



ISSN: 2146-8117 e-ISSN: 2148-6220 Sayı/ Volume: 10 Issue: 19 June / Haziran 2025

Bediüzzaman Said Nursî'nin İşarî Mânâ Anlayışı

Bediüzzaman Said Nursî's Understanding of Allegorical/İshari Meaning

Ali BAKKAL

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi; Retired Lecturer, Antalya/ Türkiye,

alibakkal52@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0607-3887

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü -Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	13 April/ 13 Nisan 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	30 May/ 30 Mayıs 2025
Yayın Tarihi – Date Published	30 June / 30 Haziran 2025

Atıf / Cite as: Bakkal, A. (2025). Bediüzzaman Said Nursî'nin işarî mânâ anlayışı. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal*, 10(19), 8–37. <https://doi.org/10.53427/katre.1674984>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /
This is an open access article under the CC BY-NC license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ'NİN İŞARÎ MÂNÂ ANLAYIŞI

Öz

Bediüzzaman Said Nursî, “işarî mânâ” yoluyla Kur’an’ın Risale-i Nur’a işaret ettiğini söylemesi sebebiyle bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Oysa işaretin delâleti fıkıh usulünde güçlü bir delâlet şekli olarak kabul edilmiş, tefsir ilminde de işarî tefsir bir metot ve bir tefsir çeşidi olarak ortaya çıkmıştır. Aslında Bediüzzaman’a getirilen eleştiriler “işaretin delâleti” kavramına değil, onun, Kur’an’ın bu yolla Risale-i Nur’a işaret ettiğini ileri sürmesinedir. Bu bakımdan Bediüzzaman’ın “işarî mânâ” anlayışının bilinmesi önemlidir. Bu çalışmanın amacı da onun bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktır. İslâm âlimleri işarî mânânın tanımı ve kapsamı konusunda ihtilaf etmekle birlikte, Bediüzzaman bu konuda net bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre işarî mânâ, “külli mânânın müteaddit efradından bir ferdi”dir. Mantık ilmindeki “külli”nin karşılığı fıkıh usulünde “âmm”dır. Ona göre âmm, hasa delâlet-i selâseden hiçbirisiyle delâlet etmez; herhangi bir ferdi özel olarak işaret etmez. Âmmın şamil olduğu ferdi onun kapsamında olduğunu anlamak için haricî bir emareye ihtiyaç vardır. Bediüzzaman, tevafuk, olayın gerçekleşmiş olması, ebced hesabı, lafzın tertibi gibi karinelerle âmmın hasa bağlanabileceğini göstermiştir. İşarî mânânın kullanımını gaybî haberler, Kur’an’ın i’cazı ve Risale-i Nur’a işaret alanlarıyla sınırlı tutmuş; itikadî ve amelî konularda bir delil gibi kullanmamıştır. Ayrıca işarî mânânın lafzın açık delâletiyle sabit olan mânâ yerine konulmasını ve işarî mânâ ile fazlaca meşgul olunması sakıncalı bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Delâlet, Külli mânâ, İşarî mânâ, Said Nursî.

Abstract

Bediüzzaman Said Nursî's Understanding of Allegorical/İshari Meaning

Bediüzzaman Said Nursî has been subjected to some criticism because of the fact that the Qur’an points to Risale-i Nur through the Allegorical/İshari meaning however the sign of the indication has been accepted as a strong form of evidence in the methodology of Islamic jurisprudence (usul al-fıkh) and in the field of exegesis/tafsir, Allegorical exegesis has emerged as a method and a type of exegesis. In fact, the criticisms directed at Bediüzzaman are not about the concept of ‘the indication's evidence’, but rather about his assertion that the Qur’an points to Risale-i Nur through this means. In this regard it is important to know Bediüzzaman’s understanding of “İshari meaning”. The aim of this study is to reveal his views on this issue. Bediüzzaman has made a clear definition on this issue. Although Islamic scholars disputed on the definition and scope of the İshari meaning. According to him, the İshari meaning is “An individual that one of the around many repetitions of the universal meaning”. In the science of logic “universal/kulli” in the methodology of jurisprudence its equivalent is “general/amm.” According to him, âmm/general term does not indicate hâss/specific term through any of the three ways of indication concretely it does not specifically point to any particular individual of his own. Certain indicators are needed In order to establish a concrete and specific relationship between âmm and hâss such as coincidence/tevafuk and the occurrence of the event and the abjad calculation and the arrangement of the wording. Bediüzzaman limited the use of İshari meaning to unseen-gaybî news and the miraculous nature of the Qur’an and indications related to the Risale-i Nur; he did not use it as evidence in issues of belief and practice. He also considered it problematic to replace the meaning that established by the explicit indication of the wording and to engage excessively with İshari meaning.

Key Words: Tafsir, İndication, Universal meaning, Allegorical Meaning, Said Nursî.

Giriş

Yirminci asırda dinî düşünce ve aksiyon alanında son derece etkin bir şahsiyet olan Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960), Risale-i Nur genel adını taşıyan eserlerinde Kur’ân’ın bazı âyetlerinin “mânâ-yı işarî” yoluyla Risale-i Nur’a işaret ettiğini dile getirmiş ve bu görüş onun hayatta olduğu zamanda olsun günümüzde olsun eleştiri konusu olmuştur. Bu husus bazı genel çalışmalar çerçevesinde inceleme konusu yapılmış olsa da, konu hakkında özel bir çalışmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. İslâmî ilimler literatüründe konu, “işarî tefsir”, “fıkıh usulünde işaretin delâleti” ve “mantıkta küllî-cüz’î münasebeti” bağlamında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu makalenin amacı, Bediüzzaman’ın görüşüyle ilgili eleştirileri de dikkate alarak, İslâmî ilimler disiplini çerçevesinde onun “işarî mânâ” anlayışını ortaya koymaktır. Konu hakkında eksik bir

durumun ve yanlış yorumlanmaya müsait bir meselenin kalmaması için, özellikle Risale-i Nur eserlerinin tamamı taranmış; böylece farklı kullanımların olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Çeşitli İlimlerde “İşaret”in Anlamı

Sözlükte, “alâmet, remiz, îma, bilgi” anlamını taşıyan işaret, “bir şeyi el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermeyi ifade eder.¹ Sözlük anlamında işâret, bir nevi sessiz hitaptır. Lafızların bir açık anlamı, bir de kapalı anlamı vardır. Kapalı anlamlar, sanki göz-kaş işaretiyle anlatılmak istenen anlamlar gibi herkes tarafından tam olarak kavranamadıklarından, lafzın bu tür anlamlarına “işarî mânâ” denildiğini söyleyebiliriz. Lafzın mânâyâ delâleti konusu farklı ilimlerde farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır.

1.1. Mantık’ta Delâlet

Sözlükte delâlet “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamına gelir. Mantık terimi olarak, “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki, onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde tarif edilmiştir. *Lafzî* ve *gayri lafzî* olmak üzere ikiye ayrılır. İster lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler *aklî*, *tabiî* ve *vaz’î* olmak üzere başlıca üç kısma ayrılmıştır. *Lafzî vaz’î* delâletin de *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* olmak üzere üç türü bulunur. Bir nesneyi ifade etmek üzere kullanılan lafzın, o nesnenin bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine *mutabakat*; bu unsurlardan yalnız birine veya birkaçına delâlet etmesine *tazammun*; lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine *iltizam* denir. Meselâ “mahlûk” lafzının bütün yaratılmışlara delâleti *mutabakat*, insana delâleti *tazammun*, Hâlika delâleti ise *iltizam*dır.² Konumuz itibarıyla öne çıkan delâlet şekli *iltizamî* delâlettir. Çünkü işarî mânâ iltizamın delâletiyle tespit edilir.

1.2. Fıkıh Usûlünde Delâlet

Fıkıh usulcileri, İslâm mantıkçılarının yaptıkları delâlet tariflerini ve tasniflerini aynen benimsemiş olmakla birlikte, lafzın delâletiyle ilgili daha detaylı tanım ve tasnife ihtiyaç duymuşlardır. Lafızları, mânâyâ delâlet şekli itibarıyla ibarenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizanın delâleti olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. İster lafzın sevk edildiği olsun, ister sevk edildiği anlama nisbetle talî derecede olsun, lafzın, harf, kelime, terkip ve cümlesinden açıkça anlaşılan mânâyâ delâletine *ibarenin delâleti*; ibarenin açık delâleti dışında kalan, ama yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan çıkarılabilen bir mânâyâ delâletine *işâretin delâleti*; illet ortaklığı sebebiyle ibarede hükmü söylenmemiş olan (meskûtun anı) mânâyâ delâletine *nassın delâleti*; sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılması gerekiyorsa, lafzın takdir edilmesi gereken bu mânâyâ delâletine *iktizanın delâleti* denir. Mantık bakımından son üç delâlet şekli *iltizamî* delâlet kısmına dahildir. İşâretin delâleti, nassın ve iktizanın delâleti kısımlarına dahil olan mânaların dışında kalan *iltizamî* anlamlara delâletinden ibarettir.³

İşâretin delâletinin en önemli özelliklerinden birisi kastedilmeyen bir mânâ olmasıdır. İşâretin delâleti bazen çok açık ve kuvvetli, bazen de ancak o dilin inceliklerini bilenler tarafından kavranabilecek şekilde kapalı ve zayıf olur. İşâretin delâletinin kapalı ve zayıf olduğu durumlarda, gösterilen mânâ ile hükmedebilmek için ayrıca bir delille desteklenmesi istenir. Delâlet ne kadar

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 4/437.

² M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

³ Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119-122; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 70-93.

kapalı ise insanların bunu anlamada o kadar ihtilafa düştüklerini söyleyebiliriz. Bediüzzaman'ın kullandığı işarî mânâ genellikle bu kısma girer.⁴

İlk aşamada her insan, “Bir lafız kastedilmeyen bir mânaya nasıl işaret edebilir?” diye bir tereddüt edebilir. Ancak dilin özellikleri dikkate alındığında bunun son derece normal olduğu anlaşılacaktır. Dil, varlık ve değerler âleminin aynasıdır. Her kelime ve her cümle var olan bir nesnenin veya bir değerın bir sembolüdür. Kelimeler ve cümleler onlara işaret eder. Biz gerek varlık gerekse değerler âleminin bir parçasından söz ediyorsak, aynı zamanda zorunlu olarak bu şeyin sistem içinde kendisiyle ilişkili olan her şeyden de kapalı olarak söz etmiş oluyoruz. Meselâ bir arkadaşımız, yaşlı bir hanımla yanımıza gelse ve “Bu benim teyzemdir” dese, aynı zamanda “Bu benim annemin kız kardeşidir” demiş olmaktadır. İltizâmî delâlet gereğince birinci cümle ikinci cümleye kesin olarak işaret eder. Oysa arkadaşımız ikinci cümleyi ne söylemiş, ne de kastetmiştir. Hangi sistem olursa olsun, sistemin bir parçasında bahsetmek, onunla ilgili olduğu ölçüde bütün sistemden bahsetmek demektir. Anlambilim açısından bakıldığında lafızla dile getirdiğimiz mânâlara yüzey yapı, dilin kelime, cümle ve pasajlarından ibaret olan yüzey yapının altında bulunan mânâlara da derin yapı denilmektedir. Biz yüzey yapıdan elde edemediğimiz birçok bilgiyi pekâlâ derin yapıdan elde edebiliriz. Bu konu üzerinde en çok yoğunlaşan dilbilimciler Port Royal gramercileridir.⁵ Fıkıh Usûlündeki işâretin delâletinin geniş bir kapsamı olduğu halde Bediüzzaman'ın bu delâlet şeklini sınırlı bir alanda kullanmış, ayrıca bunun delâlet seviyesinde olmadığını da belirtmiştir.

1.3. İşarî Tefsir

İşarî anlamın en çok kullanıldığı bilim dalı tefsir ilmidir. *İşarî tefsir* bu ilmin bir kolu olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Genellikle mutasavvıf müfessirler tarafından yapılması sebebiyle bu tefsir çeşidi aynı zamanda *tasavvufî tefsir* adıyla da anılmakta ve “sûfinin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak âyetleri yorumlaması”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Sûfiler, işaret yoluyla çıkarılan anlamın geçerli sayılması için onun zâhirî mânaya aykırı düşmemesini, ayrıca başka bir nasta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunmasını gerekli görürler.⁷ Bazı müfessirlerin bu çerçevede ebced hesabını işarî yorumu destekleyici bir unsur olarak kullandıkları görülmektedir.⁸

İşarî tefsirin genellikle keşf ve ilhama dayandığı ifade edildiği için, bu yorum çeşidinin kesinliğinden söz edilemez. Çünkü ilham şahsidir ve bu yolla gelen bilgiler kesinlik ifade etmezler.

⁹ Ancak şurasını da ifade etmemiz gerekir ki, tasavvufî tefsir örnekleri incelendiğinde bunlardan önemli bir kısmının ilhamdan ziyade tasavvuf nazariyesine dayandığı görülmektedir. Bir nevi bu gibi yerlerde müfessir, kendi nazariyesini Kur'an'la desteklemeye çalışmaktadır.¹⁰

⁴ Bk. Ebü'l-‘Usr Fahrülislâm Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde (İstanbul: Dersaadet, 1308), 2/210; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Zeki Hammâd (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1987), 496; Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 512; Ali Bakkal, “Fıkıh Usulünde İşâretin Delâleti”, *Bilimname* 45/2, (2021), 343-355.

⁵ Demirci, Kerim. “Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”. *Turkish Studies* 5/4 (2010) 291-304. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1762>

⁶ Süleyman Uludağ “İşarî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

⁷ Uludağ, “İşarî Tefsir”, 23/425; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşarî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 51, 101.

⁸ Uludağ, “İşarî Tefsir”, 23/426; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşarî Tefsir*, 100-103.

⁹ Uludağ, “İşarî Tefsir”, 23/426; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşarî Tefsir*, 40.

¹⁰ Çeşitli nazariyelerin Kur'an tefsirindeki etkileri için bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşarî Tefsir*, 202-208.

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal

İşârî tefsirin, bâtinî tefsirle de alâkası vardır. Nitekim “İbn Teymiyye (ö. 728/1328), umumiyetle işârî tefsirleri sakıncalı bulmamakla birlikte bazı tasavvufî yorumların Bâtınîler’in te’villerine benzediğine dikkat çeker. Ona göre sûfiler delilde, Bâtınîler ise hem delilde hem medlûlde hata etmişlerdir.”¹¹

Hız. Ali (ö. 40/661) henüz hayatta iken çevresindeki bazı kişiler onun kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği bâtin ilmine sahip olduğunu ileri sürmüşlerdi. Her ne kadar Hız. Ali, onların bu iddialarını reddederek Allah’ın kendisine lütfettiği zekâ ve naslardan çıkardığı bazı anlamlar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmiş olsa da,¹² sonradan Şia arasında bu görüşün yaygınlaştığı ve imamların da aynı bâtinî bilgiye sahip olduklarını iddia etmeye başladıkları görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki, sonradan, “*Her âyetin bir zâhiri, bir bâtinî, bir haddi ve bir muttalai vardır*”¹³ şeklindeki rivayet de dikkate alınarak, Hız. Ali’ye ve Şia imamlara atfedilen bâtinî bilginin bir benzerinin Kur’an’da da var olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Kur’an’ın da bir zâhiri ve bir bâtinî vardır. Ancak gerçek böyle olsa da, Yüce Allah, Kur’an’da çelişkinin bulunmadığını bildirmiş olmasından dolayı,¹⁴ onun zâhirî anlamıyla bâtinî anlamı arasında bir çelişki olamaz. Bu da bâtinî anlamın, lafız ve dil kuralları çerçevesinde kalmasını gerektirir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet mensubu mutasavvıflar işârî tefsirde “zâhire aykırı düşen her bâtin bâtıldır” kaidelerini benimsemişlerdir.¹⁵ Bâtinî yorumun en büyük çıkmazı, işârî mânâ diye ortaya atılan anlamların hiçbir zümre tarafından kastedilmemiş olması, dolayısıyla bu anlamların lafızların konulduğu anlamla hiçbir ilişkisinin bulunmamasıdır.¹⁶

Yunus Emre Gördük’e göre “Kur’an lafızlarının zâhirî anlamı ‘ne diyor?’; bâtinî anlamı ise ‘ne demek istiyor?’ sorularının karşılığıdır. Âyetlerdeki çeşitli işâretler esas alınarak yapılan işârî yorumları, bir açıdan, ‘başka ne diyebilir?’ sorusuna cevap olarak, fıkıh usûlünde kullanılan “dâll bi’l-îşâre”ye benzetmek mümkündür.”¹⁷

İşârî tefsire başvuranlar genellikle tasavvufçular olduğu için onların yaptıkları “tasavvufî tefsir” zamanla “işârî tefsir” diye anılmaya başlanmıştır.¹⁸ Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) de, sûfilerin Kur’an’ı keşf ve ilhamla yorumlamalarını gerçek anlamda tefsir olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Ancak bir bilginin ilham yoluyla elde edilmesi, bu bilginin lafzın delâlet sınırlarını ve mantık kurallarını aşmasını gerektirmez. Çoğu kez ilham ve hads yoluyla elde edilen bilgileri mantık ilminde kıyas formunda ifade etmek mümkündür.

Bazı araştırmalarda işârî tefsirin genel metodunun i’tibâr olduğunu ifade edilmiştir. İ’tibâr, “Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmek” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰ Buna göre i’tibâr/analoji yöntemi, iki şey arasında kurulabilecek benzerlikten hareketle, bu benzerliğe dayalı olarak ilk şey hakkında sabit olan durumun, diğer şey için de geçerliymiş gibi yorumlanmasıdır. Sûfiler nasları bu şekilde yorumlarken, akli muhakeme ve istidlâl değil, ilhama ve kalbe doğan mânâlara dayandıklarını belirtirler.²¹ Bu benzetme gramer ve

¹¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/426.

¹² bk. Buhârî, “Cihâd”, 171; Tirmizî, “Diyât”, 16.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/445; Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ, *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404), 9/80.

¹⁴ en-Nisâ 4/82.

¹⁵ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 189.

¹⁶ Bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 226-230.

¹⁷ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 37.

¹⁸ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 68.

¹⁹ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

²⁰ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fadîle, ts.), 29.

²¹ Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde İ’tibâr/Analoji Yöntemi”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu (Bildiriler)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 748-750; Nâsi Aslan

dil bilgisi kuralları çerçevesinde kaldığı müddetçe kabul edilir, söz konusu kuralları aşarsa kabul edilmez.

2. Bediüzzaman Said Nursî’de İşârî Mânâ

2.1. Tanımı

Bediüzzaman konuyu daha çok mantık bilimi açısından ele almış ve işârî mânâyı, “külli mânânın müteaddit efradından bir ferdi”²² şeklinde tanımlamıştır. Buna göre işârî mânâ, külli/tümel bir kavramın cüz’üne işaret etmesinden ibarettir. Felsefe ve mantık terimi olarak külli, “Türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık” anlamına gelir. İbn Sînâ külliyi, “bir tek anlamla birçok şeye delâlet eden lafız” şeklinde tarif etmiştir. Külli, türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle türleri ifade eder.²³ Küllinin karşıtı olarak kabul edilen cüz’î ise, “bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden kavram” şeklinde tanımlanmıştır. “Buna göre beş külli denilen tümellerden kapsamı dar olanlar, kapsamı geniş olanlara göre cüz’î sayılırlar. Meselâ “cisim”e göre “hayvan” cüz’î, “hayvan”a göre de insan cüz’îdir; buna karşılık hakiki cüz’îler olan Ahmet ve Mehmet’e göre cisim, hayvan ve insan küllîdirler.”²⁴

Külli kavramının Fıkıh usûlündeki karşılığı âmm ve mutlaklıdır. Bununla birlikte bu iki kavram tamamen eş anlamlı değildir. Her şeyin bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Hakikatlere delâlet eden lafza mutlak, hakikatle beraber belli birine delâlet ederse mârife, hakikatle beraber belli olmayan birine delâlet ederse nekire, hakikatle beraber sınırlı sayıdaki şeye delâlet edene aded ve hakikatle beraber bütün cüzlerine delâlet eden lafza ise âmm denir.²⁵ Buna göre yalnız bütün cüzlerine delâlet eden mutlak lafız âmm sayılır, fakat mârife, nekire ve aded olarak nitelendirilen lafızlar âmm sayılmaz. Şu halde her âmm, mutlak fakat her mutlak âmm değildir.

Hanefiler âmmdan farklı olan taraflarını göz önünde bulundurarak mutlakı hâssın kısımlarından biri olarak sayarken, kelâmcı metodu benimsemiş olan usulcüler mutlakı yaygınlık (şüyû) özelliğinden hareketle onu âmm içerisinde veya âmmdan hemen sonra incelemişlerdir.²⁶ Şevkânî (ö. 1250/1834) âmmın umûmunun şümûlî, mutlakın umûmunun ise bedelî yani teker teker olduğunu söylemiştir. Buna göre şümûlî umûm tümeldir (külli) ve her ferde fert olarak delâlet etmektedir. Bedelî umûm ise tümel olduğu halde her ferde fert olarak değil, içine aldığı fertlerden her birine teker teker bedel yoluyla delâlet etmektedir.²⁷

Bediüzzaman’a göre Kur’ân’ın sarahaten delâlet ettiği hükümler, onun zarûriyâtındandır. Tek bir harfini inkâr etmek dahi mümkün değildir. Fakat Kur’ân’ın, o hükümlerin özne ve yüklemeleriyle ilgili ayrıntılı ve detaylı durumlara ve mahiyetlerinin sınırlarına olan delâleti kesin değildir. Fıkıh Usûlünde, “Âmm, hassa delâlet-i selâseden hiçbirisiyle delâlet etmez”;²⁸ mantıkta ise “Hüküm, mevzu ile mahmulün yalnız vech-i mâ ile tasavvurlarını iktiza eder (Önerme, özne ile yüklem)

ve Derviş Tokgöz, “Fıkıh Usulündeki ‘İşaretin Delaleti’ ile İşârî Tefsirlerdeki ‘Ayetin İşareti’nin Karşılaştırılması”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 39.

²² Nursî, *Lem’alar* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 123; *Şuâlar* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 834, 867; *Kastamonu Lâhikası* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 200, 229, 230, 231, 235, 252; *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 70, 107.

²³ Ömer Mahir Alper, “Külli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/539-540,

²⁴ Mustafa Çağrıncı, “Cüz’î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/149-150.

²⁵ Kâdî Beyzâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü-Minhâcû'l-Vusûl ilâ ‘İlmi'l-Usûl*, Çev. Mansur Koçınkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 96.

²⁶ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 69.

²⁷ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 69 (Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, s.114; Hallâf, *Usûl*, s. 182; Edib Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/11-12’den naklen).

²⁸ “Delâlet-i selâse” lafzın mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla delâletidir.

sadece belli bir cihetle zihinde canlandırılmasını gerektirir)”²⁹ kaideleri meşhurdur. Bu kaideler gereğince Kur’ânî bir hüküm, lafzın kesin olarak delâlet ettiği bilgilerin dışında kalan bu tür ayrıntılı bilgilere delâlet etmez. Bununla birlikte bu bilgiler de kabul edilebilir. Zira bunlar teorik bilgiler cinsindendir. *Doğrulukları başka delillere havale edilir*. Bunlar içtihadın geçerli olduğu zannî alanla ilgili olduğundan, bu konularda tevil ve yorum imkânı vardır. Muhakkik âlimlerin bu konularda ihtilaf etmeleri de bunların nazari ve teorik olduğunu gösterir.³⁰ Meselâ, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1289), âyette geçen “بَيْنَ الصَّدَقَيْنِ : iki dağ arası”³¹ ifadesini “Ermeniye ve Azerbaycan Dağlarının arası” şeklinde yorumlamıştır. Bediüzzaman’a göre, Kur’ân’ın delâletiyle böyle bir belirleme yapılamaz. Esasen Beyzâvî bu yorumu yaparken konu hakkındaki nakle dayanmıştır. Bu yoruma “kesin anlam” nazarıyla bakmak büyük mantıksızlıktır. Bu tevil Kur’ân’ın delâlet ettiği bir yorum olmadığından tefsirden sayılmaz. Zira bu yorum, âyetin bir kaydının başka bir bilim dalına dayanarak yapılan bir açıklamadan ibarettir. Köklü meleke sahibi olan büyük müfessirlerin yaptıkları bazı zayıf yorumları bahane ederek Kur’an’ın aslî mânâları hakkında şüphelere sebep olmak büyük insafsızlıktır.³² Bediüzzaman’ın işârî mânâ yoluyla ortaya koyduğu bilgiler de bu kabildendir. Ancak o, gelecekte vaki olacak olan bir olayın gerçekleşmiş olması, tevafuk metodu, ebced hesabı, mecaz ve bazı edebî sanatlar gibi argümanları emâre olarak kullanmak suretiyle bu mânâları somutlaştırmaya ve belirli hale getirmeye çalışmıştır.

Konuyu biraz daha açalım: “(Resûlüm!) İman edip salih amel işleyenleri alt tarafından ırmakların aktığı cennetler (hazırladığını) müjdele!”³³ âyeti, iman edip salih amel işleyen her ferdin cennete gireceğini müjdelemektedir. Âyetin mânâsı “iman edip salih amel işleyen her kişi”yi kapsamaktadır. Bu münasebetle iman eden ve salih amel işleyen bir kişi “Âyet benim cennete gireceğime işaret ediyor” dese, doğru söylemiş olur. Fakat âyetin ana mânâsı bu cüz’î anlam değildir. Ana mânâ, bütün iman edenleri kapsayıcı olan küllî anlamdır. Bediüzzaman’a göre tek tek kişilerle ilgili cüz’î anlamı işârî mânâdır. Bu sebeple o, bazı âyetlerin Risale-i Nur’a işaret ettiğiyle ilgili yorumunun temelsiz olduğu şeklindeki eleştirilere karşı şöyle demektedir:

Biz, “âyetlerin sarîh/açık anlamı budur” demiyoruz. Dolayısıyla hocalar “Buna bakılmalı ve araştırılmalıdır” diyemezler. Ayrıca, “âyetin işârî anlamının tamamı budur” da demiyoruz. Biz diyoruz ki: Âyetin açık anlamının altında birçok anlam tabakası vardır. Bu tabakalardan birisi de, “işârî ve remzî anlam tabakası”dır. Bu cihetle işârî anlam da bir küllîdir ve her asırda ayrı ayrı cüzîyatı ve parçaları vardır. Bu asırda Risale-i Nur, ilgili âyetin işârî mânâ tabakasının bir ferdidir. O ferdin, kasten bir medâr-ı nazar olduğuna ve önemli bir vazife göreceğine, eskiden beri âlimler arasında kabul edilen cifir kanunu ve bazı aritmetik hesaplar gibi karineler, hatta bazı deliller getirilmiştir. Dolayısıyla Risale-i Nur, Kur’an âyetlerini veya onun açık anlamını incitmek yerine, onun i’câz ve belâgatına hizmet ediyor. Bu tür gaybî işaretlere itiraz edilmez. Ehl-i hakikatin, sonsuz Kur’ânî işaretlerden had ve hesaba gelmeyen çıkarımlarını inkâr edemeyenler, bunu da inkâr etmemeli ve edemezler.³⁴ Bediüzzaman, âyetlerden işârî mânâ çıkarımında bulunurken, sadece küllî

²⁹ Nursî, *Muhâkemât* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 41.

³⁰ Nursî, *Muhâkemât*, 41, 79.

³¹ el-Kehf 18/96. “İki dağ arası” umumî bir ifadedir ve nerede iki dağ varsa bütün bunlara şamildir. Sadece bu ifadeden yola çıkılarak belli yerdeki iki dağ arasının kastedildiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla âyetin bu anlamdaki ifadesinden “Ermeniye ve Azerbaycan Dağlarının arası” şeklindeki bir anlamı çıkarmak mümkün olmaz. Ancak bu ifade başka bir delille ilişkilendirilirse o haricî deliller birlikte belli bir yere işaret anlamı çıkarılabilir. Bu belirlemenin yapılabilmesi için mutlaka haricî delile ihtiyaç vardır. Bu sebeple Bediüzzaman, Beyzavî bu yorumu yaparken onun nakle dayandığını ifade etmiştir.

³² Nursî, *Muhâkemât*, 41.

³³ el-Bakara 2/25.

³⁴ Nursî, *Şuâlar*, 834; *Kastamonu Lâhikası*, 200. Konuyla ilgili metnin *Şuâlar*’daki aslı şöyledir: “Ve ben de ehl-i imanın imanını Risale-i Nur ile takviye etmek niyetiyle o kat’î kanaatimi yazdım ve has kardeşlerime mahrem tutulmak şartıyla verdim. Ve o risalede biz demiyoruz ki, âyâtın mânâ-yı sarîhi budur. Tâ hocalar fihi nazarun desin. Hem dememişiz ki, mânâ-yı işârînin külliyeti budur. Belki diyoruz ki, mânâ-yı sarîhinin tahtında müteaddit tabakalar var. Bir tabakası da mânâ-yı işârî ve remzîdir. Ve o mânâ-yı işârî de bir küllîdir; her asırda cüz’iyatları var. Ve Risale-i Nur dahi bu

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal

anlamın cüz'î anlamı da içine aldığını ifade etmekle kalmayıp, genellikle bu mânâyı eskiden beri âlimlerin bir ilim dalı olarak kabul ettiklerini söylediği ebced ve cifir hesabıyla ve tevafuk metoduyla da desteklemektedir.

2.2. Mecazla ilişkisi

Bir lafzın vazolunduğu anlamın dışında başka bir mânâda kullanılmasına mecaz denir. Hakiki anlamı bırakıp mecaza gitmek için, a) hakiki anlamın kullanılmasına bir engel bulunmalı, b) hakiki anlam ile kullanılan ikinci anlam arasında bir ilgi ve alâka bulunmalıdır.³⁵ Anlam genişlemesi, tekit ve teşbih gibi faydaları sebebiyle mecazî anlatım hakikate tercih edilir.³⁶

Bediüzzaman'a göre Kur'an'ın en çekici özelliği i'câzıdır. İ'câz ise belâgatın yüksek tabakasından doğar. Belâgat da bazı özel meziyetler, hassaten istiâre ve mecaz üstüne kurulmuştur. Kim istiâre ve mecaz dürbünüyle bakmazsa, Kur'an'ın meziyetlerini göremez. Zira insanların zihinlerinin alıştırılması için, Arap edebiyatında kullanılan üslûplarda ilmin kaynaklarını akıtan Kur'an'ın içinde tenezzülât-ı ilâhiyye³⁷ denilen insanların anlayış derecelerine riayet etme, hislere saygı gösterme ve zihinlerin anlayışına uygun hareket etme gereği vardır.³⁸ Bu sebeple Kur'an'da pek çok müteşâbih âyet bulunur. Müteşâbih âyetlerde mecâzî anlamın hakikî anlamın lafzıyla gösterilmesindeki hikmet, insanların alışık olmadıkları ve bilmedikleri mânâları ve hakikatleri zihinlerine yakınlaştırıp kabul ettirmekten ibarettir. Meselâ insanlar, Kur'an'daki "yed: el" kelimesinin mecazî anlamında (kudret anlamında) kullanılmasına pek alışık olmadıklarından, "yed" in hakikat anlamının şekliyle ve lafzıyla gösterilmesi bir zarurettir.³⁹

Bediüzzaman'ın işârî mânâ diye ifade ettiği cüz'î anlam, küllî anlamın bir parçası olması cihetiyle küllî anlamla aynı mânâyı gelmekle birlikte, karine sebebiyle bu anlamın somutlaştırılması ve aynileştirilmesinden dolayı sanki bu anlama başka anlamlar yüklenilmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu cihetle işârî mânâ mecazî anlam sayılır. Dolayısıyla Bediüzzaman, "mânâ-yı mecâzî cihetinde, mânâ-yı mecâzî ve mefhum-u işârî",⁴⁰ "mânâ-yı mecazî suretinde ifade eder",⁴¹ "mânâ-yı işârî ve medlûl-ü mecâzîlere karinelerin en güzeli ve lâtîfi",⁴² "İmam-ı Ali (r.a.) mânâ-yı hakikîsinden başka, bir mânâ-yı mecazî ve işârîyi dahi ifade etmek istiyor"⁴³ gibi ifadelerle işârî mânâyı, bir çeşit mecazî mânâ kabul etmektedir.

Diğer taraftan hakikatten mecaza gidilirken hangi unsurlar alâka olarak kullanılıyorsa, cüz'î anlam belirginleştirilip somut hale getirilirken de aynı unsurların kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle de mecaz ile Bediüzzaman'ın tanımladığı işârî mânâ arasında sıkı bir ilişki vardır.

2.3. İşârî mânâyı belirginleştiren karineler

Bediüzzaman'ın tanımıyla her ne kadar işârî mânâ küllî anlamın bir cüz'ü ve ferdi ise de âdeta kimliğini, karine ve emârelerin belirlemesi, tekidi, takviyesi, doğrulaması ve somutlaştırması yoluyla

asırda o mânâ-yı işârî tabakasının külliyyetinde bir ferttir. Ve o ferdin kasten bir medâr-ı nazar olduğuna ve ehemmiyetli bir vazife göreceğine, eskiden beri ulema beyninde bir düstur-u cifrî ve raziyyî ile karineler, belki hüccetler gösterilmişken, Kur'an'ın âyetine veya sarahatine, değil incitmek, belki i'câz ve balâtine hizmet ediyor. Bu nevi işârât-ı gaybiyeye itiraz edilmez. Ehl-i hakikatin nihayetsiz işârât-ı Kur'âniyeden hadve hasaba gelmeyen istihraçlarını inkâr edemeyen bunu da inkâr etmemeli ve edemez."

³⁵ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İSAM Yayınları 1996), 79-80.

³⁶ İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 218.

³⁷ Allah'ın kullarının anlayış seviyelerine göre hitap etmesi.

³⁸ Nursî, *Muhâkemât*, 85.

³⁹ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 36.

⁴⁰ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 163.

⁴¹ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 155.

⁴² Nursî, *Mektûbat* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 659.

⁴³ Nursî, *Şuâlar*, 889.

elde etmektedir. Zira küllî lafız umumî bir ifade olup somut ve belirgin şekilde cüz'üne üç delâlet yolundan hiç birisiyle delâlet etmediğinden, küllî ve umumî delâlet yoluyla cüz'î anlamın belirlenmesi ve somutlaştırması gerçekleşmemektedir. Âdeta caz'î anlam küllî delâletin içinde mevhum bir fert olarak kalmaktadır. İşârî mânâyı küllî ile buluşturan ve kaynaştıran asıl unsur karinedir.

Bediüzzaman'ın karine olarak kullandığı unsurlar, Fıkıh usûlünde işâretin delâleti meselesinde iki ibarenin mukayesesinden ortaya çıkan işârî delâlete benzemektedir.⁴⁴ Birinci ibare işârî mânâyı kesin olarak içinde barındırmakla birlikte, karine niteliğinde ikinci bir açıklama gelmeden bu mânâyı anlamak mümkün olamamaktadır. Meselâ “Ankara-Adana arası 500 km.dir” denildiğinde, bu cümlemin içinde Aksaray-Adana arasındaki mesafe de gizli olarak vardır. Bununla birlikte, bu cümleden hareketle Aksaray-Adana arasının kaç km. olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Bu husus tam olarak Bediüzzaman'ın belirttiği gibi mutlakın cüzüne delâleti gibidir. Fakat birisi “Ankara-Aksaray arası 230 km.dir” derse, biz bu iki cümlemin mukayesesinden hareketle, kesin bir şekilde Aksaray-Adana arasının 270 km. olduğunu anlarız. İkinci cümle, işârî mânâ olan “Aksaray-Adana arasının 270 km. olduğu” hususunda bir karine teşkil eder. Bediüzzaman'ın işârî anlamın belirlenmesinde karine olarak kullandığı unsurlar da tamamen buna benzemektedir. Ancak her zaman karineler çok açık olmayabilir. Meselâ birisi “Ankara-Aksaray arası üç günlük mesafedir” dese, biz işârî mânâ olan Aksaray-Adana arasının kaç km. olduğunu bilemeyiz. Bununla birlikte yaklaşık bir tahminimiz olur. Bazen de karine olarak gösterilen hususlar gerçekte karine olmayabilir.

Şimdi Bediüzzaman'ın işârî mânânın tespisinde ve belirlenmesinde karine olarak kullandığı unsurlara geçebiliriz:

2.3.1. Tevâfuk

İşârî mânâyı küllî mânâya bağlayan en temel karine ve emare tevafuktur. Sözlükte tevafuk, “birleştirmek, birbirine uygun hale getirmek, anlaşılmak ve rastlamak” anlamına gelir. İşârî mânâ bağlamında tevafuk, anlam bakımından işârî mânânın küllî mânâya uygun olduğunu ortaya koymak demektir. Dolayısıyla tevafuk, işârî mânâyı küllî mânâya bağlayan ana karine olduğundan mânâ bakımından uygunluk bulunması sebebiyle, işârî mânânın küllî mânâya ilhakını sağlar. Ancak küllînin delâletiyle cüz'î belirli hale getirilemediği gibi, çoğu kez tevafuk yoluyla da bu belirleme sağlanamaz. Bu durumda başka karine ve emarelere ihtiyaç duyulur. Neticede başka emarelerin de desteğiyle tevafuk aracılığıyla işârî mânâ küllî mânâya ilhak edilir. Böylece cüz'î mânâ, küllî mânânın bir örneği (mâsadak) haline gelir. Aslında küllî, doğrudan veya kendi tabii delâletiyle işârî mânâya özel olarak delâlet etmediği halde, tevafuk ve diğer karineler vasıtasıyla îma, remiz ve işaret seviyesinde onu da gösterir hale gelir. Bediüzzaman'ın da ifade ettiği gibi, “âyetin mânâsı ayrıdır ve mânâların efradı ve mâsadaıkları ayrıdır.”⁴⁵ Küllî lafız, tevafuk ve karineler vasıtasıyla, ancak şahsi olarak kabul edilebilecek bir düzeyde, belirlenmiş olan mâsadakını işaret eder.

Sözlükte mânâ, “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına gelir. Buna göre mânâ, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şey demektir. Algılayan özne açısından varlık, zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Varlık mertebeleri açısından ise ya hariçte ya zihinde ya lafızda ya da yazıda bulunur. Lafızla, zihindeki suret kastedilirse buna “mânâ”, suretin alındığı hariçteki gerçek varlık (hakikat) kastedilirse buna da “mefhum” denir. Mânânın varlığı zihinde, mefhumun varlığı ise zihnin haricindedir.

⁴⁴ Kur'an'dan farklı örnekleri için bk. Ali Bakkal, “Örnekler Bağlamında Usûl-i Fıkıhta ‘İşâretin Delâleti’ Kavramının Kapsamı”, *Turkish Academic Research Review (Tarr)* 7/1 (2022), 280-284.

⁴⁵ Nursî, *Lem'alar*, 123.

Bediüzzaman'ın işârî mânâ münasebetiyle sıkça kullandığı mâsadak, “bir sözü veya hükmü doğrulayan ve tasdik eden şey” demektir. Mâsadak, varlığın zihindeki mertebesi değil, hariçte örnek olan varlığıdır. Örnek, zihindeki varlığa uygun düşer, onu doğrular ve onu tasdik eder. Mefhum, zihindeki suretin/mânânın, hariçteki bütün varlığını temsil ederken mâsadak, mânânın örnek olan tek bir varlığını temsil eder. Dolayısıyla mâsadak, hiçbir şekilde mânânın ve mefhumun yerini tutamaz. O sadece, mânâ ve mefhumun bir tek örneğidir. Genellikle mefhumun daha iyi anlaşılması için kullanılır. Bediüzzaman'ın dediği gibi, “Âyetin mânâsı ayrıdır ve o mânâların efradı ve mâsadağları ayrıdır. İşte o küllî mânânın müteaddid efradından bir ferdi bulunmazsa, o mânâ inkâr edilmez.”⁴⁶

Yine Bediüzzaman, “Yok, belki müevvil (yorumcu), yok belki mâsadaki (anlamı tasdik eden; mânâyı doğrulayan, örneği), mânâ yerine mânâ gösterdiler. Yok, belki mâsadaki olmak caiz ve bir derece mümkün olan şeyi, medlûl ve mefhum olarak tevil ettiler.”⁴⁷ sözüyle, mâsadaki mânâ yerine koyup mâsadak olan şeyi medlûl ve mefhum olarak göstermeleri sebebiyle bazı müfessirleri tenkid eder.

Bediüzzaman, “Tevafukât ise, ittifaka işaretler; ittifak ise, ittihadı emaredir, vahdete âlâmettir; vahdet ise, tevhidi gösterir; tevhid ise, Kur'ân'ın dört esasından en büyük esasıdır.”⁴⁸ sözüyle tevafukun önemine işaret eder. Ona göre tevafuk, eskiden beri âlimler arasında cari olan cifir ilminin önemli bir kanunu,⁴⁹ gizli ilimlerin (ulûm-u hafîye) mühim bir anahtarı ve Kur'ân'ın bir kısım gaybî sırlarının ehemmiyetli bir anahtarıdır.⁵⁰ Cifir kurallarına uygun ve anlamlı tevafuklar, mânâ yönünden kuvvetli bir ilişkiye dayanırlar.⁵¹

Tevafukla diğer karineler arasında bakış açısının farklılığına göre umum-husus (tam girişimlilik) ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. İşârî mânâ açısından tevafuk diğer karinelere göre şemsiye kavram gibi olduğundan, tevâfuk umumî, meselâ cifir hususî bir kavramdır. Diğer kavramların tamamı tevafukun emareleri konumunda olduğundan en geniş kavram tevafuk olarak görünmektedir. Fakat diğer bazı kavramları işârî mânâdan bağımsız bir varlık olarak gördüğümüzde o zaman söz gelimi cifir daha kapsamlı, tevafuk daha dar kapsamlı olarak görülür. Çünkü cifir, gelecekte meydana gelecek olan olayları değişik metotlarla öğretme ilmidir. Tevafuk da bu ilmin metotlarından biridir; yani cifrın bir parçasıdır.

2.3.2. Haberin gerçekleşmiş olması

Gelecekle ilgili gaybî haberlerde işârî mânâyı küllî anlama bağlayan en önemli karine olayın gerçekleşmiş olmasıdır. Gelecekle ilgili olaylar peygamberler tarafından haber veriliyorsa bu bir mucize, veliler tarafından haber veriliyorsa keramet sayılır. Ancak haberin verildiği sırada onun bu özelliği ortaya çıkmaz. Bu tür haberlere gerçekten mucize veya keramet diyebilmek için olayın gerçekleşmesi gerekir. Müfessirlerin “Bu âyet şu olayı işaret ediyor” demeleri genellikle olayın meydana gelmesinden sonradır. Zira haberle olay arasındaki uyuma, genellikle olayın meydana gelmesinden sonra görülür. Gerçekleşmeden önce haberin olaya işareti belirsiz bir şekildedir. Dolayısıyla müfessirler sadece haberden yola çıkarak çoğu kez haberin delâleti hakkında kesin bir belirlemede bulunamazlar. Fakat haber gerçekleştikten sonra, haberle olay arasında irtibat kurmak kolaylaşır. Sözünu ettiğimiz bu durum haberin açık delâleti olmayan işaretleriyle ilgilidir. Meselâ “İstanbul mutlaka fetholunacaktır”⁵² hadisinde lafzın İstanbul'un fetholunacağına dair delâleti

⁴⁶ Nursî, *Lem'alar*, 123.

⁴⁷ Nursî, *Muhâkemât*, 80.

⁴⁸ Nursî, *Mektûbat*, 626, 844.

⁴⁹ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, 200, 230.

⁵⁰ Nursî, *Mektûbat*, 626; *Lem'alar*, 67, 96.

⁵¹ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 131

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/335.

kesindir. Bu delâlet işaretin delâleti değil, ibarenin delâletidir. Fakat bu hadisten İstanbul'un ne zaman ve kim tarafından fethedileceğini çıkarmak mümkün değildir. Ancak hadis, işaretin delâleti ile bu mânâlara belirsiz bir şekilde delâlet eder. Ne zaman İstanbul fethedilmişse, işte işrarî mânâ o zaman belirginleşmiş ve somutlaşmıştır. İhbâr-ı bi'l-gayb niteliğindeki bütün haberlerde olayın gerçekleşmesi halinde uyumluluk sağlandığı için yorumcular başka bir karineye ihtiyaç duymaz. Ama bazen haberle olay arasındaki münasebeti güçlendirmek ve desteklemek için yorumcuların cifir ve ebced gibi bazı argümanları kullandıkları da görülür.

2.3.3. Cifir ve ebced

Gelecekte meydana gelecek olan olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilme cefr veya cifr denilir. Cefr oğlak demektir. Bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765), Hz. Peygamber (asm) soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç oldukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak derisinin üzerine yazmıştı. Muhtemelen bundan dolayı gelecekte haber veren bilgilere ve bu tür bilgileri ihtiva eden eserlere cefr denilmiştir.⁵³ Bediüzzaman cifri bir "ilim"⁵⁴ olarak kabul etmiş ve kullanmıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise cefrin ilmî bir disiplin adı değil, ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş ve bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur.⁵⁵

Şii kaynaklarına göre Hz. Ali Kur'an'ın bâtinî mânâlarını Hz. Peygamber'den (asm) öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmi'a* adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasî olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler, yalnız Ehl-i beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Diğer bazı kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cefr ilmini kuran kişi Ca'fer es-Sâdık'tır.⁵⁶ Şiîler'e göre cefr, Ehl-i beyt'e vasıtasız olarak (vehbî) bağışlanan rabbânî ilim ve nebevî hikmet ürünü bir bilgi türüdür. Bazılarına göre ise cefr ilminde gaybı keşfedebilmek için harflerin taşıdığı bâtinî mânâlara başvurmak gerekir. Daha sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekerek harflerin sırlarına vâkıf olan birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuş ve meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde harflerin mertebelerine geniş yer ayırmıştır.⁵⁷ Bediüzzaman'a göre cifir ilmi, eskiden beri âlimler arasında kabul edilen sağlam bir düstur ve kuvvetli bir emaredir.⁵⁸

İsmail Yakıt ebced hesabının kullanıldığını yerleri belirtirken vefk ve cefri de saymış ancak bunların İslâmî olmadıklarını söylemiştir.⁵⁹

Ebced, Arap alfabesindeki harflerin taşıdığı sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. İslâm'dan önce Araplar sayılar için sembol olarak harfleri kullanıyorlardı. Günümüzde Arap rakamı olarak bilinen semboller aslında Hind rakamları olup sonradan Arap kültürüne girmiştir.⁶⁰ Rakamlar genel kabule mazhar olduktan sonra da Arap harfleri yine zaman zaman rakam yerine kullanılmıştır.

Cifir ve ebced kavramları her ne kadar farklı anlamlara gelseler de zaman içinde eş anlamlı olarak kullanılır olmuşlardır. "Ebced sisteminin İbrânîce ve Ârâmîce'nin de etkisiyle Nabatîce'den

⁵³ Metin Yurdagür, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 215-218.

⁵⁴ Nursî, *Lem'alar*, 67, 81, 668; *Mektûbat*, 626, 70; *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 194, 229.

⁵⁵ Yurdagür, "Cefr", 7/215.

⁵⁶ Yurdagür, "Cefr", 7/215.

⁵⁷ Yurdagür, "Cefr", 7/216.

⁵⁸ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 123.

⁵⁹ İsmail Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992), 46.

⁶⁰ Günümüzde 1, 2, 3... şeklinde bütün dünyada kullanılan rakamlar, Kuzey Afrika Müslümanlarının icad edip sonradan Batı'ya geçen rakamlardır. Asıl İslâm rakamları bunlardır. Ebced hesabında harflerin rakam yerine kullanılması, tamamen o sıralarda Batı'da kullanılan Roma Rakamları gibidir.

Arapça'ya geçtiği kabul edilmektedir. Çünkü harflerin ebced tertibinde dizilişi bu dillerin alfabelerindeki sıraya uygundur ve harflerin aşağıda açıklanan sayı değerleri de onlarınkilerle aynıdır.”⁶¹

Ebced sisteminde harf değerleri tablosu

ا ب ج د /Ebced	ا = 1	ب = 2	ج = 3	د = 4
ه و ز /Hevvez	ه = 5	و = 6	ز = 7	
ح ط ی /Huttî	ح = 8	ط = 9	ی = 10	
ك ل م ن /Kelemen	ك = 20	ل = 30	م = 40	ن = 50
س ع ف ص /Se'fas	س = 60	ع = 70	ف = 80	ص = 90
ق ر ش ت /Kareşet	ق = 100	ر = 200	ش = 300	ت = 400
ث ذ زح /Sehaz	ث = 500	خ = 600	ذ = 700	
ض ظ غ /Dazağ	ض = 800	ظ = 900	غ = 1000	

Ebced hesabı, “makbul ve umumî bir düstur-u ilmî ve bir kanun-u edebî olduğuna” dair pek çok delil olduğu için,⁶² Bediüzzaman ebced hesabını, işarî mânânın belirlenmesi ve somutlaştırılmasında bir argüman olarak kullanmakla birlikte bu kullanımı hassas ve sınırlı olmuştur. Meselâ o, hiçbir zaman ebced hesabını İslâm'ın temel meselelerinde ne ispat edici ve ne de destekleyici bir delil olarak kullanmamıştır. O bu hesabı sadece bazı gaybî haberlerin tespitinde, Kur'ân'ın i'câzını göstermede ve bazı âyetlerin Risale-i Nur'a işaret etmesinde kullanmıştır.

Bediüzzaman, *Birinci Şuâ* ve benzeri risaleleri daha çok Nur cemaatinin teşekkülünü sağlamlaştırmak ve talebelerinin Risale-i Nur'a olan bağlılıklarını arttırmak için yazmış gibidir. Dolayısıyla bu tür risaleler umuma pek fazla açılmamıştır. Hala Nur medreselerinde bu tür eserler derslerde pek okunmaz. Cemaat müntesipleri bunları şahsen mütalaa ederler.

Bediüzzaman'ın ebced hesabını kullanması, “Arap elifbasındaki harflere verilen sayı değerlerinin -bu değerlerin muhtelif olduğunu da biliyoruz-, Allah indinde de aynı sayıları ifade ettiğini ileri sürmek, Allah hakkında bilmeden söz söylemek demektir.”⁶³ şeklinde eleştirilmiştir. Kur'ân Arapça nazil olmuştur. Nüzul döneminde Arap harfleri hem kelimelerin ana unsuru hem de belli rakamsal değerlere sahip birer sembol olarak kullanılıyordu. Bir yerde Arap harflerinin rakamsal değer ifade etmesi, Arapçanın bir gereği gibiydi. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah Kur'ân'ı o harflerden oluşturduğu gibi, kelime ve cümlelerinde de ebced değerlerini esas almış olabilir. Esasen bu konu müşterek lafza benzemektedir. Harf, kelime yapısı içinde yer aldığı zaman o kelimenin anlamına vesile olmakta, rakam olarak kullanıldığında matematiksel bir değer ifade etmektedir. Zıt anlamları ihtiva etmemek şartıyla Şâfiî (ö.204/820), Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.) ve Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/916) gibi âlimler müşterek lafızların bütün anlamları (umûmü'l-müşterek) için

⁶¹ Mustafa İsmet Uzun, “Ebced”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68. 68-70.

⁶² Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 123. Konumuz ebced hesabı olmadığı için bu hesabın kullanılmasıyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 123-124; Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsi Kaynakları (Ebced ve Cifir İlmi Meseleleri)*, 931-998; Ahmet Akgündüz, “İşârî Tefsir, Cifir İlmi ve Bediüzzaman”. Erişim 2 Şubat 2025; Abdullah Tekhafizoglu, *Nur Risaleleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım*, 70-119; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 94-103.

⁶³ Tekhafizoglu, *Nur Risaleleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım*, 106.

kullanılacağını kabul ederken, Ebû Hâşim (ö.321/933), Kerhî (ö.340/952), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) ve İmam Râzî bunu kabul etmezler.⁶⁴ Müşterekin her bir anlamının ayrı bir vaz' ile konulmuş olması ve bir kelimenin aynı anda birkaç mânâyâ birden delâletinin tam ve kâmil olmaması sebebiyle müşterekin umumu bulunmadığına dair görüş tercihe şayan bulunmuştur.⁶⁵ Bununla birlikte bazı durumlarda iki anlamın birden kastedilmesi mümkündür. Bu husus mecazla kinaye arasındaki münasebete benzemektedir. Mecazda lafzın kastedilen anlamı mecâzî anlam iken, kinâyede hem hakikat, hem mecâzî anlam birlikte kastedilebilmektedir. Ebcedin tarih düşürme olayında kullanılması böyledir. Ancak diğer yerlerde konu tartışmaya açıktır.

Ebcedi kullanırken iki hususa dikkat edilmelidir: Birinci olarak Kur'an'ın açık anlamına aykırı düşen bir anlam çıkarılamaz. İkinci olarak Hurûfilikte olduğu gibi harflere sayısal değerlerinin ötesinde başka bir anlam yüklenemez.

Bediüzzaman'a göre tevafuk Yüce Allah'ın varlıklar üzerinde uyguladığı bir fitrat kanunudur. Meselâ, iki elin ve iki ayağın parmakları, sinirleri, kemikleri, hattâ hücreleri, mesâmâtları⁶⁶ hesapça birbirine uygundur.⁶⁷ Ebced de bu uygunluğu ortaya çıkaran bir argümandır. Allah'ın kâinat kitabında hesapça uygunluklar olduğu gibi, tenzil kitabında da aynı hesaba göre bazı uygunluklar vardır.

Bediüzzaman belirli çerçevede ebcedin kullanılmasında bir mahzur görmemekle birlikte bu konuyla çokça meşgul olmayı da hoş karşılamaz. Zira ona göre iman ve Kur'an hakikatlerini kesin delillerle ümmete ders verme hizmetinin, cifir ilmi gibi gizli ilimlerin yüz derece üstünde bir meziyet ve kıymeti vardır. O kudsi vazifede kullanılan kesin hüccetler ve sağlam deliller suistimâle fırsat bırakmıyorlar. Fakat cifir gibi sağlam kaidelerle bağlı olmayan gizli ilimler suistimallere açık olduğundan şarlatanların ondan istifade etme ihtimâli vardır.⁶⁸

2.3.4. Tertîb ve diğer karineler

Tertîb ve benzeri hususlarla âmm ve mutlak ifadenin belirsiz şekilde delâlet ettiği işârî mânâ belirlenebilmektedir. Bu tür belirlemelere fikhî hükümlerin çıkarılmasında dahi itibar edilmektedir. Meselâ abdestle ilgili olarak âyetle sırasıyla yüzün yıkanması, dirseklere kadar ellerin yıkanması, başın meshedilmesi ve ayakların yıkanması emredilmiştir.⁶⁹ Hanefî ve Mâlikîler bu tertibin sünnet-i müekkede olduğunu söylerken, âyetteki sıranın bağlayıcı olduğunu esas alan Şâfîîler ve Hanbelîler tertibin farz olduğuna hükmetmişlerdir.⁷⁰

Bediüzzaman da, Fetih Süresinin sonunda yer alan, “مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا سِجَّدًا”⁷¹ Muhammed Allah'ın Resulüdür. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı şiddetli, kendi aralarında ise pek merhametlidirler. Sen onların rükû ve secde ettiklerini görürsün.”⁷¹ âyetindeki sıralamadan, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sırayla halife olacakları anlamını çıkarmıştır. Bu âyet açık anlamıyla, insanlar içinde peygamberlerden sonra en yüksek ahlak ve fazilete sahip olan kişilerin sahâbîler olduğunu haber vermekte ve onların gelecekte muttasıf oldukları mümtaz sıfatlarını ortaya koymaktadır. İşârî mânâsıyla da, Hz. Peygamber'den (asm) sonra

⁶⁴ Kâdî Beyzâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü (Minhâcû'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl)*, çev. Mansur Koniçkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 62.

⁶⁵ Ferhat Koca, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

⁶⁶ Vücûdun teneffüs etmesine ve ter çıkarmasına yarayan cilt üzerindeki küçük delikler, gözenekler.

⁶⁷ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 124.

⁶⁸ Nursî, *Lem'alar*, 81.

⁶⁹ el-Mâide 5/6.

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, Çev. Ahmet Efe ve dğr., (İstanbul: Risâle Yayınları 1994), 1/161.

⁷¹ el-Feth 48/29.

onun makamına geçecek olan halifeleri sırayla ve kendilerine mahsus sıfatlarıyla haber vermektedir. Şöyle ki;

وَالَّذِينَ مَعَهُ (Onunla beraber olanlar) lafzı, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'le olan özel birlikteliğine ve sohbetine, Hz. Peygamber'den sonra ilk önce onun vefat edip maiyyetine gireceğini;

أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ (Kâfirlere karşı şiddetlidirler) lafzı, Hz. Ömer'in gelecekte dünyanın güçlü devletlerini fethedip onları titreteceğini ve adaletiyle zalimlere karşı şimşek gibi şiddet göstereceğini;

رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ (Kendi aralarında merhametlidirler) lafzı, Hz. Osman'ın gelecekte, büyük fitnelerin hazırlıkları yapılırken merhametli ve şefkatli kişiliği sebebiyle Müslümanlar arasında kan dökülmemesi için ruhunu feda edeceğini;

تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا (Sen onların rükû ve secde ettiklerini görürsün) lafzı, Hz. Ali'nin gelecekte, halifeliği kendi isteğiyle kahramanca üzerine alacağını, zühd, ibadet, fakr ve iktisadı seçip çokça rükû ve secde halinde olmayı tercih edeceğini, o fitneler içinde mesul olmayacağını, niyetinin ve isteğinin Allah'ın rızasına kavuşmak olduğunu haber verir.⁷²

Bazı araştırmacılara göre Bediüzzaman bu yorumuyla Ehl-i Sünnet'in fazilet sıralamasını Kur'an'a onaylatmaya çalışmaktadır. Bu yorumun Keysaniyye yahut İsmailiyye fırkalarının yaptığı te'villerden bir farkı yoktur. Çünkü her ikisi de tesis ettikleri ideolojilerine nasslardan delil bulma çabasıdır. Bu deliller normal istidlal yollarından temin edilemeyince devreye te'vil girmektedir. İncir ve zeytini Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmek ne kadar bağlamsız ve anakronik bir yorum ise, ilk dört halifeyi hem de halifeliğe geçiş sıralarına göre ayetten çıkarmak da o kadar bağlamsız ve anakroniktir.⁷³ Bize göre iki yorum arasında önemli farklar vardır. Müellifin dediği gibi incir ve zeytini Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmek bağlamsız ve anakronik bir yorumdur. Ancak ilk dört halifeyi, halifeliğe geçiş sıralarına göre ayetten çıkarmak böyle değildir. Çünkü bu konuda iki adet haricî karine kullanılmıştır. Birincisi vakıanın âyetinde geçtiği genel anlama uygun şekilde meydana gelmesi, ikincisi ise yine vakıanın âyetinde belirtilen sıraya göre gerçekleşmesidir. Bu durum mutlak ve âmm bir sözün delâlet ettiği belirsiz bir ferdin, haricî karinelerle belirlenmesinden ibarettir.

Bediüzzaman'ın çeşitli metotlar kullanarak işârî mânâyı önemsemekle birlikte onun lafzî yoruma önem vermediği şeklinde bir düşünceye kapılmamak gerekir. Zira o, âyetleri yorumlarken dilin önemine, özellikle belâgat kurallarına dikkat çekmiştir.⁷⁴ Tabir caizse işârî yorum onun nezdinde, ana yemeğin yanındaki garnitür gibidir. Aslanan lafzî yorumdur. Arapça dil kurallarına ve dinin usulüne aykırı olmadığı müddetçe, müfessirlerin sarahat, işaret, remiz, îma, telvih ve telmih gibi tabakalarla beyan ettikleri mânâlar, kelâmın muradı ve maksudu bağlamında değerlendirmeye alınır.⁷⁵

2.4. İşârî mânânın dereceleri

“Kinaye cümle içerisinde geçen asıl mananın yanında başka bir lazımmî anlamın dile getirildiği kelimedir. Kinaye'deki vasıtaların durumuna göre farklı kavramlar kullanılır. Kinaye'de vasıtalar çok olursa telvîh; vasıtalar az ama gizli olur ve zor anlaşılırsa remz; vasıta az ama açık veya vasıta az yahut vasıta olmazsa îma ve işaret; vasıtasız ise ta'riz olarak isimlendirilir.”⁷⁶ Bu hususa dikkat

⁷² Nursî, *Lem'alar*, 63-64.

⁷³ Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 198-199.

⁷⁴ Adem Cırık, *Risale-i Nur'da İşârî Te'vil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 39-40.

⁷⁵ Nursî, *İşâratü'l-İ'câz*, 22.

⁷⁶ Cırık, *Risale-i Nur'da İşârî Te'vil*, 39-40; İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34-35.

çeken Said Nursi'ye göre; belagat ilminde uzak ve gizli mânâlara delâlet etmesi için “karine” diye isimlendirilen münasebetlerden bir tanesi bulunduğu zaman, bu uzak mânâ, gizli ve işârî olan bu mefhum karinenin kuvvetine göre sarîh ve zâhîr mânâsı gibi kabul edilir.⁷⁷

Bediüzzaman işârî mânâyı gösteren tevafuluk ve diğer karinelerin azlığına ve çokluğuna göre, işârî mânâyı olan delâletin farklı derecelerde olacağını belirtir. Karinelerin delâletiyle ilgili olarak işâret, remz ve imâ kavramlarını kullanır. Ona göre bunların en kuvvetlisi işâret, orta kuvvette olanı remz, en zayıfı imâdır. Eğer bir konuda yalnız bir tevafuluk varsa buna delâlet denmez, bu ancak gizli bir îma olur. Eğer aynı konuda iki ayrı tevafuluk bulunursa, îmadan remz derecesine çıkmış olur. Eğer aynı mesele hakkında üç cihetle tevafuluk bulunursa bu, işâret olur. Eğer lafızların mânâsı, harflerle yapılan işâretlere uygun düşse ve işârî mânâyı konu olan insanların durumları o mânâyı uygun ve muvafık olsa, o zaman o işâret delâlet derecesine çıkar. Eğer altı-yedi cihette tevafuluk bulunmasının yanı sıra, kelimelerin mânâsı da harflerle yapılan işârete uygun düşse ve muktezâ-yı hale (içinde bulunulan duruma) mutabık olsa, o zaman o delâlet sarâhat derecesine çıkar.⁷⁸

Bir şeyde tevafuluk varsa; bu durum, o şeyde rastgele bir tesadüfün olmadığına, bilâkis bir kasıt ve bir iradenin var olduğuna küçük bir emâre olur. Eğer bir şeyde birkaç cihetle tevafuluk varsa, o emâre kuvvet bulur; özellikle yüz ihtimal içinde iki şey birbiriyle tam uyumlu olsa, o tevafuluktan gelen işâret, sarîh/açık bir delâlet hükmüne geçer, burada bir kasıt ve iradeden dolayı tevafulukun olduğunu, tesadüfe hiçbir şekilde ihtimal bulunmadığını gösterir.⁷⁹

2.5. Bediüzzaman'ın işârî mânâyı kullandığı alanlar

Bediüzzaman'a göre, mu'cize olan Kur'an, açık anlamları ve mefhumlarıyla hakikatleri ifade ettiği gibi, üslûplarıyla ve bütünlüğüyle de birçok işârî mânâyı ihtiva eder. Her âyetin birçok anlam tabakası vardır. Kur'an kuşatıcı bir ilimden geldiği için, bütün mânâları murad olunabilir. Onun âyetleri, insanın cüz'î ve şahsî iradesiyle ortaya konulan sözler gibi yalnız bir-iki mânâyı inhisar etmez. Kur'an böylesine kapsayıcı bir özelliğe sahip olduğu için müfessirler onun birçok hakikatini beyan etmişlerdir. Bununla birlikte Kur'an, müfessirlerin beyan etmediği daha birçok hakikati ihtiva etmektedir. Özellikle harfleri ve açık anlamının dışında işârî anlamlarında pek çok önemli bilgiler bulunmaktadır.⁸⁰

İşâretin delâleti yoluyla hemen her alanda pek çok bilgiyi elde etmek mümkün olmakla birlikte Bediüzzaman daha dar anlamda kullandığı mânâ-yı işârîyi her alana yaymamış, bunları üç alanda kullanmıştır:

Gaybî Haberler: Bediüzzaman'a göre gaybtan haber vermesi Kur'an'ın temel i'câz vecihlerinden biridir.⁸¹ Kur'an'da bazı gaybî haberler sarahaten verilirken,⁸² bazıları da işâret yoluyla verilmiştir. Kur'an'ın kırktan fazla i'câz vecihi bulunmakla birlikte küllî i'câz vecihleri on tane olup, bunlardan biri de gaybtan haber vermesidir.⁸³

Bediüzzaman, *Lem'alar* adlı eserinin *Yedinci Lem'a'sını*⁸⁴ daha çok işârî mânâ ile tespit ettiği gaybî haberlere ayırmıştır. Bu risalede Fetih Sûresinin son âyetinin yedi tarihî duruma işâret ettiğini belirtmekle birlikte, bunların hiçbirisinde ebced hesabını kullanmamıştır. Yalnız risalenin sonunda

⁷⁷ Nursi, *Şualar*, 889-890.

⁷⁸ Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 229.

⁷⁹ Nursi, *Emirdağ Lâhikası* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 65.

⁸⁰ Nursi, *Lem'alar*, 68.

⁸¹ Nursi, *Sözler* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 542.

⁸² Bk. Nursi, *Sözler*, 542-545.

⁸³ Nursi, *Lem'alar*, 60.

⁸⁴ Nursi, *Lem'alar*, 60-75.

“ilm-i cifrın bir nev’i ve bir anahtarı olan tevâfuk cihetiyle ve ebced hesabıyla daha çok esrarı ifade ediyor”⁸⁵ ifadesini kullanmış ve cifır hesabıyla tespit edilebilecek olan bu sırlara girmemiştir. Ancak bu örneklerin dışında ebced hesabına dayanarak Kur’an’ın bazı tarihi olaylara işaret ettiğini söylediği birkaç yer vardır.

Meselâ, “لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ... فَجَعَلَ مِنْ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا” : *And olsun ki Allah, Resulünün gördüğü rüyanın hak olduğunu tasdik etti... (Mekke’nin fethinden önce) size yakın bir fetih daha ihsan etti.*”⁸⁶ âyeti, ilk bakışta Hudeybiye Antlaşması Müslümanların aleyhinde görünmekle birlikte, bu antlaşmanın mânen büyük bir fetih hükmünde olacağını ve diğer fetihlerin de anahtarı konumunda olacağını haber vermektedir.⁸⁷ Nitekim durum Müslümanların lehine olmuş, bu antlaşma Mekke’nin fethiyle sonuçlanmıştır.

Kur’an’ın i’câzı: Bediüzzaman’ın en büyük amaçlarından birisi Kur’ân’ın i’câzını ortaya koymaktı. Ona göre Kur’an’ın en önemli i’câz işaretlerinden birisi tevafuktur. Ebced de tevafuku gösteren bir argümandır. 1951 yılında kaleme aldığı *Rumûzât-ı Semâniye* risalesini, “hurufât-ı Kur’âniyenin tevafukatından çıkan münasebet-i lâîfe ve işârât-ı gaybiyelerinin beyanı”⁸⁸ maksadıyla yazmıştır. Bediüzzaman bu risaleyi telif ettikten sonra, eserini meşhur *Kâmûs el-Muhît* müellifi Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) *Tenvîrû’l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn ‘Abbâs*⁸⁹ adlı tefsiri ile karşılaştırmış ve yüzde doksan oranında birbiriyle uyuştuğunu görmüştür. Uyuşmayanları bir daha karşılaştırdığında kendisininkinin daha doğru, Fîrûzâbâdî’nin eserindekilerin ise matbaacıların hatalarından kaynaklanan yanlışlıklar olduğunu tespit etmiştir.⁹⁰

Bediüzzaman, bazı talebelerinin tevafuklara gereğinden fazla önem vermesinden endişe etmesi sebebiyle bu risalenin fazla yaygınlaşmasını istememiş, bir ölçüde mahrem kabul etmiştir. Bir ara bu risalenin iki nüshasını iki önemli talebesine göndermiş, fakat yol kapandığı için kitaplar yerine ulaşmamıştır. Sonra bu durumu şöyle yorumlamıştır: Bu risaleler o talebelere ulaşmış olsaydı, bu durum onların, İslâmiyetin temel taşları olan iman hakikatlerine hizmet etmelerine zarar getirebilir; en büyük ve en yüksek maksat olan iman hakikatlerini ikinci dereceye bırakabilirdi.⁹¹

Risale-i Nur: Bediüzzaman, 1936 yılında *Birinci Şuâ* namıyla Kur’an’ın Risale-i Nur’a işaret ettiğini gösteren bir risale yazmış ve bu risalede 33 âyetin işârî mânâ yoluyla Risale-i Nur’a delâletinden bahsetmiştir. Risalenin giriş kısmında şöyle bir açıklamada bulunmuştur:

Risale-i Nur doğrudan doğruya Kur’an’ın açık bir burhanı, kuvvetli bir tefsiri, mânevî i’câzının bir parıltısı, o denizin bir reşhası, o güneşin bir ışığı ve hakikat ilminin kaynağından ilham ve feyiz yoluyla alınan mânevî bir tercümesi olduğundan, onun kıymetini ve önemini açıklamak Kur’an’ın şerefine, senâsına ve hesabına geçtiğinden, elbette Risale-i Nur’un meziyetini beyan etmesi hakkın gerektirdiği ve hakikatin istediği bir durumdur. Kur’an buna izin verir. Bunda benim gibi bir tercümanın hissesi yalnız şükretmektir. Benim hiçbir cihetle kendimi övmeye, büyüklenmeye ve gurura hakkım yoktur ve olamaz. Gelecek âyetlerin işaretlerine bu nokta-i nazardan bakmak gerekir. Yoksa beni kendini beğenmekle ittiham edenlere hakkımı helal etmem...⁹²

Bediüzzaman konuya girmeden önce ikinci bir açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiş ve burada “tevafuk”un işârî mânânın tespitinde önemli bir kriter olduğunu vurgulamıştır. Ona göre

⁸⁵ Nursî, *Lem’alar*, 67.

⁸⁶ el-Feth 48/27.

⁸⁷ Nursî, *Lem’alar*, 61.

⁸⁸ Nursî, *Mektûbat*, 264.

⁸⁹ İbn Abbas’a isnat edilen tefsirle ilgili değişik eserlerdeki rivayetleri bir araya getiren bu çalışmanın Fîrûzâbâdî’ye aidiyeti şüpheli bulunmuştur (Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/144.

⁹⁰ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 237.

⁹¹ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, 142.

⁹² Nursî, *Şuâlar*, 838; *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 93.

tevafuk/uygunluk, işârî mânânın tespitinde bir yöntem değil, mânâ ile gerçeklik arasındaki uygunluğun bir şartı gibi görünmektedir. Onun konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

Eğer mânâ yönünden bir uygunluğa dayanmazsa, tevafuk yoluyla işârî anlamlar önemsiz kalır. Eğer mânâ yönünden münasebetler kuvvetli ise, işârî mânâ küllî mânânın bir ferdi ve bir mâsadaki olsa ve küllî mânâyâ tam liyâkatı bulunsa, o zaman tevafuk önem kazanır. İşte o zaman tevafuk, bu sözden işârî anlamın kastedildiğine dair bir emâre kabul edilir. Tevafuk yoluyla bilinen bir ferdin özel bir şekilde küllîde dahil olması, tevafukun ya remz, ya işaret, ya delâlet hükmünde olduğunu gösterir. İşte bazı Kur'an âyetlerinin Risale-i Nur'a işaretleri ve tevafukları genellikle mânâ yönünden güçlü bir ilişkiye dayanır. Gelecek âyetlerin hemen tamamı cifir hesabına göre ittifakla on üçüncü asrın sonuna ve on dördüncü asrın başına bakıyorlar; Kur'an ve iman hesabına bir hakikate işaret ediyorlar. Tesellî sebebi olan bir "Nur"dan haber veriyorlar. O zamanın dalâlet fitnesinden gelen şüpheleri ortadan kaldıracak Kur'anî bir burhanı müjdeliyorlar. O işaretlere ve o remizlere tam mazhar ve o vazifeleri hakkıyla görecek olan, Risale-i Nur gibi bir Kur'an tefsiri olacaktır. Risale-i Nur'u okuyanların bu konuda onun ileri seviyede olduğunu kabul etmeleri, zikredilecek olan âyetlerin Risale-i Nur'a işaret ettiği ayrı bir delâlet sayılır.⁹³

Bediüzzaman'ın dışında bazı Nur talebeleri de cifir ve ebced hesabını kullanarak Kur'an'dan bazı âyetlerin Risale-i Nur'a işaret ettiğini yazmışlar ve Risale-i Nur'u övmüşlerdir. Bediüzzaman onlara yapılan saldırıları şu şekilde savunmuştur: O çıkarımlarda bulunan arkadaşlarımızın matematiksel bir hesapla "Kur'an'ın işârî mânâsının küllîliğinin bir mâsadaki ve bir ferdi bu zamanda Risale-i Nur'dur" demelerine "hata" denilemez. Çünkü zaman onların çıkarımlarını tasdik ediyor. Aşırı mübâlağa veya hatâ olsa dahi, bunlar ilmî hatâ sayılır. Herkes kendi ilmî kanaatini ve görüşünü yazabilir. On iki mezhep içinde, özellikle Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, ilm-i kelâm ve usûluddîn dairesinde yetmiş yakın büyük âlimin önderlik ettiği fırkalarda çok farklı görüşler yazılmış ve kitap haline getirilmiştir. Ayrıca bu zamanın önemli bir özelliği, geçmiş bütün zamanlara nisbetle âlimlerin ittifak etmelerine ve farklı görüşler sebebiyle münakaşa etmemelerine ihtiyacın daha fazla olması, hatta mecburiyet bulunmasıdır. Dolayısıyla biz de teferruatla ilgili ihtilafları bırakıyor, bunları münakaşa sebebi olarak görmüyor ve kendimizi böyle davranmaya mecbur hissediyoruz.⁹⁴

Bediüzzaman, "İşârât-ı Kur'âniye Risalesi" diye bilinen *Birinci Şuâ'*'nın dışında kalan diğer risale ve mektuplarda da bazı âyetlerin Risale-i Nur'a işaret ettiğini belirtmekle birlikte bunlar oldukça azdır. Biz burada konunun anlaşılması için *Birinci Şuâ'*'dan sadece bir örnekle yetineceğiz:

“الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهَ فِيهَا مِصْبَاحٌ : Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misâli, içinde kandil bulunan bir lâmba yuvası gibidir...”⁹⁵ âyetinin tamamı beş satır uzunluğundadır. Bediüzzaman'a göre bu âyetin birçok tabakası ve vechi vardır. Bu tabaka ve vecihlerden işârî ve remzî bir vechi, beş cümlesiyle Kur'an'ın nurlu bir tefsiri olan Risale-i Nur'a bakan bir cümlesi, “Onun nûrunun misâli, içinde kandil bulunan bir lâmba yuvası gibidir” ifadesidir. Yani, nur-u İlâhînin veya nur-u Kur'ânînin veya nur-u Muhammedînin (a.s.m.) misali, “مِشْكُوهَ فِيهَا : içinde kandil bulunan bir lâmba yuvası gibidir.” Cifir hesabıyla bu ifade dokuz yüz doksan sekiz ettiğiinden, aynen Risaletü'n-Nur'a tam tamına tevafukla işaret eder.⁹⁶ Bediüzzaman âyetin devamında gelen diğer dört cümleinin de aynı şekilde cifir hesabı ve tevafuk yoluyla Risale-i Nur'a işaret ettiğini belirtir.⁹⁷

⁹³ Nursî, *Şuâlar*, 839; *Sikke-i Tasdik-ı Gaybî*, 94.

⁹⁴ Nursî, *Şuâlar*, 515.

⁹⁵ en-Nûr 24/35.

⁹⁶ Nursî, *Şuâlar*, 94.

⁹⁷ Bk. Nursî, *Şuâlar*, 94-99.

Bediüzzaman, Risale-i Nur Külliyyatının tamamında 626 âyet kullanmış olup,⁹⁸ bunlardan sadece 33 kadarında Risalelere işaret olduğunu kaydetmiştir. Bunların dışında mektuplarında birkaç âyetin daha Risale-i Nur'a işaret ettiğinden söz etmiştir. Onun her âyetten Risale-i Nur'a işaret çıkarmak gibi genel bir çabası yoktur.

Bediüzzaman, âyetlerin dışında Hz. Ali'nin yazdığını kabul ettiği *Celcelûtiye Kasidesi* ve Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'nin bir şiirinde de cifır ve ebced hesabına göre Risale-i Nur'a birçok işaret olduğunu ifade etmiş ve bunları *Kerâmet-i Aleviye Risalesi* olarak takdim etmiştir. “Elbette Hazret-i İmam-ı Ali'nin (R.A.) böyle bütün işârî mânâları irade edecek küllî bir teveccühü faraza bulunmazsa...”⁹⁹ ifadesiyle, işârî mânâlar kastedilmeyen anlamlar olduğundan Hz. Ali'nin de bunları kastetmemiş olabileceğini belirtmekle birlikte, kasidesindeki ifadeleri keramet yoluyla irade etmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.

Bu üç konunun dışında Bediüzzaman, bazı âyetlerin mânâ-yı işârî yoluyla ölüm karşısında teselli vermesi¹⁰⁰ ve Allah'ı hatırlatmayan nimeti yemenin doğru olmadığı¹⁰¹ gibi hususlara işaret ettiğine de temas etmiştir.

2.6. Bediüzzaman işârî mânâyâ ne zaman ve niçin yöneldi?

Bediüzzaman kendi hayatını Eski ve Yeni Said olmak üzere iki döneme ayırır. 1921-1923 arası Eski Said'den Yeni Said dönemine geçiş sayılır. İki Said arasındaki fark, dini alandaki zihniyet ve düşünce farkıyla değil, hizmet tarzıyla ilgilidir. Bediüzzaman Eski Said döneminde devleti teşvik ederek siyaset yoluyla dine hizmet etmeye çalışırken, Yeni Said döneminde yazdığı Risale-i Nur eserleri ve oluşturduğu Nur Cemaati yoluyla hizmet etmeyi tercih etmiştir. Her iki dönemde de ana gayesi imana hizmet etmektir. Ancak hizmet tarzının farklılaşması bazen birtakım konuları arkaya atmayı, bazılarını da öne çıkarmayı gerekli kılmıştır.

Risale-i Nur, Bediüzzaman'ın Yeni Said döneminde yazdığı eserlerin genel adıdır. Ancak o, Eski Said döneminde yazdığı eserleri de sonradan bu külliyata dâhil etmiştir. Onun Eski Said döneminde telif ettiği *Nokta*, *Şuâât*, *İşârât*, *Sünûhât*, *Tulûât*, *Hutuvât-ı Sitte*, *Münâzarât*, *Hutbe-i Şâmiye*, *Muhâkemât* ve *İşârâtü'l-İcâz* adlı eserlerinde “mânâ-yı işârî” kavramı geçmez. Yeni Said döneminin ilk eserlerinden olan *Nurun İlk Kapısı*'nda talebesi Mehmed Kayalar'ın (1914-1994) sonradan yazdığı takrizde aynı sayfada iki defa “işârî mânâ”¹⁰² ifadesi geçer. Aynı şekilde Bediüzzaman'ın Eski Said'den Yeni Said dönemine geçiş sürecinde yazdığı *Mesnevî-i Nuriye*'de yalnız bir defa “mânâ-yı işârî”¹⁰³ kavramı geçer; o da Fıkıh Usûlünde sözü edilen klasik işârî mânâ anlamında kullanılmıştır. Kısacası Bediüzzaman Eski Said döneminde herhangi bir konuyu ispat etmek veya desteklemek için “mânâ-yı işârî” kavramını kullanmamıştır.

Risale-i Nur Külliyyatının en önemli ve en hacimli (1041 sayfa) eseri olan *Sözler*, Barla'da ikamet ettiği (1927-1934) sıralarda kaleme alınmıştır. Bu temel eserde de “mânâ-yı işârî” kavramına rastlanmaz. Genellikle aynı dönemde yazılan mektupları ihtiva eden *Barla Lâhikası*'nda Kastamonu/İnebolu Nur talebelerinden Ahmed Nazif Çelebi'nin (1891-1964) bir fıkrasında “mânâ-yı işârî”¹⁰⁴ kavramı iki defa geçer. Bu mektup hem Bediüzzaman'a ait değil, hem de Kastamonu hayatına ait bir fıkradır.

⁹⁸ Badıllı, Abdulkadir, *Risale-i Nur'un Kudsi Kaynakları* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2016), 19-51.

⁹⁹ Nursî, *Mektûbat*, 661.

¹⁰⁰ Nursî, *Lem'alar*, 104-105. *Lem'alar*'ın “İhtiyarlar Risalesi” olarak bilinen *Yirmialtıncı Lem'a*'sı tamamen işârî mânâyâ dayanan bu tür yorumlardan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. *Lem'alar*, 354-417.

¹⁰¹ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 227.

¹⁰² Nursî, *İlk Dönem Eserleri/Nurun İlk Kapısı* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 136.

¹⁰³ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 227.

¹⁰⁴ Nursî, *Barla Lâhikası* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 491.

Risale-i Nur Külliyyatının ikinci büyük eseri olan *Mektûbat*, geneli itibariyle Bediüzzaman'ın Barla'da yaşadığı 1929-1934 yıllarında yazılmıştır. Bu eserde “mânâ-yı işarî”¹⁰⁵ kavramı sadece bir defa, o da 1936'dan sonra (Barla hayatından sonra) yazılan *İşarat-ı Gaybiyye Hakkında Bir Takriz*'de geçer. Şu halde Bediüzzaman, genel olarak Barla döneminin sonlarına kadar “mânâ-yı işarî” ile ilgilenmemiştir. Ancak *Sekizinci Lem'a*'nın tahminen 1933 yılında yazıldığı dikkate alındığında onun Barla hayatının son senelerinde mânâ-yı işarî ile ilgilenmeye başladığını söyleyebiliriz.

Bediüzzaman, Risale-i Nur Külliyyatının üçüncü büyük kitabı olan *Lem'alar*'ı Barla döneminin ortalarından Kastamonu'ya sürgün edilişi sırasına kadar olan süreçte yazmıştır (1932-1936). Bediüzzaman 1934 Haziran'ında Isparta'ya getirilmiş, 1935'te Eskişehir Hapishanesinde kalmış, 1936'da ise Kastamonu'ya sürgün edilmiştir. “Mânâ-yı işarî” kavramı *Lem'alar*'da 15 kez geçer.¹⁰⁶ Bunlardan da sadece iki tanesinde konu cifirle irtibatlandırılmıştır.

Risale-i Nur Külliyyatında “mânâ-yı işarî” kavramının çokça kullanıldığı risaleler şunlardır:

1. Üç adet *Keramet-i Gavsîye ve Alevîye* risalesi.

Sekizinci Lem'a olan, *Gavs-ı Âzamın Hizbül-Kur'an'a Dair Keramet-i Gaybiyesi* 1933 yılında Barla'da yazılmış olup *Lem'alar*'da değil, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de yayımlanmıştır.¹⁰⁷

Yirmisekizinci Lem'a Birinci Nükte olan *İkinci Keramet-i Alevîye Risalesi* 1935 yılında Eskişehir hapishanesinde yazılmış olup, *Lem'alar*'da yayımlanmayıp *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de¹⁰⁸ yayımlanmıştır.

Sekizinci Şuâ olan *Üçüncü Keramet-i Alevîye Risalesi* 1942 yılında telif edilmiş olup, ana kitaplardan olan *Şuâlar*'ın sonlarında¹⁰⁹ ve *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de¹¹⁰ yayımlanmıştır.

11. *Birinci Şuâ* olan *İşârât-ı Kur'âniye Risalesi* 1936 yılında telif edilmiş olup *Şuâlar*'ın sonlarında¹¹¹ ve *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de¹¹² yayımlanmıştır.

111. *Yirmidokuzuncu Mektub Sekizinci Kısım* olan *Rumûzât-ı Semâniye Osmanlıca Mektûbat*'ta yer almakla birlikte, Bediüzzaman'ın hayatta olduğu 1958 yılında lâtîn harfleriyle yayımlanan *Mektûbat*'ta yer almamıştır. Günümüzde onlarca yayınevi tarafından neşredilen *Mektûbat*'ların hiç birisinde bulunmayan bu risale ilk olarak 2010'lu yıllarda Envâr Neşriyat tarafından basılmıştır. Eser bir anlamda mahrem tutulmuştur.

Bediüzzaman'ın en büyük gayelerinden birisi Van, Bitlis ve Diyarbakır gibi şark şehirlerinde fen ve din ilimlerinin birlikte okutulduğu Medresetü'z-Zehra isimli bir üniversite kurmaktır. Ancak Şeyh Said hadisesi dolayısıyla önce Burdur'a sonrasında Barla'ya sürgün edilmesiyle bu amacına ulaşamayacağını anlamıştı. İslâm'a içeriden ve dışarıdan yapılan saldırılara karşısında İslâm'ı müdafaa için yeni bir metot geliştirmesi gerekiyordu. Bu sebeple Risale-i Nur eserlerini yazmaya ve Nur Cemaati'ni oluşturmaya başladı. Fakat yeni bir cemaatin oluşturulması çok da kolay bir şey değildi. Yaşı da gittikçe ilerliyordu. Kuracağı cemaat herhangi bir kişinin reisliğine ve başkanlığına dayanmayacaktı. Risale-i Nur eserleri bir nevi tarikatlardaki şeyhlerin yerini almalıydı. Bu sebeple Bediüzzaman'ın talebelerinin risalelere olan bağlılığını arttırmak için Barla döneminin sonlarından itibaren mânâ-yı işarî, ebced ve tevafuk gibi kavramları öne çıkarmaya başlamıştır.

¹⁰⁵ Nursî, *Mektûbat*, 659.

¹⁰⁶ Nursî, *Lem'alar*, 63, 68, 70 (iki defa), 71, 72, 104, 105 (iki defa), 231, 386, 428, 430, 444, 445.

¹⁰⁷ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 203-235.

¹⁰⁸ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 171-189. Bediüzzaman'ın hayatta olduğu dönemde yayımlanan *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de bu risale yoktur. Sonraki yayınlarda dipnot olarak şu bilgiye yer verilmiştir: “Üstadımızın şahsına sarıhan işaret eden bu gibi gaybî keramet ve işârâtın neşrini Üstadımız Bediüzzaman Said Nursî Hazretleri arzu etmiyor. Fakat bizler düşündük ki, bu gibi delâlet derecesinde olan gaybî işaretlerin ehl-i imancaca bilinmesine bu zamanda kat'î lüzum ve ihtiyac var. Buna binaen neşrediyoruz. Naşirler.” (Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 203).

¹⁰⁹ Nursî, *Şuâlar*, 885-913.

¹¹⁰ Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 140-168.

¹¹¹ Nursî, *Şuâlar*, 837-884;

¹¹² Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 92-139.

3. Sonuç

İşarî mânâ mantık, tefsir ve fıkıh usulü gibi ilimlerde farklı bakış açılarıyla farklı şekilde ele alınmıştır. Bediüzzaman bu konuyu daha çok mantık ilmine yakın şekilde ele almış ve onu “külli mânânın müteaddit efradından bir ferdi” şeklinde tanımlamıştır. Umumî lafızlar delâlet ettikleri fertleri tamamen içine almakla birlikte, hususî anlamda hiçbir ferdine üç delâlet yoluyla delâlet etmez. Özel bir ferdin âmmın şümulüne dahil olduğunu anlamamız için onu somut ve belirgin hale getiren bir karineye ihtiyaç vardır. Bediüzzaman bu belirlemeyi yapmak için tevâfuk, olayın gerçekleşmiş olması, cifir ve ebced, tertib gibi bazı haricî karineler kullanmıştır. Umumî lafız bu karinelerle birlikte değerlendirildiğinde özel bir ferdine işaret eder. Ancak Bediüzzaman, sarîh mânâ ile işarî mânânın karıştırılmaması noktasında oldukça hassastır. Yapılmaması gereken en önemli hata da, işarî mânânın (mâsadak) sarîh mânâ yerine konulmasıdır.

Bediüzzaman işarî mânâyı bir delil ve hüccet gibi kullanmamış, onu gaybî haberler, Kur’ân’ın i’cazı ve Risale-i Nur’la sınırlı tutmuştur. Ayrıca işarî mânânın tamamının sözünü ettiği işaretlerden ibaret olmadığını, lafzın sarîh mânâsının altında farklı anlam tabakalarının bulunduğunu, işarî ve remzî anlamların da bu tabakalardan ikisi olduğunu, işarî mânânın da bir küll olup her asırda cüzleri bulunduğunu, Risale-i Nur’un da bu asırda işarî mânâ tabakasının külliyyetinden bir fert olduğunu belirtmiştir.

Bediüzzaman’ın 1933 yılına kadar yazdığı eserlerinde “mânâ-yı işarî” kavramına pek rastlanmaz. Bu tarihte büyük eserler geneli itibarıyla tamamlanmış gibidir. 1933’ten sonra yazdığı bazı risale ve mektuplarında bu kavrama yer vermesi onun cemaat oluşturmaya yönündeki irşad siyasetiyle izah edilebilir. Onun Kur’an’a ve imana hizmet için oluşturmaya çalıştığı Risale-i Nur Cemaati’nin tarikatlarda olduğu bir şeyhi olmamalıydı. Her zaman şeyh makamında Risale-i Nur eserleri bulunmalıydı. Bu sebeple Bediüzzaman, hem talebeleri arasındaki ilişkiyi sıkılaştırmak hem de onları Risale-i Nur’a daha çok bağlamak için işarî mânâ yoluyla Kur’an’ın Risale-i Nur’a işaret ettiğini örnekleriyle açıklamıştır. İşarî mânâ meselesi tamamen Bediüzzaman’ın mürşidlik yönünün bir uzantısı olarak görmek gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1992). *Müsned* (Cilt 1, s. 445). Çağrı Yayınları. (Orijinal eser 1413)
- Öztoprak, A. (1992). *Ahmed b. Hanbel: el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları. (Orijinal eser 1413)
- Akgündüz, A. (2025, Şubat 2). İşârî tefsir, cifir ilmi ve Bedüzzaman. *Sorularla Risale*. <https://sorularlarisale.com/makale/>
- Alper, M. Ö. (2002). Küllî. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 26, ss. 539–540). TDV Yayınları.
- Aslan, N., & Dokgöz, D. (2021). Fıkıh usulündeki ‘işaretin delaleti’ ile işârî tefsirlerdeki ‘ayetin işareti’nin karşılaştırılması. *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36, 29–54. <https://doi.org/10.56361/usul.977121>
- Ay, M. (2012). İşârî tefsirde i’tibâr/analâji yöntemi. In B. A. Çetinkaya (Ed.), *Dinî ve felsefî metinler yirmibirinci yüzyılda yeniden okuma, anlama ve algılama sempozyumu (bildiriler)* (ss. 748–750). Ege Basım.
- Badıllı, A. (2016). *Risale-i Nur’un kudsî kaynakları*. Envar Neşriyat.
- Bakkal, A. (2021). Fıkıh usulünde işaretin delâleti. *Bilimname*, 45(2), 337–377. <https://doi.org/10.28949/bilimname.952758>
- Bakkal, A. (2022). Örnekler bağlamında usûl-i fıkıhta ‘işaretin delâleti’ kavramının kapsamı. *Turkish Academic Research Review*, 7(1), 263–295. <https://doi.org/10.30622/tarr.1021217>
- Bardakoğlu, A. (1994). Delâlet. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 119–122). TDV Yayınları.
- Bolay, M. N. (1994). Delâlet. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, s. 119). TDV Yayınları.
- Buhârî, M. b. İ. (1992). *el-Câmi’u’s-Sahîh*. Çağrı Yayınları. (Orijinal eser 1413)
- Cürcânî, A. b. M. b. A. (t.s.). *Mu’cemu’t-ta’rîfât* (M. S. Minşâvî, Ed.). Dâru’l-Fadîle.
- Çağrı, M. (1993). Cüz’î. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 149–150). TDV Yayınları.
- Demirci, K. (2010). Derin yapı ve yüzey yapı kavramlarından ne anlıyoruz? *Turkish Studies*, 5(4), 291–304. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1762>
- Durmuş, İ. (2003). Mecaz. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 28, ss. 217–220). TDV Yayınları.
- Ebû Ya’lâ, A. b. A. b. Müsenna. (1983/1404). *el-Müsned* (H. S. Esed, Ed.). Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1987). *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl* (A. Z. Hammâd, Ed.). Dâru’l-Meymân.
- Gördük, Y. E. (2013). *Tarihsel ve metodolojik açıdan işarî tefsir*. İnsan Yayınları.
- İbn Manzûr, M. b. Mükrim. (1992). *Lisânu’l-‘Arab* (Cilt 1–15). Dâru Sâdır.

- Kâdî Beyzâvî. (2018). *Mütekellim yöntemi fıkıh usûlü – Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* (M. Koçinkağ, Çev.). Rağbet Yayınları.
- Kılıç, H. (1996). Fîrûzâbâdî. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 13, ss. 142–145). TDV Yayınları.
- Koca, F. (1996). *İslâm hukuk metodolojisinde tahsis*. İSAM Yayınları.
- Koca, F. (2006). Müşterek – Fıkıh usulü. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, ss. 172–174). TDV Yayınları.
- Nursî, B. S. (2012). *Emirdağ Lâhikası*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *İlk dönem eserleri*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *İşârâtü'l-İ'câz*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Kastamonu Lâhikası*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Lem'alar*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Mektûbat*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Mesnevî-i Nuriye*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Muhâkemat*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Sözler*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Şuâlar*. Söz Basım-Yayın.
- Pezdevî, E. b. H. A. b. M. (1308). *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî* (A. el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı içinde, A. H. Hulusi & M. Derviş, Ed.). Dersaadet.
- Râgıb el-İsfahânî. (1997). *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân* (S. A. Dâvûdî, Ed.). Dâru'l-Kalem & Dâru's-Şâmiyye.
- Tekhafizoglu, A. (t.y.). *Nur Risaleleri'ne eleştirel bir yaklaşım (Risale-i Nur'un içyüzü)*. <http://www.islah.de/menhec/men00015.pdf>
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1992). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları. (Orijinal eser 1413)
- Uludağ, S. (1992). Bâtın ilmi. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 188–199). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). İşârî tefsir. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 23, ss. 424–428). TDV Yayınları.

Uzun, N. (2018). Tefsir disiplini açısından bâtinî ve işarî yorumun ilmî değeri. In *Kur'an'ın Bâtınî ve İşarî Yorumu* (ss. ...). Kuramer.

Uzun, M. İ. (1994). Ebced. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 68–70). TDV Yayınları.

Yakıt, İ. (1992). *Ebced hesabı ve tarih düşürme*. Ötüken Yayınları.

Yurdagür, M. (1993). Cefr. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 7, ss. 215–218). TDV Yayınları.

Şâban, Z. (2018). *İslâm hukuk ilminin esasları* (İ. K. Dönmez, Çev.). TDV Yayınları.

Zuhaylî, V. (1994). *İslâm fıkhi ansiklopedisi* (Cilt 10, A. Efe ve diğerleri, Çev.). Risâle Yayınları.