

Muhakemat

uluslararası Risâle-i Nur Araştırmaları Dergisi

Aralık 2021 ♦ Cilt 1 ♦ Sayı 1

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN KUR'AN'IN İ'CAZİ KONUSUNDAKİ TEMEL NAZARİYELERE BAKIŞI

Bediuzzaman Said Nursi's Perspective On The Basic Theories
On The Approach Of The Qur'an

Ali Bakkal

006-025

SAİD NURSİ'NİN ESERLERİNDE İSLAM İLİM MİRASININ İZLERİ

Evidences of Islamic Knowledge Heritage in Said Nursi's Works

Özkan Tekin

026-063

الإمام بديع الزمان سعيد النورسي النشأة والثبات والإنجاز

İmam Bediüzzaman Said Nursi, Doğuşu, Kararlılığı ve Başarısı

Ahmet Abdurrahman AVAD

064-077

BEDİÜZZAMAN'A GÖRE VAHDET-İ VÜCUT

Vahdet-i Vucut According To Bediuzzaman

Aykut KÜÇÜKPARMAK

078-099

SAİD-İ NURSİ DÜŞÜNCESİNDE

İSTİBDAT, GERİ KALMIŞLIK VE MEDENİYET KAVRAMLARINA BAKIŞ

A Look at The Conceptions of Istibdat, Background and Civilization
in The Thought Of Said-i Nursi

Zafer GÜRBÜZ

100-119

(KİTAP TANITIMI) BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ ve HADİS

(Book Launches) Bediuzzaman Said Nursi And Hadith

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

120-125

Muhakemat

uluslararası Risâle-i Nur Araştırmaları Dergisi

Cilt: 1 ♦ Sayı: 1 ♦ Aralık 2021

Yayıncı

Hayatboyu Öğrenim ve İletişim Derneđi

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Sayfa Tasarımı

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

Kapak Tasarımı

Rıdvan Turgut

İletişim

<https://muhakemat.com>
e-mail: akifdakto@gmail.com

Editör Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman DÜNDAR (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim BOR (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Abdullah DALAR (Yüzüncüyıl Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Akif AKTO (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ (Yüzüncüyıl Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU (Yüzüncüyıl Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Yılmaz MUTLU (Muş Alparslan Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Abdullah ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Adnan DEMİR (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Cuma KARAN (Trabzon Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Hakan KAYA (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Hüseyin ALLAHVERDİ (Muş Alparslan Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Ferdi KIRAÇ (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Kenan BULUT (Yüzüncüyıl Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Necdet TAŞKIN (Yüzüncüyıl Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Nurettin BELTEKİN (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Orhan ÖRS (Munzur Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Özkan TEKİN (MEB/Türkiye)
Dr. Salim ORHAN (Dicle Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye)

Amaç

Muhakemat Uluslararası Risale-i Nur Araştırmaları Dergisi, Risale-i Nur Külliyyatı'nın farklı disiplinler muvacehesinden incelenip araştırılarak, tartışmaya açılması ve anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla yayın yapan akademik bir dergidir. Bu doğrultuda dergi, Risale-i Nur Külliyyatı'nda serd edilen felsefi, kelâmî, tasavvufî konuların yanı sıra içtimaî, siyasî ve bireysel hayata taalluk eden geniş yelpazedeki meselelere dair öne sürülen tezleri, İslam düşünce geleneği ve günümüz meseleleriyle ilişkisi açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçlar çerçevesinde, akademik nitelikteki makalelerin yanı sıra, çevirilere de yer verir. Yayın politikası olarak ulusal ve uluslararası düzeyde ortak kabul görmüş akademik standartları esas alır.

Kapsam

Muhakemat Dergisi, Risale-i Nur araştırmaları doğrultusunda Felsefe-Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri başta olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler ile bunlarla ilintili tüm disiplinleri kapsayan özgün makale, araştırma, kitap tanıtımı, kritiği ve çevirilere yer verir.

Muhakemat Uluslararası Risale-i Nur Araştırmaları Dergisi, Risale-i Nur Külliyyatı'nın farklı disiplinler muvacehesinden araştırılarak incelenmesi, anlaşılması, ilmi konular bağlamında karşılaştırmaların yapılması ve tartışmaya açılması için yayın yapan akademik bir dergidir. Dergi, çalışma konularının Risale-i Nur Külliyyatı ve müellifi ile ilişkili olmak kaydıyla, Felsefe-Din Bilimleri ve Temel İslam Bilimleri başta olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler ile bunlarla ilintili tüm disiplinleri kapsayan özgün makale, araştırma, kitap tanıtımı, kritiği ve çevirilere yer verir. Şimdilik yılda bir kez yayınlanmaktadır. Dergimize gelen makaleler editörün ön kontrolünden sonra iki kör hakem tarafından değerlendirmeye alınır. Makaleler İsnad sistemine göre yazılmalıdır. Dergimizdeki makaleler okuyucunun erişimine açıktır. Makaleler Türkçe, Kürtçe, İngilizce ve Arapça yazılabilir. Ancak dergiye gönderilen tüm makaleler yayına kabul aldıktan sonra 750-1000 karakterlik İngilizce geniş özet göndermelidir. Yazım dili İngilizce olan makaleler ise 500-750 karakterlik Türkçe geniş özet göndermelidir. Makalelerde kabul edilen intihal raporu %20'dir. Dergiye makale kabul süreci başlamıştır.

Danışma ve Bilim Kurulu

- Prof. Dr. Abdallah EL-KHATİB (College of Sharia and Islamic Studies University, Katar)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi, Emekli, Türkiye)
Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Abdurrahman DÜNDAR (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet ERKOL (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali ALLAHVERDİ (Kuwait University Kuveyt)
Prof. Dr. Ali BAKKAL (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Halil Rahman AÇAR (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Emin ERKAN (Şırnak Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Niyazi BEKİ (Üsküdar Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Süheyl SAPAN (Kral Suud Üniversitesi, Suud Arabistan)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Abdullah DALAR (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet YILDIZ (TBMM, Türkiye)
Doç. Dr. Akif AKTO (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Aykut KÜÇÜKPARMAK (İnönü Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN (Dicle Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ercan GÜMÜŞ (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Faysal ÖZDAŞ (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Maksut ÇETİN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Osman ASLANOĞLU (Dicle Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ömer CİDE (7 Aralık Kilis Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ramazan SARIÇİÇEK (Dicle Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Vehbi TÜREL (Bingöl Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Veysel GÜRHAN (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Yılmaz MUTLU (Muş Alparslan Üniversitesi)
Dr. Adnan DEMİR (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Cuma KARAN (Trabzon Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Farzad Parsa (Kürdistan Üniversitesi, İran)
Dr. Ferdi KIRAC (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Hakan KAYA (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Hüseyin ALLAHVERDİ (Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Jalal Jalalizade (Tahran Üniversitesi, İran)
Dr. Kenan BULUT (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Mehmet Emin ÇİFTÇİ (Harran Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Muhammed Azad Jalalizadeh (Kürdistan Üniversitesi, İran)
Dr. Necdet TAŞKIN (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Nurettin BELTEKİN (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Orhan ÖRS (Munzur Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Salim ORHAN (Dicle Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Uzm. Ahmet AVAD (Beyrut İslam Üniversitesi, Lübnan)

İÇİNDEKİLER
CONTENTS

**BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN KUR'AN'IN İ'CAZİ KONUSUNDAKİ
TEMEL NAZARİYELERE BAKIŞI**

Bediuzzaman Said Nursi's Perspective On The Basic Theories
On The Approach Of The Qur'an

Ali Bakkal

006-025

SAİD NURSİ'NİN ESERLERİNDE İSLAM İLİM MİRASININ İZLERİ

Evidences of Islamic Knowledge Heritage in Said Nursi's Works

Özkan Tekin

026-063

الإمام بديع الزمان سعيد النورسي النشأة والثبات والإنجاز

İmam Bediüzzaman Said Nursi, Doğuşu, Kararlığı ve Başarısı

Ahmet Abdurrahman AVAD

064-077

BEDİÜZZAMAN'A GÖRE VAHDET-İ VÜCUT

Vahdet-i Vucut According To Bediuzzaman

Aykut KÜÇÜKPARMAK

078-099

**SAİD-İ NURSİ DÜŞÜNCESİNDE
İSTİBDAT, GERİ KALMIŞLIK VE MEDENİYET KAVRAMLARINA BAKIŞ**

A Look at The Conceptions of Istibdat, Background and Civilization
in The Thought Of Said-i Nursi

Zafer GÜRBÜZ

100-119

(KİTAP TANITIMI) BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ ve HADİS

(Book Launches) Bediuzzaman Said Nursi And Hadith

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

120-125

**BEDİÜZZAMAN SAİD
NURSI'NİN KUR'AN'IN İ'CAZI
KONUSUNDAKİ TEMEL
NAZARİYELERE BAKIŞI**

BEDİUZZAMAN SAİD NURSI'S
PERSPECTIVE ON THE BASIC THEORIES
ON THE APPROACH OF THE QUR'AN

**Ali
BAKKAL**

Prof. Dr.,
Akdeniz Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü,
alibakkal52@gmail.com

**CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ**

**MAKALE GELİŞ TARİHİ
27.10.2021**

**MAKALE KABUL TARİHİ
23.12.2021**

**YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021**

ÖZET

Peygamber Mekke müşriklerine Allah'ın elçisi olduğunu söyleyip onlara Kur'an'ı okumaya başlayınca, kendisinden muhtelif mucizeler istemişlerdi. Bunların tamamı hissî mucizelerdi. Yüce Allah onların bu isteklerini olumsuz karşılamış ve kendilerine Kur'an'ın kâfi geleceğini bildirmişti. Esasen Kur'an da bir mucize idi. Ancak onların istedikleri gibi hissî bir mucize değil, söz mucizesiydi. Onlar Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu iddia ederken, Kur'an –eğer iddialarında samimi iseler- onlardan Kur'an gibi bir kitap getirmelerini istiyordu. Kur'an meydan okumasını sürdürdü. Önce tamamına, sonra on suresine daha sonra bir suresine nazire getirmelerini istedi, fakat onlar Kur'an'a nazire getirmek yerine, canlarını ve mallarını tehlikeye atarak Hz. Peygamber'le savaşmayı tercih ettiler. Çünkü Kur'an'a nazire getirmeye güçleri yetmiyordu. İslâm âlimleri Kur'an'ın mucize olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte, mucizeliğinin hangi yönde olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nazzam ve onun gibi düşünen bazı Mu'tezile âlimleri, insanların Kur'an'ın bir benzerini yapabileceklerini, fakat Allah tarafından engellendiklerini iddia ettiler. Bunların görüşüne Sarfe nazariyesi denildi. Mezhebi ne olursa olsun bunların dışında kalan âlimler ise Kur'an'ın lafız ve mana bakımından mucize olduğunu söylediler. Bunların görüşüne de nazım nazariyesi denildi. Said Nursî Allah'ın engellemesi açısından Sarfe nazariyesini makul görse de, Kur'an'ın kırk vecihle mucize olduğunu söylemek suretiyle nazım nazariyesinin hararetli bir savunucusu oldu ve yazdığı eserlerle bu nazariyeye katkı sağladı.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kur'an, Mucize, İ'caz, Sarfe nazariyesi, Nazım nazariyesi.

ABSTRACT

When the Prophet told the Mekka polytheists that he was the messenger of Allah and began to recite the Qur'an to them, they asked him for various miracles. These were all emotional miracles. Almighty Allah rejected their requests and informed them that the Qur'an would suffice. In fact, the Qur'an was also a miracle. However, what they wanted was not an emotional miracle, but a verbal miracle. They are the Qur'an. While claiming that it was fabricated by the Prophet, the Qur'an asked them to bring a book like the Qur'an, if they were sincere in their claims. The Qur'an continued its defiance. He asked them to bring nazire first to the whole, then to ten chapters and then some of them. However, instead of bringing nazira to the Qur'an, they risked their lives and properties and sent. They preferred to fight the Prophet. Because they were not able to bring *nazire* to the Qur'an. Although Islamic scholars agreed that the Qur'an is a miracle, they disagreed on the direction of its miracle. Nazzam and a few scholars who thought like him basically claimed that people could make a like of the Qur'an, but were hindered by Allah. Their view was called the theory of Sarfe. Regardless of their denomination, scholars other than these said that the Qur'an is a miracle in terms of wording and meaning. Their view was called the Nazzam theory. Although Said Nursi sees the Sarfe theory as plausible in terms of Allah's hindrance, he became a passionate defender of the Nazzam theory by saying that the Qur'an is a miracle in forty aspects, and contributed to this theory with his works.

Keywords: Kalam, Qur'an, miracle, I'jaz, Sarfe theory, Nazzam.

GİRİŞ

Bu makalenin amacı, İslâm âlimleri tarafından ittifakla bir söz mucizesi olduğu kabul edilen Kur'an'ın hangi açıdan mucize olduğunu dokümanter analiz yöntemiyle ortaya koymaktır.

Hz. Peygamber (sav), Cenab-ı Allah tarafından nübüvvetle görevlendirildikten sonra davetini önce gizli olarak sürdürmüş ve bu süreçte eşi Hz. Hatice, kölesi Zeyd b. Hârise, amcasının oğlu Hz. Ali, en yakın arkadaşı Hz. Ebû Bekir gibi kimseler müslüman olmuşlardı. Üç senelik gizli davetin ardından Yüce Allah “*Önce en yakın akrabalarını azaptan sakındır.*”¹ diye emredince Abtülmuttalib Oğulları'nı yemeğe davet etti. Ancak amcası Ebû Leheb, yemeğin sonunda Hz. Peygamber'in (sav) kendilerini İslâm'a davet edeceğini kuvvetle tahmin ettiği için önce davranıp onu “şer ve kötülük getirmek”le itham etti. Sonuçta Hz. Peygamber'in (sav) konuşmasına imkân vermeden akrabaları dağıldı.²

Hz. Peygamber (sav) ikinci kez Abdülmuttalib Oğulları'nı yemeğe davet edip tebliği teşebbüsünde bulundu. Bu sefer halalarının ikazı üzerine amcası Ebû Leheb'i davet etmedi. Toplantıya davet edilmemiş olmasına rağmen bir şekilde toplantının olacağını haber alınca Ebû Leheb bu toplantıya iştirak etti. Yemeğin akabinde Hz. Peygamber (sav) akrabalarını İslâm'a davet etmiş ve şöyle demişti: “*Bütün insanlara yalan söylemiş olsam da size karşı yalan söyleyemem; bütün insanları kandırmış olsam da sizi aldatamam.*” O bu sözleriyle daha konuşmasının başında doğru, sadık ve asla yalan söylemeyen bir kişi olduğunu onlara hatırlatmak istemişti. Ancak Ebû Leheb Hz. Peygamber'in (sav) “yanlış yol”da olduğunu söyleyerek onun davetini sabote etmişti.³

Ebû Leheb'in “yanlış yol” dediği şey, Hz. Peygamber'in (sav) tebliği ettiği dinin yanlışlığı değildi. Onun yanlış yol dediği şey, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet iddiasını sürdürmesi halinde Abdülmuttalib Oğulları'nın Kureyş'in diğer kollarıyla savaşa kalkışıp azlıklarından dolayı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmeleriydi. Ona göre problem hak-batıl meselesi değil, Abdülmuttalib Oğulları'nın Kureyş içindeki konumuydu. Onları zayıflatacak her girişim bir şer ve bir kötülüktü.⁴ Ebû Leheb Hz. Peygamber'in (sav) davasını çürütmek yerine, kabile menfaatlerini öne çıkararak onu davasından vazgeçirmeye çalışmıştı.

Toplantının dağılması sebebiyle Hz. Peygamber (sav) akrabalarına tebliğ yapamamıştı. Daha sonra “*Emrolunduğun şeyi onlara açıkça ilan et*”⁵ âyeti nazil oldu. Hz. Peygamber (sav) Safâ Tepesine çıktı; şahadet parmaklarını kulaklarına koyup en üst perdeden “*Yâ Sabâhâh!*” diye seslendi. Araplar arasındaki yaygın âdete göre, bir kişi herhangi bir tehlike hissettiğinde, yahut aniden hücumla geçip gafil bulunan insanları ele geçirecek bir düşman sezdiğinde veya hiç kimsenin haberi olmadan pusu kuran hasmını fark ettiğinde, bir dağın tepesine veya yüksekçe bir yere çıkarak en üst perdeden “*Yâ Sabâhâh!*” diye haykırırdı. Hz. Peygamber (sav) de Mekkeliler'i cehennem ateşine karşı uyarmak için bu şekilde seslenmeyi tercih etmişti. Bu sesi duyan Kureyşliler onun karşısında toplandılar ve “*Yâ Muhammed! Ne haber var sende?*” diye sordular.

Hz. Peygamber, önce onlara kendisinin doğru ve sadık bir insan olduğunu tasdik ettirmek maksadıyla şöyle seslendi:

“Ey Kureyş Topluluğu! Benimle sizin haliniz, düşmanı görünce ailesini haberdâr etmek üzere koşan ve düşmanın, kendisinden önce âilesine yetişip zarar vermesinden korkarak Yâ Sabâhâh diye haykıran bir adamın haline benzer.

1 - eş-Şuarâ 26/214.

2 - Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf: Hz. Peygamber'in Hayatı ve Şahsiyeti*, çev. Hikmet Akdemir (İstanbul: İlkharf Yayınları, 2018), 1/214-215; M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi (Hz. Muhammed (As.) ve İslâmiyet)*, Mekke Devri (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 195-196.

3 - Muhammed İbn İshâk, *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitabü's-Siyer ve'l-Megâzî)*, çev. Ali Bakkal (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 205-206; Köksal, *İslâm Tarihi*, 196-198; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/215-217.

4 - Ali Bakkal, *Hiz. Peygamber'in Nübüvvetini İnkâr Konusunda Müşriklerin Tutarsızlığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 56.

5 - el-Hicr 15/ 94.

Ey Kureyş Topluluğu! Ben size bu dağın eteğinden veya şu vâdîden atlılar çıkacağını ya da sabaha-akşama düşman baskınına uğrayacağınızı söyleyecek olsam, bana inanır, beni tasdik eder misiniz?” dedi.

Safâ Tepesi önünde toplanmış bulunan Mekkeliler:

“Evet, sende şimdiye kadar doğruluktan başka bir şeye rastlamadık! Sen, bizim yanımızda itham edilmiş bir kimse değilsin. Sende hiçbir yalana da rastlamış değiliz!” dediler.

Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ey Kâ'b b. Lüey Oğulları!” diye başlayarak, arkasından bütün Kureyş kollarının isimlerini tek tek saydı. Sonra “Kendinizi Cehennem ateşinden kurtarınız!” diye seslendi ve sözüne şöyle devam etti:

“Ben, size, önünüzdeki şiddetli azabın bildiricisiyim. Yüce Allah bana, en yakın akrabalarımı âhîret azabı ile korkutmamı emretti. Sizi ‘Lâ ilâhe illallâhü, Vahdehü, Lâ şerîke lehü = Allah’tan başka ilâh yoktur, O birdir, O’nun eşi ve ortağı yoktur’ diye tanıklık etmeye davet ediyorum. Ben de Allah’ın kulu ve Resûlüyüm. Söylediğimi kabul ve tasdik ederseniz, Cennete gideceğinizi taahhüd eder ve buna kefil olurum. Siz, ‘Lâ ilâhe illallah’ demedikçe, ben size, ne dünyada bir fayda, ne de âhirette bir yarar sağlayabilirim.”

Bu söz üzerine büyük bir sessizliğe bürünen topluluk içinden öz amcası Ebû Leheb yerden bir taş alarak “Helâk olasıca! Bizi, bunun için mi buraya topladın?” diyerek Hz. Peygamber’e (sav) doğru savurdu. Bundan sonra orada toplananlar, toplandıkları gibi dağıldılar.⁶

Taş atan Ebû Leheb de dahil olmak üzere Mekkeliler Hz. Peygamber’i (sav) tasdik etmeseler de, hiç kimse bu açık davette onu yalancılıkla itham edemedi. Kırk yıldır doğru bildikleri, her konuda kendisine güvendikleri ve bu sebeple “el-Emîn” lakabıyla andıkları Muhammed’i şimdi hangi gerekçe ile yalanlayacaklardı? Ancak şimdi o, kendilerini yabancı oldukları bir şeye davet ediyordu. Bu davet onların inanç sistemlerini, zihin dünyalarını, toplumsal algılarını, cedlerinden tevarüs ettikleri değer hükümlerini alt-üst ediyordu. Bu sebeple hemen “Evet, doğru söylüyorsun” diyemediler; fakat hiç kimse ona “yalan söylüyorsun” deme cesaretini de gösteremedi. Esasen bu durum zımmen Hz. Muhammed’in (sav) peygamberliğini kabul etmek anlamına geliyordu.

Daha sonra Hz. Peygamber (sav) çarşıda, pazarda, velhasıl her yerde tebliğini devam ettirdi. Bu defa müşrikler Hz. Peygamber’den (sav) çeşitli hissî mucizeler istemeye başladılar.⁷ Yüce Allah, “... Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”⁸, “...Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde: ‘Bu Kur’an eskilerin masallarından başka bir şey değildir’ diyerek seninle tartışırlar.”⁹ gibi âyetlerde açıkça ifade ettiği üzere “kendilerine mucize gösterildiğinde yine de iman etmeyecek olmaları” sebebiyle onların bu taleplerini olumlu karşılamadı.

Esasen Yüce Allah Mekkeliler’in zaman içinde iman etmelerini diliyordu. Bu sebeple “(Müşrikler) senden iyilikten önce kötülüğü çarçabuk istiyorlar. Halbuki onlardan önce ibret alınacak nice azap örnekleri gelip geçmiştir. Doğrusu insanlar kötülük ettikleri halde Rabbin onlar için mağfîret sahibidir. (Bununla beraber) Rabbinin azabı da çok şiddetlidir.”¹⁰ buyurarak bir süre onlara mühlet verdiğini bildirdi. Eğer üst üste mucize gösterip de yine de iman etmeyecek olsalardı, Allah onları helâk edecekti. Bu, Allah’ın bir sün-

6 - Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/217-222; Köksal, *İslâm Tarihi*, s. 198-201.

7 - Bk. el-En‘âm, 6/7, 8, 37, 109, 111, 124, 158; Yunus, 10/20; Hûd, 11/12; er-Ra‘d, 13/7, 27, 31; el-Hicr, 15/7-8; el-İsrâ, 17/95; el-İsrâ, 17/90, 91, 92, 93; Tâhâ, 20/133; el-Enbiyâ, 21/5; el-Furkân, 25/8, 21; el-Kasas, 28/48; el-Ankebût, 29/50; Fussilet, 41/ 14; el-Câsiye 45/25; el-Müddessir, 74/52.

8 - el-En‘âm 6/109-111.

9 - el-En‘âm 6/25.

10 - er-Ra‘d 13/6.

neti idi. “*Bunlardan önce helak ettiğimiz hiçbir belde iman etmemiştik; şimdi bunlar mı iman edecekler?*”,¹¹ “*Bizi, âyetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise, (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular. Oysa biz âyetleri (mücizeleri) ancak korkutmak için göndeririz.*”,¹² “... *Allah'ın va'di gelinceye kadar inkâr edenlere, yaptıklarından dolayı ya ansızın büyük bir belâ gelmeye devam edecek veya o belâ evlerinin yakınına inecek. Allah, va'dinden asla dönmez. Andolsun ki, senden önceki peygamberlerle de alay edildi de; ben inkâr edenlere mühlet verdim, sonra da onları yakaladım.*”¹³ gibi âyetler bu sünnete işaret etmektedir.

Hiz. Peygamber'in (sav) Mekke müşriklerine hissî mucize göstermeyince, Yüce Allah, “*Onlar: (Muhammed) bize Rabbinden bir mucize getirmeli değil miydi? dediler. Önce gelen kitaplardakinin apaçık delili (Kur'an) onlara gelmedi mi?*”,¹⁴ “*Hayır, o (Kur'an), kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde (yer eden) apaçık âyetlerdir. Âyetlerimizi, ancak zalimler bile bile inkâr eder. Ona Rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Mucizeler ancak Allah'ın katındandır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan **Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.***”¹⁵ gibi âyetlerle onların nazarları Kur'an'a çevirdi ve onlara Kur'an'ın Hiz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini gösteren bir delil olduğu bildirildi.

1. BENZERİNİN GETİRİLMESİ KONUSUNDA KUR'AN'IN İNKÂRCILARA KARŞI MEYDAN OKUMASI

Yüce Allah âhîrzaman peygamberi Hiz. Muhammed'e (sav) mucize verilmesi konusunda farklı bir yol izledi; geçmiş peygamberlere nübüvvetini ispat için genellikle hissî mucize verdiği halde, müşriklerin talebi üzerine Hiz. Peygamber'e (sav) hissî mucize gösterme imkânı vermeyip Kur'an'la mukabele etmesini istemişti. Hiz. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemde söz söyleme sanatında Araplar çok ileri gitmişlerdi. Şehirlisinden bedevisine kadar herkes iyi şiirin özelliklerini biliyordu. Hatta günümüz şartlarının zıddına fasîh Arapça şehirlerde değil, daha çok bâdiyede konuşulurdu. Kur'an bir taraftan bir hidayet kitabı iken, diğer taraftan benzerinin getirilememesi sebebiyle Hiz. Peygamber'in (sav) nübüvvet delili idi. Kur'an belâgat ve fesahatta o kadar yüksek bir derecede idi ki, bu alanda çok ileri gitmiş kimselerin dahi onun bir benzerini meydana getiremeyeceklerini iddia ediyordu. Bu meydan okumaya tehdâdî denilmektedir. Nazil olduğu dönemde Kur'an'ın meydan okuyuşu üç aşamada gerçekleşmiştir:

İlk aşamada, “*Yahut, Onu kendisi uydurdu!, mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer iddialarında samimi iseler Kur'an'ın benzeri bir söz meydana getirsinler.*”¹⁶ âyetiyle inkârcılardan Kur'an'ın tamamına¹⁷ nazîre getirmeleri istenmiştir.

İkinci aşamada nazîre miktarı düşürülerek, “*Yoksa, 'Onu (Kur'an'ı) kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş*

11 - el-Enbiyâ 21/5.

12 - el-İsrâ 17/59.

13 - er-Ra'd 13/31-32.

14 - Tâhâ 20/133.

15 - el-Ankebût 29/49-51.

16 - et-Tûr 53/33-34.

17 - Bu âyetle Kur'an'ın son hali kadar değil, âyetin indiği zamandaki miktarı kadar nazîre getirmeleri istenmiştir. Tûr sûresinin genel olarak 34. - 36. sıralarda nazil olduğu kabul edilir. Meselâ 34. sırada nazil olmuşsa âyette geçen “mislihî; onun benzeri” (et-Tûr 52/34) ifadesiyle o zamana kadar nazil olan sûreler kastedilmiştir. Yani 34 sûrenin benzerinin getirilmesi istenmiştir.

on sûre getirin.”¹⁸ âyetiyle sadece on suresine¹⁹ nazire getirmeleri talep edilmiştir. Kur'an bu çağrıyla yaparken nazîre getirmeyi tek bir şahıstan değil cinlerin de yardımını alıp²⁰ toplumun tamamından istemiştir: “De ki: İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar.”²¹

Üçüncü aşamada nazîre getirilmesi istenen sûre sayısı “Senin için, Onu uydurdu mu? diyorlar. De ki: Onun sûrelerine benzer bir sûre meydana getirin, iddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka çağırabilecekerinizi de çağırın.”²² âyetiyle tek bir sûreye kadar indirilmiştir. Aynı çağrı, “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) de çağırın.”²³ âyetiyle tekit edilmiştir.

Bütün bu meydan okumalar karşısında Kur'an'a nazire getirmek mümkün olmadığından hem Kur'an'ın mucize olduğu, hem de Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. KUR'AN'IN MÜCİZE OLUŞUNUN TARİHSEL GERÇEKLİĞİ

Kur'an'ın mücize oluşu sırf bir iddiadan ibaret olmayıp aynı zamanda tarihsel bir gerçekliktir. Zira nazil olduğu zamandan günümüze gelinceye kadar inanan-inanmayan hiç kimse onun benzerini getirme başarısını gösterememiştir. Kur'an halâ meydan okumasına devam etmesine rağmen günümüzde de onun bir benzerini ortaya koyacak birileri çıkmamıştır.

Eğer müşrikler bir suresine de olsa Kur'an'ın bir benzerini getirebilmiş olsalardı, dediklerinde doğru çıkmış, davalarını kazanmış olacaktı. Kur'an bu meydan okumayı yaparken ayrıca “Eğer iddialarında samimi iseler”, “Eğer doğru iseniz”, “iddianızda samimi iseniz” gibi ifadelerle onların şeref ve haysiyetlerine dokunuyor, iddialarında samimiyetsiz ve yalancı olduklarını yüzlerine karşı haykırıyordu.

Bu meydan okuma karşısında yapılacak en kolay şey, istenileni yapmak, yani Kuran'a nazire getirmektir. Fakat müşrikler, içlerinde büyük şairler, edipler ve cinlerden yardım aldığını iddia eden kâhinler olduğu halde böyle bir yola tevessül etmeyip iftira, zulüm ve savaş yolunu tercih etmişlerdi.

O dönemde hac mevsiminde yapılan panayırarda sadece mal alıp satılmaz, aynı zamanda edebiyat ve şiir müsabakaları yapılır; önde gelen şairler büyük emek vererek hazırladıkları kasideleriyle, hatipler nutuklarıyla yarışarlardı. Hac mevsimi şairlerin kendilerini ortaya koymaları açısından önemli fırsatlardan biriydi. Hz. Peygamber (sav) de ilahi yardım ve yüksek bir özgüvenle hac mevsiminde dışarıdan gelenlere Kur'an okur ve onlara İslâm'ı tebliğ ederdi. Yine bir hac mevsimi yaklaşmıştı. İçlerinde Mekke'nin ileri gelenlerinden Velid b. Muğîre'nin de bulunduğu bir grup müşrik toplanmış, Hz. Peygamber'in faaliyeti karşısında ne yapacaklarını, hariçten gelen insanlara onun hakkında ne diyeceklerini tartışıyorlardı.

İçlerinden biri, “Onun için, kâhindir, diyelim” dedi.

18 - Hûd 11/13.

19 - Hûd sûresi 52. sırada nazil olan bir sûre olduğu için, on sûre ile bu sûrelerden onuna nazîre getirilmesi istenmiş olmaktadır.

20 - O dönemde Kur'an'ın cinlerden de yardım almalarını istemesi Kur'an'ın mücizeliği açısından son derece önemli bir husustur. Çünkü Araplar arasında çok sayıda cinlerden bilgi aldığı iddia eden kâhinler vardı ve onlardan bir kısmı Hz. Peygamber hakkında mecnun derken, Kur'an'ın da kendisine cinler tarafından fısıldanmış sözler olduğunu söylüyorlardı. Kur'an bir nevi onlara, “Eğer siz insan olarak kendi başımıza Kur'an'ın bir benzerini getiremiyorsanız, içinizde cinlerle irtibat kurduklarını, onlarla konuştuklarını! söyleyen kâhinleriniz var; onlar konuştuğu cinlerden benzeri sözler alıp getirsinler” diyerek meydan okumasını sürdürmektedir.

21 - el-İsrâ 17/88.

22 - Yûnus 10/38.

23 - el-Bakara, 2/23.

Velîd b. Muğîre: “O, kâhin değildir. Onun sözleri, kâhinlerin karışık, anlamsız, secili, kafiyeli sözlerine benzemiyor.” dedi.

Bir başkası: “Mecnundur, diyelim”, dedi.

Velîd b. Muğîre: “Biz mecnunları gördük. Onları tanır ve biliriz. Onun daralması, geciktirmesi, karıştırması, şek ve şüphesi, vesvesesi yoktur.” dedi.

Bir değeri, “Şairdir, diyelim.” dedi.

Velîd b. Muğîre: “O şair değildir. Çünkü biz, receziyle, heceziyle, karîziyle, makbûzuyla, mebsûtuyla her türlü şiiri biliriz. Dolayısıyla onun söyledikleri şiir değildir.” dedi.

Bir başkası, “Öyleyse, sihirbazdır diyelim” dedi.

Velîd b. Muğîre: “O sihirbaz da değildir; onun söyledikleri, sihirbazların üfürmesi ve düğümü gibi değildir.” dedi. Sonra bir sessizlik oldu. Artık hakkında uydurabilecekleri bir şey kalmamıştı. Sözü yine Velîd b. Muğîre tamamladı: “En iyisi yine sihirbaz deyin; çünkü o da sihirbazlar gibi baba ile oğulun, kardeşlerin ve karı-kocanın arasını ayırıyor.”²⁴ Mekke'nin ulusu sayılan Velîd'in bu sözleri, aslında Hz. Muhammed'in peygamber ve Kur'an'ın da Allah kelamı olduğunu tasdik sayılır.

Nadr b. Hâris (ö. 2/624), müşriklerin kurnaz ve cin fikirlilerindendi. Yahudi ve Hıristiyanlarla çok düşer kalkardı. Acem hükümdarlarının, Rüstem'in ve İsfendiyâr'ın sözlerinden, hikâyelerinden birçoklarını öğrenmişti. Sözleri ve hareketleriyle Hz. Peygamber'i çok incitirdi. Hz. Peygamber, ne zaman oturup halkı Allah'a imana davet etse, onlara Kur'an-ı Kerim okusa, geçmiş milletlerden Allah'ın emirlerine karşı gelenlerin uğradıkları felâketleri anlatarak onları korkutsa, Nadr hemen arkasından gider, Rüstem'in, İsfendiyâr'ın, ve diğer Fars hükümdarlarının hikâyelerini anlatmağa başlar ve “Vallâhi, Muhammed benden daha güzel söyleyemez. Onun, size söyledikleri, başkalarının ona yazdırmış olduğu, öncekilere ait masalardır. Gelin Ey Kureyş topluluğu! Ben, size onda daha güzelini söylerim” derdi. Nadr bir gün, Kureyş'e “Ben, Allah'ın, Muhammed'e indirdiklerinin benzerini getireceğim!” demişti. Sonra Hire'ye gidip oradan Acem hikâye kitaplarından satın alıp Mekke'ye getirmişti. Onları herkese okuyup “İşte bunlar da Muhammed'in Âd, Semûd ve başka kavimlere dair size söyledikleri sözler gibidir” demeye başladı.²⁵ Ancak Nadr'ı da kimse itibara almamıştı. İşte Mekke'de Kur'an'a nazîre adına yapılan şeyler, bundan ibaretti.

Nadr b. Hâris, Hz. Peygamber ve Kur'an ile alay etmeyi üstüne vazife edinmiş bir müşrik olmakla birlikte bazen halkına doğru söylediği de olmuştur. Onun Kureyş'e karşı yaptığı hitabelerden biri şöyledir: “Ey Kureyşliler! Başınıza öyle bir iş açılmıştır ki artık siz onun üstesinden gelemezsiniz. Muhammed henüz gencecik bir delikanlı iken sözce en doğrunuz, emanetçe en emininiz idi ve en çok ondan razıydınız. Saçlarına ak düştüğü ve size bir misyonla geldiği zaman ona sihirbaz dediniz. Hayır o sihirbaz değildi; zira biz sihirbazların ne yaptıklarını biliriz. Ona kâhin dediniz. Hayır o kâhin değildi; zira onların sözlerindeki secileri biliriz. Ona şair dediniz. O şair değildir; çünkü biz şiiri ve o sanatın inceliklerini biliriz. Sonra ona mecnun dediniz. Hayır o mecnun değildir; çünkü biz mecnunları da biliriz. Onun ne karıştırması vardır ne de vesvesesi. Ey Kureyşliler, durumunuzu bir düşünün! Gerçekten başınıza büyük bir iş gelip çatmıştır.”²⁶

Medîne döneminde de Kur'an meydan okumasına devam etti: “Eğer kulumuza indirdiğimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız –ki elbette yapamayacaksınız-, (öyley-

24 - İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri*, 211-212.

25 - İbn İshak, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri*, 277; Köksal, *İslâm Tarihi*, 258.

26 - Köksal, *İslâm Tarihi*, 252-253; İrfan Aycan, “Nadr b. Hâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, İstanbul 2006), 32/280.

se) yakıttı, insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”²⁷ Medîne’de de ne Araplardan ne de Yahudilerden Kur’an’a nazîre getiren olmamıştır.

Kur’an’ın bu kadar meydan okumasına karşı, inkârcıların haysiyet ve namusları, izzet ve şerefleri, can ve malları nazîre getirmekle kurtulabilirdi. Fiilen de görüldüğü gibi bu mümkün olmadığı içindir ki, mallarıyla ve canlarıyla Hz. Peygamber’le savaşmak mecburiyetinde kaldılar. Sonuçta o büyük kâfirlerin birçoğu bu karşı duruşu canlarıyla ödedi. Şu halde nazîre mümkün değildi. Öyleyse Kur’an, Allah kelâmıydı.

Tarih ciddi anlamda Kur’an’a karşı muâraza edildiğine ve bir benzerinin getirildiğine dair bir kayıt düşmemiştir. Sadece Müseylimetü’l- Kezzâb (ö. 12/633), Esvedü’l-Ansî (ö. 10/631), Secâh bintü’l-Hâris (ö. 55/675) gibi kendilerine vahiy geldiğini söyleyen ve peygamberlik iddiasında bulunan bazı yalancı kişilerin söyledikleri bir takım secîli sözler nakledilmiştir. Mesela Müseylime’den “el-Filü me’l-fil. Ve mâ edrâke me’l-fil. Hurtûmuhû tavîl = Fil, fil nedir? Filin ne olduğunu sana ne bildirdi? Onun hortumu uzundur...” gibi, bazı surelerin kelimelerini değiştirip, onun üslûbunu taklit ederek bir nevi mizah yaptığı bazı sözler gelmiştir.²⁸ Bediüzzaman’ın değerlendirmesine göre, Müseylime belâgat sahibi birisi olmakla birlikte, onun söylediği sözler, sonsuz güzelliğe sahip olan Kur’an’la karşılaştırıldığında hezeyan olarak görüldüğünden, tarihlere de bu şekilde geçmiştir.²⁹

Kur’an’ın damarlarına dokunacak şekilde ısrarla meydan okumasına karşı en kolay yol nazîre getirip iddiayı kazanmak iken, müşrikler iftirayı, zulmü ve savaşı tercih ettiler. İnatları uğruna gerektiğinde öldüler, fakat Kur’an’a nazîre getiremediler. Meşhur Mu‘tezile âlimi Câhiz’in (ö. 255/868) dediği gibi, Kur’an’ın meydan okuması o kadar çok oldu ki bu meydan okumalar karşısında artık onların muâraza yapmaları gerekiyordu. Onların yalanlamaları, aslında mağlubiyetlerinin bir göstergesi idi. Çünkü söz, bunların işiydi. Onlar için söz söylemek kolay bir şeydi. Fakat onlar bu kolay olanı seçmek yerine, canlarını ve mallarını ortaya koydular; savaş yoluyla Müslümanlara galib gelmeye çalıştılar. Allah ise onları Kur’an’a nazîre getirmekten alıkoydu.³⁰ Bediüzzaman’ın nakline göre Câhiz şöyle demişti: “Muaraza-i bi’l-huruf (sözle karşılık vermek) mümkün olmadı, muharebe-i bissüyûfa (kılıçla savaşa) mecbur oldular.”³¹

Bütün bu olaylar, Kur’an’ın mucize olduğunu ve bir benzerinin getirilmesinin mümkün olmadığını gösteren tarihî gerçekliklerdir.

3. KUR’AN’IN İ CAZİ

Sözlükte acz, “gücü yetmemek, yapamamak” anlamına gelir. Bu kökten türetilmiş olan “i‘câz” ise “âciz bırakmak” anlamındadır. Terim olarak kısaca “Kur’an’ın, bir benzerinin meydana getirilememesi” anlamında kullanılır.

Sahâbe ve tâbiîn devirlerinde i‘câz’l-Kur’ân meselesi araştırılmaya ve tartışılmaya gerek duyulmayacak kadar açık ve net bir gerçeklikti. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu dönemde bazı kişilerin muârazada bulunma teşebbüsleri olmuş, bunlar da istihza ile karşılanmıştır. İslâm dininin hızla yayılıp çevredeki ülkelerin İslâm hâkimiyetine geçmesinden sonra bu topraklarda eski inançlarına göre yaşamlarını sürdüren bazı kişilerin Kur’an’ı eleştirmeleri, İslâm’a yeni girmiş olan kişilerin bu eleştirilerden etkilenmeleri, Müslümanların da bu eleştirilere cevap verme ihtiyacı duyması gibi sebeplerden dolayı İslâm âlimleri Kur’an’a

27 - el-Bakara 2/23-24.

28 - Geniş bilgi için bk. Murat Serdar, “Kelam İliminde Delâilu’n-Nübüvve Bağlamında İ‘câzül-Kur’ân Meselesi”, *Katre* 2 (2016), 27-52.

29 - Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 445.

30 - Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbul el-Câhiz, *Hz. Muhammed’in Nübüvvet Delilleri (Hucecü’n-nübüvve)*, (Metin ve çeviri), çev. İbrahim Halil Erdoğan (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 124-125.

31 - Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbat* (İstanbul: Söz Neşriyat, 2012), (19. Mektup 18. İşaret, 2. Nükte), 268.

neden nazîre getirilemeyeceği meselesi üzerinde araştırma yapmaya başladılar. Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceği konusunda İslâm âlimleri ittifak etmiş olmakla birlikte, hangi yönden benzerinin getirilemeyeceği konusunda başlıca iki nazariye ortaya çıkmıştır: Sarfe nazariyesi, nazım nazariyesi.

3.1. SARFE NAZARİYESİ

Sözlükte sarf, “geri çevirmek, engel olmak” anlamına gelir. Bu kelimedenden türetilen “sarfe” ise, “belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade etmektedir.”³² Bazı müellifler bu nazariyeyi ilk defa ileri süren kişinin Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) veya İsâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841) olduğunu söylemeler de, kaynakların çoğu bu nazariyenin ilk olarak Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm (ö. 231/845) tarafından ortaya konulduğunu kaydeder.³³ Nazzâm'ın sarfe görüşünü Hişâm el-Fûtî (ö. 218/833) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) gibi diğer bazı Mu'tezile imamları da dile getirmişlerdir.³⁴

Abdülkâhîr el-Bağdâdî'ye (ö. 437/1037-38) göre Nazzâm, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini inkâr ettiği için ayın ikiye yarılması, elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi ve parmaklarının arasında suyun akması gibi mucizeleri de inkâr etmiştir.³⁵ Her ne kadar A. Bağdâdî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr ettiği için onun mucizelerini inkâr ettiğini ileri sürüyorsa da, Nazzâm'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr ettiği doğru değildir. Hatta o, Kur'an'ın iki vecihle mûcize olduğunu kabul eder. a) Geçmiş ve gelecek şeylerden haber vermesi.³⁶ b) İnsanların ona karşı çıkabilme (muâraza) gücünün ortadan kaldırılması ve Arapların onun benzerini getirme konusunda engellenmesi ve aciz bırakılmaları (sarfe). Böyle bir durum olmasaydı, belâgat, fesâhat ve nazım itibarıyla onun benzeri bir sûre meydana getirmeye güç yetirirlerdi.³⁷ Muhtemelen Bağdâdî, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini inkâr ettiğinden hareket ederek, nübüvvetini de inkâr ettiği sonucuna varmıştır.

Bazı müellifler Nazzâm'ın hissî mucizeleri kabul etmemesini, onun cisimlerin bekâsı sonucunu doğuran sürekli yaratmayı değil -hücredeki yenilenme gibi- teceddüd-i halk (kümûn teorisi) görüşünün bir sonucu olduğuna bağlamışlardır. Çünkü bu görüşe göre tabiatta determinizm vardır. Allah bu zorunlu ilişkiyi bozmaz.³⁸ Bize göre Nazzâm'ın hissî mucizeleri inkâr etmesi kümûn teorisinden kaynaklanmamaktadır. Öncelikle Nazzâm'ın kümûn teorisini kabul ettiği gibi determinizme ters düşen tafra teorisini (cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçmesi) de kabul ettiği görülmektedir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî'ye göre Nazzâm, Hişâm ve felsefecilerin aşırı gidenlerinden bölünemeyen bir parçanın olamayacağı görüşünü almış, sonra da bu görüş üzerine, kendisinden önce hiç kimsenin düşünmediği “tafra” (sıçrama) görüşünü oturtmuştur.³⁹ İkincisi olarak Nazzâm'ın tabiat teorisine göre, nesnelere biri zayıf diğeri kuvvetli olmak üzere iki karşıt nitelik bulunur. Bunlar birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketi ile cismin içinde

32 - Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2009), 36/140.

33 - Yavuz, “Sarfe”, 36/140.

34 - İbrahim Halil Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzü'l-Kur'ân* (Ankara: İlâhiyat, 2019),107.

35 - Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 6. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 96.

36 - Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 284-285; Ebü'l-Hasan Ali b.İsmail el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), 225; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, Milîl ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi. çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 65.

37 - Şehristânî, *Milîl ve Nihal*, 65.

38 - İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/467.

39 - Abdülhahîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 96.

denge halinde bulunurlar. Zayıf niteliğin nesnede bulunması bir muhdise bağlıdır. Varlığı bir muhdise bağlı olduğu gibi, meydana gelişi de bir muhdise gerçekleşir. Bir muhdis olmaksızın onun meydana gelişi imkânsızdır. Nesnelerdeki zayıf ve kuvvetli niteliklerin dengesi ancak dışarıdan bir müdâhale ile bozulabilir. “Bu teoriye göre normal şartlarda nesnenin tabiatında kuvvetli olarak bulunan, baskın olması nedeniyle, nesnenin dışına çıkarken, zayıf halde bulunan baskılanması sebebiyle, hiçbir şekilde dışarı çıkamaz. Nesnenin içinde bulunan bu zayıf tabiat, nesneyi tabiatında olandan uzaklaştırmak suretiyle ancak Allah tarafından peygamberin elinde mûcize meydana geleceği esnada doğrudan müdâhaleyle nesnenin dışına çıkarılır. Bu durum, eşyanın tabiatında mevcut olmayan bir tabiatın ortaya çıkmayacağına delil teşkil ettiği gibi, bir muhdis (Allah) olmaksızın bu zayıf tabiatın açığa çıkamayacağına (zuhûr) da delil oluşturur. Bu durumda mûcize, nesneye Allah tarafından yerleştirilen, daha önce hiç rastlanılmayan ve Allah’ın müdâhalesi olmaksızın dışarı çıkamayan zayıf tabiatın nesnenin dışına çıkışı anlamına gelir. Bu şekilde peygamberin elinde gerçekleşen mûcize, nesnede mevcut olmayan bir tabiatın nesneye konulması veya mevcut tabiatın değiştirilmesi değil, daha önce hiç görülmeyen ve ortaya çıkmayan bu zayıf tabiatın ilâhî müdâhaleyle nesnenin normal tabiatına aykırı bir biçimde ortaya çıkışı anlamına gelir.”⁴⁰ Şu halde Nazzâm mucizeyi tamamen reddeden bir kişi değildir.

Prensip olarak tabiatçı Mu‘tezile kelâmcıları “nesneleri ve tabiatları yaratmanın Allah olduğunu, tabiatların Allah’tan bağımsız, aslî fâil olmadıklarını, tüm hareket ve işlevlerini Allah’ın gözetiminde gerçekleştirdiklerini”⁴¹ kabul ederler.

Mu‘tezile âlimleri, genel olarak biri Allah’ın, diğeri yaratılmışların gücü altında meydana gelenler şeklinde olmak üzere, mûcizeyi iki kısma ayırırlar. Nazzâm da Mu‘tezile’nin mûcizeler konusundaki bu yaklaşımını benimseyerek sadece Kur’an’ın yaratılmışların gücü altında yer aldığını; diğer mûcizelerin, Allah’ın kudreti altında yer alan fiil türünde olduğunu belirtir.⁴²

Mu‘tezile’ye göre Kur’an dışındaki tüm mucizeler Allah’ın kudreti altındaki fiille gerçekleşir. Nazzâm da Mu‘tezile’nin genel yaklaşımını benimseyerek Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi ve Hz. İsa’nın ölüleri diriltilmesi gibi hissî mucizelerin Allah’ın kudreti altından yer alan fiil türünden olduklarını ve Allah’ın müdahalesiyle gerçekleştiklerini kabul eder. Kur’an’ın mucizeliğinde olduğu gibi, yaratılmışların gücü altında yer alan fiil türündeki mûcizeler ise ancak yaratılmışlara yapılan ilâhî müdâhaleyle yani sarfiyagerçekleşir.⁴³

Teorik olarak Nazzâm hissî mucizeleri kabul ettiğine göre onun Hz. Peygamber’in hissî mucizelerini reddetmesini başka yerde aramak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki onun Hz. Peygamber’in hissî mucizelerini reddetmesi haber konusundaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. “Nazzâm, dinî konularda hükmün kaynağı olan haberin açık ve kesin bir nas olmasını gerekli görmektedir. Haberi nakleden kişiler tek tek değerlendirildiğinde yanılma ve yalan söyleme ihtimalleri söz konusudur. Dolayısıyla bir haberin doğru kabul edilebilmesi için akla veya tecrübeye dayanan bir karîne ile teyit edilmiş olması gerekir. Karîne bulunması halinde haber-i vâhidle de ilim hâsıl olur. Aksi takdirde mütevâtir haberle bile kesin bilgi oluşmaz.”⁴⁴

Nazzâm’a göre, “Allah’ın mütekellim oluşu, ses ve söz gibi maddî unsurlardan meydana gelen kelâmı yaratması demektir. O’nun kelâmı cisim, kulun kelâmı ise arazdır. Allah’ın kelâmı olması sebebiyle Kur’an da cisim, dolayısıyla mahlûktur. Mahlûk olan Kur’an metninin benzeri meydana getirilebilir, ancak Allah

40 - Bilge, Meliha, “Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm’ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm’ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kader* 18/2 (2020), 606.

41 - Bilge, “Nazzâm’ın Mûcize Anlayışı”, 591.

42 - Bilge, “Nazzâm’ın Mûcize Anlayışı”, 603.

43 - Bilge, “Nazzâm’ın Mûcize Anlayışı”, 604.

44 - Çelebi, “Nazzâm”, 32/467.

engel olduğu için bu gerçekleştirilememektedir.”⁴⁵ Nazzâm'ın sarfe görüşü Kur'an'ın “mucize olmaması” ve “mahlûk olması” düşüncesinin tabîî bir sonucu gibi görünmektedir. Kur'an'ın mahlûk olması, bir benzerinin yapılabileceği düşüncesini, bir benzerinin getirilemeyecek olması ile hâriku't-tabîa (mucize) olması da harikulâde olmanın dışında başka bir durumu hatıra getirmektedir ki, bu da insanların benzerini yapmaktan “engellenmiş” olmasıdır. Mahlûk olmakla benzerinin getirilemeyeceği arasındaki dengeyi sarfe nazariyesiyle kurmuş görünmektedir.

Sarfe, ya nazire getirme işine teşebbüs etme iradesinin yok edilmesi veya teşebbüs edildiği takdirde başarıya ulaştırılmaması şeklinde tecelli eder.⁴⁶ “Allah ilâhî kudretiyle Arapları Kur'ân'a mu'âraza etmekten alıkoymuş, onların edebi güç ve kabiliyetlerini işlevsiz kılmıştır. Eğer Allah'ın bu müdahalesi olmasaydı Arap edipleri Kur'ân'ın bir benzerini, hatta ondan daha güzelini ortaya koyabilirdilerdi. İşte bu ilâhî iradenin dışarıdan müdahalesiyle Kur'ân, önceki peygamberlere verilen hissî mûcizeler gibi bir mûcize olmuştur.”⁴⁷

“Sarfe teorisi başta Vâsıl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere İsâ b. Sabîh el-Murdâr, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Câhiz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîî âlimlerince de kabul görmüştür.”⁴⁸ Ancak onların sarfe nazariyesini kabul etmeleri nazım teorisini reddettikleri anlamına gelmemektedir. Burada adı zikredilen âlimlerin çoğu asıl olarak nazım teorisini kabul etmektedirler. Sarfe nazariyesi başta Bâkîllânî (ö. 403/1013) olmak üzere Sünnî âlimlerin çoğu tarafından oldukça sert bir şekilde eleştirilmiştir.

Bediüzzaman bu nazariyeyi “mecruh” bir görüş sayar. Mercuh, başka bir şeyin kendisine üstün tutulduğu şey, ikinci derecede kalan şey demektir. Onun bu konuda tercih ettiği görüş nazım teorisidir. Bediüzzaman'ın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Mercuh mezhep odur ki, Kur'ân'ın bir sûresine muaraza kudret-i beşer dâhilindedir; fakat Cenâb-ı Hak, mu'cize-i Ahmedîye (a.s.m.) olarak men etmiş. Nasıl ki bir adam ayağa kalkabilir; fakat eser-i mu'cize olarak bir nebî dese ki, ‘Sen kalkamayacaksın’, o da kalkamazsa mu'cize olur. Şu mezheb-i mercûha ‘Sarfe Mezhebi’ denilir. Yani, Cenâb-ı Hak cin ve insi men etmiş ki, Kur'ân'ın bir sûresine mukabele edemesinler. Eğer men etmeseydi, cin ve ins bir sûresine mukabele ederdi...”⁴⁹ Buna göre Bediüzzaman, “ilâhî kudretiyle Allah'ın inkârcıları Kur'ân'a mu'âraza etmekten alıkoyması” cihetiyle sarfe nazariyesini kabul ederken, “Allah'ın müdahalesi olmasaydı Arap ediplerinin Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyabilecekleri” cihetiyle reddetmektedir. Çünkü ona göre göre Kur'an en az altı cihetten mûcizedir. Bu yönlerden biri de belâgat yönüyle mûcize olmasıdır. Ona göre sarfe nazariyesinin “Allah'ın engellemesi” cihetiyle doğru olması, Kur'an'ın nazmı itibariyle mucize olmasına engel teşkil etmez. Hatta Kur'an'ın i'cazı bakımından aslolan sarfe yönüyle değil, nazmıyla mucize olmasıdır.

Dolayısıyla Bediüzzaman aslen nazım nazariyesinin doğruluğunu kabul eder: sarfe nazariyesine iki cihetle bakar. Birinci cihet itibariyle onu mûcize anlayışına uygun bulur; bu yönü itibariyle onu kabul eder. İkinci cihet itibariyle nazım nazariyesine aykırı bulduğu için reddeder.

45 - Çelebi, “Nazzâm”, 32/468.

46 - Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/404.

47 - Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kuran'ın Belâgatı ve İ'câzü Üzerine* (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001), 114-115.

48 - Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/141.

49 - Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbat* (19. Mektup, 18. İşaret, 2. Nükte) (İstanbul: Söz Neşriyat, 2012), 268.

3.2. NAZİM NAZARİYESİ

Bediüzzaman'a göre çoğunluğun izlediği yola ve tercih edilen görüşe göre, belâgatındaki incelikler ve mânâsındaki üstünlükler sebebiyle insanlar Kur'an'ın benzerini getirmeye güç yetiremezler.⁵⁰ Bu da onu nazım teorisini benimsediğini anlamına gelir.

Sözlükte nazm kelimesi, “inci vb. kıymetli taşları dizmek, sözü birbiri peşinden söylemek, toplamak ve telif etmek anlamlarına gelir.”⁵¹ Nazım teorisi, Kur'an'ın dil ve üslup yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezini ifade eder. Bu anlamda Kur'an, Arap dili ve belâgatına ilişkin kuralların bütün gereklerine en yüksek düzeyde uyularak kelimeleri bir araya getirilmiş bir kitap olup, insanların böyle bir kitabın benzerini meydana getirmeleri imkânsızdır. Çünkü bu özelliği itibarıyla Kur'an mûcizedir ve herhangi bir kimsenin onun benzerini meydana getirmesi mümkün değildir. Cenab-ı Allah'ın Kur'an'da tercih ettiği özel söz dizimi, onu başkalarının benzerini getirmekten aciz kılacak yüksek bir düzeye çıkarmıştır.

Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz, sarfe teorisine şiddetle karşı çıkarak nazım teorisini ortaya koymuş; daha sonra başta Bâkîllânî (ö.403/1013), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olmak üzere kelâmcıların kahir ekseriyeti Kur'an'ın nazmı ile mu'cize olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵²

Rummânî (ö. 384/994) gibi bazı Mu'tezile âlimlerinin yanı sıra, İbn Hazm (ö. 456/1064), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kadı İyaz (ö. 544/1149) gibi Sünnî; Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), İbn Sinân el-Hafâcî ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi Şîî âlimlerden bir kısmı nazım nazariyesini asıl kabul etmekle birlikte sarfe nazariyesini de reddetmeyerek onu i'câz vecihlerinden biri kabul etmişlerdir.⁵³

Burada, Kur'an mûcize olduğu halde, Allah'ın kitabı olmasına rağmen diğer ilahî kitapların neden mucize olmadığı sorusu akla gelebilir. Yüce Allah insanların bir yere kadar eşya üzerinde tasarrufta bulunmalarına izin vermiştir. Mesela insanlar, fizik kanunlarını kullanarak hayranlık uyandıran çeşitli aletler yaparken ve hayranlık uyandıran eserler meydana getirirken, en küçük bir organik varlığı meydana getirememeye gücü yetmemektedir. Bir usta ihtiyaca göre bazen bir kulübe, bazen de muhteşem bir saray yapar. Aynı usta yaptı diye sarayın özelliklerini kulübede aramak doğru olmaz. Yüce Allah da kelâmını bazen insanların benzerini yapabileceği ve bozabileceği, bazen de benzerini getiremeyeceği ve bozamayacağı şekilde indirir.

Kur'an'ın nazmı itibarıyla mûcize olduğunu savunanları “lafzı öne çıkarıcılar”, “mânayı öne çıkarıcılar”, “hem lafza hem de mânaya aynı derecede önem verenler” şeklinde üç grupta değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, her grubun belli nisbette hem lafza hem mânaya itibar ettiğini söyleyebiliriz. Esasen lafız ve mânayı tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir, çünkü terim olarak nazmü'l-Kur'an, tutarlı delâletler ortaya çıkarmak maksadıyla mânâ bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesi anlamına gelir.⁵⁴ Bu durumda ister lafza ister mânaya ağırlık verilsin tamamen diğerinden vazgeçmek mümkün görünmektedir. Bediüzzaman'ı bu üç gruptan birine dahil etmek gerekirse, onun konunun her iki tarafını da çok önemseydiğini, fakat geçmiş i'câzü'l-Kur'an müelliflerine göre mânaya daha çok ağırlık verdiğini söyleyebiliriz.

50 - Nursî, *Mektûbat* (19. Mektup, 18. İşaret, 2. Nükte), 268.

51 - Serdar Şensoy, “Nazmü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464.

52 - Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzü'l-Kur'an*, 111.

53 - Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'an”, 21/404; Murat Serdar, “Kelâm İlminde Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzü'l-Kur'an Meselesi”, *Katre* 2 (2016), 37.

54 - Şensoy, “Nazmü'l-Kur'an”, 32/464.

Geçmişte İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, Rummânî *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, Hattâbî *Beyânü i'câzi'l-Kur'an*, Cürcânî *er-Risâletü's-şâfiye*, *Delâilü'l-i'câz ve Esrârü'l-belâga*, Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Sekkâkî *Miftâhu'l-'ulûm* ve İbn Ebû İsbâ' *Bedi'u'l-Kar'an* gibi Kur'an'ın icazı konularına yer veren çeşitli eserler yazmış olmakla birlikte hiçbir âlim baştan sona Kur'an'ın i'caz ağırlıklı bir tefsirini yapmamıştır. Sadece Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf* adlı tefsirlerinde i'caz konusuna ağırlık verdikleri görülmektedir. Bediüzzaman ise *İşârtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz* adlı tefsirini tamamen Kur'an'ın i'cazını ortaya çıkarmak için yazdığı bir tefsirdir. Birinci Dünya Savaşı sıralarında Ruslarla yapılan savaş esnasında yazmaya başladığı bu eser Fatıha sûresi ile Bakara sûresinin otuz iki âyetinin tefsirini ihtiva etmektedir. "Harb-i Umumî hâdisat ve netâicleri mâni olmasaydı, *İşâratü'l-İ'câz*'ı Allah'ın izniyle almış cilt yazacaktım."⁵⁵ şeklindeki ifadesinden onun bu tefsirini almış cilt olarak yazmayı planladığı anlaşılmaktadır. Ancak şartlar bu tefsirin tamamlanmasına izin vermemiştir.

Bediüzzaman 1911 yılında yayımladığı *Muhâkemat* adlı eserinin ikinci bölümünü Kur'an'ın i'cazını anlatmak için Belâgat'a ayırmıştır. O bu bölümde Belâgat ilminin felsefesini yapar. Dil ve mantığı birleştirir. Hakikatle akîde arasında sıkı bir bağ kurar. Buradan Kur'an'ın i'cazını parlak bir şekilde göstermeye çalışır.⁵⁶

İ'caz'ı'l-Kur'an konusunda Bediüzzaman'ın en önemli eseri, *Sözler* kitabının 25. Söz'ü olan *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi*'dir.⁵⁷ 1927 yılında Barla'da telif ettiği ve yaklaşık yüz sayfa civarında bir hacme sahip olan bu eserde, Kur'an'ın kırk vecihle mucize olduğunu açıklamıştır. Onun bu çalışmalarının dışında i'caz'ı'l-Kur'an'la ilgili diğer risaleleri şunlardır:

Sözler kitabında, hikmet-i âlemin tilsimini ve hilkat-i insanın muammâsını açıp izah eden *On Birinci Söz*;⁵⁸ Kur'an-ı Hakîm'in hikmet-i kudsiyesi ile felsefe hikmetini karşılaştırdığı *On İkinci Söz*;⁵⁹ Kur'an-ı Hakîm ile felsefe ulûmunun mahsûl-i hikmetlerini anlattığı *On Üçüncü Söz*;⁶⁰ Kur'an'ın tarafsız gözle değerlendirilmesiyle ilgili, aynı zamanda *Yirmi Altıncı Mektub'un Birinci Mebhası* olan *On Beşinci Söz'ün Zeyli*;⁶¹ Kur'an'ın muhtelif i'caz vecihlerinin anlatıldığı *Yirmi Beşinci Söz'e* ilhak edilen zeyillerden biri olan *Yedinci Şua'nın Birinci Makamı'nın On Yedinci Mertebesi*;⁶² Kur'an'ın tekrarlarına tahsis edilmiş olan ve *Emirdağ Çiçeği* olarak bilinen, *Sözler* kitabında yayınlanmış olan *On Birinci Şua Meyve Risalesi'nin Onuncu Meselesi*;⁶³ *Sözler* kitabının sonuna konulan *Lemeât* isimli eserinin *İcâz ile Beyân İ'caz-ı Kur'an* başlığı altında yer alan kısa ve özlü ifadeler.⁶⁴

Mektûbat isimli kitabın *On Dokuzuncu Mektub'un Onsekizinci İşaret'i*;⁶⁵ Kur'an'ın i'cazı konusunun tarafsız bir gözle incelenip incelenemeyeceği meselesinin tartışıldığı *Hüccetü'l-Kur'an ale's-şeytan ve hizbihi* diye bilinen *Yirmi Altıncı Mektub'un Birinci Mebhası*;⁶⁶ Kur'an tercümelelerinin aslının yerini tutamayacağı ve aslının verdiği mânevi faydaları veremeyeceğinin anlatıldığı *Yirmi Altıncı Mektub'un Dördüncü*

55 - Bediüzzaman Said Nursî, *Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Söz Neşriyat, 2012), 265.

56 - Bediüzzaman Said Nursî, *Muhâkemat* (İstanbul: RNK Neşriyat, 2015), 71-92.

57 - Nursî, *Sözler*, 458-544.

58 - Nursî, *Sözler*, 143-154.

59 - Nursî, *Sözler*, 155-163.

60 - Nursî, *Sözler*, 164-169.

61 - Nursî, *Sözler*, 218-229; a.mlf., *Mektûbat* (26. Mektubun 1. Mebhası), 435-447.

62 - Nursî, *Sözler*, 546-552; a.mlf. *Şuâlar* (İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1960), 112-117.

63 - Nursî, *Sözler*, 553-566; a.mlf. *Şuâlar*, 204-212.

64 - Nursî, *Sözler*, 906-912.

65 - Nursî, *Mektûbat*, 260-264.

66 - Nursî, *Mektûbat*, s. 435-447.

Mebhas, *Sekizinci Mesele*'si;⁶⁷ Kur'an'ın bazı i'caz vecihlerinin işlendiği *Yirmi Dokuzuncu Mektup Birinci Kısım*⁶⁸ ve *Üçüncü Kısım*'i.⁶⁹

Bediüzzaman, *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinde Kur'an'ın i'caz vecihlerini;

“1. Gâibden haber vermesi,

2. Âyetlerinde tenâkuz, tehâlûf, hata bulunmaması,

3. Nazım ve nesir arasında, edîblerce gayr-ı ma'lûm bir üslûbu ihtiyâr etmesi,

4. Okur-yazar olmayan bir zattan sudur etmesi,

5. Tabakât-ı beşeriye fevkinde ulum ve hakâiki ihâta etmesi gibi pek çok şeylerdir” dedikten sonra, “Lâkin i'cazının en yüksek vechi, nazmındaki belâgattan doğmuştur”⁷⁰ diyerek, nazım teorisini tasdik ettiğini açıklar. Burada Bediüzzaman Kur'an'ın altı temel i'caz vechine temas etmiştir.

İşârâtü'l-İ'câz'dan yedi yıl sonra yazdığı *Lemeât* adlı eserinde ise Kur'an'ın yedi küllî menbâdan tecelli ettiğini söyler ve bunların;

Birincisinin belâgat,

İkincisinin gaybî haberler,

Üçüncüsünün câmiyyet,

Dördüncüsünün her asrın anlayış derecesine uygun hitabı,

Beşincisinin nakillerinde olayı müşahede ediyormuş gibi doğru haber vermesi,

Altıncısının geçmişte ve gelecekte benzeri olmayan İslâm dininin kurucusu olması,

Yedincisinin ise bu altı kaynağın toplamından çıkan manevî güzellik olduğunu ifade eder.⁷¹

Bediüzzaman burada yukarıda zikrettiği, “Âyetlerinde tenâkuz, tehâlûf, hata bulunmaması”, “Nazım ve nesir arasında, edîblerce gayr-ı ma'lûm bir üslûbu ihtiyâr etmesi”, “Okur-yazar olmayan bir zattan sudur etmesi”, “Tabakât-ı beşeriye fevkinde ulum ve hakâiki ihâta etmesi gibi pek çok şeylerdir” maddelerini zikretmez. Fakat buradan artık onun bu hususları i'caz vechi olarak görmediği anlamını çıkarmamak gerekir. Nitekim *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risalesi*'nin başında Kur'an'ın “hadsiz vücûh-u i'cazından kırka yakın vücûh-u i'câziyeyi, 'Arabî risalelerimde ve 'Arabî *Risâletü'n-Nûr*'da ve *İşârâtü'l-İ'câz* namındaki tefsirimde ve geçin şu yirmi dört Sözlere'de işâretler etmişiz” demekle Kur'an'ın daha pekçok mucize vecihlerinin olduğunun ve bunların birçoğunu zikrettiğini ifade ediyor. *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risalesi*'nde bunlardan yalnız “beş vechini bir derece beyân ve sair vücûhu içlerinde icmâlen dercede”ceğini belirtmiştir.⁷² Bu açıklamaya göre onun eserini beş bölüme ayıracağını düşünürüz. Ancak eseri önce Şu'le adını verdiği üç bölüme ayırmış; daha sonra Birinci Şu'le'yi Şuâ adını verdiği üç alt bölümde, İkinci Şu'le'yi Nûr adına verdiği üç alt bölümde, Üçüncü Şu'le'yi de Ziya adını verdiği yine üç alt bölümde incelemiştir. Birinci Şu'le'de Kur'an'ın mucize oluşunu, belâgatını, câmiyyetini, ihbârât-ı gaybiyesini, şebâbeti ve her tabakaya muvafık bir hitabının olmasını, İkinci Şu'le'de Kur'an'ın tenâsübünü, konularının fezlekelerde Esmâ-i Hüsnâya bağlanmasını, başka kelâmlara kâbil-i kıyas olmamasını, Üçüncü Şu'le'de ise Kur'an hikmetinin

67 - Nursî, *Mektûbat*, s. 326-327. Bu kısım yukarıda tercüme ile ilgili kısımda mealen alınmıştır.

68 - Nursî, *Mektûbat*, s. 552-565.

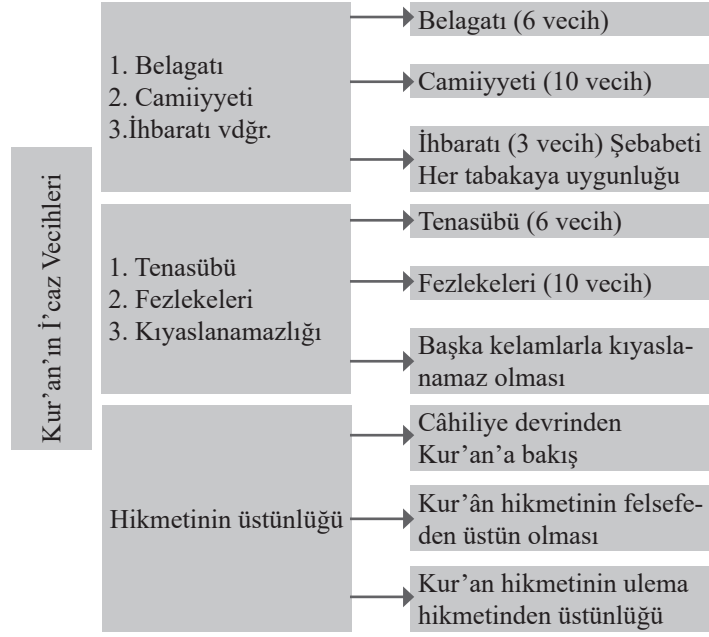
69 - Nursî, *Mektûbat*, s. 576-577.

70 - Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 492.

71 - Nursî, *Sözlere*, 906-908.

72 - Nursî, *Sözlere*, 440.

bütün hikmetlerden üstün olduğunu incelemiştir. Bu risalede zikrettiği mucize vecihleri kırk dolayında olup bunları şöyle bir tablo halinde göstermek mümkündür:



Bediüzzaman *Mektubat* adlı eserinde ise Kur'an-ı Mu'cizü'l-Beyân'ın iki yüz aksâm-ı i'câziyesinin⁷³ bulunduğunu kaydeder.

Bu çalışmalarıyla Bediüzzaman Said Nursi'nin genelde Kur'an'ın i'câzı konusuna, özelde nazım teorisine önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Bediüzzaman'ın eserlerinde zikrettiği bütün icaz vecihlerini ana başlıklar altında toplayıp bunları sistemli bir kitap halinde yayınlamanın gerektiğini de vurgulamamız gerekir.

73 - Nursî, *Mektûbat* (29. Mektup, 3. Risale, 3. Kısım), 576.

SONUÇ

Hız Muhammed, Mekke müşriklerine, kendisinin peygamber olarak görevlendirildiğini ve kendisine Kur'an'ın indirildiğini söyleyince müşrikler kendisinden çeşitli mucizeler istemişlerdi. Bunların tamamı gözle görülür nitelikte olan hissi mucizelerdi. Yüce Allah her defasında müşriklerin bu isteklerini reddetmiş ve kendilerine Kur'an'ın yeterli olacağını bildirmiştir. Kur'an'ın da mucize olduğunu beyan etmiş, eğer onun Hz. Muhammed'e indirilen bir kitap olmayıp kendisinin uydurduğu bir kitap olduğunu iddia ediyorlarsa, onlardan Kur'an'ın benzerini getirmelerini istemiştir. İlk aşamada Kur'an'ın tamamına, ikinci aşamada on suresine, üçüncü aşamada tek bir suresine nazîre getirmeleri talep edilmiştir. Nazîre getirilmesi istenen miktar tek bir sureye kadar indirildiği halde müşrikler Kur'an'ın bir benzerini getiremediler. Eğer bu kendileri için mümkün olsaydı elbette nazîre getirirlerdi. Arap edebiyatı o dönemde zirve noktasında bulunduğu ve içlerinde pek çok büyük şair olduğu halde hiç kimse Kur'an'a nazîre getirme cesaretini gösteremedi. Oysa bunu başarmış olsalardı Hz. Peygamber'e karşı galip gelmiş olacaklar ve onun davasını çürütmüş olacaktı. Fakat onlar böyle kolay bir yol varken canlarını, mallarını, çoluk-çocuklarını ortaya koyup Hz. Peygamber'le savaşa kalkıştılar. Sonra da Hz. Peygamber'in yalancı olduğunu iddia eden o müşrikler farklı vesilelerle teker teker Müslüman oldular ve daha sonra İslam için savaşmışlar. Şu halde önceki sözleri yalandı. Böylece Kur'an'ın benzeri getirilemeyen bir söz mucizesi olduğu tarihen sübut bulmuştur.

Daha sonra İslâm dünyasındaki diğer din mensuplarının Kur'an aleyhinde söyledikleri bazı sözler özellikle yeni müslüman olan insanlar üzerinde olumsuz etkiler yapınca, İslâm âlimleri Kur'an'ın i'cazı konusunda çeşitli çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalar sonucunda Kur'an'ın i'cazı konusunda ittifak etmekle birlikte, hangi yönüyle mucize olduğu hususunda ihtilaf etmişler ve bu ihtilaf sonucunda iki görüş ortaya çıkmıştır: Birincisi nazım nazariyesi denilen teoridir. Bu nazariyeye göre Kur'an nazmıyla mucizedir. Yani onun üslûbu ve dil özellikleri insanların bir benzerini getiremeyecekleri kadar yüksektir. Bu teoriye göre Kur'an'ın anlamı da üslûbunun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Yani Kur'an lafız ve manasıyla bir bütündür ve bu haliyle benzerinin yapılması mümkün olmayan bir kitaptır. Bediüzzaman Said Nursi'nin de içinde olduğu İslâm alimlerinin kahir ekseriyetine göre aslolan Kur'an'ın nazmıyla mucize olmasıdır. Bediüzzaman, nazım önemini öne çıkaran dış unsurlarla nazım iç özelliklerini birlikte ele almış ve sonuç itibariyle en önemli i'caz vechinin belâgatı olduğunu belirtmiştir.

Bediüzzaman, Kur'an'ın i'cazına o kadar önem vermiştir ki, Birinci Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Ruslarla milis kuvvetleri alay komutanı olarak savaşırken savaş hattında *İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz* adlı bir i'caz tefsiri yazmaya başlamıştır. Başlangıçta altmış cilt olarak tasarladığı bu tefsir Fatiha Suresi ile Bakara Suresi'nin ilk otuz iki âyetinin tefsirinden ibaret kalmıştır. Daha sonra *Risale-i Nur Külliyyatı*'nı telif ederken *Sözler* kitabının yaklaşık yüz sayfa civarında bir hacme sahip olan *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risalesi* adlı bölümünü Kur'an'ın i'cazına tahsis etmiştir. Bu iki eser dikkate alındığında Nursi'nin nazım teorisini geliştirerek en yüksek düzeye çıkardığını söyleyebiliriz.

Kur'an'ın i'cazıyla ilgili ikinci nazariye sarfe teorisi. Bu teori başta Nazzâm olmak üzere birkaç Mu'tezile kelâmcısı tarafından savunulmuştur. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğu tarafından ise reddedilmiştir. Bu nazariyeye göre, belâgat yönünden insanların Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücü bulunmakla birlikte, Allah inkârcıların bu gücü kullanmalarını engellemiştir.

Sarfe nazariyesi bazı Mu'tezile kelâmcılarının yanı sıra Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîî âlimlerince de kabul görmüştür. Ancak onların sarfe nazariyesini kabul etmelerinden nazım teorisini reddettikleri anlamını çıkarmamak gerekir. Zira burada adı geçen âlimlerin çoğu asıl olarak nazım teorisini kabul etmektedirler. Bediüzzaman'ın da sarfe nazariyesine yaklaşımı bu alimlerin yaklaşımına benzemektedir.

Bediüzzaman'a göre nazım nazariyesi râcih, yani daha üstün ve evlâ olan; sarfe nazariyesi ise mercûh, yani başkasının kendisine üstün tutulduğu, bir aşağı derecede olan bir nazariyedir. Güçlü ve kuvvetli olan nazariye nazım teorisidir. Fakat sarfe nazariyesi de, kökten yanlış değildir. Mûcizelerin bir kısmı “engel olmak” kabilindedir. Hz. Peygamber (sav) mûcizesini göstermek için bir adama “Sen ayağa kalkamayacaksın!” dese ve bu adam ayağa kalmasa bu olay onun bir mûcizesi olur. Bunun gibi Yüce Allah cinleri ve insanları, Kur'an'ın bir benzerini getirmekten menetse, onlar Kur'an'ın benzerini getiremezler.

Öyle anlaşılıyor ki Bediüzzaman, “İlâhî kudretiyle Yüce Allah'ın inkârcıları Kur'an'a mu'âraza etmekten alıkoyması” anlamı itibariyle sarfe nazariyesini kabul ederken, “Allah'ın müdahalesi olmasaydı Arap edipleri Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyabilirdi” düşüncesi itibariyle reddetmektedir. Ona göre sarfe nazariyesinin “Allah'ın engellemesi” cihetiyle doğru olması, Kur'an'ın kendi üslûbu itibariyle mûcize olmasına engel teşkil etmez. Hatta Kur'an'ın i'cazı bakımından aslolan, nazmıyla mucize olmasıdır.

Bediüzzaman'a göre Kur'an temel olarak şu altı cihetten mucizedir:

- a) Gayptann haber vermesi.
- b) Âyetlerinde tenâkuz, ihtilaf ve hata bulunmaması.
- c) Edipler tarafından pek bilinmeyen nazım ve nesir arasında bir üslûbun seçilmesi.
- d) Okur-yazar olmayan bir zattan sudur etmesi.
- e) Bütün insan tabakalarının üstünde farklı bilgi ve hakikatleri ihtiva etmesi.
- f) Nazmındaki belâgat; bu özellik onun en yüksek i'caz vechini ifade eder.

Bediüzzaman yedinci vecih olarak bütün bunların toplamını gösterir.

Netice itibariyle, sarfe nazariyesinin kökten yanlış olduğunu ileri süren âlimlerin yanı sıra nazım nazariyesini benimseyen bazı âlimler “engelleme” anlamında sarfeyi kabul etmişler, ancak Kur'an'ın mucizeliğinin “engelleme”de değil, nazmında olduğunu ifade etmişlerdir. Bediüzzaman Said Nursi de bunlardandır.

EXTENDED SUMMARY

When Hz. Muhammad told the Meccan polytheists that he was appointed as a prophet and that the Qur'an was sent down to him, the polytheists asked him for various miracles. These miracles they wanted were sensual miracles that were visible. Almighty Allah rejected these requests of the polytheists every time and informed them that the Qur'an would suffice. Allah declared that the Qur'an is also a miracle, and if they claim that the Qur'an is not a book that was sent down from the sky and that it is a book invented by the Prophet Muhammad, he asked them to bring the like of the Qur'an. They were asked to bring a likeness to the entire Qur'an in the first stage, ten suras in the second stage, and a single sura in the third stage. The polytheists could not bring a like of the Qur'an, even though the amount required to be brought like it was reduced to a single sura. If this were possible for them, of course they would bring a similar one. Although Arabic literature was at its peak at that time and there were many great poets among them, no one dared to bring a likeness to the Qur'an. If they had succeeded in this, they would have been victorious against the Prophet and would have refuted his cause. However, when there was such an easy way out, they put their lives, property, family and children to war with the Prophet. Then, those polytheists, who claimed that the Prophet was a liar, converted to Islam one by one on different occasions and later fought for Islam. So his previous words were false. Thus, it has been proven historically that the Qur'an is a miracle of speech that cannot be matched.

Later, when some of the statements made by members of other religions in the Islamic world against the Qur'an had negative effects, especially on newly converted people, Islamic scholars made various studies on the miraculousness of the Qur'an. As a result of these studies, the Islamic scholars in question reached a consensus on the miraculousness of the Qur'an, but two views emerged on the aspect of it being a miracle. The first is the theory called verse theory. According to this theory, the Qur'an is a miracle with its "verse". In other words, his style and language features are so high that people cannot produce a similar one. According to this theory, the meaning of the Qur'an has been accepted as an integral part of its style. In other words, the Qur'an is a whole with its wording and meaning, and as such, it is a book that cannot be repeated. According to the overwhelming majority of Islamic scholars and Badiuzzaman Said Nursi, the main thing is that the Qur'an is a miracle with its verse. Nursi dealt with the external factors emphasizing the importance of the verse and the internal features of the verse together, and as a result stated that the most important miraculous dimension of the Qur'an is the eloquence of its language.

Nursi gave so importance to the miraculousness of the Qur'an that while he was fighting with the Russians as the commander of the militia forces in Eastern Anatolia during the First World War, he started to write an explanation of the miraculousness of the Qur'an called *Isharatu al-Icaz fi Mazanni al-Icaz* on the battle line. This tafsir study, which was originally designed as sixty volumes, was limited to dealing only with the whole of Surah Fatiha and the thirty-two verses of Surah Al-Baqara. Later, while he was compiling the Risalah al-Nur Collection, he dedicated the risalah called *Mu'cizat-i Qur'aniyyah*, which has a volume of about a hundred pages, to the miraculousness of the Qur'an. Considering these two works, we can say that Nursi developed the theory of verse and brought it to the highest level.

The second theory about the miraculousness of the Qur'an is the theory of "sarfa". This theory was defended by several Mu'tazila theologians, especially Nazzam. However, this theory was rejected by most of the Ahl as-Sunnah and Mu'tazilah theologians. According to this theory, although people have the power to create the like of the Qur'an in terms of eloquence, Allah has prevented the unbelievers from using this power.

The theory of “sarfah” has been accepted by some Mu‘tazilah theologians, as well as Sunni theologians such as Abu Mansur al-Eyyubi, Ibn Hazm, Imam al-Haremeyn al-Cuveyni, Muhammad Gazzali, Fahraddin er-Razi, and Shiite scholars such as İbn Sinan al-Hafaci, Sharif al-Murtaza, Yahya b. Hamza al-Alawi. However, it should not be taken to mean that they reject the theory of “verse” just because they accept the theory of “sarfah”. Because most of the scholars mentioned here mainly accept the theory of “verse”. Nursi’s approach to the theory of “sarfah” is similar to the approach of these scholars.

According to Nursi, verse theory is “racih”, that is, superior and foreground while the theory of “sarfah” is marcu, that is, a theory in which someone else is superior to himself. The strong and powerful theory is the “verse” theory. But the “sarfah” theory is not entirely wrong either. Some miracles are like hindering something. The Prophet said to a man to show his miracle, “You will not be able to get up!” If he says and this man can’t stand up, it will be a miracle for him. Similarly, if Almighty Allah prevents jinn and humans from bringing the like of the Qur’an, they will not be able to bring the like of the Qur’an.

It seems that while Nursi accepts the theory of “sarfah”, in terms of the meaning of “Allah, with his divine power, prevents the deniers from opposing the Qur’an”, he rejects it in terms of the thought that “if it were not for God’s intervention, Arab writers could have produced a similar version of the Qur’an.” According to him, the fact that the theory of “sarfah” is correct in terms of “Allah’s prevention” does not prevent the Qur’an from being a miracle in terms of its own style. In fact, the essence of the Qur’an’s miraculousness is that it is a miracle with its “verse”.

According to Nursi, the Qur’an is basically a miracle in six aspects:

- a) Giving news from the unseen.
- b) Absence of contradictions, conflicts and errors in its verses.
- c) Choosing a style between verse and prose that is not well known to the literati.
- d) Compromise from an illiterate person.
- e) Containing different knowledge and truths above all human classes.
- f) Rhetoric in his verse; this feature expresses the supreme miraculous aspect of the Qur’anç

Nursi shows the sum of all these as the seventh aspect.

KAYNAKÇA

- Abdülkahir el-Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. 6. Baskı Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Aycan, İrfan. “Nadr b. Hâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/280. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Bakkal, Ali. *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İnkâr Konusunda Müşriklerin Tutarsızlığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Ensâbü'l-Eşrâf: Hz. Peygamber'in Hayatı ve Şahsiyeti*. çev. Hikmet Akdemir. İstanbul: İlkharf Yayınları, 2018.
- Bilge, Meliha. “Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kader* 18/ 2 (2020), 587-616.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Hiz. Muhammed'in Nübüvvet Delilleri (Huvecü'n-nübüvve)* (Metin ve çeviri). çev. İbrahim Halil Erdoğan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Han-su-Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Erdoğan, İbrahim Halil. *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzü'l-Kur'an*. Ankara: İlâhiyat, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- İbn İshâk, Muhammed. *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzî)*. çev. Ali Bakkal. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi (Hz. Muhammed (As.) ve İslâmiyet), Mekke Devri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kuran'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz*. çev. Abdülmecid Nursî. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Muhâkemat*. İstanbul: RNK Neşriyat, 2015.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler: İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014*.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şuâlar*. İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1960.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Söz Neşriyat, 2012.
- Serdar, Murat. “Kelâm İlminde Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzü'l-Kur'an Meselesi”. *Katre* 2 (2016), 27-52.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Milel ve Nihal: Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şensoy, Serdar. “Nazmü'l-Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ'câzü'l-Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfê”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

SAİD NURSÎ'NİN ESERLERİNDE İSLAM İLİM MİRASININ İZLERİ

TRACES OF HERITAGE OF ISLAMIC SCIENCE IN
SAİD NURSÎ'S WORKS

**Özkan
TEKİN**

Dr., MEB Öğretmen,
ozkantekin36@gmail.com,
Orcid: 0000-0002-0327-7000

CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ

MAKALE GELİŞ TARİHİ
25.11.2021

MAKALE KABUL TARİHİ
21.12.2021

YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021

ÖZ

Said Nursî (1878-1960), Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yetişmiş bir mütefekkiridir. Başta kelâm olmak üzere, tefsir, hadis, belâgat ve mantık gibi İslâmî ilimlerde 130 risâle yazmıştır. Makalede onun bu risâlelere isim koyarken, risâle bölümlerini oluştururken ve meseleleri incelerken geçmiş âlimlerin üslup ve yöntemlerini dikkate alıp almadığını, aldı ise bunu nasıl ortaya koyduğunu örnekler üzerinden karşılaştırmalar yapılarak kanıtlanmaya çalışılmıştır. Said Nursî, içinde bulunduğu olumsuz şartlara rağmen çok sayıda eser yazmış olmasına rağmen bazı çevreler nezdinde ilmî dirayetine dair kuşkular öne sürülmüştür. Bu açıdan çalışmamızda, Said Nursî'nin eserlerini isim, başlık, yöntem ve içerik açısından önceki bazı seçkin âlimlerin eserleri ile karşılaştırarak bu kuşkuların doğruluk değeri taşıyıp taşımadığını açıklığa kavuşturmak istedik. Onun eserlerinin, hem başlık ve bölüm adı seçimi, hem kullanılan ilmî terminoloji ve başvurulan yöntemler hem de muhataplara göre tercih edilen üslûp açısından İslam ilim tarihinin seçkin âlimlerinin eserleriyle büyük benzerlikler taşıdığı anlaşılmaktadır. Çalışmada mesela dil ve belâgatte Abdülkadir Cürcânî, Zemahşerî ve Sekkâkî'nin üslubunu ihtiyar ettiği, her disiplinde alanın mütehasıs âlimlerinin yöntem ve görüşlerine başvurduğu tespit edilmiştir.

Araştırma neticesinde Said Nursî'nin eserlerinin nevezuhur eserler olmadığı on dört asırlık köklü bir bilgi geleneğe dayandığı bununla birlikte onlarla yetinmeyerek özgün fikirlerle geleneğe katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. İlmî dirayeti etrafında oluşturulan kuşkuların ise eserleri üzerinde yapılan incelemelere dayanmadığı, söz konusu iddia ve değerlendirmelerin mesnetsiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslam İlim Mirası, Said Nursî, Yöntem, Terminoloji.

ABSTRACT

Sa'îd Nursî (1878-1960) was a scholar and thinker who grew up in the Ottoman period. He wrote 130 epistles on Islamic sciences such as tafsir, hadith, morality, rhetoric and logic, and primarily kalâm. In this article, we tried to prove whether he took into account the styles and methods of the previous scholars while naming these epistles, producing the sections of the epistles and examining the issues, and if so, how he presented it, through examples and by making comparisons. Sa'îd Nursî could not complete his madrasa education due to the adversarial conditions he faced led to speculation in academic circles regarding his lack of competence in the fields of sciences such as logic, language, tafsir, hadith, fiqh and kalâm. Even though he composed many works, which significantly influenced the Muslims in Turkey, it caused doubts about his scientific acumen in some circles. In this study, we wanted to clarify whether this claim is relevant by comparing the works of Sa'îd Nursî with the works of some distinguished scholars in terms of name, title, method and content. It is understood that his works show remarkable similarities with the works of eminent historical scholars of Islamic knowledge in terms of the choice of both the title and chapter name, his preference of scientific terminology, application methods, and the level of expression according to his addressees. For example, in language and rhetoric, the study determined that he had adopted the style of Abdulqadi Jurjani, Al-Zamakhshari and Sekkaki and referred to the methods and opinions of the specialist scholars of the field in every discipline. The research results have concluded that Sa'îd Nursî's works are really in touch with Muslim knowledge tradition, but not satisfied with them, contributing original ideas; they are based on a well-established tradition of more than fourteen hundred years. Thus, the speculations formed around his scientific acumen are not based on the examinations made on his works and that the claims and evaluations are baseless.

Key words: Kalâm, Islamic Knowledge Heritage, Sa'îd Nursî, Method, Terminology

GİRİŞ

Said Nursî (1878-1960), Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında Doğu medreselerinde eğitimini görmüş, telif ve eğitim faaliyetlerinin büyük çoğunluğunu Türkiye Cumhuriyeti döneminde gerçekleştirmiş olan bir ilim, düşünce ve eylem insanıdır. Başta kelâm olmak üzere, tefsir, hadis, belâgat ve mantık gibi İslâmî ilimlerde 130 eser yazmıştır. Yazdığı bu eserlerin toplamına Risâle-i Nur Külliyyatı denmektedir. Bu çalışmada Said Nursî'yi eserlerindeki İslam ilim mirasının izleri ve etkileri açısından ele alacağız. Amacımız birincisi, Said Nursî'nin, eserlerini yazarken İslam ilim tarihinde telif edilmiş ilmî eserlerden yararlanıp yararlanmadığı, yararlandı ise ulaştığı olduğu âlim ve eserlerin hangileri olduğunu ortaya koymaktır. İkincisi Said Nursî'nin, ilgili eserlerdeki görüş ve açıklamaları iktibasla mı yetindiği yoksa analitik ve kritik bir yaklaşımla mı ele aldığını tespit etmektir. Üçüncüsü onun, önceki âlimlerin araştırma ve telif yöntemlerine başvurup vurmadığı ve önceki âlimlerle arasında dil ve üslup benzerliğinin olup olmadığını tespit edip değerlendirmektir. Bizi bu problemi araştırmaya sevk eden etken, Türkiye'de geniş halk kitleleri üzerinde derin fikrî etkileri olan Said Nursî'nin entelektüel donanımına dair algılar ve oluşturulan kuşkulardır. Bilimsel araştırmaların, olguyu hakikatte olduğu gibi resmetme ve gün yüzüne çıkarma özelliği vardır. Said Nursî'nin ilmî kaynaklarını, entelektüel donanımını, İslam ilim tarihi çerçevesinde taşıdığı bilimsel değeri objektif bir tutumla, lehte veya aleyhte ideolojik önyargılardan arınmış olarak ortaya çıkarmanın akademik araştırma açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Said Nursî'nin görüşleri, düşünceleri, eserleri ve etkileri birçok ilmî araştırmaya konu olmuştur. Said Nursî'nin, eserleri ve görüşleriyle araştırma konusu olduğu alanlar kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, siyaset, ekonomi, tasavvuf, ahlak, psikoloji, sosyoloji, eğitim, mezhepler tarihi ve dinler tarihi gibi alanlardır.¹ Doğrudan bahsettiğimiz spesifik konuya odaklanmış olmamakla birlikte bu çalışmaların bir kısmında Said Nursî'nin faydalandığı kaynaklara atıf yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar içerisinde, İslam ilim mirasının onun eserlerindeki izlerini araştıran önemli bir çalışma olarak, özellikle Mustafa Said İşeri'nin Said Nursî üzerinde Abdülkahir Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) etkisini araştırdığı “Risâle-i Nur'da Delailü'l İcaz ve Esrarü'l Belâgat” adlı makalesi önem taşımaktadır.²

1 - Said Nursî'yi klasik İslami ilimler açısından araştırma konusu yapan çalışmalara çeşitli alanlardan seçilmiş şu bilimsel makale, tez veya bildirileri örnek verebiliriz. Makaleler: Adil Bor, “Said-i Nursî'nin Kur'an Yorumunda Belâgat -İşârâtü'l-İ'câz Eseri Çerçevesinde-”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 57-78. Mustafa Öztoprak, “Said Nursî'nin Peygamber Anlayışı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 111-140. Azîz Muhammed Admân, “Bediüzzaman Said Nursî'de Belâgat Kavramı -Kavram Okunması ve Kur'anî Boyutları-”, *Katre Dergisi* 2 (2016), 65-93. Ali Bakkal, “Bediüzzaman Said Nursî'nin Hadisleri Yorumlama Metodu”, *Katre Dergisi* 4 (2017), 27-57. Hüseyin Kurt, “Bediüzzaman Said Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Hakkındaki Düşünceleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/23 (2009), 543-581. Niyazi Beki, “Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Kur'an'ın Üç İ'caz Vechi”, *Katre Dergisi* 7 (2019), 281-305. İshak Özgel, “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 299-321. Ahmet Yıldız, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursî'ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış”, *Katre Dergisi* 1 (2016), 161-178. Jusuf Salih, “The Belief in Angels in the Islamic Faith According to Said Nursî's Study in Risâle-i Nur”, *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences* 7/1 (2016), 91-110.

Bildiriler: Yasien Mohamed, “The Kalâm of Sa'id Nürsî with Focus on Divine Destiny and Free Will”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (2016), 267-297. Şadi Eren, “Bediüzzaman Said Nursî'nin Medrese Hayatı ve Medresetü'z-Zehra Projesi”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum* (2013), II/161-187.

Tezler: İdris Tekeli, *Gazzâlî ve Said Nursî'de İman-Küfür Sınırı*, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020. Musa Koçar, *Eleştirel Açından Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999. Derya Yörük Kesik, *Said Nursî'nin Risâlelerinde Mehdilik Telâkkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. Saban Süheyl, “الأوضاع الثقافية في تركيا في القرن الرابع عشر الهجري دراسة وتقييم”, *Hicri 14. asırda Türkiye'nin Kültürel Yapısı*, İmam Muhammed Bin Suud İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994. Hasan Abdurrahman Bekir, “بديع الزمان سعيد النورسي وأثره في الفكر والدعوة”, *Bediuzaman Said Nursî'nin (İslâmî) düşünce ve davet üzerindeki etkisi*, Trablus Yüksek Lisans Tezi, 1997.

2 - Mustafa Said İşeri, “Risâle-i Nur'da Delailü'l İcaz ve Esrarü'l Belâgat”, *Köprü Dergisi* 140 (2018), 91-111.

Said Nursî üzerine yapılacak bilimsel bir araştırmada göz önünde bulundurulması gereken önemli bazı hususların olduğunu düşünmekteyiz. O bizzat, hayatını “Eski Said”, “Yeni Said” şeklinde iki döneme ayırmıştır.³ Dolayısıyla onun eserlerinin bu dönemlendirmeye göre tasnif edilerek dikkate alınması, fikir ve görüşlerindeki tekâmül ve değişimi takip etmek açısından önemlidir. Ayrıca halkın dinî düşüncesi üzerindeki yaygın etkisi ve bunun sonucu olarak bazı kesimlerde oluşan antipati sebebiyle lehinde ve aleyhinde aşırılık taşıyan değerlendirmeler yapılabilmektedir. Bu sebeple Said Nursî üzerinde araştırma yapacak olanların, hem aşırı övenler hem de aşırı yerenler tarafından yapılan ve önyargılar içeren ikincil metinlere dayalı olan değerlendirmeleri ihtiyatla karşılayıp onun gerçek görüş ve düşüncelerini eserlerinde, belgelerle ve objektif araştırmalarla gün yüzüne çıkarılan etkilerinde araması gerekir. Bir diğer önemli husus, Said Nursî'nin dinî konuları ele alırken yoğun bir şekilde tabiat bilimleri ile ilgili bahislere yer vermiş olmasıdır. Bu durum, onun eserlerini çağdaşı olan âlim ve entelektüellerin eserlerinden ayıran önemli bir özelliktir. Tabiatla ilgili açıklamalara İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin eserlerinde de rastlıyoruz olsak bile, Said Nursî'nin onlardan ayrılan özelliği ve amacı, tabiatdaki düzen ve ahenge dair bir bilgi sunmak değil, onunla Allah'ın varlığını ispatlamak ve insanın Allah'a teslimiyetini güçlendirmektir.

Çalışmamız İslam ilim mirasının Said Nursî üzerindeki izleri ve etkileri ile sınırlıdır. Söz konusu etkiyi gün yüzüne çıkarabilmek için tefsir, hadis, fıkıh, siyer, felsefe, kelâm, tasavvuf ahlak gibi hemen her ilme dair görüş ve açıklama serdettiği eserlerine başvuracağız. Bununla birlikte, ikincil kaynaklara müracaat edeceğiz.

Makaleyi üç başlık üzerinden kurguladık. Konuyu, birinci başlıkta telifte izlediği yöntem, ikinci başlıkta eserlerinde kullandığı dil, üçüncüsünde ise, telifinde başvurduğu âlimler ve eserler açısından ele alacağız.

1. TELİFTE İZLEDİĞİ YÖNTEM

Âlim ve müellifler, eserlerini yazarken önceki müellifler ve kitaplardan ilham alarak eserlerini yazarlar. Said Nursî'nin eserlerinde en çok etkisi altında kaldığı ve örnek aldığı kitap Kur'an'dır. Bu, herhangi bir literatürden faydalanmakla bir tutulamaz. Çünkü Said Nursî, kendi ifadesiyle “Kur'an gibi mukaddes ve hakiki bir üstad-ı ezeliyem var”⁴ diyerek Kur'an'ı kendine yegâne “üstad” edinmiş ve yazımında da onun dilini ve üslubunu taklit etmiştir. O, hadiseler ve kâinata Kur'an'ın bakış açısıyla bakmayı ve Kur'an metodolojisine göre yazmayı önemseyen bir ilim insanıdır. Bu özdeşleştirme bir aşırılık olarak görülebilir ve sakıncalı bulunabilir. Ancak İslam dini açısından sübutu ve sıhhati kesin yegâne kaynak olan Kur'an'ın örnek alınması, üretilen eser için de aynı doğruluk iddiasında bulunulmadıkça makul karşılanabilir. Bu tutum, Said Nursî'nin görüşlerini Kur'anî sınırlar içinde tutmasını ve olabildiğince sözlerini etkili kılmıştır.

Said Nursî'nin Kur'an'ı üstat edinmiş⁵ olması, onun Kur'an merkezli düşünmesini sağlamış ve ona Kur'an metodolojisini uygulama yatkınlığı kazandırmıştır. Bunu Kur'an'a nazire olarak okumak doğru değildir. Bunu bir Kur'an hayranlığı, asıl motive kaynağı ve onu rehber edinme olarak değerlendirmek daha isabetli olabilir. Kur'an'ı düşünmede olduğu kadar yazımında da örnek alması onda yüksek bir özgüven oluşturmuştur.⁶

3 - Eski Said'i “İslâmın hayat-ı içtimaiyesiyle münasebettar olan Eski Said” olarak nitelerken, bk. Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 364; Yeni Said'i ise siyasetten kaçan, dünyadan yüzünü çeviren ve Kur'an'ın tetkikatiyle ve mütalaasıyla meşgul olarak niteler. bk. *Mektubat*, 86; *Şualar* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012), 465.

4 - Said Nursî, *Mektubat*, 475, 496; *Mesnevî-i Nuriye*, 10.

5 - “Cenâb-ı Hakkın rahmetiyle kalbime geldi ki: Bu muhtelif turukların başı ve bu cetvellerin menbaı ve şu seyyarelerin güneşi Kur'an-ı Hakîmdir. Hakîkî tevhid-i kible bunda olur. Öyle ise, en âlâ mürşid de ve en mukaddes üstad da odur. Ona yapıştım.” Bk. Said Nursî, *Mektubat*, 475.

6 - Said Nursî, *Mektubat*, 247.

Said Nursî'nin Kur'an'a dayanma noktasındaki hassasiyeti onu çeşitli disiplinlerde kitap yazmış İslam âlimlerinin eserlerinden müstağni kılmamıştır. Nitekim bu çalışmanın üçüncü alt başlığı altında eserlerine başvurduğu İslam âlimleri araştırma konusu açısından incelenecektir.

Said Nursî, yaşadığı asırdaki âlimlerin önemli bir kısmının fikir bakımından hâlâ orta çağda yaşadıklarını ifade etmektedir.⁷ Bu, onun önceki ilim mirasını önemsemesine rağmen onunla yetinilemeyeceğini düşündüğüne delalet etmektedir. Müellif, geleneksel nazarı ve dinî ilimlerin yöntem ve üsluplarını kullandığı gibi kendi çağında gelişmiş olan yeni yöntem ve üslupları da yerine ve bağlamına uygun olarak kullanmıştır. Said Nursî'nin eserlerini okuyan bir aydın, onu medrese kökenli çağdaşlarından ayıran bir yönünün olduğunu fark edecektir. Daha doğrusu Nursî, geleneksel medrese programlarında öğretilen ilimler kadar modern gelişmelere, fikir ve akımlara da vakıftır. Bu özelliği onu medrese eğitimi alarak telif ve tedris yapan akranları ile modern mekteplerde ve Batı'da ortaya çıkan fikirleri okuyarak yetişmiş akranlarına göre zengin bir entelektüel birikime sahip kılmıştır. Medrese ve mektep ehlinin ayrı ayrı sahip olduğu entelektüel donanımına birlikte sahip olması onu özgün eserler vermeye yöneltmiş ve insanların zihninde derin etkiler bırakmasını sağlamıştır.

Said Nursî, yeni bilgi üretme ve ispat yöntemlerinden tümevarım ve tümdengelim de başvurmuş olmakla birlikte daha çok analogi/temsil yöntemini kullanmıştır. O, analogi ve kıssa yönteminin telifi verimli kıldığını, öğretimi kolaylaştırdığını düşünmektedir. Kur'an'ın metodu olan temsil yönteminin yanında metaforlarla akla ve mantığa uygun bir şekilde zor anlaşılan konuları kolay bir şekilde izah etmiştir.⁸ Aynı zamanda kâinatta bulunan her varlıkta bizzat Cenab-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellilerine işaret ederek eserde müessiri göstermiştir.

Yaşadığı değişim süreçleri onun yöntem ve üslûbuna da yansımıştır. Bu sebeple “Eski Said” ile “Yeni Said” dönemlerinde ele aldığı eserleri, yöntem bakımından farklılaşmaktadır. Eski Said dönemi eserlerinden *Muhakemat* ve *İşaratü'l-İ'caz* daha çok formel bir tarzda belli bir şablonda yazılmaya çalışılmıştır. Yeni Said dönemi eserleri ise hapis ve tecrit gibi engellerin yol açtığı ve yanında Kur'an'dan başka hiçbir kitabın bulunmadığı zorunluluktan dolayı daha çok informel bir medot ile yazılmıştır. Ancak bu metot Kur'an'ın metoduna uygun olduğu için giriş, gelişme ve sonuç arasındaki bağları derin bir vukufiyetle ince bir hat ile ayet veya hadislere bağlamaktadır. Konuya hakim olamayan ve ilimde derinliği bulunmayan kimselerin konunun giriş bölümündeki ayet ve hadise yapılan göndermeleri görmede zorluk çekebilirler. Bununla birlikte Kur'an ve hadislere vakıf olanlar, Risâle-i Nur Külliyyatı'nda ayet ve hadislere yapılan göndermeleri (linkleri) çok rahat bir şekilde görebilirler. Bu atıflar/linkler bazen doğrudan verilirken bazen de düşünmeyi gerektirecek şekilde dolaylı verilmiştir.⁹ Hatta Mektubat adlı eserinde Hz. Muhammed (sav) in mucizelerinin anlatıldığı 19. Mektup'ta 300'e yakın hadisi, yanında hadis kitabı olmadığı halde ezberinden senediyle birlikte yazdığını belirtmektedir.¹⁰

Said Nursî'nin medrese eğitimi kısa süreli olarak, farklı illerde ve farklı hocalardan alınan ve toplamda bir seneyi geçmeyen derslerden ibarettir. Ancak hafızası güçlü olduğu için kısa zamanda okuduğu kitapları anlamış, kavramış ve ezberlemiştir. Van'da talebelerine Arapça, tefsir ve mantık dersleri vermiştir. Horhor medresesinde ders verirken Birinci Dünya savaşı çıkınca talebeleriyle savaşa katılmış, daha sonra İstanbul'a gitmiştir.

7 - Said Nursî, *Muhakemat* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012), 13.

8 - Ra'd, 13/17; İbrahim, 14/24; Zümer, 39/27; Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 11-51; *Mektubat*, 507-508.

9 - Bk. Özkan Tekin, “Said Nursî'nin Kelâmi Meseleleri İncelemede Takip Ettiği Yöntem” *Uluslararası Bitlis ve Yöresi Manevi Mimarları Sempozyumu Bitlis Bildirisi*, ed. Nurullah Ulutaş (Bitlis, 2021), 176.

10 - Said Nursî, *Mektubat*, 120.

Barla'ya 1926-1934 yılları arasında sürgün edilince orada Risâle-i Nur Külliyyatını telif etmeye başlamıştır. Sürgündeyken etrafındaki kimselerin çoğu köylü ve tahsilsiz kişiler olduğu halde Risâleleri yazmayı okumayı öğrenmiş ve çevrelerindeki kimselere rehberlik ederek İslam'ı anlatmışlardır. Talebeleri de uzun süre hapse atıldıkları halde bu kitapları okumaktan ve yazmaktan vazgeçmemişlerdir.¹¹

Önceki âlimlerin yazım tarzında önemli bir yer işgal eden “Beraatü'l İstihlal”¹² yöntemine Said Nursî de çokça başvurmuştur. Dikkat çekici bir örnek olarak şunu verebiliriz: “Âyâtın *delâil-i i'caz*ının *miftahı* ve *esrar-ı belâgat*ının *keşşaf* ı yalnız belâgat-ı Arabiyedir, felsefei Yunaniye değildir.”¹³

Kur'an'ın inceliklerini kavramak için Yunan felsefesine ihtiyaç olmadığını, ayetleri anlamının yolu Arapça belâgatına hâkim olmaktan geçtiğini çok veciz bir şekilde ifade eden yukarıdaki cümle zımmen de Arapça belâgat önderlerinden Abdülkahir el-Cürcanî'nin *Delail-i İ'caz ve Esrar-ı Belâgat*, Sekkâkî'nin *Miftâh*, Zemahşerî'nin *Keşşâf* eserlerine gönderilme yapılmıştır.¹⁴

Ayrıca Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrîd*'inin mukaddemesindeki¹⁵ beraatü'l-istihlal buna güzel bir örnek olduğu gibi aşağıdaki Kutbüddin Râzî'nin *Risâle fî Tahkiki'l-Külliyât*'ındaki şu örnek de çok dikkat çekicidir:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مخترع ماهيات الأشياء و هوياتها، المطلع على كليات الأمور و جزئيتها، فاطر العقول والحواس، ومبدع الأنواع و الأجناس، والصلاة على رسوله محمد الذي جنس فضله فصل مقسم للأديان، ونوع عدله جنس مقوم للأحسن، وعلى آله الخاصين فضلا وعلما، والعامين كرما و حلما، ما دبر دبور وصبا صبا ١٦

1.1. KİTAP İSİMLENDİRMESİNDE İZLEDİĞİ YÖNTEM

Said Nursî, eserlerini önceki dönemlerde birçok âlimin de kullandığı kitap isimleriyle adlandırmıştır. *Mesnevî-i Nuriye*, *Mektubat*, *Muhakemat* ve *İşârâtü'l-İ'caz* bunlar arasında yer almaktadır.

Risâle: Eserlerinin toplamına *Risâle-i Nur Külliyyatı* denmektedir. “Risâle” adlandırması, İslam ilimler tarihi geleneğinde yaygın olan bir adlandırmadır. Edebî mektuplar ve belli konularda küçük hacimli eserler için kullanılan bir terimdir.¹⁷ Özellikle İhvan-ı Safa olarak bilinen filozoflar topluluğunun eserleri Risâleler (*Resâilu İhvâni Safâ*) olarak adlandırılmıştır.¹⁸

Ayrıca felsefe, kelâm, tefsir, fıkıh, tasavvuf vs. ilim dalında birçok âlimin risâleleri vardır. Bunlara

11 - Açıkgenç, Alparslan, “Said Nursî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/565-572.

12 - Önceki âlimler kitaplarının içeriğini önsözünde özetlemek için yaptıkları güzel çağrışım sanatı, “Eğer istersen ulûm-u âliyenin kitaplarının dibacelerine bak.” *Muhakemat*, 94; Bu konuda geniş bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

13 - Said Nursî, *Muhakemat*, 83.

14 - Özkan Tekin, “Said Nursî'nin Kelâmi Meseleleri İncelemede Takip Ettiği Yöntem” 185; Abdülkahir Cürcanî, *Delâilü'l-İ'caz; Esarâru'l-Belâgâ* (Beyrut: elMektebetu Asriyye, 2014); Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye), t.y; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-El-Keşşâf an hakâiki'tenzil ve uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dar al Kitab al Arabi, 2016).

15 - Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-Akâid* (Kum: Râid, 1393), 1/66. Mukkadimede pek çok ayet, hadis ve bu alandaki önemli kitaplara işaret edecek çağrışımlarda bulunuyor.

16 - Kutbüddin Râzî, *Risâle Fî Tahkiki'l Külliyyât*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2013. 18-19; “Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adı ile... Şeylerin mahiyetleri ve hüviyetlerini yaratan, onların tümellerini ve tikellerini bilen, akılları ve duyuları var eden, türleri ve cinsleri yoktan yaratan Allah'a hamd olsun; faziletinin cinsi, dinlerin taksim edici faslı olan ve adaletinin türü, ihsanın mukavvim cinsi olan elçisi Muhammed'e ve onun fazilet ve ilim bakımından özel ve alicenaplık ve hoşgörü bakımından genel olan âline salat olsun! Batı ve sabah rüzgârı estikçe!

17 - Bk. Rahim Er, “Risâle”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/114-116.

18 - Bk. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ* Risâleleri 1, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

İmam-ı Şâfiî'nin *er-Risâle*¹⁹, İmam-ı Eş'arî'nin *Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*²⁰, Dâvûd-i Karsî'nin *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-Mişkâtü'l-Kudsiyye Resâli'l-Kindî*²¹ ve Râzî'nin *Resâli'l-Felsefiyye*²² adlı eserleri de örnek verilebilir.²³

1) İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz: Müellifin eserini bu şekilde isimlendirmesinde Fahreddin Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz*²⁴ adlı eseri ve Abdülkahir Cürçânî'nin *Delâilü'l-İ'câz*²⁵ adlı eserlerin etkili olması muhtemeldir. Zaten Said Nursî eserlerinde hem Râzî'ye hem de Cürçânî'ye sıklıkla atıfta bulunmuştur. *İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tembihât'ına* da dolaylı olarak atıfta bulunduğu ileri sürülebilir.

2) Muhakemat: Muhakemat türü eserler, en az iki eseri karşılaştırmalı olarak analiz edip yazarın görüş ve değerlendirmelerinin yer aldığı eserlerdir. Muhakemat, muhakeme kelimesinin çoğuludur. Birçok bilgiyi ve farklı konuları delillendirerek, o bilgileri bir diğeri ile test ederek hakkında hükme varmaktır. Bu isimle yazılmış birçok eser vardır;

Kutbeddin Râzî'nin (ö. 766/1365) yazdığı *Muhakemat*²⁶, tefsirde de *Keşşaf* üzerinde yazılmış Muhakemat'lar var.²⁷ Bununla birlikte Said Nursî, *Muhakemat*'ta ele aldığı konuları ve başlıkları İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tembihât*'a yaptığı gibi işaret, tembih ve vehim gibi başlıklarla işlemiştir.²⁸

3) Mesnevî-i Nuriye: Özellikle edebiyat alanında birçok 'Mesnevi' eseri vardır.²⁹ Ancak Said Nursî'nin, bu kitabı isimlendirmesinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*, *Mesnevî-i Şerif* ya da *Mesnevî-i Manevî* eserinden ilham aldığı söylenebilir.³⁰

4) Sözcükler: "Risâletü'n-Nur'un eczaları "Sözcükler" namıyla meşhur olmuştur. *Sözcükler* ise Arapça "Kelimat"dır ve o kelimat ile Kur'an'ın hakaikini o derece mahz-ı hak ve ayn-ı hakikat olduğunu isbat etmiş ve nihayetsiz kelimat-ı Rabbaniyeden, ilahiyeden istifade etmektir."³¹ Müellif kendisi *Sözcükler* ismini 'Kelimat' diye tercüme

19 - Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Kahire: 1939).

20 - el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: 1953).

21 - Fahreddin Râzî, *Resâli'l-Felsefiyye* (Kahire:1939).

22 - Kindî, *Resâli'l-Kindî* (Kahire: 1950).

23 - Karsî'nin bu eseri için bk. Cemil Akpınar, Davud-i Karsî, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:29.

24 - Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz* (Beyrut: Dâru Sâdr, 2004); Said Nursî, *İşaratü'l-İ'câz*.

25 - Abdülkahir Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l Hanci, 2005); Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Daru-l Maârif, 1997).

26 - Kutbuddin Râzî, "el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât", *el-İşârât ve't-tenbihât ma'a Şerh-i Hâce Nasîruddîn Tûsî ve'l-Muhâkemât li Kutbuddin Râzî* (Kum: Matbûâtü Dînî 1383).

27 - Örnek için bk. Mesut Kaya, "İslâm İlimleri Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015): 1-37; Bedreddin et-Tüsterî, *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât* (tahkik ve incelemesi) (Zeynep Tsılıgkır, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Said Nursî, *Muhakemat*; Zemahşerî, *el-El-Keşşâf*.

28 - İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005); krş. Said Nursî, *Muhakemat*, 28, 51, 54, 60-61, 64, 69, 78, 80, 86, 88, 95, 99, 100, 102-129, 132-133, 139, 140-141, 143.

29 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 11; Bazı Mesnevi örnekleri: Mevlâna Celaleddin Rumî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: 1990). Dakîkî'nin *Güşâsbnâme*'si, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si, Unsurî'nin *Vâmîk u 'Azrâ*, 'Aynü'l-hayât, Şâd Mihr, Hîng Büt Surh Büt'ü, Ayyûkî'nin *Varaça vü Gülşâh*'ı, Bedâyi-i Belhî'nin *Râhatü'l-insân*'ı; Esedî-i Tûsî'nin *Gerşâspnâme*'si, Hakîm İrânşah'ın *Behmennâme*'si, Atâi-i Râzî'nin *Berzûnâme* ve *Bijennâme*'si, Muhtârî'nin *Şehriyârname*'si; Mir Eser'in *Hâb-u Hayâl*'i; Mir Muhammed Taki'nin *Şu'le-i Işk*'ı; Mir Gulam Hasan Dihlevî'nin *Sihrü'l-Beyân*'ı bazı Mesnevi örnekleridir. Bk. Mustafa Çiçekler, "Mesnevi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/320-322.

30 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 11.

31 - Said Nursî, *Şualar*, 707.

etmiştir.³² *Sözler*'in bir başka anlamı da *Makalat*'tır makalat kitapları³³ İslam kültür tarihinde çok meşhurdur.

5) Mektubat: Said Nursî'nin bu eseri de İmam Rabbanî'nin *Mektubat* adlı eserini çağrıştırmaktadır.³⁴

6) Lem'alar: Parıltılar ve ışıltılar anlamına gelir. Bu eserde *İşrâk* ve Muhyiddin Arabî'den bahsedilmektedir.³⁵ Bu esere isim açısından ilham kaynağı olarak İmam-ı Eşari'nin *el-Lum'a fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*³⁶, Devvanî'nin *Levâmi'u'l-işrâk fi Mekârimi'l-ahlâk (Ahlak-ı Celali)*;³⁷ Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma'*;³⁸ Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lemaât*;³⁹ Abdurrahman Câmî'nin *Levâmi'* ve *Levâ'ih*;⁴⁰ Kutbüddin Râzî'nin *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Me tâli'i'l-Envâr*⁴¹ adlı eserleri vardır. *Lem'alar* ve *Lemaât* eserleri yukarıda zikredilen kitapları çağrıştırmaktadır.

7) Ta'likât: *Ta'likât*, şerh ve haşiyelerden farklı olarak bir eser üzerine düşülmüş kısa notlardan oluşan eserlere verilmiş bir isimdir.⁴² Seyfeddin el-Âmidî'nin cedel ilmüne dair yazmış olduğu *Ta'likât-üs-Sagîre vel-Kebîre fil-Hulâf*⁴³ adlı bir kitabı var. *İbn Sînâ* gibi daha birçok âlimin *Ta'likât*⁴⁴ isimli eseri vardır.

8) Şualar: İçerik ve üslûp açısından İbni Arabiyi hatırlatmaktadır.⁴⁵

9) Münazarat: Fahreddin Râzî'nin *Münazarat*'ından haber vermektedir. Râzî'nin Horasan'daki münazaraları çok meşhurdur.⁴⁶

10) Nokta: *İslam düşüncesi literatüründe* tespit edebildiğimiz Nokta adlı bir risâle bulunmaktadır. Örnek olarak Mehmet Tabakoğlu- Şükrü Maden, "Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: *Noktatü'l-Beyân Risâlesi*"ni⁴⁷ verebiliriz.

11) Rumuz Kitabı: Seyfeddin Âmidî'nin felsefe ve mantığa dair *Rumûzü'l-Künûz*⁴⁸ adlı bir eseri vardır. Said Nursî'nin kendi kitabını isimlendirmede bu kitabı ilham kaynağı olarak görmüş olması muhtemeldir.

32 - Bu konuda bk. Şaban Ali Düzgün, "İsimler'den Kelimeler'e: Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü" *Kelâm Araştırmaları 9:1 (2011), SS.1-6*. İnsanlığın tekâmülünü esmadan kelimata terakki ettiğini ve zihninin daha geliştiğini ifade eder. Sanki Said Nursî kitabın ismini *Kelimat/Sözler* koymasıyla bu tekâmülden haber veriyor.

33 - el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (Beirut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2009).

34 - İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (Karaçi:1973); *Mektubat-ı Rabbani*, çev. Abdulkadir Çiçek (İstanbul: Merve Yayınları, 1977); Bk. Hamid Algar, "*Mektûbât*", *Diyânet İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2004), 29/11-12; Said Nursî, *Mektubat*.

35 - Said Nursî, *Lem'alar*; (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013).

36 - el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lum'a fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (nşr. Hammûde Zeki Gurâbe), Kahire 1975.

37 - Celaleddin Devvanî, *Levâmi'u'l-işrâk fi Mekârimi'l-ahlâk (Ahlak-ı Celali)*, Lucknow, 1866.

38 - Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'* (Kahire, Daru'l-kütubi'l-hadîse, 1960).

39 - Fahreddîn Irâkî, *Lemaât*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012).

40 - Abdurrahman Câmî, *Levâmi'*, "Şerh-i Kasîde-i Hamriyye", Mecmûa-i Molla Câmî (İstanbul: Artin Asaduryan Şirketi Mürettibiyye Matbaası, 1309).

41 - Kutbüddin Râzî, *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Me tâli'i'l-Envâr* (İstanbul, 1303).

42 - Said Nursî, *Ta'likât ve Kızıl İcaz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995); Geniş bilgi için bk. Sedat Şensoy, "Ta'likât" *Diyânet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/508-510.

43 - Seyfeddin Âmidî, *Ta'likât-üs-Sagîre vel-Kebîre fil-Hulâf*,

44 - İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, tahkik ve tashih H. Museviyan (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391)

45 - Said Nursî, *Şualar*.

46 - Bu tartışmalarla ilgili bk. er- Râzî, Fahrettin, "Fahrettin er-Râzî'nin Tartışmaları II", çev. Ömer Ali Yıldırım, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/ 9 (2014/1, 113-134; Said Nursî, *İçtimai Dersler*'in içinde (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 77-150; (Said Nursî'nin eski eserlerin tek cilt olarak yayımlandığı kitap)

47 - Bk. *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13 (2019): 61-93; Said Nursî, *İçtimai Dersler*'in içinde, 273-312.

48 - Seyfeddin Âmidî'nin felsefe ve mantığa dair *Rumûzü'l-künûz*; bk. Ayhan Özgül, İlyas B. İsmâ-yı *Saruhânî'nin, "Rumûzü'l-Künûz" Adlı Eserin Taranskripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004; Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur (nr. 2688); Said Nursî, *İçtimai Dersler*'in içinde, 337-346.

1.2. KONU BAŞLIKLARI VE TERMİNOLOJİ KULLANIMINDA İZLEDİĞİ YÖNTEM

Said Nursî, bazı özel kavramları kitap ismi olmakla birlikte bölüm isimleri ve kitap içinde önemli kavramlar olarak kullanmıştır. *İşarat, Lem'a, Nokta, Minhac ve Şua* böyledir.

1.2.1. KONU BAŞLIKLARINDAKİ BENZERLİK

İslam âlimleri, kitaplarını yazarken *besmele, hamdele* ve *salveleden* sonra konuya geçmek için bir de “**emma ba'd**” tabirini kullanmaktadırlar. Said Nursî'nin de İslâmî literatürdeki *besmele, hamdele* ve *salvele* geleneğine uyduğu görülmektedir. Bu gelenek “Hicri III. asrın sonlarına dayanan, dînî, ilmî ve edebî metinlerin mukaddimelerinde Allah'a istiâne, onun ismiyle işe başlama, hamd etme, O'nun Resûlüne salât ve selâm getirme şeklinde icra edilen bir edebî ritüeldir”⁴⁹ denilse de aslında Hz. Muhammed, Muaz bin Cebel'e gönderdiği taziye mektubunda bu geleneği başlattığı anlaşılmaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من محمد رسول الله إلى معاذ بن جبل: سلامٌ عليك، فإني أحمَدُ إِيَّاكَ اللهُ الذي لا إلهَ الا هو، أما بعدُ: فعظُم اللهُ لك أجر،
والهَمَّكَ الصَّبْرَ، وورزقنا اللهُ وإِيَّاكَ الشُّكْرَ

“Bismillâhirrahmânirrahîm. Allâh'ın Resûlü Muhammed'den Muâz bin Cebel'e... Sana selâm olsun. Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a hamdettiğimi sana iletirim. **Emmâ ba'd**: Allah ecrini büyük kılsın, sana sabır ilham etsin. Allah bizi ve seni şükürle rızıklandırırsın.”⁵⁰

Said Nursî bu geleneğe aynen uyduğu⁵¹ gibi bunun önemine de vurgu yapmıştır. “Bismillah her hayrın başıdır. Biz dahi başta ona başlarız”⁵² diyerek 33 risâleden oluşan *Sözler* kitabının ilk konusunu besmeleye ayırmıştır.

Risâlelerin birçok yerinde Allah'ın insanlara verdiği nimetlere karşı istediği zikir, şükür ve fikir olduğunu şöyle ifade eder: “Mün'im-i Hakikî, bizden o kıymettar nimetlere, mallara bedel istediği fiyat ise üç şeydir: Biri zikir, biri şükür, biri fikir'dir. Başta bismillâh zikirdir. Âhirde elhamdülillâh şükürdür. Ortada, bu kıymettar harika-i sanat olan nimetler Ehad, Samed'in mucize-i kudreti ve hediye-i rahmeti olduğunu düşünmek ve derketmek fikirdir”⁵³ der.

Mukaddime: Müslümanların kitap yazma geleneğinde eserlerin başındaki giriş veya önsöz şeklinde mukaddime yazımı yaygın bir uygulama olup bu geleneği Said Nursî de devam ettirmiştir.⁵⁴ Ayrıca *Muhakemat* adlı kitabını da bir tefsir mukaddimesi olarak yazmıştır.⁵⁵ Ayrıca İbn Haldun'un *Mukaddime*'si,⁵⁶ *el-İber* adlı tarih kitabının giriş kısmını oluşturduğu halde müstakil bir kitap gibi meşhur olmuştur.

49 - Bk. Tuğrul Tezcan, “Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele Ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi'de Çağrıştırdıkları”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (1) (2019): s. (56-72).

50 - Muhammed Hamidullah, *El-Vesaiku's-Siyasiyye* (Beyrut: Darun'n-Nefâis1985.) 566.

51 - Said Nursî, *Muhakemat*, 9; *İçtimai Dersler*, 275.

52 - Said Nursî, *Sözler*, 11.

53 - Said Nursî, *Sözler*, 13.

54 - Said Nursî, *Sözler*, 75, 120, 308, 351, 642, 685, 812; *Lem'alar*, 170, 255; *Şualar*, 51, 118, 209, 623. *Mektubat*, 301; *Mesnevî-i Nuriye*, 10, 57, 161

55 - Said Nursî, *Sözler*, 119.

56 - İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III (Ankara: Maarif Basımevi,1954-1957); İsmail Durmuş, “Mukaddime”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/117-118.

Mevkıf (Mevâkıf), Maksad (Mekâsıd), Mersad: Adûdüddin İcî'nin *el-Mevâkıf*'i⁵⁷ ve Seyyid Şerif Cür-cânî'nin ona yazdığı *Şerhu 'l-Mavakıf*, altı mevkıftan ibarettir. Her bir mevkıfın altında birkaç mersad vardır. Mersadın altında da mekâsıd vardır.⁵⁸ Ayrıca Teftâzânî'nin hem *el-Mekâsıd*⁵⁹ hem de kendi yazdığı *Şerhu 'l-Mekâsıd* adlı iki eseri *maksad* ve *mekâsıd* kavramlarını hem kitap ismi hem de bölüm adını taşı-maktadır. Bununla birlikte Tûsî'nin⁶⁰ *Tecrîdü 'l-itikâd*'ı ve Gazzâlî'nin de *Mekâsıdü 'l-Felâsife* adlı eserle-rinde⁶¹ de bu başlıklar kullanılmıştır.

Said Nursî'nin kitaplarındaki ana ve yan konu başlıkları bahsedilen kitaplarla uyumlu olmakla birlikte metot ve muhtevada farklılık arz etmektedir; *Sözler*'de mevkıf, maksad, esas gibi geçmiş âlimlerin kul-landığı terimler kullanılmıştır. "Otuz İkinci Söz, üç Mevkıftır. İkinci Mevkıfın da üç Maksadı var. Üçüncü Mevkıfın da iki Noktası ve iki Mebhas'ı var."⁶² "Yirmi Dokuzuncu Söz, iki Maksaddır."⁶³ "Otuzuncu Söz iki Maksaddır."⁶⁴ "Onuncu Sözde Dokuz Esas var."⁶⁵ "On İkinci Söz, Dört Esastır."⁶⁶ Burada, Mebhas'ın çoğulu olan Mebâhis'in Fahreddin Râzî'nin "*el-Mebâhisü 'l-Meşrikiyye*" adlı eserinin bir parçası olduğunu dikkate almak gerekir.⁶⁷ Ayrıca *Makale*⁶⁸, *Minhac*⁶⁹, *Mesele*⁷⁰, *Bab*⁷¹, *İşaret-Tenbih*⁷², *Zeyl*⁷³, *Hatime*⁷⁴, *Tel-vihat*⁷⁵, *Esas*⁷⁶, *Nokta*⁷⁷, *Temhid*⁷⁸, *Kısım*⁷⁹, gibi başlıklar önceki âlimlerin eserlerinde bolca kullandığı gibi bu alt başlıkları Said Nursî de eserlerinde kullanmıştır.

57 - el-İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fi İlmi 'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts) Bk. 1. Mevkıf: 6 mersaddır. 1. Mersad da 6 mak-sattan oluşmaktadır.

58 - Cür-cânî, S. Şerif, *Şerhu 'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998); *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015).

59 - Saadeddin Teftazânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019); *Şerhu 'l-Makâsıd* (Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1989).

60 - Tûsî, *Tecrîdü 'l-itikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî (Kum:1986). (Altı maksadı var. Maksad'larda fasıllara ay-rılmıştır.)

61 - Gazzâlî. *Felsefenin temel ilkeleri/Makasıdu 'l-felâsife*. çev. C. Erdemci. (Ankara: Vadi Yayınları, 2001),

62 - Said Nursî, *Sözler*, 574-585, 741-787.

63 - Said Nursî, *Sözler*, 629-642.

64 - Said Nursî, *Sözler*, 669-685; *Muhakemat*, 14,101, 115, 142, 145.

65 - Said Nursî, *Sözler*, 93-96.

66 - Said Nursî, *Sözler*, 162-166.

67 - Bk. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü 'l-Meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî) (Beyrut:1990).

68 - Said Nursî, *Muhakemat*, 14,75, 99, *İçtimai Dersler*, 503-555; Alâüddin Kâzerûnî, *Şerhu 'l-Ahlâki 'l-Adudiyye*. çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014); İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018)

69 - İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fi nakzı kelâmi 'ş-Şîa ve 'l-Kaderiyye* (Riyad 1986); Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü't-Tâlibin* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005); Said Nursî, *Lem'alar*, 32, 82; *Sözler*, 959-960,

70 - Said Nursî, *Muhakemat*, 49, 51, 54, 57, 60, 62, 64, 75, 77, 78, 80, 81, 84, 87-89, 91-93; *Mesnevî-i Nuriye*, 183-188, 193; *Sözler*;140-142, 193, 202, 657-658, 661-666.

71 - Said Nursî, *Lem'alar*, 452-517; *Şualar*;97, 170-171, 764; Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-itikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Dem-ir. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

72 - Said Nursî, *Muhakemat*, 28, 51, 54, 60-61, 64, 69, 78, 80, 86, 88, 95, 99, 100, 102-129, 132-133, 139, 140-141, 143; *İçtimai Dersler*, 560-570; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*

73 - Said Nursî, *Lem'alar*;265, 344, 402, 407, 578, 617, *Mesnevî-i Nuriye*, 84, 117,145, 154, 264,

74 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 71, *Muhakemat*, 22, 24, 26, 28, 31, 38, 42, 46, 87, 95, 135, 141, İbn Sînâ, *İşaretler ve Tem-bihler (el-İşârât ve 't-Tenbihât)*204.

75 - Said Nursî, *Lem'alar*, 596-614; Saadeddin Taftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki 't-Tenkîh* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts)

76 - Said Nursî, *Sözler*, 702, 706, 718, 730,

77 - Said Nursî, *Lem'alar*, 452-517; *Mesnevî-i Nuriye*, 9-11, 252-253, 267; Gazzâlî, *El-İktisâd fi 'l-itikâd (İtikadda Orta Yol)*.

78 - Said Nursî, *Muhakemat*, 32,115, Bâkılânî, Ebû Bekir, et-Temhid (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî,1947).

79 - Said Nursî, *Sözler*, 426-433, 572; Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-itikâd (İtikadda Orta Yol)* çev. Osman Demir. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

1.2.2. TERMİNOLOJİDEKİ BENZERLİK

1) Kelâmî, Mantıkî ve Felsefî Meseleleri İncelerken Kullandığı Terminoloji

İmkân, mümkün, vucûb, vâcib, Vacibü'l-vücûd, fâil-i muhtâr, imtinâ, illet, hudus, cevher, araz, esîr, icad, ibda' nev', cins, heyûlâ, hâdis, kıdem, kadîm, vücûd, mahiyet, tasavvur, tasdik, mevcud, zat, zihni varlık, harici varlık, misali varlık teselsül, devr, kıyas, küllî, cüz'î, hadd, resm, mahmûl, hikmet, hakikat...⁸⁰ gibi birçok ıstılah ve terkibi Said Nursî eserlerinin değişik yerlerinde kullanmıştır. Özellikle Vacibü'l-vücûd hususunda felsefecilerin pek çok kavramını sehli mümteni' şeklinde anlaşılır ve akıcı bir şekilde kullanmıştır. Risâle-i Nur'da kullanılan terimlerin benzerine örnek olarak Cürcanî'nin şu cümlelerinde de görebiliyoruz:

“Eğer önceki varlık sonraki varlıktan başkaysa söz önceki varlığa dönerdi. Şöyle ki, eğer önceki varlık, mahiyetle kâim bir sıfat olsaydı, bu varlık mahiyetle kâim olmadan önce mahiyetin üçüncü bir varlığı olurdu ve varlıklar sonsuza dek teselsül ederdi. Oysa teselsül imkânsızdır.”⁸¹

Yukardaki kullanımların bir benzerini Said Nursî'nin şu ifadelerinde de görmek mümkündür:

“İnsanın ayine-i fikrindeki malumatın dahi iki vechi var. Bir vecihle ilimdir ve bir vecihle malûmdur. Eğer zihni o malûma zarf yapsak, o vakit o malûm mevcud, zihnî bir malûm olur; vücudu ayrı bir şeydir. Eğer zihni o şeyin husuliyyle mevşuf yapsak, zihne sıfat olur; o şey o vakit ilim olur, bir vücud-u haricîsi vardır. O malûmun vücudu, cevheri dahi olsa bunun gibi arazî bir vücud-u haricîsi olur.”⁸²

2) Tasavvufî, Edebi ve Ahlakî Meseleleri İncelerken Kullandığı Terminoloji

Mürşit, mürid, tövbe, rabita, vird, velayet, varta, hatme, hatve, tarikat, şeriat, gavs, himmet, tekke, dergâh, fenafişşeyh, şatahat, nefis, nefsin mertebeleri, vahdet-i vücud, masiva, aşık, maşuk, aşkı mecazi, çile, insan-ı kamil, ayan-ı sabite, masiva, letaif-i aşere, sır, adab, istikamet, iffet, şecaat, hikmet, mecaz, teşbih, kinaye...⁸³ ıstılah ve terkipleri Said Nursî'nin anlatımında sıkça rastlamak mümkündür.

3) Fıkhi Meseleleri İncelerken Kullandığı Terminoloji

Risâle-i Nur “fıkıh” ağırlıklı bir eser olmamasına rağmen *Fıkıh* ve *Usul-u Fıkıh* kavramları da epey kullanılmıştır. Söz konusu kavramlar şunlardır: Ruhsat, azimet, keffaret, mekruh, fecr-i sadık, fecr-i kazib, farzı ayn, vacib, sünnet, hüküm, mubah, helal, haram, namaz, oruç, hacc, zekât, ibadet, muamelat, ikab, ukubat, nikah, müstehap, ehven-i şer, icmâ-ı ümmet, ihkak-ı hak, içtihad, istihsan, adalet, azimet, beraet-i zimmet, davet, ehliyet, fetva, had, irtidat, karz, sadaka, infak, kefare, kısas, kıyas, maslahat, küfüv, mekâsıdu'ş-şeria, mendub, mesalih-i mürsele, mükellef, nafil, nisap, öşür, riba, ruhsat, ruyet-i hilal, sahur, talak, teklif, teşri...⁸⁴

80 - Kutbüddin Râzî, *Risâle Fî Tahkiki'l Külliyyât*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013); Cürcânî, S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998); *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.); Matürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü'l-Tevhîd* (İstanbul: 1979); Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996); İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2017); krş. Said Nursî, *Lem'alar*, 62, 114, 117, 567-570; *Mektubat*, 117-119, 309-348, 382-399; *Sözler*, 580, 710, 778, 819-865; *Şualar*, 25-35, 664, 668; *Ta'likât ve Kızıl İcaz*.

81 - Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 500-502.

82 - Said Nursî, *Lem'alar*, 62.

83 - İbnü'l 'Arabî. *Fütühâtü'l Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2013); *Kitâbu ıstılâhâtü's-süfiyye* (Resâilu İbn Arabî içinde) (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997); Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985); Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. (Ankara: Otto yayınları, 2014).: Said Nursî, *Mektubat*, 34-35, 110-116, 596-621; *Lem'alar*, 25, 92, 59-70, 151, 168-169; *Sözler*, 21, 590-593, 614; *Lemaât*.

84 - Said Nursî, *Sözler*, 30-34, 52-61, 326-33, 594-603; *İşaratü'l-İ'caz*, 52-56, 103-105; İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l Garbi'l İslamî, 1999); Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm* (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2001); *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Kahire:1939.) krş, Said Nursî, *Lem'alar*, 66,

4) Tefsir, Dilbilim, Belâgat Alanında Kullandığı Terminoloji

Risâle-i Nur'u manevî hastalıkları izale eden, Kur'an'ın manasının anlaşılmasına ağırlık veren 'manevi ve nuranî bir tefsir'⁸⁵ olarak tanımlayan Said Nursî bu sebeple tefsir ile ilgili çok sayıda kavrama yer vermiştir. Vahiy, esbâb-ı nüzul, inzal, tenzil, arz, mukabele, müfessir, tevil, tâbiîn, tedvin, hafız, kurra, rivayet, dirayet, nübüvvet, ahiret, mebde, meâd, fitrat, halife, misak, isrâ, aksâmu'l-kur'ân, halku'l-kur'ân, hurûf-u mukatta'a, i'câzü'l-kur'ân, kasas, meâni'l-kur'ân, muhkem, müteştâbih, müşkilü'l-kur'ân, tehdî, tekrâru'l-kur'ân, tencîmu'l-kur'ân, vücûh, isrâiliyyât, nesh, mekki, medeni, garibu'l Kur'an, belâgat, fesahat, hitabet, beyan, bedi', meâni, gibi terimleri pek çok yerde kullanmıştır.⁸⁶

5) Hadis Ve Sünnet Alanında Kullandığı Terminoloji

İslam'da Kur'an'dan sonra ikinci derecede önem sırasını alan Hz. Peygamber'in sünnet ve sözlerine ve bunlar ile ilgili İslam kültüründe oluşmuş birçok ıstılaha Said Nursî eserlerinde genişçe yer vermiştir. Hadis, sünnet, râvi, rivayet, sened, isnad, metin, tebyin, teşri, sahâbi, muhadram, tebe-i tâbiîn, tâbiîn, tedvin, tasnif, musannef, muhadis, camî, sünen, müsned, adalet, kutsî, merfû, mevkuf, maktû, mütevatir, âhad, sahih, hasen, mevzû, zayıf, adalet, zabt, cerh, kutsî Hadis... kavramları örnek olarak verilebilir⁸⁷

6) Siyer, Tebliğ ve Davet Alanında Kullandığı Terminoloji

Hz. Peygamberin dönemini "asr-ı saadet" olarak tanımlayan Said Nursî bunun ile ilgili birçok ıstılaha yer vermiştir; Ensar, Muhacir, Ravza-i Mutahhara, cihat, gazve, seriyye, istişare, muâhât, nifak, ehl-i kitap, senetü'l-vüfûd, Vahiy, davet, tebliğ, risâlet, fetret, aşere-i mübeşşere, sahâbi, isra, miraç, biat, hicret, Nübüvvet, risâlet, hanif, Hilfû'l-fudûl, emanet, tebliğ, ismet, tevhit, hanif, şirk, cahiliye, bedevi, dârünnedve, harem, muallakat, ficar...⁸⁸

2. Telifte Kullandığı Dil

Dil olarak genelde Kur'an ve hadis terimlerini kullanmış ve bu köklü geleneğe bağlı kalmıştır. Kendi eserlerinin yüzlerce ayetten süzölmüş damlalar olduğunu ve her bir konunun da bir ayete temas ettiğini bu nedenle kullandığı kelimelerin nurlu kelimeler olduğunu ifade eder.⁸⁹

Said Nursî, kullandığı dil ve üslup ile hem sürekli ayetlere ve hadislerle gönderme yapmakta hem de geçmiş âlimlere atıfta bulunarak köprü kurma yolunu izlemiştir. Dil itibarıyla de geçmişle bağının kopmasına büyük özen göstermiştir.

Lafızprestliği bir hastalık olarak görmekle birlikte dakik ve yüksek konuların derinliği olmayan kelimeler ve zayıf üslupla anlatılamayacağını düşünmektedir.

Said Nursî'ye göre bir yazının kolay anlaşılmasının dört nedenini vardır:

- (a) Perişan ve dağınık olan bir yazı,
- (b) Dakik, derin ve kıymetli bir konu,

85 - Said Nursî, *Şualar*, 483, 550.

86 - Said Nursî, *Sözler*;443-570; *İşaratü'l-İ'caz*, 19-287.; Rağıb İsfahânî, *el-Müfredât* (Kahire, 1970); Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004); Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Beyrut: Dar an-Nafaes, 2003); Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye), t.y; Abdülkahir Cürçânî, *Delâilü'l-İ'caz; Esarâru'l-Belâğâ* (Beyrut: elMektebetu Asriyye, 2014); Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an (Şam 1980)*; Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye,1957).

87 - Said Nursî, *Mektubat*, 120-299; *Lem'alar*; 82-98, *Sözler*; 413-426; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992); Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV, 2012).

88 - Said Nursî, *Mektubat*, 120-299; *İçtimai Dersler*; 347-382; İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Darü'l Hadis, 2004); Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber(a.s.) Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

89 - Said Nursî, *Mektubat*, 497; Mesnevî-i Nuriye Tercümesi, çev. Abdülkadir Badıllı (İstanbul: 1980), 216-217.

(c) Alışılmadık bir üslup,

(d) Pek denenmemiş ve kullanılmamış yeni bir ifade tarzı.⁹⁰

Risâlelerde ince meseleler dakik bir üslupla ele alındığı için onların anlaşılması *İslâmî* literatürü bilmeye bağlıdır. Bununla birlikte Said Nursî kendisine göre üslûbü üç çeşide ayırmakta ve üç çeşit yazım üslubu olduğunu belirtmektedir:

Birincisi: Üslûb-i mücerredir. Seyyid Şerif'in ve Nasıruddin-i Tûsî'nin sade olan ma'rez-i kelâmları gibi...

İkincisi: Üslûb-i müzeyyendir. Abdülkahir'in "Delail-ül İ'caz" ve "Esrar-ül-Belâga"sındaki müşa'sa' ve parlak kelâmı gibi...

Üçüncüsü: Üslûb-i âlîdir. Sekkakî, Zemahşerî ve İbn Sînâ'nın bazı muhteşem kelâmları gibi.⁹¹

Bu tasnif, onun bilim tarihindeki farklı yöntemlere vakıf olduğunu ve aralarındaki farkları bildiğini, bu kısımların nerede ve nasıl kullanacağını da şu şekilde örnek vermiştir:

"Eğer ilahiyat ve usûlün bahis ve tasvirinde isen, şiddet ve kuvvet ve heybeti tazammun eden üslûb-i âlîden ayrılmamak gerektir. Eğer hitabiyat ve iknaiyatta isen, zînet ve parlaklık ve terhib ve terhibi tazammun eden üslûb-i müzeyyeni elinden gelirse elden bırakma. Fakat gösteriş ve tasannu' ve avamperestane nümayiş etmemek gerektir. Eğer muamelât ve muhaverat ve âlet olan ilimlerde isen; vefa ve ihtisar ve selâmet ve selaset ve tabiiîliği tekeffül eden ve sadeliğiyle cemal-i zâtiyeyi gösteren üslûb-i mücerrede iktisar et."⁹²

Said Nursî, muhatabı değiştikçe yöntemini de üslubunu da değiştirmiştir; İbn Sînâ gibi bir dâhinin bile akılla izahı olmaz, buna sadece iman etmek gerekir dediği haşir bahsini bile kendi ifadesiyle bir çocuğun bile anlayabileceği bir üslupla akli ve mantıkî delillerle, mevcudattan örnekler vererek başarılı bir şekilde izah etmiştir.⁹³ Ancak toplumda yüz yıllardır kullanılan Arapça, Farsça ve Osmanlıca kelimeler yerine dile zamanla bilinçli bir şekilde Batılı kelimeler yerleştirilmiş ve kullanılan kavramların içi de boşaltılmıştır. Bundan dolayı dili bugün zor gibi görülse de o zamana göre gayet anlaşılır bir dildir. Said Nursî'nin kullandığı dil, Kur'an terimlerini ihtiva etmesi yanında o günün toplumunda özellikle Kur'an'a aşina olanların kolayca anlayabildiği sade bir dildir.

Ayrıca ilk dönem eserlerinin anlaşılması daha çok dikkat istemektedir. *Muhakemat* ve mantığa dair yazdığı iki eseri *Kız'ül İ'caz* ile *Talikat*⁹⁴ kitaplarında müzeyyen ve âlî üslup kullandığında anlaşılması derin ve geniş bir bilgiyi gerektirir. Yeni eserlerinde ise yerine göre bu üç üslubu mezc ederek kullanmıştır.

3. TELİFTE BAŞVURDUĞU ÂLİM VE ESERLER

Said Nursî, hem İslam ilim tarihinin etkili âlimlerinden hem de günümüzü etkileyen Batılı bilgin ve düşünürlerden ve onların fikirlerinden haberdar olan bir âlimdir.⁹⁵ Öyle ki Van'da bulunduğu dönemde okuduğu kitapların tamamı müspet ilimlerle ilgilidir.⁹⁶ Onun, İslam âleminde özgür düşüncenin gelişmesiyle ilmî dirayet ve himmet sayesinde Müslümanların teâlî edeceğine inanır. Bu hür düşünce ortamının, İbn Sînâ'ları, Teftâzânî'leri, Eflâtun'ları, Bismarck'ları ve Dekart'ları geride bırakacak çok gençlerin yetişmesine vesile olacağını böylece Müslümanların da Batı medeniyetini geçeceğine olan ümidini dile getirir.⁹⁷

90 - Said Nursî, *Muhakemat*, 42.

91 - Said Nursî, *Muhakemat*, 93.

92 - Said Nursî, *Muhakemat*, 93-94.

93 - Said Nursî, *Sözler*, 117.

94 - Said Nursî, *Ta'likât ve Kızıl İcaz*.

95 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 290-301; *Mektubat*, 290.

96 - Şerif Mardin, *Bedüzzaman Said Nursî Olayı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 124-126.

97 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 14-18.

Said Nursî'nin eserlerinde atıfta bulunduğu ve görüşlerine yer verdiği birçok âlim, filozof ve mutasavvıf vardır. Biz bunların tamamını “Âlimler” başlığı altında vereceğiz. Filozoflar; Mütakellimler; Mutasavvıflar ve Şairler; Dil Bilimciler, Müfessirler, Hadisçiler, Fakihler; Yakın Selefleri şeklinde bir sıra takip edeceğiz. Burada nazari bilimlerden nassa dayalı dinî ilimlere doğru bir seyir gözetilmiştir. Mutasavvıflar ve şairler Said Nursî'nin çok başvurduğu entelektüel sınıf olarak temayüz etmektedir. Dil, beyan, belâgat ve tefsir âlimleri aslında onun yazım tarzını formel olarak en çok etkileyen entelektüel sınıf olduğu görülür. Fıkıh kitabı yazmaya teşebbüs etmediği için olmalı ki onun en az başvurduğu âlim sınıfının fakihler olduğu görülmektedir. Nitekim kendisi fıkıhla meşguliyetinin az olma gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“Aziz kardeşim, fikhü'l-ekber olan esâsât-ı imaniyeyle meşgul olduğumuz için, nakle ve ehl-i içtihadın medârikine ve meâhizine bakan dekaik-i mesâil-i fer'iyeye zihnim şimdilik ciddî müteveccih olamıyor. Zaten yanımda da kitaplar olmadığı gibi, vaktim de yoktur ki müracaat edeyim... Belki de, daha o nevi hakâyika meşguliyet zamanları gelmemiş.”⁹⁸

3.1. FİLOZOFLAR

1) Fârâbî (ö. 339/950)

Said Nursî, filozoflar içinde İbn Sînâ'ya özel bir değer vermektedir. Bu tutum, İbn Sînâ'nın İslam felsefe ve kelâm tarihindeki konumuna paraleldir. Onun Fârâbî'yi bağımsız olarak değil de İbn Sînâ ile birlikte andığını görmekteyiz. Bununla beraber İbn Sînâ ve Fârâbî gibi dâhileri, yaratılıştan gelen büyük bir kari-haya, zihni kabiliyete sahip oldukları halde felsefenin görünüşteki parlaklığına meftun olup, felsefecilerin telemmüzüne tenezzül etmeleri sebebiyle eleştirmiştir.⁹⁹

Said Nursî, dâhilerin insanlığın fikir dünyasında açtıkları tünellerden hayali bir yolculuğa çıkmakta ve o karanlık tünellerde gördüğü manzarayı şöyle tasvir etmektedir: “Bir kısmı boğulmuş, bir kısmının ayak izleri görünüyor, bazılarının da sesleri işitiliyor. İşittiğim sesler, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi dâhilerindir.”¹⁰⁰

Said Nursî, Eflâtun, Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefe dâhilerinin, ‘insaniyetin gâyetü'l-gâyâtı teşebbüh-i bi'l-Vâcibdir, yani Vâcibü'l-vücûda benzemektir’ demelerini tenkit eder.¹⁰¹ Ayrıca Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu belirtmekte, bazı filozofların, Allah'ın *mûcib-i bizzât* olduğunu iddia ederek O'nun ihtiyarını nefyemelerini şaşkırtıcı bulmakta, isim vermeden Farabi ve *İbn Sînâ*'yı eleştirmektedir.¹⁰²

2) İbn Sînâ (ö. 428/1037)

İbn Sînâ'yı *Hikmetin bir pederi* olarak tanımlayan Said Nursî; “şiddet-i zekâ ve kuvvet-i fikir ve kemâl-i hikemîye ve vüs'at-i karîha noktasında bu zamanın yüzlerce hükemasıyla muvazene olunsa, tereccüh edip ağır geleceğini”¹⁰³ söyleyerek İbn Sînâ'nın ilmî makamını takdir etmekte, onu *dâhî-yi hikmet* olarak ni-telemekte ve yukarıda bahsi geçen hayali yolculukta İbn Sînâ'nın bazı düşüncelerinin hâlâ geçerliliğini koruduğunubelirtmektedir.¹⁰⁴

İbn Sînâ'nın tıp noktasındaki dehasına dikkat çeken Said Nursî onu, “İslâm hükemasının Eflatun'u ve hekimlerin şeyhi ve feylesofların üstadı” olarak tanımlamış, ¹⁰⁵“كُلُّوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا” ayetinin tefsiri hak-

98 - Said Nursî, *Barla Lahikası* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 105.

99 - Said Nursî, *Sözler*, 679; *Muhakemat*, 20.

100 - Said Nursî, *Sözler*, 682.

101 - Said Nursî, *Sözler*, 676.

102 - Said Nursî, *Sözler*, 248, 680; *Mektubat*, 331.

103 - Said Nursî, *Muhakemat*, 18.

104 - Said Nursî, *Sözler*, 117, 682.

105 - A'raf, 7/31.

kındaki şu yorumuna dikkat çekmiştir: “İlm-i tıbbî iki satırla topluyorum. Yediğin vakit az ye. Yedikten sonra dört beş saat kadar daha yeme, şifa hazımdadır. Yani kolayca hazmedeceğin miktarı ye, nefse ve mideye en ağır ve yorucu hal, taam taam üstüne yemektir.”¹⁰⁶

Said Nursî, Kur'an'ın belâgatının mukayesesini yaparken, bir kimsenin İbn Sînâ gibi bir dâhiyi ilimde taklit etmek istese ve kendini İbn Sînâ gibi göstermeye çalışsa hiç kimseyi ikna edemeyeceği gibi tam tersine sahtekârlığının ortaya çıkacağını ifade ederek¹⁰⁷ onun dehasının yüksekliğine örnek göstermektedir.

Bununla birlikte İbn Sînâ gibi büyük bir hikmet dâhisinin, haşir gibi bazı imani hakikatleri anlamada insan aklının aciziyetini “Haşir, akıla kavranacak bir konu değildir, iman ederiz, fakat akıl bu yolda gidemez”¹⁰⁸ sözüyle itiraf ettiğini nakletmektedir.

3) İbn Rüşd (ö. 595/1198)

Said Nursî, Kur'an'ın akli delillerle bir vahiy kitabı olduğunun ispatlandığına ve yetkin akıl sahiplerinin bu konuda ittifak ettiklerine vurgu yaptıktan sonra İbn Rüşd'ü İbn Sînâ ile birlikte anarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Başta ulema-i ilm-i kelâmın allâmeleri ve İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi felsefenin dâhileri, müttefikân, esâsât-ı Kur'aniyeyle usulleriyle, delilleriyle isbat etmişler.”¹⁰⁹

“İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi dâhî feylesoflar misillü binler ehl-i tahkik, aklî ve mantıkî bir tarzda, her biri ayrı bir meslekte, şübhesiz binler hüccetlere ve kat'î burhanlara istinaden, ilmelyakîn derecesinde Muhammed'in (sav) risâletine ve hakkaniyetine imanları öyle küllî bir şehadettir ki onların umumu kadar bir zekâsı bulunmayan risâlete karşı çıkamaz.”¹¹⁰

4) İşrâkiler

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) kurduğu mistik ve teosofik bir felsefe olan İşrâkîlik, bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan ras-yonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan bir sisteminin adıdır. İşrâkıyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.¹¹¹

Said Nursî, Sühreverdî'den bahsetmek yerine ona nispet edilen İşrâkî felsefe ekolü filozoflarını genel olarak değerlendirmekte, onları duruma göre övmekte veya eleştirmektedir:

“Kur'an'ın şakirdleri olan asfiya ve evliya ve hükemânın münevver kısmı olan hükema-i İşrâkıyyunun hikmetleriyle...”¹¹² sözleriyle överken; “Bir'den bir sudur eder. Sair şeyler, vasıtalar vasıtasıyla ondan sudur eder” ifadelerinden dolayı da onları şöyle eleştirir, “Hükemanın yüksek kısmı olan İşrâkıyyun böyle haltetseler; Maddıyyun, Tabııyyun gibi aşağı kısımları ne kadar halledeceklerini kıyas edebilirsin.”¹¹³

Said Nursî, mutlak hakikatlerin sınırlı bir bakış açısıyla ihata edilemeyeceğini, hadiseler Kur'an gibi küllî nazarla bakmayanların ifrat ve tefrite düşüp istikameti kaybedeceklerini belirtmektedir. Ona göre eşyanın bâtınına dalmış olan İşrâkıyyun olaylara küllî bir nazarla bakmamakta ve kendi meşhudlarına itimat ettikleri için muvazeneyi kaybederek düştükleri hatayı görememektirler¹¹⁴

106 - Said Nursî, *Lem'alar*, 217.

107 - Said Nursî, *Mektubat*, 418.

108 - Said Nursî, *Mektubat*, 502; *Sözler*, 117.

109 - Said Nursî, *Mektubat*, 257.

110 - Said Nursî, *Şualar*, 631-632.

111 - Mahmut Kaya, “İşrâkıyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/438-439.

112 - Said Nursî, *Sözler*, 544.

113 - Said Nursî, *Sözler*, 678.

114 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 146-147; *Sözler*, 545-546.

Said Nursî, Allah'ı tanımanın dört yöntemi olduğunu söyler: “Birincisi: Tasfiye ve İşrâka müesses olan muhakkikîn-i sofîyenin minhacıdır...”¹¹⁵. Ayrıca İşrâkiyunun melekleri *ukûl-i aşere* ve *erbabü 'l-enva* diye isimlendirmelerinin de yanlışlığına dikkat çekmektedir.¹¹⁶

3.2. MÜTEKELLİMLER

Burada Said Nursî'nin zikrettiği ve değerlendirdiği mütekellimler, mensup oldukları mezhep dikkate alınmadan tarihi sıraya göre verilecektir. Aşağıdaki iktibaslarda Said Nursî'nin kelâmi görüşlere vukufiyeti ve tercihleri de görülmektedir.

1) Ebu'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/935) ve Ebu Mansur Matürîdî (ö. 333/944)

Said Nursî, Ehl-i Sünnet'in pek çok görüşüne atıfta bulunmuştur. Ancak biz bu itikadi mezhebin iki önemli imamı olan Ebu'l-Hasen Eş'arî ve Ebu Mansur Matürîdî'nin görüşleri ile ilgili birkaç atıfla yetineceğiz.

“Cüz'-i ihtiyarînin üssü'l-esası olan meyelân, Mâturidîce bir emr-i itibarîdir, abde verilebilir. Fakat Eş'arî ona mevcut nazarıyla baktığı için, abde vermemiş. Fakat o meyelândaki tasarruf, Eş'arîyece bir emr-i itibarîdir.”¹¹⁷

“Abdin bir fiile olan meyelânı Eş'arîlerin mezhebi gibi mevcut bir emir ise de o meyelânı bir fiilden diğer bir fiile çevirmekle yapılan tasarruf, itibarî bir emir olup abdin elindedir.”¹¹⁸

“Eğer Matürîdî'lerin mezhebi gibi o meyelânın bizzât bir emr-i itibarî olduğuna hükmedilirse, o emr-i itibarînin sübut ve tayini, kendisinin bir illet-i tâmme olduğunu istilzam etmez ki, irade-i külliyeye ihtiyaç kalmaz. Çünkü çok defalar meyelânın vukuunda fiil vaki olmaz.”¹¹⁹

İki peygamber arasında hak dine davetin kesintiye uğradığı dönem olan “Fetret”¹²⁰ dönemini yaşayan insanların durumu hakkında da aynı şekilde iki imamın şu görüşlerine dikkat çekmiştir: “Ehl-i fetret, ehl-i necattırlar. Bil-ittifak, teferruatındaki hatiatlarından muahazeleri yoktur. İmam-ı Şafiî ve İmam-ı Eş'arîce; küfre de girse, usûl-i imanîde bulunmazsa, yine ehl-i necattır. Çünkü teklif-i ilâhî irsal ile olur ve irsal dahi ittıla ile teklif takarrur eder.”¹²¹

2) Mu'tezile

Said Nursî, Mu'tezile âlimlerinden ayrı ayrı bahsetmek yerine Vasil b. Ata (ö. 131/748) tarafından kurulan Mu'tezile ekolünü ve fikirlerini genel olarak değerlendirmekte, onları yerine göre eleştirmektedir:

Mu'tezile imamlarının kelâmcıların mütebahhirîn ulemasından sayan Said Nursî, onlar hakkında; felsefenin “ziynet-i surîsine meftun olup o mesleğe ciddî temas ederek akli hâkim ittihaz ettiklerinden, ancak fâsık, mübtedî' bir mü'min derecesine çıkabildiklerini” söylemiştir.¹²²

Said Nursî, mütekellimleri, özellikle Mutezile'yi Kur'an öğrencisi kabul etmekte, onların yazdıkları onlarca ciltli eserleri takdir etmekte, ancak akli nakle tercih ettikleri için Kur'an'ın on ayeti kadar açık, kesin ve ikna edici ispat edemediklerini vurgulamaktadır.¹²³

115 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 274.

116 - Said Nursî, *Sözler*, 634.

117 - Said Nursî, *Sözler*, 580.

118 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 85.

119 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 85.

120 - Fetret hakkında geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, “Fetret” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475-480.

121 - Said Nursî, *Mektubat*, 519.

122 - Said Nursî, *Sözler*, 679.

123 - Said Nursî, *Sözler*, 548.

Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh meselesi hakkındaki görüşünü şöyle değerlendirmektedir:

“Hüsün ve kubh, mükellefin itlâna bakar ve ona göre takarrur eder. Şu hüsün ve kubh ise, surî ve dünyaya bakan yüzünde değil, belki ahirete bakan yüzedir. Meselâ, sen namaz kıldın veya abdest aldın. Hâlbuki namazını ve abdestini fesada verecek bir sebep, nefsü'l-emirde varmış, lâkin sen ona hiç muttali olmadın. Senin namazın ve abdestin hem sahihtir, hem hasendir. Mu'tezile der: ‘Hakikatte kabih ve fasiddir. Lâkin senden kabul edilir. Çünkü cehlin var, bilmedin ve özrün var.’”¹²⁴

Büyük günah hakkında da Said Nursî, Mu'tezile'nin hilafına amelin imana dâhil olmadığını¹²⁵ dolayısıyla büyük günah işleyenin küfre girmediğini; Mu'tezile mezhebi ile bir kısım Haricilerin “günah-ı kebâiri irtikâb edenin kâfir olduğu veya iman ile küfür ortasında kaldığı” şeklindeki hükümlerini hatalı bulmaktadır.¹²⁶

Mu'tezile mezhebinin insanı kendi fiillerinin yaratıcısı kabul ederek ona tesir-i hakikî nispet etmelerini doğru bulmaz. Ona göre bu bir tefrittir. Çünkü tesir-i hakikî, yalnızca Allah'a mahsustur. Her şeyin bir mülk, bir de melekût ciheti vardır. Melekût ciheti her şeyde güzel ve iyidir. Bundan dolayı Ehl-i itizal'in “Çirkin şeylerin halkı Allah'a ait değildir” demesi yanlıştır.¹²⁷

Said Nursî, Mu'tezilenin bazı konularda *daire-i esbâb* ile *daire-i itikâd* birbirinden farklı değerlendirmekle de hataya düştüklerine de dikkat çekmiştir.¹²⁸ Bazı Mutezile imamlarının “Cehennem sonradan halk edilecektir” iddiası Said Nursî'ye göre doğru değildir.¹²⁹

Bu atıf ve değerlendirmelerden Said Nursî'nin Mu'tezilenin görüşlerine vakıf olduğu anlaşılmaktadır.

3) Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)

Kelam ilmi imamlarından olan Fahreddin Râzî¹³⁰, felsefe ve mantık alanında çok önemli eserler vermiş olsa da filozoftan ziyade mütekellim ve müfessir kimliğiyle öne çıkmış bir âlimdir. Haşir konusunu aklî ve naklî delillerle açıklamaya çalışan Said Nursî, bu tür delillerin Fahreddin Râzî'nin tefsirinde yer aldığını söyleyerek okuyucuyu oraya yönlendirmektedir.¹³¹

Ayrıca önceki âlimlerin, dünyanın yuvarlak olduğunda şüphe etmedikleri konusunda açıklama yapan Said Nursî, bu konuda şüphesi olanları Râzî'nin ders halkasına oturup onu dinlemelerini öğütlemektedir: “Mefatîhü'l-Gayb olan İmam-ı Râzî'nin geniş olan tefsirine gir ve serir-i tedriste o dâhî imamın halka-i dersinde otur, dersini dinle!”¹³² Böylece dünyanın yuvarlak olduğunu anlayacağını belirtmektedir.

Aynı dönemleri yaşayan Fahreddin Râzî ile Muhyiddin-i Arabî'nin kendi aralarındaki mektuplaşmalarına, birbiriyle olan soru ve cevaplarına vakıf olan Said Nursî, Muhyiddin-i Arabî'nin Fahreddin-i Râzî'ye mektubunda demiş olduğu “Allah'ı bilmek, varlığını bilmenin gayridir” şeklindeki cevabının değerlendirmesine genişçe yer vermiş ve ilm-i kelâm, tasavvuf ve Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla alınan marifeti karşılaştırmıştır.¹³³

124 - Said Nursî, *Sözler*, 335.

125 - Said Nursî, *İşaratü'l İ'caz*, 224.

126 - Said Nursî, *Sözler*, 99.

127 - Said Nursî, *İşaratü'l İ'caz*, 33, 83-87, 120.

128 - Said Nursî, *İşaratü'l İ'caz*, 30.

129 - Said Nursî, *İşaratü'l İ'caz*, 201-202; *Mektubat*, 16-17.

130 - Said Nursî, *Mektubat*, 440.

131 - Said Nursî, *İşaratü'l İ'caz*, 218-219.

132 - Said Nursî, *Muhakemat*, 49.

133 - Said Nursî, *Mektubat*, 440-441.

4) Sa'deddin Teftâzânî (ö.792/1390)

Eserlerinde ilm-i kelâmın Sa'deddin Teftâzânî gibi büyük âlimlerine çokça yer veren Said Nursî, onu “İlm-i kelâm'ın büyük allâmesi”¹³⁴ olarak tanıtmaktadır. İsbat-ı Vâcib, iman, kader gibi konularda onun kitaplarına yönlendirirken bazen de eleştirmiştir:

Said Nursî, İsbat-ı Vâcibü'l-Vücut'un, imkân ve hudûs delilinin tafsilâtını öğrenmek isteyenlere *Şerhül-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*¹³⁵ gibi büyük kitapları tavsiye etmektedir.¹³⁶

Said Nursî, imanın tarifinde Teftâzânî'nin “Cenab-ı Hakk'ın istediği kulunun kalbine, cüz'-i ihtiyarının sarfından sonra ilka ettiği bir nurdur”¹³⁷ tanımına başvurmaktadır. Kader konusunda Teftâzânî gibi bir allâmenin böyle zor bir meseleyi ancak ehil olanların anlayacağı şekilde kırk-elli sayfada *Mukaddemat-ı İsna Aşer* kitabında çözdüğünü ifade etmektedir.¹³⁸ Teftâzânî'nin, İnşıkak-ı Kamer (Ay'ın yarılması) mucizesi, parmaklarından su akması, câmide hutbe okurken dayandığı kuru direğin ağlaması ve bütün cemaatin işitmesi gibi haberleri mütevatir kabul etmesini referans olarak almaktadır.¹³⁹

Teftâzânî, insanî ve hayvanî olmak üzere iki ruh olduğunu, hayvanî ruhun öleceğini ama insanî ruhun mahlûk olmadığından dolayı ölmeyeceği ifade edilmektedir. Said Nursî, bunun doğru olup olmadığı şeklindeki bir soruya Teftâzânî'nin *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd* kitaplarında ruhun, “kanun-i emr, vücûd-i hâricî giydirilmiş sair mahlûkat gibi mahlûk ve hâdis” kabul edildiğini ve Teftâzânî'nin ruhun ezeliyeti görüşünü benimsemediğini, bütün kitaplarının buna şahit olduğunu ifade ederek cevaplamıştır.¹⁴⁰

Said Nursî, Teftâzânî'nin “Yezid'e lanet caizdir” sözünü kabul etmekle birlikte bunun lanetin vâcib, iyi ve sevap olduğu anlamına gelmediğini belirtmektedir.¹⁴¹

Said Nursî'ye göre hür düşüncenin gelişmesiyle Teftâzânî'yi geçecek gençlerin yetişebileceğini ifade etmektedir.¹⁴²

5) Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)

Seyyid Şerif Cürçânî'yi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin allâmesi¹⁴³ olarak nitelendiren Said Nursî, Sadeddin Teftâzânî'nin Yezid ve Velid gibi şahıslara ismen laneti caiz gören yaklaşımını benimsememekte ve bu konuda Cürçânî'nin şu görüşüne yer vermektedir:

“Gerçi Yezid ve Velid, zalim ve gaddar ve facirdirler; fakat sekeratta imansız gittikleri gaybîdir ve kat'i bir derecede bilinmediği için o şahısların nass-ı kat'i ve delil-i kat'i bulunmadığı vakit imanla gitmesi ihtimali ve tevbe etmek ihtimali olduğundan öyle hususî şahsa lânet edilmez. Belki لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ وَ الْمُتَأَفِّفِينَ gibi umumî bir unvan ile lânet caiz olabilir. Yoksa zararlı, lüzumsuzdur.” diye Sadeddin-i Teftâzânî'ye mukabeletmiş.¹⁴⁴

134 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2011), 152.

135 - Saadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*.

136 - Said Nursî, *Sözler*, 859.

137 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 52.

138 - Said Nursî, *Mektubat*, 502.

139 - Said Nursî, *Sözler*, 737.

140 - Said Nursî, *Barla Lahikası*,33-34; Saadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019); Saadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1989).

141 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*,152.

142 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*,18.

143 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*,156.

144 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*,156.

Said Nursî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin sevginin sebepleri konusunda da *Şerhü'l-Mevâkıf*'taki şu veciz ifadesine yer vermiştir: “Sebeb-i muhabbet ya lezzet veya menfaat ya müşâkelet (yani meyl-i cinsiyet) ya dakemaldır.”¹⁴⁵

Said Nursî, Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* kitabında dünyanın adeta top gibi elde tutulacak derecede yuvanlık olduğunu kesin delilleriyle ispatladığını ifade etmektedir.¹⁴⁶

3.3. MUTASAVVIFLAR VE ŞAİRLER

Mevlana Celaleddin Rumî örneğinde olduğu gibi birçok mutasavvıfın aynı zamanda şair olması ya da tersinden söyleyecek olursak, Molla Câmî örneğinde olduğu gibi, birçok şairin tasavvufi içerikli şiirler yazmış olması bu iki entelektüel sınıfı birlikte ele almamızı gerektirmektedir.

1) Maruf-i Kerhî (ö. 200/815)

Said Nursî, Maruf-i Kerhî'den bahsederken sonraki dönem sufilerinden Hayat el-Harranî'ye de “Gavs-ı Âzam gibi, memattan sonra hayat-ı Hızırıyeye yakın bir nev'i hayata mazhar olan evliyalar”ın olduğunu ve bunun evliyalar arasında meşhur olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁷

2) Bayezid-i Bistamî (ö. 234/848) ve Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909)

İnsanlık âleminin yıldızları hükmünde olan şahısları sıralayan Said Nursî, Bayezid-i Bestamî'yi de bu şahıslarla birlikte anmaktadır: “Bütün bu asırlar o asr-ı saadetin güneşinden Ebû Hanife, Şafîî, Bayezid-i Bistamî, Cüneyd-i Bağdadî, Abdülkadir-i Geylânî, İmam-ı Gazzâlî, Muhyiddin-i Arabî, Ebu Hasen-i Şazelî, Şah-ı Nakşibend, İmam-ı Rabbanî (ra.) gibi binlerce nuranî ziyadar yıldızlar ayrılıp âlem-i beşerî tenvir etmişlerdir.”¹⁴⁸

Yine İslam tarihinde özellikle de itikadi meselelerde önemli kırılmaların yaşandığı bir dönemde Cüneyd-i Bağdadî'nin de içinde yer aldığı âlimlerden şöyle bahsetmektedir: “Şeriat ve itikad noktasında ehemmiyetli sarsıntılar olması hengâmında Buharî, Müslim, İmam-ı Âzam, İmam-ı Şafii, İmam-ı Malik, İmam-ı Ahmed İbn Hanbel, İmam-ı Gazzâlî, Gavs-ı Âzam ve Cüneyd-i Bağdadî gibi pek çok eazım-ı İslâmiye imdada yetişip o fitne-i diniyeyi mağlub ettiler.”¹⁴⁹ Bu ifadelerinde bu âlimlerin yaptığı mücadeleye dikkat çekmektedir.

3) Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165)

İslam ilim geleneğinde birçok âlimden istifade eden Said Nursî'nin nazarında Abdülkadir Geylânî'nin çok özel bir yeri vardır. Onun *Fütuh-ul Gayb* kitabıyla tekrar gözünün açıldığını,¹⁵⁰ İmam-ı Rabbanî gibi Şeyh-i Geylani'nin de “bir dakikada arşa kadar uruc-i ruhanîlerinin” olduğunu söylemiştir.¹⁵¹ Onun hakkında şu övücü değerlendirmede bulunmuştur:

“Yirmi beş sene önce Şeyh Geylânî'nin (k.s.) *esma-i hüsnâ* manzumesini okudum. Bana bir arzu geldi ki, esma-i hüsnâ ile bir münacat yazayım... O kudsî üstadımın mübarek münacat-ı esmaiyesine bir nazire yapmak istedim. Heyhat! Nazma istidadım yok. Yapamadım, noksan kaldı.”¹⁵²

145 - Said Nursî, *Sözler*, 777.

146 - Said Nursî, *Muhakemat*, 50-51; S. Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul TYEKB Yayınları, 2015), *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1998).

147 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 89.

148 - Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013),34; *Sözler*, 292.

149 - Said Nursî, *Şualar*, 416.

150 - Said Nursî, *Lem'alar*, 333.

151 - Said Nursî, *Sözler*, 718.

152 - Said Nursî, *Sözler*, 269.

Aynı şekilde maddeci filozofların inkârları karşısında şüpheye düşmemek için Abdülkadir Geylânî'ye atfen şu ifadelerle yer vermektedir:

“Harika bir dehâyı kudsî sahibi olan ve doksan sene maneviyatta terakki edip çalışan ve hakaik-ı imaniyeyi ilmelyakîn, aynelyakîn hattâ hakkalyakîn suretinde keşfeden Şeyh Geylanî (k.s.) gibi yüzbinler ehl-i hakikatın ittifak ettikleri tevhidî ve kudsî ve manevî meselelerde maddiyatın en dağınık ve kesretin en cüz'î teferruatına dalan ve sersemleşen ve boğulan feylesofların sözlerinin [hiçbir önemi yoktur].”¹⁵³

“İsm-i Azam”¹⁵⁴ “Vird” ve “Mehdi” konularında da Abdülkadir Geylani'ye şu cümlelerle atıfta bulunmaktadır: “Başta İmam-ı Azam, İmam-ı Gazzâlî, Celaleddin-i Süyutî, İmam-ı Rabbanî, Şah-ı Geylanî gibi siddikîn-i muhakkikîn, ism-i azamı ayrı ayrı görmüşler.”¹⁵⁵

Geylânî, Rufaî, Şazelî'nin makamlarını şu cümlede yüksek düzeyde takdir ettiği görülmektedir:

“Kur'an'ın tilmizlerinden Şah-ı Geylânî, Rufaî, Şazelî (ra.) gibi şakirdleri, virdlerini okudukları vakit dinle, bak! Ellerinde silsile-i zerrati, katarat adetlerini, mahlûkatın aded-i enfasını tutmuşlar, onunla evradlarını okuyorlar. Cenab-ı Hakkı zikir ve tesbih ediyorlar.”¹⁵⁶

Said Nursî, Şekspir'e yapılan aşırı övgüde sorun görmeyenlerin, aynı övgüyü bir hoca Abdülkadir Geylânî hakkında yaparsa idi tekfir edilirdi diyerek Batı taklitçilerine itirazda bulunmaktadır.¹⁵⁷

4) Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)

Said Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye yaptığı atıf ve değerlendirmelerin çokluğu ona önem verdiği-ne delil oluşturmaktadır. Said Nursî'nin yaptığı atıflar tek başına belki de müstakil bir çalışma konusudur. Said Nursî'nin, İbnü'l-Arabî'yi İslâmî ilimlerin bir mu'cizesi, bir hakikat harikası, manevî ilimlerin dehası ve muhakkikîn-i asfiya gibi ifadelerle övmesi dikkat çekmektedir. Ancak bu övgüsüne rağmen ölçülü bir dille İbnü'l-Arabî'nin her kitabında doğru yolu gösteremediğini, bazı görüşlerinin hakikat olmadığını ve bazı konularda aldansa bile bilerek kimseyi aldatmadığını belirtmektedir. “Evet, Muhyiddin, kendisi hâdî ve makbuldür. Fakat her kitabında mühdî ve mürşid olamıyor.”¹⁵⁸ Onun eserlerinin dikkatle okunması gerektiğine bizzat onun ifadeleriyle tembihte bulunmaktadır: “Bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen, kitaplarımızı okumasın, zarar görür.”¹⁵⁹ Bu değerlendirmesine rağmen Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin (1869-1954), İbnü'l-Arabî'yi tezyif etmesini de doğru bulmaz.¹⁶⁰

Said Nursî, İbnü'l-Arabî'yi imanın sırlarına dair dakik izahları sebebiyle takdir etmekte, ancak özellikle bu zamanda vahdetü'l-vücuda ait konuları okumanın zararlı olduğuna değinmektedir:

“Şu kâinatın Sâni-i Zülcelâlî, Vâcibü'l-Vücuddur. Yani, Onun vücûdu zatîdir, ezeldir, ebedîdir, âdemi mümtenidir, zevali muhaldır ve tabakat-ı vücûdun en rasihi, en esaslısı, en kuvvetlisi, en mükemmelidir. Sair tabakat-ı vücûd, Onun vücûduna nisbeten gayet zaif bir gölge hükmündedir. Ve o derece vücûd-i Vâcib rasih ve hakikatlı ve vücûd-i mümkinat o derece hafif ve zaiftir ki Muhyiddin-i Arabî gibi çok ehl-i tahkik, sair tabakat-ı vücûdu, evham ve hayal derecesine indirmişler; ‘Lâ mevcûde illâ hû’ demişler.” Yani, “Vücut-u Vâcibe nisbeten başka şeylere vücûd denilmemeli; onlar vücûd ünvanına lâyık değillerdir” diye hükmetmişler.”¹⁶¹

153 - Said Nursî, *Şualar*, 120.

154 - Bekir Topaloğlu, “İsm-i Azam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75-76.

155 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 54.

156 - Said Nursî, *Lem'alar*, 179.

157 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 198.

158 - Said Nursî, *Lem'alar*, 60, 418; *Sözler*, 866.

159 - Said Nursî, *Lem'alar*, 418.

160 - Said Nursî, *Lem'alar*, 418.

161 - Said Nursî, *Mektubat*, 337, 441; *Lem'alar*, 418.

Muhyiddin-i Arabî'nin, marifetullahta terakki etmenin tasavvuf ile olabileceği, kelâm ilminin bu hususta yetersiz kaldığı görüşünü nakletmektedir. Said Nursî ise Kur'an-ı Hakîmin minhac-ı hakikîsinin akıl, ruh, kalb, sır, nefis gibi pek çok latifeyi tatmin etmesi sebebiyle kelâm ve tasavvuftan daha yüksek olduğunu yumuşak bir üslupla ifade etmektedir.¹⁶²

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd meselesini, en yüksek merteye telakki ettiğini,¹⁶³ ayetlerin zâhirî manasından başka bâtinî ve işarî manalarının olduğunu, Musa (a.s.) ve Firavun'dan maksadın kalp ve nefis olduğunu belirtmesine yer vermektedir.¹⁶⁴ Said Nursî ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre ruhun mahlukiyeti inkişafından ibarettir¹⁶⁵, Kaf Dağı arkasındaki Arz-ı Beyza¹⁶⁶, Hurufu Mukatta, Rum Suresi'ndeki işaret-ı gaybiyeye¹⁶⁷ cifir ve ebced¹⁶⁸ gibi İslam kültüründe tartışmalara konu olan meseleler hakkında Muhyiddin-i Arabî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur.

Said Nursî, ebced hesabının, kabul görmüş ilmi bir prensip olduğunu ve edebiyatın da bir kanunu olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber, Cafer-i Sadık (r.a.) ve Muhyiddin-i Arabî (r.a.) gibi esrar-ı gaybiye ile uğraşan zâtların ve esrar-ı huruf ilmiyle ilgilenenlerin ebced hesabını gaybî bir düstur ve bir anahtar kabulettiklerini belirtmektedir.¹⁶⁹

5) Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)

Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup mutasavvıf olmakla birlikte felsefe ile ilgili araştırmalar yapmış önemli bir düşünürdür. Said Nursî, İbnü'l-Arabî'ye eleştiri yöneltirken eserlerinden istifade edenlerin az olduğunu ve gittiği yolun Sadreddin Konevî gibi zatlara münhasır kaldığını belirtmektedir.

Said Nursî'ye göre İbnü'l-Arabî, eşyanın vücûdunu hayal görmekte, kendi keşfiyatını bir ölçüyle tartmadığı için sınırları aşan yorumlara gitmekte, zayıf yorumlarıyla ayetlerin açık manalarını incitmektedir. İbnü'l-Arabî, kendine münhasır müstakil bir meslekte gitmesi ve muhakkik âlimlerin çoğuna muhalefet etmesi sebebiyle "O kadar yüksek ve harika bir kutub, bir ferid-i devran olduğu halde kendine mahsus tarikatı gayet kısacık, *Sadreddin-i Konevî*'ye münhasır kalıyor gibidir ve âsârından istikametkârane istifade nadir oluyor¹⁷⁰ yorumunu yapmaktadır.

6) Mevlana Celaleddin Rûmî (ö. 672/1273)

Said Nursî, İbnü'l-Arabî gibi Mevlana'ya da büyük değer vermekte, onu üstadlarından biri kabul etmekte ve birçok yerde ona ve eserlerine atıfta bulunmaktadır.

Said Nursî, Mevlana'nın aslı Farsça olan *Mesnevi-i Şerif*'ini, Kur'an güneşinden tezâhür eden yedi hakikatten bir hakikatin aynası olduğunu, onun başta Mevlevîler olmak üzere pek çok kimse için daimi bir mürşid olduğunu belirterek övgüde bulunmaktadır. Said Nursî'nin de Arapça bir *Mesnevi* yazarak bu geleceği benimsediği ve sürdürdüğü anlaşılmaktadır.¹⁷¹

Said Nursî, rüzgârın esmesiyle özellikle kavak ağaçlarının çıkardığı seslerin, ney gibi semavî ve ulvî bir musiki gibi sâfî ve tesirli olduğunu söylemektedir. Ancak başta Mevlâna gibi zatlar ve âşıklar, neyleri hüzün-

162 - Said Nursî, *Mektubat*, 441-442.

163 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 44; *Lem'alar*, 70, 416.

164 - Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, 317; *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 62; *Müdafaaalar* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012), 319.

165 - Said Nursî, *Lem'alar*, 60.

166 - Said Nursî, *Mektubat*, 110.

167 - Said Nursî, *Sözler*, 498.

168 - Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 62; *Şualar*, 722.

169 - Said Nursî, *Şualar*, 722.

170 - Said Nursî, *Lem'alar*, 60-61.

171 - Said Nursî, *Lem'alar*, 404; *Mesnevi-i Nuriye*, 11.

lü ve dokunaklı seslerini ayrılık acısından çıkan şikâyetler olarak anlamaktadırlar. Hâlbuki bu sesler “Zât-ı Hayy-ı Kayyûma karşı takdim edilen teşekkürat-ı Rahmâniye ve tahmidat-ı Rabbâniyeye”dir.¹⁷² Said Nursî, bu pasajda Mevlana'nın *Mesnevi*'sindeki ilk 18 beytine gönderme yaparak ince bir eleştiri yöneltmektedir.

Said Nursî'ye göre, ehl-i istiğrakın kendinden geçerek akıl gözünü kapadığı yerlerde Mevlâna Celâleddin kalp, ruh ve akıl gözleri açık olarak o makamlara çıkıp gezmekte, yolunda akıl ve kalp ittifakıyla yürümektedir.¹⁷³

Said Nursî, Kur'an ve sünnet daima kendine rehber yaptığını ve bu yola başta “evet” dediğini, dolayısıyla işkence çekmenin normal olduğunu cinas yoluyla şöyle dillendirmektedir: “Bil ki, ben hayatta sağ kaldıkça Mevlâna Celaleddin-i Rumî (ks.) Hazretlerinin dediği gibi: ‘*Men bende-i Kur'ânem eger cân dârem / Men hâk-i reh-i Muhammed Muhtârem*’ derim.”¹⁷⁴ Üstadlarımdan Mevlâna Celaleddin'in dediği gibi dedim:

Û güft: Elestü ve tû güftî belâ Şükr-i belâ çîst keşiden-i belâ

Sirr-i belâ çîst ki ya'nî menem Halka zen-i dergeh-i fakr u fenâ¹⁷⁵

7) Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247)

Şems-i Tebrizî'ye, kâinattaki mevlevi gibi hareketlerin, âşıkların nazarındaki bakışını dile getirme sadesinde şöyle atıfta bulunmaktadır:

“Şems-i Tebrizî gibi bir kısım âşıkların nazarında bütün kâinatta bulunan umum incizablar, cezbeler, cazibeler, cazibedar hakikatler, ezeli ve ebedî bir hakikat-ı cazibedara işaretlerdir. Ve ecrâmı ve mevcudatı mevlevî-misal pervane gibi raks ve semâa kaldıran cezbedarane harekât ve deverân, o hakikat-ı cazibedarın cemal-i kudsîsinin hükümdarane tezahüratı karşısında âşikane ve vazifedarane bir mukabeledir.”¹⁷⁶

8) Ahmed Rifâî (ö. 578/1182), Şâzelî (ö. 656/1258), İbn Seb'in (ö. 669/1270), Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276)

Said Nursî, Salâvatlarda Hz. İbrahim (sa) soyundan gelenlere mukabil olan âl-i Muhammed'in (sav) içinde “Ümmetimin âlimleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir”¹⁷⁷ sırrına mazhar olan zatları sayarken; Ahmed Rifâî, Ebu-l-Hasan-ı Şâzelî, Ahmed el-Bedevî gibi zatları da sayarak onların yaptıkları harika irşat dolayısıyla¹⁷⁸ adı geçen üç mutasavvıftan övgüyle söz etmektedir. İbn Seb'in'in eleştirilere hedef olmasını ise aşksız oluşuna bağlamaktadır:

“Âşık-ı hakiki, tarikde hata, tabirde yanlış etse de, yine maşuk-u hakikiye gider. Zira aşk, cemal-i cazibedara müncezib bir cezbedir... Veli-yi ârif, tarikde yanlış surette hata etse, matlub-i hakikiyi bulamaz. Zira yol bozuksa, maksuda götüremez... Marifeti aşkına gâlib olan Muhyiddin-i Arabî, işaret etti, kendini oklara hedef etti. Câmi-i âşık tasrih etti; hürmetle yaşadı. İbnü'l-Farîd, Muhyiddin'den daha ileri gitti, ümmetin itibarından ondan geri kaldı. Aşksız İbn Seb'in'in sözleri ilhad telâkki edildi.”¹⁷⁹

172 - Said Nursî, *Sözler*, 275.

173 - Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 10-11.

174 - Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye Tercümesi*, 144; Mevlana, *Külliyat-ı Divan-ı Şems-i Tebrizi, Rubaiyyat*. 133. “Canım var oldukça ben Kur'an'ın kölesiyim. Muhammed Muhtar'ın yolunun tozu/toprağıyım”

175 - Said Nursî, *Mektubat*, 38. Türkçe anlamı: “O “Ben senin Rabbin değil miyim?” dedi. Sen: “Evet, rabbimsin” dedin. Evet demenin şükrü nedir bilir misin? Belâ çekmektir. Belâ çekmenin sırrı nedir? Allah'a karşı hiçliğini ve fakrını bilmen, dergâhını kapısının halkasını çalan benim, demektir.”

176 - Said Nursî, *Şualar*, 95.

177 - Ümmetimin âlimleri, benî-İsrail'in peygamberleri gibidir. Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/60.

178 - Said Nursî, *Şualar*, 631.

179 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 232.

9) İbn Ataullah İskenderî (ö. 709/1309)

Said Nursî, bir görüşünü İbn Ataullah İskenderî'nin *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sinden yaptığı iktibasla destekleme yoluna gitmiştir:

“Meşhur *Hikem-i Atâiyye*'nin şu fıkrası, ‘مَادَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَهُ وَمَادَا فَقَدَ مَنْ وَجَدَهُ’ yani, ‘Cenâb-ı Hakkı bulan neyi kaybeder? Ve Onu kaybeden neyi kazanır?’ yani ‘Onu bulan her şeyi bulur. Onu bulmayan hiçbir şey bulmaz... ne derece âli bir hakikat olduğunu gördüm ve ‘طُوبَى لِلْغُرَبَاءِ’ hadîsinin sırrını anladım, şükrettim.”¹⁸⁰

10) Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389)

Manevi dünyasına çok önem veren Said Nursî otuz beş yıl boyunca her gün Cevşeni okuduğunu,¹⁸¹ bununla beraber *Evrad-ı Bahaiyyeyi* ezberlediğini, otuz yıldır bu virdini de okuduğunu, yüz hasiyeti ve faydası olan bu evradı musibet zamanında sürekli okuduğunu¹⁸² bildirmektedir. Bunlardan da anlaşıldığı gibi Bahâeddin Nakşibend, Said Nursî için özel bir önem taşımakta ve onun düşünce dünyasında oldukça önemli bir yer işgal etmektedir.

Said Nursî'nin, İmam Rabbanî ve Molla Câmî gibi mutasavvıflara atıflarını Nakşibendi ile birlikte değerlendirdiğimizde Nakşibendiye tasavvuf geleneğiyle belli bir düzeyde alakasının olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

11) Molla Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) ve İmam Şa'ranî (ö. 973/1565)

Said Nursî, Molla Câmî'yi, fitratı aşkla yoğrulmuş ve Allah aşkıyla kendinden geçmiş keramet sahibi bir mutasavvıf olarak olarak görmekte, onun *Divan*'ıyla tefe'ül ettiğini belirtmektedir.¹⁸³ Ona verdiği bu yüksek değeri eserinin birkaç yerinde şöyle ortaya koymaktadır:

“Mevlâna Câmî, kesretten vahdete yüzleri çevirmek için bak ne güzel söylemiş:

‘Yekî hâh yekî hân yekî cûy Yekî bîn yekî dâh yekî gûy’ demiştir.”¹⁸⁴

Said Nursî, *İnşikak-ı Kamer* mucizesi ile ilgili Câmî'nin şu sözüne dikkat çekmektedir: “Hiç yazı yazmayan o ümmî zât, parmak kalemiyle sahife-i semavîde bir elif yazmış; bir kırkı, iki elli yapmış.”¹⁸⁵

Said Nursî, Câmî'nin sahabelerle ilgili şu sözüne katıldığını ifade eder;

Yâ Resûlellah çe bâşed çün seg-i Ashâb-ı Kehf Dâhil-i cennet şevem der-zümre-i ashâb-ı tû

Û reved der-cennet men der-cehennem key revâst Û seg-i Ashâb-ı Kehf men seg-i ashâb-ı tû¹⁸⁶

Said Nursî, evliyalar arasında zaman genişlemesi ve mekân kat etmenin mümkün olduğunu, bunun yarırganacak bir yönünün olmadığını, her insanın buna benzer bir hali rüyasında yaşadığını belirttikten sonra İmam Şa'ranî'nin yaşadığı benzer bir olaya şöyle atıfta bulunmaktadır:

“Evliya arasında da bast-ı zaman, tayy-ı mekân meselesi şöret bulmuştur. Ezcümle: *Kitab-ı Yevakit*'in rivayetine göre, İmam-ı Şa'ranî bir günde iki buçuk defa kocaman *Fütihat-ı Mekkiye* namındaki büyük mecmuayı mütalaa etmiştir.”¹⁸⁷

180 - Said Nursî, *Mektubat*, 38-39.

181 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 320.

182 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 124, 100, 437; *Lem'alar*, 197; *Sözler*, 292; *Mesnevi-i Nuriye*; 34; *Şualar*, 416; Nakşibend'e burada zikredilen bazı mutasavvıflar ile birlikte atıflarda bulunulmuştur. Bayezid-i Bistamî, İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'ye yapılan atıflara bakılabilir.

183 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 88; *Sözler*, 266.

184 - Said Nursî, *Sözler*, 266. “Biri iste, biri çağır, biri talep et, biri gör, biri bil, biri söyle.”

185 - Said Nursî, *Sözler*, 349.

186 - Said Nursî, *Sözler*, 605.

187 - Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 214.

12) İmam Rabbanî (ö. 1034/1624)

İmam Rabbanî, Said Nursî için özel bir önem taşımaktadır. Bu mutasavvıfın onun düşünce dünyasında oldukça önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen katılmadığı görüşlerine itiraz etmekten de çekinmez.

Said Nursî, İmam-ı Gazzâlî ve İmam-ı Rabbanî gibi muhakkik âlimlerin; “Bir tek sünnet-i seniyyeye ittiba noktasında hâsıl olan makbuliyet, yüz âdâb ve nevafile hususiyeden gelemez. Bir farz bin sünnete müreccah olduğu gibi, bir sünnet-i seniyye dahi bin âdâb-ı tasavvufa müreccahtır.”¹⁸⁸ dediklerini ve İmam-ı Rabbanî'nin “Ben seyr-i ruhanîde kat’-ı meratib ederken, tabakat-ı evliya içinde en parlak, en haşmetli, en letafetli, en emniyetli; sünnet-i seniyyeye ittibai, esas-ı tarikat ittihaz edenleri gördüm. Hatta o tabakanın âmî evliyalrı, sair tabakatın has velilerinden daha muhteşem görünüyordu”¹⁸⁹ dediğini nakletmektedir.

Müceddid-i Elf-i Sâni olan İmam-ı Rabbanî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Küçük bir imanî meselenin inkişafı ve açık bir şekilde ortaya çıkması binlerce ezvak ve kerametlere müreccahtır. Zaten tarikatların gayesi ve neticesi iman hakikatlerinin açığa çıkmasıdır.”¹⁹⁰

Yukardaki ifadelerden İmam-ı Rabbanî'yi referans gösteren Said Nursî, aşk ve şefkat gibi kavramlarda farklı düşündüğünü, aşağıdaki te'vilin de tekellüflü/zorlama bir yorum olduğunu belirtmiş ve ölçülü bir üslup ile eleştirmiştir:

“Üstadım olan İmam-ı Rabbanî'ye muhalif olarak diyorum ki: Hazret-i Yakub Aleyhisselâm'ın Yusuf Aleyhisselâm'a karşı şedid ve parlak hissiyatı, muhabbet ve aşk değildir; belki şefkattir. Çünkü şefkat, aşk ve muhabbetten çok keskin ve parlak ve ulvî ve nezihdir ve makam-ı nübüvvete lâyıktır... Üstadım İmam-ı Rabbanî aşk-ı mecazîyi makam-ı nübüvvete pek münasib görmediği için demiş ki: ‘Mehasin-i Yusufiye, mehasin-i uhreviye nev’inden olduğundan, ona muhabbet ise mecazî muhabbetler nev’inden değildir ki kusur olsun.’”¹⁹¹

Said Nursî'nin ifadesiyle, İmam-ı Rabbanî hem delile hem keşfe istinaden şöyle demiştir: “Hindistan'da çok nebiler gelmiştir. Fakat bazılarının ya hiç ümmeti olmamış veyahut mahdut birkaç adama münhasır kaldığı için iştihar bulmamışlar veyahut nebi ismi verilmemiş.”¹⁹²

13) Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Ömer Hayyam (ö. 526/1132)

Said Nursî, el-Maarrî ve Hayyam'a aynı bağlamda eleştiri yaparak atıfta bulunmaktadır. Onlar Said Nursî'nin etkilendiği kaynaklar olarak değil, müellifin İslam ilim, düşünce ve tasavvuf mirasına vukufiyetini ispatlama bakımından zikredilmektedir:

“Hem üdeba-yı İslâmiyenin meşhurlarından, bedbinlikle maruf Ebu'l-Alâ-i Maarrî ve yetimane ağlayışıyla mevsuf Ömer Hayyam gibilerin, o mesleğin nefsi emmareyi okşayan zevkiyle zevklenmesi sebebiyle, ehl-i hakikat ve kemalden bir sille-i tahkir ve tekfir... tokatlarını”¹⁹³ [yedikleri ifade edilmektedir].

14) İbn'ül-Fârız (ö. 632/1235)

Said Nursî, meânî konusunu işlerken Arap edebiyatı dâhilerinin şiirlerindeki tasvirlerin bilinen mananın dışında çok tabakalarının olduğunu ve çok yönlü çağrışımlar yaparak insanın duygularını harekete geçirdiğini belirtmekte ve örnek olarak İbn'ül-Fârız'ın aşağıdaki şiirlerine yer vermektedir:

188 - Said Nursî, *Mektubat*, 612.

189 - Said Nursî, *Lem'alar*, 83; İmam-ı Rabbanî, *Mektubat*, 260. Mektup.

190 - Said Nursî, *Mektubat*, 473; *Lem'alar*, 565.

191 - Said Nursî, *Mektubat*, 43-44.

192 - Said Nursî, *Mektubat*, 520.

193 - Said Nursî, *Sözler*, 679.

“İbn Farîd’ın veya Ebu Tayyib’in gözlerinden, müthiş olan vicdanlarına bak. Ve vicdanın tercümanı olan:

عَرَسْتُ بِاللَّحْظِ وَرَدًا فَوْقَ وَجَنَّتْهَا حَقُّ لَطْرِفِي أَنْ يَجْنِي الذُّبَى عَرَسَا

Hem de فَلِلْعَيْنِ وَالْأَحْشَاءِ أَوْلَ هَلْ أَتَى تَلَاعَائِدِي الْأَسْبَى وَ ثَالِثُ تَبَّتْ

Hem de صَدُّ حَمَا ظَمَائِي لِمَاكَ لِمَاذَا وَ هَوَاكَ قَلْبِي صَارَ مِنْهُ جُدَادًا

Hem de حُشَايَ عَلَى جَمْرِ ذِكِّي مِنَ الْعَضَا وَ عَيْنَايَ فِي رَوْضِ مِنَ الْحُسْنِ تَرْتَعُ

Gör ve dinle ki, çendan gözleri Cennet’te tenezzüh eder. Fakat vicdanlarındaki Cehennem tazib eder.”¹⁹⁴

15) Sa’dî Şirazî (ö. 691/1292) ve Fuzûlî (ö. 963/1556)

Said Nursî, Mevlana’yı ve Sa’dî-i Şirazî’yi en doğru müellif ve en muhakkik hakîm olarak nitelemekte, onların anlattıkları temsil ve metaforlarda bir sakınca görmemektedir.¹⁹⁵

Said Nursî, Kur’an-ı Hakîm’den alınan marifetin, kâinatı yok saymadığını ve görüntüden ibaret görmediğini, bilakis her şeyde Allah’ı tanıtan bir ayetin olduğunu, bunun da Allah’ı görüyormuş gibi tam bir bilinç verdiğini ifade ederken Sa’dî Şirazî’nin şu ifadesine dayanmaktadır:

دَر نَظَرِ هُوَشِيَارِ هَرِ وَرَقِي دَفْتَرِيسَنَتِ اَزْ مَعْرِفَتِ كِرْدِيگَارِ Her şeyde Cenâb-ı Hakın marifetine bir pencere açar.”¹⁹⁶

Said Nursî, medrese ile tekke arasındaki farkı *Gülîstan*’da geçen şu anekdot ile açıklamaktadır:

“Ben bir ehl-i kalbi tekyede, seyr-i sülûk ile meşgul iken görmüştüm. Birkaç gün sonra onu talebeler içinde, medresede gördüm. Ne için o feyizli tekyeyi terk edip bu medreseye geldin, dedim. O da dedi ki: Orada yalnız herkes kendi nefsinin –eğer muvaffak olursa– kurtarabilir. Burada ise bu âlihimmat şahıslar kendileriyle beraber çoklarını kurtarmaya çalışıyorlar. Ulüvv-ü cenab, ulüvv-ü himmet bunlardadır. Fazilet ve himmet bunlardadır. Onun için buraya geldim.” Şeyh Sa’dî bu vakıayı, kısaca hülâsasını *Gülîstan*’ında yazmıştır.¹⁹⁷

Said Nursî, Kelime-i şehadetin iki kelâmı birbirinden ayırlamayacağını, Hz. Muhamme’in yolu dışında bir kurtuluş yolunun olmadığını ifade ederken Sa’dî’nin şu manzumuna yer vermektedir: مَحَالَسَتْ سَعْدِي بَرَاهِ - ظَفَرُ بُرْدَنْ جَزْ دَرِ پِي مُصْطَفَى - عَفَا Ey Sâdî! Mustafa’nın (asv) arkasından gitmeyen doğru yolu bulamaz ve kurtuluş ermesi de muhaldir.¹⁹⁸

Yine *Gülîstan*’da geçen şu ifadeler yer verir:

Hazret-i Yakub’a “Niçin Mısır’dan gelen gömleğin kokusunu işittin de, yakınında bulunan Kenan kuyusundaki Yusuf’u görmedin?” diye sorulunca şu cevabı vermiştir: “Bizim hâlimiz şimşekler gibidir; bazen görünür, bazen saklanır. Bazı vakit olur ki, en yüksek mevkide oturup her tarafı görüyoruz gibi oluruz. Bazı vakitte de ayağımızın üstünü göremiyoruz.”¹⁹⁹

Said Nursî, dünyada kavgaya gerek olmadığını vurgulama sadedinde “Hakikatbîn olan Hafız-ı Şirazî’yi dinle: دُنْيَا نَهْ مَتَاعِيسَتِي كِهْ اَرَزْدُ بِنَزَاعِي ‘Dünya öyle bir metâ değil ki nizâa değsin.’ Çünkü fani ve geçici olduğundankıymetsizdir.”²⁰⁰

Ayrılığın insana verdiği hüznü anlatırken Fuzulî’ye bir atıf yapar: “Fuzûlî-i Bağdadî gibi mufarakat eden

194 - Said Nursî, *Muhakemat*, 86.

195 - Said Nursî, *Muhakemat*, 41.

196 - Said Nursî, *Mektubat*, 441. Akıllı olan insanın nazarında, kâinat kitabının her sayfası Allah’ı tanıtmaya götüren bir defterdir.

197 - Said Nursî, *Lem’alar*, 406-407; Sa’dî Şirazî, *Gülîstan*, çev. Hikmet İlaydın (İstanbul: MEB Yayınları, 1991).

198 - Said Nursî, *Mektubat*, 448, 609.

199 - Said Nursî, *Mektubat*, 360; Sa’dî Şirazî, *Bostan*, çev. Hikmet İlaydın (Ankara: MEB Yayınları, 1950).

200 - Said Nursî, *Mektubat*, 360.

dostları düşünerek enîn edip, “*Vaslını yâd eyledikçe ağlarım, tâ nefes varsa kuru cismimde feryad eylerim*” diyerek bir teselli, bir nur, bir rica kapısını aradım.”²⁰¹

3.4. DİLCİLER, MÜFESSİRLER, MUHADDİSLER VE FAKİHLER

1) Ebu Hanife (ö. 150/767), Malik b. Enes (ö. 179/795), Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)

Said Nursî, Ebu Hanife, Mâlik, Şafî, Ahmed İbn-i Hanbel'i çoğunlukla diğer bazı âlimler ile birlikte zikrettiği için bu âlimlere dair bazı değerlendirmelere burada yer verilecektir.

Hz. Muhammed'in hidayet feyzinden hayat alan âlimlerden bahsederken, “Bak, nasıl her asır, o şems-i hidayetten aldıkları feyiz ile çiçek açmışlar; İmam-ı Âzam Ebu Hanife, İmam-ı Şafî, İmam-ı Malik, İmam-ı Ahmed İbn-i Hanbel... gibi milyonlar münevver meyveler veriyor.”²⁰²

Said Nursî bir soruya verdiği cevapta; “Ebu Hanife, Mâlik, Şafî, Ahmed İbn-i Hanbel; şahların, aktabların fevkinde”²⁰³ olduğunu söyler. Ayrıca “İmam-ı Azam gibi eazım-ı müçtehidin hapis çekmiş ve İmam-ı Ahmed İbn-i Hanbel gibi bir mücahid-i ekbere, Kur'an'ın bir tek mes'alesi için hapiste pek çok azab verildiğine”²⁰⁴ dikkat çekmektedir.

Ahmed İbn Hanbel'in bir milyon hadîsi hıfzına aldığı,²⁰⁵ son derece doğru sözlü olduğunu²⁰⁶ ve gelecekle ilgili hadisleri, *Müsned-i Ahmed İbn-i Hanbel* kitaplarında an'anesiyle beyan ettiğini²⁰⁷ belirtmektedir.

İmam-ı Mâlik'in *Muvatta* kitabının muteber ve güvenilir olduğunu,²⁰⁸ *Muvatta* ve *Fıkh-ı Ekber* gibi kitapların şeffaf bir kitap gibi içinde Kur'an'ı gösterdiğini²⁰⁹ ifade etmektedir.

Said Nursî, bu imamlara ayrıca şu şekilde atıfta bulunmaktadır:

“İmam-ı Âzam demiş: ‘el-Adl, el-Hakem ism-i âzamdır.’”²¹⁰

“Ve besmelenin azamet-i kadrine en kat'î bir hüccet şudur ki, İmam-ı Şafî (ra.) gibi çok büyük müçtehidler demişler: Besmele tek bir ayet olduğu halde Kur'an'da yüz on dört defa nazil olmuştur.”²¹¹

“Hem mebdei taassub derecesinde azimet olsa nihayeti müsaheleye, ruhsata taraftarsa nihayeti salabete müncer olan bir kısım Hanbelî, Hanefî gibi.”²¹²

Said Nursî'ye göre, insanın yapısı gereği farklı kanaatler taşıması doğaldır. Mâlikî, Şafî, Hanbelî mezheplerinde ve yetmiş yakın kelâm âliminin fırkalarında çok sayıda farklı kanaatlerin olmasını ve bu âlimlerin pek çok farklı kitap yazmalarını buna delil getirmektedir.²¹³

2) Câhız (ö. 255/869)

201 - Said Nursî, *Lem'alar*, 321

202 - Said Nursî, *Sözler*, 292. *Şualar*, 416.

203 - Said Nursî, *Mektubat*, 376.

204 - Said Nursî, *Lem'alar*, 373.

205 - Said Nursî, *Müdafaaalar*, 298.

206 - Said Nursî, *Mektubat*, 159-160.

207 - Said Nursî, *Mektubat*, 151.

208 - Said Nursî, *Mektubat*, 167.

209 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 253.

210 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 54.

211 - Said Nursî, *Lem'alar*, 149.

212 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 253.

213 - Said Nursî, *Müdafaaalar*, 300.

Kur'an'a muarız olan müşriklerin Kuran'ın "tahaddi" yani bir benzerini getirme çağrısına²¹⁴ karşı çaresiz kaldıklarını söyleyen Said Nursî bu konuda belâgat dâhisi olan Câhız'ın ifadelerinden destek almaktadır: Arab edip ve belîğleri, Kur'an'ın eşsiz belâgatı karşısında Hazret-i Muhammed'e karşı aşırı kin ve düşmanlık besliyorlardı ve onun davasını çürütmek için her yolu deniyorlardı. Fakat onlar en kolay ve güvenilir yol olan o kitabın bir benzerini kalemlle, yazıyla ortaya koyma yerine en uzun, en zor, can ve malını tehlikeye atacak harp yolunu tercih ettiler. Câhız'ın deyişiyle "Muaraza-i bi'l-huruf mümkün değildi, muhaldi; onun için muharebe-i bi's-süyufamecbur oldular."²¹⁵

3) İbn Cerir Taberî (ö. 310/923)

Said Nursî, İbn Cerir Taberî'yi hadisleri iyi bilen bir hadis dâhisi olarak niteler.²¹⁶ Taberî'nin rivayet tefsirini de güvenilir ve önemli büyük bir tefsir olduğunu "Bütün maânî-i Kur'an'ı muan'an sened ile müteselsilen menba-ı risâlete îsal ederek"²¹⁷ yazdığına dikkat çeker.

4) Abdulkahir Cürcânî (ö. 471/1078)

Said Nursî, Abdülkadir Cürcânî, Zemahşerî ve Sekkâkî'ye özel bir önem vermekte ve çoğunlukla birlikte zikretmekte olduğu için dönem farklılıklarına rağmen onlara yapılmış atıfları peş peşe vereceğiz.

Said Nursî, belâgat ilminin dâhilerinden ve edebiyatın inceliklerine vakıf önderlerinden saydığı Abdülkahir-i Cürcânî, Sekkâkî, Zemahşerî ve Câhız gibi dilbilimcilerin "Kur'an'ın i'cazı ve belâgatı, tâkat-ı beşerin fevkindedir; yetişilmez." diye ittifak ve icma ettiklerini, söz konusu olan bilginlerin kitaplarında yeterince bilgi olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁸

"Kur'an-ı Mu'cizü'l-beyan'ın heyet-i mecmuasında raik bir selâset, faik bir selâmet, metin bir tesanüd, muhkem bir tenasüb; Cümleleri ve heyetleri mabeyninde kavî bir teavün ve âyetler ve maksadları mabeyninde ulvî bir tecavüb olduğunu İlm-i Beyan ve Fenn-i Maânî ve Beyanî'nin Zemahşerî, Sekkâkî, Abdülkâhir-i Cürcânî gibi binlerle dâhî imamların şهادetiyle sabit olduğu halde, o tecavüb ve teavün ve tesanüdü ve selaset ve selâmeti kıracak, bozacak sekiz-dokuz mühim esbab bulunurken, o esbab bozmağa değil, belki selasetine, selâmetine, tesanüdüne kuvvet vermiştir."²¹⁹

Said Nursî, aşağıdaki atıflarında Abdülkâhir-i Cürcânî, Sekkâkî ve Zemahşerî'yi birlikte zikretmiştir. Burada naklettiğimiz ifadeleri söz konusu diğer iki âlime atıfları incelerken tekrarlamayacağız.

"Evet, Kur'an ile muaraza ve mübarezeyle çıkan insanların kuvveti, Cenab-ı Hak tarafından körleştirilerek, muarazayı yapabilecek kabiliyetten sukut ettirilmiştir. Fakat Abdülkâhir-i Cürcânî, Zemahşerî, Sekkâkî gibi belâgat imamlarınca beşerin kuvveti Kur'an'ın yüksek üslup ve nazmına yetişemediğinden aczi tezahür etmiştir. Bir de Sekkâkî demiştir ki: İ'caz zevkîdir; tarif ve tabir edilemez. مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَذُرْ yani *fikri ile i'cazı zevk etmeyen, tarif ile vâkıf olamaz*; bal gibidir. Lâkin Abdülkâhir'in iltizam ettiği veche göre, i'cazı tarif ve tabir etmektümüktür."²²⁰

Said Nursî, yüzeysel bakış ve dar görüşlülük sebebiyle edebi sanatlarda gizlenmiş ince manaların görülemediğini, ayet ve hadislerin tefsir veya tercümesinde bu güzelliklerin üstünün örtüldüğünü, belâgat inceliklerinin kaybolduğunu belirttiği bağlamda Abdülkâhir'in *Delâilü'l-İ'caz* eserinde bu tutum sahiplerini

214 - Bakara, 2/23; Yunus, 10/38.

215 - Said Nursî, *Mektubat*, 252; *İşaratü'l-İ'caz*, 196; Abdülkâhir Cürcânî'ye yapılan son atıf paragrafında Câhız'ın da ismi geçmektedir. Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftahu'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 5.

216 - Said Nursî, *Mektubat*, 168.

217 - Said Nursî, *Mektubat*, 523; İbn Cerir-i Taberî; *Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayati'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.)

218 - Said Nursî, *Sözler*, 552; *Şualar*, 154; *İşaratü'l-İ'caz*, 195.

219 - Said Nursî, *Sözler*, 510.

220 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 206.

şiddetle eleştirdiğini ifade etmektedir.²²¹

Lâfızperestliğin bir hastalık olduğunu düşünen Said Nursî, Harîrî (ö. 516/1122) gibi bir edebiyat dâhisinin de *Makâmât* kitabında lâfızperestlik yaptığını, Abdülkâhir Cürcânî'nin *Delailü'l-İ'caz* ve *Esrârü'l-Belâgat*'ın üçte birini bu hastalığın tedavisine ayırdığını belirtmektedir.²²² Bununla beraber Abdülkâhir söz konusu kitaplarında bazı manaları çok parlak ve süslü bir üslup ile ifade etmiştir.²²³

5) Zemahşerî (ö. 538/1144)

Said Nursî, Zemahşerî'yi belâgat-ı nazm noktasında belâgat ilminin dâhilerinden saymakta ve ümmet nazarında makbul bir zat olarak nitelemektedir.²²⁴

Zemahşerî, Mu'tezile mezhebinin en mutaassıp fertlerinden biri olduğu halde Ehl-i Sünnet âlimleri, onun *halk-ı ef'al* meselesindeki şiddetli itirazlarına rağmen onun aleyhinde çok konuşmamışlardır. Said Nursî, Zemahşerî'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemesini Cenâb-ı Hakkı tenzih arzusuna bağlamakta ve kendi görüşünü hak zannetmesiyle ilişkilendirmektedir.²²⁵

Said Nursî'ye göre üslubun çok mertebeleri vardır. Bazen esen bir seher yeli gibi o kadar ince ve hafif, bazen de harp diplomatlarının stratejilerinden daha gizlidir. Bunu yakalayabilmek için bir diplomatın sezgisine sahip olmak gerekir. Örneğin: “Yâsin sûresinde ‘مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ’ şive-i ifadeden, Zemahşerî ‘Men yebruzû ile'l-meydân’ üslûbunu istişmam²²⁶ etmiştir. Evet, insan isyanla Hâlîkın emrine karşı mânen müdafaa ve mübâreze eder.”²²⁷

Said Nursî, *Keşşâf* müellifi Zemahşerî'nin Hz. Muhammed'in hissî mucizelerinin bin kadar olduğunu söylediğini aktarmaktadır.²²⁸ Yine Zemahşerî'nin, Kur'an'ın surelere bölünmüş şekilde nâzil oluşunu faydalı bulduğunu da belirtmektedir.²²⁹

Said Nursî'nin Zemahşerî'yi Mutezile olmasına rağmen dışlamayıp dil, belâgat ve tefsirciliğindeki dehasını takdir ettiğini ve ondan istifade ettiğini görmekteyiz. Bu onun mezhepçi bir tutumla hareket etmediğini, ilmî duyarlılığa sahip olduğunu göstermektedir.

6) Sekkâkî (ö. 626/1229)

Said Nursî, Sekkâkî'yi çoğunlukla Cürcânî ve Zemahşerî ile birlikte zikrettiği için ona dair değerlendirmelerin bir kısmına yukarıdaki pasajlarda da işaret edilmişti. Dil ve belâgat açısından önemseydiği ve sık atfı yaptığı bu âlim hakkındaki bazı değerlendirmeler ve açıklamalarına burada yer verilecektir.

Said Nursî, dilde çok inceliklerin bulunduğunu, bazen kalpte ve vicdandaki incelikleri aklın göremediğini ifade ederken âlî üslup kullanan belâgat dâhilerinden Sekkâkî'nin bile İmrü'l-Kays (ö. m. 540) veya başka bir bedevinin kavradığı belâgat inceliklerini kavramadığını ifade etmektedir.²³⁰

Said Nursî, Sekkâkî'nin, Kur'an-ı Kerim'in bazı terkip ve kelimelerinde nahiv/gramer hatalarının oldu-

221 - Said Nursî, *Muhakemat*, 66.

222 - Said Nursî, *Muhakemat*, 76.

223 - Said Nursî, *Muhakemat*, 93.

224 - Said Nursî, *Sözler*, 552; *Şualar*, 154; *İçtimai Dersler*, 369.

225 - Said Nursî, *Mektubat*, 611.

226 - Bu konuda mücadele etmek üzere meydana çıkan kimse var mı? anlamında bir meydan okumadır.

227 - Said Nursî, *Muhakemat*, 80.

228 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 194.

229 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 207.

230 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 52, 93.

ğunu söyleyenleri *Miftâh*'ın sonunda eleştirdiğini, “efsah-ı füseha olan Hazret-i Muhammed (asv), Kur'an-ı Kerim'i uzun uzun zamanlarda tekrar tekrar okuduğu halde, o hataların farkında olmamış da, bu cahil herifler mi farkında olmuşlardır?”²³¹ dediğini söylemekte, bu gibi insanları ilm-i nahvin kaidelerinden habersiz oldukları gerekçeyle eleştirmektedir.

Said Nursî, Arapların kullandığı üslubu bilmeyenlerin, “dağlar bize rast geldi”, “deniz güneşi yuttu” gibi ibareleri anlamakta yanılığa düşeceklerini, *Sekkâki*'nin beyan sanatında gerçekte olan şeyleri hayalin tersine çevirerek söylemenin ifade sırlarından biri olduğunu *Miftah*'ta açıkladığını belirtmektedir.²³²

7) Gazzâlî (ö. 520/1111)

Gazzâlî, şer'î ilimler yanında felsefe, mantık ve kelâm alanında da eserler vermiş bir âlim olmakla birlikte dinî ilimlerdeki özel statüsü sebebiyle ona yapılan atıfları burada ele alacağız. Gazzâlî, Said Nursî'in üstad olarak kabul ettiği sayılı âlimler arasında yer almaktadır.²³³ Said Nursî, Gazzâlî'nin birçok görüşüne atıfta bulunmuştur:

Said Nursî'ye göre şeriat ve itikad noktasında ehemmiyetli sarsıntıların olduğu ve büyük kırılmaların yaşandığı bir dönemde Gazzâlî gibi şahıslar Müslümanların imdadına yetişip o fitneleri mağlup edecek şekilde mücadele vermiş²³⁴ ve kendi asırlarını aydınlatmışlardır.²³⁵

Gazzâlî'yi muhakkikîn-i ehl-i tarikat ve muhakkik bir veli olarak tanımlayan Said Nursî, İmam-ı Gazzâlî ve İmam-ı Rabbanî gibi zatların bir tek sünnete uymanın yüzlerce âdâb ve hususi nafîle ibadetten daha sevaplı olduğuna yaptıkları vurguyu ortaya koymaktadır. Said Nursî, bu zatların talimatlarını rehber etmek gerektiğine de vurgu yapmaktadır.²³⁶

Said Nursî, Gazzâlî'nin *Cünnetü'l-Esma* risâlesinde Hz. Ali'ye isnad ederek 'Ferd, Hayy, Kayyûm, Hakem, Adl, Kuddûs' isimlerinin ismi azam olduğunu ve bu altı ismin özelliklerini sayarak şerh ettiğini söylemektedir.²³⁷ Bununla beraber kendisinin ism-i azamı farklı gördüğünü belirtmektedir.²³⁸ Yine zikir ve evradın aşikâr olup olmaması konusunda da İslâmî şiarlara temas eden ibadetlerin aşikâr yapılmasının gizli yapılmasından daha sevaplı olduğunu, Gazzâlî'den yaptığı nakille teyit etmektedir.²³⁹

Said Nursî, Esmâ-i Hüsna'nın tezahürlerini anlatırken Gazzâlî'nin şu görüşüne yer vermektedir:

“Evet, nihayet derecede hüsün ve cemalleri bulunan esma-i hüsnanın güzel cilveleriyle, kâinatın herbir nev'i, hattâ herbir ferdi, kabiliyetine göre öyle bir hüsne mazhar olmuşlar ki; Hüccetü'l-İslâm İmam-ı Gazzâlî demiş: 'يَسَّ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدُ مِمَّا كَانَ' Yani: Daire-i imkânda bu mükevvenattan daha bedî' daha güzel yoktur.”²⁴⁰

Said Nursî, Cevşen-ül Kebir ve Celceletuye gibi hususi vird ve münacatını İmam-ı Rabbanî, Gavs-ı Azam ve İmam-ı Gazzâlî ve Zeynelâbidîn (ra.) gibi imamlardan aldığını...²⁴¹ Gazzâlî'nin de Süryanice olan Celcelutiye'nin özelliklerini ve önemini belirterek şerh ettiğini belirtmektedir.²⁴²

231 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 197.

232 - Said Nursî, *Muhakemat*, 66.

233 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 158; *Kastamonu Lahikası*, 123.

234 - Said Nursî, *Şualar*, 416.

235 - Said Nursî, *Sözler*, 292.

236 - Said Nursî, *Mektubat*, 603, 612.

237 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 84.

238 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 54.

239 - Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, 125; *Şualar*, 372.

240 - Said Nursî, *Şualar*, 38; *Muhakemat*, 30.

241 - Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 158.

242 - Said Nursî, *Şualar*, 748, 753; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Mecmuatü'l-Ahzaab* (İstanbul:1311).

Said Nursî, dünyanın yuvarlaklığı konusunda şüphesi olanların Gazzâlî'nin yanına gidip ona soru sormalarını ve verdiği cevabı görmelerini istemektedir.

“Kim küreviyet-i arz gibi bürhan-ı kat'îyle sabit olan bir emri, dine himayet bahanesiyle inkâr ve reddetse; dine cinayet-i azim etmiş olur. Zira bu, sadakat değil, hıyanettir.”²⁴³

Said Nursî, “İmam-ı Gazzâlî'nin ‘Neş’e-i uhra neş’e-i ûlâya bütün bütün muhaliftir’ demesinin sebebini de²⁴⁴ tahlil etmektedir.

8) Kadı Beyzavî (ö. 685/1286)

Said Nursî, Kadı Beyzavî'nin büyük ve uzman bir tefsirci olduğunu tasdik etmekte, tefsir usulü bilmenlerin onun tefsirinin güvenilirliğine gölge düşürecek değerlendirmeler yapmalarını haksız bulmaktadır:

“Hem de mukarrerdir ki: Âmm, hâssa delâlât-ı selâsenin hiçbirisiyle delâlet etmez. Meselâ, *Tefsir-i Beyzavî*’de ‘Beyne’s-sadefeyn’ olan âyetinde Ermeniye ve Azerbaycan Dağlarının mabeyninde olan teviline nazar-ı kat’î ile bakmak, en büyük mantıksızlıktır. Zira esasen nakildir. Hem de tayini Kur’ân’ın medlülü değıldir; tefsirden sayılmaz. Zira o tevil, âyetin bir kaydının başka fenne istinaden bir teşrihidir. Binaenaleyh, o müfessir-i celîlin tefsirdeki meleke-i rasihasına böyle zayıf noktaları bahane tutmak, şüpheleri iras etmek, insafsızlıktır.”²⁴⁵

9) Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevzi (ö. 751/1350)

Said Nursî'nin, İbni Teymiyye ve İbn Kayyimi'l-Cevzi'den “Vehhabilerin azim imamlarından acib dehaları taşıyan,”²⁴⁶ diye bahsetmektedir. İbn Cevzî'nin muhakkik ve büyük bir muhaddis olduğunu, özellikle uydurma hadisler konusunda çok hassas olduğunu belirtmektedir: “İbn Cevzî gibi şiddetli binler münek-kidler çıkıp, bazı mühidlerin veya fikirsiz veya hıfızsız veya nâdânların karıştırdıkları mevzu ehadîsi tefrik ettiler, gösterdiler.”²⁴⁷ Onun ilmî makamını takdir etmekle birlikte tenkitte aşırıya gidip bazı sahih hadislere mevzudemesinieleştirilmektedir.²⁴⁸

Said Nursî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyimi'l-Cevzi gibi zatların, evliyaları şiddetle eleştirip onların aleyhinde olmalarını ve Muhyiddin-i Arabî gibi çok evliyayı inkâr ve tekfir etmelerini doğru bulmadığı gibi bu anlayışa karşı dikkatli olunması gerektiğini belirtmektedir.²⁴⁹

10) İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449) ve Kastallânî (ö. 923/1517)

Said Nursî, hediyeleri neden kabul etmediği konusuna açıklık getirirken, İbn Hacer'in Şafii mezhebince güvenilir bir imam olarak nitelendirdikten sonra onun “Salâhat niyetiyle sana verilen bir şey salih olmazsan kabul etmek haramdır.”²⁵⁰ hükmünü kendine ilke edindiğini söylemektedir.

Said Nursî, Zeynep adlı Yahudi bir kadının pişmiş zehirli bir keçi ile Hz. Muhammed'e suikast²⁵¹ düzenlenmesi hadisesini değerlendirirken Hz. Peygamber sonradan “Bismillah deyiniz, ondan sonra yiyiniz. Zehir daha tesir etmeyecektir.” rivayetini zikreder: “Şu rivayeti çendan İbn Hacer-i Askalanî kabul etmemiş, fakat başkaları kabul etmişler.”²⁵² Bu mucizeyi Kadı İyaz *Şifa-i Şerif*’inde, Kastallânî *Mevahib-i Ledünniye* kitaplarında detaylıca anlattığını belirtmektedir.²⁵³

243 - Said Nursî, *Muhakemat*, 50-51.

244 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 33.

245 - Said Nursî, *Muhakemat*, 29.

246 - Said Nursî, *Mektubat*, 491.

247 - Said Nursî, *Mektubat*, 154.

248 - Said Nursî, *Müdafaaalar*, 320-321; *Mektubat*, 129, 170.

249 - Said Nursî, *Mektubat*, 491; *Emirdağ Lahikası*, 154.

250 - Said Nursî, *Mektubat*, 24; krş. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*: 6/317.

251 - el-Hâkim, el-Müstedrek, 3/219, 4:109; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*: 6/256, 264; İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, 3/336.

252 - Said Nursî, *Mektubat*, 187.

253 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 380.

11) Yakın Selefleri

Said Nursî'nin kitaplarından onun yakın seleflerinin kitaplarını okuduğu, görüşlerini yakından takip ettiği ve onlara da atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır:

“Dehşet aldığın zaman İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi “Mevlâ görelim neyler / Neylerse güzel eyler” de, pencerelerden seyret, içlerine girme.”²⁵⁴ İbrahim Hakkı, “Cu’ ism-i azamdır.” şeklindeki bir soruya Said Nursî verdiği cevapta; “Zahiren mânâsızdır, belki de yanlıştır. Fakat ism-i Rahmân madem çoklara nisbeten İsm-i Âzam vazifesini görüyor. Mânevî ve maddî cû’ ve açlık, o İsm i Âzama bir vesiledir.” diyerek bir uzlaştırmaya gittiği görülmektedir.²⁵⁵

“Bu mes’elede seleflerim, Şeyh Cemaleddin-i Efganî (1838-1897), allâmelerden Mısır müftüsü merhum Muhammed Abduh (1849-1905), müfrit âlimlerden Ali Suavi (1839-1878), Hoca Tahsin (1811-1881) ve ittihad-ı İslâm’ı hedef tutan Namık Kemal Bey (1840-1888) ve Yavuz Sultan Selim’dir (1470-1520).”²⁵⁶

“Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh’un telakkisine göre: “İyi şeyler manasında olan “sâlihât” kelimesi, beynennâs meşhur ve malûm olduğundan, mutlak bırakılmıştır.”²⁵⁷

Tevrat, İncil, Zebur gibi mukaddes kitaplar pek çok tahrifata maruz oldukları halde şu zamanda dahi, Hüseyin-i Cîsrî (ö. 1327/1909) gibi bir muhakkikin o kitaplardan nübüvvet-i Ahmediyeye dair yüz on işaret beşaret çıkarıp *Risâle-i Hamidiye*’de²⁵⁸ gösterdiğini belirtmektedir.”²⁵⁹

Bu birkaç atıf ve işaret, Said Nursî'nin yakın seleflerinin düşüncelerine vakıf olduğunu ve onları önem-
seddiğini göstermektedir.

254 - Said Nursî, *Mektubat*, 303; İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, nşr. K. Yusuf Ziya (İstanbul: Matbaai A. Kamil, 1330), 385.

255 - Said Nursî, *Barla Lahikası*, 100.

256 - Said Nursî, *İçtimai Dersler*, 163.

257 - Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 224.

258 - Hüseyin Cîsrî, *Risâle-i Hâmiye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmet Gül (İstanbul: Bahar Yayınları, 1973).

259 - Said Nursî, *Mektubat*, 222, 285.

SONUÇ

Said Nursî'nin eserlerinde İslam ilim mirasının izlerinin araştırıldığı bu makale çalışmasında problem üç alt başlık altında incelenmiştir. Birinci alt başlıkta telifte izlediği yöntem; ikincisinde kullandığı dil; üçüncüsünde başvurduğu âlimler ve eserler bakımından ele alınmıştır.

Said Nursî, yeni bilgi üretme ve ispatta daha çok analogi yöntemini kullanmışsa da gerektiğinde tümevarım ve tümdengelim de başvurmuştur. Hayatı hakkında bizzat yaptığı Eski Said ve Yeni Said dönemlendirmesi, yöntem bakımından da bazı farklılıkların oluşmasına sebep olmuştur. Eski Said, medrese formasyonuna uygun şekilde telifte bulunmuş, ancak Yeni Said sürgün ve hapis gibi olumsuz şartlar yüzünden kaynaklara başvuramadığı için kevnî ayetler ışığında Kur'an'ın manasına ağırlık veren ve tebliği önceleyen yeni bir yöntem ve yazım üslubunu kullanmıştır.

Said Nursî'nin hem kitap isimlendirmesinde hem de kitap alt başlıklarını oluştururken bölüm adlandırmasında önceki İslam âlimlerinin eserlerindeki yöntemine başvurduğu tespit edilmiştir. Risâle-i Nur Külliyyatındaki risâle adı, İslam âlimlerinin günümüzdeki makalelere tekabül edecek şekilde belli bir problem özelinde yazdıkları küçük hacimli eserlere verilen "risâle" adından ilhamla kullanılmıştır. *Mesnevi-i Nuriye*'yi Mevlana'nın *Mesnevi*'sinden, *Mektubat*'ı İmam Rabbanî'nin *Mektubât*'ından, *Muhakemat*'ı Kubuddin Râzî'in *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*'ı ve Muhammed Tahir Hakanî'nin *el-Muhâkemât beyne'l-Kifâye ve'l-A'lâmü's-selase*'si gibi eserlerden, *Lem'alar*'ı Devvânî'nin *Levâmi'u'l-İşrâk fi Mekârimi'l-Ahlâk (Ahlâk-ı Celâli)* ve Fahreddin Irâkî'nin *Lemaât*'ı gibi eserlerden, *İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İ'câz*'ı Fahreddin Râzî'nin *Nihâyetü'l-İ'câz fi Dirâyeti'l-İ'câz*'ı ve Abdülkahir Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz*'ı gibi eserlerden ilham alarak isimlendirdiği düşünülmektedir. Kendi eserlerinde söz konusu eserlerin müelliflerine atıflar yapmış olması bunun için bir karine sayılabilir. Said Nursî'nin kitap içinde alt başlık adlandırmasında da eski İslam âlimlerinin köklü geleneğine sadık kaldığı tespit edilmiştir. Mevkîf, maksad, mirsad, makale, kısım, bab, mesele, fasıl, işaret ve vehim; başta *İbn Sînâ*, *Gazzâlî*, *Sühreverdî*, *Fahreddin Râzî*, *Adudüddin İcî*, *Teftâzânî*, *Seyyid Şerif Cürcânî* gibi âlimlerin eserlerinde kullandıkları bölüm adlandırma ibarelerini aynen kullanıp o muhakkik âlimlere dayanarak ve kendi zamanındaki insanları geçmişteki âlimlere raptederek manevî kuvvetlerini takviye ettiği söylenebilir. Said Nursî'nin eserlerinde her bir ilim dalına özgü olarak kullandığı terminoloji ile önceki İslam âlimlerinin eserlerindeki terminoloji karşılaştırıldığında da Said Nursî'nin önceki âlimlerce kullanılan kavramları ve teknik terimleri aynen kullandığı tespit edilmiştir.

Araştırmada Said Nursî'nin kullandığı dil ve üslup da önceki âlimlerin dil ve üslubu ile karşılaştırılmıştır. Said Nursî'nin bizzat kategorize ettiği üzere İslam ilimler tarihinde kullanılan üç çeşit üslubu kendisinin de değişik eserlerinde tercih ederek kullandığı anlaşılmıştır. Nitekim kendisi, *üslûb-i mücerred*eye Seyyid Şerif Cürcânî ve Tûsî'nin üslubunu; *üslûb-i müzeyyen*eye Abdülkahir Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* ve *Es-rârü'l-Belâga*'sındaki üslubunu; *üslûb-i âliyye* ise Sekkakî, Zemaşerî ve *İbn Sînâ*'nın üslubunu örnek vermiştir. Said Nursî, hangi dil, üslup ve yöntemin hangi alanda kullanılması gerektiğini de belirtmiştir. Buna göre ilmî araştırmalarda *âlî* üslubu, hitabette müzeyyen üslubu, muamelat, diyalog ve alet ilimlerinde mücerred üslubu kullanmak gerektiğine vurgu yapmıştır. Nitekim onun *Kızıl İcâz*, *Ta'likât*, *Muhakemat* ve *İşaratü'l-İ'câz* gibi Eski Said devri eserlerinde âlî üslubu kullanmasına karşılık Yeni Said döneminde âlî, mücerred ve müzeyyen üslupları oranları farklılaşacak şekilde kullandığı görülmektedir. Buradan Said Nursî'nin dil ve üslup konusunda önceki İslam âlimlerinin duyarlılıklarını taşıdığı ve bunu önemseydiği sonucuna varılmaktadır.

Makalede Said Nursî'nin eserlerine ve görüşlerine atıfta bulunduğu İslam âlimleri, düşünürleri, mutasavvıfları ve edipleri etki dereceleri dikkate alınarak tespit edilip örneklendirilmiştir. Onun dil, belâgat,

kelâm ve tasavvuf alanındaki âlim ve düşünörlere daha çok referansta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ gibi filozofların ve Fahreddin Râzî gibi kelâmcıların görüşlerine de eserlerinde yer verdiği görölmektedir. Onun İslam ilim tarihindeki etki oranıyla ters orantılı olarak fakihlere ve fihhi eserlere daha az yer verdiği tespit edilmiştir. Bunda onun benimsediği misyonun ve telif gayesinin etkili olduğu düşünölmektedir. Müellifin sıklıkla atıfta bulunduğu âlim ve mutasavvıfların başında Abdülkâhir Cürcânî, Zemahşerî, Sekkâkî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbanî'nin gelmektedir. Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh gibi çağdaşlarına da atıfta bulunduğu görölmektedir.

Sonuç olarak, Said Nursî'nin söylem ve telifinde İslam ilim mirasındaki yöntem ve sistematığe riayet etmesi, eski âlimlerin eserlerini gayet başarılı ve eleştirel bir şekilde tahlil etmesi, metinlerinden dikkatle ve özenle seçmesi bu âlimlerin eserlerine olan vukufiyetini göstermektedir. Bununla birlikte kendisini bir Kur'an talebesi olarak gördüğü için daha çok Kur'an'ın dil, üslup, yöntem ve muhtevasını örnek aldığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî, *Levâmi* , “Şerh-i Kasîde-i Hamriyye”, Mecmûa-i Molla Câmî, İstanbul: Artin Asaduryan Şirketi Mürettebiyye Matbaası, 1309.
- Abdülkahir Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l Hanci, 2005.
- Abdulkâhîr Cürçânî, *Esarârü'l-Belâğâ*, Beyrut: el-Mektebetu Asriyye, 2014.
- Admân, Azîz Muhammed. “Bediüzzaman Said Nursî’de Belâgat Kavramı -Kavram Okunması ve Kur’ânî Boyutları-”, *Katre Dergisi* 2 (2016), 65-93.
- Açıkgenç, Alparslan, “Said Nursî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008, 3/565-572.
- Akpınar, Cemil. “Davud-i Karsî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9/29.
- Aynü'l-hayât, Şâd Mihr, Hing Büt Surh Büt’ü, Ayyûkî’nin Varaka vü Gülşâh’ı, Bedâiyü-i Belhî’nin Râhatü’l-insân’ı; Esedi-i Tûsi’nin Ger-şâspnâme’si.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir, *et-Temhîd*, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1947.
- Bâkîllânî, İ’câzu’l-Kur’ân, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Daru-l Maârif, 1997.
- Bakkal, Ali. “Bediüzzaman Said Nursî’nin Hadisleri Yorumlama Metodu”, *Katre Dergisi* 4 (2017), 27-57.
- Bekî, Niyazi. “Bediüzzaman Said Nursî’ye Göre Kur’an’ın Üç İ’câz Vechi”, *Katre Dergisi* 7 (2019), 281-305.
- Bekir, Hasan Abdurrahman. *Bediuz-zemân Saîd Nursî ve Eseruhû fi’l-fikri ve’d-da’veti (Bediuzzaman Said Nursî’nin (İslâmî) düşünce ve davet üzerindeki etkisi)*, (Yüksek Lisans Tezi, Trablus, 1997).
- Bolay, Süleyman Hayri; *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bor, Adil. “Said-i Nursî’nin Kur’an Yorumunda Belâgat -İşârâtü’l-İ’câz Eseri Çerçevesinde-”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 57-78.
- Cebecioglu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto yayınları, 2014.
- Celaleddin Devvanî, *Levâmi’u’l-işrâk fi Mekârimi’l-ahlâk (Ahlak-ı Celali)*,
- Cisr, Hüseyin, *Risâle-i Hâmidîye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmet Gül, İstanbul: Bahar Yayınları, 1973.
- Cürçânî, S. Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Cürçânî, S. Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Beyrut: Dar an-Nafaes, 2003.
- Çiçekler, Mustafa. “Mesnevi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/320-322.
- Durmuş, İsmail “*Mukaddime*”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31/117-118.
- Düzgün, Şaban Ali. “İsimler’den Kelimeler’e: Adem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekâmülü” *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 1-6
- Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma* , Kahire, Daru’l-kütubi’l-hadîse, 1960.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfı’l-Musallîn*, Beyrut: Mektebetü’l-’Asriyye, 2009.
- Eren, Şadi. “Bediüzzaman Said Nursî’nin Medrese Hayatı ve Medresetü’z-Zehra Projesi”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum* (2013), II/161-187.
- Er, Rahim. “Risâle”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2008, 35/114-116.
- er-Râzî, Fahrettin, “Fahrettin er-Râzî’nin Tartışmaları II”, çev. Ömer Ali Yıldırım, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/ 9, (2014/1, 113-134
- Fahreddin Irâkî, *Lemaât*, çev. Ahmed Avni Konuk, İstanbul: İlk Harf Yaayınları, 2012.
- Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, nşr. M. el-Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut:1990.
- Fahreddin Râzî, *Nihâyetü’l-İcâz fi Dirâyeti’l-İ’câz*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Fahreddin Râzî, *Resâli’l- Felsefiyye*, Kahire:1939.
- Firdevsî, *Şâhnâme*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009.
- Gazzâlî, *Felsefenin temel ilkeleri/Makasidu’l-felâsife*. çev. C. Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları. 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, İstanbul: Temel Neşriyat, 1985.
- Gazzâlî, *El-İktisâd fi’l-itikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Mecmuatü’l-Ahzab*, İstanbul, 1311.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah “Berâatül İstihlâl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/470.
- Hakkı, İbrahim. *Marifetnâme*. Nşr. K. Yusuf Ziya. İstanbul: Matbaai A. Kamil, 1330.
- Hamidullah, Muhammed, *El-Vesâiku’s-Siyasiyye*, Beyrut: Darun-Nefais,1985.
- İbnü’l Arabî, *Fütühâtü’l Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: LİTERA Yayıncılık, 2006 -2013.
- İbnü’l Arabî, *Kitâbu’l-ustulâhâtü’s-süfîyye* (Resâilu İbn Arabî içinde), Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el- Huseyn, *Kitabu’l- hudüd fi’l-usûl*, Beyrut: Daru’l Garbi’l İslâmî, 1999.
- İbn Haldun, *Mukadime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III, Ankara: 1954-1957.
- İbn Hacer el-Heytemî. *Tuhfetü’lMuhtac bi Şerhi’l-Minhac*: Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013.

- İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire: Darü-l Hadis, 2004.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, tahkik ve tashih, H. Museviyan, Tahran: Müessesese-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391.
- el-İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, , ts
- İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri* 1, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Karaçi: 1973.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbani*, çev. Abdulkadir Çiçek, İstanbul: Merve Yayınları, 1977.
- İsfehânî, Rağıb, *el-Müfredât*, Kahire: by. 1970.
- İşeri, Mustafa Said, "Risâle-i Nur'da Delailü'l İcâz ve Esrarü'l Belâgat", *Köprü* 140 (2018), 91-111.
- Jusuf Salih, "The Belief in Angels in the Islamic Faith According to Said Nursî's Study in Risâle-i Nur", *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences* 7/1 (2016), 91-110.
- Kaya, Mesut. "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015), 1-37.
- Kâzerûnî, Alâüddîn. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Müstakim Arıcı, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Kesik, Derya Yörük. "Said Nursî'nin Risâlelerinde Mehdilik Telâkkisi", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi), 2007.
- Koçar, Musa. "Eleştirel Açından Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Doktora Tezi), 1999.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Kurt, Hüseyin. "Bediüzzaman Said Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Hakkındaki Düşünceleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/23 (2009), 543-581.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-Akâid*, Kum: Râid, 1393
- Kutbüddin Râzî, *Risâle Fi Tahkiki'l Külliyyât*, çev. Ömer Türker, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Kutbüddin Râzî, *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Me'âli'i'l-Envâr*, İstanbul: 1303.
- Mardin, Şerif. Bediüzzaman Said Nursî Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mahmut Kaya, "İsrâkiyye" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, 23/438-439.
- Matürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul: 1979.
- Mevlâna Celaleddin Rumî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul: by. 1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü't-Tâlibîn*, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005.
- Nursî Said, *Barla Lahikası*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî, Said. *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2011.
- Nursî, Said *İçtimai Dersler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî, Said. *İşaratü'l-İ'caz*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî, Said. *Kastamonu Lahikası*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2009.
- Nursî Said. *Lem'alar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî, Said. *Mektubat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî Said. *Mesnevî-i Nuriye*, çev. Abdülkadir Badıllı, İstanbul: 1980.
- Nursî Said. *Mesnevî-i Nuriye*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî Said. *Muhakemat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012.
- Nursî Said. *Sözler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursî, Said. *Şualar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012.
- Nursî, Said. *Ta'likât ve Kızıl İcâz*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Özgel, İshak. "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 299-321.
- Öztoprak, Mustafa. "Said Nursî'nin Peygamber Anlayışı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 111-140.
- Sa'dî Şirâzî. *Bostan*. çev. Hikmet İlaydın. Ankara: MEB Yayınları, 1950.
- Sa'dî Şirâzî. *Gülîstan*. çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. Trc. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV, 2012.
- Seyfeddin Âmidî, *Ta'likât-üs-Sagire vel-Kebîre fil-Hılâf*,
- Sekkâkî, Miftâhu'l-ulûm, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Sühayl, Saban. "الأوضاع الثقافية في تركيا في القرن الرابع عشر الهجري دراسة وتقييم" *Hicri 14. asırda Türkiye'nin Kültürel Yapısı*, İmam Muhammed Bin Suud İslam Üniversitesi, (Doktora Tezi), 1994.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Kahire: 1939.
- Şulul Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber(a.s.) Devri Kronolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

- Taberî b. Cerir; *Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayati'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Teftâzânî, Saadeddin. *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1989.
- Teftâzânî, Saadeddin. *Şerhu'l-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Teftezânî, Saadeddin. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Tekeli, İdris. "Gazzâlî ve Said Nursî'de İman-Küfür Sınırı", *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans tezi), 2020.
- Tekin, Özkan. "Said Nursî'nin Kelâmi Meseleleri İncelemede Takip Ettiği Yöntem" *Uluslararası Bitlis ve Yöresi Manevi Mimarları Sempozyumu Bitlis Bildirisi*, ed. Nurullah Ulutaş, (Bitlis, 2021), 171-186.
- Tezcan, Tuğrul. "Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi'de Çağrıştırdıkları", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), (2019), 56-72.
- Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum:1986.
- Bekir Topaloğlu, "İsm-i Azam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yasien Mohamed, "The Kalâm of Sa'id Nursî with Focus on Divine Destiny and Free Will", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (2016), 267-297.
- Yıldız, Ahmet. "Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursî'ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış", *Katre Dergisi* 1 (2016), 161-178.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-El-Keşşâf an hakâiki'ttenzîl ve uyûni'l-akâvil fî vucûhi't-te'vil*, Beyrut: Dar al Kitab al Arabi, 2016.

EXTENDED ABSTRACT

Said Nursi (1878-1960) is a scholar and thinker who grew up in the last period of the Ottoman Empire. He has written 130 treatises in Islamic sciences -mainly in kalam- such as tafsir, hadith, eloquence and logic. Since Said Nursî had not completed his education in madrassa, it was suspected by academia that he was not competent in Islamic fields such as logic, language, tafsir, hadith and fiqh. Despite he had written many books and his strong influence on Muslims in Turkey, it was suspected about his scientific strength by some scholars. In this study, it is tried to clarify whether the doubts about Said Nursi's works carry the truth value by comparing his works with the works of some distinguished scholars in terms of name, title, method and content.

In this article, in which the traces of Heritage of Islamic Science in Said Nursi's works are examined, the problem is examined under three sub-titles. In the first sub-title, the method he followed for copyright; in the second, the language he used; in the third, the scholars and works that he applied are discussed.

Although Said Nursi used mostly analogy methods in producing and proving new knowledge, he also applied induction and deduction method when necessary. The periodization of the Old Said and the New Said, which he himself makes this distinction, also caused some differences in his methodology. The Old Said has compiled his works in accordance with the madrasa formation, but, since the New Said could not refer to the sources due to negative conditions such as exile and imprisonment, he used a new method and writing style that gave weight to the meaning of the Qur'an in the light of the verses of creation and prioritized the communiqué.

It has been determined that Said Nursi used the method in the works of previous Islamic scholars both in naming the book and the chapters while creating the subtitles of the books. The name risâle in the Risâle-i Nur Collection was inspired by the name "risâle" given to small volume works written by Islamic scholars for a specific problem, corresponding to contemporary articles. It is thought that he has named his works by getting inspired from the Masnavi of Mevlana, the Masnavi-i Nuriye; from Imam Rabbani's Mektubât, the Mektubât; from al-Muhakemat beyne Sharhayi'l-Zi'at of Qubuddin Razi, the Muhakemat; from Devvani's Levami'U'l-Ishraq fi Makarimi'l-Ahlak (Ahlak-ı Jalali) and Fahreddin Iraqi's Lemaat, the Lemaat; from such works as Fahreddin Razi's Nihayet al-Icaz fi Dirayati al-I'caz and Abdulkahir Djurjani's Delailu al-I'caz, the Isharatu'l-I'jaz fi Mezannil I'jaz. The fact that he has made references to the authors of the works in question in his own works can be considered as a presumption/evidence for this. It has been determined that Said Nursi did not break the link in the deep-rooted tradition of the old Islamic scholars and did not break the ring of this chain in the naming of the subtitles in the book. Position, aim, mirsad, article, section, bab, issue, head, vestige and chimera; it can be said that he strengthened his spiritual forces by using the chapter naming phrases used by scholars mainly from Ibn Sina, Ghazali, Fahraddin Razi, Adududdin Îcî, Teftazani, Sayyid Sharif Djurjani in his works, and taking these undoubtedly scholars as a support force behind him and sending people of this time to scholars of the past. When the terminology used by Said Nursi in his works specific to each branch of science is compared with the terminology in the works of previous Islamic scholars, it has been determined that Said Nursi used the same concepts and technical terms used by previous scholars.

In the research, the language and style that Said Nursi used is compared with the language and style of previous scholars. It has been understood that as Said Nursi himself categorizes, he prefers three different styles used in the history of Islamic sciences in his different works. As a matter of fact, he gave the style of Sayyid Sharif Djurjani and Tusi to the uslub-i muzayyan; the style of Abdulkahir Djurjani in the Delail al-I'jaz and Esrar al-Belaga to the uslub-i muzayyan; and the style of Sekkaki, Zemahsheri and Ibn Sina to

the *uslub-i aliyya* as examples Said Nursi also stated which language, style and method should be used in which field. Accordingly, he emphasized the need to use the style of *âli* in scientific research, the adorned style in oratory, and the abstract style in the sciences of transactions, dialogue and instruments. As a matter of fact, it is seen that he used the *ali* style in Old Said era works such as *Kızıl İcâz* (Red I'jaz), *Ta'likat*, *Muhakamat* and *İsaratü'l-İ'caz* (I'jaz), whereas he used the *ali*, *mujarrad* and *muzayyan* styles in a way that the proportions differed during the New Said period. From this point, it is concluded that Said Nursi has the sensitivities of previous Islamic scholars in terms of language and style and that he cares about it.

In the article, Islamic scholars, thinkers, mystics and writers, to whom Said Nursi refers to his works and views, have been identified and exemplified by considering their degree of influence. It is understood that he made more references to scholars and thinkers in the field of language, rhetoric, theology and mysticism. However, it is seen that he included the views of philosophers such as Ibn Sina and theologians such as *Fah-raddin Razi* in his works. It has been determined that he gives less place to scribes and *fiqhi* works, inversely proportional to the rate of influence in the history of Islamic science. It is considered that the mission and the copyright purpose adopted by him are effective in this. *Abdulkahir Curcani*, *Zamahshari*, *Sekkaki*, *Ghazali*, *Ibnu'l-Arabî* and *Imam Rabbani* are the leading scholars and mystics that the author frequently refers to. It is seen that he also refers to his contemporaries such as *Camaladdin Afghani* and *Mohammad Abduh*.

In conclusion, it has been determined that Said Nursi complies with the method and systematics of the fourteen centuries of rooted knowledge tradition in the heritage of Islamic science in his discourse and writing, and the works of old scholars. His successful and critical analysis and careful selection of his texts show his knowledge of the works of these scholars. However, it is possible to say that he contributed to the tradition with original ideas by taking the language, style, method and content of the *Qur'an* as an example because he saw himself as a student of the *Qur'an* by not being content with them. It has been concluded that the doubts formed around his scientific acumen are not based on the examinations made on his works, and that the claims and evaluations in question are baseless.

الإمام بديع الزمان سعيد النورسي النشأة ... والثبات ... والإنجاز...

İMAM BEDIÜZZAMAN SAİD NURSİ,
DOĞUŞU, KARARLIĞI VE BAŞARISI

أحمد عبد الرحمن عواض

جامعة بيروت الإسلامية

كلية الشريعة

أزهر البقاع

لبنان

CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ

MAKALE GELİŞ TARİHİ
01.11.2021

MAKALE KABUL TARİHİ
15.12.2021

YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021

خلاصة:

تحدث هذه المقالة عن سيرة الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، وعن حياته، وأهم المراحل فيها، وعن مؤلفاته، وتراثه القيم المسمى رسائل النور. لأنه يستحسن لأي باحث كي يفهم فكر عالم ما أن يعرف سيرته؛ فنتعمق معرفته به.

إن النورسي من أبرز علماء تركيا الحديثة، وله دور أساسي في توعية وتثقيف الشعب التركي، خاصة والمسلمين عامة، بثقافة إيمانية عصرية. لقد خَبَّرَ العصر الحديث، وواكب تطوراته وشهد أبرز الأحداث المحلية والعالمية، وقد ناله كثير من المصاعب والملاحقات، فسجن ونفي، وشُرِّد، لكنه عمل بصبر، وصمت، وإصرار، فنجح وبلغ ما يريد. لقد أدرك بذكائه الحاد، أن علاج المسائل الحاضر، يختلف أسلوبه ومنهجه عن الماضي، لأن كل شيء قد تغير، وصار ذا وجه جديد. فكان له موقف نقدي لعلوم الشريعة القديمة، دون أن يرفض ثوابتها وحقائقها. فوضع منطلقات جديدة للفهم، قائمة على تبديل في لأولويات. فأنشج مشروعًا كلاميًا ضخمًا، وأقام حركة إصلاحية شاملة، على سعيد التدين، والثقافة، والاجتماع، والعمل السياسي، والسلوك، والأخلاق. ما يمكننا وصفه بحق أنه صاحب علم كلام معاصر، أو علم كلام قرآني جديد. لأنه يقوم على المطابقة بين الكون المنظور وتعاليم الوحي المقروء والتناسق مع سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وسلوكه.

له شرح لموضوعات عقائدية عديدة، يعبر عن مستواه، وطريقته العصرية، في إفهام الناس قضايا الدين العميقة، بأسلوب ميسر ومعاصر، يورث إيمانًا تحقيقيًا، حتى يكون المسلم صاحب ثقافة إيمانية معاصرة تتصل بالماضي، وتبنى عليه، وتواكب الحاضر، وتساهم في هدايته وإصلاحه. مثل أشراف الساعة، والمعجزات القرآنية، وخصائص ختم النبوة، وبيان فضائل وميزات النبي، ومسألة القدر والاختيار، والأنا، والروح، والملائكة، والاجتهاد، وغير ذلك كثير. ولعل ما ذكرته يعتبر نموذجًا كافيًا للدلالة على علو مقام هذا المجدد، وعلى أهميته، واعتباره أحد أنجح المجددين، خاصة أن كلامه لم يبق رهين كتبه للباحثين فقط، بل صار منهجًا لملايين الأتباع من مختلف طبقات المجتمع، الذين اقتنوا أثره، واتبعوا تعاليمه وتوجيهاته. فحصلوا على فهم ومعرفة يحتاجهما أبناء هذا الزمان، فنجحوا وقدموا نموذجًا يحتذى به، في تركيا وغيرها من مناطق انتشار فكره.

الكلمات المفتاحية: سعيد النورسي، سعيد القديم، سعيد

الجديد، مؤلفات، محاكمات

ÖZET

Bu makale, Üstad Bediüzzaman Said Nursi'nin biyografisinden, yaşamının en önemli evrelerinden, ve miras olarak geride bıraktığı Risa'le-ı Nur külliyatından bahsetmektedir. Bir alimin düşünce yapısını öğrenmek isteyen herhangi bir araştırmacının o alimin hayatı konusunda derinleşmesi kaçınılmazdır. Nursi modern Türkiye'nin en önde gelen alimlerindedir. Zira o genelde Müslümanların ve özelde arasında bulunduğu Türk halkının, çağdaş bir inanç kültürü ile bilinçlendirilmesinde ve yetiştirilmesinde kilit rol oynamıştır. Modern asrın ruhunu kavradı, gelişmeleri takip etti, bölgesel ve uluslararası önemli olaylara tanık oldu. Birçok zorlukla karşılaştı, derbeder oldu, hapis ve sürgününe düçar oldu. Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen sessiz ve sabırla çalıştı ve bunun sonucunda hedefine ulaştı. Sivri zekasıyla asrın problemlerinin geçmişteki yöntem ve anlayışla çözülemeyeceğini anladı. Zira her şeyin değiştiğini ve bu sebeple farklı bir şekil aldığını gördü. Bu sebeple o köklü şer'î ilimleri ve temel esasları inkar etmeden, geçmişini eleştirmekten geri kalmadı. Önceliklerin belirlenmesi konusunda, esaslı, yeni bir anlayış ortaya koydu. Sağlam bir kelami proje sunarak; dindarlıkta, kültür, toplum, siyasi ve ahlak planında kapsamlı bir reform, ıslah hareketi başlattı. Bu yaptıklarıyla Nursi, modern kelamın veya yeni bir Kur'anî kelamının mimarı olarak tanımlamayı hak etmiştir. Zira o kevnî ayetler ile vahyin öğretileri arasındaki uyumla beraber Hz. Peygamberin yaşamı üzerinde bir intibak sağlamıştır. Konumunu ve sahip olduğu modern yöntemini ifade eden birçok inanca/düşünceye dair muhakkak açıklamaları olmuştur. Zira o, insanların dinin derin meselelerini kolay bir şekilde anlamlarını sağlamak, tahkiki bir inancı esas kılmak ve böylece Müslüman'ın çağdaş bir inanç kültürüyle beraber geçmiş ile olan bağını sağlamak için inşa ettiği yöntem ile bir reform ve tecdidde katkıda bulundu. Kıyamet alametleri, Kuran mucizeleri, nübüvvetin özellikleri Hz. Peygamber'in fazileti ve özelliklerini, kader ve ihtiyar meselesi, nefis, ruh, melekler, ve ictihad gibi bir çok konuda açıklama-

larda bulundu. Belki de bahsettiğim husus, onun bu yenilikçi güçlü konumunu ve önemini belirtmek, onu en başarılı yenilikçi/müceddid biri olarak görmek için yeterli örneklerdir. Özellikle de sözleri ve yazdıkları sadece araştırmacılar için değil, Onun izini süren, öğretilerine kulak veren toplumun farklı sınıflarından milyonlarca takipçisi için de yol ve yöntem olmuştur. Bu çağın insanları ihtiyaç duyduğu bir anlayışı ve bu konudaki bilgiyi bu sayede edindiler. Bununla başarılı

olan insanlar, onun bu fikrinin Türkiye ve diğer yerlerde yayılmasında rol model oldular.

Anahtar Kelimeler: Said Nursi, Eski Said, Yeni Said, Eserler, Muhakemat

مقدمة:

يرى كثيرون الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي إمامًا، ومُؤدِّجًا فريدًا في العالم الإسلامي؛ لأنه أسدى خدمة مميزة للإسلام، بما يتناسب مع الوضع في العالم العثماني والتركي. وقاد سفينة الإيمان إلى برِّ الأمان في بحر هائج، وتفادى الاصطدام بما يعطب هذه السفينة. فقد عاش وتربى، تربية دينية، وتفوق في كثير من العلوم. ولاحظ أن هناك حاجة ملحة جدًا إلى التغيير في العالم الإسلامي. ولأنه كان من المفكرين الأوائل الذين تنبهوا إلى الخلل الذي أصاب الحياة الحديثة، أراد أن يصحح هذا الخلل. فوضع رؤية للكون والحياة، انطلاقًا من إثبات أن الله مُوجِدُ الكون والحياة. وهي رؤية موجهة للبشر عامة، والمسلمين خاصة. كما أراد أن تعود الرؤية العلمية وكذلك الحضارة الإنسانية إلى طريقهما الصحيح، بعدما خرجتا عن طريقهما القويم، نتيجة التحريف المتعمد، لوظيفة العلم والحضارة (١). وسوف نبحث في فكر رجل تطابقت حياته مع تغييرات شديدة أملت بتركيا، والأمة الإسلامية كلها. وسنعرض حكاية مواجهة حول دور الإسلام في الفكر والحكم ووجوه الحياة جميعًا. إنه رجل وحيد قد تزدره عين، لكن فيه صلابة خارقة وعناد عجيب، أتاح له أن يسدي أيادي بيضاء، في حفظ مكانة الإسلام في تركيا الحديثة. عاش مشرَّدًا، وحيدًا، مطارِدًا ممنوعًا، مسجونًا، منفيًا، لكنَّه بلغ ما يريد (٢).

ولد النورسي في بلدة نورس. ومنها أخذ لقبه، ولعلَّ من حروف اسمها أخذ اسم دعوته وكتاباته؛ دعوة النور، ورسالة النور. حين ولد كانت حياة الترك تشهد انقلابات هائلة، إذ النصر لِحضارة الغرب في كل شيء. وكان ثمة هوس بالغرب، وإيمان بتفوقه. ربما لأن الأمة التركية المولعة بالغزو والفتح، قومت حضارتها بمعيار التفوق العسكري. لكن حينما أصيبت بهزائم عسكرية أمام الجيوش الأوروبية، ترجمتها على أنها هزيمة فكر وأسلوب حياة، وحصول شيء من الخطأ في تكوين الدولة. فبحثوا أمرهم، فوجدوا أنهم قد أهملوا دراسة ما يحدث في العالم، وخاصة مجالات العلم والتكنولوجيا. وأنَّ هناك مؤسسات كالجيش والتعليم قد تخلت عن أيام العز. فأرادوا أن يغيروا بعض الأشياء؛ ولكن إلى من يتجهون؟ نظروا إلى الغرب، لأنه كان قد تفوق عليهم -بعد أن تعلَّم من المسلمين من قبل- فكان التوجه أولًا على صعيد التكنولوجيا والمعرفة، وليس على المستوى الفكري والحضاري. لأجل هذا أرسلوا وفودًا إلى العواصم الغربية. لكن هؤلاء بدل أن يرجعوا بعلوم الحضارة من طب ورياضيات وهندسة، رجعوا بأفكار تتضارب مع ثوابت المجتمع العثماني والتركي، مثل التقليل من أهمية الدين في المجتمع والحكم والفكر، والدعوة إلى أفكار تهتمُّ بالعقلانية البحتة، والمادية الصريحة، وجعلها منطلقًا في كل شؤون الحياة.

درس النورسي في المدارس القديمة، ثم اطلع على كثير من العلوم الحديثة، فأدرك ضرورة إيجاد صلة كادت أن تُفقد، بين العقل والوجدان، وبين الفكر والحس. ونبَّه إلى أنَّ العلم عدَّة أداة، وليس سلاحًا، كما يدعي دعاة وأنصاره. فمن يرى العلم سلاحًا، يضمُر بأن العلوم الطبيعية يجب أن تدمر ما سواها، وأن تفتك بالدين والفلسفة والآداب والفنون. فعندما ارتبط التحديث بالتحريف في تركيا انتبه لذلك، فرأى غير المسلمين يتمتعون بالعلم الحديث. بينما أبناء المسلمين مغيبون. فهم إما يلتمسون الحداثة الغربية، مع الابتعاد عن دينهم، أو يحتفظون بتراثهم ودينهم، مع التخلُّف والتراجع. لكن الغربيين تفوقوا، وآلت إليهم الإمرة في معظم مفاصل الدولة. فتجمعت الأسباب التي ستطيح بالموثقات وتستبدلها بجديد مستورد. فكبرت همومه وهواجسه، واستشعر الخطر سياسيًا وعلميًا ودينيًا. فقاوم، وناضل. فاعتقل، وحوكم. وما محاكمته سنة ١٩٠٩م إلا تعبيرًا عن الخلاف الشديد وقتها، بين دعاة الدين ودعاة التحريف. وله فيها مقولة شهيرة: لو أن لي ألف روح لما ترددت في جعلها فداء لحقيقة واحدة من حقائق الإسلام، قد قلت لي طالب علم، لذا فأنا أزن كل شيء بميزان الشريعة... (٣). ثم بعد اشتداد شوكة الاتحاديين، وعزل السلطان عبد الحميد، صار الفكر الغربي ظاهرًا ومتغلبًا على فكر المسلمين، ما حدا بالنورسي إلى منازلة هذا الفكر. فعاد به إلى القواعد الأولى للدعوة النبوية، لأن الوضع يتطلب ذلك فعلاً. وركز على الأمل بالنجاح رغم كل هذه الصعوبات بأن الإسلام سيظهر، وسيسود المستقبل. ولم ير في مظاهر الضعف هذه، إلا إشارة إلى التجدد. فالقرآن سيحكم مستقبل البشر (٤). هذه النظرة لم تكن شخصية، بل إنها متوافقة مع عموم نظرة الأمة. لأن الإنسانية اليوم جوعى وتحتاج إلى الرقي النفسي والروحي، احتياجها إلى الرقي المادي. بل إن الرقي النفسي ألزم للإنسان وأفضل. وهو الهوية للإنسانية والقيمة للبشرية، وسبب السرور والسعادة. إنها تبحث عنه أكثر مما تبحث عن الطعام. لأنها تريد أن تعيش حياتها بطبيعة الإنسان، لا بنهم الحيوان، وبشفافية الروح لا بقتامة الطين. فالنظام الذي يحقق لها توازنها واتزانها ولا يهمل الجسد، ولا يتخلى عن الروح، ولا يطلق الشهوات ويقيد القيم، إنما يساير الفطرة، ويرعى الطبيعة، هو الذي سيسود ويبقى، ويرسخ ويثمر، وهو الذي ينبغي المحافظة عليه والدفاع عنه.

1 - () - 75. محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر، ص 75 - () - 1

2 - () - 422 - 421. بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام - المناظرات، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط 2، 1995، ص 422 - () - 2

3 - () - 415. بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام - المناظرات، مرجع سابق، 1995، ص 415 - () - 3

4 - () - 494. بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام - الخطبة الشامية، مرجع سابق، ص 494 - () - 4

ترجمة حياة النورسي (سيرته، شخصيته، أحداث عصره وآثاره).

لا بد من نبذة مختصرة عن حياة بديع الزمان سعيد النورسي، وعن المتغيرات التي شهدتها عصره، بالإضافة إلى الحديث عن أعماله التي أنجزها خلال حياته، ليحسن فهمه جيداً. فالمنظومة الفكرية لأي مفكر أو مصلح لا يمكن أن تنفصم بحال من الأحوال، عن الواقع التاريخي الذي عاشه. ليعرف تطور نظرتة للحياة بوجه عام. فعصره كان عصر التغيرات الاجتماعية، والصراعات الفكرية، والنزاعات السياسية (5) كما وتجدر الإشارة إلى الصعوبة البالغة، في معرفة القسّمات البارزة لهذه السيرة الغنية بالمواقف والأحداث المتشابهة، مما اضطرني للرجوع إلى مراجع كثيرة، وذلك بغية رسم المعالم الأساسية لهذه الشخصية، وإعطاء صورة واضحة عنها. ويمكننا تقسيم مراحل هذه السيرة بحثياً إلى المراحل التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتعليم.

ولد بديع الزمان سعيد النورسي سنة 1873م 1292هـ في قرية صغيرة اسمها «نُورُس»، من ناحية سبائرت، من قضاء هيوزان، من ولاية بدليس، من ولايات كردستان الغربية «شرق الأناضول»، الواقعة في حدود الجمهورية التركية. ولد من أب وأم كرديين، اسم والده صوفي ميرزا بن علي بن خضر. واسم والدته نورية بنت ملا طاهر (6). وكان أبوه فلاحاً. اتجه إلى طلب العلم، وبدأ بتحصيله، وهو في أول سن التمييز، وكان متأثراً بتوجيهات أخيه الكبير ملا عبد الله الدينية. فدرس في الكتاتيب والمدارس الدينية في القرى المجاورة لقرينته، وقد عرف منذ ذلك الوقت بالملا سعيد. ولم ينتظم في مدارس حكومية، وبالتالي فإنه لم يحصل على تعليم نظامي، ولم ينل أي شهادة رسمية (7). وكان من ميزات طبعه في صغره حدة الذكاء، وشدة الغضب؛ لذلك كان لا يعاشر رفقاءه من التلاميذ، ويخاصمهم؛ فاضطر لتترك المدارس، وجلس عند والده ينتظر أخاه آخر الأسبوع ليتلقى منه الدروس. ثم رأى رؤيا مباركة، رأى فيها النبي محمداً صلى الله عليه وسلم وطلب منه علم القرآن. فكانت سبباً لعودته ثانية إلى تحصيل العلم، والتجول على المدارس، والسفر من منطقة إلى أخرى. وكان يتلقى العلم بشكل غريب ومدهش، من حيث غزارة الفهم وحدة الذكاء لديه، وقصر الوقت. فكان يقرأ ويطلع كل ما يصادفه، ويتضلع في مختلف العلوم (8).

المرحلة الثانية: مرحلة الشباب والوعي السياسي، مرحلة «سعيد القديم».

بدأ يتوجه انتباهه لحال مجتمع الإسلام وراح يسوح في البلاد. وهنا يظهر انصرافه المبكر إلى العمل السياسي. وقد اتضح ذلك، من خلال انتقاده للحكومة، واتهامها بالتقصير. فتعرض للاعتقال سنة 1892م من قبل والي «ماردين»، لتعرضه للحكومة في خطبه في جامع المدينة. وفي 1896م توجه إلى مركز الخلافة إسطنبول، ودعا السلطان وأركان الدولة، إلى الجهد والعمل، لإنقاذ مجتمع الإسلام وحاكمية الخلافة (9). وعرض على السلطان عبد الحميد الثاني مشروعاً لإنشاء جامعة إسلامية، في منطقة كردستان، باسم «جامعة الزهراء» تأسياً بالجامع الأزهر، بهدف التجديد وإحياء المناطق المحرومة. ولأن المدارس الشرعية كانت حالها غير متكافئة مع المدارس العصرية، ولا بد من مدرسة شرعية جديدة، تعمل على تدريس حقائق الإيمان والمعارف الإسلامية، والعلوم العصرية، وإقامة الجسور والتوفيق بينهما، وتكون بذلك حلاً فريداً للمشكلات القائمة. لكن طلبه لم يلق تجاوباً (10).

يمكن اعتبار هذه المرحلة من حياته، مرحلة انطلاق فكره، من دائرة ضيقة، إلى مجالات عامة، فأخذ يخاطب الجماهير المحتشدة في ساحات رحبة، تضم شرائح المجتمع المتعددة. كما كان يخطب في أروية الجيوش، خاصة أثناء الأزمات الحادة. فالتقى أركان حزب الاتحاد والترقي، وكبار المثقفين والأدباء البارزين (11). ومن عجيب هذه المرحلة أنه وبعد معارضته لسياسة السلطان، وطلبه منه العمل للتغيير، قوبل بوحشية وجهالة، وحوكم واتهم بإغراض السياسة، فأرسل إلى دار المجانين، ثم اعتقل وأدخل السجن؛ فكتب كتاب «شهادة مدرستي المصيبة» ثم أطلق سراحه، ورحل إلى بلاد العرب، فأقى الشام، وأقام بدمشق مدة (12). وبناء على طلب علمائها، ألقى في مسجدها الأموي خطبة صنفها كتاباً فيما بعد، وسماه «الخطبة الشامية»، حاول فيها أن يبين الأمراض الاجتماعية المتفشية في الأمة الإسلامية

5 - محمد سمير رجب، الفكر الأدبي والديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، ط 2، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط 1، 1995، ص 8 - (0) -

6 - هذا النسب بتحقيق الملا محمد زاهد الملازكري، ثبته في كتابه «عجالة مقتطفة من حياة الإمام بديع الزمان النورسي»، دار الأفاق الجديدة، بيروت، (0) - 1983، ط 1، ص 48 - 49

7 - كريم مطر الزبيدي، دراسات في تاريخ تركيا الحديث، دار العلوم العربية، بيروت، ص 120، ط 1، 2015 - (0) -

8 - محمد زاهد الملازكري، «عجالة مقتطفة»، مرجع سابق، ص 50 - 53 - (0) -

9 - المرجع السابق، ص 57 - (0) -

10 - مصطفى أرمغان، السلطان عبد الحميد والرقص مع الذئاب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2012، ص 277-278 - (0) -

11 - عبد الله شرفية، «منهج بديع الزمان النورسي في الإصلاح الديني»، أطروحة الماجستير، الجامعة اللبنانية، 1998، ص 12 - (0) -

12 - محمد زاهد الملازكري، «عجالة مقتطفة»، مرجع سابق، ص 58 - (0) -

والعالم، ويصف الدواء اللازم لكل منها، مع مستلزمات النهوض وعناوينه، زارعًا الأمل بالمستقبل في النفوس، ثم مضى إلى بيروت، ومنها رجع إلى إسطنبول، عن طريق البحر. متابعًا سعيه تحقيق رغبته في إنشاء جامعة الزهراء. فقابل السلطان محمد رشاد، وأخذ وعدًا منه ومن جمعية الإتحاد والترقي بفتح دار للعلوم الإسلامية في شرق تركيا، إلا أن أحداث الحرب العالمية الأولى قضت على المشروع وأفشلت تحقيقه (١٣). وعندما أعلن الاتحاديون مبدأ الحرية وغيرها، هتف للحرية باسم شريعة الإسلام، ورغب المسلمين بالحرية والرقى والعلوم والصنائع. ثم طاف في الأناضول؛ وجمال بين الناس مدرّسًا الحرية والمشروطة (١٤) المشروعة. وبعد اندلاع الحرب العالمية الأولى تطوع مع طلابه، وترأس فرقة متطوعة، رغم أنه كان يعارض دخول الدولة العثمانية وألمانيا في حرب لا فائدة منها، لكن القيام بالواجب دفاعًا عن وحدة الوطن وعن المقدسات جعلته يشارك، فعين قائدًا للقوات الفدائية التي تشكلت من المتطوعين من شرقي الأناضول، وكان وقتها يناهز الأربعين (١٥). فجاهد ودافع إلى أن استشهد تلاميذه المتطوعون، ثم حوصر في مدينة «بدليس» وأسر، ونقل إلى مركز الاعتقال في «روسيا» مدة سنتين وأربعة أشهر. لكنه حاول الهروب أثناء ثورة البلاشفة، فنجح ونجا، ثم وصل إلى ألمانيا. ثم عاد منها إلى إسطنبول عام ١٩١٨ م فاستقبل بحفاوة (١٦). وفي هذا العام عين عضوًا في دار الحكمة الإسلامية -هي هيئة تقوم بالاهتمام بشؤون الإسلام وعلومه في العالم- تقديرًا له، لأن العضوية فيها، لا تمنح إلا لكبار العلماء. والمؤسف أنه بعدما توفي السلطان محمد رشاد، ثم تعيين أخيه وحيد الدين خلفًا له، كانت أرض الخلافة وتركيا، قد أصبحت نهبًا للدول الأوروبية. ليس هذا فحسب بل استطاع الجيش الإنكليزي أن يحتل إسطنبول أيضاً .

رغم عودة النورسي إلى الحياة العامة، إلا أنه كانت تنتابه أحاسيس لرفض طريقة الحياة الراهنة، والزهد فيها وضرورة عمل شيء. وقد تحدث عن هذه الحال فقال: نظرت في المرآة ورأيت شعرات بيضاء في رأسي، وفي لحيتي، وإذا بتلك الصحوة الروحية التي كنت أحيها في الأسر، بدأت بالظهور، فأخذت أمعن النظر، وأفكر في تلك الحالات الدنيوية. فوجدت أنني أشعر بالنفرة والامتعاض من الحياة الدنيا (١٧). وفي عام ١٩٢٠ م بدأ الاستعمار الإنجليزي يحدث الشقاق داخل أبناء الوطن الواحد، فقام النورسي آنذاك بوضع كتابه «الخطوات الست» ضد سياستهم يعلن ضرورة الوقوف ضدهم، وكشف خباياهم، وأن الاستعمار هو السبب الأساسي في معاناة الأمة الإسلامية، وفي ارتكاب حكامنا الأخطاء. وأن شياطين أوروبا، ولا سيما شياطين الإنكليز، أعداء وخصماء معاندون دائماً للمسلمين. وأمّل أن يكون هجومهم سبباً ليقظة الأمة وإثارة حميتها (١٨). وعلى إثر عثور قوات الاحتلال على نسخة من كتابه الخطوات، الذي كان يوزع سرًا، أصدرت حكماً غيابياً بإعدامه؛ فلم يتراجع. وظل يعبر بوضوح عن روح الاستعلاء والتحدي للمستعمر (١٩). ثم قامت حركة مقاومة شعبية بدعم من الأهالي والجنود والضباط، مركزها أنقرة، بقيادة مصطفى كمال أتاتورك. فدعى النورسي إلى أنقرة، وأقيم له حفل استقبال في مجلس النواب تكريمًا له، لكن انزعج من استهانة أعضاء البرلمان بفرائض الشريعة ومنها الصلاة؛ فألقى كلمة حثهم فيها على إقامة الصلاة، فاستجاب عدد كبير منهم، لكن ذلك لم يرض أتاتورك، وعاتبه قائلاً: لا ريب أننا بحاجة إلى أستاذ قدير مثلك، لقد دعوناك إلى هنا للاستفادة من آرائك المهمة، ولكن أول عمل قمت به هو الحديث عن الصلاة، فكان أول جهودكم هنا، هو بث الفرقة بين أهل هذا المجلس. فأجابته بحدة: باش! باش! إن أعظم حقيقة بعد الإيمان هي الصلاة، وإن الذي لا يصلي خائن، وحكم الخائن مردود. فيتراجع الباشا عن شدته ويشرع بالليوننة، فعرض عليه أن يجعله نائبًا عن محافظة موش، وواعظًا عامًا عمومياً لبلاد كردستان. وأن يجعله عضوًا من أعضاء مجلس الديانة في أنقرة، ويخصص له قصرًا، وأن يؤسس له «جامعة الزهراء» التي كان يطالب السلاطين بها، وأن يحقق له ما يريد. فلم يقبل شيئًا منها كيلا تكون رشوة، ليسكت عما سيحدثونه من أمور تمسّ الدين والحكم. فترك أنقرة ورجع إلى موطنه، وأقام في «وان» وتنسك بها (٢٠). بعد ذلك وفي سنة ١٩٢٥ م قامت حركة معارضة لحكم الجمهورية الجديدة، بقيادة الشيخ سعيد البالوي البراني، واتسعت لتشمل أكثر مناطق شرق تركيا.

وبسبب هذه الحركة تم نفي بديع الزمان إلى محافظة بوردور، ثم إلى محافظة إسبارطة، في قرية بارلا، وحصروه في تلك القرية، ليعجز عن المواجهة ضد الفكر المادي. فبدأ بالعمل الأهم في حياته، وهو تأليف «رسائل النور» ليوضح الطريق للناس، بالحجج والبراهين، فانتشرت تلك الرسائل بين الناس، لاحتياجهم لها أشد الاحتياج، وصارت لهم منارةً ومنهاجًا (٢١).

13 - () - 19 . عبد الله شرقية، منهج بديع الزمان النورسي في الإصلاح الديني، مرجع سابق، ص 19 - () - 13

المشروطة: مصطلح سياسي عثماني يعني إعطاء الحرية للشعب شرط الانضباط بالشريعة الإسلامية. () - 14

15 - () - 21 . محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، مرجع سابق ص 21 - () - 15

16 - () - 59 . محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 59 - () - 16

17 - () - 124 . بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، دار سوزلر، القاهرة، ط 3، 2000، ص 124 - () - 17

18 - () - 124 . أحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام المعاصر - قراءة في فكر بديع الزمان النورسي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط 1، 2010، ص 124 - () - 18

19 - () - 144 . بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، مرجع سابق، ص 144 - () - 19

20 - () - 60 . محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 60 - () - 20

21 - () - 66 - 65 . محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 65 - 66 - () - 21

يجيب النورسي بقوله: لقد خاض سعيد القديم غمار السياسة ما يقارب العشر سنوات، علّه يخدم الدين والعلم عن طريقها، فذهبت محاولته أدراج الرياح. إذ رأى أن تلك الطريق ذات مشاكل، ومشكوك فيها. وأن التدخل فيها فضول - بالنسبة إليّ - فهي تحول بيني وبين القيام بأهم واجب، وإن أغلبها خداع وأكاذيب. وهناك احتمال أن يكون الشخص آلة بيد الأجنبي، دون أن يشعر. وكذا، فالذي يخوض غمار السياسة، إما أن يكون موافقاً لسياسة الدولة، أو معارضاً لها، فإن كنت موافقاً لها، فالتدخل فيها بالنسبة إليّ فضول، ولا يعنيني بشيء، حيث إنني لست موظفًا في الدولة ولا نائبًا في برلمانها، فلا معنى لممارستي الأمور السياسية، وهم ليسوا بحاجة إليّ لتدخل فيها. وإن كنت معارضاً فلا بد أن أتدخل إما عن طريق الفكر، أو عن طريق القوة. فإن كان التدخل فكرياً فليس هناك حاجة إليّ أيضاً، لأن الأمور واضحة جدًّا، والجميع يعرف المسائل مثلي فلا داعي للثثرة. وإن كان التدخل بالقوة، أي بأن أظهر المعارضة بإحداث المشاكل لأجل الوصول إلى هدف مشكوك فيه؛ فهناك احتمال الولوج في آلاف من الآثام والأوزار، حيث يبتلى الكثيرون بجريرة شخص واحد. فلا يرضى وجداني الولوج في الآثام، وإلقاء الأبرياء فيها، بناء على احتمال أو احتمالين من بين عشرة احتمالات. لأجل هذا فقد ترك سعيد القديم السياسة، ومجالسها الدنيوية، وقراءة الجرائد (٢٢).

المرحلة الثالثة: مرحلة «سعيد الجديد» وتأليف رسائل النور.

وتسمى مرحلة النفي والسجن ورفض السياسة. تبدأ هذه المرحلة من نفيه إلى محافظة بوردور ومنها إلى محافظة إسبارطة، فأبلى ناحيتها قرية بارلا سنة ١٩٢٦ وتستمر إلى غاية خروجه من سجن آفيون سنة ١٩٤٩ (٢٣). في هذه المرحلة اتبع النورسي منهجاً جديداً، اشتركت في تحديد معاملته عدّة عوامل، كان أهمها: التحولات السياسية التي عرفتها تركيا والعالم الإسلامي، والتحويلات النفسية التي راقت تلك الأحداث، حيث تأكد له عقم الأسلوب السياسي، خاصة بعد انعدام الحرية، واتساع موجة العداة للدين. فوجه جميع جهوده لتجديد أمر الدين، وبناء العقيدة السليمة القادرة على دعم البناء الإنساني الإسلامي وإسناده، وفي الواقع لم يكن أمامه إلا سلوك هذا النهج لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. ولعلّ أسلوبه الذي، جرد السلطة من أي حجة لضرب عمله، بالرغم من محاكمته مراراً (٢٤).

وضعته السلطات في هذه القرية الصغيرة، لتتخلص من معارضته للتيار المادي المعادي للدين؛ غير أن النتيجة جاءت مخالفة لما خطط له الحكام، إذ غدت بارلا النائية مركز الإشعاع الأول لدعوة النور، فبدأ فيها تأليف أجزاء رسائل النور، فأنجز القسم الأكبر منها، فكان منها «المقالات» و«المكتوبات» و«اللمعات». وقد ركزت على بيان حقائق الإسلام والإيمان، ومحاربة التيارات المادية، ودعوة الناس إلى المحافظة على إيمانهم (٢٥). فأوضح الحق بالحجج والبرهان، فانتشرت هذه الرسائل؛ وصارت منارةً ومنهجاً يستهدى ويستنار بها. وبدأ النشر بداية بالأقلام... إلى أن اتسعت الدائرة من القرى إلى المدن. وخلال مدة النفي هذه استطاع أن يكسر طوق العزلة. وبالرغم من مراقبة السلطات له، تعرّف عليه بعض الشباب، وتعلموا عليه، وأخذوا على عاتقهم مهمة استنساخ رسائل النور وتوزيعها، متحملين تبعات هذا العمل، من اعتقال ومحاكمة عن طيب خاطر واطمئنان نفس.

وفعلًا وبعد تسع سنين مضت على نفيه، وعلى نشر تأليفه، اعتقل مع مئة وعشرين من طلبته بتهمة عدم تنفيذ رفع الآذان بالتركية بدل العربية. وألقوا في سجن مدينة أسكيشهر عام ١٩٣٤ (٢٦) وأتهموا بتأليف جمعية سرية معادية للجمهورية، وبالسعي لهدم أسس الثورة الكمالية وبتشكيل طريقة صوفية - لأن الحكومة قد حظرت الطرق - وبإثارة روح التدين، بنشر رسالة التستر والحجاب، كون ذلك مخالفاً لقانون منع الحجاب، لكنه دافع دفاع المحق، مفسدًا هذه التهم، فألزمهم في جميع المواد ولم يبق بيد المحكمة إلا أن حكمت عليه بأحد عشر شهرًا بسبب رسالة الحجاب. فعمل على نقض وتمييز هذا القرار. وبعدما حققت المحكمة وبرأته كانت مدة الحكم قد انقضت في السجن (٢٧). ثم نفي إلى مدينة قسطنطيني ١٩٣٦ دون أن توجه إليه تهمة، وبقي تحت الإقامة الجبرية، سبع سنوات أنجز خلالها قسمًا آخر من الرسائل، وهي أغلب أجزاء كتاب «الشعاعات» (٢٨). استطاع طلابه نشر هذه الرسائل بسرعة كبيرة، فوصلت إلى كل مدينة وقرية من أنحاء تركيا، الأمر الذي كان مصدر إزعاج للحكومة. وقد أخبر بعض المخبرين الحكومة، أن النورسي يكتب كلامًا ضد السياسة، فإذا بهم يعتقلونه ويرسلونه إلى سجن محافظة دنزلي، ويحبسون معه تسعين من تلامذته عام ١٩٤٣، ويحاكمونهم على نفس التهم القديمة. لكن لا يثبتون عليهم ما يدعون. وحينها عرض النورسي على هيئة المحكمة أن يشكلوا لجنة نخبة من العلماء

انظر، بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، مرجع سابق، ص 206. ومجموعة المكتوبات، ترجمة محمد زاهد الملازكري، دار الأفاق (-) - 22 الجديدة، بيروت، ط 1، 1986، ص 76.

محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 66 - (-) - 23.

إبراهيم أبو حلوية، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010، ط 1، ص 47 - (-) - 24.

المرجع السابق، ص 48 - (-) - 25.

محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 67 - (-) - 26.

انظر، محمد زاهد الملازكري، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص 67، وإبراهيم سليم أبو حلوية، النورسي وتحديات عصره، مرجع سابق، ص 49 - (-) - 27.

المرجعان السابقان، الأول، ص 67، والثاني، ص 49 - (-) - 28.

والمفكرين ليحققوا أجزاء رسالة النور قائلًا: إذا وجدت لجنة التحقيق في أي جزء من أجزاء النور ما يضرّ بالشعب والدولة والوطن، فإني مستعد بافتخار للإعدام أو للسجن المؤبد. فتشكلت لجنة في أنقرة من ستة أشخاص، ثلاثة من علماء الدين، وثلاثة من أساتذة الجامعة. فبحثوا جميع أجزاءها، فلم يجدوا فيها مادة ضارة بالشعب والوطن. فرفعوا تقريرًا بأن كل أجزاء رسائل النور، عبارة عن نصائح ومواعظ دينية، وقواعد للحياة، وليس فيها ما يتدخل في قوانين الدولة وسياساتها مؤكدين: أن ليس لبديع الزمان فعالية سياسية، كما لا يوجد أي دليل على أنه يؤسس طريقة صوفية، أو قام بإنشاء أية جمعية. وإن كتبه تدور كلها حول المسائل العلمية والإيمانية، وهي تفسير للقرآن الكريم (٢٩). وبعدها اتفق أعضاء المحكمة على تبرئته مع طلبته، وعلى تسليم أجزاء رسائل النور إليهم، ويفرج عنهم. لكنه يجبر بأمر خاص من أنقرة على الإقامة الجبرية ببلدة أمرداغ. فضيق عليه وبلغت المضايقات حد التسميم، للتخلص منه بدس السم له في الطعام عام ١٩٤٣ لكنه نجا (٣٠).

لم تمنع الإجراءات التي اتخذت ضد «رسائل النور» من الانتشار، والتأثير في مختلف طبقات الشعب، الأمر الذي حدا بالسلطة إلى إصدار أمر جديد باعتقاله عام ١٩٤٧، واعتقال مجموعة من طلابه في مدن مختلفة، وساقطهم إلى سجن مدينة آفيون، ليمثلوا أمام المحكمة. فبدأوا تعذيبهم وحبسهم انفراديًا، واضطهادهم ومعاملتهم معاملة سيئة. وسمموه ثانية، لكنه نجا أيضًا فعوفي وشفي. عقدت محاكمات مشددة، فاضطر إلى الردّ بدفاع

وجهه إلى محكمة الحشر الكبرى، وإلى النسل الآتي والزمن المستقبل، وإلى المنورين المنصفين، من أهل المعارف وأساتذة الجامعات في العصور المستقبلية. وكانت مهمة المحكمة أن تجد ما تحكم به عليه، وعلى طلابه، بالإعدام أو السجن المؤبد، لكنها لم تجد. فأصدرت حكمها بسجنه باثنين وعشرين شهرًا، وعلى بعض طلابه بحدود مختلفة، وبتخلية سراح البعض. لكن بديع الزمان يرد على هذه المحكمة وهذا الحكم؛ بأن جزاءه الإعدام أو مئة عام - إن ثبت جرمه - أو أن حقه البراءة، إن لم يثبت عليه الجرم. فلذلك ميّز الحكم وبين فيها الحقيقة، وبعد التحقق ربح الطعن بالقرار، ونال الحكم بالبراءة استنادًا إلى قرار محكمة دنزلي وبراءتها له، وكتبه وطلابه. لكن المماثلة في إجراءات إطلاق سراحه لم تسمح له بالاستفادة من حكم البراءة، ففضى في السجن اثنين وعشرين شهرًا هي مدة الحكم الأول (٣١). ثم أفرجوا عنه فجر يوم، لثلا يجتمع الناس متظاهرين. وأرسلوه إلى قضاء أمرداغ أيضًا (٣٢). رغم الظروف القاسية التي عاشها، فإنه واصل تأليف رسائل النور، وتسريبها إلى طلابه لنشرها، كما واصل دعوة السجناء الذين تابوا على يديه، وأصبحوا من أخلص طلاب النور. ثم أعيد إلى سجن آفيون، فمكث فيه سنة ونصف، ثم خرج من سجنه، ليجد نفسه تحت الإقامة الجبرية، ولتبدأ مرحلة جديدة من حياته.

المرحلة الرابعة: النورسي بعد خروجه من السجن، ثم وفاته.

تمتد هذه المرحلة من خروجه من سجن آفيون أواخر سنة ١٩٤٩ إلى نهاية حياته ووفاته سنة ١٩٦٠، ولعل للمرحلة الأخيرة من حياته أهمية. حيث عادت الديمقراطية عام ١٩٥٠ بعض الشيء إلى مسار الحياة السياسية في تركيا، بعد استبداد طويل عاشته تركيا في عهد مصطفى كمال، وقد حدث بعض التغيير، وشهدت تركيا تطورات سياسية مهمة. إذ بعد سيطرة حكم نظام الحزب الواحد على الحياة السياسية، منذ الاستقلال حتى سنة ١٩٥٠ (٣٣)، انتصر الحزب الديمقراطي في الانتخابات، على حزب الشعب الجمهوري، بأغلبية ساحقة. ففقد الحزب الحاكم السلطة، التي تولاها مدة ٢٧ عامًا. وتولى عدنان مندريس رئاسة الوزارة، وانتخب جلال بايار لرئاسة الجمهورية (٣٤). وتم السماح بتشكيل الأحزاب، وخفت موجة العداة للدين. وكان هذا الحزب قد استطاع أن يوصل إلى أذهان الناخبين الأتراك، أنه سيمنح حريات أكثر بشأن القضايا الدينية. فاستجاب لبعض طموحات الشعب، وأتاح لهم فرصة العيش وفقًا لتعاليم الإسلام، فأظهر تسامحًا مع القضايا الإسلامية بأشكال وصور شتى، منها عودة رفع الأذان بالعربية بدل التركية. وعادت إلى الظهور بعض المؤسسات الدينية، وجرى تأسيس جمعيات هدفها بناء المساجد وتعليم تلاوة القرآن ودروسه. وبث البرامج الدينية في الإذاعة والتلفزيون، وجرى وصف الإسلام، على أنه دين لا يعارض التقدم. إن هذا الأمر يعد تحولًا وتطورًا مهمًا جدًا، خاصة أنه يقع في دولة قطعت فترة من الركود الديني. ولكن رغم هذه التطورات الجديدة، لم تُفصل الدولة عن العلمانية، فلم تلغ الحكومة الآليات القانونية والإدارية في سيطرة الدولة على المؤسسات الدينية. وبالعموم كان الحزب الديمقراطي متأثرًا إلى حد ما بالقوى العلمانية. ملتزمًا رفض ظهور أي حزب ذي مرجعية إسلامية، كما هو الشأن السياسي العام. لكنه كان حريصًا على التوازن بين النزعتين الإسلامية والعلمانية. ففي

انظر، بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة اللغات، مرجع سابق، ص 404 - 405، وسيرة ذاتية، مرجع سابق، ص 328 - (٠) - 29

المرجعان السابقان، الأول، ص 405، والثاني، ص 322 - (٠) - 30

بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، مرجع سابق، ص 384 - (٠) - 31

محمد زاهد الملازكري، عجلة مقتطفة، مرجع سابق، ص 73 - 74 - (٠) - 32

إبراهيم أبو حليوة، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مرجع سابق، ص 52 - (٠) - 33

كريم مطر الزبيدي، دراسات في تاريخ تركيا الحديث، مرجع سابق، ص 139 - (٠) - 34

الوقت الذي حقق فيه بعض الحريات الدينية، لم يمس أو يغير المبادئ الكمالية العلمانية(٣٥).

بعد سنتين من حكم الحزب الديمقراطي، حكمت المحكمة. بمنح المحاكمة لبديع الزمان، معتبرة أنه يمثل ستمائة ألف إنسان من الشعب، ومن حقه أن لا يحاكم، ولو كان معارضاً(٣٦). ثم باشرت رئاسة الديانة بتحقيق الموضوع، بأمر من عدنان مندريس. فجمعت كتاباته ومراسلاته التي استمرت ثمانية وعشرين عاماً، فانتهى التحقيق سنة ١٩٥٦، وكتبت نخبة من أهل الفكر تقريراً بأن جميع رسائل النور كل منها تفسير لآية من آيات القرآن أو لحديث نبوي. وأن مراسلاته بينه وبين طلابه عادية وعبارة عن تفحص الحال، أو باحثة عن خدمة نشر الأنوار، وأنها تخلو من أي عنصر مخالف للقانون. وقطعت المحاكم المتعددة في كثير من المحافظات أحكامها بالبراءة له ولطلابيه(٣٧). عندها اعتبر النورسي أن مهمته قد أنجزت، وتحدث عنها بقوله: «إن إنقاذ الإيمان من قبضة الكفر المطلق الذي يمحى الحياتين معاً، له أهمية البالغة في هذا الوقت، حتى لو وقع شيء من المشاق ينبغي أن يجابه بالشوق والشكر والصر»(٣٨). وقال أيضاً: «هذا هو عيد رسائل النور. كنت أنتظر مثل هذا اليوم، لقد انتهت مهمتي، إذن فسأرحل قريباً»(٣٩). وبهذا أصبح نشر رسائل النور حراً. وسمح لأول مرة لها بالطبع، فطبعت رسمياً في أنقرة وإسطنبول وأنطاليا. وسمح للنورسي بالتدريس الجماعي، وأن يتجول ويطوف بأي محافظة شاء، كما وسمح له بالرجوع إلى موطنه في شرق تركيا وهي منطقة كردستان. لكنه لم يرجع مباشرة، وداوم على الإقامة ببلاذ الأناضول في مدينة إسبارطة، التي كانت المركز الرئيسي لكتابة رسائل النور ونشرها. وطاف بين تلامذته وهو مستبشر بالخير، بعد ذلك البلاء الشديد والعناء العنيد ثلاثين عاماً. فقد غلب نور القرآن على ظلمة المادية والإلحاد(٤٠).

لقد كانت ثبوت رسائل النور نتيجة لزيادة الوعي، وللتغيرات في الساحة السياسية آنذاك.

والنورسي شجع الحزب الديمقراطي ليس لأنه حزب ذو اتجاه إسلامي، وإنما لكونه أقل ضرراً من «حزب الشعب الجمهوري». فاستفاد من هذه التطورات أكثر، إذ شرع في توجيه رسائل إلى السياسيين ورجال الحكم الجدد في تركيا، يدعوهم فيها إلى اتباع الإسلام، والالتزام بتعاليمه. واعتبر البعض هذا عودة منه إلى السياسة(٤١)، ولعل ذلك كان من باب تبرئة الذمة أمام الله والشعب والتاريخ. لأن جل همه ظل مركزاً على التربية والتنشئة ونشر رسائل النور، وبيان حقائق الإيمان وبناء وإنشاء جيل جديد(٤٢).

الأيام الأخيرة من حياة بديع الزمان. وبعد ذلك عاش خمس سنين، وهو فوق الثمانين من عمره، فطاف جميع مدارس النور، منتقلاً بين إسطنبول وأنقرة وأميرداغ وإسبارطة وبارلا. ولما أحسّ بدنو أجله، جذبته الحنين والشوق إلى البلاد التي نشأ في أحضانها صغيراً، وخاصة تلك المدينة القريبة من بلاد الشام «أورفا» التي أحبها وأحب علماءها وأهلها. وفي شهر رمضان الموافق وقتها لشهر آذار سنة ١٩٦٠ مرض آخر مرضه الذي توفي فيه. وقبل وفاته بأيام استدعى طلابه وودعهم واحداً واحداً قائلاً: استودعكم الله إني راحل. ثم توجه إلى إسبارطة حيث اشتد عليه المرض، وبالرغم من ذلك ألح بإصرار عجيب، أمراً بعض خواص تلامذته والمناوبين على خدمته، بالذهاب به سريعاً إلى «أورفا» ورغم قسوة الطقس والأحوال الجوية، وصل إليها، وأقام في الفندق يوماً واحداً. ولكن ذهابه هذا استنفر الأمن، فطوقت الشرطة المكان وحاصرته، لأنها لم تبلغ بتنقله خارج أميرداغ وإسبارطة، وبدأت الشرطة تحقق مع ناقله من طلابه، وتأمرهم بوجوب العودة إلى إسبارطة، ثم يتحدى مدير الأمن العواطف الجياشة للجمهور، فيصعد إلى غرفة الأستاذ، ويطلب منه مغادرة المدينة فوراً، لكن النورسي ردّ بقوله: إني أعيش الدقائق الأخيرة من عمري، فأنا راحل، عجيب أمركم. إنني لم أت إلى هنا لكي أغادرها، إنني قد أتوني هنا. ألا ترون حالي؟ واجبكم أن تقوموا بتهيئة الماء الساخن لغسلي مئتي، بلغ رؤساءك بذلك. فنكس مدير الأمن رأسه وعاد متأثراً. وفي هذه الأثناء يتوافد الآلاف من المثقفين والعلماء والأهالي، إلى الفندق، للسلام عليه وعبادته، مستنكرين تصرف الشرطة، معاملتهم العنيفة لرجل لم يقدم لأمته سوى الخير والنور؛ خاصة أن صحته لا تساعد على أي انتقال. ورغم ارتفاع حرارة جسده، وعلى غير عاداته في السنوات الأخيرة، حيث لم يكن يسمح باستقبال الناس من قبل، بل يحافظ على خلوته وتأمله، أذن لأفواج من الأهالي بالدخول عليه لعيادته، فيدعو لهم، ثم ينام بعدها وهو يتمتم بالدعاء، ثم وبعد يومين من وصوله، وفي ليلة الأربعاء من السابع والعشرين من رمضان ١٣٧٩هـ الموافق ليلة الثالث والعشرين من آذار فاضت روحه وفارق الحياة. فتصدّر نبأ وفاته جميع الصحف التركية، وتقاطر سيل من الناس إلى «أورفا» للإشتراك في تشييع جنازة هذا المرابي والمعلم، وتوديعه، وحمل نعشه، ثم صلي عليه في الجامع الكبير، ودفن بمقبرة (دركاه) «أولو جامع» من جامع خليل الرحمن بأورفا يوم الخميس ١٩٦٠/٣/٢٤. وبوفاته طويت صفحة من

35 - ()- 140 - 139 .المرجع السابق، ص

36 - ()- 74 .محمد زاهد الملازكردي، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص

37 - ()- 75 .محمد زاهد الملازكردي، عجالة مقتطفة، مرجع سابق، ص

38 - ()- 353 .بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة الشعاعات، ترجمة إحسان الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، 1996، ص

39 - ()- 385 .بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، مرجع سابق، ص

40 - ()- 76 .المرجع السابق، ص

41 - ()- 69 .أحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام- قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، مرجع سابق، ص

42 - ()- 52 .إبراهيم سليم أبو حليوة، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مرجع سابق، ص

المعاناة، لتفتح صفحة أخرى من انتشار فكره، واتساع رقعة تأثيرها وتزايد أتباع جماعته (٤٣).

لكن النورسي ظل مطاردًا حتى بعد وفاته، إذ بعد شهرين من وفاته، يقع انقلاب عسكري يقضي على حكم الحزب الديمقراطي، ويعتقل رئيسا الحكومة والجمهورية وأعضاء الحكومة، ويحاكمون عرفيًا، ويعدم بعضهم، وأبرز من أعدم رئيس الوزراء عدنان مندريس. ولم يتركوا النورسي يستريح في قبره، فأمر قادة الانقلاب بمنع التجول في المدينة، وأجبروا أخاه الملا عبد المجيد أن يرافق ثلثة من الجند إلى أورفا، حيث ينقذ قرار بنش قبره، وإخراج جثته، ونقلها لتدفن في مكان ما، ولا يزال قبره مجهولًا، ولا يعرفه الناس حتى الآن. رغم بعض التكهنات أنها دفنت في منطقة معينه، لكن لا يوجد كلام نهائي وحاسم في ذلك. وبعد هذا الانقلاب العسكري، بدأ عداؤه واضح للتيارات الإسلامية، خشية نسف مبادئ أتاتورك. فأطلقت حملات الاعتقالات ضدهم، وخاصة ضد طلاب رسائل النور، وشرعت المحاكم العرفية بالتحقيق والمحاكمة، لكن كلها برأت الرسائل والتلامذة، كما حصل من قبل.

إن وفاة النورسي لم توقف دعوته، إذ ظل حاضرًا ومؤثرًا ومؤلفاته ورسائله التي حملت أفكاره واستمرت في أداء وظيفتها. ولقد كان محققًا حينما قال: إن رسائل النور تقوم بإيفاء وظيفتها أفضل مني عشر مرات، لذا لم تبقى هناك حاجة لوجودي. فرسائله تقرأ بملايين الأسنة، وتحفظ في ملايين القلوب، وتنشر بمئات آلاف النسخ، بين جميع طبقات القراء، في مناطق تركيا كافة، وكثير من بلاد العرب والمسلمين وفي أوروبا وأمريكا (٤٤). تلك كانت حياة النورسي مليئة بالأحداث، وغنية بالمؤلفات. فقد ترك تراثًا فكريًا غنيًا واسعًا.

أعمال النورسي ومؤلفاته.

اشتهر بديع الزمان سعيد النورسي بتأليف رسائل في موضوعات إسلامية واجتماعية وتربوية عديدة، سماها «رسائل النور». ومن المؤكد أن ثقافة الواسعة وهضمه المعارف الإنسانية في عصره، وذكاءه الحاد، وقدرته على التأمل العميق، هو الذي حدد الطريق أمامه، لإملاء تلك الرسائل، التي استلهمها من القرآن الكريم مباشرة، دون أن توجد عنده المصادر العلمية التي يعتمد عليها. لأنه كان في سجن وتشريد ونفي مستمر، كما أنه لم يطالع في عهد «سعيد الجديد» إلا القرآن الحكيم فقط (٤٥).

أما بالنسبة لأعماله ومؤلفاته، فهي موزعة على طول حياته. بعضها قد كتب بالعربية أو التركية في فترة سعيد القديم. أما أكثرها فقد كتب في عهد سعيد الجديد، وأغلبه بالتركية. سنعرض أولًا لما كتبه في عهد سعيد القديم. ثم نتابع عرض ما كتبه في عهد سعيد الجديد حتى وفاته. ويمكننا تأكيد القول بأن مؤلفات سعيد الجديد هي التي سماها بالذات «رسائل النور»، لكن فيما بعد أدخل كثير من مؤلفات سعيد القديم تحت مفهومها. وإن طلاب النور يتعاملون مع كل مؤلفاته، على أن لها قيمة وهدفية وهيبة رسائل النور (٤٦). ويبلغ مجموع أعماله كلها حوالي أربعين كتابًا، بصرف النظر عن عدد أجزاء كل كتاب.

مؤلفات «سعيد القديم» حسب تعبيره بنفسه. فهي عبارة عن كتب أو تعليقات أو ورقات ومجموعها حوالي ستة عشر كتابًا ورسالة. وهي: «دواء اليأس»، كتبه باللغة التركية طبع ١٩١١ و«نظائر» أو الخطابات حول الحرية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، كتبها بالتركية ط ١٩١٢ و«رجلة العوام» (٤٧) أو رجلة الأكراد، اختصره من كتابه المناظرات لتوجيه أطباء السياسة وإرشاد عوام المسلمين في الأمور الاجتماعية، و«رجلة العلماء» كلاهما باللغة العربية طبع ١٩١٢، و«مقاله لر» مقالات نشرت في جريدة فولكان في بيان الحرية الشرعية، و«رسالة للمعات» رسالة أدبية حول حقائق الإيمان ومشاكل المجتمع. و«تشخيص العلة» باللغة التركية طبع ١٩١٢ وتفسير «إشارات الإعجاز في مغان الإيجاز» كتبه بالعربية بيّن فيه علو المعاني القرآنية، ودقة النظم القرآني، والبلاغة المتعلقة به، والوحدة العضوية بين المعاني والآيات، كتبه على جبهات القتال أثناء حرب القوقاز طبع ١٩١٨ و«المنشوي العربي النورسي» أخذ الاسم تشبهاً بمنشوي جلال الدين الرومي، ويعد محتواه أقرب لكتب سعيد الجديد، ويعد أساسًا ونواة قيمة لرسائل النور فيما بعد. بيّن فيه تأملات وشروحات وخواطر حول معرفة الله والقرآن والنبي ومسائل الإسلام، يخاطب فيها ملكات الإنسان ليأخذ به في سياحة إيمانية في عالم الفكر والروح طبع ١٩١٨ و«طلوعات» و«رموز» و«إشارات» و«محاكمات» كلها كتبت باللغة التركية وطبع ١٩٢١. و«صيقل الإسلام» ويضم ثمانية رسائل وهي: (محاكمات عقلية) في التفسير والبلاغة والعقيدة، و(قزل إيجاز) أو الإيجاز الأحمر، على متن السلم في المنطق، لكنه

انظر، محمد زاهد الملازكردي **عجالة مقتطفة**، مرجع سابق، ص 76 - 77. وإبراهيم ابو حليوة **بديع الزمان النورسي وتحديات عصره**، مرجع - (٤٣) - 54. وأحمد محمد سالم، **وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص 72. وعبد الله شرقية، **منهج بديع الزمان في الإصلاح الديني**، مرجع سابق، ص 34. ومحسن عبد الحميد، **النورسي متكلم العصر**، مرجع سابق، ص 49 - 50. ومحمد سعيد أورخان، **رجل القدر في حياة أمة**، ص 265 وما بعدها.

44 - (٤٤) - المراجع السابقة، ما عدا الأخير.

45 - (٤٥) - محمد زاهد الملازكردي، **عجالة مقتطفة**، مرجع سابق، ص 175 - 176.

46 - (٤٦) - لقد سمعت هذا مشافهة، من مترجم الرسائل الملا محمد زاهد رحمه الله، في إحدى زياراتي له، أثناء إقامته في أزر لبنان. أيضًا ذكر هذا في - (٤٦) مؤتمر حضرته وعقد في ديار بكر، تركيا، عام 2011 في ذكرى مرور خمسين عامًا على وفاته، ووثق هذا في الكتاب الذي صدر عام 2011 عن الأعمال التي قدمت في المؤتمر. انظر المؤتمر العالمي لبديع الزمان، لمرور خمسين عامًا على وفاته، شركة نو بهار، اسطنبول، 2010، ص 326.

47 - (٤٧) - رجته، أو رشتة، كلمة معربة بمعنى الوصفة الطبية. عنون بها كتابه هذا وكتابًا آخر كذلك - (٤٧) -

لم يكمل مع الأسف، و(تعليقات) على برهان الكلبوي، وهي مفقودة إلا عدة صفحات و(الخطبة الشامية) وهي محاضرة علمية تلقي الضوء على مستقبل الإسلام. وهذه كلها باللغة العربية طبعت ١٩٢٠ و١٩٢١. أما بقية الرسائل هي (شعاعات معرفة النبي) و(السنوحات) و(المنظرات) و(الخطوات الستة) بين فيها تفشي دسائس العدو المحتل و«ديوان الحرب العرفي» أو المحمكة العسكرية. وهذه كلها باللغة التركية طبعت بين ١٩١١ و١٩١٢ و«شهادة مدرستي المصيبة» وهي دفاع المؤلف أمام المحمكة العرفية في حادثة ١٩١٠/٣/٣١. وقد جمع أحد تلامذة النور الرسائل التركية تحت عنوان «آثار بديعية» وطبعها في مجلد ضخم (٤٨). كما أن له كتاباً باللغة الكردية في علم الجبر كتبه عام ١٨٩٤م لكنه تلف في حريق مدينة «وان».

مؤلفات سعید الجديد، حسب تعبيره. فهي: «كليات رسائل النور» التي تشرح حقائق الإيمان، وتبين إعجاز القرآن، وهي عبارة عن مئة وثلاثين رسالة، جمعت في عدة مجموعات. ألقت باللغة التركية. ترجمت مرتين، الأولى بأسلوب علمي وبترجمة حرفية، قام بها المرحوم الملاً محمد زاهد الملازكري. والثانية بأسلوب أدبي وبترجمة معنوية، قام بها الأستاذ إحسان قاسم الصالحي. وهذه الرسائل تتوزع على الشكل التالي: «سوزلر مجموعة سي» أو مجموعة المقالات، وهي ثلاث وثلاثون مقالة، تبين الحقائق الإيمانية والإسلامية وتثبتها براهين وحجج، على منهج قرآني. ويمكن وصفها خاصة «علم كلام قرآني جديد ومعاصر»، وهي فريدة وقيمة. و«مكتوبات مجموعة سي» أو مجموعة المكتوبات، ثلاثة وثلاثون مكتوباً، تشرح مسائل إسلامية اجتماعية، وتكشف بعض حقائق إيمانية غامضة، لعله لم يكتشفها قبله أي محقق أو متبحر. «لمعة لر مجموعة سي» أو مجموعة اللمعات، إحدى وثلاثون لمعة، يبحث فيها عن حقائق التوحيد، وأسرار الإيمان، ويرد على أفكار الإلحاد والطبيعيين. «شعاعلر مجموعة سي» أو مجموعة الشعاعات، ستة عشر شعاعاً، معظمها يبين حقائق الإيمان، والحديث النبوي، وبعض الاجتماعيات الإسلامية، ويثبتها بحجج وبراهين قوية. «لاحقة لر» أو اللواحق، مراسلات خاصة بين المؤلف وتلاميذه، لتوجيههم إلى خط الاعتدال والاستقامة في الحركة النورية، وإيقاظهم للتحرر والتوقّي من دسائس الأعداء والمغرضين. ويشر بنتائجها وفتوحاتها وانتشارها، وهي ثلاثة أقسام: لاحقة «بارلا» ولاحقة «قسطومني» ولاحقة أمرداغي (٤٩). وقد نظم النورسي رسائل النور بعد انتهاء تأليفها، إلى مجموعات متعددة حسب مواضيع معينة. وهي أربعون مجموعة بعضها صغيرة، والأخرى كبيرة، نذكر منها المشهور والأهم، «ذو الفقار» يحتوي رسائل وذيولاً في إعجاز القرآن، ومعجزات النبي، وإثبات الحشر الجسماني. «عصا موسى» يحتوي أهم الدلائل والبراهين التوحيدية، ورمز الكائنات. «سكة التصديق الغيبي» تحتوي إشارات الآيات القرآنية، ورموز الأحاديث النبوية، والكرامات العلوية والغوثية. «سراج النور» جامع لثلاث وثلاثين مرتبة من الإيمان، ودفاع النورسي في محكمة دنزلي، وشرح عشرين مسألة من أشراف الساعة. «دليل الشيبية» في إرشاد الشبان وإيقاظهم. «دليل السيدات» أو مرشد أخوات الآخرة، في بيان حكم الحجاب، وتوعيتهن دينياً. «المدخل الأول للنور» دروس إيمانية في آيات قرآنية. «مفتاح لعالم النور» في أسرار التوحيد في حركات الذرات وتحولاتها. أما المجموعات الباقية، فهي رسائل مفردة، في مواضيع خاصة، مع ذيول لها (٥٠).

رحم الله هذا الأستاذ المبارك، ونفع بعلمه وعمله البلاد والعباد. وجعل رسائله نوراً يهدي الأمة، ويخرجها من التشتت، والضياغ، والخطأ. والحمد لله رب العالمين

انظر بيان مؤلفاته تفصيلاً، محمد زاهد الملازكري، «عجالة مقتطفة»، مرجع سابق، ص. 205-165 - () - 48

انظر بيان مؤلفاته تفصيلاً، محمد زاهد الملازكري «عجالة مقتطفة»، مرجع سابق، ص 199-202، وهي أدق ثبت وجدته في بيان هذه المؤلفات- () - 49

محمد زاهد، «عجالة مقتطفة»، مرجع سابق، ص 205-203 - () - 50

AL-IMAM BEDIUZZAMAN SAID AL-NOURSI GROWING UP, PATIENCE AND ACHIEVEMENT

EXTENDED SUMMARY

I chose to present and discuss what Ostad Badiuzzaman Said Nursi has done. Because he has a renewal and superiority more than other innovative personalities, who have been highlighted and shown, to be known and famous. There is a shortcoming in the presentation of some modern personalities, and they are limited to several famous names. There are those who are obscured, and may be of more importance than those who are in the spotlight. Among those who did not know properly was Ostad Said Nursi, who worked to revive the Islamic faith with renewal. He is one of the contemporary, influential, and renaissance figures who emerged in the early twentieth century, and his influence continues.

His work had a wide spread in his country and the around, and a wide openness to human societies. Despite his emergence and fame, and the benefit of his work in Turkey initially, his benefit has reached many Islamic countries, given the various intellectual, ideological and ideological tragedies that are afflicting the world, both locally and globally. Being again, this obviously means, that he has a distinction in his conduct in dealing with the issues of the modern era. What distinguishes his approach is his persistence in the necessity of adopting the logic of dialogue and persuasion, and the exclusion of the thought of compulsion and coercion, with the necessity of adopting a scientific principle in dealing with the sciences of heritage.

He did not start from a specific science, did not take from a specific master, nor was he tainted in what he said and wrote with calculated doctrinal knowledge despite his recognition of the masters of many to him, his study of multiple sciences, his reading of extensive knowledge, and his affiliation to a specific mystical and jurisprudential doctrine. But he made a Quranic, humanistic breakthrough, reading the entire universe, to prove the reality of the facts of faith and the righteousness of Islam and its harmony with human dignity, motivating Muslims to overcome challenges and barriers of stereotype, and the habit of getting out of backwardness. He also concluded that the traditional intellectual curricula alone will not be able to stand up to the contemporary intellectual temptations of the materialistic civilization curricula. Rather, he emphasized that theology, in the old fashion, is no longer sufficient to remove the similarities that are directed against the Islamic religion. Therefore, he left the old theology, in its rigid abstract discourse, and resorted to a new method, taking the example of the Holy Qur'an, in merging these life and universal facts in a unified system. He wants to show that the universe is announcing, explaining, and witnessing the realities of faith, so that they are embodied in the minds, imprinted on the hearts, and manifested in behavior. His works are linked to faith emotionally, behaviorally, and mentally, without reading and presenting them in philosophical, verbal or theoretical terms only.

For these reasons, I thought it useful to research this character for two important things:

The first is to benefit from his conclusions as he is a broad and distinguished personality, and his effects are an intellectual, scientific, and faith wealth, inclusive, comprehensive, and valuable. The second to shed light on he, because he did not receive sufficient attention from Arab scholars and researchers, while acknowledging the existence of research in some Arab universities, but I saw that most of them, noticed and dealt with private and partial issues, do not reflect the intellectual and scientific dimension that characterizes his views, which embody a correct reference in thought and action. So I dared to take up the work of this scholar.

Perhaps a reader or researcher may wonder: How can a Nursi be a new person of merit and distinction,

with the presence of many modern thinkers, such as Muhammad Abduh, al-Afghani, Muhammad Rashid Rida, al-Jisr, and others? Why is he described as the superiority of his work and his opinions, over the opinions and works of others?

Although some researchers have answered this question, I will try to summarize what they have expanded on, and say: He is distinguished from others by many advantages, perhaps the most important of which are:

- His attempt to find a “Qur’anic” theology that depends on the evidence listed from the tangible to the abstract, and from theoretical research to a belief position.

- His focus is on treatment from within the nation. There must be a reform project that combines the many and combines the different, and it must address this task with a comprehensive fundamentalist approach that brings together the many approaches in one direction.

- Not relying on useless partial knowledge. Rather, he sought comprehensive knowledge, and complete balance in the thought of the scientist and the knower, and he did not subject the texts to the changing requirements of life away from the origins.

- His advocacy of not separating the divine revelation from the movement of history, his concern for the necessity of reviving movement and the demolition of stagnation, and his refusal to separate the teachings of revelation from the developments and fluctuations of life.

- He did not reject the true philosophy that emanates from the depths of human instinct and responds to the necessities of life, and the believer that recognizes the realities of the unseen, the reasonable causes and the first cause of existence, but rather the absurd materialistic philosophy that is based on strength, nature and denial of the unseen, and focused his attention on accepting a philosophy of faith, expressing wisdom Balanced Quranic verses, based on truth, cooperation and mercy.

- His rejection of the cultural premises in the materialistic Western civilization. But he did not reject the practical aspects of it. The Islamic nation needs modern technology, while preserving authentic religiosity, deep faith, and high civilizational privacy.

- His emphasis in the social change movement on the need to respect order, reject chaos, and reject terrorism. He relied on education, guidance, gradual reform, and changing reality from the base and then up to the top. While respecting and emphasizing social awareness, sound advocacy, quiet planning, and refraining from engaging in conflicting and contradictory policies, which are implemented on a large scale.

- His rejection of the notion of armed jihad within secure or Muslim societies, and his opposition to directing violence against the state and its institutions. Because he saw with a keen eye that these behaviors serve as an opportunity to serve the evil stalkers in the country and the people, and to entrench hostility between the brothers and the people of the same country.

- He did not strive in his books “Risalah al-Nur” to reform a particular heart or mind, or a particular conscience, for a particular group or people. Rather, he sought to heal the wounded heart and general conscience, and to reform the mind and general targeted thoughts.

It can be said that Nursi’s regenerative, theological-changer work is not only temporary with its time, nor is it a treatment for a specific problem in a specific country, but rather it is a holistic approach, which forms the base and ceiling of modern human thought. He hoped that the contemporary Muslim man would think with a careful rationality and a piercing insight. He stresses that one’s awareness is for happiness and solving problems, and that is in “to think like a believer and behave like a believer” so that the right middle line becomes clear to him, in which guidance is not mixed with deception, and the darkest darkness is not mixed with the bright and clear light, so man is deceived.

قائمة بأسماء المراجع والمصادر

- بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر، ١٩٩٥.
- بديع الزمان سعيد النورسي، ديوان الحرب العُرفي، بديع الزمان سعيد النورسي، شركة بني آسيا، إسطنبول.
- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، ترجمة إحسان الصالحي، القاهرة، شركة سوزلر للنشر، ٢٠٠٠.
- بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام، ترجمة إحسان الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٣.
- الملاً محمد زاهد الملازكردي، عجاله مقتطفة عن حياة بديع الزمان النورسي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- بديع الزمان سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٥.
- بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة الشعاعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٣.
- بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة اللغات: ترجمة الملاً محمد زاهد الملازكردي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- بديع الزمان سعيد النورسي، مجموعة المقالات: ترجمة الملاً محمد زاهد الملازكردي، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٨٥.
- بديع الزمان النورسي، مجموعة المكتوبات: ترجمة الملاً محمد زاهد الملازكردي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- بديع الزمان النورسي، مجموعة ذو الفقار: ترجمة الملاً محمد زاهد الملازكردي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- بديع الزمان النورسي، مجموعة عصا موسى: ترجمة الملاً محمد زاهد الملازكردي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- بديع الزمان النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٣.
- أبو محمد، إبراهيم م: التعليم في ضوء فكر سعيد النورسي، دار سوزلر، القاهرة، ٢٠٠٢.
- التهامي، محمده: النورسي أنوار لا تغيب، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١، ١٩٩٨.
- الحجار، محمده: الحب الخالد، بيروت، دار ابن حزم.
- حرب، محمده: العثمانيون في التاريخ والحضارة، دمشق، دار القلم، ١٩٨٩.
- رجب، سمي ر: الفكر الأدبي والديني عند النورسي، القاهرة، شركة سوزلر للنشر، ١٩٩٥.
- الزبيدي، كريم مطر: دراسات في تاريخ تركيا الحديث، دار العلوم العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٥.
- سعيد رمضان البوطي، محمده: شخصيات استوقفتني، دمشق، دار الفكر، ٢، ٢٠٠٤.
- سليم أبو حليوة، إبراهيم م: «بديع الزمان النورسي» وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.
- الصالحي، إحسان (ترجمة): محاكمات عقلية في التفسير والبلاغة والعقيدة بديع الزمان النورسي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.
- عبد الحميد، محسن: النورسي متكلم العصر الحديث، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٥.
- عبد الرحمن بكير، حسن: بديع الزمان وأثره في الفكر والدعوة، دمشق، دار الحق، ٢٠٠٠.
- محمد سالم، أحمد م: تجديد علم الكلام المعاصر، قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، دار سوزلر، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠.
- النبراوي، خديجة: دور كليات رسائل النور في يقظة الأمة، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٨.
- النعيمي، أحمد نوري: الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، عمان، دار البشير، ١٩٩٣.
- نور الدين، محمده: قبعة وعمامة، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧.
- النورسي، سعيد بديع الزمان، لا تنطفئ، ترجمة عاصم الحسيني، بيروت، م الخدمات الطباعية
- مجموعة باحثين، المؤتمر العالمي لبديع الزمان النورسي مرور ٥٠ عاماً على وفاته، اسطنبول، ٢٠١٠.
- مجموعة باحثين، المؤتمر العالمي لبديع الزمان النورسي، تجديد الفكر الإسلامي، إسطنبول، بني نسل، ١٩٩٦.
- مجموعة باحثين، بديع الزمان في مؤتمر عالمي، شركة بني آسيا، إسطنبول، ١٩٨٧.
- مجموعة مؤلفين، سيرة إمام مجدد، مؤسسة الخدمات الطباعية، بيروت، ١٩٧٤.

BEDİÜZZAMAN'A GÖRE VAHDET-İ VÜCÜD

VAHDET-I VUCUD ACCORDING TO
BEDIÜZZAMAN

**Aykut
KÜÇÜKPARMAK**

Doç. Dr.,
İnönü Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
a.kucukparmak@gmail.com

CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ

MAKALE GELİŞ TARİHİ
08.11.2021

MAKALE KABUL TARİHİ
21.12.2021

YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021

ÖZET

Tasavvuf İslam dünya görüşünün en önemli tezahür biçimlerinden biridir. İslam'ın kalbî, derunî ve ihsan boyutları tüm hususiyetleriyle bu alanda tezahür eder. Şüphesiz tasavvuf alanındaki en etkili ve dikkate değer meşreplerden biri de Vahdet-i Vücûd meşrebidir. Bu meseleler üzerine yapılacak incelemeler İslam düşünce geleneğinin anlaşılmasında belirleyici etkiye sahiptir. Bu çerçevede, Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd ilgili değerlendirmeleri konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli hususlar içerir ve bu yönüyle incelemeyi hak etmektedir. Gerçekten de Bediüzzaman kaleme aldığı ilk eserinden itibaren Vahdet-i Vücûd konusunu farklı veçheleriyle ele almış ve bu doğrultuda önemli izahatlarda bulunmuştur. Ancak bu değerlendirmelerin eserlerinde dağınık bir biçimde bulunması çoğunlukla konu bağlamındaki görüşlerinin bütüncül şekilde kavranmasını ve sağlayabileceği katkıların görünmesini engellemektedir. Bu hususlar göz önüne alınarak, çalışma boyunca Bediüzzaman'ın tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd ilgili görüşleri ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd, İbnü'l Arabî, Panteizm

ABSTRACT

Tasavvuf is one of the most important forms of manifestations of the Islamic worldview. The heart, inner and ihsan dimensions of Islam with all their characteristics are manifested in this area. Undoubtedly, one of the most influential and remarkable path in the field of Tasavvuf is vahdet-i vücud too. Studies on these issues have a decisive effect on understanding the tradition of Islamic thought. In this context, Bediuzzaman's evaluations about the vahdet-i vücud include important points that will contribute to the understanding of the subject and deserve to be examined in this respect. Indeed, since his first works which he wrote, Bediuzzaman has dealt with the subject of vahdet-i vücud with different aspects and made important explanations in this direction. However, the scattered presence of these evaluations in his works often prevents being comprehended from in a holistic way his views on the subject and appearing the contributions that he can provide. Considering these issues, Bediuzzaman's views on tasavvuf and vahdet-i vücud will be revealed throughout the study.

Keywords: Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd, İbnü'l Arabî, Pantheism

GİRİŞ

İslami dünya görüşü, kendisini ikmal ettikten çok kısa bir süre sonra, insanlık tarihinde eşine az rastlanır bir fetih ve inkişafa muvaffak oldu. Daha önce köklü medeniyetlere sahip birçok imparatorluklar ve devletler İslam'ın sınırları içine dâhil oldu. Bu genişleme ve fetih sürecinde Hermetizm, uzak doğu mistisizmi ve Grek felsefesi gibi köklü düşünce okulları da İslam düşünce dünyasına dâhil oldu. Bu karşılaşma neticesinde İslam dünyasında çok önemli düşünce okulları meydana geldi. Daha ikinci hicrî yüzyılda, Cabirî'nin(ö. 2010) tasnifinden yola çıkarsak, Beyanî, İrfanî ve Burhanî epistemik sistemleri yapılarını çoktan tamamlamışlardı. Beyanî epistemik sistem, Şâfiî'nin(ö. 204/820) öncülüğünde Kur'an'ın nasıl anlaşılacağına usullerinin belirlenmesini içeren kelami düşünce okuludur. İrfanî epistemik sistem ise, Hermetik mistik düşünce okullarının belli ölçüde etkilerini barındıran tasavvuf yolunu kapsar. Burhanî epistemik sistem ise, Grek felsefesinin etkisiyle meydana gelen felsefi düşünce okulunu ifade eder.

Biz bu çalışmamızda, bu üç düşünce okulundan irfanî ekolü ele almayı ve bu okul içerisindeki birçok farklı meslek ve meşrep içerisinde Vahdet-i Vücûd mesleği üzerine yoğunlaşmayı hedefliyoruz. Ancak Vahdet-i Vücûd mesleğinin başlı başına ele alınması çalışmamızın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı, geleneksel İslamî düşüncenin 21. yüzyıldaki önemli bir temsilcisi olan, Bediüzzaman Said Nursi'nin (ö.1960) Vahdet-i Vücûd'a dair görüşleriyle sınırlandıracağız.

Bediüzzaman kaleme aldığı ilk eserinden itibaren Vahdet-i Vücûd konusunu farklı veçheleriyle ele almış ve bu doğrultuda önemli izahatlarda bulunmuştur. Bu çerçevede, Vahdet-i Vücûd görüşünün mahiyetine dair değerlendirmelerden, panteizmle arasındaki temel farklara; âlem-i misalin hakikatinden, Vahdet-i Vücûd'a isal eden nedenlere varıncaya kadar geniş yelpazedeki konular farklı eserlerinde Bediüzzaman tarafından ele alınmış ve özgün bir şekilde değerlendirilmiştir. Ancak bu değerlendirmelerin farklı eserlerde dağınık bir biçimde bulunması çoğu kez Bediüzzaman'ın konu bağlamındaki görüşlerinin bütüncül şekilde kavranmasını ve sağlayabileceği katkıların görünmesini engellemektedir. Bu hususlar dikkate alındığında, Bediüzzaman'ın konuyla ilgili görüşleri üzerine bir incelemenin bir taraftan Vahdet-i Vücûd öğretisinin günümüz dünyasında anlaşılması hususunda önemli katkılar sağlayacakken, bir taraftan da Bediüzzaman'ın anlaşılması konusunda dikkate değer katkılar sunacağı ümit edilebilir ve bu açıdan oldukça önemlidir.

Bu doğrultuda incelememizin ilerleyen kısımlarında öncelikle, tasavvufi düşünme biçimi ana hatlarıyla belirlenerek Bediüzzaman'ın bu konudaki görüşlerini incelenmeye gayret edilecektir. Daha sonraki kısımda ise Vahdet-i Vücûd görüşünün mahiyetinin ortaya konmasına ve Bediüzzaman'ın bu konuya dair değerlendirmelerinin neler olduğunun açığa çıkarılmasına çalışılacaktır.

TASAVVUF VE BEDİÜZZAMAN'IN DEĞERLENDİRMELERİ

Genellikle Cibril hadisi olarak bilinen, Peygamber (s.a.v) sahabeler içerisinde Cibril'in sorması üzerine İslam, iman ve ihsan kavramlarını açıkladığı hadis, İslam düşüncesindeki tasavvufi ekolün kaynağı olarak kabul edilir. Bu hadise göre, ihsan Allah'ı görmüşçesine ibadet etmektir, zira biz O'nu görmesek de O bizi görmektedir. İhsan aynı zamanda yapılan şeyi en güzel bir surette yapmayı da ifade eder. Bu hadisin İslam ve imanla ilgili kısımları fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından yoğun şekilde incelenmiş ve ortaya konmuş, ancak ihsan boyutu ihmal edilmiştir. İslamın ihsan boyutu daha çok sufiler tarafından ele alınmış ve İslam'ın ruhu ve özü olarak incelenmiştir.¹ Sûfîlerin ihsanı İslam'ın özü olarak ele almaları tasavvuf yolunun zahirden çok batına önem veren ve akıldan ziyade kalbin ayağıyla hakikate ulaşmayı mümkün gören bir mahiyete bürünmesine neden olmuştur.

1 - Chittik, William, *Tasavvuf*, çev. Turan KOÇ, İz Yay. İstanbul 2006, s. 38-42.

Tasavvuf yolunun en belirgin özelliklerinden biri, Tanrı'nın marifetine dair tenzihten çok teşbihe yönelmesi ve bu bağlamda varlıktaki birliğin müşahedesidir.² Hatta bu noktada tasavvufun hedefinin kesretteki birliğin, manevi hakikatlerin doğrudan müşahedesiyse sufi birey tarafından idraki olduğunu ifade edebiliriz.³ Buna göre bireyin keşfi bir surette varlığın hakikatine vasıl olarak çokluktan kurtulması ve birliğe ulaşması, tasavvufî yöntemin hem nihaî amacı hem de onun mahiyetini belirleyen temel bir husus olarak ifade edilebilir.

Tasavvuf yolu, hilkatin özündeki hakikate seyr-i sülûk mertebelerini kalp ayağıyla kat ederek ulaşmayı ifade eder. Bu durumu ifade etmek için yaygın bir şekilde çember-merkez örneği kullanılır. Bu örneğe göre, çemberin dışı şeriatı, merkez noktası hakikati ve çevreden merkeze doğru sonsuz sayıdaki yarıçaplarda tarikati temsil eder.⁴ Schuon bu benzetmeden yola çıkarak şeriatın, dogmatik, ayinsel ve yasal düzenler içeren İslam ve imanı, tarikat ve hakikatin ise ihsanı ifade ettiğini belirtir. Tarikat ve hakikat batını alanı, şeriat ise zahiri alanı oluşturur.⁵

Bu noktada, tasavvuf yolunun belirleyici unsurlarından biri olan zahir-batın ayırımına ve mahiyetine dair bir kısım değerlendirmelere yer verebiliriz. Tasavvufî anlayışta her şeyin bir zahir, görünen bir de derununda bulunan batınî veçhesi vardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi görünüşte olan, kısır olan bu zahir aşılarak hakikate, lübbe ve batına ulaşmak tasavvufun nihaî amacı olduğu gibi ancak da onun vasıtasıyla elde edilebilir. Bu ayırım tasavvufî söylemin her seviyesinde geçerli olduğu gibi en temelde kendisini, sufi bireyin eylemden çok temaşaya, hukukî ayrıntılar yerine ruhî gelişmeye ve toplumsal olaylarla ilgilenmekten çok nefsi terbiyeye yönelmesi şeklinde tezahür etmiştir.⁶ Dolayısıyla zahir-batın ayırımı ve bunun içerimlerinin tasavvufî yöntemin en temel hususlarından biri olduğu ifade edilebilir.

Bu zahir batın ayırımının diğer bir tezahür biçimi de te'vil; diğer bir ifadeyle Kur'an ve hadisin ve diğer zahiri unsurların, batınına yani özüne ulaşmak için yorumla tabi tutmak şeklinde olmuştur. Bu te'vil konusu aynı zamanda, beyan ve irfan ehli âlimler arasında en temel çatışma noktalarından birini teşkil eder. Beyan âlimleri tevilin, kelimenin İslam öncesinde ve İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın anlamının sınırlarında kalmasını ve beyani bilgi sahasının temel sınırlarını aşmamasını şart koşmuşlardır. Ancak bu anlayış irfan ehlinin istediği bir tevil anlayışı değildir. Onlar için tevil; temelde bu sınırları aşmayı ve lafzı başka bir bilgi alanına götürmeyi ifade eder. Bu alanı nassın zahirinin de işaret ettiği "hakikat" olarak kabul ederler.⁷

Sınırları pek belli olmayan bu tevil anlayışı ile sufi bireyin seyr-i sülûkta yaşadığı zevk ve vecd halleri beraber düşünüldüğünde, irfanî ekolde sıkça karşılaşılan "şatahat" türünden ifadeler ve nassların zahirleriyle uyumlu olmayan yorumların kaynağı daha net şekilde görülecektir.

Tasavvuf yolundaki zahir batın ayırımı ve batın olanın hakikat olduğu görüşünün bir neticesi de bu bilgi alanının belli bir kısım insanlara has olmasıdır. İbnü'l Arabî ilim mertebelerini üçe ayırır; akıl ilmi, haller ilmi ve sırlar ilmi. Bu ilimlerden üçüncüsünün herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade eder.⁸ Bu batınî ilim alanının entelektüel sezgi yeteneğine sahip belli bir zümreye has olmasıyla yakından ilgili bir durum da, bu ilme ulaşmanın ancak bir şeyhe bağlanmayla elde edilebilir olmasıdır. Şeyhin şifahi öğretisi iman ilimlerine can verir, dolayısıyla onun aracılığı ve aktarmasıyla olmadığında yapılan düzenli zikirler

2 - Chittik, *a.g.e.*, s.55.

3 - Bahtiyar, Lale, *Sufi: Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet TEMELLİ, İz Yay. İstanbul 2006, s.14.

4 - Bahtiyar, *a.g.e.*, s. 12, Geylani Abdulkadir, *Füyuzat-ı Rabbaniyeye*, çev. Celal YILDIRIM, Bedir Yay. İstanbul 1975, s.9, Nasr, S. Hüseyin, *Ideals and Realities*, London 1972, s. 122.

5 - Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin YALÇIN, İnsan Yay. , İstanbul 1995, s. 39.

6 - Chittik, *a.g.e.* s. 66.

7 - Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem DEMİRLİ, Kitabevi Yay. , İstanbul 2000, s. 356.

8 - İbn-i Arabi, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay. , İstanbul 1995.

faydasız kalacaktır. Genellikle bu silsile büyük veliler aracılığıyla Peygamber (s.a.v.)'e kadar ulaşır.⁹ Tüm bu hususlar dikkate alındığında tasavvufun, kalbi seyr-i sülûk ile kesretteki birliğe ulaşmayı hedefleyen ve bu sürecin teoriden pratiğe bütün veçhelerini zahir-batın diyalektiği içerisinde ortaya koyan bir yaklaşım olduğu ifade edilebilir.

Tasavvufun bu temel özelliklerine genel hatlarıyla değindikten sonra, şimdi de Bediüzzaman'ın bu konu ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışalım. Bediüzzaman tasavvufu, marifet ve iman hakikatlerinin keşfini gaye edinmiş, mirac-ı Ahmedî'nin (a.s.m.) gölgesi altında kalp ayağı ile bir seyr-i sülûku ruhanî neticesinde zevkî, halî ve bir derece şuhudî olarak Kur'an ve iman hakikatlerine mazhariyeti ifade eden ulvi bir sırrı insanî ve kemal-i beşeri olarak tanımlar.¹⁰ Oldukça yoğun bu tanıma dikkat edildiğinde Bediüzzaman'ın öncelikle tasavvufun gayesini iman hakikatlerinin açığa çıkarmak olarak belirlediğini ve bu yöntemin aslını ya da hakikatini de Peygamber'in (a.s.m.) miracına dayandırdığını ifade edebiliriz. Buna göre tasavvuf, kökenleri ve kaynağı İslam'da bulunan ve amacı da imanı inkişaf ettirmek olan bir hakikat olarak görülmemelidir. İkinci olarak bu yöntemin epistemik esaslarına işaret edilerek, tasavvufun insanın mantık ilkelerine bağlı rasyonel veçhesiyle değil zevk, hal ve şuhuda dayalı duyusal veçhesiyle bir bilgi elde etme süreci olduğunun altı çizilir. Bu haliyle tasavvuf, Bediüzzaman tarafından, beşerî kemal ve yetkinliğin bir tezahürü olarak görülür.

Bediüzzaman bir başka değerlendirmesinde tasavvufun kökenini insan kalbinin camiiyeti olarak belirler. Buna göre insan kalbi kâinata çekirdek olabilecek bir camiiyettir ve bu potansiyeli işlettilerip bilfiil hale getirecek en birinci bir vasıta da tasavvuftur. Bediüzzaman bu durumu şu şekilde ifade eder: "Hadsiz hakaik-i kâinatın çekirdeği hükmünde olan mahiyet-i insaniyedeki bu kalbin işlettilmesi ve bilfiil hale gelmesi için birinci bir vasıta tasavvuf yolu ile hakaik-i imaniyeye yönelmektir."¹¹ Bu durumda, Bediüzzaman'ın tasavvufun bir diğer kaynağı olarak da insan tabiatını gördüğü sonucu çıkarılabilir.

Ayrıca Bediüzzaman, tasavvufu şeriatın bir burhanı olarak değerlendirir. Zira şeriatın ders verdiği ahkâmın hakikatini, tasavvuf zevkiyle, keşfiyle ve ondan feyz almasıyla o hükümlerin hak olduğuna ve haktan geldiğine en zahir bir burhan olur.¹²

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında Bediüzzaman'ın genel olarak tasavvuf, onun amaçları ve neticeleri hakkında oldukça olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir görünmektedir. Ancak bu onun tasavvufla ilgili değerlendirmelerinin yalnızca bir veçhesini oluşturur. Çünkü Bediüzzaman bu değerlendirmelere ilaveten tasavvuf yolunun mahiyeti gereği bir kısım tehlikeleri de içerdiğini belirtir ve bu vartaları sekiz madde olarak sıralar. Bu vartalardan zarar görmemek için usul-i imaniyeyi ve esasat-ı şeriatı daima rehber ve esas tutmak gerektiğini belirtir, sufi bireyin müşahede ve zevkinde bu esaslara muhalefet eden bir durum olduğunda, bu keşf ve zevk halleri iman ve şeriat esaslarının rehberliğinde değerlendirilmelidir.¹³ Bediüzzaman'ın bu görüşü, Sünnî tasavvufî ekolün öncülerinden Cüneyd'in (ö. 297/909), tasavvuf ilminin mikyasının Kur'an ve sünnet olduğu¹⁴ şeklindeki görüşüne paralellik arz eder.

Yukarıda kısmen değindiğimiz üzere, tasavvuf mesleğinde gidenlerin temel yaklaşımlarından biri, şeriat-tarikat ilişkisi bağlamında, şeriatın zahir, tarikat ve hakikatın ise batın olarak kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre, tarikat ve hakikat şeraite nazaran daha üst bir konuma işaret etmektedir. Ancak Bediüzzaman, "şeriatın doğrudan doğruya, gölgesiz, perdesiz, sırr-ı ehadiyet ile rububiyet-i mutlaka noktasında hitab-

9 - Chittik, *a.g.e.*, s. 73.

10 - Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 505.

11 - Nursi, *a.g.e.*, s. 506.

12 - Nursi, *a.g.e.*, s. 507.

13 - Bu vartalarla ilgili geniş bilgi için bkn. Nursi, *a.g.e.*, s.s. 518-519.

14 - Cabiri, *a.g.e.* s.364.

ilahinin neticesi olduğundan tarikat ve hakikatin en yüksek mertebelerinin şeriatın cüzleri hükmüne geçeceğini” belirtir. Tarikat ve hakikat meslekleri hakaik-i şeriatı yetişmek için vesile ve hadim ve basamaklar hükmündedir. Ve bu bağlamda bir kısım ehli tasavvufun şeriatı zahiri bir kısır, hakikati ise onun içi ve neticesi olarak tasavvur etmelerinin doğru olmadığını belirtir.¹⁵ Bu değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere, Bediüzzaman, tasavvufun meselelerinin asıl ve hakikat, şeriatın ise buna ulaşmak için bir vesile olduğu şeklindeki görüşü kökten reddederek tersi bir ilişki kurar.

Bir bütün olarak tasavvufu ilgili görüşlerini dikkate aldığımızda, Bediüzzaman, hem tarikatı inkâr edip İslam'ın dışında gören, hem de tarikatı öz, şeriatı kısır kabul eden iki aşırı uçtaki görüşü de benimsemez. Bunun yerine, tasavvufu, şeriatı ve hakikate ulaşmak için bir vesile ve mahiyeti gereği bir kısım vartaları barındırmakla birlikte istikametle gidildiğinde çok mühim faydaları olan bir yol olarak değerlendirir.

VAHDET-İ VÜCÜD VE BEDİÜZZAMAN'IN DEĞERLENDİRMELERİ

Tasavvufi görüşün en temel hedeflerinden birinin kesretteki vahdeti, diğer bir ifadeyle varlıktaki birliği müşahade etmek olduğuna daha önce değinmiştik. Tasavvufi ekol içerisinde varlığın birliğine en aşırı şekilde vurgu yapan ve bu görüşü felsefi bir doktrin haline getiren, şüphesiz, Muhyiddin-i Arabî'dir (ö. 638/1240). Bu nedenle Arabî'nin mesleği Vahdet-i Vücûd olarak tesmiye edilmiştir. Vahdet-i Vücûd, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücudu kabul etmeyen, bütün varlıkları “Mutlak vücut” un tezahür ve tecellisi sayarak hakiki varlığa nispeten onların yokluğunu keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir meslek olarak tanımlanabilir.¹⁶ Açıkça görüleceği üzere bu tanımda iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki; Mutlak vücudun nihaî öznenin belirlenimleri olarak görülmesi, diğer husus ise, varlığın öz olarak idrak edilmesinin mistik bir sezgi üzerine temellenen ve ondan doğan metafizik bir sistem olmasıdır.¹⁷

İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd görüşü incelendiğinde dikkate alınması gereken en temel hususlardan biri, bu tasavvufi mesleğin felsefeyle olan ilişkisidir. İbnü'l Arabî keşf ve müşahade yolu ile idrak edilen konuları akıl ile sistemleştirerek bir varlık nazariyesi geliştirmiştir.¹⁸ Bu noktada, Afifi, İbnü'l Arabî'nin varlık hakkında özel bir sistem sahibi olması itibarıyla diğer filozoflar gibi bir filozof olduğunu belirtir. Ancak o, felsefesini ifade ederken sufi istilah ve sembollerini kullanması itibarıyla de bir sufi-filozoftur. Bu durum aynı zamanda, onun eserlerindeki anlaşılmazlığın temel nedenlerinden de biridir.¹⁹ Hakikaten de, tasavvufi söylemin paradoksal ve nispeten kapalı üslubu İbnü'l Arabî'nin eserlerinde çok daha yoğun ve üst bir düzeyde karşımıza çıkar. Bu üsluptaki kapalılık ve paradoksal ifadelerin varlığının en temel nedeni, Allah'ın hem nihai aşkınlığını hem de nihai içkinliğini en açık bir biçimde dile getirme gayesidir. Buna bir de, mutasavvıfların zevk ve vecd durumundaki sekr halinden kaynaklanan ifadeler eklendiğinde²⁰ bu üslubun nedeni daha da iyi anlaşılacaktır. İbnü'l Arabî'nin üslubundaki kapalılığın boyutları şu örnek üzerinden açıkça görülebilir. Ona bir gün, şu sözü ile ne kastettiğini sordular:

Sen beni görürsün, fakat ben Seni görmem

Fakat zaman gelir ben O'nu görürüm O beni görmez.

O bu ifadenin ne anlama geldiğini açıklama bağlamında şöyle cevap verdi:

Sen ki beni daima günaha meylederken görürsün,

15 - Nursi, *a.g.e.*, s. 514.

16 - Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 38.

17 - Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan ERTÜRK, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 91.

18 - Erdem, *a.g.e.*, s.37., Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali ÜNAL, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.113.

19 - Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul 2000, s.31.

20 - Tahralı, Mustafa, “Fususul-Hikemde Tezatlı İfadeler ve Vahdet-i vücud”, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa TAHRALI, Selçuk ERAYDIN, İFAV Yay., İstanbul 1989, s.s. 11-12.

Fakat ben Sen'i (günahımı) yüzüme vururken görmem
Zaman gelir ben O'nun nimetini ve yardımını görürüm
Fakat O benim nankörlüğümü görmez.²¹

Burada açıkça görüleceği üzere, İbnü'l Arabî'nin ifadesinin ilk hali anlaşılma açısından belirli güçlükleri içermektedir. Her şeyi gören bir Tanrı'nın onu görmemesi Kur'anî tasavvur açısından kabul edilir görünmemektedir. Ancak ifadenin ikinci halinde İbnü'l Arabî'nin amacı açıkça anlaşılmakta ve birinci ifadedeki problematik durum ortadan kalkmaktadır. Buna göre Arabî'nin bu seviyede açıklamadığı çoğu kapalı ifadeleri önemli anlama güçlükleri içeren durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

İbnü'l Arabî'nin 'varlık'a dair fikirlerinin mahiyetini tam olarak anlamak için, varlığın mertebeleri ya da kozmoloji tasavvurunu dile getiren "Hazerât-ı hamse" görüşünün incelenmesi gerekmektedir. Aynı zamanda, bu konunun Vahdet-i Vücûd sisteminde varlık'a dair "aynîyet" ve "gayriyet" in hangi noktada başladığının anlaşılması için de dikkate alınması gerekmektedir.²³

Bu varlık mertebelerinin ilki la-taayyün ya da Ahadiyet olarak adlandırılan "Mutlak vücut" mertebesidir. Bu hazrette 'vücut' her hangi bir isim, sıfat, fiil ya da belirlenimden münezzehtir. Hatta ıtlak kaydı dahi bu makamda geçerli değildir. Bu makam Zat-ı İlahî'nin kendisidir. Bu mertebenin bilinmesi mümkün değildir, bu nedenle, gaybu'l guyub olarak da adlandırılır. Bu hazrette herhangi bir belirlenim ve taayyün olmadığından gayriyetten söz edilmez. Peygamber (s.a.v.)'in "Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu" hadisi bu makama işaret eder ve bu durum hali hazırda da değişmiş değildir, Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi "şu anda da öyledir".²⁴ Schuon, bu mertebeyi taayyün olmamış mahiyetinden dolayı Gayr-ı Varlık ya da Varlık-Üstü Varlık olarak adlandırır.²⁵ Izutsu'ya göre, bu mertebe ontolojik olarak Zatu'l Vücud'u diğer bir ifadeyle, 'varoluşun kendisini' ya da 'mutlak saflığı içinde varoluş'u ifade ederken, teolojik olarak da Zatu'llah'ı yani herhangi bir sıfatla vasıflanmazdan önceki halde bulunan Tanrı'nın özü ya da Zati'nı dile getirir.²⁶ Bu makam vahdet-i vücud sisteminde kendisinin ötesi olmayan en üst makamı ve zahir-batın ilişkisi bağlamında batının batınını ifade eder ve varlığın diğer tüm mertebeleri bu makamdaki Zatu'l Vücud'un feyzinden hâsıl olur.

Bundan sonraki ilk mertebe, Zat'ın irâdî olarak değil, Zati'nın gereği olarak tenezzül ve tecelli ettiği makam olan ilk taayyün ya da vahidiyet mertebesidir. Bu makamda Zat kendisindeki isimleri, sıfatları ve bütün varlığı icmalen, toplu olarak bilir. Bu mertebede isim ve sıfatlar Zat ile aynıdır ve hiçbir tafsilat ve farklılık olmadığı için Mutlak vahdet olarak da adlandırılır. Ayrıca İlahî zat'ın varlık sahasına doğru ilk harekete geçtiği ve oluşun ilk başlangıcı da yine bu makamda gerçekleşir. Bütün ilahi isim ve sıfatların ve mümkün varlıkların zuhur ettiği mertebe olması nedeniyle 'maden-i kesret' ve 'menşe-i siva' gibi adlarda verilmiştir.²⁷ Anlaşılacağı üzere, bu hazrette Zat ile isim ve sıfat ayniyeti olduğu ve herhangi bir kesret ve temayüz bulunmadığı halde, Zat'ın isim ve sıfatlarını icmali olarak bilmesiyle la-taayyün mertebesinden ayrılır ve yaratılmış varlıklar âlemine bir basamak daha yakındır. Dolayısıyla bu safha herhangi bir öz belirlenimden önceki saf varoluş olarak değerlendirilemez.²⁸

21 - Afifi, Ebu'l-Ala, "İbn-i Arabî", *İslam Düşüncesi Tarihi 2*, çev. Mustafa ARMAĞAN, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.15.

22 - İbn-i Arabî'nin üslubundaki kapalılık ve karmaşıklığın nedenleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.s. 37-42.

23 - Erdem, a.g.e., s. 48.

24 - Tahralı, a.g.m., s.27. , Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenzzülât-ı Seb'a", *Tasavvuf*, Yıl:4, Sayı:10, Ankara 2003, s.167, Erdem, a.g.e., s.49.

25 - Schuon, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay., İstanbul 1996, s.144.

26 - Izutsu, a.g.m., s. 102.

27 - Çelik, İsa, a.g.m., s.167., Erdem, a.g.e., s. 50., Tahralı, a.g.m., s. 28.

28 - Izutsu, a.g.m., s. 104.

Bu mertebeden feyz-i akdes denilen sudur sonucu ikinci taayyün mertebesi ortaya çıkar. Zat burada, isim ve sıfatların ve ayrıca bütün mahlûkata dair isim ve sıfatların gerektirdiği manaların suretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu suretler kevnî varlıkların hakikatleridir ve vücudî olmayıp “subûtî”dir. Bu hazretteki suretlerin birbirinden ayrı ve subutî varlık oluşları ilmîdir. Bu mertebede Zat, zarar görmemiş orijinal birliğini hala korumaktadır ve tecelli etmiş hiçbir harici kesret bulundurmamaktadır. Buraya kadarki üç mertebe harici kesret bulundurmamaları bakımından birbiriyle aynıdır ve her üçü de kadim ve ezeldir, bunların öncelik ve sonralıkları zamanla ilgisi olmayan itibârî ve aklî bir durumdur. Bu safhadaki ilmi suretler kesret âlemindeki vücudî varlıkların projeleri hükmündedir ve sufi dilinde “A’yan-ı sabite” olarak adlandırılır ve anlaşılacağı üzere, harici vücut manasında “A’yan vücut kokusunu koklamamıştır”. İbnü’l Arabî’nin sisteminde bu ‘a’yn-ı sabit’ler harici varlıkların her birinin ‘hakikatleri’ ve onları terbiye eden “Rabb-i haslarıdır”. Ayrıca bu safha, ‘ayniyet’ ve ‘gayriyet’i kendisinde bir arada bulundurur. İlmî suretler Allah’ın Vücudunda ilmen sabit olan hakikatler olması bakımından Zat’dan ayrı değildirler, bu bağlamda ayniyet vardır. Ancak bu suretler birbirinden farklı oldukları ve her bir suret diğerinin gayrı olduğu için bu bağlamda, ‘gayriyet’ vardır. Aynı zamanda bu safha ‘gayriyet’in başladığı ilk safha olarak karşımıza çıkar.²⁹

Bu mertebeden sonra âlem-i ervah ve misal mertebesi Feyz-i mukaddes denilen zuhur sonucu ortaya çıkar. Bu makamda vücut, ‘ilmi suretlere’ göre basit bir cevher olan ‘ruhlar’ olarak tenezzül ederler. Bu hazrette ‘ruhlar’ kendilerini emsallerini ve kendisinin rububiyet mertebesindeki Rabbini bilen basit cevherlerdir. Bunlar tamamen manevî varlıklar olduklarından birleşme ve parçalanma kabul etmezler, zaman ve mekâna sahip değildirler. Bu mahiyetleri dolayısıyla insan duyularıyla idrak edilmeleri mümkün değildir. Kur’an-ı Kerim deki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” (A’raf 7/172) ayeti bu mertebeye işaret eder. Bu ayeti kerimdeki ‘Ben’ ve ‘siz’ ifadeleri ikiliği ifade eder. Dolayısıyla bu mertebede gayriyet açıkça ortaya çıkmış olur. Âlem-i misalde ise, vücut hariçte latif bir takım suret ve şekillerde zuhur eder. Bu suretler âlem-i ervahdaki her bir ferdin cismanî vücuduna benzer şekildedir. İnsandaki hayal kuvveti âlem-i misali idrak edebilir, bu nedenle bu âleme hayal âlemi de denilir. Misal âlemi, âlem-i ervahın feyzini cismanî âleme ulaştıran bir ara mertebedir. Ruhlar ile cisimler arasında berzahıtır, bundan dolayı her iki âlemin hükümleri bu âlemde bir arada bulunur.³⁰

Misal âlemi ya da ‘vücut’un misali varlık mertebesi, tasavvufî ekolde ve özellikle İbnü’l Arabî’nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. İbnü’l Arabî’nin eserlerinde keşf ve müşahedeye dayanarak dile getirdiği ‘Kafdağı’, ‘meşmeşiye’ gibi birçok hususlar ancak bu varlık mertebesinde referansla anlaşılabilir. Bu noktada değinmemiz gereken önemli bir husus da, vücudun bu varlık mertebesinin modern ontoloji tasavvuru tarafından dikkate alınmaması, hatta herhangi bir gerçekliği olmadığı gerekçesiyle inkâr edilmesidir. Bu temel husus bize, modern ve geleneksel ontoloji ve kozmoloji tasavvuru arasındaki esaslı ayrımın ve modern zihniyetin geleneksel düşünceyi anlayamamasının en önemli nedenlerinden birini sunar.

Varlık mertebelerinin sonuncusu ve en alt seviyesindeki safha ise şahadet mertebesidir. Bu makam ‘Zat’ın cüzlere ayrılabilen, bölünen ve parçalanabilen cisimlerin suretiyle zuhur ve tecelli ettiği mertebedir. Diğer bir ifadeyle, ‘Vücut’un hariçte cisim ve madde suretinde tezahür ettiği kesafet mertebesidir. Bu varlık mertebesindeki şeylerin birleşme ve dağılmaları mümkün olduğundan, şahadet âlemine oluş-bozuluş ya da kevn ve fesad âlemi de denilmektedir. Mutasavvıflara göre bu âlemdeki her şey, “ruh sahibidir”. Zira bu âlemdeki her şey âlem-i ervahdaki cevherlerin tezahüründen ibarettir. Dolayısıyla bu âlemdeki şeylerin ruh sahibi olan ve olmayan şeklindeki yaygın ayrımı tasavvufî görüş ve özeldir de İbnü’l Arabî tarafından kabul edilemez bir ayrımdır. Bu mertebede ‘gayriyet’ en belirgin bir seviyededir. Her bir varlık birbirinden ayrı ve her biri diğerinin gayrı olduğu gibi Hakk’ında gayrıdırlar. Bu mertebede insan mahiyeti gereği diğer

29 - Erdem, *a.g.e.*, s.53., Çelik, İsa, *a.g.m.*, s. 168., Izutsu, *a.g.m.*, s. 105., Tahralı, *a.g.m.*, s. 29.

30 - Çelik, İsa, *a.g.m.*, s.s. 170-171., Erdem, *a.g.e.*, s. 55., Tahralı, *a.g.m.*, s.s. 30-31.

tüm şeylerden ayrı ve üst bir konuma sahiptir. Zira o Hakk'ın isim ve sıfatlarının en kâmil ve cami bir surette yansıyabileceği aynadır. Bu tecellinin gerçekleştiği makam ise; “insan-ı kâmil” olarak adlandırılır. Bu makam diğer tüm mertebeleri de kendinde barındıran en kâmil mertebedir. Bu mahiyetiyle insan-ı kâmil, Evrensel Hakikatin akılla idrak edilebilen suretidir.³¹ İnsan-ı kâmil mertebesinin tam manada gerçekleştiği yer Nur-u Muhammedi'nin zatıdır. İnsan-ı kâmil mertebesi, aynı zamanda, kesretten vahdete ulaşılan makam olmasıyla da, tasavvufî arayışın nihaî hedefi olan kaynağa geri dönmenin gerçekleştiği en yüksek gaye-i insanidir.

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bu hazerat-ı hamse görüşü, İbnü'l Arabî'nin, kendisine referansta bulunulmaksızın anlaşılması pek mümkün olmayan felsefi tasavvufi sisteminin omurgası hükmündedir. Bu varlık mertebeleri sistemi incelendiğinde, açıkça görülecek ilk husus, mertebeler arasındaki zahir-batın ilişkisidir. Her bir mertebeye kendisinden öncekine göre zahir kendinden sonrakine göre ise batın hükmündedir. Buna göre, şehadet mertebesi ‘vücut’un en zahir olarak tenezzül ettiği mertebedir ve varlık mertebelerinin en aşağı ve en kesif düzeyine işaret eder. Bu varlık telakkisine mukabil modern varlık tasavvuru, bu cismani varlık düzeyini vücudun en üst düzeyi, hatta daha öte de materyalist eğilimler esas alındığında, vücudun tek tezahür biçimi olarak kabul eder. Bu nedenle maddi olmayan her şeyin inkârı modern düşüncenin genel bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Bu hususa dikkat edilirse, modern paradigmanın sınırları içinden bakıldığında, yukarıda kısmen değindiğimiz gibi, geleneksel olan ve özelden de İbn-i Arabî'nin varlık ve bununla yakından ilgili kozmoloji tasavvurlarının anlaşılması pek mümkün görülmemektedir. Bu durum aynı zamanda, İbnü'l Arabî'nin modern yorumcularının onu panteist olarak değerlendirmelerinin nedenlerinden de biridir.

Tenazzülât-ı vücut olarak da adlandırabileceğimiz İbnü'l Arabî'nin bu sistemini dikkate aldığımızda, karşımıza çıkan en önemli husus, İbnü'l Arabî'nin ulûhiyet tasavvurunu belirleyen en temel ve hatta nihai özelliğin ‘vücut/varlık’ olduğunun fark edilmesidir.³² Hakikaten de, hiçbir belirlenimi olmayan ‘vücut’un feyz neticesinde şehadet âlemine kadar tenezzülünü dile getiren bu sistemde, ontolojik açıdan ‘vücut’ birdir ve O’da Allah’ın vücududur. Eşyanın bundan ayrı müstakil bir vücudu yoktur. Onlar mutlak vücudun belirli suret ve mazharlardaki tecellisinden ibarettir.³³ İbnü'l Arabî *Fususul-Hikem*’de bir beyitte şöyle der:

“Ey nefsinde varlıkları yaratan! Sen halk ettiğin şeylerin hepsisin.

Varlığı nihayetsiz olan şeyi Sen vücudunda yaratırsın, şu halde Sen dar ve genişsin”³⁴

Bu beyitten de anlaşılacağı üzere, varlıklar Hakk’ın Vücudunda zahir olmuştur, zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Hakk’ın Vücudundan başka bir varlığın mevcut olması düşünülemez. Dolayısıyla Zat ve La-taayyün mertebesinde Vücut Allah’ın olduğu gibi, diğer tüm mertebelerde de zuhur ve tecelli eden Hakk’ın Vücudundan başkası değildir.³⁵ Tüm bu değerlendirmeleri göz önüne aldığımızda şunu açıkça ifade edebiliriz ki; İbnü'l Arabî'nin Allah’a ait olarak kabul ettiği tek sıfat “zati zorunluluktur” (el-vücut-buz-zati), diğer bir ifadeyle “zorunlu varlık” oluştur (vücubu-vücut).³⁶ Ayrıca bu ulûhiyet tasvirinin, dinin tasavvur ettiği yaratıkların sıfatlarından farklı özel sıfatlarla muttasıf ‘İlahi şahsiyet’ten ayrı bir telakki olduğu da açıkça görülecektir.³⁷ İbnü'l Arabî'nin *Fususul-Hikem*’inde ve diğer eserlerinde sıkça karşılaştığı-

31 - İbn-i Arabî, *Fena Risalesi*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay. , İstanbul 2006, s.60. , Afifi, *a.g.e.* , s. 137.

32 - Medkur, İbrahim, “İbn Arabî ve Spinoza’da Vahdet-i Vücut ”, *İbn Arabî Anısına*, çev. Tahir ULUÇ, İnsan Yay. , İstanbul 2002, s. 161.

33 - Erdem, *a.g.e.* , s. 41.

34 - İbn-i Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. Nuri GEÇOSMAN, İstanbul Kitabevi Yay. , İstanbul 1971, s.71.

35 - Tahralı, *a.g.m.* , s.s. 15-16.

36 - Burada ‘Zat’ yerine ‘vücut’ teriminin kullanılabiliriz. Zira İbn-i Arabî'nin sisteminde ki la-taayyün mertebesinde ‘Zat’ hiçbir belirlenimi olmayan ‘Mutlak vücut’u ifade eder.

37 - Afifi, *a.g.e.* , s. 49.

mız “Âlem O’dur Haktan başka bir şey değildir”³⁸ ve vahdet-i vücud sisteminin adeta özeti hükmünde olan “la mevcude illa hu” gibi ifadeleri, İbnü’l Arabî’nin, bu varlık tasavvuruna referansla anlaşılabilir. Bununla beraber tenezzülât-ı vücud sisteminin dikkate alınması, İbnü’l Arabî’nin kapalı ve paradoksal mahiyetteki birçok ifadelerinin anlaşılmasında da önemli açılımlar sağlayacaktır. Örneğin İbnü’l Arabî’nin, “Hz. Âdem hem Hak hem de halktır”³⁹ ve “O tek varlıktır. Ve yine O çokluk halinde olan varlıklardır”⁴⁰ gibi ifadeleri varlığın la-taayyün ve şehadet mertebelerine referansla anlaşılabilir. Buna göre, Âdem’in Hak oluşu her şeyin kendisinde bir olduğu la-taayyün mertebesinde, halk oluşu ise suretlerin tecessüm ettiği şehadet mertebesindeki duruma işaret eder. Diğer taraftan, “her bir mahlûkun kendisine göre bir Rabbi yani Tanrı’sı vardır” gibi nispeten kapalı ve zahiri dini tasavvurla uyuşmayan ifadeler, ‘ayan-ı sabite’lerin harici varlıkların hakikatleri ve onları terbiye eden Rabb-i Has’ları olarak tezahür ettiği ikinci taayyün mertebesi dikkate alınarak anlaşılabilir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki; bu yaklaşımla İbnü’l Arabî’nin tüm paradoksal ve genel dini tasavvurla uyuşmayan ifadelerinin anlaşılabileceğini kastetmiyoruz.

Tenezzülât-ı vücud sitemiyle yakından ilgili bir diğer husus da, ‘uluhiyet-i sariye’, ‘hayat-ı sariye’ ya da ‘serayanü’l vücud’ olarak adlandırılan Hakk’ın vücudu ile tabii ve unsuri suretlerde⁴¹ serayanı meselesidir. İbnü’l Arabî’ye göre Hak, zatlarda ve a’yanlarda cereyan eden ve âlemi sevk ve idare eden ruhtur.⁴² Serayanü’l vücud âlemdeki her şeyin içinde akan Mutlak Gerçeklik olarak ‘varoluş aktivitesi’ni ifade eder.⁴³ İbnü’l Arabî serayan ve yayılma ile ilgili bu değerlendirmeleri Hak ve halk ya da birlik ve çokluk arasındaki metafizik ve kompleks ilişkiyi açıklayabilmek için dile getirmiştir. Buna göre Hakk’ın Zatında ona ait olan gerçek bir varlığı ve birde mümkünlerin a’yanındaki varlığı olan izafi bir varlığı vardır. Hakk’a nispetle bu varlık, harici varlıklara yayılan ve Allah’ın Zahir ismiyle onlara varlıklarını veren gölge gibidir.⁴⁴ Hakk’ın varlıkların kuvvetlerinde serayan etmesini dile getiren bu görüş İbnü’l Arabî’nin vahdet-i vücud sisteminin gerektirdiği bir neticedir. Afifi’ye göre, İbnü’l Arabî’nin, serayan ve yayılma gibi açıklama biçimlerine başvurması, onun birlik üzerine temellenen sistemine pek uymamaktadır. Zira bu yaklaşımda serayan eden ve kendinde serayan edilen şeklinde ikiliği hissettiren bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de, Afifi, bu ve buna benzer açıklama biçimlerini lafızların darlığından dolayı ifade etmekten aciz kaldığı ve ancak sufi zevkin idrak edebileceği bir durumu dile getiren mecazi ifadeler olarak değerlendirmek gerektiğini belirtir.⁴⁵

Tasavvuf yolunun esası ve belirleyicisi olarak ‘sevgi’ ve ‘aşk’ halinin hâkim oluşu İbnü’l Arabî’nin vahdet-i vücud mesleği için de aynen geçerlidir. ‘Vücud’ bu mesleğin en esas bir unsuru olduğu gibi, ‘vücud’un bu âlemdeki tezahürünü netice veren yaratma dürtüsü de aşktır.⁴⁶ Allah âlemi sevgi ile yaratmıştır, bu nedenle de âlemdeki çokluğu üreten aşktır ve Allah’ın bu sevgisi sonsuzdur, dolayısıyla yaratması da sona ermeyecektir. Bu durum âlemi sürekli bir oluş-yok oluş döngüsünün gerçekleştiği bir mazhar haline getirir.⁴⁷ Tabii bu aşk ‘mecazi’ manada değil ilahi aşktır. İbnü’l Arabî salıkların bu mertebeye ulaşmaları gerektiğini ve bu mertebede salikin, Allah’ın şeylere olan sevgisi aracılığıyla her şeyde Allah’ı seveceğini belirtir.⁴⁸

38 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s.91

39 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 27.

40 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 56.

41 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 198.

42 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 102, 192.

43 - Izutsu, *a.g.m.*, s. 100.

44 - Afifi, *a.g.e.*, s. 50.

45 - Afifi, *a.g.e.*, s.s. 138-139.

46 - Chittik, *a.g.e.*, s. 147.

47 - Chittik, *a.g.e.*, s. 149.

48 - Cihittik, *a.g.e.*, s. 155.

Vahdet-i Vücûd'un mahiyetine dair dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biride, İbnü'l Arabî'nin bu mesleği ilmî ve halî olarak ulaşılabilecek en yüksek bir mertebe olarak kabul etmesidir. İbnü'l Arabî, kendi sistemi bağlamında, Zat'ın a'yanlarda tecellisinin zevk edilmesini, mahlûkatın daha ötesi olmayan en yüksek bir gayesi olarak görür, bu hale göre bu mertebeden daha yüksekini aramak yanlıştır, zira bu mertebenin ötesi mutlak yokluktur.⁴⁹ Aynı şekilde, İbnü'l Arabî, kendi irfanî yöntemini epistemik açıdan da en yüksek bir noktada görür. Ona göre, ancak şuhud yoluyla elde edilen zevke ait bilgi hakiki bilgidir. Bundan başka fikirle elde edilenler zandan ve tahminden ibarettir.⁵⁰ İbnü'l Arabî'nin, bilgiyi sadece müşahedeye hasretmesi, daha önce değindiğimiz burhanî yöntemle karşı eleştirel tutumunu gösterdiği gibi, Kur'an'ın nasıl anlaşılacağına dair yaklaşımları da bu hususla yakından ilgilidir. Bu bağlamda, İbnü'l Arabî, Kur'an'ın bir Peygamberin kalbine indiği ve birde o'nun kavminin lisanıyla tebliğ ettiği mertebelerinden söz eder ve tabi olarak Kur'an'ın en kâmil anlaşılışı, kendisine indiği kalbin anlayışıdır. Bu nedenle İbnü'l Arabî'ye göre kâmil bir Kur'an anlayışı için kişi kendisini Peygamberin yerine koyarak onu dinlemelidir. Araplara nazil olması özelliği ile ona bakılması kişiyi onun manalarının anlaşılmasından yoksun bırakır. Kur'an'ın bu manada kâmil bir idraki de ancak irfanî yöntem ile arifler tarafından elde edilebilir. Bu yaklaşımın en önemli neticelerinden biri sahabelerle ilgilidir. Buna göre, sahabelerin Kur'an'ı Peygamberden dinledikleri şekliyle anlamaları İbnü'l Arabî ve benzerleri gibi 'arif'lerin kalbi düzeydeki anlayışlarından daha eksik olduğu neticesi çıkar. Tabii ki bu tutum Sünnî bakış açısından kabul edilemez bir durumdur.⁵¹ Vahdet-i Vücûd görüşünün temel özelliklerini ifade ettiğimiz tam bu noktada Bediüzzaman'ın konuyla ilgili görüşlerine yakından bakmaya geçebiliriz.

Bediüzzaman Vahdet-i Vücûd'u tevhitte istiğrak ve nazara sığışmayan bir tevhid-i zevkî olarak görür. Bu zevkî ve istiğrakî mahiyetinden dolayı Vahdet-i Vücûd'dan dem vuracak kişilerin nazarı ve maddî alan olan daire-i esbabı yırtıp tesirinden kurtulması gerekir. Zira bu meslekte gidenler Vacibu'l vücuda o kadar hasr-ı nazar etmişlerdir ki, mümkünattan tecerrüt edip yalnız bir vücudu belki bir mevcudu görmüşlerdir.⁵² Bu ifadeler ile Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd mesleğinin akıl ile kavranmayan ancak zevk ve müşahede ile ulaşılan ve mümkün varlık mertebesini aşan mahiyetine işaret eder. Bu mahiyetiyle Vahdet-i Vücûd mesleği ancak İbnü'l Arabî ve onun gibi maddiyat perdesini aşan insanlara has zevkli hali bir meslek olabilir, bu mertebede olmayanlar bu mesleğe yöneldiğinde zarar görebilir. Bu nedenle, Bediüzzaman, İbnü'l Arabî'nin kendisinin hadi olduğunu ancak her kitabında muhdi olamadığını belirtir.⁵³

Bununla birlikte, Bediüzzaman'a göre, Muhyiddin-i Arabî'nin mesleği bazı yanlışlıklar ve noksanlıkları da içinde barındırmaktadır. Bu noktaları ortaya koymak için bir misal verir, bu misali incelediğimizde o'nun Vahdet-i Vücûd'un mahiyetiyle ilgili değerlendirmelerini daha yakından görebiliriz. Bu misal şöyledir:

Güneşin görüldüğü bir ayna olsun. Bu ayna, güneşin hem zarfı hem de mevsufudur. Yani güneşi içinde bulundurmasıyla onun zarfı, aynayı tezyin edip parlatmasıyla da güneş onun bir sıfatıdır. Buna göre güneşin içinde hakiki güneşle irtibatlı bir vücudu misalisi, birde aynanın sıfatı hükmüne geçmiş münbasit aksi vardır. Veya fotoğraf makinesini diğer bir tür ayna kabul edersek, bu ayna diğerine ilaveten güneşin misalini sabit bir surette kâğıda aktarıyor. Bu fotoğraf aynasında yansıyan güneş ise resim kâğıdında görünen güneşin mahiyeti ve aynı zamanda fotoğraf aynasını parlatan bir sıfatıdır. Bu duruma göre güneşin normal aynadaki münbasit aksi ve fotoğraf kâğıdındaki görüntüsü hakiki güneşin gayrıdır. Güneş değil belki güneşin cilvesinin başka bir vücuda girmesidir. Ayna içinde görünen güneş ise ki aynanın zarf olması cihetiyle, güneşin aynı vücudu değildir ancak onunla yakından irtibatı ve ona işaret etmesi nedeniyle güneşin ayn-

49 - İbn-i Arabî, *a.g.e.*, s. 34.

50 - İbn-i Arabî, *a.g.e.*, s. 184.

51 - Cabiri, *a.g.e.* s. 389-392.

52 - Nursi, Said, *Mesnev-i Nuriye*, çev. Abdulmecid NURSİ, Zehra Yay., İstanbul 2004, s.53.

53 - Nursi, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 53.

vücudu sanılabilir. İşte bu misale göre, “aynada hakiki güneşten başka bir şey yoktur” demek ancak aynayı zarf ve içindeki güneşin vücudu haricisi murat olmak cihetiyle denilebilir. Yoksa aynanın sıfatı hükmüne geçmiş münbasit aksi ve fotoğraf kâğıdına intikal eden sureti cihetiyle güneştir dense yanlıştır. Bu cihetten, “güneşten başka içinde bir şey yoktur” demek hatadır. Zira aynanın parlak yüzündeki akis ve arkasında teşekkül eden resim var. Ve bunların ayrı ayrı birer vücudu var. Her ne kadar o vücutlar güneşin cilvesidir fakat güneşin aynı değiller.

İşte bu misale göre kâinatta bir aynadır. Her bir mevcudatın mahiyeti kudreti ezeliye ile icad-ı ilahiye-ye maruz olan birer aynadır. Ve her bir mevcut şemsi ezelinin bir isminin bir nevi aynası olup bir nakşını gösterir. Bediüzzaman'a göre Muhyiddin-i Arabî'nin mesleğinde olanlar mevcudata yalnız aynalık ve zarf cihetinden ve o aynadaki misali vücudu nefy noktasından baktıkları ve aksi ayn-ı münakis(tecelliyi tecellinin kendisi) olmak üzere keşfedip başka mertebeyi düşünmediklerinden “la mevcude illahu” diyerek yanılmışlardır. Ve “eşyanın hakikati sabittir” kaidelerini inkâr etmek derecesine düşmüşlerdir. Oysa temsile geri dönersek, ayna içindeki güneşin vücudu hakikisinden başka misali bir vücudu, aynayı ziyetlendiren münbasit aksinin dahi arâzi ve ayrı bir vücudu haricisi ve fotoğraf kâğıdına yansıyan suretinin de ayrı ve arâzi bir vücudu haricisi vardır. Aynen öylede, kâinat ve mahiyeti eşya aynalarında esma-i ilahiyenin irade ve kudretiyle hâsıl olan cilveleriyle tezahür eden sanatlı nakışların dahi Vücut-u vacipten ayrı, hadis bir vücudu vardır.⁵⁴

İşte bu temsil ışığında ortaya konan yaklaşım Bediüzzaman ile İbnü'l Arabî'nin ayrıldıkları temel noktaya işaret eder. Arabî'nin tenezzülât-ı vücut görüşüne göre, âlem-i şehadetteki mevcudat “Mutlak vücut”un belirli vücut mertebelerinden inerek hâsıl olmuş bir tecellisidir ve bu bağlamda Zat'tan ayrı bir vücudu yoktur. Bediüzzaman, bu yaklaşımın mevcudatın mahiyet aynalarında tecelli ile tecelli edeni bir olarak keşfedip diğer mertebeleri düşünmemekten kaynaklandığını belirtir. Oysa ona göre, fotoğraf kâğıdındaki güneşin suretinin hakiki güneşten ayrı bir vücudu haricisi olduğu gibi esma-i ilahiyenin tecellisi ile tezahür eden sanatlı nakışların dahi Zat'tan ayrı bir vücutları vardır. Ve bu vücutların kaynağı ve bekası da ancak Vacibul-vücut'un bekasıylaadır.⁵⁵

İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd mesleğinde, ontolojik açıdan Vücut/Varoluş'un teolojik açıdan ise, esma-i ilahiyeden “Vücut” isminin nihai belirleyici ve en temel unsur olduğunu daha önce açıkça ortaya koymuştuk. Bu durum, Bediüzzaman'a göre, Vahdet-i Vücûd mesleğinin noksanlığının en temel nedenlerinden birini teşkil eder. Bu iddiayı temellendirmek için şöyle bir misal verir:

Dört duvarı boy aynasıyla kaplanmış bir oda olsun. Her bir ayine içinde diğer üç aynayla birlikte odanın tamamı görünür, ancak her bir ayine kendi rengine ve durumuna göre eşyayı gösterdiğinden kendine mahsus misali bir oda hükmüne geçer. Şimdi iki adam bu odaya girer, birisi bir tek ayineye bakar ve “her şey bunun içindedir” der. Diğer aynaların içindekileri işittiği vakit bu duyduklarını o tek ayinedeki, hakikati küçülmüş, ikinci dereceden gölge hükmündeki o suretlere tatbik eder. Hem de “Ben böyle görüyorum hakikat böyledir” der. Diğer adam ise ona derki: “evet senin gördüğün doğru ancak vakide hakikatin hakiki sureti senin gördüğün gibi değil. Senin dikkat ettiğin gibi başka hakiki aynalarda var ve kendi aynanda gördüğün gibi küçük ve gölgenin gölgesi değiller.” İşte esma-i ilahiyenin her biri ayrı ve hakiki aynaları isterler. Rezzak ismi hakiki olduğu gibi, kendine layık rızka muhtaç hakiki mevcudat aynalarını da ister. Yalnızca Vacibul-vücut, Vahid-i Ehad isimleri esas alınsa ve diğer esma bunların içindeki gölgeler olarak telakki edilse bu durum diğer esmaya haksızlık hükmüne geçer.⁵⁶

54 - Nursi, *a.g.e.*, s.s 54-55.

55 - Nursi, *a.g.e.*, s. 55.

56 - Nursi, *Mektubat*, s.s 99-100.

Bediüzzaman'ın bu yaklaşımına göre, İbnü'l Arabî esmadan yalnız Vacibul-vücut ve Vahid-i Ehad isimlerinin aynasına hasr-ı nazar etmiştir. Ve diğer isimleri ve aynalarını “Vücut” isminin aynasındaki zayıf gölgeler olarak görmüştür. Bediüzzaman'a göre, ehli Vahdet-i Vücûd'un 'la mevcude illahu' deyip hakaik-i eşyayı hayal derecesine indirmesi, Hakk'ın Mevcut, Vahid ve Ehad isimlerinin idrakine zarar vermez. Belki Vacibul-vücudun idraki daha safi ve parlak olabilir; ancak bu meslekte Rahman, Rezzak, Kahhar, Cebbar gibi isimlerin tecellileri hakiki olamaz itibari bir surette kalır.⁵⁷

Hakikaten de, İbnü'l Arabî'nin Rahmet'in tecellisi ile cennet ve cehenneme dair değerlendirmelerine baktığımızda bunlara taalluk eden isimlerin itibari bir mahiyette kaldıkları görülebilir. Örneğin Arabî, Fusus'unda şöyle der:

“Allah rahmetini bizim için ve bizim zuhurumuz nedeniyle kendi nefsi üzerine vacip kıldı ve bize kendisinin bizim hüviyetimiz olduğunu bildirdi ki biz muhakkak rahmeti kendi nefesine ancak kendi nefsinden dolayı vacip kılmış olduğunu bilelim. Demek ki rahmet Hakk'ın dışında kalmadı. Şu halde kimin üzerine ihsan ve itminan etti? Hâlbuki ondan başka bir varlık yoktur.”⁵⁸

Bu ifadede görüleceği üzere, rahmet Hakk'ın dışında bir şeye tecelli etmemiştir, zira ondan başka bir varlık yoktur. Dolayısıyla, Rahman ismi ve tecellisi ancak gölge hükmünde ve itibari mahiyettedir. Aynı şeyi Rezzak ismi içinde düşünebiliriz, rızık verme fiili de hakiki bir tecelli değildir, çünkü bu meslekte rızık muhtaç hakiki mahlûkat yok olarak müşahede edilmektedir.

Bu meslekte esma-i ilahiyenin hakiki manada idrak edilmediği hususu, Arabî'nin cennet, cehennem ve bunlara taalluk eden isimlerle ilgili görüşleri dikkate alındığında daha da açık görülebilir şöyle ki: İlahi emirler emri teklifi ve emri tekvini olmak üzere ikiye ayrılır. Emri tekvini “İlahi meşiyet” denilen şeydir ve var olan şeyin ezelde takdir olduğu şekliyle var olmasıyla ilgili emirdir. Buna göre, hayır, şer, iman, küfür vb. her şey bu tekvini emre boyun eğer. Dolayısıyla imanda küfürde tekvini emre itaattir. Bu duruma göre, günah ve itaat bir ‘gerçek’liğe ve dinin ön gördüğü manaya delalet etmez. Bu mahiyetteki Vahdet-i Vücûd sisteminde cezalandırma ve mükâfatın pozitif bir gerçekliği olamaz. Buna paralel olarak, Arabi, ceza ve mükâfatlandırmayı Hakk'ın, yani kulun suretinde taayyün eden Hakk'ın hissettiği iki hal olarak değerlendirir.⁵⁹ Ayrıca, Arabî, cennet ve cehennem arasında mahiyet farkı görmez ancak mertebe farkı vardır. Herkes farklı mertebelerde nimete mazhurdur. Cehennem ehli içinde orada bir zevk ve lezzet vardır, azap sözü bu lezzete kabuk gibidir.⁶⁰

Buradan açıkça ortaya çıktı ki, O'ndan başka varlığı kabul etmeyen Vahdet-i Vücûd sisteminde, günah ve itaat, cennet ve cehennem hakiki birer mevcut değiller. Bu nedenle, bu ayinelerde tecelli eden Rahim, Adl, Kahhar ve Afuv gibi esma-i ilahiye de ancak itibari hükmünde kalmaktadır.

Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd sisteminde esma-i ilahiyenin idraki ile ilgili yaptığı bu değerlendirmeden çıkacak en önemli sonuç kanaatimizce şudur: İbnü'l Arabî ve onun Vahdet-i Vücûd mesleği, en yüksek ve nihai hedefleri olan ‘marifetullah’ nokta-i nazarından nakıs ve kasır bir mahiyet arz etmektedir. Zira bu meslek muhataplarına, bu mesleği hakkıyla idrak etmek şartıyla, ancak Mevcut, Vahid, Ehad isimlerini ileri düzeyde idrak edebilme imkânı sunmaktadır. Oysa diğer esma-i ilahiye hayalî ve itibarî hükmünde kaldığından hakiki ve tam olarak idrak edilememektedir. Ayrıca, İbnü'l Arabî'nin mesleğindeki, mükâfat ve ceza, cennet ve cehennemle ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında imanının en mühim esaslarından olan haşrin hakikatiyle idrak edilmesinde bazı sorunların mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Zira Bediüzzaman'a göre haşir ve imanının diğer rükünleri mümkinatın vücutlarını ister hayal üzerine bina edilemezler.⁶¹

57 - Nursi, *a.g.e.*, s. 99.

58 - İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 156.

59 - Afifi, *a.g.e.*, s. 64., Afifi, “İbn Arabî”, s. 32.

60 - İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 79., Medkur, *a.g.m.*, s. 161.

61 - Nursi, *Mektubat*, s. 511.

Bediüzzaman'ın bu mesleğin vücut ve esma-i ilahiye tasavvuru ile ilgili yaptığı bu değerlendirmeler, aynı zamanda, Vahdet-i Vücûd mesleğinin ilmî ve halî en yüksek bir merteye olduğu iddiasına karşı cevabını da dile getirmektedir. Bu meslekte gidenlerin böyle bir iddiada bulduklarına daha önce değinmiştik. Değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, Bediüzzaman, bu görüşü açıkça kabul etmemektedir. Ona göre Vahdet-i Vücûd mesleği zevke ve keşfe dayalı bir 'hal' ve nakıs bir mertebedir. Ancak zevkli ve neşeli bir merteye olduğundan seyr-i sülukta o mertebeye girenler oradan çıkmak istemiyor ve en yüksek bir merteye zannediyorlar.⁶² Buna göre bu mesleğin en yüksek bir merteye sanılması ihatadaki noksanıyetten kaynaklanmaktadır. Bediüzzaman bu hususu yine şu ifadesiyle açık şekilde ortaya koyar: "Hakikat-i mutlaka, mukayyed enzar ile ihata edilmez. Kur'an gibi bir nazar-ı küllî lâzım ki, ihata etsin. Onlar sadece bir noktadan baktıkları için yanılıyorlar. Her kes kendi gördüğünü asıl zannediyor."⁶³

Bu mesleğin en yüksek bir merteye olmadığına benzer bir değerlendirmeye İmam-ı Rabbanin (ö. 1034/1624) *Mektubat*'ında da rastlamaktayız. İmam-ı Rabbani tevhid-i vücut mertebesinin kendisine zühur ettiğini ifade eder. Hatta öyle ki, o mertebenin kendisine inkişaf etmeyen hiçbir inceliği kalmamıştır. İmam-ı Rabbani, İbnü'l Arabî'nin *Fusus*'unda "bundan sonrası ancak, sırf ademdir" dediği zati tecelli ile müşerref olmuştur. Bu hal uzun süre devam eder ancak daha sonra, Vahdet-i Vücûd'dan ve ittihattan haber veren bu ilimler zeval ve fütur yönüne doğru yol alır. Bundan sonra Vahdet-i Vücûd'a aykırı ilimler hâsıl olur ve bu durum, İmam-ı Rabbani'ye ıstırap verir. Zira o, Vahdet-i Vücûd'un ötesinde daha yüksek bir işin olmadığını sanıyordu. Oysa halin hakikati inkişaf edince, perde tam manasıyla kalkınca Vahdet-i Vücûd'un en yüksek makam olmadığı ona zahir oldu.⁶⁴ Buna göre, İmam-ı Rabbani de Vahdet-i Vücûd makamının en yüksek bir merteye olmadığını ifade etmiştir.

Bediüzzaman, bu meslek sahiplerinin içinde buldukları zevkî ve keşfi halin en yüksek merteye olduğunu kabul etmediği gibi, benzer şekilde, ilimi açıdan en yüksek mertebeye oldukları iddiasını da kabul etmez. Ona göre, İbnü'l Arabî harika keşfi ve müşahedatıyla kendine has bir meslek ve meşrebi bulunduğundan bir kısım ayatı zayıf tevilatıyla ve tekellüflü bir surette kendi meşrebine ve müşahedatına tatbik eder. Bu nedenle de ayatın sarahatine uymayan durumlar ortaya çıkmaktadır.⁶⁵ Buna göre, İbnü'l Arabî sadece bir isme hasr-ı nazar eden mesleği ve müşahedatı nokta-i nazarından Kur'an'ı anlamaya ve teville çalıştığından, onun mesleğindeki ihata eksikliği Kur'an anlayışı ve tevil yöntemi içinde aynen geçerli olmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l Arabî'nin Kur'an'ın en iyi şekilde kendisinin yöntemiyle anlaşılabilirliği şeklindeki yukarıda kısmen değindiğimiz iddiası da kendine has meşrep ve müşahedatı içinden yaptığı bir iddiadır. Bu noktada İbnü'l Arabî'nin durumu yukarıda ki misalde odaya giren bir aynaya bakan ve "ben böyle görüyorum öyleyse hakikat böyledir" diyen kimsenin durumuna bezemektedir. Bu değerlendirmelerden Bediüzzaman'ın, kendi ifadesiyle, veraset-i nübüvvetle ve Kur'an'ın sarahatiyle gösterdiği tevhidin yüksek mertebesinin⁶⁶ Vahdet-i Vücûd mesleğinin makamından çok daha yüksek olduğuna dair düşünceleri açıkça anlaşılacaktır.

Bediüzzaman'ın bu mesleğin noksanıyetini ortaya koyma bağlamında yaptığı önemli değerlendirmelerden biride bu mesleğe saplanmanın sebeplerine dair yaptığı değerlendirmedir. Vahdet-i Vücûd mesleğine saplanmanın en temel iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi, Merteye-i Hallakîyet fiilinin azami derecelerini zihinlerine sığdıramadıkları ve Sırr-ı Ehadiyetle her şeyi kabza-i tasarrufunda tuttuğunu ve her şey O'nun Kudret, İrade ve İhtiyariyle olduğunu kalplerine tam yerleştiremediklerinden "Her şey O'dur yahut yoktur

62 - Nursi, *a.g.e.*, s. 97.

63 - Nursi, *Sözler*, s. 545.

64 - İmam-ı Rabbani, Ahmet Faruki Serhendi, *Mektubat-ı Rabbani c.1*, çev. Abdulkadir ÇİÇEK, Merve Yay., İstanbul, s.s. 118-119.

65 - Nursi, *Lem'alar*, s. 53.

66 - Bediüzzaman'ın işaret ettiği tevhidin bu yüksek makamın mahiyetinin gösterilmesi çalışmamızın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bu nedenle sadece ismen işaret etmekle yetiniyoruz.

veya hayaldir veya tezahürüyetidir veya cilveleridir” demeye kendilerini mecbur bilmişlerdir.⁶⁷ Buna göre, ehli Vahdet-i Vücûd, Hakk’ın zamandan mekândan münezze ve ‘Mutlak Zat’ olmasıyla birlikte zaman ve mekân içerisindeki mevcudatta Kudret, İrade ve İhtiyarıyla nasıl fiilde bulunduğunu zihnen ve kalben tam idrak ve ihata edemediklerinden tecelli ile tecelli eden arasında bir ‘birlik’ tasavvuruna gitmiştir.

İkinci sebep ise, aşk sıfatının mahiyetinden kaynaklanır. Zira aşk sıfatı firakı hiç istemeyen, ayrılıktan ve bu’diyeten cehennem gibi korkan ve visali kurbiyeti cennet gibi seven ve hadsiz bir iştiyakla arzu eden bir hissi latiftir. Ehli Vahdet-i Vücûd ise, her şeydeki akrebiyet-i ilahiyenin cilvesine yapışarak, müthiş firaklardan kurtulmak için aşkın sekriyle “la mevcude illahu” diyerek bu mesleğe girmişler. Bu duruma göre birinci sebep, aklın iman noktasından tam olarak inkişaf etmemesi ve hakaik-i imaniyeyi ihata edememesinden; ikinci sebep ise, kalbin aşk noktasından fevkalade inkişaf ve inbisat etmesinden ileri gelmektedir.⁶⁸

Tasavvufî yöntemin kalp ayağı ile seyr-i süluk ve inkişaf etme üzerine temellenen ve akli ikincil derecede dikkate alan bir yöntem olduğuna daha önce değinmiştik. Bediüzzaman’ın yukarıdaki değerlendirmelerini göz önüne aldığımızda bu durum, tasavvufî yöntemin özelde de Vahdet-i Vücûd mesleğinin noksanîyetine sebep teşkil eden bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bediüzzaman’ın bu konuyla ilgili daha ilginç değerlendirmelerinden biri de, Vahdet-i Vücûd mesleğine neden olan aşkın türlerinden en mühiminin dünya aşkı olduğuna dair yaptığı değerlendirmedir. Buna göre mecazi olan dünya aşkı hakiki aşka inkılap ettiği vakit vahdet-i vücuda inkılap eder. Nasıl ki mecazi aşk ile bir sevgiliye muhabbet eden ve onun zeval ve fenasını kabul edemeyen aşık, sevgilisine aşkı hakiki ile bir beka kazandırmak için benim bu mahbubum, “Mabud ve Mahbubu hakikinin bir ayiney-i cemalidir” der, kendini teselli edip bir hakikate yapışır. Aynen öylede, koca dünyayı ve bütün kâinatı kendine mahbup itti haz eden o muhabbeti acibe, onda gördüğü nihayetsiz firak ve zevalin kamçısıyla aşkı hakikiye inkılap ettiğinde o çok büyük mahbubuna beka vermek için Vahdet-i Vücûd mesleğine iltica eder.⁶⁹

Âlem-i misalin ve bu âlemdeki müşahedatın Vahdet-i Vücûd mesleğinde önemli bir yere sahip olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bediüzzaman bu konuda şöyle der: “Bu meslekte gidenler arzın yedi tabakasından, Kaf dağından ve Meşmeşiye gibi acayibi gördüklerinden çokça söz ediyorlar. Oysa yalnız maddi varlık mertebesini kabul eden günümüz coğrafya ve fen ilimleri bu denilenleri kabul etmiyor ve hatta inkâr ediyor.” Bediüzzaman’ın Vahdet-i Vücûd’a dair yaptığı değerlendirmelerden biri de bu önemli sorunun çözümü ile ilgilidir. Bu bağlamda ilk olarak şunu ifade etmeliyiz ki, Bediüzzaman vücudun mertebelerini⁷⁰ ve âlem-i misalin ontolojik gerçekliğini⁷¹ açıkça kabul etmektedir. Dolayısıyla, Bediüzzaman modern düşüncenin bu inkârını kabul etmez ve bu meselenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair izahata girişir ve bu bağlamda şu misali verir:

Bir zaman ehli kalp iki çoban vardı. Bunlar kendi kâselerine süt sağıp yanlarına koydular ve kavalı da kâsenin üzerine bıraktılar. Sonra çobanlardan biri uykuya daldı, bir müddet kaldıktan sonra burnundan sinek gibi bir şey çıktı. Bu şey süt kâsesine doğru gitti ve kavalın içinden geçip ilerdeki bir çalının altındaki bir deliğe girdi ve kayboldu. Bir müddet sonra o şey dönüp yatanın burnuna girdi ve o da uyandı. Yandaki uyanık çobanda bu hadiseyi bütünüyle gördü. Uyana çoban “Ey arkadaş ben acip bir rüya gördüm” dedi. Diğeri de “Allah hayır etsin nedir?” diye sorar. Sütten bir deniz gördüm. Üzerine acip bir köprü kurulmuş, bu köprünün üstü kapalı ve pencere idi. Sonra oradan geçtim ve ağaçları dikenlerden olan bir ormana gittim orada bir mağaraya girdim ve orada pek çok hazineler gördüm. Acaba tabiri nedir? İşin farkında olan

67 - Nursi, *Lem’alar*, s. 59.

68 - Nursi, *a.g.e.*, aynı yer.

69 - Nursi, *a.g.e.*, s.61.

70 - Nursi, *Mektubat*, s. 286.

71 - Nursi, *İçtima-i Dersler*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 245.

arkadaşı dedi: “o gördüğün süt denizi şu bizim kasemizdir, o köprü ise kavalımızdır. O orman ise şu dikenli çalılıktır ve gördüğün mağara ise şu deliktir. Kazmayı getir sana altınları da göstereceğim” der. Ve sonra o altını bulup mesut şekilde yaşarlar.

İşte bu misale göre, yatan adam doğru görmüştür, ancak rüyada ihatasız olduğu ve misali ve maddi âlemi birbirinden fark edemediği için hükmünde hata etmiş, “sütten hakiki bir deniz gördüm” demiştir. Ancak uyanık arkadaşısı maddi ve misali âlemi fark edebildiği için tabire hakkı vardır ki ona, “gördüğün doğrudur fakat hakiki deniz değildir. Belki şu süt kasemiz senin hayaline deniz gibi görünmüş” der.⁷²

Bediüzzaman'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım tarzından çıkarılacak iki önemli netice vardır. Bunlardan ilki, coğrafya ve astronomi gibi günümüz fenlerinin bu meselelere dair inkârcı tutumları kendi indirgemeci yaklaşımlarının neticesidir. Zira ehli keşf ve velayetin Kafdağı, meşmeşiye vb. dair yaptığı tasvirat, coğrafya ve diğer modern bilimlerin bütün dikkatlerini hasr ettikleri sırf maddi vaziyetlerden ibaret değildir.⁷³ Dolayısıyla modern bilimlerin bu meselelere karşı takındıkları inkârcı tutum, bu tasvirleri anlamalarını sağlayacak donanımlarının noksanıyetinden ve maddeyle sınırlanmış bakış açılarından ileri gelmektedir.

İkinci netice ise, ehli keşf ve velayetin bu türden meseleleri beyan etmesinin nedeni âlem-i misaldeki müşahedatlarını hakikat zannedip aynen ifade etmeleri ve maddi âlem ile misali âlemin hükümlerini karıştırmalarıdır. Bu noktada onların durumu, misalde uyuyan çobanın rüya âleminde gördüğü sütten denizi hakikat olarak kabul etmesine benzer. Oysa bu çobanın gördüğü şeyin hakikatini ancak hem maddi hem de misali âlemin farkında olan uyanık biri tabir edebilir. Aynen öylede, ehli keşfin âlem-i misaldeki müşahedatından Kur'an ve Sünnetin mizanlarına uymayan tasvirler, onların o mertebede nazarlarının ihatasızlığını düşünmeyip gördüklerini ayn-ı hakikat zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Bediüzzaman'a göre, bu müşahedatın hakikatini tayin ve tespit edecek nihai kriteri ancak, Kur'an ve sünnet ve veraset-i nübüvvet ehli olan asfiyanın ahkâmlarıdır.⁷⁴

Sonuç olarak, Bediüzzaman, âlemi misalin Vahdet-i Vücûd mesleğiyle ilişkisi bağlamında yaptığı bu değerlendirmelerinde hem modern bilimlerin inkârcı tutumlarına hem de ehli keşfin Kur'an ve sünnetin mizanlarına uymayan tasviratına karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Bu tutumu aynı zamanda şuhud mertebesinin ilmi olarak en yüksek mertebeye olmadığına dair, daha önce değindiğimiz görüşüne dayanak teşkil eden unsurlardan da biridir.

Vahdet-i Vücûd mesleğinin gerektirdiği neticelerden biri olarak ulûhiyet-i sâriye ya da sereyanü'l vücûd kavramına daha önce değinmiştik. Bediüzzaman'a göre ehli istiğrak, Vücudu Akdes'e hasr-ı nazar etmeleri cihetiyle “cedavil-i ekvanda cereyan-ı tecelliyatı ve melekutiyet-i eşyada sereyan-ı füyuzatı ve merâyây-ı mevcudatta tecelliyi esma ve sıfatı” müşahede etmek makamında ancak zevken anlaşılacak bu hakikati lafızların darlığı nedeniyle “ulûhiyet-i sâriye” ve “hayat-ı sâriye” gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.⁷⁵ Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd'la ilgili genel değerlendirmeleri dikkate alındığında bu kavramlar, bir ‘karıştırma’yı içermektedir. Zira Hayat-ı Ezeliye'nin tecellisi ve kâinata serpilmiş katarat ve lemaat-ı hayatın neticesi olan hayat-ı umumiye'yi ‘hayat-ı sâriye’ olarak adlandırmakla, ehli istiğrak zıllı asılla iltibas etmiştir.⁷⁶ Diğer bir ifadeyle, tecelli ile tecelli edeni karıştırıp ‘bir’ görmüşlerdir.

Dolayısıyla ‘hayat-ı sâriye’ kavramı ehli istiğrakın lafızların darlığından dolayı ifade edemedikleri zevki bir hakikate işaret ettiği gibi Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyetinden kaynaklanan bir karıştırma haline de işaret eder.

72 - Nursi, *Mektubat*, s.s 95-96.

73 - Nursi, *a.g.e.*, s. 96.

74 - Nursi, *a.g.e.*, s. 97.

75 - Nursi, *Muhakemat*, Zehra Yay. , İstanbul 2002, s. 111.

76 - Nursi, *İçtima-i Dersler*, s. 244.

Bediüzzaman'ın Muhyiddini Arabî ile ilgili olarak ele aldığı konulardan biri de, onun kendi mesleğinde akıl ve kalp ya da irfan ve aşk arasındaki ilişkiyi nasıl kurduyuyla ilgilidir. Arabî'nin mesleğinde kalp ayağı ile elde edilen hiss-i aşkın hâkim ve baskın unsur olduğu açık bir husustur. Ancak İbnü'l Arabî söz konusu olduğunda bunun kadar açık bir diğer husus da, onun aşka taalluk eden zevki ve hali meseleleri aklileştirmesidir. Bu bağlamda, Bediüzzaman, tasavvuf ehlini 'veliy-i âşık' ve 'veliy-i arif' şeklinde ikiye ayırır ve bu durumu şu şekilde ifade eder:

Veliy-i âşık tabirlerinde hata etse ya da tasvirlerinde yanılrsa yine maşukuna vasıl olur. Zira o maşukun cezbiyle hareket ettiğinden yolunu şaşırılmaz. Oysa veliy-i arif yolunu şaşırır veya yanlış görse veya yanlış söylese maksuduna ulaşamaz. Çünkü arif kendisi yukarı çıktığından yolda hata ederse maksuduna varamaz. Bu nokta da veliy-i aşığa benzemez.⁷⁷

Bediüzzaman bu meselede Muhyiddini Arabî ve İbnü'l Farız'ı (ö. 632/1235) mukayese eder. Bunlar şatahatlı sözlerinde birbirine benzediği halde telakkide birbirine benzemez. Bediüzzaman'a göre bu durum Muhyiddini Arabî'nin irfanının aşkına galip çıkmasından kaynaklanır ve bu nedenle Arabî ifadelerinden dolayı pek çok eleştirilere hedef olmuştur. Oysa a'shak olan İbnü'l Farız şatahatta ondan daha ileri gittiği halde daha az eleştiriye maruz kalmıştır.⁷⁸ Buna göre Bediüzzaman'ın İbnü'l Arabî'ye yönelttiği eleştirilerden biri de, onun zevki ve hali meseleleri aklileştirmesidir. Burada İbnü'l Arabî'nin akli boyutunun ağır bastığını ya da mesleğinin akli mahiyette olduğunu ifade etmek istemiyoruz, sadece içinde bulunduğu aşk mesleği nokta-i nazarından akla fazla yer verdiğini belirtmek istiyoruz.

Bediüzzaman Vahdet-i Vücûd'la ilgili nispeten eleştirel değerlendirmelerinin yanı sıra İbnü'l Arabî'nin şahsına dair oldukça olumlu değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l Arabî'nin müthiş bir harika-i hakikat ve dâhiye-i ilmi esrar olduğunu belirtir.⁷⁹ Diğer bir yerde "Niçin İbnü'l Arabî gibi harika zatlar sahabelere yetişemiyor?" şeklinde kendine sorduğu bir suali dile getirir.⁸⁰ Buradan anlaşılacağı üzere İbnü'l Arabî, Bediüzzaman'ın nazarında mühim bir mevkiye sahiptir. Bu nedenledir ki Vahdet-i Vücûd mesleğinin bir kısım noksanlık ve tehlikelerini dile getirdiği yerlerde bu mesleğin, Muhyiddini Arabî gibi gayet yüksek ve iman sahibi olan ve esbap perdesini yırtıp kâinatı aşan zatlara zevkli, nuranî ve makbul bir merteye olduğunu da ifade eder.⁸¹

Bediüzzaman'ın özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri, Vahdet-i Vücûd mesleğinin itikadı zayıf ehli nazar ve felsefeciler için uygun bir yol olmadığıdır. Ona göre felsefecilerin Vahdet-i Vücûd'u⁸² ile evliyanın Vahdet-i Vücûd'u birbirinin zıddıdır ve aralarında esaslı farklar vardır.

Bunlardan birincisi, evliyanın Vahdet-i Vücûd'u Vacibu'l Vücûda nihayet derecede hasr-ı nazar ve O'nda istiğrak neticesinde O'nun adına vücudu, kâinatı inkâr etmeyi ifade ederken, hükemanın vahdet-i vücûdu panteizm ise, maddeye nihayet derecede hasr-ı nazar ve istiğraktan dolayı her şeyi maddede görmeyi ve hatta ulûhiyeti onda mezcetmeyi ifade eder. Bu nedenle evliyanın Vahdet-i Vücûd'u her şeyde Allah'ı görmeyi tazammun eder. Onlar evvelen ve bizzat Hakk'a ikincil olarak eşyaya bakar. Buna karşın panteizmde nazarlar evvelen yaratılmışlara hasredilir.

İkincisi ise, ehli velayetin Vahdet-i Vücûd'u zevkî ve keşfi bir hal iken, panteizm nazari(teorik) ve akli bir çıkarımdır.⁸³ Bu ikinci fark Vahdet-i Vücûd ile panteizm sistemleri arasındaki önemli epistemik ayrıma

77 - Nursi, *a.g.e.*, s. 478.

78 - Nursi, *a.g.e.*, s. 479.

79 - Nursi, *Lem'alar*, s. 53.

80 - Nursi, *Sözler*, s. 526.

81 - Nursi, *Lem'alar*, s. 61.

82 - Bundan sonra felsefecilerin vahdet-i vücûdu yerine panteizm ifadesini kullanacağız.

83 - Nursi, *Mesnev-i Nuriye*, s.282.

da işaret eder. Vahdet-i Vücûd esas itibariyle mistik sezgiye dayalı irfanî epistemik yöntemin neticesinde ulaşılan bir hal bir mertebedir. Oysa panteizm, tamamen mantikî çıkarımlara dayanarak rasyonel faaliyet sonucunda ulaşılan zihnî çıkarımlardan ibarettir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd ve panteizmin temelini teşkil eden bu epistemik yaklaşımlardaki mahiyet farklılığını dikkate aldığımızda, aralarındaki uzlaşmazlığı ya da zahiri benzerliklerine rağmen birbirlerinden ne kadar farklı olduğunu daha açık bir şekilde görebiliriz.

Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd'la ilgili değerlendirmelerinden üzerinde durmak istediğimiz son konu, onun Vahdet-i Vücûd mesleğinin günümüz insanına ve avama ders verilmesinin ciddi zararlara yol açacağına dair olan değerlendirmesidir. Buna göre Vahdet-i Vücûd mesleği ehli gaflet ve esbaba dalan avama telkin edilse tabiat telakki edilir ve üç mühim zarara yol açabilir.

Bunlardan birincisi, bu yüksek meşrebin gafil avama ve maddiyun fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiş günümüz insanına telkin edilmesi kâinat ve maddiyat hesabına ulûhiyeti inkâra sebep olabilme ihtimalidir. İkincisi, Vahdet-i Vücûd mesleği ikiligi reddeden mahiyeti gereği, nefis-i emmareyi diğer bir ifadeyle benliği ve belki tüm mevcudatın müstakil vücudunu yok kabul eder. Oysa bu zamandaki insanların gafletle ve maddiyun fikrinin telkiniyle enaniyetleri öyle bir şişmiştir ki adeta her biri küçük birer firavun hükmüne geçmiştir. Bu haldeki insanlara Vahdet-i Vücûd'u ders vermek eneleri şımartıp ele avuca sığmaz bir hale getirebilir. Üçüncüsü, tagayyür, tecezzi ve tahayyülden beri olan Zat'ı Zülcelalin vücubu vücudu hakkında O'nun azametine uygun düşmeyen tasavvurata sebep olabilir.⁸⁴

Bediüzzaman'ın bu değerlendirmesi, günümüz insanının düşünce yapısında, modern sürecin neden olduğu iki hususa işaret etmektedir. Bunların ilki, daha önce farklı vesilelerle temas ettiğimiz, maddi olanın aşırı şekilde ön plana çıkarılması ve nihai gerçeklik olarak maddeden başka bir şeyin kabul edilmemesi şeklindeki modern düşüncenin temel paradigmasıdır. Bu düşüncenin yaygınlaşması ve zihinlerde hâkim hale gelmesi neticesinde günümüz insanının maddi olmayı kavrama ve idrak etme melekesi büyük ölçüde zarar görmüştür. Tahmin edileceği üzere, bu haldeki günümüz insanı Vahdet-i Vücûd'un "her şey O'dur", "O'ndan başka bir şey yoktur" gibi ifadelerini tam tersi mahiyette kâinat veya maddeden başka bir şey yoktur şeklinde anlayabilir. İkinci husus ise, modern düşüncenin diğer bir özelliği olan 'bireyin' ya da 'ben'in nihai ölçüt olarak ön plana çıkarılmasıdır. Tabii olarak, insan 'ben'inin bu kadar ön plana çıkarıldığı adeta ilahlaştırıldığı bir düşünce zemininde, "Enel hak" ya da "Cübbemin altında O'ndan başkası yoktur" gibi fena mertebesinde benliğin yok edilmesiyle söylenen sözler bu zamanda tam tersi bir şekilde anlaşılıp insanın 'benini', 'bencilliğini' daha da kabartabilir. Dolayısıyla bu hususlar dikkate alındığında, günümüz insanına Vahdet-i Vücûd dersinin verilmesi, onun amacına tamamen ters neticeler doğurabilir.

84 - Nursi, *Lem'alar*, s. 354.

SONUÇ

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında tasavvufun ve Vahdet-i Vücûd'un mahiyetini ve Bediüzzaman'ın bu konuyla ilgili değerlendirmelerini ana hatlarıyla incelemeye çalıştık. Buna göre, tasavvuf mahiyet-i insaniyedeki en mühim bir istidat olan kalp ayağıyla seyr-i süluka ve kesretteki vahdeti zevk ve keşf ile müşahede etmeye dayanan ilmi ve hali bir meslektir. Bu mahiyetinden dolayı, tasavvuf yolunda zahirden çok batına, eylemden çok temaşaya ve toplumsal olaylardan ziyade ruhi ve nefsi terbiyeye önem verilmiştir.

Bediüzzaman da tasavvufun kaynağını Peygamber (a.s.m.)'in Miraç hadisesinde görerek, muhataplarına, Kur'an ve iman hakikatlerini zevkî, halî ve bir derece şuhudî olarak idrak ettiren bir yol olduğunu belirtir. Bu mahiyeti ile tasavvuf hakaik-i şeraitin bir burhanıdır. Zira bu hakikatler tasavvuf yolu ile zevken ve keşfen idrak edilir.

Bediüzzaman'ın bu konuyla ilgili özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri, tarikat mesleğinin şeriatın hakikatine yetişmek için ancak vesile, hadim ve bir basamak hükmünde olduğudur. Tarikatın en yüksek meseleleri şeriatın cüzleri hükmündedir. Bu yaklaşımıyla sufilerin, şeriatı kışır tarikat ve hakikati öz şeklinde kabul eden yaklaşımlarını reddeder.

Tasavvufun kesretten vahdete ulaşmak şeklindeki nihai hedefini en çok vurgulayan ve mesleğinin belirleyici bir unsuru kılan sûfî şüphesiz Muhyiddini Arabî'dir. Vahdet-i Vücûd, Haktan başka hiçbir hakiki vücudu kabul etmeyen, bütün mevcudatı Mutlak Vücudun tezahürü sayarak, onların yokluğunu keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan bir meslektir. Açıkça anlaşılacağı üzere bu meslekte, Mutlak Vücudun nihai özne olarak kabul edilmesi ve bunun ancak mistik sezgiyle ulaşılan bir hakikat olması iki temel husus olarak karşımıza çıkar. İbnü'l Arabî'nin bu metafizik düşüncesinin iskeletini, Mutlak Vücudun tezahürünü ifade eden hazerat-ı hamse görüşü oluşturur. Buna göre Zat, feyz ile tecelli ederek farklı varlık mertebelerinde tezahür eder. Bu tezahürün en alt ve kesif düzeyi ise âlem-i şehadettir.

Diğer taraftan, tasavvuf yolunun esası ve belirleyici unsurları olan 'sevgi' ve 'aşk' aynı şekilde İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd mesleği için de belirleyici mahiyettedir.

Bediüzzaman bu mesleğin tevhitte istiğrak ve akılla kavranmayan bir tevhid-i zevki olduğunu belirterek, bu mesleğin zevkî ve istiğrakî mahiyetini vurgular. Çalışmamız boyunca yaptığımız değerlendirmeler göz önüne alındığında, Bediüzzaman'ın, bu mahiyetteki Vahdet-i Vücûd mesleği hakkında eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Bediüzzaman'a göre bu meslek hakikati elde etme ve hidayete ulaşmanın bir yolu olarak önemli noksanlıklar ve zaafılarla maluldür.

Bu noksanlığın nedenlerinin başında, Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyeti gereği, İlahi isimlerden sadece Vücut, Vahid ve Ehad gibi isimlere hasr-ı nazar edip diğer isimleri hakiki manada idrak edememesi gelir. Nedenlerden bir diğeri, bu mesleğin, iman noktasında akli yeteri kadar inkişaf etmeyen ve buna mukabil aşk noktasında kalbi fazla inkişaf eden bir anlayışın neticesi olmasıdır. Bediüzzaman'ın dile getirdiği nedenlerden biri de, yine bu mesleğin mahiyeti gereği misali, zevki ve istiğraki olan ile maddi ve akli olanın iltibas edilmesi ve bunun neticesinde 'hakikat'in anlaşılması noktasında ortaya çıkan problemlerin mevcudiyetidir.

Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyetinden kaynaklanan bu nedenlerin yanı sıra bu mesleğin muhataplarından kaynaklanabilecek olası problemler de Bediüzzaman'ın yer verdiği değerlendirmeler arasındadır. Buna göre, özellikle maddiyat fikrinin ve ben merkeziliğin hakim paradigma olduğu günümüz ortamında yaşayan bireylere, Vahdet-i Vücûd dersinin verilmesi, bu mesleğin amaç ve mahiyetine tam ters sonuçlar doğurabilir.

Tüm bu eleştirel yaklaşımlarıyla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki: Bediüzzaman'ın İbnü'l Arabî'ye karşı büyük bir teveccühü vardır. Hatta onu İslam'ın bir harikası olarak görür ve bu mesleğin onun gibiler için hoş, zevkli ve hakikate vasıl eden bir yol olduğunu belirtir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki: Bediüzzaman Muhyiddin-i Arabî'yi gayet yüksek ve üstün tanımakla birlikte onun mesleğini nakıs ve kasır bulmakta ve bu meslekte gitmeyi reddetmektedir. Bunun yerine doğrudan doğruya Kur'an'ın açtığı veraset-i nübüvvet yolunu kendine meslek ittihaz etmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Tasavvuf is one of the most important forms of manifestations of the Islamic worldview. The heart, inner and ihsan dimensions of Islam with all their characteristics are manifested in this area. Undoubtedly, one of the most influential and remarkable path in the field of Tasavvuf is vahdet-i vücüt too. Studies on these issues have a decisive effect on understanding the tradition of Islamic thought. In this context, Bediuzzaman's evaluations about the vahdet-i vücüt include important points that will contribute to the understanding of the subject and deserve to be examined in this respect. Indeed, since his first works which he wrote, Bediuzzaman has dealt with the subject of vahdet-i vücüt with different aspects and made important explanations in this direction. However, the scattered presence of these evaluations in his works often prevents being comprehended from in a holistic way his views on the subject and appearing the contributions that he can provide. Considering these issues, Bediuzzaman's views on tasavvuf and vahdet-i vücüt will be revealed throughout the study.

In this context, Bediuzzaman defines Tasavvuf as a way based on observation with the heart, which is the most important ability in the nature of humanity. Bediuzzaman grounds legitimacy of Tasavvuf, by seeing the source of Tasavvuf in the Mirac event of the Prophet(a.s.m.). However, he also underlines the fact that this way has important shortcomings.

Vahdet-i Vücûd, one of the important path of Tasavvuf, is a way that does not accept any real body other than Hak. Bediüzzaman emphasizing the tasteful nature of this way by stating that this way is immersing in Tevhid and the pleasure in Tevhid that cannot be comprehended by the mind. Considering the evaluations we made throughout our study, we can clearly state that Bediuzzaman has a critical approach to the path of Vahdet-i Vücûd. According to Bediuzzaman, this way contains important shortcomings and weaknesses as a way of obtaining the truth and reaching hidayet.

One of the main reasons for this deficiency is that, due to the nature of the Vahdet-i Vücûd path, it only considers the name 'Vucud' among the other Divine names and cannot comprehend the other names in a true sense. Another reason is that this profession is the result of an understanding that the mind has not developed enough in terms of faith, and the heart has developed too much at the point of love. One of the reasons Bediuzzaman expressed is, again, due to the nature of this path, the existence of problems that arise at the point of understanding the "truth" as a result of the confusion between imaginary(misalî) and the material and rational.

In addition to these reasons arising from the nature of the Vahdet-i Vücûd path, possible problems that may arise from the interlocutors of this path too are among the evaluations given by Bediuzzaman. Accordingly, giving the Vahdet-i Vücûd course to individuals living in today's environment where the idea of materiality and self-centeredness is the dominant paradigm may have opposite results to the purpose and nature of this path.

Along with all these critical approaches, we should also point out that Bediuzzaman has great respect for Ibnü'l Arabî. He even sees it as a wonder of Islam and states that this profession is a pleasant, enjoyable and a way to reach the truth for those like him.

BİBLİYOGRAFYA

- Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul 2000.
- _____, "İbn-i Arabî", *İslam Düşüncesi Tarihi 2*, çev. Mustafa ARMAĞAN, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Bahtiyar, Lale, *Sufi: Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet TEMELLİ, İz Yay., İstanbul 2006.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem DEMİRLİ, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Chittik, William, *Tasavvuf*, çev. Turan KOÇ, İz Yay., İstanbul 2006.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenzzülât-ı Seb'a", *Tasavvuf*, Yıl:4, Sayı:10, Ankara 2003.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i vücüt Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Geylanî Abdulkadir, *Fuyuzat-ı Rabbaniye*, çev. Celal YILDIRIM, Bedir Yay., İstanbul 1975.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan ERTÜRK, Anka Yay., İstanbul 2002.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Marifet ve Hikmet*, İz Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Fena Risalesi*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay., İstanbul 2006.
- _____, *Fususul-Hikem*, çev. Nuri GEÇOSMAN, İstanbul Kitabevi Yay., İstanbul 1971.
- İmam-ı Rabbani, Ahmet Faruki Serhendi, *Mektubat-ı Rabbani c.1*, çev. Abdulkadir ÇİÇEK, Merve Yay., İstanbul.
- Medkur, İbrahim, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücut", *İbn Arabî Anısına*, çev. Tahir ULUÇ, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Nasr, S. Hüseyin, *Ideals and Realities*, London 1972.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali ÜNAL, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Mesnev-i Nuriye*, çev. Abdülmecid NURSİ, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *İçtima-i Dersler*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Muhakemat*, Zehra Yay., İstanbul 2002.
- _____, *Sözler*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin YALÇIN, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Tahrallı, Mustafa, "Fususul-Hikemde Tezatlî İfadeler ve Vahdet-i vücüt", *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa TAHRALLI, Selçuk ERAYDIN, İFAV Yay., İstanbul 1989.

**SAİD-İ NURSI DÜŞÜNCESİNDE
İSTİBDAT, GERİ KALMIŞLIK
VE MEDENİYET
KAVRAMLARINA BAKIŞ**

A LOOK AT THE CONCEPTIONS OF İSTİBDAT,
BACKGROUND AND CIVILIZATION IN THE
THOUGHT OF SAİD-I NURSI

**Zafer
GÜRBÜZ**

Doktora Öğrencisi,
Ankara Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Siyaset Bilimi Anabilim Dalı,
zafergurbuz06@gmail.com

**CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ**

**MAKALE GELİŞ TARİHİ
27.10.2021**

**MAKALE KABUL TARİHİ
15.12.2021**

**YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021**

ÖZET

İstibdat, Meşrutiyet, Cumhuriyet ve çok partili hayat dönemlerini yaşamış bir Osmanlı münevver-i olan Said-i Nursi gerek yazdıkları ve gerekse söyledikleriyle pek çok insanı etkilemiş bir düşünce ve eylem adamıdır. Günümüzde de yazdığı Risale-i Nur isimli hacimli külliyat pek çok kişi tarafından okunmaktadır. Said'in kainat ve insanla kurduğu ilişkide temel meselesi imanın yeniden ihyasıdır. Ancak imanı salt içe dönük, dünyadan azade ve apolitik bir yaşam biçimi olarak görmüştür. İman ile toplumsal ve siyasal meseleler arasında çok güçlü bir bağ olduğunu ileri sürmüştür. İnandığı dini, bir hayat nizamı olarak idrak eden insanın içinde yaşadığı medeniyet anlayışına nasıl yaklaşması gerektiği, onu yöneten siyasal iradenin mahiyetini ve inançlarının dünyayla ilişkilerinde sınırlarının ne olduğu Said'in ilgilendiği meseleler arasındadır. Buradan hareketle, çalışma içinde İslamcılarının modernleşme hakkındaki düşünceleri ifade edilecek ve içinde buldukları halet-i ruhiye tasvir edilmeye çalışılacaktır. Akabinde, dönemin önemli münevverlerinden Said'in dönemin temel tartışma konuları hakkındaki fikirlerine kısaca değinilerek geri kalma, istibdat ve medeniyet kavramlarını nasıl anladığı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İstibdat, Medeniyet, Siyaset, Geri Kalma, Said-i Nursi

ABSTRACT

Said-i Nursi, an Ottoman intellectual who lived through the Political Oppression, Constitutional Monarchy, Republic and multi-party life periods, is a man of thought and action who influenced many people with his writings and words. Today, his voluminous corpus called Risale-i Nur has been read by many people. The main issue of Said in his relationship with the universe and man is the rejuvenation of faith. However, he did not see faith as a purely isolated, mundane and apolitical way of life. He argued that there is a very strong link between faith and social and political issues. The issues that Said deals with are how a person who understands the religion he believes in as a way of life should approach the understanding of civilization in which he lives, the nature of the political will that governs him, and what the limits of his beliefs are in their relations with the world. From this point of view, the thoughts of the Islamists about modernization will be expressed in the study and the state of mind they have will be tried to be described. Afterwards, it will be discussed how Said, one of the important intellectuals of the period, understood the concepts of backwardness, tyranny and civilization by briefly mentioning his ideas on the main discussion topics of the period.

Keywords: Tyranny, Civilization, Politics, Backwardness, Said-i Nursi

GİRİŞ

Said-i Nursi *İstibdat*, *Meşrutiyet* ve *Cumhuriyet* dönemlerini yaşamış ve söz konusu dönemlerde yazdıkları ve söyledikleriyle pek çok insanı etkilemiş bir düşünce ve eylem adamıdır. Günümüzde de takipçileri ve eserleri aracılığıyla etkileri devam eden bir isimdir. Yazdığı “Risale-i Nur” isimli hacimli külliyat, takipçileri tarafından bir mektep olarak kavranmaktadır. Kendilerini bu mektebin talebeleri olarak gören islami yapılar (cemaatler) Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinin güçlü ve etkin dini hareketleri arasında yer almaktadır. Nursi’nin eserlerine nazar edildiğinde davasının esas olarak imanı yeniden ihya olduğu anlaşılmaktadır. Ancak imanın salt içe dönük, dünyadan azade ve apolitik bir yaşam biçimi olarak algılanması yaradılışı gereği toplumsal bir karaktere ve tabiata sahip insanın seyrüseferinde istikametli davranmasını engeller niteliktedir. İmanın içtima-i hadiselerle, ahlakla ve amelle (gerek kendi amelimizle gerekse diğer insanlarla olan rabıtamızla) ilişkili veçheleri bulunmaktadır. Bu bağlamda, halife-i ruy-i zemin olan insan¹, kendisi dışındaki dünyayla münasebetlerinde nasıl davranması gerektiğine dair reçetelere muhtaçtır. İnanıldığı dini, bir hayat nizamı olarak idrak eden insanın içinde yaşadığı medeniyet anlayışına nasıl yaklaşması gerektiği, onu yöneten siyasal iradenin mahiyetini ve inançlarının dünyayla ilişkilerinde sınırlarının ne olduğunu da bilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle, seri-üs seyr olan modern zamanın müminleri, onları çepeçevre kuşatmış medeniyet anlayışının tahribatlarını ve alternatif olarak gösterilen İslami medeniyetin ana ilkelerinin ne olduğuna dair rehberliğe ihtiyaç duymaktadırlar. Nursi de bu çerçevede tevhidi bir bakışla –kendi ifadesiyle-Kuran eczanesinden aldığı ilaçları asrın idrakına sunmuştur. Bu kapsamda çalışma içinde İslamcıların Batı’ya/Batı medeniyetine/Avrupa’ya ve modernleşmeye dair yaklaşımları ele alınıp daha çok Said-i Nursi’nin ilk hayat evresinde “İstibdat”, “geri kalma” ve medeniyet kavramlarını nasıl yorumladığı analiz edilecektir.

1. SAİD NURSI’NİN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENDİĞİ DÖNEM: MODERNLEŞME VE İSLAMCI DÜŞÜNCE

Modernleşme, “eski” olanı veya gelenekseli “kötü/noksan/eksik” göstererek kurtuluş reçetesininin “yeni”de olduğunu ifade eden bir kavramdır.² “Yeni”nin icadı, keşfedilmesi veya aranması süreci aynı zamanda “eski”nin yok olmasını, geleneksel olanın kaybolmasını, “şerli” olarak gösterilmesini ve yıkılmasını beraberinde getirmektedir.³ “Eski” olan bertaraf edilmesi gereken muzır bir yapıdır. Çağın gereklerini benimseme, tabi olma ve kullanma sürecinde geleneğin yerleşik biçimleri içinde açıklanan temel değerlerin sık sık yadsınmasına yol açmaktadır.⁴ Dolayısıyla bu anlayışa göre her kuşak bu dönemde, bir önceki kuşağın “putlarını” devirmektedir.⁵

Ayak izleri çok daha gerilerde götürülebilecek Batılılaşma/Modernleşme akımı Osmanlı’da gerek yönetici elit gerekse aydınlar arasında pek çok tartışmanın odağında yer almıştır. Tanzimat’ın önemli kalemlerinden Sadık Rıfat Paşa (ö. 1857) Osmanlı aydınları içinde modernleşmenin nasıl algılandığını şu veciz ifadelerle dışa vurmuştur: “Mizac-ı asr ve efkâr-ı zamane cuşuhuruşa gelmiş bir nehre benzer ve cihanda

1 - Bakara, 2/30.; En’am, 6/165.; Fatır, 35/39.

2 - Osmanlı’da modernleşme süreci için bk. Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 15 vd. Ayrıca bu konuda müstakil çalışmalar için bk. Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012); Gümüšoğlu, Hasan, *Devlet-i ‘Aliyye’nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014); Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi*, çev. Ş. Akile Zorlu Durukan&Kaan Durukan, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008); François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi-1900-1930*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006).

3 - C. E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, çev. Fatih Gümüş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 22.

4 - A.g.e, 23.

5 - A.g.e, 7-8.

def ve izalesi muhal olan ahvalden biri itikad ve diğeri efkâr-ı ammedir.”⁶ “Kendisi” kalarak bu akıntının ve dalganın önünde kalmanın imkânı var mıydı?

Bireyin içinde bulunduğu toplumsal statüden bağımsız olarak bir değer haline geldiği Batı toplumlarında, halk siyasal iktidarın yeni öznesiydi. Bu toplumlarda meşruiyetin kaynağı halktı. İktidarın izleyeceği siyaseti halkın temayülü, istekleri ve talepleri belirlemekteydi. Egemen olan halkın idaresiydi yani “Demos”tu.⁷ Osmanlının yanı başında meydana gelen hadiselerden etkilenmemesi mümkün değildi. Bilhassa gecikmiş bir devrim⁸ olarak nitelendirilebilecek. Meşrutiyet’in ilanı sonrasında “efkâr-ı amme” sıkça zikredilen, önemsenen merkezi bir kavram olmuştur. Toplum, batının geliştirdiği yenilik ve değerlerden haberdar oldukça yeni talep ve beklentiler içine girmektedir.

“Efkâr-ı amme”yi etkileyecek ve devleti yok olmaktan kurtaracak bir cereyan olarak sahife-i vücuda çıkan bir akım olarak İslâmcılık, Osmanlı topraklarında ve İslâm dünyasında modernleşme hareketlerinin ortaya çıkardığı tarz-ı siyasetlerden biridir. En etkili ve en yaygın olmasını mümkün ve zaruri kılan faktör ise İslâm dünyasında ıslahat/modernleşme hareketlerinin aynı zamanda dinî bir mesele, dinin zaruri kıldığı bir fenomen olarak anlaşılmiş ve sunulmuş olmasındandır.⁹ İslamcılık tartışmaları ile modernleşme tartışmaları birlikte gündeme gelmiştir. Dolayısıyla İslamcılık hakkında konuşuluyorsa bu tartışmanın en önemli eksenini modernleşme hususudur.¹⁰

Modern bir ideoloji olarak İslamcılık da Avrupa karşısında mağlup olmuş, işgale uğramış, tedenni etmiş, toplumsal ve siyasal yaşantısı çökmüş, müesseseleri virane olmuş insanların halet-i ruhiyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu savunmacı yaklaşımıyla var olan İslâmcılık düşüncesinde bir taraftan yakın geçmişe yönelik tenkit ve tasfiye, diğer taraftan yeni fikirlere karşı ise hem muhalefet hem de uyum ve intibak arayışları bulunmaktadır. Yetersizlik ve kendinden şüphenin ortaya çıkardığı veya kuvvetlendirdiği temel fikirler felah, beka, necat gibi kurtuluşu vazedenden kavramlar ile ilerlemeyi (terakki) ön plana çıkaran kavramlar etrafında şekillenmiştir. *Müslümanlar devamlılıklarını nasıl sağlayacak, İslâm yeniden nasıl ihya edilecek, dıştan gelen saldırılardan, içten gelen hurafelerden, tembellik ve geri kalmışlıktan nasıl kurtulacak?*¹¹ Soruları Osmanlı aydınlarının önünde tüm karmaşasıyla birlikte belirlemektedir.

Diğer taraftan, oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslâm bizzat kötü durumun, menfiliklerin ve hastalıkların kaynağı ve sebebi olamayacağına göre kabahat “İslâm’da değil Müslümanlarda” olmalıydı. Modern dönem Müslüman aydınlarının kahir ekseriyetinin paylaştığı bu fikir bir taraftan kaynaklara rücu hareketini ve oradan da yeni bir İslâm yorumunu (sahih/gerçek/doğru İslâm anlayışını) beslemiştir. Bu yönüyle kaynaklara yani Kur’an’a, Sünnete ve Asr-ı Saadete dönüş aynı zamanda yeni bir tarih anlayışı ve görüşü olarak karşımıza çıkacaktır. Bu yoruma göre İslam peygamberi ve dört halife dönemi dışta bırakılırsa İslami tarih tecrübesi İslâm’a uygun/doğru bir şekilde yaşanmamıştır. Bu aynı zamanda İslâm’ın doğru anlaşılması ve yorumlanmadığı anlamına da gelmektedir.¹²

6 - Sadık Rıfat Paşa, “İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiesini Mutazamın Risale”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (1839-1965) I*, çev. ve haz.: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 39.

7 - Cemil Oktay, *Hum Zamirinin Serencamı*, (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1991), 40.

8 - Aykut Kansu II. Meşrutiyet’i Fransız Devrimi’nin Osmanlı topraklarındaki tezahürü olarak görmektedir. On sekizinci yüzyılda Fransa’da başlayan ve dalga dalga diğer ülkelere yayılan özgürlükçü düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir dönüşümün halkıydı. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları), 2011.

9 - İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, der: İ. Kara, A. Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 19.

10 - Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 6/412.

11 - Kara, a.g.e, 38-39.

12 - A.g.e, 39.

Kavramların yorumlanması İslamcılar arasında da farklılık göstermektedir. Batı’da beliren “demokrasi”, “halk idaresi”, “parlamento”, “milletvekili” gibi kavramlara dinin vaz ettiği sınırlar içinde nasıl bakılacağı, aynı zamanda içeride hâkim olan yönetim biçimi olarak beliren istibdat idaresine yaklaşım meselesi Osmanlı düşünürlerini meşgul etmiştir. Bu endişe Osmanlı entelektüelinin yazılarında demokrasi yerine “usul-ü meşveret” ve “hükümet-i meşruta”, seçim yerine “bey’at”, parlamento yerine “şura” kavramlarını kullanmak şeklinde kendini gösterecektir.¹³

Dönemin getirdiği ve gerektirdiği koşulların İslam ile bağdaşan yönlerinin tespiti, bu düşüncelerden hangisinin ne kadar alınacağı meselesi dönemin bir münevveri olarak Said-i Nursi’yi de meşgul etmiştir. Bu çerçevede, aşağıdaki bölümde Eski Said’in kısaca tarihçe-i hayatı aktarıldıktan sonra söz konusu kavramlar hakkındaki düşüncelerine değinilecektir. Ancak salt bir hayat anlatısından ziyade konunun daha anlaşılır kılınması adına Sultan Abdülhamid dönemindeki muhalif kimliği nedeniyle başına gelenler, saltanat ve istidat karşıtlığı gibi hususlar ile siyasete bakışındaki temel paradigması ele alınacaktır.

2. SAİD NURSİ’NİN SERENCAMI VE SİYASETE BAKIŞI

Osmanlı döneminin bir münevveri¹⁴ olan Said-i Nursi (1876-1960) Bitlis’in Hizan ilçesinin İsparit nahiyesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gözlerini açmıştır. Nursi, 1876 yılından 1918’e kadar devam eden ilk hayat evresini “Eski Said” ismiyle vasıflandırmıştır.¹⁵ “Eski Said” dönemi siyasal açıdan II. Abdülhamid’in İstibdat dönemini, II. Meşrutiyeti ve İttihat ve Terakki Cemiyeti dönemini kapsamaktadır. İkinci hayat evresi ise 1922 yılından 1949 yılına kadar olan dönemi ihtiva etmektedir. Nursi, hayatının bu ikinci evresinde kendisini “Yeni Said” olarak takdim etmiştir. Yeni Said dönemi cumhuriyetin kuruluş yıllarını, tek parti dönemini, ikinci dünya savaşı yıllarını ve İsmet İnönü’nün cumhurbaşkanı olduğu Milli Şef dönemlerini (1938-1950) kapsamaktadır. Nursi, “Üçüncü Said” dönemini ise hayatının son evresi olan 1949 yılında Afyon mahkemesinden sonra başlayan ve Şanlıurfa’da vefatına kadar olan (1960) dönem olarak adlandırmıştır.¹⁶ Bu dönem cumhuriyetin siyasal tarihinde çok partili hayata geçilen ve sonrasında Demokrat Parti’nin iktidarda olduğu dini hürriyetinin kısmen de olsa önünün açıldığı bir zaman dilimidir.

1907 senesinde II. Meşrutiyetin ilanından bir yıl önce İstanbul’a gelen Said-i Kürdi’nin¹⁷ ilk İstanbul deneyimi otuz üç yıllık II. Abdülhamid döneminin otoriter rejiminin son yıllarına tekabül eder. Muhalif seslerin susturulduğu bu dönemde amacı Yıldız Sarayı’na¹⁸ ulaşip Osmanlı Kürdistan’ına¹⁹ dair gözlemlerini ve analizlerini aktarmaktır. Fakat “Saray”, bu acip kıyafetli ve sıra dışı âlimin ısrarla üzerinde durduğu ve etrafına anlattığı meselelerden pek hazzetmemiştir.

13 - Yusuf Tekin, Birol Akgün, “İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 6/652-653.

14 - Söz konusu olan İslamcılar olduğu için “münevver” kelimesini özellikle kullanmaktayım. Münevver nurlanmış, aydınlanmış anlamlarına gelmektedir. Fakat bu ifadenin yerine kaynaklarda “mütefekkir” (düşünür) veya “aydın” gibi ifadeler de kullanılmaktadır. “Entelektüel” dâhil bu kavramların her birinde oryantalizmin izleri sürülebilir.

15 - Said-i Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2011), 344-345.

16 - Said-i Nursi, *Şualar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006), 506.

17 - Said-i Nursi “Eski Said” olarak isimlendirdiği ilk hayat evresinde imzasını Said-i Kürdi olarak atmıştır. Çalışma içinde bu bölümden sonra karışıklığa neden olmaması adına Said-i Kürdi veya Said-i Nursi isimleri yerine sadece Said ifadesi kullanılmıştır.

18 - 1866’da yapılan bu iki katlı kâgır köşk II. Abdülhamid’in bazı resmî toplantılarını gerçekleştirdiği, davetler verdiği ve resmî odasının bulunduğu en büyük binadır. Geniş bilgi için bk. Bülent Bilgin, “Yıldız Sarayı” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2013), 43/54.-544.

19 - Osmanlı’da Kürdistan bir eyaletin ismidir ve Abdülhamid’in Hatıratı’nda da ismi sıkça dillendirilmiştir. (Kürdistan kavramı ve Kürdistan Eyaleti ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Serhat Bozkurt, Alişan Akpınar (Haz.), *Osmanlı Kürdistanı: Kürdistan Osmanî*, (İstanbul: BGST Yayınları, 2011).

2.1. BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI ÖNCESİ

Eski Said, siyasetle iş tigel eden, gazetelere yazılar yazan, derneklere ve cemiyetlere üye olan toplumsal ve siyasal hayatın birçok alanında aktif bir kimlik sergilemiştir. Siyasetle dine hizmet etme, siyasal ve toplumsal meselelere dini bir yaklaşım çerçevesinde reçeteler sunma gayret ve çabası içindedir. Kürt coğrafyasında Arapça, Türkçe ve Kürtçe eğitim veren ve pozitif bilimlerle din ilimlerinin birlikte okutulacağı ilmi kurumların inşa edilmesi için İstanbul'da bulunan Said, geliş sebebini şöyle açıklar:

“Ben Kürdistan'da Kürtlerin periş an hallerini görüyordum. Anladım ki toplumsal refahımız medeniyete ait yeni bilimler ile olacaktır. Bu yeni bilimleri de medreselerde ulema vasıtasıyla sunmak lazımdır. Çünkü Kürtlerin tarihsel ve sosyolojik koşulları üzerindeki en etkili dinamik âlimlerdir. Medreseler de henüz kirlenmemiş birer ilim yatağı olarak durmaktadır. Bu hissiyatla devr-i istibdatta İstanbul'a geldim. Bir buçuk senedir İstanbul'da yapmaya çalış tığım şey, Kürdistan'da eğitim ve öğretimi yaygınlaştırmayı sağlamaktır.”²⁰

Van, Bitlis ve Diyarbakır vilayetlerinde üniversite şeklinde üç-dört eğitim kurumunun açılması fikrini Yıldız Saray'ına aktarmaya çalışan Said'in²¹ İstanbul'a geliş amacını dönemin etkili simalarından Ahmet Ramiz ise şöyle ifade eder: “Evet, Said-i Kürdi İstanbul'a, şûrezar-ı Kürdistan'ın maarifsizlikle öldürülme istenilen kâinat idrakinde yapamadığı kâşanelere bedel Yıldız siyaset selhanelerini zelzelelere vermek azmiyle gelmişti.”²²

Said'in ömrünün son demlerine kadar hedef ittihaz ettiği²³ Medresetu'z-Zehra projesini²⁴ kuvveden fiile geçirmek için destek sağlamak üzere İstanbul'a yaptığı bu yolculuk ona yeni açılımlar, yeni ufuklar, yeni dostlarla beraber yeni düşmanlar da kazandırmıştır. Payitahtta projesine karşı idarecilerden özellikle de II. Abdülhamid'den gördüğü kayıtsızlık, onu cerideler aracılığıyla sultana karşı eleştiriler yazmaya yöneltir.²⁵ Said, Meşrutiyet taraftarı ve istibdat karşıtı iken Sultan II. Abdülhamid ise tebaasının seçim, parlamenter yapı ve benzeri meşruti yapılarla yönetilecek kıvamda olmadığına inanmaktadır.²⁶

İstanbul'daki Kürt yayın organlarında yazılarına sıklıkla rastladığımız Said, Kürt entelijansiyasıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Bir yandan, Kürt yayın organları ve politik çevreleriyle diyalog kurarken diğer taraftan İslamcı ve liberal çevrelerle iletişime girmiştir.²⁷ Said'in bu döneme ilişkin geliştirdiği düşünceler, daha çok İstanbul'a geldiğinde irtibat kurduğu muhalif İslamcı kanat ve Kürt aydın çevrelerin yaklaşımlarıyla etkileşim içindedir. Bunların içerisinde Babanzadeler, Bedirhaniler, dönemin Kürt entelektüellerinden Piremerd, Liceli Ahmet Ramiz, Dr. Abdullah Cevdet, Motkili Halil Hayali gibi ünlü isimler vardır. Ayrıca; erken dönem hürriyetçi siyasal anlayışında Namık Kemal'in (ö.1888) yazdığı şiirlerinin de etkileri görülmektedir.²⁸

20 - Said-i Nursi, “Divan-ı Harbî Örfi”, İçtimai Dersler, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 167.

21 - Said-i Nursi, “Münazarat”, İçtimai Dersler, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 141.

22 - Nursi, *Divan-ı Harbî Örfi*, 153-154.

23 - Said-i Nursi, *Emirdağ Lahikası*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık), 2013, 450.

24 - Medresetu'z Zehra hakkında mufassal bilgi için bk. Müfid Yüksel, “Medresetu'z-Zehrâ Projesini Bugünden Okumak: Bölge/Kürt Medreselerini Din Eğitimi Merkezli Olarak Islah ve Geliştirme İmkânı ve Bunun Toplumsal Barışa Katkısı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012 = Kevnetora Medreseye û di Pevajoya Modernbûne de Rewşa Medreseyan*, (2013), 2/189-213.

25 - Metin Karabaş oğlu, *Tehlikeli Denemeler*, (İstanbul: Karakalem Yayınları, 2004), 144.

26 - Siyasi Hatırat'ında Meşrutiyet'le ilgili görüşlerini şöyle aktarmaktadır: “Meşrutiyetle idare edilebilmek için, memleketimiz kâfi derecede olgun değildir. Bu bizim için bir felâket olur; çünkü bu idare bütün fertler arasında eşitliği gerektirir. Biz de ise böyle bir şey düşünülemez. İmparatorluğumuz, Türklerden, Araplardan, Rumlardan, Ermenilerden, Bulgarlardan, Ulahlardan, Arnavutlardan, Yahudilerden teşekkül etmiştir. Bu unsurlar, istiklâllerinden ve kiliselerini kendi idare etmek hakkından vaz geçmek istemezler. Bundan başka müşterek bir dilimiz olmadığı da malûmdur, gene bu unsurlardan hiçbirisinin ana dilinden vaz geçip Türkçeyi resmî dil olarak kabul etmeyeceği de aşikârdır. Bu şartlar altında Osmanlılarda millî his nasıl köklenebilir?” Bkz: II. Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), 122.

27 - Muhyittin Zınar, “Said-i Nursi ve Kürt Meselesi”, *Vefatının 50. Yılında Bediüzzaman Said-i Kürdi Sempozyumu*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2011), 134-135.

28 - Nursi, *Münazarat*, 139.

Said'in İstanbul'da iken içinde bulunduğu siyasal eğilim diğer pek çok düşünürle benzer şekilde Yıldız Sarayı politikalarına muhaliftir. Kürdistan'da iken muhaliflere yönelik "dinsizlik" iddiasına geçici de olsa inandığı için, Sultan II. Abdülhamid'e taraftarlık gösteren Said, İstanbul'a geldikten sonra tanıdığı muhaliflerin dine karşı olmaktan ziyade Sultanın müstebid/baskıcı idaresine itiraz ettiklerini görünce söz konusu mülahazasını değiştirmiştir. Said Nursi İstanbul'da yaşadıklarından sonra Kürdistan'da iken hilafet merkezi hakkında taşıdığı olumlu düşüncelerinden vazgeçtiğini şu ifadelerle dile getirir:

"Ben Kürdistan dağlarında büyümüşüm. Hilafet merkezi hakkında güzel tahayyüllüm vardı. Ancak bundan yedi-sekiz ay önce buraya geldiğimde, müşahede ettim ki İstanbul insanların birbirinden ürküp kaçtığı ve birbirine karşı nefret ettiği medeni libası giymiş vahşi bir adama benziyordu. Evvela, Kürdistan'daki problemlerin sebebi olarak, Kürdistan uzvunun hastalanmış olduğunu zannediyordum. Hasta olan İstanbul'u geldiğim zaman, anladım ki çevrenin hastalıklarının sebebi merkezin hasta olmasından kaynaklıdır. Tedavisine çalıştım. Divanelikle mükâfatlandırıldım."²⁹

Özellikle Kürtler için saraydan istediği dini ve pozitif ilimlerin birlikte okutulduğu ve anadilde eğitim veren mektepler açtırma tekliflerine karşılık kendisine tımarhane yolunun gösterilmesi Said'in yönetime dair muhalefeti daha da perçinlemiştir. Akli yerinde padişahların bile cinnet gerekçeleriyle tahttan indirilmiş olduğu bir yönetim geleneğinin³⁰, çok dilli eğitim kurumlarının açılması talebinin cezası olarak Said'i tımarhaneye atması sıra dışı olanın sistemin dışına atılarak kodlanması ve damgalanması açısından dikkat çekicidir. Said bu hususla ilgili *Divan-ı Harb-i Örfi* adlı eserinde şöyle der: "Sultan Hamid'in maaş ve ihsan denilen rüşvet ve hakk-ı sükûtu kabul etmedim, reddettim. Milletimin namını lekedar etmedim. Aklımı feda ettim, hürriyetimi terk etmedim, ona boyun eğmedim."³¹

İdareciler Said'i ikna hedeflerine ulaşamayınca tımarhaneden çıkartıp hapis haneye atarlar. Orada dönemin Dâhiliye Nazırı Şefik Paşa tarafından sorgulanır. Sarayın maaş tekliflerini düşünmeden reddeden Said, bu hareketiyle Kürtleri aldanmama konusunda fiili olarak ikaz ettiğini belirtir. "Ben Kürtleri fiili olarak uyarmak istiyorum ki devletle münasebetlerinde insanlarına hizmet sağlasınlar yoksa maaş kapmaya çalışmasınlar. İstanbul'a kendim için gelmedim, milletim için geldim. Gelirken de hayatımı rüşvet olarak getirdim."³² diyerek, Yıldız Sarayının politikalarına aldanmayacağını ve tehditler karşısında boyun eğmeyeceğini ifade eder. Kürt halkının toplumsal taleplerini menfaat-i şahsiyesine feda etmeyeceğini açık bir dille dışa vurur.

Farklı ilgi alanlarına sahip olan Said, muhtelif siyasi eğilimlere ait fikir platformlarında bulunmaktan geri kalmamıştır. Müslüman kimliğiyle İslam dünyasına yönelik projeler geliştirmiş ve maddeten geri kalışın sebepleri üzerinde durmuş,³³ bir yandan âlim kimliğiyle ulema sınıfının problemlerine odaklanmış³⁴ diğer taraftan değerli ve sahipsiz bir unsur olarak gördüğü Kürt kimliğiyle de Kürtlerin o gün ve gelecekle ilgili meselelerine dair analizler yapıp reçeteler sunmuş³⁵ bu konudaki fikirlerini dile getirmiştir. Bütün bu meselelerin çözümünü özgürlükçü bir toplumsal ve siyasal zeminde aramıştır. Asya kıtası, Osmanlı devleti ve Kürtlerin sorunlarına yönelik reçeteler yazmıştır.

29 - Said-i Nursi, "Nutuk", İçtimai Dersler, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 20.

30 - Özellikle sultan V. Murat'ın durumu ibretamizdir. II. Abdülhamid öncesi 93 günlük tahtta kalma süresinden sonra deli olduğu iddia edilerek yıllarca gözetim altında tutulmuştur.

31 - Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfi*, 167.

32 - A.g.e, 186.

33 - Said-i Nursi, "Hutbe-i Şamiye", İçtimai Dersler, (İstanbul: Zehra Yayıncılık 2013), 40-62.

34 - Said-i Nursi, *Muhakemat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010).

35 - Nursi, *Münazarat*, 77-149.

2.2. BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRASI

Eski Said I. Dünya Savaşına katılmış ve Ruslara esir düşmüştür. İki yıl Kostroma Eyaletinde esarete kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüş olan Said, farklı bir haleti ruhiye içindedir. Bu dönem Eski Said'in Yeni Said'e dönüşmeyi başladığı süreçtir. Said bu dönüşümü şöyle ifade etmektedir:

“Eski Said ile diğer düşünürler, felsefenin ve Batı bilimlerinin ilkelerini kısmen kabul edip, onların silâhlarıyla onlarla mücadele ediyorlar, bir derece onları kabul ediyorlardı. Bir kısım kaidelerini pozitif bilimler suretinde sarsılmaz görüyorlardı; bu nedenle İslam'ın hakikî mahiyetini gösteremiyorlardı Adeta, kökleri çok derin zannettikleri Batı felsefesinin umdeleriyle İslam'a destek olup takviye ediyorlardı. Bu yöntemle galip gelmenin zor olması ve İslam'ın bazı düsturlarını tenzil etmek olduğunu fark ettiğim için bu metodu terk ettim”³⁶

Said'e göre İslami açıdan esas olan başarı odaklı iktidar ve siyaset değildir, aslolan adaletin tesisi ve ibadettir. Dost-düşman ikiliği üzerine bina edilmiş siyasal anlayış vatanın selameti, devletin bekası diyerek çok zulümlere fetva veririr. Said'e göre devleti önceleyen ve ferdi arka planda bırakan siyasal anlayış İslami açıdan savunulamaz.³⁷ Bir masumun hakkı, bütün halk için dahi iptal edilmez. Bir fert dahi umurun selâmeti için feda edilmez.³⁸ Said ise yaklaşık bir asırdır Osmanlı münevver ve edipleri içinde müzakere edilen meşrutiyet, uhuvvet, istişare, adalet ve eşitlik gibi kavramların İslam'ın özünde ve esasında olduğunu bunun da en somut göstergesinin Kuran ayetlerinde görülebileceğini dile getirir.³⁹

Pasif bir duruş yerine aksiyoner ve zamanın ilcaatına uygun strateji geliştiren Nursi “Yeni Said” döneminde siyaset merkezli mücadeleyi terk etmiş, ontolojik düzeyde bireyi yeniden inşa eden ve bin yıldır insanların İslam'a dair bildiklerini yeniden yorumlayarak İslam ve gündelik hayat arasındaki ilişkiyi yeniden kurmuştur.⁴⁰ İslam'ı yeniden yorumlayarak insanın iç dünyasının değişmesini hedeflemektedir.⁴¹ Said hak, hakikat, şefkat ve vicdanın kendisini siyasetten men ettiğini belirtmiştir.⁴² Hayat-ı içtimaiye-i beşeriyenin bir yolculuk olduğunu ve o yolun bir bataklığa girdiğini ifade ederek siyasal mücadele yerine insanı merkeze alan insan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi tahkim etmeye odaklanan bir mücadeleye⁴³ başlamıştır.

Said'in siyasal meselelere dair önemli ilkelerinden biri iktidarın babadan oğula geçtiği veya oligarşik bir zümre tarafından kontrol edildiği siyasal rejimlere karşılık, yöneticilerinin bizzat halk tarafından hür iradeyle seçildiği rejimler lehine açık bir tavır takınmasıdır.⁴⁴ Zihni ve fikri parçalanma ile akıl ve kalbin ayrışması; akıl ve ilmin felsefecilere ve ulemaya, kalbin ve marifetin zahitlere ve mutasavvıflara yönlendirildiği⁴⁵ bir zeminde Said zamanın ilcaatına binaen farklı bir perspektife yönelmiştir. Eski Said döneminde daha çok siyasal-toplumsal konularla ilgilenen ve sosyal hastalıklara reçeteler mahiyetinde eserler yazan Said, “Yeni Said” devrinde tamamıyla iman ve tevhid üzerine yoğunlaşmıştır.

36 - Said-i Nursi, *Mektubat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000), 503.

37 - Karabaşoğlu, *Tehlikeli Denemeler*, Karakalem Yayınları, İstanbul, 2004, 129. Nitekim yukarıda da ismini zikrettiğimiz Sadık Rıfat Paşa da “Hükümetler halk için mevzu' olub, halk hükümet için mevzu' değildir.” Diyerek bu paralelde fikir serd etmiştir. Bk. Sadık Rıfat Paşa, - Ali Dadan. “Avrupa Ahvaline Dair Risale”. *Marife*, 6/3, 2006, 461-468.

38 - Nursi, *Mektubat*, 65.

39 - Nursi, *Münazarat*, 83.

40 - Karabaşoğlu, *Tehlikeli Denemeler*, 151.

41 - Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev: Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 263.

42 - Said-i Nursi, *Şualar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006), 314.

43 - Said mücadeveyi (cihat) silah ve şiddetle karşılık vermek olarak değil nefis tezkiyesi olarak yorumlamıştır. “Bizim düşmanımız cehalet, zaruret ve ihtilafıdır. Bu üç düşmana karşı cihat edeceğiz; sanat, marifet silahıyla.” diyerek silahlanmayı başka şekilde anladığını belirtmiştir. Bk. “Divan-ı Harbî Örfi”, *İçtimai Dersler*, 160.

44 - Karabaşoğlu, a.g.e, 159.

45 - Metin Karabaşoğlu, *Saidleri Ararken Risale Okumaları İçin Entelektüel Bir Giriş*, (İstanbul: Karakalem Yayınları, 2004), 54.

3. SAİD-İ NURSİ'DE İSLAM DÜNYASININ GERİ KALMIŞLIĞININ ANALİZİ

Geç dönem Osmanlı aydınları, kendilerine, itikatlarına, kutsal kitaplarına, peygamberlerine, tarihlerine ve nihayet dünyaya oryantlizmin penceresinden bakmakta, tahayyül ve beklentilerini bu kavram dünyasının sınırları içinde okuyup anlamlandırmaktadırlar.⁴⁶ Oryantalizmin İslam'a dair geri kalmışlık/tedenni söylemi, İslamcı aydına artık Müslümanların dinsel açıdan kendilerine çeki düzen vermeleri gerektiğini ilham vermekteydi. Müslüman bir aydın için bütün bu olanların sorumlusu İslam olamazdı. Öyleyse sorumlu olan kimdi? Sorumlu arayışı ise, bu aydınlar arasında sıklıkla “günah keçisi” arama olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷

Said ise çağdaşlarından farklı düşünmekte ve sorumluluğun hariçte değil bizzat enfüsi olanda aranması gerektiğine parmak basmaktadır. İslam topluluklarının bin yıldır düşünsel açıdan geri kaldıklarını bu süreçte kuvvetin hakka galip geldiğini, yönetme eyleminin düşünme ve hikmetle hareket etme eyleminin önüne geçtiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Bu sorunsalı çözmek adına dönemin aydınları bir taraftan “Asr-ı Saadete” geri dönüp kaynakları yeniden mütalaa etme ve yeni bir anlayış manzumesini öne çıkarma çabası içindeyken diğer taraftan çağdaş kavram ve kurumları İslami çerçeveye dâhil etme çabası içindedirler.⁴⁹ Bu çabalardan biri de Said'e aittir. 1911 yılında Şam'da Emeviye Camisinde verdiği hutbede İslam dünyasının geri kalmasının sebeplerini analiz ederek önerilerde bulunur. Said hutbesine hayat-ı içtimaiye medresesinden aldığı derse binaen Avrupalılar maddeten terakki ederken Müslümanların maddî cihette orta çağda kalmalarının sebeplerini tahlil eder. Said İslam dünyasının geri kalmasına dönük teşhislerini şu altı maddede sıralar:

“Birincisi: Ye'sin, ümitsizliğin içimizde hayat bulup dirilmesi,

İkincisi: Sıdkın hayat-ı içtimaiye-i siyasiyede ölmesi,

Üçüncüsü: Adâvete muhabbet,

Dördüncüsü: Ehl-i imanı birbirine bağlayan nuranî rabitaları bilmemek,

Beşincisi: Çeşit çeşit sarî hastalıklar gibi intişar eden istibdat,

Altıncısı: Menfaat-i şahsiyesine himmeti hasretmek.”⁵⁰

Said'in hastalık olarak nitelendirdiği hususlardan her birinin dış mihraklar ve günah keçisi arayışından ziyade Müslümanın iç dünyasıyla ilgili olması dikkat çekicidir. Sorunların kaynağı dışarı, öteki ve Batı dünyası değildir. Ümitsizlik, su-i ahlak, düşmanlığa muhabbet, müminler arasındaki rabıtayı hafife almak, gerek idari anlamda gerekse bireysel yaşantıda otoriter davranışlar ve umumun menfaati yerine şahsi çıkarlara odaklanan hayat tarzı Müslümanları çağdaşlarından geride bırakmıştır. Bu yönüyle Said'in analizi tepkisel değil özeleştirici yapan bir perspektife sahiptir. Öte taraftan, dinlerin iflas edip tarihe karışacağını iddia eden ve arzularına fikir sureti veren “Aydınlanma” düşünürlerine verilen cevap mahiyetindedir.

Said'in hutbesinin neredeyse yarısı Müslümanların temel hastalığı olarak işaret edilen yeise yani ümitsizliğe ayrılmıştır. Yeise dehşetli bir hastalık olarak gören Said, “âlem-i İslam'ın kalbine girmiş o yeistir ki bizi öldürmüş gibi, garpta bir-iki milyonluk küçük bir devlet⁵¹, şarkta yirmi milyon Müslümanları kendine hizmetkâr ve vatanlarını müstemleke hükmüne getirmiştir.” diyerek ümitsizliğin İslam toplumlarını ne hale getirdiğini çarpıcı ifadelerle dile getirmiştir. Sömürgeciliğin asıl kaynağı Said'e göre Müslümanların

46 - Mehmet Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *İslâmiyât*, sayı 4, (2001), 93.

47 - A.g.e, 95

48 - Nursi, *Muhakemat*, 32.

49 - Kara, İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve *Meşrutiyet*, 8.

50 - Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, 41.

51 - Said burada Batı'da güçlü olup Doğu'yu sömürge haline getiren Hollanda'yı kastetmektedir.

ümitsizliğidir. Bu ümitsizlik zımnen geri kalmışlığın içselleştirilmiş olmasına dairdir. Said milletler için ümitsizliği seretan (kanser) gibi amansız bir hastalık olarak görmektedir.⁵² Oryantalizm insanları adeta esir almıştır. Said, bu vaziyetten kurtulmanın çaresi olarak İslam dininin asli kaynaklarına dönmeyi tavsiye etmektedir. “İslamiyet’in hakaiki hem manen hem maddeten terakki etmeğe kabil ve mükemmel bir istidadı var.”⁵³ demektedir. Fakat bunun için sadece söylemsel tekrarlardan ziyade dinin pratiklerinin lisanı halle yansıtılması gerektiğini yukarıda da değinildiği gibi şöyle ifade etmektedir. “Eğer biz ahlâk-ı İslâmiyenin ve hakaik-i imaniyenin kemâlâtını ef’âlimizle izhar etsek, sair dinlerin tâbileri, elbette cemaatlerle İslâmiyete girecekler; belki küre-i arzın bazı kıtaları ve devletleri de İslamiyet’e dehalet edecekler.”⁵⁴

Said, “Hem tarih şahittir ki, ehl-i İslâm ne vakit dinine tam temessük etmişse, o zamana nisbeten terakki etmiş; ne vakit salâbeti terk etmişse, tedennî etmiş. Hıristiyanlık ise bilâkistir.”⁵⁵ ifadelerini kullanarak Müslümanların İslam inancının kuvveti ve onun esaslarına hayatlarına geçirme konusundaki başarıları nispetinde medenileştiklerini ve ilerleme sağladıklarını belirtmiştir. İslam’ın esaslarına bağlılık hususundaki zafiyet durumunda da gerilediklerini, vahşete düştüklerini, hercümerç içinde belâlara, mağlûbiyetlere düştüklerini ifade ederek bu durumun da en önemli şahidinin tarih olduğunu dile getirmiştir. Diğer din müntesiplerinin ise dinlerine tabi olma nispetinde geri kaldıklarını belirtmiştir. “Hristiyanlığın malı olmayan mehasin-i medeniyeti ona mal etmek, İslamiyet’in düşmanı olan tedenniye ona dost göstermek feleğin ters dönmesine delildir.”⁵⁶ diyerek bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.

Cumhuriyet dönemi eserlerinden biri olan Lemalar adlı kitabında farklı bir açılım getirerek Müslümanların fakr-u hale düşmelerinin ve maddeten geri kalmalarının sebebinin dünyaya karşı isteksizlik duygusu olduğu varsayımının hatalı olduğunu. Müslümanların dünyevi anlamda geri kalmışlık problemini dünyadan el etek çekmiş olmalarına değil bilakis dünyevi anlamda çok hırslı olmalarına bağlamıştır. Müslümanlarda hırs şiddetlendiği için sefaletе düşmüşlerdir. Yoksulluğun sebebi dinden gelen bir zühd ve terk-i dünyadan gelen bir ataletten neşet etmemektedir. Bu esaslardan yola çıkarak, Müslümanlar hırsla dünyaya teşvik edilmeye muhtaç değildirler. Maddeten terakki ve güvenlik anlayışı bu yolla temin edilemez. Zaman yönetimine, aralarındaki güven duygusunun inşasına, yardımlaşma duygusunun gelişmesine muhtaçtırlar.⁵⁷

Oryantalistin zihninde kuşkusuz ahiret/öte dünyaya çalışan dolayısıyla bu dünyadan çekilen ve bu dünyayı önemsemeyen bir Müslüman imgesi bulunmaktadır. Cumhuriyetle birlikte gittikçe yerleşik hale kanatlar Müslümanın zihninde de yerleşmiştir. Fakat Said’e göre maddeten geri kalmışlığın nedeni, dünyaya ilgi duymamaktan kaynaklı değildir bilakis dünyaya hırsla bağlanıp dininin gerekliliklerini yerine getirmekten kaynaklıdır.

4. SAİD-İ NURSİ’DE GERİ KALMIŞLIĞIN KAYNAĞI OLARAK İSTİBDAT

Said’in İslam dünyasının geri kalmışlığı için yaptığı analizde yatan hususlardan biri de kanuna ve nizama tâbi olmayan, keyfi ve baskıcı anlayış “istibdat”tır. Münazarat adlı eserinde de istibdat hakkında şu ifadeleri kullanır: “İstibdat tahakkümdür, keyfi muameledir, kuvvete dayanan zor kullanımıdır, tek kişinin reyidir. Suistimalata müsait bir zemindir. Zulmün temelidir, insaniyetin mâhvedicisidir.”⁵⁸ Divan-ı

52 - A.g.e, 53.

53 - A.g.e, 41.

54 - A.g.e, 42.

55 - Nursi, *Mektubat*, 498.

56 - Said-i Nursi, “Devau’l Ye’s”, *İçtimai Dersler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 197.

57 - Said-i Nursi, *Lemalar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000), 156-157.

58 - Nursi, *Münazarat*, 82.

Harbi Örfi adlı eserinde ise istibdatın farklı görünümüne dair tepkisini dile getirir: “İstibdat ne şekilde olursa olsun, meşrutiyet libasını giyse ve ismini taksın; rast gelsem sille vuracağım.”⁵⁹

Said’in perspektifinde istibdat kavramı sadece devletin baskısı veya insanlar üzerinde otorite kurması çerçevesinde yorumlanamaz. Said, çeşit çeşit sâri hastalıklar gibi intişar eden istibdatlardan bahseder.⁶⁰ Bu anlamda mikro iktidar alanlarındaki ilişkilere göndermeler yapar. Ancak yine söz konusu tahakküm ilişkilerinin asıl kaynağını da devlet idaresi olarak görür. Said’e göre Kürdistan’da halk arasında baskı ve despotizme neden olan yapıların temel sebeplerini devletin başkentinde yani merkezi idarede aramak gerekirdi.⁶¹

Said, II. Abdülhamid’in tahtta kaldığı döneme zamanın aydınlarına mutabık olarak “Devr-i İstibdat”⁶² ismini vermektedir.⁶³ Abdülhamid’in baskıcı politikalarını eleştirerek halkın kendi içindeki ihtilaf ve anlaşmazlıklarının da sebebinin yine idarecilerden kaynaklandığını şu sözlerle ifade eder. “İnsanlar kendi idarecilerinin yolunda giderler sırrınca istibdat herkesin damarlarına sirayet etmişti, çok nam ve suretlerde kendini gösteriyordu, pek çok tuzak ve plan kullanıyordu. Cehaletimizin silâhıyla, asıl bizi mahveden, içimizdeki, garip namlar ile hüküm süren parça parça istibdatlar idi ki, hayatımızı zehirleyen de onlardı. Fakat yine kabahat, o küçük istibdatları doğuran esas faktör olan hükümetin istibdatçı politikalarıdır.”⁶⁴ Said bu yorumu yirminci yüzyılın şafağında yapmaktadır.

Said, hilafetin saltanata dönüşmesi ile İslam toplulukları içinde yüzyıllardır süregelen baskı ve tahakküm karşı aldığı tavrı Abdülhamid dönemini merkeze alarak ifade eder. Baskıcı yönetimin neticelerine dair şu izahatı yapar:

“İnsanı, sefaletin en aşağı seviyesine indiren, âlem-i İslamiyet’i zillet ve sefaletle düşüren, garaz ve düşmanlığı uyandıran ve İslamiyet’i zehirleyen, hatta her şeye sirayetle zehrini atan istibdattır.”⁶⁵

Hatta İslam tarihine bazı fikirleri nedeniyle sapkın fırkalar olarak geçen Mutezile, Cebriye ve Mürcie’yi doğuran esas faktörün günümüzde “entelektüel despotizm” olarak tanımlanabilecek istibdat-ı ilmi olduğunu ifade eder. Baskı ve tahakkümle dönemin şartlarından kaynaklı perde altında kalan “saklı” fikirlerin zaman içinde kendilerine mecra bularak çok daha büyük ve güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkma olanağı bulacağını söyler.⁶⁶ Yani bastırılmış olanın farklı yöntemlerle ve muhtelif şekillerde ortaya çıkması söz konusu olacaktır.

Said, “Şu pis istibdat ne vakitten beri başlamış, geliyor?” sorusuna İnsanların hayvanlıktan çıkıp geldiği vakit, nasılsa bunu da beraber getirdiğini dile getirir ve birbirini ezmenin ancak hayvanlar âleminde vuku bulacağını şu cümlelerle ifade eder:

“Evet... Müstebit bir kurdun, biçare bir koyunu parça parça etmesi, daima kavinin zayıfı ezmesi, hayvanlar âleminin birinci düstur ve esas kanunlarındandır. Pak/parlak şeriat insanlara indirildi; ta ki, zeminin yüzünü temiz ve insanın yüzünü ak etsin, şu insanîyetin siyah lekesini gidersin. Fakat ne yazık ki, zaman ve mekânın tesiriyle, hilâfet saltanata inkılâp edip, istibdat bir parça hayatlandı. Ta Yezid zamanında, bir derece kuvvet bularak, başını kaldırdığından, İmam-ı Hüseyin Hazretleri hürriyet-i şer’iye kılıcını çekti, başına havâle eyledi. Fakat ne çare ki, istibdatın kuvveti olan cehil ve vahşet, âlemin her tarafında birikip Yezid’in istibdatına kuvvet verdi.”⁶⁷

59 - Nursi, *Divan-ı Harbî Örfî*, 169.

60 - Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, 41.

61 - A.g.e, 89.

62 - “Devr-i İstibdat” Abdülhamid döneminin genel kabul görmüş adı olarak bilinmektedir. Abdülhamid’in idaresi, her geçen gün daha da koyulaşmış, muğlaklaşmış, giriftleşmiş ve hürriyetler kısıtlanmıştır.

63 - Nursi, *Divan-ı Harbî Örfî*, 180.

64 - Nursi, *Münazarat*, 89.

65 - A.g.e, 82.

66 - A.g.e, 82.

67 - A.g.e, 91.

“İstibdat bu kadar kötü bir şey iken, niçin herkes bir şekilde onu tercih ederdi?” sorusuna Said, “İstibdatın içinde firavunlaşmış menhus bir lezzet ve Nemrudane heveslerin tatmininin”⁶⁸ bulunduğunu dile getirir. Burada modern siyaset teorilerinde dile getirilen “iktidarın arzulanması”⁶⁹ işlevine benzer bir analiz yapılmaktadır.

Yine, Abdülhamid’in dönemine ve şahsına sert göndermeler yaparak devlet yönetiminde otoriter yönetimin nelere yol açacağını açığa vurur. “İşte istibdatın mahiyet-i şöyledir:

“Zira önceden padişah kendi yerinde mahpus gibi oturuyordu, biçare milletin halini anlamıyordu yahut zaaf-ı kalp⁷⁰ ve vehimli hali ile anlamak istemiyordu yahut heveslerine tabi olarak, keyfi davranarak tedirgin ve kararsız mizacı anlamasına müsait değildi. İşte hükümetteki istibdada, her şeydeki istibdadı kıyas ediniz. Hatta taklidi doğuran ilmin istibdadı dahi böyledir.”⁷¹

Said, hükümetin hekim olduğunu milletin ise hasta olduğunu ve hastalıkların da çok çeşitli olduğunu ifade eder. Müstebit yönetimin hastalıkları teşhis etmeden sadece dalkavuk ve yalancıları dinleyerek reçete yazdığını dile getirir. Bunun da insanlara şifa vermeyeceğini aksine hastalıklarını artırarak onları öldüreceğini ifade eder. Hatta çarpıcı bir metaforla tezini güçlendirir. Açlık hastalığı ile karın ağrısına müptelâ olan kişilere hazım ilâcı hükmünde olan yardım toplamak yahut eşkıyalık ve husumet derdiyle iltihaplanmış vücuda, iltihabı artıracak Hamidîlik⁷² icra etmek acaba tedavi mi, yoksa zehirlenme midir ya da ölüm meleğine yardım etmek midir?”⁷³ tespitini yapar.

Bu sözler, aynı zamanda Kürtlere yönelik vergi politikaları ve “Hamidiye Alayları”nın kuruluşunu da tenkit eden bir muhtevaya sahiptir. İstibdatın zulümlerini ispatlamak bağlamında sarf edilen bu ifadeler dönemin Kürt politikalarındaki çarpık uygulamaları göz önüne serer. Yoksul bir toplumdan devlet için zorla maddi yardım toplamanın aç bir adama hazım ilacı vermek gibi olduğunu ironik bir dille anlatan Said, Hamidiye Alayları’nın mevcut yapısından çıkarılıp bir eğitim yuvasına dönüştürülmedikçe, aşiretler arası kavgaları körüklemekten, kan davalarının devamından başka bir sonuç doğurmayacağını dile getirir.

5. SAİD-İ NURSİ’DE MEDENİYET MEFKÜRESİ

İslam dünyasının mevcut durumunu ve değerlerini muhafaza ederek Batı medeniyetini içselleştirip yaşatamayacağı, benimsemeyeceği, özümseyemeyeceği ve buradan da yola çıkarak zımnen de olsa İslam’ın mâni-i terakki olduğu iddiası oryantalist bir “diskur”dur. Bu kanaat Müslüman aydınlarının Batı ile girilen ilişkide başından beri çok rahatsız etmiştir. İslamcıların iddiasına göre Batı’da bilimi ve teknolojiyi mümkün kılan felsefi ve bilimsel miras zaten İslâm dünyasından alınmıştır. Dolayısıyla yeni ve geliştirilmiş şekliyle söz konusu bilgiye ulaşmak, Müslümanların kendi öz mallarına sahip olmaları anlamına gelecektir.⁷⁴ Said-i Nursi de dönemin aydınlarına mutabık bir şekilde medeniyet ve İslam arasında güçlü bir bağ kurmuştur. İslam’ın terakkiye engel bir inanç sistemi olduğu tezine reddiyeler yazmıştır. Bu hususta Said: “Çocukluk tabiatı ile hevâ ve heves ile aldâtıcı zünub ve mesâvi-i medeniyet mehasin zannolunuyor. Hâlbuki medeniyetin hiçbir hakikatli mehasini yoktur ki İslamiyet’te sarahaten veya zımnen veya iznen o

68 - A.g.e, 99.

69 - İktidar sadece baskılamaz aynı zamanda arzulan bir işleve de sahiptir. Bk. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

70 - “Zaaf-ı kalb” ifadesi, geleneksel İslam literatüründe manevi duyguların zafiyeti olarak kabul edilir. Akıl ayağı dünyeviliği, kalp ayağı ise uhrevi olanı (öte dünyayı) simgeler.

71 - A.g.e, 84.

72 - Hamidilik’ten kasıt Hamidiye Alaylarıdır.

73 - A.g.e, 84.

74 - Ali Bulaç, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, İslâmcılık, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 6/ 62.

veya daha ahseni bulunmasın!”⁷⁵ diyerek İslamiyet’in Avrupa medeniyeti dâhil potansiyel olarak ihata edici olduğunu vurgulayan bir perspektif ortaya koymuştur. İsmail Kara’nın yaptığı tespitle Nursi ve diğer aydınların öncelikli hedefi İslam’ın mâni-i terakki olduğu kabulünün baskısından kurtulmak ve adeta İslam’ı bir yük gibi algılamaya başlayan “aydınlanmacı zihnin” oryantalistik söyleminin önüne set çekmektir.⁷⁶

Said, medeniyetin çokça faydalarının olduğunu ve bunların inkâr edilemeyeceğini dile getirmiştir. Ancak medeniyetin bu faydalarının ne Hristiyanlık ürünü ne Avrupa icadı ne de yaşadığı dönemin (o asrın) kazanımı olmadığını ifade eder. Medeniyetin ortaya çıkmasını sağlayan temel kaynakların insanlığın umumuna ait olduğunu belirten Said, bu kaynakları *telâhuk-u efkâr*, *semâvî şerâyi*, *hâcât-ı fitrî*, *şer-i Ahmedî* olarak dörde ayırmıştır.⁷⁷ *Telahuk-u efkâr* bilginin ve fikirlerin birikimli bir şekilde ilerlemesidir. *Semavi şerayi* ise vahiyyle gelen semavi dinlere işaret etmektedir ki özellikle *şer-i Ahmedî* ifadesini kullanarak İslam dinine işaret etmiştir. Yine “İhtiyaç medeniyetin üstadıdır” diyerek zamanın ve mekânın değişmesiyle birlikte ortaya çıkan ihtiyaçların insanları medenileştirdiğini dile getirmektedir.⁷⁸ Said’in kavrayışında insanlığın ortak aklından ve tecrübelerinden neşet eden bu kazanımları hiç kimse temellük edemez ve tek başına sahiplenemez.

Medeniyet-kültür dikotomisi diğer fikir hareketleri gibi İslâmcılığın da büyük ölçüde yakın durduğu ve paylaştığı bir düşünme biçimidir. Buna göre modern batı medeniyeti belli bir dine ve coğrafyaya ait olmayan, “insanlığın ortak malı”, evrensel, dolayısıyla herkesin kendine göre benimseyip kullanabileceği bilim ve teknoloji üzerinden tanımlanmış ve taklit edilmesinde bir mahzur görülmemiştir. “Hikmetin müminin yitik malı olduğu, nerede bulursa alabileceği”⁷⁹ mealindeki hadis bu çerçevede çok kullanılmıştır. Buna karşılık kültür başta din ve ahlâk olmak üzere kendine ait, kendi kalması gereken unsurlarla tanımlanacaktır. Bu yaklaşımda medeniyet dışarıyı ve evrenselliği, kültür ise içeriği ve yerel olanı ifade etmektedir.

Said’in düşüncesinde *medeniyet* ve *kültür* ayrışması tam olarak görünmese de bazı ifadelerinde bu ayrımın nüveleri görülmektedir. “Kesb-i medeniyette Japonlara iktida bize lazımdır ki; onlar Avrupa’dan mehasin-i medeniyeti almakla beraber, her kavmin maye-i bekası olan âdât-ı milliyelerini muhafaza ettiler. Bizim âdât-ı milliyemiz İslâmiyette neşv ü nema bulduğu için, iki cihetle sarılmak zaruridir.”⁸⁰ ifadeleriyle Japonya kültürünü muhafaza ederek teknik anlamda ilerleme sağlayan bir ülke ve geleneklerini muhafaza eden bir toplum olarak örnek verilmiştir. Said, Japonya’nın medeniyetin iyiliklerini/güzelliklerini alarak terakki ettiğini ancak diğer taraftan varlıklarına beka kazandıracak olan geleneklerini muhafaza ettiğini ifade etmiştir. Bilimin geleneksel kültürü değiştirmeden de benimsenebileceği tezi açısından Jön Türklerin sürekli hatırladıkları ülke olarak Japonya Said açısından da ilham kaynağı olmuştur.⁸¹

“Bediüzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi” kitabının yazarı Safa Mürsel, Said’in medeniyet anlayışında maddi ve manevi olmak üzere iki istinad noktası kabul ettiğini, maddi cihetin ilmin beynelmilel vasfı sebebiyle her yerden temin edilebilecek bir unsur olduğunu fakat manevi cihetinin ise, kaynağını İslam’ın ahlak ve fazilet ölçülerinden alması gerektiğini zikretmektedir.⁸²

Said gerek bilime ve felsefeye gerekse medeniyete ve Avrupa’ya yaklaşımında tekçi ve indirgemeci bir nazara sahip değildir. Medeniyetin olumlu ve olumsuz yanlarını dile getirerek insanları despotizme ve

75 - Said-i Nursi, “Makaleler”, *İçtimai Dersler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 551.

76 - Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, 26.

77 - Said-i Nursi, “Lemaat”, *İçtimai Dersler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 409.

78 - “Hem de ihtiyaç denilen, medeniyetin pederi ve terakkiyatın müessisi olan üstadı ihtiyaç” bk. Nursi, *Divan-ı Harbî Örfî*, 189.

79 - Tirmizi, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, (I-VIII), (İstanbul: -el-Mektebetü'l-İslamiyye, Trz), İlim, 19; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid El-Kazvini, *Sünen*, (bi Şerhi'l-İmam Hasan el-Hanefi el-Maruf bi's-Sindi), (I-IV), (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), Zühed, 17.

80 - Nursi, *Nutuk*, 16.

81 - Mardin, a.g.e, 323.

82 - Safa Mürsel, *Bediüzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 174.

sefaletle götüren medeniyeti onaylamadığını fakat insanların kabiliyetlerinin ortaya çıkmasını netice veren medeniyete destek vermenin insanlığı istemekle eşdeğer olduğunu dile getirir.

“Medeniyetten istifam, sizi düşündürecek. Evet, böyle istibdat ve sefahate ve zilletle memzuç medeniyete, bedeviyeti tercih ediyorum. Bu medeniyet, insanları fakir, sefih ve ahlâksız eder. Fakat hakikî medeniyet, nev-i insanın terakki ve tekemmülüne ve mahiyet-i nev’iyesinin kuvveden fiile çıkmasına hizmet ettiğinden, bu nokta-i nazardan medeniyeti istemek, insaniyeti istemektir.”⁸³

Said’in ilk dönem eserlerinde medeniyete yaptığı tahşidat yeni dönemde yerini daha eleştirel bir perspektife bırakmıştır. Yeni dönemde medeniyetin olumsuzluklarından bahsederken “mim’siz medeniyet”⁸⁴ ifadesini kullanmaktadır. Cumhuriyet döneminde kendisine sorulan “Sen eskiden şarktaki bedevî aşâirde seyahat ettiğin vakit, onları medeniyet ve terakkiyata çok teşvik ediyordun. Neden kırk seneye yakındır medeniyet-i hâzıradan “mim’siz” diyerek hayat-ı içtimaiyeden çekildin, inzivaya sokuldun?” sorusuna şöyle cevap verir.

“Medeniyet-i hâzıra-i garbiye, semavî kanun-u esasîlere muhalif olarak hareket ettiği için günahları sevaplarına, zararları, faydalarına üstün gelmiştir. Medeniyetteki esas maksat olan istirahat-i umumiye ve dünyevi saadet bozuldu. İktisat, kanaat yerine israf; çalışma ve hizmet yerine tembellik ve istirahat meyli galebe çaldığından, çaresiz insanları hem gayet fakir hem gayet tembel eyledi.”

“Bedevîlikte beşer üç dört şeye muhtaç oluyordu. O üç dört ihtiyacını tedarik etmeyen, ancak on kişiden ikisiydi. Şimdiki zalim Batı medeniyeti su-i istimâlât ve israfat ve hevesleri heyecana getirmekle zorunlu olmayan ihtiyaçları zorunlu ihtiyaçlar hükmüne getirip görenek ve tiryakilikle şimdiki o medenî insanın tam muhtaç olduğu dört ihtiyacı yerine, yirmi şeye bu zamanda muhtaç oluyor. O yirmi ihtiyacı tam helâl bir tarzda tedarik edecek, yirmiden ancak ikisi olabilir; on sekizi muhtaç hükmünde kalır. Demek, bu medeniyet-i hâzıra insanı çok fakir ediyor. O ihtiyaç cihetinde beşerî zulme ve haram kazanmaya sevk etmiş. Biçare avâm ve havas tabakasını daima çarpışmaya teşvik etmiştir.

Medeniyet-i garbiye-i hâzıra, semavî dinleri tam dinlemediği için, beşerî hem fakir edip ihtiyacatı ziyadeleştirmiş. İktisat ve kanaat esasını bozup israf, hırs ve tamahı ziyadeleştirmeye, zulüm ve harama yol açmış. Hem beşerî vesait-i sefahate teşvik etmekle, o biçare muhtaç beşerî tam tembelliğe atmış, sa’y ve amelin şevkini kırıyor. Hevesata, sefahate sevk edip ömrünü faydasız zayi ediyor. Hem o muhtaç ve tembelleşmiş beşerî, hasta etmiş. Su-i istimal ve israfatla yüz nevi hastalığın sirayetine, intişarına vesile olmuş.”⁸⁵

Said’in bu pasajlarda medeniyetten “Medeniyet-i garbiye-i hâzıra” olarak bahsetmesi dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemdeki medeniyeti, hâlihazırdaki Batı medeniyeti olarak tarif etmektedir. Kuşkusuz bu medeniyet kavramsallaştırması Batı medeniyetinin kapitalist anlayışına yapılan eleştirilere içkindir. Kapitalizmle birlikte eskiden yaşamak için dört şeye ihtiyaç duyan bireyin artık yirmi şeye muhtaç olduğu belirtilmektedir. Gayri zaruri olan şeyler zamanla zaruret haline gelmiştir/getirilmiştir. Bunun da insanları haksız kazanca ve sömürüye yönlendirdiğini belirtmektedir. Neticede insanların çalışma ve hizmet etmek yerine tembelliğe sevk edildikleri vurgulanmaktadır. Fakat buradaki vurgunun da yine medeniyetin menfi yönüne olduğu akıldaki tutulmalıdır.

Said’in medeniyet mefhumuna bakıştaki asli ölçüsü çoğunluğun saadetidir. Batı medeniyetinde gördüğü kültürel muhtevanın insanların çoğunluğu için saadet ve refah getirmediğini belirtir. “Saadet odur ki, külle, ya eksere saadet ola. Bu ise, ekall-i kalilindir ki, nev-i beşere rahmet olan Kur’ân, ancak umumun, lâakal ekseriyetin saadetini tazammun eden bir medeniyeti kabul eder.”⁸⁶

83 - Nursi, *Divan-ı Harbi Örfi*, 42.

84 - “Mim’siz Medeniyet” ifadesi Arapçadaki mim harfinin çıkarılmasında sonra ifadenin “deniyet” olarak okunmasıdır. “Deniyet”, aşağıda olma halini ifade etmektedir.

85 - Bu pasajlar kısaltılarak ve sadeleştirilerek verilmiştir. Bkz. Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 376.

86 - Said-i Nursi, “Sünuhât”, İçtimai Dersler, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 263.

Said, yeni dönem eserlerinden *Lemalar* adlı kitabında Avrupa meftüniyeti veya inkârına karşın iki Avrupa olduğunu ifade etmiştir. Birinci Avrupa'nın Hristiyanlık dininden aldığı feyizle beşerin sosyal hayatına faydalı sanatları takip eden hakkaniyete ve adalete hizmet eden Avrupa olduğunu, ikinci Avrupa'nın ise, tabiatçı felsefenin getirdiği anlayışla, medeniyetin kötülüklerini iyilik zannederek insanları eğlenceye ve yaratıcı ile bağları koparmaya sevk ettiğini dile getirmiştir.⁸⁷ İkinci Avrupa'ya muhabbeti gayr-ı meşru muhabbet olarak tarif eden Said, körü körüne Avrupa taklitçiliği yapmanın karşılığının Avrupa'nın merhametsizce düşmanlığı olduğunu ifade etmiştir.

“Ey bu vatan gençleri! Frenkleri taklide çalışmayınız. Âyâ, Avrupa'nın size ettikleri hadsiz zulüm ve adâvetten sonra, hangi akılla onların sefahat ve bâtil efkârlarına ittibâ edip emniyet ediyorsunuz? Yok, yok! Sefihâne taklit edenler, ittibâ değil, belki şuursuz olarak onların safına iltihak edip kendi kendinizi ve kardeşlerinizi idam ediyorsunuz. Âgâh olunuz ki, siz ahlâksızcasına ittibâ ettikçe, hamiyet dâvâsında yalancılık ediyorsunuz. Çünkü şu surette ittibâınız, milliyetinize karşı bir istihfaftır ve millete bir istihzâdır.”⁸⁸

Said, *Sözler* isimli eserinde yine Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti karşılaştırması yaparak Avrupa medeniyetinin beş menfi esas üzerine bina edildiğini belirtmiştir.

Kuvvete dayandığı için zayıfın hakkına kuvvet kullanarak tecavüz etmektir.

Amacı menfaattir.

Tesanüd ve teavünden ziyade hayatı kavga ve cidal üzerinden okumaktadır.

İnsanların rabitasını menfi milliyetçilik⁸⁹ olarak görür.

İnsanlara sunduğu hizmet nefsanî duyguları tatmin ve tüketim duygusunu harekete geçirmektedir.⁹⁰

İslam medeniyetine dair okumasında ise bu beş maddeye mukabil gelen dayanakları şu beş maddede belirtir.

Dayanak noktası, kuvvete bedel haktır.

Hedefi menfaate bedel “fazilet ve rıza-i İlahîyi” kabul eder.

Hayatta mücadele ve çatışma yerine yardımlaşma ilkesini esas tutar.

Topluluğun bir araya gelmesinde unsuriyet, milliyet yerine din, vatan ve sınıf bağına kabul eder.

Gayesi, nefsin heveslerinin önüne set çekip ruhu yüce şeylerle teşvik ederek insanı olgunlaştırır.⁹¹

Said'in Avrupa medeniyetine dair söyledikleri kuşkusuz Avrupa'nın ona göre bozulmuş ve çürümüş yanları içindir. Yani yukarıda tarif ettiği ikinci Avrupa'ya dairdir. Fakat İslam medeniyetine dair okumalarında da böyle bir tasnife gittiği görülmektedir. Kastettiği İslam medeniyeti kuşkusuz kendi ifadesiyle mümtaz ve serfiraz olan hicretten sonraki üç asır hükümferma olmuş ve adaletle hükmetmiş olan medeniyettir. Bu asırlarda hikmet hükümete, akıl hissiyata egemendir. Sosyal hayata içkin meselelere bakışta Müslümanlarda üçüncü asırdan sonra bir gerileme olduğunu ve bu zaman dilimini mazi olarak telakki ettiği⁹² görülmektedir.

87 - Nursi, *Lemalar*, 147.

88 - A.g.e, 153.

89 - Said milliyetçiliği ikiye ayırarak menfi ve müspet yanlarıyla okumaktadır. Menfi milliyetçiliği ırkçılık olarak tarif eden Said, milletlerin birbirlerini tanıyıp dayanışma içinde birbirlerini reddetmeden yaşamalarını müspet milliyetçilik olarak tarif etmektedir. Bk. Nursi, *Mektubat*, 365-370.

90 - Said-i Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2002), 144.

91 - A.g.e, 144.

92 - Nursi, *Muhakemat*, 32.

SONUÇ

Said'in idealize ettiği medeniyet anlayışı insanın terakki ve tekemmülüne ve mahiyetinde nüve halinde bulunan kabiliyetlerin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan bir muhtevaya sahiptir. Batı medeniyeti bu anlamda ekserin değil, azınlığın saadetini nazara aldığı için beşeriyeti tembelleğe ve kavgalara yöneltmiştir. Müslümanların terakki etmeleri ancak kendi içsel dinamikleriyle mümkün olabilecektir. Batı'nın mehasinleri İslam'ın içinde açıkça veya örtük bir şekilde var olduğundan asli kaynaklara dönülerek yeni bir İslami kavrayış benimsenmelidir. Eski zamanda düşmanın tecavüzatını kırmak için gerekli olan silah ve savaş yerine istikbalde hakiki medeniyet, maddi terakki, hak ve hakkaniyetin manevi kılıçları düşmanları mağlup edecektir. Said, maddi kılıcın yerine aklın ve bilimin egemen olacağı bir istikbal öngörüsüne sahiptir. İstikbale yolculukta otoriter ve keyfi idarenin yerine katılımcılığı, müzakereyi, ortak aklı ve kolektif bilinci esas alan Said vurguyu daima hürriyete yönlendirmektedir. Said, imanla hürriyet arasında paralellik kurarken baskıyı ve tahakkümü hiçbir zaman meşru görmemiştir. Hürriyeti her daim imanın bir yansıması olarak görmüştür.

Said'i Nursi portresi bizlere “Batılı” karşısındaki savunmacı perspektife sahip “Doğulu” imajı vermektedir. Eski Said döneminde muhalifleri üzerinden geliştirdiği yaklaşıma mukabil Yeni Said döneminde “başkasının gözüyle kendine bakan” anlayıştan sıyrılarak inandıklarını müspet bir dille ifade etmiştir. Bu dil düşmanlıklar üzerinden beslenen bir dil değil şefkat üzerinden kendisini var eden kuşatıcı bir dildir. Said kendi hakikatini tahkim etme çabası içindedir.

EXTENDED SUMMARY

Said-i Nursi, who lived through the periods of the *İstibdat*, Constitutional Monarchy and the Republic and influenced many people with his writings and speeches during those periods, was a man of thought and action. He is a figure whose influence still continues today through his followers and works. His voluminous corpus named “Risale-i Nur” is perceived by his followers as a school. The Islamic organizations (communities) that see themselves as the students of this school have become among the powerful and active religious movements of the Republican era in Turkey. When Nursi’s works are looked at, it is understood that his cause is essentially the restoration of faith. However, the perception of faith as a purely introverted and apolitical way of life prevents people, who have innate socialized character and nature, from acting in a wise manner. There are aspects of faith that are related to social events, morality and deeds (both with our own deeds and our relationship with other people). In this context, the human being, who is the caliph/representative of Allah, needs prescriptions on how to behave in his relations with the world outside himself. A person who believes the religion as a system of life should also know how to approach understanding of civilization in which he lives, the nature of the political will that governs him, and what the limits of his beliefs are in their relations with the world. From this point of view, the Muslim believers of speedy modern time need guidance both on the destructive concept of modern civilization that surrounded them and what the main principles of Islamic civilization are shown as an alternative. In this framework, Nursi presented medicines he retrieved from the Qur’an pharmacy-with his own words- for these problems with an approach of Islamic tawhid for the understanding of the current age. In this context, within this study, the approaches of Islamists to the West/Western civilization/Europe and modernization were discussed and mostly how Said-i Nursi interpreted the concepts of “oppression”, “backwardness” and civilization during his early life phase.

Said made reference to six basic diseases in his sermon made about the backwardness of the Islamic world in the Umayyad Mosque in Damascus. It is noteworthy that each of the issues that he describes as diseases is related to the inner world of the Muslims rather than the threats of external state powers and finding a scapegoat. The source of the problems is not the outside, the other or the Western world. Despair, bad morals, affection for enmity, underestimating the relationship between the Muslim believers, authoritarian behaviors both in administrative and individual life, and a lifestyle that focuses on personal interests rather than the public interest left Muslims behind from their contemporaries. In this respect, Said’s analysis has a self-critical perspective rather than a reactional one. On the other hand, almost half of Said’s all sermons were devoted to despair, which was pointed out as the main disease of Muslims. Seeing despair (*yeis*) as a terrible disease, Said says, “He is the one who entered the heart of the Islamic world and killed us.”

Said brings a different perspective in his book, *Lemalar*, one of his works written during the Republican period, and states that the assumption that the reason why Muslims fall into poverty and fall behind materially is a false sense of unwillingness towards the world. He attributed the problem of Muslims’ backwardness not to their abandonment of the world in a secular sense, but to Muslims’ extreme ambition to it. Muslims fell into misery because for him greed of Muslims intensified. The cause of poverty does not arise from asceticism of religion or inertia coming from the abandonment of the worldly affairs. Based on these principles, Muslims do not need to be greedily encouraged to the secular way of life. Material progress and the sense of security cannot be achieved in this way. Muslims actually need time management, the building of a sense of trust among them, and the development of a sense of helping each other.

One of the issues underlying Said’s analysis of the backwardness of the Islamic world is the arbitrary and oppressive understanding of “tyranny”, which is not subject to the law and order. He also uses the following expressions about tyranny in his work called *Münazarat*: “Tyranny is domination, an arbitrary treatment, a

use of power based on force; it is an opinion of a single person. It is a suitable ground for abuse of power. It is a basis for oppression, it is the destroyer of humanity.”

Said puts forward his thoughts on the conception of civilization by starting from concepts such as progress and regress. Stating that there are many benefits of civilization and they cannot be denied, Said expresses that these benefits of civilization are neither a product of Christianity and a European invention, nor an achievement of the age. Stating that the basic resources that produced the emergence of civilization belong to all humanity, Said divided these resources into four: *telâhuk-u efkar*, *semâvî şerâyi*, *hâcât-ı fitrî* and *şer-i Ahmedi*. *Telahuk-u efkar* is the cumulative progress of knowledge and ideas. The celestial sharia (*semâvî şerâyi*), on the other hand, refers to the abrahamic celestial religions that come with revelation, and he specifically refers to the religion of Islam by using the expression *şer-i Ahmedi* (Sharia of Prophet Mohammad). Again, by saying “necessity is the master of civilization”, he states that the needs that arise with the change of time and space civilize people. In Said’s understanding, no one can appropriate and own these gains that arise from the common mind and experiences of humanity.

The understanding of civilization idealized by Said has a content that enables the progress and evolution of human being and the abilities that are in the core of his nature to come into action. In this sense, Western civilization has led humanity to laziness and fights, since it takes the happiness of the few, not the majority, into consideration. The progress of Muslims will only be possible with their own internal dynamics. Since the good sides of the West exist explicitly or implicitly within Islam, a new Islamic understanding should be adopted by returning to the principal essence. Instead of the weapons and war required to break the enemy’s encroachment in the past, the real civilization, material progress, moral power of rights and justice will defeat the enemies in the future. Said has a foresight of the future in which reason and science will dominate the material power. Based on participation, negotiation, common reason and collective consciousness instead of authoritarian and arbitrary use of administration in the future, Said often emphasizes freedom. While drawing similarity between faith and freedom, Said never saw oppression and domination legitimate. He has always seen freedom as a reflection of faith.

The portrait of Said Nursi does not give us an image of the “Oriental” with a defensive perspective against the “Western”. In contrast to the approach he developed over his opponents during the Old Said period, he expressed his beliefs in a positive language by getting rid of the understanding of “looking at himself through the eyes of others” in the New Said period. This language is not a one that supports hostilities; it is an encompassing language that creates itself through compassion. Said is in an effort to fortify his own truth.

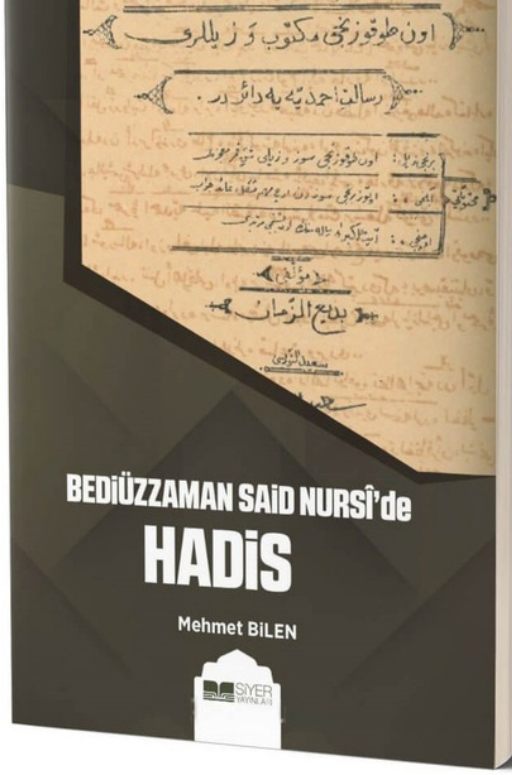
KAYNAKÇA

- Abdülhamid (II), *Siyasi Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bilgin, Bülent. “Yıldız Sarayı” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/54.-544.
- Black, C. E, Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri, çev. M. Fatih Gümüş, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Bozkurt Serhat, Akpınar Alişan (haz.), *Osmanlı Kürdistanı: Kürdistan Osmanî*, İstanbul: BGST Yayınları, 2011.
- Bulaç Ali, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, cilt 6, 2018.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid El-Kazvini, *Sünen*, (bi Şerhi’l-İmam Hasan el-Hanefî el-Maruf bi’s-Sindi), (I-IV), Beyrut: Daru’l-Marife, 1997.
- Georgeon, François, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi-1900-1930*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Gümüšoğlu, Hasan, *Devlet-i ‘Aliyye’nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014.
- Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail & Öz, Asım (der.), “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Karabaşoğlu, Metin, *Saidleri Ararken Risale Okumaları İçin Entelektüel Bir Giriş*, İstanbul: Karakalem Yayınları, 2004.
- Karabaşoğlu, Metin, *Tehlikeli Denemeler*, İstanbul: Karakalem Yayınları, 2004.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Modernleşmesi*, çev. Ş. Akile Zorlu Durukan & Kaan Durukan, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008.
- Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, ۲۰۱۰.
- Mert, Nuray, “Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, cilt 6, 2018.
- Mürsel, Safa, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.
- Nursi, Said, *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursi, Said, *İçtima-i Dersler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursi, Said, *Lemalar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2001.
- Nursi, Said, *Mektubat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000.
- Nursi, Said, *Muhakemat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2002.
- Nursi, Said, *Sözler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2002.
- Nursi, Said, *Şualar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006.
- Oktay, Cemil “*Hum*” *Zamirinin Serencamı*, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1991.
- Paçacı, Mehmet, *Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem*, İslâmiyât, cilt 4. 2001.
- Sadık Rıfat Paşa, *İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasîyesini Mutazamın Risale, Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (1839-1965) I*, çev. ve haz: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Tekin, Yusuf & Akgün Birol, “*İslâmcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri*”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, cilt 6, 2018.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (I-VIII), İstanbul: -el-Mektebetu’l-İslamiyye, Trz.
- Zınar, Muhyittin “Said-i Nursi ve Kürt Meselesi”, *Vefatının 50. Yılında Bediüzzaman Said-i Kürdi Sempozyumu*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2011.

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ'DE HADİS

Yazar: Mehmet BİLEN
Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü (Hadis),
bilenmehmet@hotmail.com

Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.
ISBN: 9786057689627
Dil: TÜRKÇE
Sayfa Sayısı: 240
Cilt Tipi: Karton Kapak
Kağıt Cinsi: Kitap Kağıdı
Boyut: 13.5 x 21 cm



Tanıtan: **Mehmet Emin ÇİFTÇİ** | Dr. Öğretim Üyesi,
İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü (Hadis),
Orcid: 0000-0001-9331-7450

CİLT: 1 SAYI: 1
KİTAP KRİTİĞİ

MAKALE GELİŞ TARİHİ
27.10.2021

MAKALE KABUL TARİHİ
23.12.2021

YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021

Mehmet Bilen, “*Bediüzzaman Said Nursî’de Hadis*” adlı kitabında Said Nursî’nin eserlerinde tahrîç etmiş olduğu hadislerden, onun hadis usûlü ve hadislerle ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışmıştır. 1877 ila 1960 yılları arasında yaşamış olan Nursî, döneminin ilmi ve siyasi konularına dair pek çok eser kaleme almıştır. Osmanlı’nın son dönemlerinde yetişen âlimlerden biri olan Said Nursî yazdıklarıyla geniş kitleleri etkilemiş ve hala etkilemeye devam etmektedir. Bunun için Said Nursî’nin eserlerindeki hadisler ve hadisleri kullanma yönteminin tespiti önemlidir. Yazar bu çalışmada Nursî’nin sünnet ve sünneti sonraki nesillere ulaştırma aracı olan hadisle ilgili görüşlerini tespit edip değerlendirmeyi hedeflediğini ifade etmiştir.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde sünnetin dindeki konumu ele alınmıştır. Daha sonra Said Nursî’nin çalışmaları hakkında bilgi verilmiştir. Hayatının önemli bir kısmını sürgün ve zindanlarda geçiren Nursî eserlerinde inanç esaslarını ve İslâm’ın temel kaynaklarına yönelik şüpheleri gidermek amacıyla tevhit, Kur’an’ın i‘cazı, nübüvvet gibi konuları akli delillerle açıklamaya çalışmıştır. Geleneksel medrese eğitimini almış olan Nursî’nin İslâmî ilimlerin yanında müspet ilimleri de içine alan geniş bir saha ile ilgili ciddi okumalar yaptığı anlaşılmaktadır. Nursî eserlerinde sünnet hakkında bazı görüşlerini açıklamıştır. Haberin bilgi değeri, hadis, isnad, sahâbe, mana ile rivayet gibi hadise dair meseleleri de ele almıştır. (s. 11-14) Yazar bu çalışmada Nursî’nin görüşlerini hadis ilminin verileri ışığında iki bölümde değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Bilen, birinci bölümde Said Nursî’nin sünnet ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bunun doğru tespiti için yazar önce sünnetin sözlük ve terim anlamlarını açıklamıştır. (s. 28) Daha sonra âlimlerin sünnet ile ilgili muhtelif görüş ve yaklaşımlarını detaylı bir şekilde ele almıştır. (s. 29) Yazar konu ile ilgili genel bilgiler verdikten sonra Nursî’nin görüşlerini değerlendirmiştir. Said Nursî doğrudan bir sünnet tanımını yapmamakla beraber sünnet konusundaki açıklamalarından onun sünnet ile ilgili görüşlerini tespit etmek mümkündür. O sünnete bağlılığı anlatırken ağırlıklı olarak sünnete muhalif olan davranışlara dikkat çekmekte ve bunları bid‘at olarak değerlendirmektedir. Bundan hareketle onun kelamcılarının metodunu önemseydiğini söylemek mümkündür. (s. 30) Said Nursî, sünnetin sadece uygulamadan ibaret olmadığına, onun bireysel boyutunun yanında toplumsal boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. (s. 36-43) Said Nursî sünnetin dindeki yerini belirlemek için Kur’an-ı Kerim’de Peygamber’e itaat ile ilgili ayetleri zikretmiştir. Ayrıca Nursî sünnetin bağlayıcılığını ortaya koymak amacıyla zikrettiği bazı ayetlerin yanısıra sünnete bağlanmanın önemini açıklamak için üç hadis zikretmiştir. Ancak bunlardan ikisi zayıftır. Üçüncüsü ise “her bid‘at dalalettir ve her dalalet de insanı ateşe götürür” rivayetidir. (Müslim, Cuma 43) Bu sahih olan bir rivayettir. (Sayfa 48) Said Nursî’nin bir muhaddis gibi sahih hadisleri tespit etme amacında olmadığından zayıf hadisleri kitabına almış olması normal karşılanmalıdır. Onun konunun anlaşılması için bu yönüne başvurduğu anlaşılmaktadır. Nursî’nin sünneti bağlayıcılık yönünden sınıflandırması başlığında yazar önce genel bilgi vermektedir. Daha sonra Nursî’nin tasnifine geçmektedir. Nursî sünneti, feraiz, nevafile ve adat-i hasene olmak üzere üç gruba ayırmıştır. (s. 45)

Yazar “sünnet-vahiy ilişkisi” başlığında sünnetin kaynağı ve mahiyeti konusunda genel bilgi vermiştir. Bilen, Hz. Peygamber’in her konuştuğunun vahiy olduğuna dair bazı âlimlerin görüşlerinin muteber bir görüş olmadığını ifade etmiş ve hadislerin bir kısmının vahiy olabileceğini söylemiştir. Nursî’nin de bu kanaatte olduğunu zikretmiştir. (s. 50)

Yazarın tespitine göre Nursî muteber kaynaklarda geçen rivayetleri sahih kabul etmektedir. Ayrıca ona göre geleceğe dair rivayetler de sahihtir. (s. 56) Yazar bu görüşün doğru olmadığı, gayb ve gelecek ile ilgili rivayetlerin de sıhhat tespitleri için diğer hadisler gibi tetkik ve tenkide tabi tutulmasının gerektiği görüşündedir. Yazara göre bu konudaki rivayetlerin peşinen sahih kabul edilmesi, sahâbenin Hz. Peygamber’den sonra nahoş olan olaylara karışmasına bilerek karıştıkları anlamına gelir ki bunun kabulü zordur. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in vefatından sonra gelecekte vuku bulacak hâdiselerden bahseden rivayetlere

ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. (s. 58-59) Yazarın da ifade ettiği gibi rivayetlerin sıhhat tespiti için sened tetkikinin yanı sıra metnin de tetkik ve tenkid edilmesi gerekir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nursî hadisleri sıhhat tespitinde muhaddislerden farklı bir değerlendirme yöntemine sahiptir.

Dolayısıyla Nursî'yi değerlendirirken hem bu durumun hem de eserlerinin genellikle müstakil hadis çalışmaları olmadığı göz önüne alınması gerekmektedir. Ayrıca Nursî'nin yaşadığı dönemde sünnet ve hadis ile ilgili yaklaşımların tespiti önem arz etmektedir. Çünkü Nursî'nin hadis ile ilgili görüşlerinin sağlıklı tespiti için yaşadığı dönemdeki âlimlerin hadis ve sünnete yaklaşımlarının araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Yazar ikinci bölümde Said Nursî'nin bazı hadis metinleri ile ilgili görüşlerini incelemeye çalışmıştır. Nursî'nin her ne kadar hadise ve hadis usulüne dair müstakil bir eseri olmasa da risalelerinde çok sayıda hadis aktarmış ve yerine göre bazı hadis meselelerine dair yorumlarda bulunmuştur. Özellikle haber çeşitleri ve bunların bilgi değeri ile ilgili yorumları oldukça dikkat çekicidir. Yazar Nursî'nin eserlerinde kullandığı hadislerin kaynakları ve sıhhati ile ilgili yorumlarından hareketle onun hadisçiliği hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazar, “haber ve bilgi değeri” başlığında önce genel bilgi vermiştir. Âhâd ve mütevatir haberlerin tanımını yaptıktan (s. 66-73) sonra Nursî'nin konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Nursî mütevatir haberi muhaddislerden farklı tasnif etmiştir. Nursî'ye göre lafzi ve manevi mütevatirin yanında bir de sükutî mütevatir vardır. Sükutî mütevatir, manevi mütevatir kısmında değerlendirilmiştir. Mesela bir cemaat içinde biri bir haber verse hiç kimse de buna itiraz etmese Nursî'ye göre bu sükutî mütevatir olmuş olur. (s.74). Yine Nursî mucizelerle ilgili haberlerin kesin bilgi ifade ettiği görüşünde olduğundan bunların bir kısmının mütevatir olmadığı farkında olduğu için bazı âhâd haberlerin mütevatir gibi kati bilgi ifade ettiğini söylemektedir. (s. 79) Dolayısıyla ona göre mucizeler ile ilgili haberler mütevatirdir. Nursî'ye göre muteber hadis kaynaklarında geçen rivayetler de mütevatir seviyesindedir. Ona göre bir rivayeti Buhârî'de görmek sahâbeden işitmek gibidir. (s. 90) Nursî bu yorumları ile muhaddislerin mütevatir tanımından ayrılmaktadır. Muhaddislere göre mütevatir; “yalan üzere birleşmeleri mümkün olamayacak sayıdaki topluluk tarafından aktarılan haberdir.” Nursî'ye göre ise haberin Kütüb-i Sitte'de yer alması mütevatir için yeterlidir. (s. 81) Yazar Nursî'nin bu görüşüne katılmadığını ifade ederek (s. 84-85) mucize ile ilgili bazı rivâyetleri tetkik etmeye çalışmıştır. (s. 90) Bunlardan bir tanesi Rahip Bahîrâ rivayetidir. Bu rivâyet Tirmizî'de teferruatlı bir şekilde nakledilmiştir. Yazar, Nursî'nin kabul ettiği Bahîrâ hadisesini bazı çağdaş muhaddislerin hadis ile ilgili görüşleriyle kıyaslayarak eleştirmiştir. (s. 93)

Yazar isnadın önemi başlığında da konu ile ilgili genel bilgiler vermiş daha sonra Said Nursî'nin bu husustaki görüşünü vermiştir. Sened konusunda sorulan bir soruya Nursî şöyle cevap vermiştir: Haberin manasının doğru olması durumunda isnad olmasa da rivâyet sahih kabul edilir. Nursî sened içindeki râvîlerin bir nevi icmanın ve ittifakın göstergesi olduğunu ve bu durumun hadisin sıhhatini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. (s. 112) Muhaddislere göre ise bir haberin değerlendirmeye alınmasının ilk şartı bir isnadının olmasıdır. İsnadı olmayan haber muhaddislerce değerlendirmeye alınmaz. (s. 128) Dolayısıyla Nursî'nin hadisleri değerlendirme yöntemi muhaddislerin yöntemine uymamaktadır. Keşf veya ilham yolu ile hadis rivayet etmek veya herhangi bir hadisi Hz. Peygamber'e tashih ettirmek işi çoğunlukla sufilerin başvurduğu bir metottur. Nursî de keşif yolu ile hadis alınabileceği görüşündedir. (s. 130) Hadis ulemasının benimsemediği ve açık bir şekilde reddettiği keşf yolu ile hadis rivayeti ve tashihi, son derece subjektif olup ispatlanması ve incelemeye tabi tutulması mümkün olmayan bir yaklaşım tarzıdır. (s. 133)

Yazarın tespitine göre Nursî mana ile rivâyeti kabul etmektedir. (s. 135) Nursî mana ile rivâyetin bir takım faydalarını da zikretmiştir. Ona göre, sahâbenin bildiğini cesaretle nakletmesi mana rivâyeti sayesinde olmuştur. Lafza bağlı kalma zorunluluğu olsaydı birçok sahâbî yanlış nakletme endişesi ile hadis rivâyetinden kaçınırdı. Hadislerin başka dillere tercüme edilmesi sayesinde Arap olmayanlar okuyup öğrenmişlerdir.

Mana ile rivâyetin bazı zararları da vardır. Bu şekilde yapılan aktarım sonucunda hadislerin aynı lafızla okunması zevkenden mahrumiyet meydana gelmiştir. Aynı zamanda mana ile rivâyet, hadis uyduranların işini kolaylaştırmıştır. (s. 136-137)

Nursî'nin "Hadis kaynaklarına verdiği değer" başlığında yazar genel bir bilgi vermektedir. Hadis kaynaklarına güveni tam olan Nursî muteber hadis imamlarının kabul ettikleri hadislerin sahih olduğu görüşündedir. Bir hadisi Buhârî'nin Sahih'inde görmek sahâbeden işitmek gibidir. Dolayısıyla Buhârî'deki hadislerden şüphe duymamak gerekir. (s. 153) Nursî burada, hadis imamlarının içtihatları neticesinde hadislerin sıhhatini derecelendirirken yanılabilme paylarını hesaplamadığını anlaşılmaktadır. Ayrıca Bâcî'nin (ö. 474/1081) de ifade ettiği gibi Buhârî'ye göre sahih olan bir hadisi Müslim sahih kabul etmemiştir. Aynı şekilde Müslim'in de kendi kriterlerine göre sahih kabul ettiği bazı hadisleri Buhârî sahih kabul etmemiştir. Bu da, hadisin sıhhat tespit işinin icthadi olduğunu gösterir." (Bacî, 1986: I, 310).

Yazar, Nursî'nin bazı hadisleri isnatsız kullandığını tespit etmiştir. Nursî bazı rivayetlerde hadisi aktaran sahâbînin ismini zikretse de rivâyetleri genellikle senedsiz vermiştir. Nursî'nin "hadis-i şerifte rivâyet edilen" diye verdiği ifadeler çoğu zaman tek bir hadisin manası değil ayrı ayrı hadislerin birleşmesinden hasıl olan manalardır. (s.160-161) Yazar, Nursî'nin yer verdiği bazı hadis metinlerinin birkaç hadis metninin birleştirilmesinden elde edilebileceğini ileri sürmektedir. Buna göre Nursî, kendisinin de bir sakınca görmediğini ifade ettiği manalarına göre rivayet metinlerini tek metinde cem' etme yoluna gitmektedir.

Kullandığı hadislerin kaynak açısından değerlendirilmesi başladığında Nursî'nin eserlerinde bin civarında hadis zikrettiği tespiti yapılmıştır. Bu hadislerin bir kısmı temel hadis kaynaklarından rivayet edilmiş olan sahih hadislerdir. Ancak Nursî'nin eserlerinde kullandığı hadislerin büyük bir kısmının Kadî İyâd'ın *Şifâ'sı*, Gazzâlî'nin *İhyâ'sı*, Aliyyu'l-Kârî'nin *Şifâ Şerhi* gibi temel hadis kaynağı olmayan ve başka amaçlarla yazılan kitaplardan alındığı tespiti dikkat çekmektedir. (s. 165) Bu durumu hapis ve sürgün gibi yaşadığı dönemin koşullarıyla beraber temel kaynaklara ulaşmanın zorluklarına bağlamak mümkündür. Çünkü Nursî birçok hadisi kaynaklarına bakma imkânından yoksun olduğundan ezberden eserine aldığını ifade etmiştir.

HADİS YORUMLARINDAN ÖRNEKLER

Said Nursî, temel ilke olarak hadislerin anlaşılmadığı için reddedildiği ve bunun önüne geçmek için de tevil yoluna gidilmesi gerektiği düşüncesindedir. Nursî;

1. Kur'an'da müteşabih ayetler olduğu gibi hadisler içinde de müteşabihlerin bulunduğunu belirtmektedir. Bu tür hadisler zahiri anlamına göre yorumlanırsa hadisi red sonucuna götürür.

2. Nursî'nin bazı hadisleri yorumlarken konunun tam olarak anlaşılmasına katkı sunması için gördüğü rüyalara da müracaat ettiğini görüyoruz. (s. 202)

3. Said Nursî, bazı hadisleri cifr hesabıyla açıklamaya çalışmıştır. (s.206)

Nursî'ye göre hadisin kabul edilebilmesi için taşıması gereken şartları şu şekilde sıralayabiliriz.

1.Hadis Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve diğer meşhur hadis imamları tarafından rivâyet edilmiş olması onun sıhhatini ortaya koyar.

2.Bir hadisin sahih bir isnadının bulunmaması manasının yanlış olduğu anlamına gelmez. İsnatsız haberin manasının sahih olması durumunda rivayet alınıp kullanılabilir. Kanaatimizce bu yaklaşım tarzı sahih hadisi belirlemede isnadı esas alan hadisçilerin kriterleri ile uyum arz etmemektedir. (s.169)

Yazar Said Nursî'nin hadis yorumlarından örnekler vermektedir ki bu örnekler kitapta geniş bir yer tutmaktadır. (s. 186 - 216)

Yazar Nursî'nin eserlerinde geçen rivâyetlerden ve hadis ilmi ile ilgili bazı açıklamalarından hareketle onu bir hadisçi gibi değerlendirmiştir. Ancak Nursi rivâyetlerin herhangi bir kaynaktan geçmesini sıhhat sebebi olarak değerlendirmiştir. Her ne kadar Nursî bazı konularda açıklamada bulunmuş olsa da rivâyetleri hadis ilmi yönünden tetkik ve tenkide tabi tutulmasını söylemek zor görünmektedir.

Said Nursî'nin hadisler hakkında sorulan bazı sorulara verdiği cevaplarında aşağıdaki örnekte görüleceği gibi kendine has bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. O 'bir hadisi kabul etmem demek nasıldır?' sorusuna. Şöyle cevap vermiştir; herhangi bir hadisin sahih olmaması onun kabulüne engel teşkil etmemektedir. Nursî hadisin sıhhat tespitinin bir sübut meselesi olduğunu belirtmiştir. Nursî hadisin kabul edilmemesinin rivâyetin sabit olduğuna dair delil bulunmayışı olduğunu ifade etmektedir. Ancak hadisi tamamıyla kabul etmemek yani var olmadığını iddia etmek ise bundan farklı olup böyle bir iddianın temellendirilebilmesi için var olmadığının ispatı gerekmektedir (s. 165) Nursî'ye göre ise senedsiz rivayetler bile değerlendirmeye alınabilir. Senedsiz haberlerin keşf ve rüyadan başka bir yöntemle tespit edilmesi mümkün değildir. Çünkü herhangi bir hadisin olmadığının delillerle ispatı ancak sened ile mümkün olur. Dolayısıyla muhaddislere göre senedi olmayan haberin hadis olarak değerlendirmesi mümkün değildir. Haberin senedi olması durumunda sıhhatinin tespiti için rivayet senet ve metin yönünden tetkik ve tenkide tabi tutulur. Muhaddislerin bu yöntemlerine başkaları nadiren başvurmuşlardır. Örneğin Tefsir, Kalam ve Tasavvuf gibi alanlarda yapılan çalışmalarda rivayetler çoğunlukla sıhhatlerine bakılmaksızın tahrîç edilmektedir. Bu durum bu tür eserlerin değerini etkilememektedir. Çünkü bunların amacı sahih hadisleri tahrîç etmek olmayıp herhangi bir konuda açıklamada bulunmaktır. Nursî'nin eserleri de müstakil hadis çalışmaları olmadığından bu durumun göz önüne alınması gerekmektedir. Nursî hadisleri kendine has bir yöntemle değerlendirmeye çalışmıştır.

Yazar, Nursî'nin eserlerinde kullandığı hadislerin metinlerini, bunların kaynaklarını incelemiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Nursî'nin hadis ile ilgili görüşlerini ise yine eserlerindeki söylemlerinden çıkarmıştır. Yazar açtığı her başlıkta öncelikle genel bir açıklamada bulunmuştur. Daha sonra âlimlerin konu ile ilgili görüşlerini verdikten sonra Nursî'nin görüşlerini değerlendirmiştir. (s. 167) Yazar Nursî'nin eserlerini telif ettiği dönemin hadis ve sünnet algısına dair bilgileri vermemiştir. Dönemin hadis ve sünnet algısı ile birlikte Nursî'nin hadis kullanımı değerlendirilmesi daha isabetli olurdu. Nitekim hadis ve sünnet algısı çeşitli dönemlerde çeşitli coğrafyalara göre değişkenlik arz etmektedir. Ayrıca hakkında araştırma yapılan âlimin hadisleri hangi amaçla değerlendirdiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü muhaddisler rivayetleri hadis usulü açısından değerlendirirken tefsir, siyer, akaid, tasavvuf gibi diğer İslâmî ilimlerde rivâyetler farklı değerlendirilir. Onlar konu ile ilgili açıklamaları yapmak için meseleye açıklık getirecek her türlü rivâyeti sıhhat durumlarına bakılmaksızın kullanabilmişlerdir. Dolayısıyla onlar konuyla ilgili yetkin kabul edilen muhaddislerin kitaplarından faydalandıkları gibi çok zayıf hadislerin bulunduğu eserlerden de yararlanmışlardır. Örneğin tefsir kaynaklarında İsrailiyata dair haberlerin, zayıf hatta mevzu haberlerin olduğu bilinen bir hakikattir. Çünkü onların amacı ayeti çeşitli yönleriyle tefsir etmektir. Yine bu âlimlerin sahih hadislerin yanında zayıf ve aslı olmayan haberleri de değerlendirdiği tespit edilmiştir. Bu durumu birçok çalışmada görmek mümkündür. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin hadis kaynaklarında olması eserin değerine menfi yönde etki ederken diğer kaynaklarda bu açıdan değerlendirilmezler. Ayrıca hadis kaynaklarında rivayetler senedsiz verilmezken diğer eserlerde genellikle isnadsız verilir. Dolayısıyla hadis eserleri dışındaki kaynaklardaki rivayetlere bu açıdan bakmak gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca Nursî'nin eserinin muahhar kaynaklardan olmasını da dönem itibarıyla sened kullanımının bir manası yoktur.

Yazar Nursî'nin hadisler ile ilgili görüşünü onun eserlerindeki bilgilerden hareketle tespit etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada yukarıda da ifade edildiği üzere Nursî'nin muhaddislerin yöntemlerine uyan ve uymayan değerlendirmeleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Nursî eserlerine almış olduğu hadisleri mu-

haddislerden farklı olarak kendine has bir yöntemle değerlendirmiştir. Mehmet Bilen, “*Bediüzzaman Said Nursî'de Hadis*” adlı çalışması ile Said Nursî'nin eserlerinde tahrîç etmiş olduğu hadislerden, onun hadis usûlü ve hadislerle ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu eser Nursî ve yaşadığı dönemin hadis ve sünnet algısının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.