile sabit olan ve klasik kelâmda aklî delille ispatı mümkün görülmeven sem'iyyata ait bir meseleyi aklî bir mesele olarak ispat eder. Burada şuûnatın tefekkürü yoluyla hasıl ettiği kelâm muhtevası zengin bir ampirik gözleme dayanmaktadır. Öyle olduğu için de sırf akıl ile ulaşılan bir "Yaratıcı" mefhumunun gayba ait meseleleri izahtaki yetersizliği ve görülen dünyanın görülmeven âlemin hakikatlerine dair bize sunduğu işaretler arasında kalan boşluğu şuur, irade ve kemal sıfatlarıyla mevsuf olan Allah'tan başlayıp mahlûkata uzanan bir tefekkür çizgisiyle kapatmış olur.

## 6. Tasavvuf Yolunda Kelâmî Tefekkür

Gerek mâna-yı harfî gerekse şuûnat ve ona bağlı keyfiyetler ve yaratılış kanunları üzerine yoğunlaşarak Kur'an'ın yol göstericiliği altında marifetullahı elde etmek maksadıyla yapılan tefekkür Bediüzzaman'ın fikir sisteminin merkezinde yer alarak tüm eserlerine nüfuz eder ve onun tasavvuf geleneğindeki yerini de ortaya çıkarır. Eserlerinin hak ettikleri ciddiyetten yoksun sathî bir bakışla okunması, kendisinin tasavvufa yahut en azından tarikat şeyhlerinin müritlerine seyr-i sülûkta rehberlik etmesi gibi bazı tasavvufî uygulamalara karşı olduğu izlenimini verebilir.<sup>98</sup> Çok tekrar edilegelen bir ifade ile Bediüzzaman "Risale-i Nur mesleği

<sup>97</sup> Nursî, *Sözler*, 178-79.

<sup>98</sup> İhtimal ki Ernest Gellner'in bu mevzudaki fikirlerini takip eden Mardin bu uygulamayı "insanın Allah'a ulaşmasındaki" zorluğa bağlayarak tasavvuf şeyhlerinin rolünü "kutsal şahısların insan ile Allah arasındaki zorunlu aracılığı" gibi bir ifade ile tanımlar. Fakat bu, ihtimal ki İmam Gazalî'nin Allah'ın kullarına olan muhabbeti ve buna bağlı yakınlığına dair fikirlerini yanlış anlamaktan kaynaklanan sorunlu bir yaklaşımdır. Bakınız Mardin, *Religion*, 20. Tasavvufta yeri olan seyr-i sülûkta rehberlik meselesinin "insan ile Allah arasında" aracılık olarak anlaşılması doğru değildir.

tarikat değil, hakikattir; sahabe mesleğinin bir cilvesidir. Bu zaman, tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır,” demiştir.<sup>99</sup> Ancak talebelerinden biri tarafından yazılıp Bediüzzaman'ın tasdiğiyle *Risale-i Nur*'a dahil edilen bir mektuba göre de “Kadirî meşrebi ve Şazelî mesleği” Bediüzzaman'ın şahsında “daha ziyade” hükmetmektedir.<sup>100</sup> Dahası Bediüzzaman, tasavvuf geleneğinin temsilcilerine karşı istisnasız olarak hürmetli hatta hayrankârane bir tavır sergiler. Hatta, “eğer İmam-ı Rabbanî Ahmed-i Farukî bugün Hindistan'da hayattadır diye ziyaretine bir davet vuku' bulsa, bütün zahmetlere ve tehlikelere katlanarak ziyaretine gideceğim,” demiştir.<sup>101</sup>

İlk bakışta çelişkili görünen bu iki pozisyonun arasını bulmak için 1925 yılında Türkiye'de tarikatların yasaklandığı ve Bediüzzaman'ın mükerreren tarikatla işgal etmek suçuyla itham edilip yargılandığı bir ortamda tasavvufun arasına mesafe koymasının makul olduğunu söyleyebiliriz.<sup>102</sup> Ancak bu tür pragmatik bir yaklaşım onun bu mevzudaki duruşunu tam olarak izah edemez. Bediüzzaman tasavvuf geleneğine itibar ediyordu ve eserlerinin de bu gelenek içinde düşünülmesi yerinde olacaktır. Fakat bir yandan da *Risale-i Nur*'da ortaya koyduğu şekliyle tefekküre ağırlık vermek suretiyle tasavvufun gayesi olan Allah'a yakınlığın daha kolay ve emniyetli bir yoldan elde edilebileceğine kani idi. Bediüzzaman'a göre *Risale-i Nur*'un açtığı bu yol kendisinin değil doğrudan doğruya Kur'an'ın malıdır ve hem tarikat yolunda gidenlerin seyr-i sülûk sırasında düşebilecekleri bazı muhtemel vartaları bertaraf etmekte hem de marifetullaha daha kestirmeden ulaştırmaktadır.<sup>103</sup>

Bediüzzaman'ın bu kestirme yoldan neyi kastettiğini anlamak için gerekli ipucunu “*Risale-i Nur* mesleği tarikat değil, hakikattir” ifadesinde bulabiliriz. “Hakikat” kelimesi bir açıdan Mustafa Kemal'in yukarıda alıntılanan “muvaqqat için en hakikî mürşid” sözünün ima ettiği pozitivist paradigma içinde

---

<sup>99</sup> Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 67.

<sup>100</sup> Nursî, *Barla Lahikası*, 165.

<sup>101</sup> Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 129.

<sup>102</sup> Bediüzzaman'ın hakkındaki tarikat ithamlarına verdiği bazı cevaplar için bakınız Nursî, *Şualar*, 347, 372 ve 463.

<sup>103</sup> Bediüzzaman *Telvihat-ı Tis'a* isimli risalesinde bu vartaları ve onlardan korunma çarelerini izah eder. Nursi, *Mektûbat*, 443-61 and 485.



anlaşılabilir. İhtimal ki Bediüzzaman mahkemelerde *Risale-i Nur* mesleği hakikattir derken kendisini itham eden savcılara inceden inceye bu mana ile hitap ediyordu ve bu da işe de yaradı: maruz kaldığı tarikat ithamlarının hepsinden beraat etti. Ancak tasavvuf ıstılahında “hakikat” tarikattaki seyr-i sülûk neticesinde ulaşılan ve büyük harfle yazacağımız “Hakikat”i temsil eder. Bu açıdan baktığımızda Bediüzzaman da “tarikat” ve “hakikat” kelimelerini yan yana getirirken “hakikat” ile Kur’an’ın feyziyle bulduğu ve o Hakikate kestirmeden ulaştırdığını söylediği kısa yolu kastetmiş olsa gerektir. 1950’lerde mahkemelerin tazyikinden bir nebze kurtulduğu dönemde bu mevzuyu şu şekilde açıklığa kavuşturur:

Şimdiye kadar ben yalnız iman hakikatını düşünüp ‘Tarikat zamanı değil, bid’alar mâni’ oluyor’ dedim. Fakat şimdi Sünnet-i Peygamberî dairesinde bütün on iki büyük tarikatın hülâsası olan ve tarîklerin en büyük dairesi bulunan Risale-i Nur dairesi içine, her tarikat ehli kendi tarikatı dairesi gibi görüp girmek lâzım ve elzem olduğunu bu zaman gösterdi.

Bundan da anlayabiliriz ki Bediüzzaman yeni bir tarikat ihdas etmemekle beraber belki daha önceki zamanlarda İmam Gazalî’nin *İhyâü Ulûmi’-d-dîn* ile yaptığı üzere hem çeşitli tarikatlara intisab eden hem de tarikata intisab etmeden yoluna devam eden müminlerin istifade edebileceği yeni bir tasavvuf sistemi geliştiriyordu.

Bediüzzaman’ın bu cüretkâr iddiası şuna dayanır ki *Risale-i Nur*’un tefekkür usûlü ve izahları, her eşya üzerinde yaratılış ayetlerini göstermek suretiyle okuyanlara yüzlerini çevirdikleri her yerde dâimî bir huzur-ı ilâhî hissi vermekte,<sup>104</sup> daha ileri seviyede istifade edenlere ise yukarıda tarif edildiği şekliyle şuûnatı tefekkür ederek Allah’a kurbiyet yolunda ilerleme imkânı sunmaktadır. Bediüzzaman, şüphesiz ve kat’î imanının en yüksek mertebesi olan hakkalyakînin ya tecrübî olarak “keşf ve şuhud ile hakikate yetişmek” ya da “sırr-ı vahyin feyziyle bürhanî ve Kur’anî bir tarzda, akıl ve kalbin imtizacıyla hakkalyakîn derecesinde bir kuvvet ile, zaruret ve bedahet derecesine gelen bir ilmelyakîn ile hakaik-i imaniyeyi tasdik etmek” neticesinde elde edebileceğini söyler. Ona göre keşif ve şuhud yolu az sayıda havas için mümkündür ve modern zamanın şartları bunu daha da

---

<sup>104</sup> Nursî, *Mesnevî*, 12.

zorlaştırmıştır ama *Risale-i Nur*'un açtığı ikinci tefekkür yolu bu eserleri okuyan tüm “sadık şakirdler” için açıktır.<sup>105</sup> Dahası Bediüzzaman'a göre gayba iman şuhuddan da yüksek bir makamdır çünkü şahid şahsî ve sübjektiftir, hakikatin rengini değiştirebilir. Gayba iman ise hakikati olduğu gibi gösteren vahye istinad ettiği ölçüde objektiftir.<sup>106</sup> Bu yüzden Bediüzzaman, tasavvufun Abdülkadir Geylânî, İmam Bahâeddîn Nakşbend (1318-89) ve İmam Rabbanî gibi çığır açan önderleri “bu zamanda olsaydılar, bütün himmetlerini” *Risale-i Nur*'un yaptığı gibi “hakaik-i imaniyenin ve akaid-i İslamiyenin takviyesine sarf edeceklerdi” diye düşünür.<sup>107</sup>

### **Sonuç**

Her ne kadar Bediüzzaman'ın fikirleri henüz hak ettikleri çap ve derinlikte bir alâka ile karşılanmamışsa da kendisinin tefekkür sistemi çağdaş İslam düşüncesinin en ön saflarında yer almaktadır. Onun ehemmiyetli bir katkısı İslamî ilimlerin hülasası olarak tespit ettiği malûmatı her Müslüman'ın ulaşıp istifade edebileceği bir tarz ile umuma sunmasıdır.<sup>108</sup> Ama yaptığı iş, mevcut ilimleri özetle yeniden ifade etmekten ibaret değildir. O bu ilimleri unvanını hak eden bir âlim olarak ele almış ve sınırlarını mühim istikametlerde genişletmiştir. En dikkate değer katkılarında birisi hissedilir âlemin bir Yaraticı'yı gösterip O'nu tarif eden işaretler olarak müşahede edilip okunması noktasında geliştirdiği tefekkür sistemidir. Eşyanın mâna-yı ismîsi ve mâna-yı harfisi arasında yaptığı ayırım ile mistik vahdet-i vücud görüşünden kaynaklanan muhtemel yanlış anlamalara ve Yaraticı'yı güya ezeli varsayılan kozmik maddenin ilk muharriki konumuna indirgeyen felsefi görüşün ifratına kapı açmadan, ikisinin arasında emniyetli bir bakış açısı geliştirmiştir.

Bu emniyetli bakış açısının din ile bilimi uzlaştırılması mevzuunda sunduğu imkânlar Bediüzzaman'ın fikirleri üzerine şu ana kadar yapılan çalışmalarda nispeten daha iyi anlaşılmış ve takdir ve tahlil edilmiştir. Bu uzlaşma, yirminci asır başında

---

<sup>105</sup> Nursî, *Kastamonu*, 18-19.

<sup>106</sup> Nursî, *Mektûbat*, 81-83.

<sup>107</sup> Nursî, *Mektûbat*, 22-23.

<sup>108</sup> Kendisinin bu mevzudaki sözleri için bakınız Nursî, *Lem'alar*, 167; Nursî, *Şualar*, 538 ve Nursî, *Barla*, 15.

Müslüman aydınların Avrupa'nın dünya üzerinde kurduğu hâkimiyet karşısında duydukları çaresizlikle kendilerini süregelen mağlubiyet ve müstemleke hallerinden kurtaracak "en hakikî mürşid" diye pozitivist bilime sarıldıkları bir dönemde tam yerinde ve vakitli bir müdahale olarak görülmelidir. Fakat bu makalenin bilhassa vurguladığı üzere, Bediüzzaman'ın bilim ve dini uzlaştırma noktasındaki katkısı daha önce örneği görülmemiş bir yenilik değildir. Bilakis, Bediüzzaman bu sahadaki fikirlerini İslam geleneğinde mevcut bulunan köklü bir tefekkür pratiği üzerine inşa etmiştir. Bu fikirler yine de mühimdir çünkü daha önceki âlimlerin eserleri her ne kadar pek çok imkân sunsa da yirminci asra gelindiğinde bu teorik imkânlar henüz dinî tefekkür ile ampirik bilim arasında pratik, emniyetli ve dolambaçsız bir yol açmış değildi. Eşyanın mâna-yı ismîsi ve mâna-yı harfîsi arasındaki ayrım ile Bediüzzaman Avrupa biliminin materyalist kozmolojisini yeniden Allah ile irtibatlandırarak açık bir dil geliştirmiş ve bu da ampirik bilimin dinî tefekküre yardımcı olmasını sağlayacak epistemolojik bir atılıma imkân sağlamıştır.

Ancak Bediüzzaman'ın bundan daha da mühim ve henüz tam olarak fark edilememiş bir katkısı da şuûnat mefhumu üzerinden dinî tefekkürde açtığı yeni ufuktur. Kâinattaki sürekli faaliyet ve hareket içinde müşahede edilen mükerrer yaratma fiilleri üzerine yaptığı tefekkür ile Bediüzzaman, evvela dikkatini Allah'ın yaratma fiillerinde ortaya çıkan keyfiyetlere yoğunlaştırmış, sonra bu keyfiyetlerden yola çıkarak rububiyet kanunlarına, yani Allah'ın mahlûkattaki tasarrufunda gözlemlenen ve Allah baki olduğu için devamlarına aklen hükmedebileceğimiz nizamla ulaşmıştır. Sonra da bu kanunları kullanarak hem kelâmda aklî muhakemenin sınırlarını genişletmiş, alışlagelmiş kelâm geleneğinin akıl dairesi dışında kabul ettiği mühim bazı mevzuları aklen ispat için hazine kıymetinde deliller üretmiş, hem de tefekkürün tasavvuf pratiğindeki yerini sağlamlaştırmıştır. Son olarak şunu vurgulamalıyız ki belki de Bediüzzaman'ın tercüme-yi hayatına sathî bir nazar ile bakıldığında onun tasavvuf geleneği dışında yer aldığı zannedilebilir. Ama o, keşiflerini hem aklî hem de kalbî birer fütihat olarak görmüş ve tasavvuf geleneğinin lisan ile ifade edilemeyecek tecrübî haller olarak kabul ettiği ve bizi mahlûkattaki yaratılış ayetlerinden marifetullahı ulaştıracak pek çok mevzuda beyan ettiği derin görüşler ile tasavvuf sahasında da çığır açmıştır.

### **Kaynakça**

Abrahamov, Binyamin. "Faḥr el-Dīn el-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes", *Arabica* 49/2 (2002), 204-230.

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*. Albany: SUNY Press, 2008.

Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursî ve İlmî Şahsiyeti*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013-2016.

Algar, Hamid. "The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid". *Journal of Islamic Studies* 12/3 (2001), 291-311.

Ameur, Redha ve Yamine Mermer. "Beyond the 'Modern': Sa'id el-Nursi's View of Science". *Islam & Science* 2/2 (2004), 119-160.

Asad, Muhammad. *The Road to Mecca*. New York: Simon and Schuster, 1954.

Arsan. Nimet. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1906-1938)*. 2 Cilt. Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1997.

Aydın, Necati. *Said Nursi and Science Islam: Character Building through Nursi's Mana-i Harfi*. New York: Routledge Studies Religion, 2019.

Aziz, Sammy. *An Examination of the Derslane Phenomenon: Observations of Its Embodiment the US and Turkey*. Hartford Seminary, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Badıllı, Abdülkadir. *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları (Tesbitleri, Delilleri, Meâlleri)*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

al-Biruni. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*. terc. Jamil Ali. Beyrut: Beyrut Amerikan Üniversitesi, 1967 .

el-Bizri, Nader. "God: Essence and Attributes". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. der. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Buehler, Arthur F.. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Louisville: Fons Vitae, 2011.

Buehler, Arthur F.. *Recognizing Sufism: Contemplationthe Islamic Tradition*. New York: I. B. Tauris, 2016.

Buehler, Arthur F.. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Burçak, Berrak. "Science, a Remedy for all Ills. Healing 'the Sick Man of Europe': A Case for Ottoman Scientism". Princeton Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Burrell, David B.. "Creation," *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. der. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Choudhary, Abdur Rahim. "Dance of the Particles: A Confluence of Science and Religion". Paper presented at Bringing Faith, Meaning and Peace to Lifea Multicultural World: The Risale-i Nur's Approach. İstanbul, 2004.

Chittick, William C.. "Ibn 'Arabī and His School". *Islamic Spirituality*. der. Seyyed Hossein Nasr. New York: Crossroad, 1991.

Chittick, William C.. "A History of the Term Waḥdat al Wujūd," *In Search of the Lost Heart: ExplorationsIslamic Thought*, der. William C. Chittick. Albany: SUNY Press, 2012.

Chittick, William C.. *Imaginal Worlds: Ibn el-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY Press, 1994.

Chittick, William C.. "Wahdat el-WujudIndia". *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), 29-40.

Çoruh, Hakan. *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*. der. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

Evrimer, Rifat Necdet. *Kemalettin Kamu: Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1949.

Friedmann, Yohanan. *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill University Press, 1971.

Faruque, Muhammad U.. "Sufism contra Shariah? Shāh Walī Allāh's Metaphysics of Waḥdat el-Wujūd". *Journal of Sufi Studies* 5 (2016), 27-57.

Galilei, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. terc. Stillman Drake. Garden City: Doubleday, 1957.

el-Gazzālī, Ebū Hāmid Muḥammed. *el-Munḳız mine'l-zalal ve Mevşıl ilā zī'l-'Izzeh we'l-celāl*. der. Cemīl Şalībā and Kāmil 'Ayyād. Şam: Matba'atü'l-Cāmi'atü'l-Sürīye, 1967.

el-Gazālī. *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. der. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.

Ghazzālī. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*. trans. David B. Burrell and Nazih Daher. Cambridge UK: Islamic Texts Society, 1992.

el-Gazzālī, Ebū Hāmid Muḥammed. *İhyā' 'Ulümü'd-dîn*. Cidde: Dārü'l-Minhāc, 2013.

el-Ğazzālī, Ebū Hāmid. *el-Hikme fī maḥlūqātillāh*. der. Muḥammed Reşid Ḳabbānī. Beyrut: Dār İhyāu'l-'ulüm, 1978.

Genç, Reşat. *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar: 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1998.

Griffel, Frank. *al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Hanioglu, M. Şükrü. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Hanioglu, M. Şükrü. "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art". *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. der. Elisabeth Özdalga. London: Routledge, 2005.

Harmancı, Abdülkadir. *Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risaleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Hermansen, Marcia. "Eschatology". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. der. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Hirtenstein, Stephen. 'Visions of PluralityUnity': Said Nursi, Muhyiddin Ibn 'Arabi, and the Question of the Unity of Being". *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*. der. Ibrahim M. Abu-Rabi'. Albany: SUNY Press, 2008.

İmam-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. terc. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Çelik Yayınevi, trs.

Jaffer, Tariq. *Râzî: Master of the Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Jashke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık*. terc. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Mardin, Şerif. *Religion and Social Change Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: SUNY Press, 1989.

Markham, Ian S. ve Zeyneb Sayılğan. *The Companion to Said Nursi Studies*. Eugene, OR Pickwick Publications, 2017.

Mermer, Ali. "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement Turkey Today". Durham, İngiltere: Durham Üniversitesi, Doktora tezi, 1985.

Mermer, Yamine B.. "The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's Risale-i Nur". *The Muslim World* 3/4 (1999), 270-296.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*. Albany: SUNY Press, 1993.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Barla Lâhikası*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası I*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası II*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *İşârât-ül İ'caz (Türkçe Tercümesi)*. terc. Abdülmecid Nursî. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lâhikası*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Kaynaklı, İndeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı*. 2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektûbat*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nuriye*. terc. Abdülmecid Nursî. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Bediüzzaman Said Nursi. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Şuâlar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.

Özerverli, M. Sait. "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought". *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*. der. Ibrahim M. Abu-Rabi'. Albany: SUNY Press, 2003.

Özerverli, M. Sait. "Exploring the Spiritual Dimensions of Nature: Ahmed-i Jiziri and Said Nursi". *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*. der. Ibrahim M. Abu-Rabi'. Albany: SUNY Press, 2008.

Rudolph, Ulrich. *el-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology Samarqand*. terc. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

el-Shamsy, Ahmed. "The Social Construction of Orthodoxy". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. der. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Tunagöz, Tuna. "Mevlânâ'da İlahî Sıfatlar". *Turkish Studies* 8/3 (2013), 583-608.

Turner, Colin. *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*. Berlin: Gerlach, 2013.

Turner, Colin. "Bediuzzaman and the Concept of Adl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice". *Asian Journal of Social Science* 38/4 (2010), 554-82.

*Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*. 3 Mart 1340, 27-29.

Yesilhark, Tubanur Ozkan. *A Muslim Response to Evil: Said Nursi on the Theodicy*. Farnham: Ashgate Publishing, 2015.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2005.



Yazıcıoğlu, İsrâ. *Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2015.

Yazıcıoğlu, İsrâ. "Perhaps Their Harmony is not that Simple: Bediuzzaman Said Nursî on the Qur'an and Modern Science". *Theology and Science* 11/4 (2013), 339-55.