



**İmam Mâtürîdî’de Mişkât Âyetinin Te’vîli Üzerine**  
*- On the Interpretation of the Mishkat Verse in Imam Mâtûrîdî -*

**Fatma GÜNAYDIN\***

**Atıf/Citation:** Günaydın, Fatma. “İmam Mâtürîdî’de Mişkât Âyetinin Te’vîli Üzerine [On the Interpretation of the Mishkat Verse in Imam Mâtûrîdî]”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Journal of Düzce University Faculty of Theology] 5/1 (Bahar 2021): 46-62.

**Öz**

Bu makale; müteahhir dönemde ıstılahî bir anlama bürünmüş olan ‘Nûr-i Muhammedî’ anlayışının erken dönem tefsirlerinde mevcut olup olmadığını mişkât ayeti üzerinden araştırmayı hedeflemiştir. Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) mişkât ayeti yorumu esnasında kavramsal manada olmasa da ‘nûr-u Muhammed’ terkinin kullanmış olmasını mesele edinerek erken dönemde ifadenin hangi manaları içerdiğini incelemeyi denemektedir. İlk dönemde yazılmış tefsirlerde yer alan ‘onun nûrunun meselî’ ifadesi için yapılan yorumlar çoğunlukla mü’minin kalbinin nûru, tevhid nûru, Kur’an nûru şeklinde anlaşılmıştır. Mâtürîdî, ayetin tefsirinde Ka’bü’l-Ahbâr (öl. 32/652-53 [?], Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve Tüsterî’nin (öl. 283/896) yorumunu önceleyerek ifadenin ‘Muhammed’in nûru’ şeklinde anlaşılmasını muhtemel görmüştür. Makale, bu te’vilin Mâtürîdî’nin peygamber tasavvurunu anlamak açısından ele alınmaya değer bir husus olduğunu dikkatlere sunmak istemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mâtürîdî, Erken Dönem Tefsirleri, Mişkât, Nûr-i Muhammedî.

**Abstract**

This article aimed to investigate whether the understanding of ‘the light of Muhammad’, which had a conceptual meaning in the late period, existed in the early period commentaries through the verse of mishkat. The article tries to examine the meanings of the expression in the early period considering the fact that Mâtürîdî (d. 333/944) used the phrase ‘the light of Muhammad’ during his interpretation of the mishkât verse, and whether it has a conceptual meaning or not. Although the comments made for the expression ‘example of his light’ in the early interpretations are mostly understood as the light of the believers’ heart, the light of oneness, and the light of the Qur’an. Mâtürîdî gave priority to the interpretations of; Ka’bu’l-Ahbâr (d. 32/652-53 [?]), Mukatil b. Suleyman (d. 150/767) , and Tusterî (d. 283/896) and stated that this could possibly be understood as ‘the light of Muhammad’. The article highlights that this interpretation is worth considering in terms of understanding Mâtürîdî’s vision of a prophet.

**Keywords:** Kalam, Mâtürîdî, the Early Period Commentaries, Miskhat, the Light of Muhammad.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi [Assistant Professor, Düzce University, Faculty of Theology, Department of Kalam], [ftmcandan@gmail.com](mailto:ftmcandan@gmail.com), ORCID: 0000-0002-9596-9724.

## Giriş

Düşünme yeteneği ile yaratılmış yegâne varlık olan insanın kendisini anlamlandırma çabasının ilk ayağı şüphesiz ki âlemi anlamlandırmaktan geçmektedir. Bu nedenle düşünürlerin ele aldıkları konular öncelik sırasını her zaman varlık meselelerine bırakmıştır. Aynı nedenle özellikle ilâhî dinler, Tanrı ve yaratma konularını temellendirmek için varlığa dikkat çekmişlerdir. İslâm kelâmcıları açısından da aynı durum söz konusudur. Kelâmcıların varlık alanına ilgileri aslu'l-usûl olan tevhidin temellendirilmesine yönelik olarak en baştan itibaren merkezi konumunu muhafaza etmiştir. Çünkü inanç esaslarının temellendirilmesi yaratıcının kabulüne, yaratıcının kabul edilmesi de varlığın anlamlandırılmasına bağlıdır. Yani yaratıcının varlığını ispat yolu 'varlık'tan geçmek, ispatına dair işaretler varlık alanından yani 'âlem'den derlenmek zorundadır. Varlık ve Tanrı meselelerinin ortaya konuluş biçimi her zaman tek yönlü olmak durumunda değildir. Varlıktan Tanrı'ya ulaşma söz konusu olduğu gibi Tanrı'dan yola çıkarak varlık da tanımlanabilir. Ancak kaçınılmaz olan bu iki alanın birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Dinî referanslardan hareket edenlerin fizik âleme olan ilgileri, fizik âlem dışında varlık alanı kabul etmeyenlerin Tanrı hakkında söz söylemekten bigâne kalamayışları bu zorunlu ilgiden kaynaklanır. Nitekim insanın varlık alanına ve yaratıcıya olan ilgisi geçmişte ve günümüzde hem dinî hem de din dışı düşünce alanında güncelliğini muhafaza etmeye devam etmektedir.<sup>1</sup> Bir insanın, varlığı zihninde konumlandırış biçimi nasıl bir Tanrı'ya inandığını belirlemede merkezî bir öneme sahipse, inanç dünyasında peygamberin oturtulacağı konum da varlık telakkisine bağlı olarak farklılık gösterebilir. Kâinatta zorunlu/katı bir nedenselliğin olduğunu düşünen bir insanın inandığı Tanrı ile nedenselliği kabul etmeyen Tanrı tasavvurunun önemli farklar içermesi gibi. Binaenaleyh varlık meselesinde Tanrı âlem ayrılığını kabul etmeyen peygamber tasavvuru ile Tanrı evren ayrılığı esasını benimsemiş olanın peygamber algısı birbirinden farklı olabilmektedir.

Bu makale, Mâtürîdî'nin mişkât ayetinde yer alan 'nûr' kavramını 'nûr-u Muhammed' şeklinde tevil etmesini mesele edinerek erken dönemde ifadenin hangi manalarda anlaşıldığını araştırmayı denemiştir. Müteahhir dönemde ıstilahî bir anlama bürünmüş olan 'Nûr-i Muhammedî' anlayışına delil getirilen diğer ayetleri de göz önünde bulundurarak o dönemde nasıl anlaşıldığını anlamaya çalışmaktadır.

### 1. Varlık Tasavvurları ve Peygamber Anlayışı

İslâm düşünce tarihinde kelâmcılar, filozoflar ve tasavvuf ehli, varlık, yaratma gibi konularda birbirlerinden farklı teoriler geliştirmişlerdir. Tanrı, Tanrı'ya göre âlemin durumu, yaratmanın nasıl gerçekleştiği gibi temel sorular bu üç grup tarafından farklı yaklaşımlarla yorumlanmıştır. "Filozoflara göre varlık, vâcip ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Yaratma bir akletme faaliyetidir. 'Bir'den ancak bir çıkar' düşüncesine göre Vâcip Varlıktan ilk olarak 'ilk akıl' sudûr eder. Bu ilk aklın ontolojik durumu, özü itibarıyla mümkün, zâta olan nispeti açısından ise vaciptir."<sup>2</sup> Filozoflara göre sudûrdan önce bir yokluk tasavvur edilemeyeceği, zorunlu varlıkta devamlı bir taşma söz konusu olduğu için âlemin sonradan ve yoktan yaratılmışlığı mevzuları kelâmcıların anladığı gibi değildir. Tasavvufî düşüncenin âlem telakkisine gelince, bu noktada ilk dönem tasavvuf ehli ile Gazzâlî sonrası dönemin telakkîlerini birbirinden ayırmak gerekmektedir.<sup>3</sup> Zühd dönemi mutasavvıfesi Allah-âlem

---

<sup>1</sup>Mehmet Bulgen, "Tanrı-Evren İlişkisi: Günümüz Kozmolojisi ve Kelâm İlmi Açısından Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010/2), 49-80.

<sup>2</sup>Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/358-359.

<sup>3</sup>Bolay, "Âlem", 2/360.

ayrılığını kabul ederken İbnü’l-Arabî’de zirve noktasını bulan vahdet-i vücûd anlayışı ile Allah-âlem ayrılığı, yani düalite, yerini tek gerçek varlık fikrine bırakmıştır. Hakikatte yalnız ve bir olan Allah vardır. Âlem denen şey gölge varlıktır ve gerçekliği yoktur. Âlemin varlığı vehmî ve hayalidir.<sup>4</sup> Vahdet-i vücûd felsefesinde âlemin gerçek varlık olarak kabul edilmemesi nedeniyle yaratılış konusunu açıklamada felâsifenin görüşlerine yakın bir anlayış ortaya konulmaktadır. Bu hususa dikkat çeken Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi vahdet-i vücûd nazariyesine filozofların kaynaklık yaptığını söyler ve her iki görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışır.<sup>5</sup> Biz burada bu görüşlerin incelemesini ve tenkidini değil, İslâm düşünürlerinin âlem telakkîlerine genel bir bakışını göstermeyi hedeflediğimiz için meseleye bu kadar temasla yetineceğiz.

Kelâmcıların âlem telakkîleri ise Allah-âlem ayrılığı üzerine bina edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları pek çok konuda görüş ayrılıklarına girseler de Allah-âlem ilişkisi hususunda yaratmayı önceleyen ve atomculuk anlayışı üzerinden âlemin, Allah’ın zâtının dışında hâdis bir yapı arz eden konumuna vurgu yapmışlardır. ‘Varlık esasına dayanan Meşşâî felsefenin aksine kelâm ilmi ‘Oluş’u esas almış ve âlem Allah’ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş-yok oluş süreci olarak tasavvur edilmiştir.’<sup>6</sup> Kelâmcılar varlık meselelerini doğrudan cevher ve arazların hâdis olmalarını ispatlama yoluyla irdelemişler, Allah-âlem ayrılığını ve yaratmayı bu esas üzerinden tartışmışlardır.<sup>7</sup>

Görüldüğü üzere kâinatın Allah’a göre konumu İslâm düşünürlerinin farklı yorumlar geliştirdikleri bir konudur. Varlığa bakış, düşünce ve sistem geliştirme noktasında çok temel bir konumda olduğu için bu konudaki farklılık pek çok mevzuya yansımış kelâmcılarla tasavvuf ve felsefe ehlinin ayrışma noktalarından biri olmuştur. Bizim konuya ilgimiz, varlığa ve âleme bakışları böyle bir farkı içeren İslâm düşünürlerinin bu algılarının peygamber anlayışlarına yansımaları noktasındadır. Yani Allah-âlem düalitesini kabul eden bir düşünüş tarzının ürettiği peygamber tasavvuru ile varlığın Allah’tan sürekli bir taşma neticesinde oluştuğuna inanan felsefenin, yine Allah-âlem ayrılığının bir yanlığı olduğunu kabul edenlerin peygamber tasavvuru ne ölçüde farklılık ya da benzerlik arz etmektedir?

İslâm filozofları sistemlerini kadim felsefenin doğrularıyla İslâmî nassların arasındaki mesafeyi kapatacak şekilde oluşturmaya çalışırken bir yandan özgün bir düşünme geleneğini oluşturuyorlar<sup>8</sup> diğer taraftan İslâm kelâmcılarının tenkitlerine maruz kalıyorlardı.<sup>9</sup> “Tanrıdan âlemin sudûr etmesi düşüncesinde Tanrı’dan ilk sudûr eden şeyin yani ilk aklın, ilk varlığı ve kendi özünü düşünmesi ile on akıl meydana geliyor, onuncu akılla (faal akıl, ruhü’l-kuds) sudûr süreci tamamlanıyordu.”<sup>10</sup> Bu süreç İlk (Tanrı) Varlık’ın -kemâlinin bolluğu sebebiyle- âlemdeki bütün varlık nizamını irade ve ihtiyarından bağımsız olarak ‘tabii zorunluluk’la meydana getirmekteydi.<sup>11</sup> Tanrı’nın âlemi yaratma etkinliği Tanrı’nın cömertliğinin taşması neticesiyle gerçekleştiğinden,<sup>12</sup> aynı cömertlik ve inâyet gereği olarak Tanrı’nın insanlara peygamber göndermesi ve bu peygamber aracılığıyla ulvî âlem ile

<sup>4</sup>Ahmet Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 3/43 vd.

<sup>5</sup>Mustafa Sabri, “Kâinatın Allah’a Göre Durumu”, çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6 (İstanbul, 1976), 3-4.

<sup>6</sup>Bolay, “Âlem”, 2/359.

<sup>7</sup>Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007), 77-85.

<sup>8</sup>Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1994), 206.

<sup>9</sup>Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 12.

<sup>10</sup>Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 102.

<sup>11</sup>Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 98.

<sup>12</sup>Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-Evren İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 53.

süffi âlem arasında ilişkinin sağlanması mümkün oluyordu. Bu ilişki üstün bir hads gücüne sahip olan peygamberin faal akılla bağlantı kurması ile gerçekleşmekteydi. Bize göre bu noktada filozofların peygamber anlayışlarında öne çıkan unsur, peygamberin ontolojik bakımdan fizik âleme ait varlık olması hususudur. Ancak onu diğer insanlardan ve filozoflardan üstün kılan yönü, kendisinde var olan bi'l-meleke akıl cinsinden olan gücüdür ve bu özelliği ile insanî güç mertebelerinin en üstündedir.<sup>13</sup> İnsanı oluşturan maddenin bu nübüvvet kemalini kabul edecek derece kıvama gelmesi nadiren mümkün olabilecek bir durumdur.<sup>14</sup> Peygamberler bu üstün kabiliyetleri sayesinde halk (yaratılmışlar) âlemini tabiatına boyun eğdirmekte, yani mucizeler gösterebilmektedir.

Bu yönüyle İslâm filozoflarının ortaya koyduğu tabloda peygamberlerin beşer oluşları önem arz etmektedir. Çünkü beşerin kendi cinsiyle yani aynı varlık kategorisinde yer alan cinsleriyle iletişim kurması, onların kendisini anlayıp tabi olması açısından gerekli bir durumdur.<sup>15</sup> Sahip oldukları, göksel âlemle bağlantı kurabilme kabiliyetleri onların insan olma özelliklerini ortadan kaldıracak nitelikte olmamakla birlikte diğer insanlardan önemli ölçüde farklılık oluşturmaktadır.

Filozofların gerek sudûr nazariyeleri gerekse peygamberin faal akıldan edindiği bilgilerin/sembollerin niteliği konusu kelâmî açıdan pek çok tartışmalara zemin oluşturabilecek mahiyettedir.<sup>16</sup> Bu konuların dışında, onların sahip oldukları peygamber anlayışlarının öncelikle varlık alanında nereye tekâbül ettiği, konumlarının diğer insanlara ve yaratıcıya göre durumu incelendiğinde -bazı önemli farklılıkların bulunmasının yanı sıra- kelamcılarla aynı zemini paylaşma imkânlarının daha fazla olduğu söylenebilir.

Tasavvuf ehli ise bu konuda daha farklı bir bakış sergilemektedir. Her ne kadar âlemin Tanrı'dan bir taşma olarak vücûd bulması hususunda benzerlik içerisinde olsalar da Allah-âlem düalitesini reddedenlerin peygamber algısı filozoflardan daha farklıdır. Âlem tasavvuru ile peygamber tasavvurunun etkileşim içerisinde olması hususu, İbnü'l-Arabî'de daha net bir şekilde ortaya çıkar. Ona göre varlıkların vücûda getirilişi mutlak yokluktan halk edilmeye değil, izafi yokluktan izafi varlığa geçiş şeklinde olmuştur.<sup>17</sup> Bu varlığa geçiş süreci birtakım mertebelerle tamamlanır. Bu basamakların ilki 'la taayyün' mertebesidir. Bu makamda her türlü kayıttan münezze olan bu makamsızlık makamında mutlak vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir. Bu mertebe sadece tenzih ile tavsif edilebilir. Mümkînatın suretleri bir sonraki mertebede yani varlığın çeşitli mertebelere tenezzül suretiyle tecelli etmesi ve onun zuhura meyliyle mümkün olacaktır.<sup>18</sup> İlk taayyün yani hakikat-i Muhammediyye mertebesi ise gerçek yaratma fiilinin başladığı mertebedir. Bu mertebede eşyanın hakikati henüz bi'l-kuvve mevcuttur. Bu makama hakikat-i Muhammediyye denmesi 'Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur'<sup>19</sup> şeklindeki bir rivayete dayandırılması sebebiyledir. Diğer bir isimlendirme ile bu makama insan-ı kâmil de denmiştir. Çünkü bu makam âlemin ruhudur. Nitekim insan-ı kâmil âlemin gayesidir, yani âlemin vücûdunun sebebi ve koruyucusu bu insan-ı kâmildir. İbnü'l-Arabî, bu mertebeye sadece ontolojik anlamda değil epistemolojik anlamda da fonksiyonlar yükler. Bu makam bütün evliyanın marifetlerini, âlimlerin ilimlerini aldığı bir 'mişkât'tır. Bütün peygamberlerin nübüvveti ve bütün velilerin velâyeti bu

---

<sup>13</sup>Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993), 135.

<sup>14</sup>Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi*, 192.

<sup>15</sup>Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi*, 193.

<sup>16</sup>Mevlüt Albayrak, "İbn Sina Açısından Dünyaya Müdahale olarak Nübüvvet", *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğleri* (Isparta, 2002), 87-100.

<sup>17</sup>Mahmut Erol Kılıç, "İbn Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/500.

<sup>18</sup>Kılıç, "İbn Arabî", 20/502.

<sup>19</sup>Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 1/265-266.

mertebeden yani hakikat-i Muhammediyye’den neş’et ve zuhur eder. Bundan sonraki taayyün-i sâni mertebesi ise tüm mevcudâtın suretleri üzerinde müessirdir.<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu varlık anlayışında Tanrı’dan zuhur eden, var olan ilk şey hakikat-i Muhammediyye’dir. Bu konunun özelliği sadece ilk vücûda gelmek değil, bundan sonraki vücûda geliş mertebelerinde müessir olmaktır. ‘Bu hakikat ilk tecelli ile mümkünlerin hakikatleri arasında vasıtaadır. Bütün varlıkların ‘Bir’ ile irtibatları bu hakikat vasıtasıyla gerçekleşir. Her vasıta aracı olduğu iki şeyin özelliğine sahip olan demektir. Peygamberin aracı varlık olması, bir yandan Tanrı’nın ya da Bir’in özelliğine öte yandan kendisinden sonra gelen bütün hakikatlerin özelliğine sahip olması demektir. Bu konum ‘Âdem yaratılmamışken ben Peygamber’dim’ sözüne bina edilir’.<sup>21</sup>

Tasavvuf ehli varlığı açıklayış biçimleri açısından benzerlik gösterdiği felâsifeden bu noktada ayrışır. Onlara göre ilk yaratılan varlık ‘ilk Akıl’ iken tasavvufçularda bu varlık hakikat-i Muhammediyye şeklini almıştır. Felâsife, peygamberi ay altı âleme ait ancak hiçbir insanın gerçekleştiremeyeceği boyutta faal akılla ittisal kurabilen bir varlık olarak konumlandırırken, mutasavvıfe hakikat-i Muhammediyye fikri ile peygambere epistemolojik yönünün yanı sıra ontolojik bir anlam ve etkinlik yüklemiştir.

## 2. İlk Dönem Tefsirlerinde Mişkât Âyeti ve ‘Nûr-u Muhammed’ İfadesi

Peygamber tasavvuru denince İslâm düşüncesinde en mühim konuların başında nûr-i Muhammedî inancı gelmektedir. Bu konu, varlık tasavvuru ile Hz. Peygamber’e dair inançlar arasındaki bağlantının en belirgin olarak ortaya çıktığı alanı oluşturmaktadır. Allah-âlem ayrılığını esas almış kelâm geleneğinin özellikle mütekaddimun döneminde böyle bir tasavvura rastlanmamakla beraber İmam Mâtürîdî’nin tefsirinde ifadenin -lafız olarak da olsa- yer almış olması dikkat çekicidir. Müteahhir dönemde İslâm düşünce geleneğinde bu kavramın merkezî bir konuma geçmesi, meselenin varlık alanıyla olan ilgisi ve bu düşüncenin felsefî tasavvuftaki yaygın veçhesine dönüşmediği bir dönemde yaşamış olan İmam Mâtürîdî’nin tefsirinde ifadenin mevcudiyeti konuya bakış yapmaya değer bir nitelik arz etmektedir.

Bu nedenle nûr-i Muhammedî anlayışına referans gösterilen âyetlerin erken dönemde yazılmış işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığına yer verdikten sonra Mâtürîdî’nin konu ile ilgili te’vilini ele almayı uygun görüyoruz.

Nûr-i Muhammedî veya hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’de yer aldığı kabul edilir.<sup>22</sup> Fakat Taberî’nin (öl. 310/923) ‘mişkât âyeti’ diye bilinen Nûr suresi 35. âyeti yorumlarken verdiği bazı bilgiler, bu fikrin Tüsterî’den daha önce de mevcut olduğunu düşündürmektedir. Taberî’nin naklettiğine göre o dönemde ilgili âyet ağırlıklı olarak kalbinde Kur’an’ın ve imanın yer ettiği ‘müminin nûru’ şeklinde anlaşılmıştır. Ancak Taberî, bu ifade ile Hz. Muhammed’in (s.a.v.) kastedilmiş olabileceğini söyleyenlerin mevcut olduğunu gündeme getirerek bu konuyla ilgili bir rivâyete yer verir. Bu rivâyete göre İbn Abbas (öl. 68/687-88), Ka’bü’l-Ahbâr’a gelerek bu âyetin yorumunu sormuş, o da bu âyetteki nûrdan maksadın Hz Muhammed (s.a.v.)

<sup>20</sup>Kılıç, “İbn Arabî”, 20/502.

<sup>21</sup>Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 1999), 522-523.

<sup>22</sup>Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup> Bu hususa biraz daha geniş yer veren ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân ise, âyeti şu şekilde yorumlamıştır:

**'Allah, göklerin ve yerin nûrudur:** Allah göklerin ve yerin yol göstericisi, hâdisidir. Söz burada kesilir ve Peygamberinin sıfatları başlar. Bir darb-ı meselle Allah şöyle buyurur: **O'nun nûrunun meseli** (temsili) **şudur:** Muhammed'in nûru'nun meseli. Babası Abdullah bin Abdilmuttalib'in sulbüne tevdi edildiğinde **Duvar da bir hücre:** Yani penceresi olmayan oyuntu. **İçinde bir kandil, kandil cam fanus içinde:** Yani en saf şekilde. Bu kandil Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sulbüdür. Cam fanus Hz. Peygamber'in bedenidir. Yani Muhammed'in bedeninde iman kandili... Bu hücreden içinde kandil olan fanus çıktığında hücre karanlık kalır, ışığı kaybolur. Bu hücre Abdullah'ın temsilidir, cam fanus Hz. Muhammed'in diğer nebilerin kitaplarındaki haline benzetilmiştir. İnci gibi parlayan bir yıldızın ışığı gibi, (yani) apaçıktır ki yıldızların içinde Zühre yıldızı gibi... **Mübarek bir ağaçtan tutuşturulur:** Mübarek ağaç Hz. İbrahim Halilü'r-Rahman'dır. Denir ki Muhammed (s.a.v.) (yani O'nun nûru) İbrahim (a.s.) dan tutuşturulur, yani O'nun zürriyetindedir. Sonra Hz. İbrahim'in zikri başlar: **Mübarek bir Zeytin ağacı:** güzel itaat demektir. **Doğuya ve batıya ait olmayan:** Hz. İbrahim Hıristiyanlar gibi doğuya ve Yahudiler gibi Batıya yönelerek namaz kılmazdı. Kâbe'ye doğru kılar. **Bu ağacın yağı neredeyse ateş dokunmasa da aydınlatacak:** Hz. İbrahim'in ilmi neredeyse aydınlatacak. Ebu Salih'ten bu âyet hakkında şunların anlatıldığını duydum; Hz. Muhammed (s.a.v.) kendisine vahyedilmeden önce neredeyse nübüvvetle konuşacaktı. Ateş değme de ifadesi kendisine nübüvvet verilme de O'nun itaati diğer Peygamberlerin itaatiyle birlikte. **Nûr üstüne nûrdur.** Hz. Muhammed Hz. İbrahim gibi bir peygamberin sulbünden gelen bir peygamberdir.<sup>24</sup>

Fakat bu rivayet, 'Muhammed'in nûru' ile kastedilen anlamın varlığın başlangıcı ve müessir unsuru manasında anlaşılmasını gerektirecek nitelikte değildir. Çünkü bu ifade o dönemde 'müminin kalbindeki iman nûru' şeklinde anlaşılmalı ve yorumlanmıştır. Bu yoruma rağmen âyetin 'Muhammed'in (s.a.v.) nûru' şeklinde tefsir edilmesi, daha sonraları olgunlaşan nûr-i Muhammedî anlayışını besleyen bir unsur olarak yorumlanabilir. Mukâtil'den sonra söz konusu inancın şekillenme serüveninin izi sürüldüğünde bu konuda kendisine atıfta bulunulan diğer bir ismin Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859) olduğu görülür. Nitekim 'Aslu'l halk: Nûr-i Muhammedî' ifadesi ona aittir.<sup>25</sup> Mukâtil b. Süleymân'ın öğrencisi ve bu düşünceden ilk bahseden kişi olarak yukarıda ismi geçen Tüsterî ise, tefsirinin birkaç yerinde 'nûr-u Muhammed' ifadesine yer vermiştir. O, Bakara suresinde yer alan 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım'<sup>26</sup> âyetinin yorumunda 'Allah Âdem'i Muhammed'in nûrundan olan izzet balçığından yaratmıştır' der ve detaylı açıklamaya girmez.<sup>27</sup> Konuya iki yerde daha kısaca temas eden Tüsterî, el-A'raf suresi 172. âyetinde geçen "zürriyet" kelimesini yorumlayarak üç çeşit zürriyetin olduğunu belirtir. Burada yaptığı açıklamada Hz. Muhammed'in nûrunun yaratılan ilk varlık olduğunu vurgulayarak bu durumu şu şekilde ifade eder:

*'Bunlardan birincisi Muhammed (s.a.v.)'dir. Allah Hz. Muhammed'i yaratmak istediğinde onun nûrundan bir nûr yaratmış, daha sonra bu nûr azâmet hicâbına ulaştığında Allah için secdeye kapanmıştır. Allah bu secdeden cam gibi şeffaf nûrdan bir sütun yaratmıştır ki, içi de dışı da Hz. Muhammed'in ta kendisidir.*

<sup>23</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 17/300-315.

<sup>24</sup>Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, 3/199-200.

<sup>25</sup>Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya: Yediveren Kitap, 2001), 274; Said Akil Sirac, *Silatullahi bi'l-kevn fi't-tasavvufi'l-felsefi* (Mekke, Basılmamış Doktora Tezi, 1414).

<sup>26</sup>*Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara2/30.

<sup>27</sup>Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim*, nşr. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 15.

Zürriyetin ikincisi, Hz. Adem’in nûrdan yaratılması, Hz. Muhammed’e ait bedeninin de onun toprağından yaratılmasıdır. Zürriyetin üçüncüsü de Âdem’in diğer zürriyetidir.’<sup>28</sup>

Yine Tüsterî, en-Necm suresi 13. âyetinin yorumunda da Nûr-i Muhammedî ile ilgili anlayışını yukarıdakine benzer şekilde ortaya koymaktadır.<sup>29</sup> O, mişkât âyetinin tefsirinde ikinci zamirin Hz. Peygamber’e ait olduğunu ifade eder.<sup>30</sup> Tüsterî, nûr-i Muhammedî görüşüne yer vermekle birlikte bu hususta geniş açıklamalarda bulunmamıştır. Tefsirinde geniş bir şekilde ele almamasına rağmen Tüsterî hakkında anlatılan menkıbeler, onun bu düşünceyi bir inanç haline getirdiğini gösterir niteliktedir. Ona ait menkıbeler aktarılırken onun bu konuyla ilgili şu sözlerine yer verilir: ‘*Hak Teâlâ Adem’e ruh üflemeği irade ettiğinde ona ruhu, Muhammed adıyla üfledi, ona Ebû Muhammed künyesini verdi. Tüm cennette, üzerinde Muhammed adı yazılı olmayan bir tek yaprak, O’nu ismi çizilmemiş bir tek ağaç yoktur. Başlangıçta her şey O’nun namına vücûda getirilmiştir, bütün nebiler onunla son bulmuştur. Bu yüzden O’na ‘Hâtemu’l-Enbiyâ’ adının verilmesi zaruri olmuştur.*’<sup>31</sup>

Bu konuyla ilgili geniş açıklamalara Tüsterî’nin öğrencisi Hallâc-ı Mansur’da (öl. 309/921) da rastlanmaktadır. Hallâc, *Kitabü’t-Tavâsin* adlı eserinde şu bilgileri verir: ‘*Gayb nûrundan bir kandil O. Bir ışığı ve eski yerine döndü. Bütün kandillere üstün geldi ve sultan oldu hepsine. Aylar arasında tecelli eden bir ay. Bir ay ki, burcu sırlar feleğinde... O’nun himmetleri bütün himmetlerin önünde. Vücûdu yokluktan, adı alemde önce. Zira bütün ümmetlerden evveldi o... o ölmez. O hep yaşar. Olduğu gibi durur hep. Hadiselerden de önceydi o, ‘şey’lerden de. Kâinatlardan önce meşhurdu o. O hep var olacaktır. Renklerden önce anılıyordu, cevherlerden önce dillerdeydi. ‘Önce’den de önceydi o, ‘sonra’dan sonra kalacaktır.*’<sup>32</sup>

Hallâc’a göre Hz. Muhammed’in biri ezeli bir nûr oluşuyla diğeri bir insan ve peygamber olarak dünya hayatındaki altmış üç yıllık varlığıyla ilgili şahsiyeti olmak üzere iki hüviyeti vardır. Bütün varlıkların varoluş sebebi odur. Hz. Âdem bedenlerin, Hz. Muhammed ruhların babasıdır.<sup>33</sup> Hallac’ın bu yorumlarıyla nûr-i Muhammedî anlayışının artık ana hatlarıyla oluştuğunu söyleyebilmek mümkündür. Nitekim bu konuda yapılan araştırmalar bu düşüncenin oluştuğu evreyi hep Hicrî üçüncü yüzyıl olarak göstermektedir.<sup>34</sup> Fakat daha sonra değineceğimiz üzere o dönemin işârî tefsirlerinde bu anlatımlara yer verilmediği için bu düşüncenin yaygınlık kazanmadığı söylenebilir.

Konuyla ilgili olarak ele alınması gereken diğeri bir mutasavvıf ise Hakîm et-Tirmizî’dir (öl. 320/932). İmam Mâtürîdî’nin çağdaşı olan ve ona çok yakın bir coğrafyada (Tirmiz) yaşayan Hakîm et-Tirmizî, bölgedeki tasavvufî düşüncelerin oluşumu ve kendisinden sonraki dönemlere etkisi açısından dikkat çekici bir isimdir. Onun hakikat-i Muhammediyye fikrinin oluşum süreci bakımından dikkate değer yönü ise, ‘nûr’ kavramını kendisine ait din ve tasavvuf anlayışı üzerine bina ettiği temel kavramlardan biri<sup>35</sup> olarak ele almasıdır. O’na göre nûr iyilik, zulmet ise kötülük demektir. Nûr ve zulmet sürekli mücadele halindedir, galip gelen ise nûrdur. O, nûr kavramını zâhirî nur (güneş, ay, yıldızlar, gündüz, şimşek, ateş, göz ve mücevher) ve bâtınî/esas nûr olarak ikiye

<sup>28</sup>Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Azim*, 62.

<sup>29</sup>Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Azim*, 145.

<sup>30</sup>Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Azim*, 103.

<sup>31</sup>Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-evliyâ*, nşr. M. Edib el-Câdir (Dimaşk: Dârü’l-Mektebî, 1430/2009), 333.

<sup>32</sup>Yaşar Nûri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri (Kitabü’t-Tavâsin)* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 65 vd.

<sup>33</sup>Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/378.

<sup>34</sup>Mahmut Çınar, *İslâmî Literatürdeki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 93.

<sup>35</sup>Salih Çift, *Hakîm Tirmizî’nin Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 289.

ayırarak ele alırken nûrların nûru olan Allah ile zahiri nûrlar arasındaki ilişkiye herhangi bir açıklama getirmemiştir.<sup>36</sup> O, bu konuyla ilgili görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, varlığı zulmetin içinde yaratmış ve nûrunu mahlûkata yaymıştır. Bu nurdan nasibi olanlar hidâyete ermiş, zulmette kalanlar dalâlete düşmüşlerdir.<sup>37</sup> Sadrını iman nûru istila etmiş kişiye mü’min denir.<sup>38</sup> Kalpteki bu nûr imandır.<sup>39</sup> Nûr, kaynak itibarıyla nûrların nûru olan Allah’tandır. O, nûrunu dilediğine yönlendirir. Kimin hayrını dilese onun kalbine bir nûr bırakır ve o kalp bu nûrla hayat bulur. Bu sayede sadrında yer alan fuâdın gözleri açılır. Sonra burada tevhid nûru işrâk eder ve kalp aydınlanır. Daha sonra da Allah ona ubûdeti anlaması için akıl nûrunu ihsan eder.”<sup>40</sup> İlk bakışta Hakîm et-Tirmizî’nin imanı ve akli nûr olarak tanımlaması, Hasan el-Basrî’nin (öl. 110/728) mü’minin kalbi ve tevhidin ışığı<sup>41</sup> şeklinde açıklaması gibi iman ve hidâyeti tasvir ederken kullanılan bir anlatım biçimi şeklinde de anlaşılabilir. Ancak Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) tarafından Hakîm et-Tirmizî’ye yapılan eleştiriye bakıldığında kavramın bir anlatım biçimi olmanın ötesinde ontolojik alanla ilgisinin kurulduğu düşünülebilir. Serrâc şöyle demektedir: ‘Bir grup da nurlar konusunda yanılmış ve nur gördüklerini sanmışlardır. Bazıları da kalplerinde nur olduğunu ve bunun Allah’ın zâtını nitelediği nûrun bir parçası zannetmişlerdir. Bu taife bu nuru, güneş ve ayın ışıklarının özelliğiyle anlatmıştır. Sanmışlardır ki bu, marifet tevhid ve azamet nurlarıdır ve yaratık değildir. Böyle düşünenler büyük bir yanlış içindedir. Çünkü nurların hepsi mahlûktur. Arş, kürsî, güneş, ay ve yıldızların hepsi mahlûktur. Allah, sınırlı özellikleri bulunan bir nur değildir. Allah’ın kendisini nitelendirdiği şey (nur) kavranabilecek, sınırlı ve yaratılmışlara ait bilginin kuşatabileceği bir şey değildir.’<sup>42</sup>

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere gibi Hicrî üçüncü yüzyıl sonlarında gerek âyet yorumları üzerinden gerekse daha sonra değinilecek olan bazı rivâyetler üzerinden nûr-i Muhammedî anlayışı teşekkül etmiştir. Ancak bu döneme yakın tarihlere yazılmış tefsirler incelendiğinde bu fikrin tamamen olgunlaşmış yaygın bir hal aldığı söylenemez. Dönemin tasavvufî eserleri, tabakât kitapları ve menâkıbnâmeler üzerinden bu fikrin gelişimini takip etmek de pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu dönemden sonra yukarıda görüşlerine değinmeye çalıştığımız sufilerin muakkiplerince Hallâciye, Sehliyye, Hakîmiyye ekollerini oluşturacak şekilde etki bırakmış<sup>43</sup> olması bu düşüncenin bundan sonraki gelişim süreci hakkında bize ipucu verebilir.

Geldiğimiz bu noktada Mâtürîdî ile çağdaş olan işârî tefsirlerde konunun nasıl işlendiğine bakmak yerinde olur kanaatindeyiz. Bu nedenle Taberî, Ebü’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), Sülemî (öl. 412/1021), Sa’lebî (öl. 427/1035) ve Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi müfessirlerin öncelikle mişkât âyetini daha sonra da nûr-i Muhammedî inancı ile ilgili olarak referans gösterilen diğer âyetleri nasıl yorumladıklarını ele almaya çalışacağız.

Taberî ve diğer müfessirler konu ile ilgili pek çok görüş aktarırlar. Bu görüşler genellikle birbirlerinin tekrarı mahiyetindedir ve benzer özelliklere sahiptir. Yorumların büyük çoğunluğu, âyetin ilk kısmında yer alan ‘Allah’ın nûru’ ifadesi ile ‘O’nun nûrunun meseli’ kısmını ayrı ayrı ele alarak iki farklı manaya hamletme şeklindedir. Allah’ın göklerin ve yerin nûru olması ifadesi, Allah’ın

<sup>36</sup>Çift, *Hakîm Tirmizî’nin Tasavvuf Anlayışı*, 290.

<sup>37</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-usûl fi ma’rifeti ehâdîsi’r-resûl= Selvetü’l-ârifin ve bustânü’l-muvahhidîn* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 2/413.

<sup>38</sup>Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-usûl*, 1/342.

<sup>39</sup>Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-usûl*, 2/173.

<sup>40</sup>Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine’l-kitâb ve’s-sünne*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1989), 265.

<sup>41</sup>Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 145.

<sup>42</sup>Ebû Nasr Serrac et-Tûsî, *el-Luma’*, thk. Reynold Alleyne Nicholson (y.y., t.y.), 434.

<sup>43</sup>Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 388, 308, 325.



hâdi olması (İbn Abbas), gök ve yerin nûrlandırıcısı olması (Dahhâk), göklerin ve yerin müdebbiri olması (Mücâhid), süsleyicisi/müzeyyini olması (Ubey b. Ka’b), gök ve yerin nûrlandırıcısı/münevviri olması (Ali b. Ebi Tâlip) şeklinde yorumlanmıştır.<sup>44</sup> Bu kullanım biçimlerinde âlimlerin Allah için nur ifadesini kullanmaktan kaçındıklarına ve O’nu hâdis varlıkların özelliklerinden tenzih etmek için hassasiyet gösterdiklerine şahit oluyoruz. Ayetin ikinci kısmında yer alan ‘O’nun nûrunun meseli’ (meselü nûrihî) ifadesi için Taberî, ‘ehli imanın kalbindeki Kur’an’<sup>45</sup> manasını tercih etmektedir.

Semerkandî, ‘nûrihî’ kelimesindeki zamirin Allah’a râci olmasında bir beis görmez ve buna âyetin siyâkında yer alan ‘Allah’ın kendisine nur kılmadığı kimsenin nuru olmaz’ şeklindeki bir başka âyeti delil getirir. O’na göre ilk kısım, Allah’ın gökleri ay, güneş ve yıldızlar ile yeri de peygamberler ve âlimler ile nurlandırmasıdır. İkinci kısımda bahsedilen nûr, mü’minin kalbindeki iman nûrudur. Bu ifade Kur’an nûru ve Muhammed (a.s) olarak da açıklanmıştır.<sup>46</sup> Nitekim Kuşeyrî de âyeti ‘mü’minin kalbinin nûru’ ve Muhammed’in kalbinin nûru<sup>47</sup> şeklinde açıklayanlardandır.

Sülemî, diğer müfessirlerden farklı olarak ilk kısım ile ilgili yorumda İbn Âtâ’nın görüşünü şu şekilde nakleder: ‘Allah’ın göklerin ve yeri nûru olması gökleri oniki burçla, ariflerin kalplerini de on iki mane’vî hasletle süslemesidir.’ İkinci kısım ile ilgili olarak; Ebu Saîd Harrâz, ‘mişkât: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) göğüs boşluğu; cam fanus: kalbi, misbah da Allah’ın O’nun kalbine koyduğu nûr’ yorumunu yapar. İbn Mes’ud, mü’minin nûru; Vâsîfî: Allah’ın mü’minde yarattığı nefis; Sehl, nûr-u Muhammed; Süfyan es-Sevrî, Kur’an nûru; Hasan el-Basrî, müminin kalbinin ve tevhidin nûru; Cüneyd, meleklerin, peygamberlerin, mü’min kalplerin nuru; Ebû Ali Cüzcânî, mü’minin kalbi şeklinde tefsir eder. Ca’fer b. Muhammed’e göre nurlar çok çeşitlidir. ‘Korku, ümit nûru, sevgi, tefekkür nûru, ilim, hayâ nûru... Bu nûrlardan her kulda bir veya birkaç tanesi bulunur. Ancak bu nûrların hepsi sadece bir kişide tamamlanır: Hz. Muhammed (s.a.v.).’<sup>48</sup>

Sülemî, bu âyetin tefsirinde yer verdiği görüş çeşitliliğine Mansur b. Abdullah’ın aktardığı bir nakille son olarak şunu eklemiştir: ‘Göklerin nûru Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil; yerlerin nûru Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali’dir.’<sup>49</sup> Sa’lebî de aynı görüşleri bazı farklılıklarla tekrar etmektedir.

Bu görüşleri ve sahiplerini bir arada görmek ve anlaşılma kolaylığı sağlamak açısından aşağıdaki tablo incelenebilir:

<sup>44</sup>Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’an*, nşr. Seyyid Kevserî Hasan (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 4/379-386.

<sup>45</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 27/300-315.

<sup>46</sup>Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü Semerkandî*, nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr. (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1997), 2/440-441.

<sup>47</sup>Ebü’l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât tefsîr sufi kamil li’l-Kur’ani’l-Kerim*, nşr. İbrâhim Besyuni (Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1981), 2/611-613.

<sup>48</sup>Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâikü’t-tefsîr*, nşr. Seyyid Umrân (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/44-52.

<sup>49</sup>Sülemî, *Hakâikü’t-tefsîr*, 2/44-52.

| O'nun nûrunun meseli   |  |
|--|--|
| İbn Mes'ud<br>Taberî<br>Kuşeyrî,<br>Ebu Ali Cüzcânî,<br>Hasan Basrî,<br>İbn Mes'ud,<br>Übey b. Ka'b, | Müminin kalbinin nûru                    |
| İbn Abbas<br>Zeyd b. Eslem<br>Süfyan es-Sevrî<br>İbn Zeyd  | Kur'an nûru                              |
| Hasan Basrî  | Tevhidin nûru                            |
| Cüneyd   | Meleklerin, Peygamberlerin, müminin nûru |
| Ka'bü'l-Ahbâr<br>Mukâtil<br>Tüsterî  | Nûr-i Muhammedî                          |
| Hasan  | Müminin kalbindeki iman nûru             |

Erken dönem tefsirlerinde mişkât ayetinin bu şekildeki yorumlarının ortaya koyduktan sonra Mâtürîdî'nin mişkât âyetine yaklaşımına bakabiliriz.<sup>50</sup> Mâtürîdî âyeti, Mukâtil b. Süleymân'ın yorumunu aktararak ele alır. Fakat Mâtürîdî'nin bu yoruma öncelik vermesi, bu te'vili tercih etmesi nedeniyle mi yoksa yaygın olan eğilimi aksettirmeyi istemesi sebebiyle mi olduğu çok açık değildir.

Mâtürîdî'nin Mukâtil b. Süleymân'a nispet ederek naklettiği yorumlar ile Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde yer alan yorumlar arasında da bazı farklılıklar söz konusudur. Mâtürîdî, ilk kısımları aynen aktarmıştır. Fakat Mukâtil b. Süleymân, Hz. Muhammed (s.a.v.) adının diğer

<sup>50</sup>Bu konuya ilişkin bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2007), 10/161 vd.

مثل نوره، يقول: مثل نور محمد إذا كان في صلب أبيه كمشكاة، أي كؤة بلغة الحبش، غير نافذة، فيها مصباح، أي سراج. المصباح، يقول -والله أعلم- ذلك السراج المضيء ضوؤه في زجاجة. الزجاجَةُ نَعْتُهَا [أُهَا] الصافية التامة الصفاء. والمشكاة صلبُ أبيه عبد الله، والزجاجَةُ وصفها محمد رسول الله طهره من الأدناس والمعاصي، والمصباح ونوره هو صفاء قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما فيه من الإيمان والحكمة والنبوة. [الزجاجَةُ] كَأَنَّهَا كَوَكَبٌ دُرِّيٌّ، أي محمد صلى الله عليه وسلم، ذكره مع أسماء الأنبياء والرسل في اللوح المحفوظ، [وهو] عند الله في الفضيلة على تلك الأنبياء والرسل عليهم السلام كفضل الكوكب الدرّي -أي المضيء وهو الزهرة- على سائر الكواكب. وقوله عز وجل: **يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ** يقول: -والله أعلم- استنارَ نور محمد من نور إبراهيم، لأنَّ محمدًا على دين إبراهيم وعلى سنته ومنهاجه، فمثل إبراهيم مثل الشجرة المباركة، وأصل محمد من نسل إبراهيم صلوات الله عليهم.

peygamberlerin kitaplarında yer aldığını ifade etmekle yetinirken, Mâtürîdî bu yoruma şu ilavelerde bulunmuştur: “Sanki O inci gibi parlayan bir yıldız’ yani Hz. Muhammed (s.a.v.). (Allah) O’nu diğer nebi ve peygamberlerin isimleriyle birlikte *Levh-i Mahfuz*’da zikretti. Ki o, diğer nebî ve resullerden Allah katında daha faziletlidir, tıpkı inci gibi parlayan *Zühre yıldızının* diğer yıldızlara üstünlüğü gibi.”<sup>51</sup> Tefsirin devamında ‘mübarek ağaç’ ifadesi Hz. İbrahim’e hamledilmiştir. Mukâtil b. Süleymân bu benzetme ile Hz. Peygamber’in Hz. İbrahim’in zürriyetinden olduğunu söylerken, Mâtürîdî bu ifadeyi Hz. Peygamber’in sünneti ve yolu üzerinde olunması şeklinde açıklamıştır. ‘Nûrun ala nûr’ ifadesi Mukâtil’de Hz. Peygamber’in, Hz. İbrahim’in soyundan olması şeklinde tefsir edilirken, Mâtürîdî Hz. Peygamber’in getirdiği -din, sünnet, kitap, menhec- itibarıyla Hz. İbrahim’in devamı olması şeklinde te’vil etmiştir. Bu yorumlar, birbirlerinden farklı olarak görünmeseler de Mâtürîdî’nin, benzetmelerle anlatılanın Hz. Peygamber’in varlık alanındaki karşılığında ziyade getirdiği mesajı vurgulamak istediğini ortaya koymaktadır ki bu da göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur. Aynı şekilde Mâtürîdî ‘Allah nûruna dilediğini sevk eder.’ âyetini ‘Hz. Peygamber’in getirdiğidir, yani Kur’an’dır’ şeklinde açıklarken, Mukâtil b. Süleyman ‘Allah’ın dilediğini doğru yola iletmesidir’ yorumunu yapar ve yukarıdaki benzetmeyi tekrar eder: ‘Mişkât, Abdullah b. Abdulmuttalip; kandil, iman; cam fanus, Hz. Muhammed; inci gibi yıldız, mübarek ağaç, Hz. İbrahim’dir.<sup>52</sup>

İki tefsir arasında göze çarpan diğer bir fark, âyetin ‘Neredeyse ateş değmeden ışık verecek’ kısmıdır. Mukâtil b. Süleymân bu ifadeyi Hz. Peygamber’in vahiy gelmesi bile neredeyse nübüvvetle konuşması şeklinde yorumlamıştır. Mâtürîdî ise, bu âyeti Hz. İbrahim’in ve onun itaatinin güzelliğinin dünyada nebî ve resuller kadar faziletli olması, ahirette de üstün dereceleri elde etmesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>53</sup>

Buraya kadar âyetin yorumunda her iki âlim de birbirlerine yakın şekilde açıklamalarda bulunmuşlardır. Fakat Mâtürîdî bundan sonra meseleyi biraz daha geniş ele almış ve başka te’villere de yer vermiştir: ‘**O’nun nûrunun meselî**’ ifadesiyle ilgili olarak mü’minin nûru, mü’minin sadrı, Muhammed’in nûru, Kur’an’ın nûru şeklindeki yorumları aktarmıştır. Mâtürîdî’nin bu ifadeleri kullanmasını söz konusu yorumların tümünü mümkün ve caiz görmesi şeklinde anlamak mümkündür. Buna göre Hz. Muhammed’in nûru ifadesiyle kastedilen anlam, kalbinde iman ve Kur’an olan mü’minin nûru ile hemen hemen aynı mânaya delalet etmiş olmaktadır.

Mâtürîdî ‘**Allah göklerin ve yerin nûrudur**’ ifadesindeki ‘nûr’la kastedilenin Allah’ın zâtı olmayacağını vurgulamaktadır. ‘Allah (c.c.) nûr değildir’ görüşünü -muhtemelen maniheizm nûr/zulmet düşüncelerinin batıl olduğunu ispatlamak sadedinde- delillendirmektedir. Aynı bölümde bu nûrun nesnel âlemdeki ışıklar gibi olduğunu söyleyen Müşebbihe’ye de göndermelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla âyetin ‘Allah göklerin ve yerin nûrudur’ kısmı ile ‘onun nûrunun meselî’ kısmındaki nûr kelimelerinin taşıdığı anlamı iki farklı alana hamletmek istemesi (biri Allah, diğeri Hz. Peygamber) tenzih ilkesini zedelememe hassasiyetinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim yukarıda aktardığımız yorumlarda aynı hassasiyeti müfessirlerin büyük bir çoğunluğu gözetmiştir. Bu durumda müfessirlerin ‘nûr-u Muhammed’ derken kastettikleri mânanın ıstılâhî anlamıyla varoluşa tesir eden bir ontolojik gerçeklik şeklinde anlaşılabilmesi muhtemel değildir. Bununla beraber Hallâc ve Tüsterî gibi âlimlerin bu düşünceyi ele aldıkları hicrî 3. asrın sonlarında İmam Mâtürîdî gibi bir kelâmcının, te’vilinde kavrama lafzen de olsa yer vermiş olması dikkat çekicidir. Mâtürîdî’nin

<sup>51</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’an*, 10/161 vd.

<sup>52</sup>Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/199-200.

<sup>53</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’an*, 10/161 vd.

Hallâc'ın halifelerinden Fâris b. İsâ (öl. 340) ile arkadaş olması nedeniyle<sup>54</sup> Hallâc'ın yukarıda alıntıladığımız görüşlerinden haberdar olduğu varsayılabilir mi?

Bu düşüncenin o dönemde Hallâc ve Tüsterî tarafından gündeme getirilse bile özellikle işârî tefsirlerde bu anlamıyla yer almaması, bize bu fikrin olgunlaşmadığını gösterir niteliktedir. Nitekim Fâris b. İsâ'dan tasavvuf ilmini alan Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) ilk dönem sufi düşüncüyü aktardığı *et-Taarruf* adlı eserinde 'nûr-i Muhammedî' anlayışına rastlamamamız da bu konuda delil olacak mahiyettedir.<sup>55</sup> Bu nedenle o dönemde bu düşüncenin Hallâc'ın ele aldığı şekliyle yaygın kabul görmemiş olması muhtemeldir. Aslında Mâtürîdî'nin bu ifadeye yer vermekle birlikte diğer yorumları da mümkün görmesi, nûrla kastedilenin Allah'ın zâtı olmadığına vurgu yapması, nûr kavramının onda ontolojik zemine çekilemeyeceğinin göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte 'ezelî ve yaratılıştaki etkin varlık' şekliyle olmasa da nûr-i Muhammedî anlayışının kelâm eserlerinde bir boyutuyla mevcudiyetini sürdürmüş olmasını da gözden kaçırmamak gerekir. Özellikle Mâtürîdî, düşüncüyü savunan eserlerde Hz. Âdem'de tecelli edip daha sonra öbür peygamberlere intikal eden, Hz. Muhammed (s.a.v.) beden olarak dünyaya geldiğinde ona intikal ederek onda karar kılan nûr anlayışını gözlemlemek mümkündür.<sup>56</sup>

### 3. Nûr-i Muhammedî Anlayışı ile İrtibatlandırılan Diğer Âyetler

Nûr-u Muhammedî anlayışıyla ilgili referans gösterilen başka âyetler de mevcuttur. Onların yorumları da bu konuda bize bazı ipuçları sunabilir.

Âl-i İmran suresi 81. âyette meâlen şöyle buyrulur: 'Hani Allah Peygamberlerden: 'Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz diye söz almıştı...'

Bu âyetten anlaşıldığına göre Allah, peygamberlerinden, yeni bir elçi geldiğinde ona iman edip yardım edeceklerine dair ağır bir söz almıştır. Allah'ın peygamberlerden iman ve yardım sözü alması bazı müfessirlerce değişik yorumlanmış ve kendisinden mîsak alınanların Ehli Kitap olması gerektiği ifade edilmişse de<sup>57</sup> genel kabul mîsakin peygamberlerden alınması şeklindedir. Ancak peygamberlerden alınan mîsak ne için ve kim için alınmıştır? Son peygamber için alındığı yorumu yaygın kabul görmekle birlikte henüz varlık alanına çıkmamış olan Hz. Peygamber'e iman etme ve O'na yardım etmeye söz verme ne anlama gelmektedir? Tasavvuf ehli bu âyeti hakikat-i Muhammediyye anlayışına bir işaret olarak anlamıştır. Bu sebeple biz de Mâtürîdî'nin bu konu ile ilgili düşüncelerini ve yine dönemine yakın işârî tefsirlerin konuyla ilgi yaklaşımlarını ele almayı uygun görüyoruz.

Mâtürîdî âyetteki kıraat farklılıkları ile ilgili itirazlara katılmadığını ve Allah'ın peygamberlerinden de mîsak almasının caiz olduğunu belirttikten sonra mîsakin anlamı ile ilgili şu yorumu yapar: 'Allah'ın peygamberlerden mîsak alması, onların birbirini doğrulaması, Allah'ın kitabını ve mesajlarını kavimlerine tebliğ etmeleri demektir ve bunu yerine getirmişlerdir. Sonra onlar da kavimlerinden Hz. Muhammed'i (çıkışı vakit) doğrulayacaklarına ve O'na yardım edeceklerine dair mîsak almışlardır.'<sup>58</sup>

<sup>54</sup>Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, trc. Lâmî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 205; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Kahire: y.y., 1367/1948), 158.

<sup>55</sup>Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf li'l-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Neşrî't-Türâsî's-Sûfî, 1380/1960).

<sup>56</sup>Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/53.

<sup>57</sup>Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/538.

<sup>58</sup>Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 2/348-349.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî bu âyeti, Hz. Peygamber’le irtibatlandırmış ancak onun varlık alanına çıktığı vakit kaydını da koymuştur.

Taberî, mîsakin alındığı kesim hakkındaki tartışmalara yer verdikten sonra hem peygamberlerden hem de bu peygamberlerin geldiği ümmetlerden mîsak alınması şeklindeki görüşü tercih etmiş ve Hz. Ali’den gelen şu rivâyete yer vermiştir: ‘Allah Âdem ve ondan sonra gelen peygamberlerin hiçbirisini Hz. Muhammed hakkında ahid almadan göndermemiştir. (Bu ahid şudur:) Gönderildiğinde ve o diri iken O’na inanacaksınız ve yardım edeceksiniz.’<sup>59</sup> Taberî, bu konuda Katâde’nin görüşüne de yer vermiştir. Mâtürîdî’nin de paylaştığı bu görüş, peygamberlerin birbirlerini doğrulamaları, Allah’ın mesajını kavimlerine tebliğ etmeleri, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inanmaları ve yardım etmeleri hususunda söz almaları şeklindedir. Bu âyetin yorumunda Taberî ve Mâtürîdî hemen hemen aynı görüşleri paylaşmışlar, her ikisi de yorumlarında Hz. Peygamber’in varlık alanına çıkmasından önceki haline dair herhangi bir atıfta bulunmamışlardır. Hatta Taberî, Süddî’den yaptığı alıntıda ‘Hz. Peygamber sağ iken onun döneminde yaşayanların kendisine iman ve yardım etmesi’ şeklindeki yorumu almış ve burada Hz. Peygamber’in ve kavminin sağ olması gerektiğini de özellikle belirtmiştir.<sup>60</sup>

Bu âyetin Mâtürîdî’ye yakın dönemde telif edilmiş işârî tefsirlerdeki<sup>61</sup> yorumları da bu konuda bize yol gösterecek mahiyettedir. Semerkandî’ye göre Allah, bütün peygamberlere vahiyle Hz. Peygamber’i (s.a.v.) ve sıfatlarını bildirmiş, bunu kavimlerine açıklayacaklarına dair onlardan söz almıştır. Bu peygamberler de kavimlerinden, elçi olarak gönderildiğinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) iman edip tasdik edeceklerine dair söz almışlardır.<sup>62</sup> Sülemî, bu âyette değil, fakat mîsak konusuna değindiği bir başka âyette (Âl-i İmran 37/76) Allah’a verilen ilk mîsak ve ahde vefa göstermenin Allah dışında her şeyden bağ kesmek olduğunu söylemiş ve şöyle bir hadis nakletmiştir: ‘Arab’ın telaffuz ettiği en doğru söz Lübeyd’in ‘Allah dışında herşey batıldır’ sözüdür.’<sup>63</sup> Sa’lebî, Hz. Ali’nin aktardığı rivâyete yer verdikten sonra şu ana kadar aktardığımız görüşleri tekrar eder.<sup>64</sup> Kuşeyrî ise, Allah’ın, kendi ilahlığı ile ilgili mîsak alması gibi bütün peygamberlerden Hz. Muhammed ile ilgili mîsak almış olmasının mümkün olduğunu söyler. Allah’ın kendi ismini Hz. Peygamber’in ismiyle bir arada zikretmesini teşrifin en son noktası olarak yorumlar.<sup>65</sup> Ancak Hz. Peygamber’in doğmadan önceki varlığı ile ilgili bir işaret veya telmihte bulunmaz.

Ahzab suresi 7. âyette<sup>66</sup> Allah’ın peygamberleri saymaya Hz. Peygamber’den (s.a.v.) başlaması konusu yine nûr-i Muhammedî ile irtibatlandırılmaktadır. Nitekim Taberî<sup>67</sup> ve Sa’lebî<sup>68</sup> bu âyetin yorumunda nûr-i Muhammedî inancına delil olarak kullanılan Ebû Hüreyre’den aktarılan bir hadisini zikrederler: ‘Ben yaratılıştta peygamberlerin ilki, gönderilişte sonuncusuyum’. Sülemî, buradaki mîsakin sır olduğunu, genel olarak bütün nebîlerin mîsakinin bir aracı vasıtasıyla olmasına rağmen Hz. Peygamber’in mîsakinin yüz yüze ve aracısız gerçekleştiğini söyler. Ona göre diğer nebîler mîsaklarını açıklamışlar, fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) gizli tutmuştur. Çünkü o, hususiyet

<sup>59</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/540.

<sup>60</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*5/540.

<sup>61</sup>İşârî tefsirler, Ebü’l-Leys Semerkandî’nin (öl. 375/?), *Tefsîrü Semerkandî*, Sülemî’nin (öl. 412/1021) *Hakâikü’t-tefsir*, Sa’lebî’nin (öl. 427/1035) *el-Keşf* ve Kuşeyrî’nin (öl. 465/1072) *Letâifü’l-işârât* adlı eserleridir.

<sup>62</sup>Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü Semerkandî*, 1/281.

<sup>63</sup>Sülemî, *Hakâikü’t-tefsir*, 1/106.

<sup>64</sup>Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/94.

<sup>65</sup>Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/255.

<sup>66</sup>Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nuh’da, İbrahim’den, Musa’dan, Meryem oğlu İsa’dan da..’

<sup>67</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*,19/23.

<sup>68</sup>Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/81.

makamındadır<sup>69</sup>. Bu şekilde özel olarak sevilenlerin mîsakları herkesin bilmediği bir sır olur.<sup>70</sup> Semerkandî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en son gelmesine rağmen ilk önce anılmasının onun diğer peygamberlere efdaliyetini gösterdiğini belirtmektedir.<sup>71</sup>

Önceki âyetlerin tefsirinde diğer müfessirlerle hemen hemen aynı görüşleri serdeden Mâtürîdî, bu âyette farklı bir duruş sergiler. O, Ebû Hüreyre hadisi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diğer peygamberlere göre konumu ve ilk yaratılan peygamber olması gibi hususlarda yorum yapmaya elverişli olan bu âyeti, sadece burada sayılan peygamberlerin ulu'l-azm peygamberler olmasına değinerek yorumlar. Şeriat sahibi ulu'l-azm peygamberler olduğu için bu peygamberlerden mîsak alınmış olabileceği gibi tamamından da alınmış olabileceğini ifade ederek mîsak kelimesinin anlamına temas eder.<sup>72</sup>

Bu konuyla ilgili 'Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçti/âlemlere üstün kıldı.'<sup>73</sup> mealindeki âyet de nûr-i Muhammedî anlayışı ile irtibatlandırılmaktadır. Buradaki seçilmenin mahiyeti hakkında ilk dönem müfessirlerinin görüşleri konumuz açısından bazı veriler sunabilir. Allah'ın peygamberleri 'seçme'si ne anlamdadır?

Semerkandî, âyette zikri geçen peygamberlerin diğerlerinden ayırıcı özellikleri olduğunu belirterek 'seçilme'nin 'ayırıcı özellikler' olduğunu ifade etmiş 'âlemlere' ifadesi için de 'kendi zamanlarının âlemlerine'<sup>74</sup> kaydını düşmüştür.

Sülemî, Allah'ın bu peygamberleri ezelde velâyet için seçtiğini, kendisine yakınlık ve meveddet için onları saf kıldığını/arındırdığını ve Hz. Âdem'in yaratılmasından önce onları seçtiğini ifade ederken diğerlerinden ayrı olarak bir yaratılış farkına işaret eder gibi görünmektedir: '*Peygamberler müşahede ve takrip için, müminler de mütalaa ve tehzib için seçilmiştir*'.<sup>75</sup>

Kuşeyrî, seçilme işinin tamamen Allah tarafından olduğunu herhangi bir sebep veya soy bağı ile ilgisinin olmadığını ifade ederken<sup>76</sup> âyetin soy üstünlüğü şeklinde anlaşılmasının doğru olmayacağını ihsas ettirmektedir.

Mâtürîdî ise, Allah'ın burada seçilmişler/safvet ehli yani dostları ile şekavet ehlini/düşmanlarını zikretmesinin özendirme ve sakındırma amaçlı olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu her iki durum, insanın ihtiyarından doğmaktadır. İmtihan ehlinin sebepleri yerine getirmesi ile seçilmiş olabileceğini, safvet ehlinin olmanın yaratılış ve cevher açısından olmadığını ifade eden Mâtürîdî, seçilme gibi bir konuyu insan iradesi ile ilişkilendirmektedir.<sup>77</sup>

Mâide sûresinde geçen 'Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir.'<sup>78</sup> mealindeki âyette yer alan 'nûr' ifadesi

---

<sup>69</sup>'Kuluna vahyettiğini vahyetti' âyeti ve Hz. Peygamber'in 'siz eğer benim bildiklerimi bilseydiniz'...hadisine göre.

<sup>70</sup>Sülemî, *Hakâikü't-tefsir*, 2/142.

<sup>71</sup>Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsirü Semerkandî*, 3/38.

<sup>72</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Alî Haydar Ulusoy (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 11/310.

<sup>73</sup>Âl-i İmran 3/33.

<sup>74</sup>Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsirü Semerkandî*, 1/262.

<sup>75</sup>Sülemî, *Hakâikü't-tefsir*, 1/ 98.

<sup>76</sup>Kuşeyrî, *Letâif*, 1/236.

<sup>77</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*,2/289.

<sup>78</sup>el-Mâide 5/15.

mevcut müfessirlerin çoğu tarafından Hz. Muhammed (s.a.v.) olarak anlaşılmış ve daha sonraki dönemlerde nûr-i Muhammedî anlayışı ile irtibatlandırılan âyetlerin başında yer almıştır.

Taberî konuyu Ehl-i Kitap bağlamında ele almış ve nur ile ‘hakîkatın kendisiyle aydınlandığı, İslam’ın açıklandığı, şirkin kendisiyle dile geldiği Hz. Muhammed’in (s.a.v.) kastedildiğini söylemiştir.<sup>79</sup> Sa’lebî<sup>80</sup> de kelimeyi Hz. Peygamber olarak yorumlarken, Sülemî buradaki nûru, Resulün getirdiği kitap, tevhidin nûru ve zahîrî ve batînî nurlardır, şeklinde anlamıştır.<sup>81</sup>

Mâtürîdî’ye göre buradaki kitap ve nûr tek bir şeydir. ‘Kitap ve hikmet’ ikisi aynı şeydir. O’nun dışındakiler buradaki nûrun Muhammed (s.a.v.) olduğunu söylediler. Kitap, Kur’ân’dır. Onu nur diye isimlendirmiştir ki her hakikati olduğu gibi açıkladığı ve aydınlattığı için.’ Allah göklerin ve yerin nûrudur âyetinde olduğu gibi. Yani O’nunla her şey olduğu gibi gerçek mahiyeti ile vuzuha kavuşur.’<sup>82</sup>

Semerkandî’nin görüşü ‘Hz. Peygamber’in nûr olması, ‘dalaletten hidayete çıkarması, Kur’an’ın nûr olması’ ise, eşyanın hakikatının onunla görünür olması anlamındadır.<sup>83</sup>

Son olarak Hz. Peygamber’in âlemlere rahmet olarak gönderilmesini<sup>84</sup> de ele alacak olursak Hz. Muhammed’in (s.a.v.) rahmet olması hakkında müfessirlerin çoğunluğu İbn Abbas’ın yorumunu nakletmişlerdir. Bu durumda onun yorumu, inananlar için rahmet olması ona tabi olanların kurtuluşa ermeleri iken kâfirler için rahmet olması azaplarının tehir edilmesi anlamına gelir. Mâtürîdî ise, rahmeti ahirette büyük günah işleyenler için şefaathçi olması şeklinde anlamıştır.<sup>85</sup>

## Sonuç

Mâtürîdî ve onun dönemine yakın tarihlerde kaleme alınmış eserlerde nûr-i Muhammedî anlayışına referans gösterilen âyetleri, yoğunluğu ve okuma zorluğu riskini göze alarak ayrı ayrı ele almamız, Mâtürîdî’nin bu görüşler arasındaki duruşunu tespit açısından gerekli görülmüştür. Bu görüşlerden yola çıkarak Mâtürîdî döneminde nûr-i Muhammedî inancının tam olarak olgunlaşmamış ve yaygınlaşmamış olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonraki dönemlerde bu anlayışa delil getirilen âyetlerde yer alan ‘nur’ ifadeleri o dönemde Hz. Peygamber (s.a.v.) olarak anlaşılmış olsa bile kavramsal bir nitelik arz etmemektedir. Ancak yine de mişkât âyetinde ‘onun nurunun meseli’ ifadesi hakkında ‘mü’minin kalbinin iman nuru’ şeklindeki teviller daha yaygın olmasına rağmen Mâtürîdî’nin Tüsterî, Ka’bu’l-Ahbâr ve Mukâtil b. Süleymân’ın te’villerine öncelik vermiş olması câlibi dikkat bulunmuştur. Nûr-i Muhammedî anlayışının olgunlaşmasından sonra bu hususa Mâtürîdî çizgisinin nasıl baktığı ise ayrıca incelemeyi hak eden bir konudur.

## Kaynakça

- Abdurrahman Câmî. *Nefehâtü’l-Üns* çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.  
Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne’l-fırak*. nşr. M. Zâhid Kevserî. Kahire: y.y., 1367/1948.  
Aclûni. *Keşfü’l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351.  
Albayrak, Mevlüt. “İbn Sina Açısından Dünyaya Müdahale Olarak Nübüvvet”. *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğleri*. 87-100. Isparta, 2002.

<sup>79</sup>Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/264.

<sup>80</sup>Sa’lebî, *el-Keşf*, 2/247.

<sup>81</sup>Sülemî, *Tefsir*, 1/345.

<sup>82</sup>Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, nşr. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 4/186.

<sup>83</sup>Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsirü Semerkandî*, 1/424.

<sup>84</sup>el-Enbiyâ 21/107.

<sup>85</sup>Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, nşr. Murat Sülün (İstanbul: Mizan Yayınları, 2007), 9/334.

- Alper, Ömer Mahir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-Evren İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bulğen, Mehmet. "Tanrı-Evren İlişkisi: Günümüz Kozmolojisi ve Kelam İlmi Açısından Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010/2), 49-80.
- Çınar, Mahmut. *İslâmî Literatürdeki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çift, Sâlih. *Hakîm Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammedîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durusoy, Alî. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî. *Tefsîrû Semerkandî*. nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşîratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Feridüddin Attar. *Tezkiretü'l-evliyâ*. nşr. M. Edib el-Câdir. Dimaşk: Dârü'l-Mektebî, 1430/2009.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan. *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-resûl= Selvetü'l-ârifîn ve bustânü'l-muvahhidîn*. Beyrut: Dârü Sadır, t.s.
- el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-sünne*. nşr. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1989.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meaâfirî. *Fusûsu'l-hikem*. çev. ve şerh Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li'l-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürür. Kahire: Neşrû't-Türâsi's-Sûfi, 1380/1960.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İbn Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *Letâifü'l-işârat tefsir sufi kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerim*. nşr. İbrâhim Besyuni. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007.
- Te'vilâtü'l-Kur'an 2*. nşr. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Te'vilâtü'l-Kur'an 4*. nşr. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Te'vilâtü'l-Kur'an 9*. nşr. Murat Sülün. İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.
- Te'vilâtü'l-Kur'an 10*. nşr. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.
- Te'vilâtü'l-Kur'an 11*. nşr. Ali Haydar Ulusoy. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.



- Öztürk, Yaşar Nûri. *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabü't-Tavâsin*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Sabri, Mustafa. “Kâinatın Allah’a Göre Durumu”. çev. Hüseyin Atay. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 6/63-80. İstanbul, 1976.
- Saîd, Akil Sirac. *Sılatullahi Bi'l Kevn fi't-Tasavvufi'l-Felsefi*. Mekke, Basılmamış Doktora Tezi, 1414.
- Sa’lebî. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur’an*. nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. nşr. Seyyid Umrân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Taberî. *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1994.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrac et-Tûsî. *el-Luma’*. thk. Reynold Alleyne Nicholson. y.y., ts.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî. *Tefsîrü'l-Kur’ani'l-Azim*. nşr. M. Bâsil Uyûnu’s-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Uludağ, Süleyman. “Hallac-ı Mansur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hâdis*. Konya: Yediveren Kitap, 2001.