

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**İSLAMİ LİTERATÜR'DEKİ NUR-İ MUHAMMEDİ ANLAYIŞININ
NÜBÜVVET AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Mahmut ÇINAR

İstanbul, 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**İSLAMİ LİTERATÜR'DEKİ NUR-İ MUHAMMEDİ ANLAYIŞININ
NÜBÜVET AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan: Mahmut ÇINAR

Danışman: DOÇ. DR. Adil BEBEK

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	1

GİRİŞ

İLK YARATILAN VARLIK HAKKINDAKİ TEORİLER VE NÛR-I MUHAMMEDÎ GÖRÜŞÜ ..3

1-Hermetik Kültüre Göre İlk Yaratılan Varlık	3
2-Antik Yunanda İlk yaratılan Varlık.....	6
3-Yeni Eflatunculukta İlk yaratılan varlık.....	7
4-Yahudilikte İlk Yaratılan Varlık	8
5-Hristiyanlıkta İlk Yaratılan Varlık	8
6-Gnostik Akımlara Göre İlk yaratılan Varlık	9
7-İslâm Filozoflarına Göre İlk yaratılan Varlık ve Sudur Nazariyesi	11
8-Nefha-i İlahî	12

BİRİNCİ BÖLÜM

NÛR-I MUHAMMEDÎ TERİMİNİN ETİMOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK TAHLİLİ 17

1.1. ‘Nûr’ Sözcüğünün Etimolojisi.....	17
1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Nûr Kavramı	19
1.3. Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Muhammed	21
1.4. Nûr-ı Muhammedî Terimi ve Bununla Eş Anımlı Olarak Kullanılan Diğer Terimler	22
1.4.1. Hakikat-ı Muhammediye.....	22
1.4.2. İnsan-ı Kâmil.....	24
1.4.3. Taayyün-i Evvel	25
1.4.4. el-Kelime	26
1.4.5. el-Mutâ	27
1.4.6. Kalem	27

İKİNCİ BÖLÜM

NÛR-I MUHAMMEDÎ İNANCININ KAYNAKLARI VE BUNLARA YAPILAN İTİRAZLAR ...32

2.1.KONUyla İLGİLİ AYETLER VE YORUMLARI.....	35
2.1.1. Halife Terimi Etrafında Yapılan Tartışmalar	35
2.1.2. Nûr Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar	37
2.1.3. Zürriyet Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar	42
2.1.4. Mîsâk-ı Galiz Tabiri etrafında Yapılan Tartışmalar	45
2.1.5. Sirac-ı Münîr Tabiri etrafında Yapılan Tartışmalar.....	48
2.1.6. Ru’yet Ve Sidretü’l-Münteha Etrafında Yapılan Tartışmalar	50
2.2. NÛR-I MUHAMMEDÎ İNANCINA KAYNAK OLARAK GÖSTERİLEN RİVAYETLER	52
2.2.1. Resulullah’ın Annesinin Şam ve Bursa Saraylarını Aydınlatan Bir Nur Görmesi	52
2.2.2. Babasının Alnındaki Nur (Işık) ve Bunun Hz. Âdem’den İtibaren Nesilden Nesile İntikal Ederek Gelmesi	53
2.2.3. Hz. Peygamber Yürürken Kendisini Gölgeleyen Beyaz Bulut.....	54
2.2.4. “Levlake...” Rivayeti Etrafında Yapılan Tartışmalar	56
2.2.5. Hz. Peygamber’in Âdem’den Önce Peygamber oluşunu İfade Eden Rivayet.....	57
2.2.6. Allah’ın Yarattığı İlk Şeyin Akıl olduğu Etrafında Yapılan Tartışmalar	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NUR-I MUHAMMEDÎ İNANCININ ORTAYA ÇIKIŞI VE BİR TEORİ HALİNE GELİŞİ 61

3.1. Nûr-ı Muhammedî Teriminin Ortaya Çıkışı ve Felsefî Teori Haline Gelişi.....	61
3.1.1.Kâ’b el-Ahbâr (ö. 32/664)	62

3.1.2.Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/770).....	63
3.1.3.Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896).....	66
3.1.4.Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921)	67
3.1.5.Gazzâlî (ö. 505/111)	71
3.1.6.Kâdî İyâz (ö. 544/1150).....	76
3.1.7.İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240)	77
3.1.8.Aziz Neseî (ö. 700/1330)	86
3.1.9.Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1428).....	88
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	91
TABLO-1: NÛR-İ MUHAMMEDÎ TEORİSİNE KATKIDA BULUNAN ŞAHSİYETLERİN YAŞADIKLARI COĞRAFYA VE VEFAT YERLERİ	95
KAYNAKÇA.....	96

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.:	adı geçen makale
a.mlf.:	aynı müellif
a.y.:	aynı yer
b.t.:	Baskı tarihi
b.y.:	Baskı yeri
ev :	Çeviren
DEÜİFD:	Dokuz Eylül Üniversitesi İl��hiyat Fakültesi Dergisi
D��A:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ER:	<i>The Encyclopedia of Religion</i>
h.:	Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
m.:	Mil��d��
md.:	Maddesi, maddeleri
M���İFD:	Marmara Üniversitesi İl��hiyat Fakültesi dergisi
MÜSBE:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü
n��r.:	Neşreden
s :	Sayfa
Sad:	Sadeleştiren
Terc.:	Tercüme eden
Ts :	Tarihsiz
vd :	Ve devamı
vd��r. :	ve diğerleri

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca yaratılış, şekli ve onun bağlantıları merak edilmiş; bu konuda çeşitli yorum ve teoriler ortaya konulmuştur. İnsanlık tarihi boyunca bu konuda ortaya konan yorumların çoğu dinlerden gelmiş veya onların tesiri ile şekillenmiştir. Diğer insanlar gibi müslümanlar da âlem ve onun ilk yaratılışını açıklama çabasına girerek dini metinleri bu yönde farklı şekillerde yoruma tabi tutmuşlardır. Kelâmcıların “hudûs delili”, felsefecilerin “sudûr nazariyesi” ve sûfîlerin “nûr-i Muhammedî” teorisi (zuhûr) insan fitratında mevcut olan merak ve tecessüs duygularını cevaplamaya yönelik açıklamalardır.

Nûr-i Muhammedî anlayışı, Allah’ın ilk yarattığı varlığın Hz. Muhammed’in nûru olduğu inancı üzerinde temellenmektedir. Bunun benzeri anlayışlara diğer kadim kültür ve dinlerde de rastlanılmaktadır. Birçoğu, Müslüman sûfîlerde olduğu gibi karizmatik bir şahsiyet etrafında anlayışlarını sergilemişlerdir. Bazen de bir şahsiyetten daha çok bir kavram ön plana çıkarılmıştır. Bu tezimizde bu anlayışın oluşmasında etkili olan kaynaklar üzerinde durulmaktadır. Bu kaynaklar irdelenerek ne kadar İslâmî oldukları tespiti çalışılmaktadır.

Tez çalışması bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte ilk yaratılan varlık hakkındaki teoriler üzerinde durulmaktadır. Bu teorilerin nûr-i Muhammedî ile benzer yönlerine dikkat çekilmektedir. Birinci bölümde nûr-i Muhammedî terkinini oluşturan “nûr” kelimesi ile Hz. Muhammed hakkında bilgi verilmektedir. Nûrun etimolojik kökeni ve İslâmî literatürde kullanıldığı anlamlar ele alınmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Muhammed’in nasıl tanıtıldığı ve bunun nûr-i Muhammedî anlayışı ile ilgisi irdelenmektedir. İkinci bölümde nûr-i Muhammedî anlayışına kaynak gösterilen ayet ve rivayetler verilmektedir. Söz konusu ayet ve rivayetler ulûmu’l-Kur’ân ve ulûmu’l-hadis kurallarına göre değerlendirilerek bir neticeye varılmaya çalışılmaktadır. Üçüncü

bölümde ise Nûr-i Muhammedî anlayışının Müslümanlar arasına girmesini sağlayan şahsiyetler kronolojik sıraya göre verilmektedir. Bu şahsiyetlerin bahse konu teoriye hangi açıdan katkıda bulundukları ve ne gibi açıklamalar sağladıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu anlayışın Müslümanlar arasında yerleşmesinde belli bir coğrafyada ön plana çıkan kültürlerin etkisi düşünüldüğünden bölümün sonuna ilgili şahsiyetlerin yaşadıkları mekanlar ve vefat yerlerini gösteren bir tablo konulmuştur.

Bu çalışmayı yaparken objektif bir tez yapılması için bana gerekli ortam ve yardımı sağlayan danışmanım Doç. Dr. Adil Bebek Beyefendiye teşekkür etmek isterim. Yol gösterici beyanları ve kitap temininde yaptıkları yardım dolayısıyla başta Prof. Dr. Bekir Topaloğlu olmak üzere tüm Kelam Ana Bilim Dalı ile Tasavvuf ve Felsefe hocalarına şükranlarımı sunarım. Tezin proje safhasından bitimine kadar adım adım takip ederek olgunlaşmasına yardımcı olan, her sayfasını teker teker okuyarak katkıda bulunan ve beni hem ilmî hem de psikolojik olarak destekleyen Prof. Dr. İlyas Çelebi Beyefendiyi şükran ve minnetle anmak isterim. Tezin yapılmasında yardımları olan ve şu anda burada isimlerini sayamayacağım tüm dostlarımı saygı ve şükranla anarım. Bana anlayış göstererek çalışmalarına dolaylı katkı sağlayan ailemin tüm bireylerine, kendilerine gereği kadar zaman ayıramadığım çocuklarıma da teşekkür borçluyum.

Her şeyin en doğrusunu bilen, en doğrusunu yapan Rabbimden rızasına muvafık çalışmalar yapmamızı kolaylaştırmasını dilerim. Tevfik ondandır.

Mahmut Çınar
İstanbul, 2006

GİRİŞ

İLK YARATILAN VARLIK HAKKINDAKİ TEORİLER VE NÛR-I MUHAMMEDÎ GÖRÜŞÜ

İslâm düşünce tarihinde “Nur-i Muhammedî” adı altında sistemleştirilen ilk yaratılan varlık anlayışına benzer anlayışların çok daha eski dönemlerden itibaren farklı kültürler arasında da bulunduğu görülmektedir. Özellikle Bâbil havzasında gelişen bütün ezoterik anlayışlarda farklı formatlarda da olsa bir ilk yaratılan varlık tasavvuruna rastlamak mümkündür. Bu tasavvurlar çoğu zaman bir şahıs etrafında odaklanmaktadır. Söz konusu şahsiyet yarı ilahî bir hüviyete sahiptir. Hermetik ve Gnostik akımlardan ilâhî dinlere kadar hemen hemen tüm kadim akımlarda benzer teoriler bulunmaktadır. Aynı coğrafyada yaşayan farklı din ve anlayış mensuplarının süreç içerisinde birbirlerini etkilemesi kaçınılmaz olduğuna göre bu anlayışın zamanla form değiştirse de aslı itibarıyla bu etkilenmenin kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. Bu giriş kısmında, Hermetizmden başlayarak farklı anlayışlarda ilk yaratılan varlık teorileri ve bunların çıkış noktaları irdelenerek İslâm dünyası ile ilişkilerine vurgu yapılacaktır.

1-Hermetik Kültüre Göre İlk Yaratılan Varlık

Hermetik kültürün h. II. asırdan itibaren Harran ve Bağdat üzerinden Harran Sabîîleri kanalıyla Müslümanlar arasına girdiği düşünülmektedir. Halife Me'mun'un Harran'da yaşayan Hermetiklere Kur'an'da zikredilen Kitabî bir din veya İslam'a girmedikleri takdirde öldürüleceklerini bildirmesi üzerine sadece siyasî sonuçlarından dolayı görünürde Sabîî olduklarını ifade etmişlerdir. Bu toplum dinî inanç ve yaşamlarında herhangi bir değişikliğe gitmemiş, eski inançlarını olduğu gibi devam ettirmiştir. Harranlı Hermetik Sabit b. Kurra (ö. 288/901)'nın Halife Mu'tasım zamanında Bağdat'a gidip orada bir Sabîî okulu kurmasıyla Hermetik kültürün

Müslümanlar arasına girmesi ileri bir düzeye ulaşmıştır. Sabit b. Kurra ve oğlu aracılığıyla yayılan Hermetik anlayış, İbn Sina (ö. 428/1037), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Arabî (ö. 638/1240), Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi filozof ve sûfiler tarafından İslam düşüncesi içerisinde asimile edilmiştir.¹

Hermetik düşünceye ait ilk eserlerden kabul edilen *Kitabu Sirri'l-Hâlîka* isimli kitabında Balinas (m. I. asır), zuhûr eden ilk şeyin Tanrı'nın nuru olduğunu ifade etmektedir. Bu nurdan; etkinlik meydana gelmiş, bu etkinlikten hareket, hareketten de sıcaklık ortaya çıkmıştır. Buna göre hareket ve harareten yıldızlar, hayvanlar ve sonra da “insan” diye isimlendirilen varlık ortaya çıkmıştır.²

Mebde ve mead ile ilgili konuları işleyen ilk Hermetik metin olarak kabul edilen *Hermetik Metinler Külliyyatı (Corpus Hermeticum)* içerisinde de ilk yaratılan varlığın ‘Nûr’ olduğuna delalet eden öğeler bulunmaktadır. Gnostik akımların kötülük (şer) problemine getirdiği çözüme paralel bir anlayışı öngören bu metinlere göre Hermes bir müşahedesinde Poimandres (Müteal Tanrı) ile diyaloga geçer ve bu diyalog neticesinde yaratılışın sırlarını kendisinden öğrenir. Hermes müşahedesinde sürekli yukarı doğru çıkmaya çalışan bir nûr görür. Böylece karanlık aşağıda kalacak ve tabiat veya ilk madde olan rutubete dönüşecektir. Bunu ilahî kelimenin (Kelâm) nurdan sudûru takip eder. Hermes bu sırada semavi âlemi oluşturan iki tabii unsur olan ateş ve havanın zuhurunu da müşahade etmektedir. Toprak ve su ise tabiata karışık ve İlahî kelimenin (kelâm) etkisiyle hareket edebilecek şekilde tabiatta kalmaktadırlar. Müşahadenin bu kısmı şu şekilde yorumlanır. Nûr; Akıl (Nous), Aşkın Baba-Tanrıdır. Kelime ise onun ilk oğlu Yaratıcı-Tanrıdır. Bu metinlere göre nûrun tabiatında hem erkeklik hem de dişilik özelliği bulunmaktadır.³

Daha sonra Hermes bu müşahedesinde insanın yaratılış ve dünyaya geliş sürecini, yaratılışın dördüncü aşaması olarak belirlemektedir. İlk akıldan sudûr eden semavi insan, kendisinin (Tanrı, İlk akıl) suretindedir. Bu nedenle de onu sever ve ona diğer yaratılanlara egemen olma yeteneğini verir. Bu semavi insan (insan-ı kâmil, ilk insan...) kardeşi yaratıcı tanrı, kelime gibi yaratmayı ister ve bu nedenle Yüce Tanrı

¹ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 114.

² Afîfî, *a.g.e.*, s. 120.

³ Cabirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Terc. Burhan Köroğlu vdğ.), İstanbul 2000, s. 340.

(baba)'nın izni ile yaratma küresine iner. Tabiattaki en dibe, kevn-ü fesadın; denizlerin, dağların vs. olduğu yere iner. Burada sûret ve gölgesi kendisinde yansıyan tabiat onu kucaklayarak bağrına basar. Kendi suretini su üzerinde yansımış olarak görünce onun da hoşuna gider ve beğenir. Yeryüzüne yerleşmek için hemen tabiatla iki sevgili gibi birleşir. İşte bu, düşüş veya günahıdır. Bu düşüşün bir gereği olarak insan iki tabiatlı bir varlık olacaktır. Tabiata ait olan bedeniyle fâni, semavi insana raci olan aslî mahiyetiyle ölümsüz olacaktır. Bu şekliyle aynı anda hem kaderin esiri hem de efendisidir.

Daha sonra Hermes, yeryüzüne inen semavî insanın yeryüzüne sevgi ve aşkla bağlanarak onu dölediğini ve bu döllenme neticesinde her birinde hem erkeklik hem de dişilik özelliği bulunan yedi Âdemînin (beşerî varlıklar) doğduğunu, bunların sayıları semadaki yedi yıldızın sayısına eşit olduğu gibi onlarla aynı özelliklere de sahip olduklarını ifade etmektedir. Semavî insan bunlarda iki parçaya bölünmüştür: Nefis ve akıl. Oysa bu özellikler babasından kendisine hayat ve nur olarak geçmişlerdi. Duyular âleminin bütün varlıkları süresi belli olmayan devir bitinceye kadar bu şekilde kalacaklardır. Bu devrin bitiminde bütün beşerî ve hayvanî varlıklar, yüce Tanrının irade ve sözüyle erkek ve dişi olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. İlâhi inayet fiili ve bütün semavi kürelerin aracılığıyla canlı varlıklarda üreme ve çoğalma başlar. Her birisi, kendi türüne göre çoğalır.⁴

Yukarıda anlatılanlar sadece mebd/başlangıç ile ilgili serüveni anlatmaktadır. Hermes bahse konu müşahedesinde “mead/son”un bilgisine de vakıf olmaktadır. Bu kısım kendini, kökenini ve ölümsüz bir varlık olduğunu bilen insanın bütününü iyiliğe bağlanarak onu elde edebileceğine dikkat çekilerek başlar. Böylece insan hayat ve nûr olan hayır ve güzellik âleminde ölümsüzlüğe kavuşacaktır. Bedenine bağlı kalan insanın sonu ise karanlık bir ölüm olacaktır. Zira beden insanın tabiatında bulunan ilk karanlık aslına bağlıdır. Dolayısıyla kurtuluş yolu, nefsi bilmek ile başlar ki bu da yegâne kurtarıcının irfan olduğu anlamına gelmektedir.⁵

⁴ Cabirî, *a.g.e.*, s. 341–342.

⁵ Cabirî, *a.g.e.*, s. 342.

2-Antik Yunanda İlk yaratılan Varlık

Antik Yunan düşüncesinde yoktan var etme/olma mümkün değildir. Onlara göre yoktan hiçbir şey var olmaz. Yunan düşüncesinin her safhasında daima meydana gelmemiş ve yok olmayacak bir ilk madde/arketip düşünülmüş ve yaratılış teorileri bunun üzerine bina edilmiştir. Bu arketip ilk filozof Tales’e göre “su”dur. Tales, “su”yu meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan ilk madde olarak düşünmektedir. Her şey ondan meydana gelmiş ve yine ona dönecektir. Daha sonra gelen yunan filozoflarında bu arketip zaman zaman değiştiği gibi bazen birden fazla arketip olarak da düşünülmüştür. Ancak ilk maddeye yükledikleri niteliklerde herhangi bir farklılık görünmemektedir. İlk madde kadîm’dir, ebedî’dir; her şey ondan çıkmıştır ve ona dönecektir.⁶

Daha sonraki dönemlerde Platon, “idealar dünyası” ismini verdiği zaman ve mekânın dışında var olmaya devam eden, meydana gelmemiş, yok olmayacak bir dünyadan bahseden bir teori geliştirmiştir. Platon’a göre kadim olan bir ilk varlık vardır. Bu madde adı anılmayacak, niteliği bilinmeyecek kadar belirsizdir. Tanrı Demiurgos, idealara bakarak ve onları örnek alarak bu niteliksiz ve kadim olan varlığa tesir eder ve bu tesir neticesinde nesneler dünyasını meydana getirmektedir. Anlaşıldığı gibi Platon’un yaratılış teorisinde Demiurgos’un madde üzerindeki var etme ilişkisi yoktan var etme değil, tesir etmedir.⁷

Aristoteles, Platon’un niteliği bile olmadığından adını anmadığı ilk maddeye “Hyle” adını vermektedir. Bu madde İslam felsefe tarihinde “Heyûla” olarak anılmıştır. Heyûla, hiçbir niteliği olmayan, meydana gelmemiş, yok olmayacak olan metafizik karakterde bir imkândan ibarettir. İlk hareket ettirici olan Tanrı, hareket ettirme yoluyla heyûla’ya tesir eder. Bu tesir, Salt Form (Tanrı) nın tek tek nesnelere form olarak girmesi ile devam eder. İşte böylece nesneler dünyası (varlık) meydana gelmektedir. Aristoteles’te de hocası Platon gibi yaratma bir tesir olarak ortaya çıkmaktadır.⁸

⁶ Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve gayelilik*, Ankara–2004, s. 27–28.

⁷ Aydın, *a.g.e.*, s. 28.

⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 29.

3-Yeni Eflatunculukta İlk yaratılan varlık

Yeni Eflatunculuk felsefesinin kurucusu olan Plotinus'un *Enneads* isimli eserinde ilk yaratılan varlık teorisi geniş bir biçimde tartışılarak ortaya konmuştur. Buna göre ilk yaratılan varlık teorisinde anahtar kelime “nous” (akıl, zihin)’dir. Nous, Bir’in yüceliği, bolluk ve doygunluğu neticesinde kendisine benzeyen ama kendisinden farklı olan başka bir şey olup taşma (feyezan) neticesinde meydana gelmiştir. Nous, birlik ile çokluğu birlikte bir arada bulunduran ara varlıktır. Plotinus, Bir’i bir şey olarak görmediğinden ona göre bir şey olan Nous aynı zamanda ilk varlıktır. Nous, bütün gerçekliklerin arketipsel formlarını içeren hakiki varlığın bütünü olarak Eflatun’un “idealler âlemi” ve Aristoteles’in “İlahî zihin” dediği şey ile aynı mahiyete sahiptir. Ayrıca Stoacıların evreni yöneten akıl olarak tanımlanan “ilahî ilke”nin izlerini de taşımaktadır.⁹

Nous, konumu gereği mükemmellikte Bir’e en yakın varlıktır. Bir’in haricinde her varlık kendisinden daha yukarıda olan varlığı temâşâ ederek aydınlanır ve mükemmelleşir. Nous da bu kurala göre Bir’i temâşâ ederek mükemmelleşir. Bir’i temâşâ eden Nous, bu temâşâ sırasında herhangi bir çabası, isteği ya da eğilimi olmaksızın, zorunlu olarak Ruh’u üretir. Ancak Plotinus, bunun otomatik ve aklî olmayan bir üretim olmadığını ifade etmektedir. Zira aklî olmayan tesadüfî ile aynı şeydir. Oysa Plotinus’un sisteminde tesadüfe yer yoktur. Ona göre üretim zorunlu ve aklî olmak zorundadır.¹⁰

Plotinus’a göre Nous, kendi temaşa eyleminin hem öznesi hem de nesnesidir. O düşüncedir, düşünce olarak aynı zamanda düşünendir. Düşüncesinin nesnesi de yine kendisidir. Bu durumda Plotinus’un Nous’u Aristoteles’in nesnesiyle özdeş, düşünen akıl teorisinin bir versiyonudur. Aristoteles, en mükemmel varlığı, yani Tanrı’yı “kendisini düşünen düşünce” olarak tanımlamaktadır. Aristoteles’in İlk Hareket Ettiricisi için düşüncesinin nesnesi yine kendisidir. Plotinus’un Nous’unun düşünce nesnesi ise idealar olup bunlar aynı zamanda duyular âleminin arketipleridir. İlk

⁹ Koroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları ışığında yeni Platoncu felsefe* (basılmamış doktora tezi), İstanbul–2001, s. 70.

¹⁰ A.g.e., s. 71.

Hareket Ettirici evrenle hiçbir şekilde ilgilenmemektedir. Nous, duyuşal dñnyanın modelidir ve onunla iç içedir.¹¹

4-Yahudilikte İlk Yaratılan Varlık

Semavî dinlerin ilk kitabı olan Tevrat'ta ilk yaratılan varlık teorisi bulunmaktadır. Tevrat'ta ilk yaratılan varlık ile nur arasındaki bağlantıya rastlamamız mümkün görünmektedir. Ayrıca daha sonraları literatürümüze hadis olarak geçen Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığı ifadesi¹², söz konusu metinlerde yer almaktadır. Ahd-i Atik'in beş temel kitabı arasında yer alan Tekvin (yaratılış) kitabında yaratılış serüveni anlatılmaktadır. Tekvin'in 1–27. ayetleri yaratılışın başlangıcı ve insanın yaratılışını konu edinmektedir. Buna göre; “Tanrı başlangıçta yeri ve göğü yarattı. Tanrının ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı “Işık olsun” diye buyurdu ve ışık oldu. Gece gündüz, gök kubbe, deniz, kara, nebatat, gök cisimleri, hayvanat yaratıldıktan sonra Tanrı insanı kendi suretinde yarattı.”

Tevrat'ta ön görñlen yaratma teorisinde “nûr/ışık” yer ve gök yaratıldıktan sonra yaratılmıştır. Bir diğer husus ise Tanrı'nın ruhunun sular üzerinde olmasıdır. Buna göre “sular” da nûr/ışık” yaratılmadan önce vardırlar. Metinlerin üslubunda dikkat çeken bir husus ise Tanrı'nın bir gayelilikten daha çok deneme yanılma yoluyla yaratılışın bir aşamasından diğer aşamasına geçtiğı izlenimi vermesidir.¹³

5-Hristiyanlıkta İlk Yaratılan Varlık

İncil'in İsa (a.s)'ın tabiat ve misyonundan bahsederken kullandığı ifade ve betimlemeler Nur-i Muhammedî teorisiyle benzerlik taşımaktadırlar. Kendisinden önceki peygamberlerin kendisini müjdelediğini ve onun önceliğini tanıdığını Yahya örneğinde net bir şekilde ortaya koymaktadır. “Söz insan olup aramızda yaşadı. Onun yüceliğini, -babadan gelen lütuf ve gerçeikle dolu biricik oğlunun yüceliğini- gördük.

¹¹ A.g.e., s. 72–73.

¹² Buharî, “ist'izân”, 11.

¹³ *Kutsal kitap (Eski Ahit)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul–2003, Tekvin, 1–27.

Yahya ona tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: “Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü o benden önce vardı” diye sözünü ettiği kişi budur.”¹⁴

İbranilere Mektup’ta ise evrenin İsa’nın vasıtasıyla yaratıldığına atıfta bulunmaktadır. Nur-i Muhammedî teorisindeki Hz. Muhammed figürü burada yerini Hz. İsa’ya bırakmaktadır: “Bu son çağda da her şeye mirasçı kıldığı ve aracılığıyla evreni yarattığı kendi oğluyla bize seslenmiştir.”¹⁵

6-Gnostik Akımlara Göre İlk yaratılan Varlık

Müslümanların bugün üzerinde yaşadıkları coğrafyanın bir parçası olan İran, Suriye ve Irak başta olmak üzere yakın coğrafyaların, Yunan ve Roma düşüncesi içerisinde bulunan gnostik anlayışlardan etkilendikleri düşünülmektedir. Gnostisizmin kaynağı hakkında son zamanlarda ileri sürülen hipotezlerde Bâbil’in rolünün altı özellikle çizilmektedir. Buna göre Hristiyanlığın hakimiyeti çağında Bâbil’de, Yunan düşüncesi, Mezopotamya, İran ve Yahudi mitlerinin doğrudan karşılaşmaları, Samarie’de, Suriye’de buradan da m. I. Yüzyıldan itibaren Yunan ve Roma’ya geçerek Gnostisizmin doğmasına neden olmuştur.¹⁶ Bu durum Müslüman araştırmacılar açısından daha da önem kazanmaktadır.

Söz konusu coğrafyalarda (Arame) yapılan incelemeler neticesinde bu topraklarda elde edilen Gnostik öğelerle Batınî akımlar arasında önemli ölçüde benzerliğin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durumda Batınîlik bir yandan Gnostik-Hermetik, bir yandan da Mesihçi-Devrimci bir yapıya sahip bulunmaktadır. Gnostiklerin Semavî Âdem’i ile Batınîlerin Mehdî-i Muntazarı, sûfîlerin İnsan-ı Kâmil’i (veya Nur-i Muhammedî’si) arasında büyük ölçüde örtüşme bulunmaktadır.¹⁷

Gnostik akımlarda Nur-i Muhammedî terimini doğrudan ifade eden her hangi bir ifadeye rastlanılmamakla beraber bu anlayış kapsamında değerlendirilebilecek bir takım öğelere rastlanılmaktadır. Bu akımlardan Deysanîler ışıık ve karanlık olmak üzere

¹⁴ Yuhanna, 1.14–15; 1.30; *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2003.

¹⁵ *İncil*, İbranilere Mektup, 1/2; Geniş bilgi için bk. Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı kerim’de nübüvvet*, (basılmamış Doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 167 vd.

¹⁶ Cohkr, Melhelm, *Zındıklık ve Zındıklar* (Çev. Ayşe Meral), İstanbul 2002, s. 45.

¹⁷ Chokr, a.g.e., s. 29.

iki temel ilkeyi öngörmektedirler.¹⁸ M. II. asrın başlarında İran Aramesinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Elkasai'nin kurucusu olduğu Elkasailer ise İsa'nın Hz. Âdem'den beri birçok kez dünyada tecessüd (ete kemiğe bürünerek insan şeklinde zuhûr) etmiş bir peygamber olduğu inancını taşımaktadırlar.¹⁹

Cukha'da ortaya çıkmış bulunan (m. 459–487) Kantéen mezhebi (heterodoks Yahudi kökenli) düalizme inanmaktadır. Bunlara göre ateş, su ve toprak olmak üzere üç temel ilke vardır. Bunlardan ateş, iyi ve ışık ilkesidir.²⁰

Dicle'nin kıyısında, Bâbil'in kuzeydoğusunda m. 216'da doğan Mani (Maniheizm'in kurucusu), kendisini yaşayan Paraclet'in ikizi olarak tanımlamıştır. Ayrıca kendisinin Âdem, Zerdüşt, Buda, İsa zincirinin son halkası olduğunu iddia etmiştir. Mani'nin prensiplerine uyan mezhebin rahipleri ölümden sonra Nûr Cenneti'ne (Paradise de la lumière) gireceklerine inanmışlardır. Bunlar, Docétiste, (İsa'nın fiziki bedeninin olmadığını, görüntü olduğunu savunan) Hristiyanlığını benimsemişlerdir.²¹

Mecusiliğe göre Ahuramazda ilk olarak bütün insanlığın prototipi olan Geyumert'i yaratmıştır. Geyumert Ahurmazda'nın yeryüzündeki oğlu olarak tanımlanmaktadır. Onun öldürüldükten sonra yeryüzüne atılan tohumlarından (zürriyet) Âdem ile Havva yaratılmıştır. Bu anlayışa göre peygamberlik Zerdüşt'ten sonra da devam edecektir.²²

¹⁸ Chokr, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁹ Chokr, *a.g.e.*, s. 51.

²⁰ Chokr, *a.g.e.*, s. 57.

²¹ Chokr, *a.g.e.*, s. 54–55.

²² Eliade, Mircea, *A Hisrory of Religius Ideas*, II 317–318; Şinasi Gündüz, “Mecusilik”, *DİA*, XXVIII, 282; A. Hultgard, *Creation and Emanation: Zoroastrian Reflectic on the Cosmogonic Myth*, Jerusalem–2002, XXVI, 91–108.

7-İslâm Filozoflarına Göre İlk yaratılan Varlık ve Sudûr Nazariyesi

İslam filozoflarının en önemli düşüncelerinden biri de Fârâbî (ö. 339/950) ile başlayan “sudûr nazariyesi”dir. Fârâbî’nin kurucusu olduğu nazariye İbn Sina (ö. 428/1037) tarafından da benimsenerek sistem oturtulmaya çalışılmıştır. Nazariye; “Tanrı, Bir, akıl ve ilk sebeptir” ön kabulüyle başlamaktadır. İbn Sina’ya göre ilk varlık kendini düşünen salt düşüncedir. “Birden ancak bir çıkar” ilkesi gereğince kendini düşünen salt düşünce olan Allah’tan ilk önce bir feyezân/sudûr sonucu ilk akıl (akl-ı küllî) çıkar. Bu, nûr olan ilâhî cevherden bir ışıldamadır. Bu akıl Allah’tan yayılan güce ortaklık eder. Bir farkla ki Allah vacibu’l-Vücûd bu ise mümkünü’l-vücûddur. Diğer varlıklar bu ilk varlıktan gelirler.²³

Nazariye mantıki temellerini şöyle oluşturmaktadır:

a- Birden ancak bir çıkar

b- Varlığın hâdis olması Allah’ın sıfat ve iradesinde değişimi zorunlu kılar. Bu durumda, kâinatı yaratmazdan önceki irade ile yarattığı andaki iradesinin farklı olması neticesi ortaya çıkar. Bu da Allah’ın zatında da bir değişimi gündeme getirir.

c- Sudûr Nazariyesi ile “şer” kavramına makul bir çözüm getirilmektedir. Buna göre kâinat kendiliğinden meydana geldiğine göre; onda meydana gelen şer olaylarının Allah ile bir ilgisi bulunmamaktadır.

Fârâbî’ye göre, en üst mertebede yetkinlik ve cömertliğe sahip olan Tanrı hiçbir amaç gütmeyiz. Dolayısıyla varlık onun irade ve ihtiyarı olmadan tabii bir zorunlulukla ondan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Buradaki zorunluluk Allah’ın zatından kaynaklanmakta olup harici bir zorunluluk değildir. Allah’ın hem akıl, hem akıl, hem de makul olması bilinci ifade eder. Bu bilinci (kendi zatını bilmesi) varlığın

²³ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985, s. 84–86.

ondan çıkmasına (sudûr) sebep olmuştur. Buna göre bilme ile yaratma aynı anlamdadırlar.²⁴

Bu nazariye daha sonraları başta kelâmcılar olmak üzere tenkitlere tabi tutulmuştur. Allah'ın iradesini sınırlaması, “birden ancak bir çıkar” teorisinin mantikî temellerinin sağlam olmaması temel eleştiri noktalarını oluşturmaktadır.

8-Nefha-i İlahî

Kur'an-ı kerîm'in içerisinde geçen “Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi” ifadesi daha sonraları farklı çevrelerce farklı anlamlara muhatap olmuş ve bunun üzerine bir takım düşünceler bina edilmeye çalışılmıştır.

Kur'an-ı kerîm'de beş ayette geçen ‘nefha-i İlahî’ ile ilgili ayetler ve bunların tefsirleri birbirlerine yakın ifade ve anlamları ortaya koymaktadırlar. Bunlardan; Hicr sûresi 29, Secde sûresi 9 ve Sad sûresi 72. ayetlerde söz konusu ifade Âdem'in yaratılış süreci ile ilgili olarak zikredilmektedir. Bu ayetlerde Allah süzölmüş balçıktan Âdem'i yaratıp ona şekil verdikten sonra ruhundan üfleyerek ona can verdiği bildirilmektedir. Enbiya sûresi 91 ve Tahrim sûresi 12. ayetlerde ise İsa'nın yaratılış süreci ile ilgili olarak bahse konu ifade geçmektedir. Bu ayetlerde Meryem'in ismet ve iffetine atıfta bulunulduktan sonra, Allah'ın ona kendi ruhundan üfleyerek İsa'ya hamile kalınmasını sağladığı belirtilmektedir.

Bu ayetlere iki temel soru etrafında bakılarak bir neticeye varmak mümkündür:

a- Bu ayetlerde geçen “Allah'ın kendi ruhundan üflemesi” ifadeleri mecazî anlamlarında mıdır, hakikî anlamlarında mıdır? Eğer Mecaz iseler neye göre, nasıl yorumlanıyorlar?

b- Allah ile mahlukat ve dolayısıyla mahlukatın bir parçası olan Adem ve İsa aynı özden mi yoksa farklı özden midirler? Her iki durumda da bu konudaki görüşler nelerdir?

²⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII 145–163; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 2. baskı, Klasik yayınları, İstanbul 2005, s. 105–192.

Ayetlerde geçen iki kelimenin (n.f.h. ve r.v.h.) neler ifade edebileceklerini tespit etmek için öncelikle lügat kitaplarına bakmamız yerinde olacaktır. *Lisanü'l-Arap*, her iki kelimenin değişik anlamlarını verdikten sonra Kur'an ayetlerini şahid getirerek bu anlamların dini literatürde kullanımlarına dikkat çeker. Buna göre, n.f.h. fiil olarak ağızdan çıkan hafif yel anlamındadır. Buna 'üfürmek' diyebiliriz. Üfürme anında çıkan havanın çok olması durumunda da kullanılabilir. Ayrıca "Nefhatü'r-Rebi/bahar havası (canlılığı)" şeklinde kullanılan isim tamamlamasının Ebu Zeyd tarafından "bitkilerin gövmelerini tamamlamaları" şeklinde anlamlandırıldığını ifade eder. Buna göre "canlılık kazanma, can gelme, hayatıyetini kazanma sürecini tamamlama..." anlamlarına da gelmektedir ki, ilgili ayetlerde daha çok bu anlamlarda kullanılmıştır.²⁵

r.v.h. ise oldukça zengin anlamlara sahiptir: Koku, yel, hava, nefes... Nefsin kendisi ile hayat bulduğu şey, insanın kendisiyle hayat bularak yaşadığı şey (el-Ferra), insanın teneffüs ettiği nefes (Ebu'l-Heysem), bütün cesette cari olan ve cesetten çıktığı zaman nefes alamadığı şey, Âdem'e ve bizlere üflenene, bilgisi de kimseye verilmeyen şey... Anlamları da verilmektedir. Kur'an-ı Kerimde geçen "ruh" ile ilgili olarak; Allah'ın onunla ilgili bilgiyi hiç kimseye vermediği ve yaratmış olduğu bir yaratık olarak ifade edilmektedir. Ebu'l-Abbâs ruhu vahiy olarak tanımlamaktadır. "Ruhullah" tamlaması ise "Allah'ın emri, hükmü, Cebrail..." olarak ifade edilmektedir.²⁶

Bu temel üzerinde ayetlerin teker teker tefsir ve yorumlarını alarak bir sonuca varmaya çalışalım:

Birinci grupta yer alan ayetlerin üçü de Allah'ın Hz. Âdem'e şekil verdikten sonra ona ruhundan üflediğini ifade etmektedirler.²⁷ Müfessirlerin bir kısmı burada işaret edilen mana konusunda ihtiyatlı yorumlar yaparken, bazıları da konuya hiç değinmeden geçiştirmişlerdir. "Allah'ın kendi ruhundan üflemesi" terkibi genel olarak Allah'ın canlılık, bilinç, duyarlılık, ilahî özelliklerin (hayat, ilim...) bir yansıması, anlama, kavrama, sezgi gibi anlamlar verilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Allah'ın

²⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Müessesetü'l-Mısriyyetu'l-Amme), Mısır ts, n.f.h. md.

²⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, r.v.h. md.

²⁷ Hicr 15/29: (Meleklerle hitaben) Ona şekil verip ruhumdan üflediğimde hemen ona secde ediniz"; Secde 32/9: "Sonra onu düzeltip biçim verdi ve ona kendi ruhundan üfledi. Size kulak, göz ve gönül verdi; ne kadar da az şükrediyorsunuz"; Sad 38/72: "Onu düzenleyip biçim verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz onun için hemen secdeye kapanın".

şereflendirmek için ruhu kendisine izafe ettiği, İlahi bir armağan olarak can verdiği, insani özellikler bahşettiği, onu işiten, hisseden kıldığı ifade edilmiştir. Ancak müfessirler bunun nasıl olduğu konusunda bilgi sahibi olamadıklarını itiraf etmeyi de ihmal etmemektedirler. Dolayısıyla ruh kavramının Allah’a izafe edilmesinin maddi bir boyuttan daha çok mecazî olduğu noktasında yoğunlaşmaktadırlar.

Mâtürîdî (ö. 333/944); Hicr suresi 29. ayetin tefsirinde “ruhumdan üfledim” ifadesinden kastedilen anlamın insanların kafalarında tam olarak şekillenmediğini ve dolayısıyla; “insanların üflemesi gibi bir üfleme olarak anlamadılar” demekle yetinmektedir.²⁸ Secde suresi 9. ayetin tefsirinde de ruhu “rîh” olarak tefsir eder ve üfürülmekle cesedin her tarafına dağıldığını belirtir. Allah’ın “Ruhundan üflemesi” ni o cesede ruh vermesi olarak açıklamaktadır.²⁹ Sad suresi 72. ayetin tefsiri sadedinde ise Ruhun Allah’a izafe edilmesinin, her hangi bir yaratığın Allah’a izafesi gibi olduğunu, zira ruhun da Allah’ın yaratıklarından bir yaratık olduğunu, ifade etmektedir.³⁰

Elmalılı (ö. 1361/1942) ruhtan feyiz vererek balçığı yüceltme anlamını tercih etmiştir.³¹ Ruhun Allah’a izafesinin ise cüz’iyyet değil, şeref için olduğunu, üflemenin de hayat verme anlamında olduğunu belirtir.³²

Çantay (ö. 1964) , “ruhumdan üflediğim zaman” ifadesini can vermek olarak, Celaleyn (Mahallî (ö. 864/1459), Suyûtî (ö. 911/1505), canlılık vermek ve hayat bulması olarak tefsir ederler. Seyyid Kutub (ö. 1966) tamlamayı kutsal ruh olarak te’vil ettikten sonra, bu olayın nitelik ve niceliğinin bilinemeyeceğini, ancak etki ve izlerinin bilinebileceğini, bunun da insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler olduğunu belirtir.³³

²⁸ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te’vîlatü ehli’s-sünne* (nşr. Fatıma Yusuf Heymî), Beyrut 1425/2004, III, 48.

²⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, IV, 87.

³⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, IV, 284.

³¹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili ve Meâli* (sad. Komisyon), İstanbul 2000, V, 209.

³² Elmalılı, *a.g.e.* VI, 480.

³³ Celaleyn, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut 1420/2000, s. 457; Çantay, Hasan Basri, *Kur’an-ı hakîm ve Meâl-i kerim*, İstanbul 1401/1981, III, 819; Seyyid Kutub, *Fi zılâli’l-Kur’an*, Kahire 1406/1986, V, 3027.

İkinci grupta yer alan ayetlerde³⁴ Hz. Meryem'in iffet ve ismetine vurgu yapıldıktan sonra Allah'ın ona ruhundan üflediği ve böylece İsa'ya hamile kaldığı belirtilmektedir. Böylece Ana-babasız yaratılan Âdem ile babasız yaratılan İsa arasında bir ilişki kurulmaktadır.

Mâtürîdî; Enbiya suresi 91. ayetin tefsirinde: “Ehl-i Tevil şöyle dedi” diyerek başkalarından naklen Cebrail'in ona gelerek gömleğine yani fercine üflediğini belirtmektedir. Bunun ayetten olmadığı kaydını düşmeyi de ihmal etmez. Sonra Hicr sûresi 29 ve Sad sûresi 72. ayetlerini de şahid getirerek “onun içinde ruhumu inşa ettim” anlamını verir. Hiç kimsenin üfürmekle ilgili her hangi bir şey söylemediğini, yani Cebrail'in üfürmesi ile ilgili her hangi kayda değer bir bilginin olmadığını ifade etmektedir.³⁵ Tahrim suresi 12. ayetin tefsirinde de: “Biz ona ruhumuzdan üfledik, yani onda suret ve bedenlerin dirildiği şeyi yarattık.” Dedikten sonra şöyle devam eder: “fîh” sözünden “ferci” kastedilmiştir. Tıpkı Enbiya sûresi 91. ayetinde olduğu gibi. Yani onun nefesine İsa'yı ki nefis müennestir. Sonra onu ‘nefha’ ile yaratmaya benzetmesi ruh cesette yaratıldığında onda tıpkı “rîh” gibi yayılır. Bir şeye üfürüldüğünde onda yayılır. Yine onu yaratmaya benzetmesi tıpkı “rîh” gibi üfürüldüğü şeyde süratle yayılmasındandır.³⁶

Enbiya suresi 91. ayetinin tefsiri kapsamında İbn Kesir(ö. 774/1373), Celaleyn, Cebrail'in gömleğinin içine üflemesi; Elmalılı Hamdi, Meryem'de hem erkeklik hem de dişilik özelliği yaratarak ona Hz. İsa'yı vermekle tefsir eder.³⁷ Mevdûdî (ö. 1979) ise “ona can koyduk” şeklinde tefsir etmektedir.³⁸

³⁴ Enbiya 21/9: “Bir de o ırzını koruyanı (hatırla)! Biz ona ruhumuzdan üfledik ve onu ve oğlunu âlemlere ibret kıldık”; Tahrim 66/12: “(Allah bir de) iffetini sapasağlam koruyan ve bizim da kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de (müminlere örnek gösterdi,) o itaat edenlerdendi”.

³⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, III, 345.

³⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, V, 185–186.

³⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, V, 469.

³⁸ İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1406/1986, IV, 394; Celaleyn, *a.g.e.*, s. 561; Mevdûdî, *a.g.e.*, VI, 369.

Tahrim suresi 12. ayet ile ilgili olarak Celaleyn, Elmalılı, Mevdûdî ve Süleyman Ateş doğurgan kılınması, mucizevî bir şekilde (Âdemin yaratılması gibi) yaratılması olarak tefsir ederler.³⁹

Söz konusu ayetlerin tefsirinden anlaşıldığı gibi “Allah’ın kendi ruhundan üflemesi” ifadesinin anlamı Allah’ın bahse konu kişilerde yaratma ve can verip hayata kavuşturma fiilini meydana getirmesidir. Allah’ın üflemesi hakiki anlamıyla kullanılmayıp tamamen mecazen yaratma ve can vermesi anlamında kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının öncülerinden olan Mâtürîdî de bu konuda farklı bir şey söylemeyip Kur’an’ın ilgili ayetlerini aynı şekilde anlamıştır. Mâtürîdî’den günümüze kadar hiçbir ciddi müfessir ve ilim adamı Allah’ın bir cüzü anlamına gelebilecek şekilde Allah’ın kendi ruhundan üfmesi ifadesinden insanın ruhunun Allah’ın ruhunun bir parçası olduğu neticesini çıkarmamıştır.

³⁹ Celaleyn, *a.g.e.*, s. 330; Mevdûdî, Ebu’l-Âla, *Tefhimu’l-Kur’an* (Çev. M. Han Kayanî vdğ.), İstanbul 1987, III, 299.

Birinci Bölüm

NÛR-I MUHAMMEDÎ TERİMİNİN ETİMOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK TAHLİLİ

1.1. ‘Nûr’ Sözcüğünün Etimolojisi

“Nûr”; Zuhûr etti, ışık verdi, aydınlattı ve ateşledi anlamlarına gelen نار fiilinin mastarıdır. Bu fiilin; “nevren, nivâren, nevâren” şeklinde de masdarları olup bunlar “fitnenin vuku bularak yayılması” anlamına gelmektedirler. Tef’ il vezninde “tenvîren” mastarı da “bir şeyi aydınlatma”, “lambayı yakma” gibi anlamlara gelmektedir. Söz konusu fiilin diğer mastarları da benzer manalara gelmektedir. Buna göre nûr kelimesi, sözlükte, ışık, ışığın şuâsı, aydınlatma, ortaya çıkma, zuhûr etme, vuku bulma, töhmet ve şüphelerden kaçınma anlamlarına gelmektedir. İsim olarak “ışık” veya onun şuâsı anlamına gelen “nûr”un çoğulu “envâr”dır.⁴⁰

Bir terim olarak “nûr” eşyayı görmeye yardımcı olan ışık veya aydınlık anlamında kullanılmıştır. Cürcânî (ö. 816/1413) onu “gözün idrak edip sonra da onun aracılığıyla başka nesneleri gördüğü nitelik” şeklinde tarif ettikten sonra Allah’ın “nûrların nûru” olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Bununla birlikte gerek maddî gerekse manevî anlamda “nûr” karanlık ve zulmetin zıddı olarak kullanılmıştır. Bu anlamda ışık, aydınlık, güzellik ve hoşluğun alameti olarak bilinmiştir.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Mısır ts., n.v.r. md.; Çelik, Ömer, “Kur’ân-ı Kerîm’de Nûr Kavramı”, *MÜİFD* sayı:16–17, 1998–1999, İstanbul, s. 124.

⁴¹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifât*, Beyrut 1988, en-Nûr md.

Nûr, farklı disiplin ve şahsiyetler tarafından sözlük manasına bağlı kalmakla beraber zaman zaman nispeten farklı anlamlarda kullanılmıştır. Tehânevî (ö. 1158/1745), nûrun kendisinin bizzat zâhir olduğu ve başkalarını muzhir, ortaya çıkaran bir şey olduğu şeklinde tarif etmektedir. Bu durumda nûr ay gibi, güneş gibi bir şey vasıtasıyla aydınlatırken, onun müradifi olarak da kullanılan dav' bizzat ışık veren anlamında kullanılmaktadır.⁴²

İşrak felsefecileri nûrun zuhûr olduğu, yani var oluş ve ortaya çıkış olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre yokluğa nispetle varlık, karanlığa nispetle nûr gibidir. Aynı şekilde mevcûdât yokluktan varlığa çıkmakla karanlıktan nûra çıkan bir şeye benzetilmektedir. Buna göre bütün varlıklara nûr denilebilir.⁴³ İşrak filozofları ile antik İran felsefesi arasında bu anlamda bir etkilenme ilişkisinin bulunduğunu belirtmemiz mümkündür. Zira antik İran felsefesinde nûr ile vücûd arasında bir benzerlik kurulmuştur. Bir kısım filozof ve hekimler vücûd kelimesi yerine nûr kelimesini kullanmışlardır.⁴⁴ Bu durum varlık ile nûr arasında ta ilk dönemlerden beri kurulan ilişki açısından önem arz etmektedir.

Gazzâlî (ö. 505/111) başta olmak üzere özellikle sûfîlerin bir kısmı, nûrun hakiki anlamda Allah için kullanılmasını, diğer varlıklar için ise mecazî anlamda kullanılmasını savunmuşlardır. Gazzâlî'ye göre nûr varlık, zulmet yokluktur. Varlıkları ortaya çıkaran şey nûrdur. Hz. Peygambere gelenler (vahiy) de nûrdur. Nûrlar ona başkasından, melek vasıtasıyla gelmektedir. Bu nûrların kaynağı olan Allah da bir nûrdur. Daha sonraları Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de aynı düşüncüyü paylaşarak Allah'ın hakikî nûr, kendisiyle bir kısım şeyler idrak olunan fakat kendisi idrak olunmayan nûr olduğunu ve bunun (bu nûrun) da hakkın zatının aynı olduğunu belirtmiştir.

Râzî (ö. 606/1210), Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde Allah'ın nûru kendine izafe etmesini, zulmeti de nûru da yarattığını belirtmesini, kendisini direk bir ifade ile nûr olarak tanıtmamasını, hakiki anlamda nûr olmadığına işaret olarak anlamıştır. Râzî

⁴² *Keşşafu'l-ıstılahati'l-fünûn'dan* naklen Çelik, a.g.m., s. 125.

⁴³ A.y.

⁴⁴ Hamanei, Seyyid Muhammed, *Molla Sadra ve Hikmet-i Mütealiye* (çev. Sedat Baran), İstanbul 2006, s. 57.

farklı yollardan da Gazzâlî ve onun gibi düşünenlerin yorumlarını reddetmiştir. O, daha çok tenzih ve takdis endişesiyle bu yorumu yapmaktadır. Zira karanlık geldiğinde aydınlık ortada kalmamaktadır. Bu durum Allah için “adem”i düşünmemize yol açabilecektir.⁴⁵

İbn Arabî (ö. 638/1240), Allah için nûr ismini uygun görmekle beraber bunun keyfiyetinin meçhul olduğunu belirtmektedir. Resulullah, Allah’ın zatı hakkında düşünmemizi yasakladığına göre bu konuda uzun uzun düşünüp kafa yormamıza gerek yoktur. Allah’ı tanımanın yolu onu isim ve sıfatlarıyla tanımadır. Bu da onun mezhiri olan eserleri (âlem) vasıtasıyla mümkün olabilir. Nûr ismi de Allah’ın güzel isimlerinden biridir. Bu isim kâinatta özgün bir şekilde tecelli etmektedir. Bizim âlemi idrak etmemiz bu isim sayesinde meydana gelmektedir. Ancak nûr Allah’ın diğer zatî sıfatları gibi olup hiçbir şey ona benzememektedir.⁴⁶

Görüldüğü gibi sûfilerin nûr kelimesine yükledikleri anlam ile işrak felsefecilerinin yükledikleri anlam arasında yakınlık bulunmaktadır. Sûfilerin Allah’ın bütün esma ve sıfatlarıyla en büyük mazharı olan Hz. Peygamberi, onun hakikatini nûr-i Muhammedî olarak ifade etmelerinde bu anlayış etkili olmuş görünmektedir. Her ne kadar sûfiler arasında nûr-i Muhammedî terimine temel teşkil edecek verilere daha önceleri rastlanılmakta ise de bu terimin bir teori halinde sunulması felsefe ile tanışmalarından daha sonra olmuştur.

1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Nûr Kavramı

“Nûr” kelimesi, Kur’an-ı Kerîm’de kırk üç yerde geçmektedir.⁴⁷ Bu ayetlerde nûr kelimesi zâhirî (duyularla idrak edilebilen), bâtınî (duyularla idrak edilemeyen) olay ve şeyler,⁴⁸ Allah, mahlûkat, dünyevî şeyler, uhrevî şeyler hakkında kullanılmıştır.⁴⁹ Kur’ân’da; Allah Teâlâ, Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm, diğer semavî kitaplar (İncil,

⁴⁵ Çelik, *a.g.m.*, s. 139 vd.

⁴⁶ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 102 vd.; Afîfî, *Ta’likat* (Füsûs üzerine Ta’likât), s. 105 vd.

⁴⁷ Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-müfrehes l’il-elfâzi’l-Kur’ânî’l-kerîm*, İstanbul 1411/1990, “nûr” md.

⁴⁸ Yunus 10/5; Furkan 25/61.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Çelik, *a.g.m.*, s. 126 vd.

Tevrat), hidâyet, imân, İslâm, ay ışığı, gündüz aydınlığı, göz ışığı, ahirette mü'minlerin önünden ve sağından koşarak onları aydınlatan ışık “nûr” olarak isimlendirilmişlerdir.

Allah için “Nûr”, sıfatın mevsûfuna izafesi ve fiilin failine izafesi olmak üzere iki şekilde izafe edilmektedir. “Yeryüzü Rabbinin nûru ile aydınlanır”⁵⁰ ayeti birincisine, “Allah göklerin ve yerin nûrudur”⁵¹ ayeti de ikincisine örnek verilebilir. Allah’ın göklerin ve yerin nûru olması keyfiyeti, bütün müfessirler tarafından mecaz olarak yorumlanarak şu şekilde anlamlandırılmıştır: Allah, gökleri ve yeri aydınlatan (münevvir), yöneten, hidayet veren, süsleyen ve var edendir.⁵²

Kur’an-ı Kerîm, Hz. Peygamberi de “nûr” olarak tavsif etmiştir: “Gerçekten size Allah’tan bir nûr ve apaçık bir kitap geldi”⁵³ ayetinde zikredilen “nûr”, birçok müfessir tarafından Hz. Peygamber olarak yorumlanmıştır. Bununla Resulullah’ın aydınlanmak isteyenlere hakikati (İslâm’ı) açıklayan bir nûr (rehber, ışık) olduğu ve onlara gerçekleri apaçık bir şekilde gösterdiği kastedilmiştir.⁵⁴

Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm’de aynı zamanda “nûr”un bir türevi olan “sirâc-ı münîr” olarak isimlendirilmiştir: “(Ey Peygamber! Biz seni) Allah’ın izniyle bir davetçi ve ışık saçan bir kandil (sirâc-ı münîr) olarak (gönderdik)”.⁵⁵ Hz. Peygamber, insanları ve cinleri cehaletin karanlıklarından İslâm’ın aydınlığına davet edip onlara gerçeği öğrettiği için bu şekilde tavsif edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm kendisini de nûr olarak isimlendirmiştir: “Ey insanlar! Size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nûr (Kur’ân) indirdik.”⁵⁶ Kur’ân, aydınlatıcı ve aydınlatan anlamında “münîr” olarak da tavsif edilmiştir.⁵⁷ Bu durum Kur’ân’ın genel bağlamına bakıldığında farklı şeylere nûr denilmiş olmakla beraber tümünün aydınlatıcı, yol gösterici, ışık saçıcı gibi vasıflarına dikkat çekilmiştir.

⁵⁰ ez-Zümer 39/69.

⁵¹ en-Nûr 24/35.

⁵² Çelik, *a.g.m.* s., 136–138.

⁵³ el-Mâide 5/15; Bu yorum, yapılan zayıf yorumlar arasında yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Bir sonraki bölüm.

⁵⁴ Çelik, *a.g.m.*, s. 149.

⁵⁵ Ahzab 33/46.

⁵⁶ Nisa 4/174.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/185; Fâtır 35/25.

1.3. Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Muhammed

Kur'ân-ı Kerîm, kendisinin ilk muhatabı olan Hz. Muhammed'i konu edinerek onunla ilgili bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Daha çok onun peygamberlik konumu ve insanlara karşı sorumluluk ve misyonuna⁵⁸ değinen Kur'ân-ı Kerîm, zaman zaman onun beşerî kimliğine⁵⁹, son peygamber oluşuna⁶⁰, karşılaştığı durumlara, sıkıntı ve streslerine de⁶¹ değinmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'i, nebi ve resul⁶² olarak andığı gibi bizzat ismi ile Muhammed⁶³ ve Ahmed⁶⁴ olarak da anmaktadır.⁶⁵ Sürekli Hz. Peygamberin insanlardan biri, özellikle gönderildiği toplumun bir ferdi olduğuna gönderme yapılarak ilahî bir hüviyetinin olmadığına dikkat çekilmektedir.⁶⁶ Geçmiş ümmetlerin peygamberlerine yükledikleri "Allah'ın oğlu"⁶⁷ gibi yanlış nitelemelere dikkat çekerek ümmeti kendisi hakkında bu nevi aşırılıklara gitmemesi konusunda uyarılmaktadır.

Hz. Peygamberin bir beşer olmakla beraber peygamberlik görevinin gereği olarak ümmetine çok düşkün olduğu, insanların hak dine inanmaları için çok gayret ettiği⁶⁸ ve özellikle dini yaşama noktasında insanlara örnek⁶⁹ olduğu vurgulanmıştır. Bu tema (Hz. Peygamberin örnek olması) Kur'ân'ın temel esprisinin gerçekleşmesinde önem arz ettiği için Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde Hz. Peygamber önemli bir yer tutmaktadır. Ona itaat, Allah'a itaatle eş tutulmuş⁷⁰, Allah'ın sevgisini kazanmak ona itaat şartına bağlanmıştır.⁷¹

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamberin ümmetine gönderilmiş bir peygamber olmasının dışında herhangi bir beşer olduğu düşüncesi üzerinde

⁵⁸ Bakara 2/151; Al-İmrân 3/164; Cum'a 62/6.

⁵⁹ Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

⁶⁰ Ahzâb 33/40.

⁶¹ Duhâ 93/1-11.

⁶² Bk. M.F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, n.b.e. ve r.s.l. md.leri.

⁶³ Âl-i İmran 3/144; Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; Fetih 48/29.

⁶⁴ Saf 61/6.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu, Bekir, "Muhammed", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 439-441.

⁶⁶ Bakara 2/151; Cum'a 62/6.

⁶⁷ Tevbe 9/30.

⁶⁸ Tevbe 9/128.

⁶⁹ Ahzâb 33/21.

⁷⁰ Nisa 4/70.

⁷¹ Al-i İmrân 3/31.

yoğunlaşmaktadır. Tabii olarak bütün beşerî erdemleri en üst düzeyde taşıyan bir beşerdir. Onun ne insanlar, ne de âlem üzerinde herhangi bir tasarruf hakkının bulunduğu, âlemin yaratılışında herhangi bir fevkalade vasfa sahip olduğuna dair hiçbir bilgiye rastlanılmamaktadır. Tersine onun da diğer peygamberler gibi kavminin arasından seçildiğine ve kendisine vahiy gelmesinden başka, bir insan olarak her hangi bir insandan farkı bulunmadığına dair ifadeler bulunmaktadır. Onun vahiy alması dışında diğer insanlarla aynı özelliklere sahip olması, son peygamber olmasına ve onun mesajının evrensel mesaj olmasına engel değildir. Bununla beraber yaratmanın onunla başladığına dair herhangi bir ontolojik, bütün insanlık tarihi boyunca bütün ilahî bilgilerin yegâne kaynağı olduğuna dair her hangi bir epistemolojik vasfından bahsedilmemektedir.

1.4. Nûr-ı Muhammedî Terimi ve Bununla Eş Anlamli Olarak Kullanılan Diğer Terimler

Hız. Muhammed'in fizikî varlığından başka ilk yaratılan varlık ve âlemin mihveri olan manevî kimliğini ifade etmek için kullanılan "Nur-i Muhammedî" terimi ile eş anlamli olarak farklı terimler kullanılmıştır. Bu farklı terimlerin kullanılmasında kavrama yüklenen işlev ve nitelik etkili olmuştur. Bunlara bakıldığında aynı öze delalet eden farklı terimler olduğu ortaya çıkmaktadır. Kullanılma sıklığı göz önünde bulundurularak tasavvuf literatüründe kullanılan bazı kavramlar ve kaynakları hakkında aşağıda bilgi verilmektedir:

1.4.1. Hakikat-ı Muhammediye

Hakikat-ı Muhammediye tabiri, Hız. Muhammed'in tarihî şahsiyetinden daha çok, yaratılan ilk varlık ve âlemin sebep ve amacı olduğunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Nur-i Muhammedî olarak da ifade edilen bu anlayışın ilk teorisyeni sayılan Tüsterî (ö. 283/896) "hakikat-ı Muhammediye" tabirini kullanmamaktadır. Bunun yerine "el-Hak Mahlûkun bih" tabirini kullanmaktadır. Hallâc (ö. 309/921) da Tüsterî'nin kullandığı terim üzerinde durmuştur. Hakikat-ı Muhammediye terimini en açık ifadelerle kullanan İbn Arabî'dir. Daha sonra Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) bu

terimi kullanmıştır.⁷² Cürçânî, ilk taayyünle beraber zat anlamına geldiğini ve “İsm-i A’zam” karşılığında kullanıldığını kaydetmektedir.⁷³ Tasavvufta; “her şeyin kendisinden ve kendisi için yaratıldığı varlık anlamında kullanılmıştır.”⁷⁴

Vücûd-ı mutlakın ilk taayyün ettiği mertebe olan Taayyün-i evvel mertebesine Hakikat-ı Muhammediye denilmektedir. Bu mertebe, vücûd-ı mutlakın ahadiyetini vahidiyete dönüştürerek taayyüne başlaması mertebesidir. Vücûd-ı mutlak açısından bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcudât açısından ise gerçek yaratma vücûd-ı mutlakın Hakikat-ı Muhammediye mertebesine tenezzülünden sonra başlamıştır. Bu tanımlamaya göre Hakikat-ı Muhammediye zat-ı mutlakın istiğrak (la taayyün) mertebesinden, kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülünü ifade etmektedir.⁷⁵

Tecelli-i evvel, mahlûk-ı evvel, akl-ı kül, insan-ı kâmil, insân-ı ezelî, rûhu’l-kuds gibi birçok ismi bulunan hakikat-ı Muhammediye sevgi tarzında tecelli olması nedeniyle tecelli-i hubbi ismi ile de isimlendirilmiştir. Bu teoriye göre Hz. Muhammed, bütün varlıkların aslı ve bütün ruhların babasıdır. Âlemin aslı olduğu gibi âlemin amacı ve anlamı da O’dur. Bunu hadis olarak sundukları; “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim, bilinmek için mahlûkatı yarattım” sözü ile “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım”⁷⁶ sözüne dayandırmaktadırlar.⁷⁷ Rubûbiyet mertebesine izafe edilen tüm ilahî isimlerin hakikati olarak da tanımlanan hakikat-ı Muhammediye’nin “Muhammedî” olmasının anlamı olarak Hz. Muhammed’in bedeni mânânın sureti, hakikati ise suretin özü, hakikatlerin hakikati anlamında “Hakikatü’l-Hakaik”tir.⁷⁸

Başta Hanbelîler olmak üzere İslam âlimleri Hz. Peygamberin bu şekilde anlaşılmasını bir nevi ilahlaştırma olarak algıladıklarından bu inancı küfür ve şirk saymışlardır. Söz konusu âlimler, Hakikat-ı Muhammediye inancının Yeni Eflatunculuk’un “logos” anlayışı, Aziz Clemens’in (ö. 215) peygamberlik anlayışı gibi

⁷² Demirci, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammediye”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179.

⁷³ Cürçânî, *a.g.e.* el-Hakikatü’l-Muhammediye md.

⁷⁴ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1977, Hakikat-ı Muhammediye md.

⁷⁵ Demirci, *a.y.*

⁷⁶ Bu sözlerin değerlendirilmesi için bk: ikinci bölüm.

⁷⁷ Demirci, *a.y.*

⁷⁸ Kaşânî, Abdürrezak, *Tasavvuf Sözlüğü* (Terc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, el-Hakikatü’l-Muhammediye md.

bir takım gnostik akımlardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Bu anlayış Şia'ya, oradan da tasavvufa intikal etmiştir.⁷⁹

1.4.2. İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı Kâmil ilahî, kevnî, küllî ve cüz'î bütün âlemleri kendinde toplayan demektir. Onun en önemli özelliklerinden bazıları şunlardır: O, İlahî ve kevnî tüm kitapları kendinde toplayan kitaptır.⁸⁰ İlk dönem sûfîlerinde karşılaşılmayan bu terim İbn Arabî ve sonrasında, maddî ve manevî bütün kemal mertebelerini kapsayan varlık anlamında kullanılmıştır. Mutlak olarak insan-ı kâmil Hz. Muhammed olup, bununla kastedilen 632 yılında vefat eden tarihî şahsiyeti değildir. Kastedilen Âdem henüz balçık halinde iken peygamber olan Muhammed'dir. Şeyh, hadî, mehdi, arif, imam, halife, olarak da bilinen insan-ı kâmil, Allah'ın bütün isimlerini bilmektedir. İlahî irade ancak onun vasıtasıyla tecellî etmektedir.⁸¹

Gavs, kutup, hakiki mürşit, akl-ı evvel, akl-ı kül, sırr-ı ilahî, nokta-i vahdet gibi isimlerle de anılan insan-ı kâmil, Allah'ın sûreti Allah da onun ruhudur. O, âlemin ruhu âlem de onun suretidir. Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin aynasıdır.⁸²

Genel çerçevesi verilmeye çalışılan insan-ı kâmil terimini tasavvuf literatürüne yerleştiren İbnü'l-Arabî'dir. Daha sonra onun halefi Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428) de bu terimi kullanarak aynı isimle meşhur eserini yazmıştır. Teori, insan-ı kâmilî, hak ile halk arasında bir köprü olarak görmektedir. Allah isminin mazharı olması dolayısıyla yaratılışın gayesi ve Allah'ın halifesidir. Allah'ın vekili olması nedeniyle “nâib-i hak”, “zıllullah” ismini alırken; hakkın mazharı ve tecelligâhı olması hasebiyle de “mir'ât-ı hak” ismini almaktadır.⁸³

Tasavvuf literatüründe kullanıldığı anlamıyla insan-ı kâmil teriminin kaynaklarını Kur'ân ve sünnette bulmak mümkün değildir. Ancak terimi ortaya koyan

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, Riyad 1398, VIII, 282–283; Demirci, *a.y.*

⁸⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, el-İnsanü'l-kâmil md.

⁸¹ Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2000, s. 307–8.

⁸² Uludağ, *a.g.e.*, İnsan-ı kâmil md.

⁸³ Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı kâmil”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 330-331.

mutasavvıflar, Kur'ân'daki bazı ayetleri kendilerine delil getirmişlerdir.⁸⁴ Bu ayetleri özel düşünceleri doğrultusunda yorumlamak suretiyle mesnet kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Bazı hadisleri yorumlayarak, hadis olmayan bazı sözleri de hadis olarak kabul ederek delil getirmişlerdir.

İnsan-ı kâmil düşüncesinin izlerine kadim kültürlerin birçoğunda rastlamak mümkündür. Özellikle insanla âlem arasındaki ilişkiyi mikrokozmos ve makrokozmos düşüncesiyle açıklayan felsefenin izlerini Sokrat öncesine kadar götürmek mümkündür. Kozmolojik özelliklere sahip insan fikrine eski Mısır ve Mezopotamya kültürlerinde de rastlanmaktadır. Maniheizm'in "İnsan-ı kadim"i, Mazdeizm'in "Geyomert"i, Kabala'nın "Adam Kadmon"ü gibi figürler ile insan-ı kâmil figürü arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu düşüncenin benzeri İslam filozoflarından Fârâbî ve İhvan-ı Safa'da da bulunmaktadır.⁸⁵ Hermes'in Semavî insanı da insan-ı kâmil'e yakın bir anlam taşımaktadır.

Tasavvuf'un insan-ı kâmilî başta İran olmak üzere Hermetizm, Yeni Eflatunculuk, İşrak felsefesi ve daha birçok kadim kültür ile beraber bir kısım ayet ve hadislerin bu yönde yorumlanması ile ortaya çıkmıştır. Her ne kadar başka kültürlerle bu tarz bir benzeşme bulunmakta ise de tasavvuf erbabı bu anlayışı Hz. Peygamber orijinli düşünerek biraz da özgün bir şekilde literatüre geçmiştir.⁸⁶

1.4.3. Taayyün-i Evvel

Mutlak Gayb'dan ortaya çıkan ilk itibar ve taayyün demektir. Gizlilik ve zuhûrun birleştiği taayyün olan Taayyün-i evvel, her türlü çokluğun mertebe açısından bir birlik tarafından öncelendiği makamdır. Bu makam birlik (vahdet) makamıdır. Ahadiyet ve vahidiyet bu makamdan doğmuştur. Zatın ilk mertebe ve itibarı olan bu makam; batınlık ile zuhûrun nispeti eşit olduğundan ilk kabiliyettir.⁸⁷

⁸⁴ Bakara 2/30, 31; İsrâ 17/70; Kehf 18/65; Enbiya 21/7; Ahzâb 33/21, 72; Casiye 45/3; Tîn 95/4.

⁸⁵ Aydın, a.y.

⁸⁶ Aydın, a.y.

⁸⁷ Kâşânî, a.g.e., et-Taayyünü'l-evvel md.

Sûfîlere göre her şey Hakk'ın zatında belirsiz olarak vardır. Şeylerin ondan zuhûr ve tecellî yoluyla belirmesine “taayyün” denir.⁸⁸ İlk şeyin belirmesi taayyün-i evveldir ki, bu da “Nûr-i Muhammedî”dir.

Merâtib-i vücudun ikincisi olarak kabul edilen taayyün-i evvel mertebesine ceberût âlemi de denilmektedir. Varlığın açılıp tafsîl üzere olduğu taayyün-i evvel mertebesine hakikat-ı Muhammediye, akl-ı evvel, kitâb-ı mübîn gibi isimler de verilmektedir.⁸⁹

1.4.4. el-Kelime

Bir bütün olarak ilahî kemali kendi varlığında bütünleştiren varlık olarak tasavvur edildiğinden İnsan-ı kâmile “el-kelime” de denilmiştir. Allah'ın bütün isimleri onda tecellî ettiğinden sadece yer yüzünde değil bütün âlemde Allah'ın halifesidir. Hakikat anlamında da kullanılan el-kelime, sonuçları ve kendisine bağlı şeylerin hükmüyle birlikte yaratılmışlık ve mevcutluk anlamını da ifade etmektedir.⁹⁰

Yunancası “logos” olan “kelime” ölümsüz ata ve ilahî Âdem şeklinde tasavvur edilmiştir. Allah katında onunla beraber yaratıcı kuvvet, hükmedici kuvvet, kerîm kuvvet, şârî kuvvet gibi isimlerle anılan, tümüne birden “ilk kuvvetler” denilen başlangıçların var olduğu kabul edilmiştir.⁹¹

“Logos/kelime”nin bu anlamda kullanımı Filon'a dayanmakla beraber ondan önce Stoacılar da uluhiyet bahsinde kullanmışlardır. Ancak Filon Allah'ın mutlak birliği kaygısıyla bunları (ilk kuvvetleri) Allah'ın kendisi değil de onun katında bulunan birer uknum olarak kabul etmiştir.

el- Kelime (kelimetü'l-hazra), Allah'ın “*كن/ol!*” sözüne işaret eden, küllî iradenin sûreti anlamında kullanılmıştır. Buradaki “ol!” kelimesi yaratmanın vasıtası

⁸⁸ Uludağ, *a.g.e.*, Taayyun md.

⁸⁹ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 289

⁹⁰ Kâşânî, *a.g.y.*; Uludağ, *a.g.y.*; Geniş bilgi için bk: Üçüncü bölüm, İbn Arabî başlığı

⁹¹ Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf tarihi* (sad. Rahmi Yaranlı), İstanbul 1992, s. 175–176

olduğundan “logos” ile aynı anlama gelmektedir. Bu anlamda “nur-i Muhammedî” veya “hakikat-ı Muhammedî” de denilmektedir.⁹²

M. Ali Aynî (ö. 1945), Hristiyanların Filon’un logos düşüncesini biraz değiştirerek ithal ettiklerini düşünmektedir. Ona göre Yeni Eflatunculuk veya İskenderiye Okulu da onun bu düşüncesinden etkilenmiştir.⁹³ Gerçekten de tasavvuf tarihinde “el-kelime” ye yüklenilen anlam Filon’un yüklediği anlamla benzerlik arz etmektedir. Kelime, Allah’ın bütün esma ve sıfatlarıyla tecellî ettiği varlıktır. Âlemde Allah’ın halifesidir.

1.4.5. el-Mutâ

Bu terim, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Gazzâlî (ö. 505/111) tarafından bilinen anlamıyla kullanılmıştır. Ona göre yaratılan bütün şeyleri mutlak olarak başka bir şeyin öncelemesi gerekmektedir. Allah, yarattığı her şeyi iradî olarak yaratmakta olup içgüdüsel olarak yaratmaktan münezzehtir. Dolayısıyla yaratılan her şeyi Allah’ın ilim ve iradesi öncelemektedir. Yarattığı her şeyi tercih gücü ve rızası sonucu yaratmakta olup hiçbir fiilinde zorunluluk söz konusu değildir. Yüce Allah, zamanı geldiğinde bir şeyi yaratmak için ona “ol!” der, o da oluverir.⁹⁴ Burada açık bir biçimde yaratılmanın Allah’ın “ol!” sözüne bağlı olarak gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. “Ol!”, Allah’ın kelamı olması hasebiyle “kelime”, emir ifade etmesinden dolayı “emir” ve mutlak olarak bu söze itaat edildiği için de “mutâ”dır.⁹⁵

1.4.6. Kalem

Ulûhiyet âleminde bütün nesne ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç anlamında kullanılan kalem; “kısaltmak, kesmek, yontmak” anlamına gelen k.l.m. kökünden türemiştir. K.l.m., “yontularak bir miktar kesilmek suretiyle yazı yazmaya

⁹² Kâşânî, *a.g.e.*, el-Kelime md; Cürçânî, *a.g.e.*, kelimetü’l-Hazra md; Uludağ, *a.g.e.*, Kelime-kelim md.

⁹³ Aynî, *a.y.*

⁹⁴ Yâsin 36/82

⁹⁵ Bk. üçüncü bölüm, Gazzâlî başlığı; ayrıca geniş bilgi için bk. Demir, Mehmet, *Ontolojik ve Epistemolojik Açından Gazzâlî’nin Mişkâtül’l-Envâr’ı* (basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE), İstanbul 2005, s. 93 vd.

elverişli hale getirilen araç” demektir. Terim olarak “başlangıçtan kıyamete kadar meydana gelecek bütün olayları kaydeden ilahî kalem” anlamında kullanılmıştır.⁹⁶

“Kalem” Kur’ân-ı kerîm’de ikisi tekil, ikisi çoğul olmak üzere dört defa geçmektedir. İlk Nazil olan Alak sûresi 4. ayette sonsuz ikram ve lütuf sahibi olan Allah’ın insana kalem kullanmasını öğrettiğı belirtilir. Kalem suresinin hemen başında ise kalem ve yazdıklarına yemin edilerek Hz. Peygamberin yüksek ahlakı ve manevî değerinden bahsedilir. Lokman suresi 27. ayette ilahî kelamın yazmakla tükenmeyeceğı ifade edilirken “yeryüzünün bütün ağaçları kalem (aklam) olsa bile” ifadesi kullanılmaktadır. Meryem suresi 44. ayette Meryem’in bakımını üstlenmek için yontarak yaptıkları kura çekme oklarına kalem (aklam) denilmiştir.

Hadislerde de Allah’ın ilk yarattığı şeyin kalem olduğı⁹⁷, kalemin kıyamete kadar vuku bulacak şeyleri Allah’ın emriyle yazdığı ve bir daha yazmamak üzere kuruduğı ifade edilmektedir. Meleklerin kalem sesleri, kalemin insanlar hakkında yazdıklarının değişmeyeceğı, bütün insanlar güçlerini birleştirseler bile Allah yazmadıkça kimseye zarar veremeyecekleri, kulların günah ve sevaplarının kaydedilmesi aracı olarak kalemden bahsedilmektedir.⁹⁸

İslam âlimlerinin yukarıda zikredilen ayet ve hadislerin de ışığında kalem ile ilgili görüşlerini bir kaç madde halinde özetlemek mümkündür:

1- Biri insanların öğrenme ve öğretme vasıtası olan kalem, diğeri ilahî ve manevî kalem olmak üzere iki çeşit kalem vardır. Her ikisi de yazma veya kayıt altına alma vasıtasına işaret etmektedirler. İslam âlimleri ilahî bilgilerin mahiyeti hakkında kesin bir değerlendirme yapmamakla beraber büyük bir kısmı onun nûranî bir cisim olduğı kanaatini paylaşmaktadır.

2- Bütün yaratıkların aslını teşkil eden akıllar nazariyesinde kalem ilahî hitapları vasıtasız olarak anladığından “ilk akl”a tekabül etmektedir. Bu anlamda kalem nübüvvet nurunun yayılmasına aracılık ettiğinden nur-i Muhammedî olarak isimlendirilmektedir.

⁹⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kalem”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 243–245.

⁹⁷ Bir sonraki bölümde Nûr-i Muhammedî’nin delilleri değerlendirilirken bu hadise de değinilecektir (M.Ç.).

⁹⁸ Yavuz, a.y.

Bazı rivayetlerde Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem, bazılarında akıl veya cevher olarak belirtilmesi bunların aynı şeye işaret ettiklerini göstermektedir. Bu görüş sûfî ve bir kısım filozofa aittir.

3- İlk yaratılan varlığın kalem olduğuna dair rivayetlerin yanı sıra bununla çelişen rivayetlere rastlamak da mümkündür. Bu durumda ilahî kalemin kalemlerin ilki olduğunu kabul etmek mümkündür. İbn Teymiyye söz konusu rivayetleri tevil ederken kalemin bu âlemle ilgi ilk yaratılan varlık olabileceğini, mutlak olarak ilk yaratılan olmadığını belirtmektedir.⁹⁹

Tasavvufta mufassal bilgi anlamında kullanılan el-kalem, mürekkep-kalem ilişkisine benzetilmiştir. İlim mürekkep halinde bulunduğu sürece mücmel (özet) halindedir. Ancak kaleme intikal etmesi ile mufassal (ayrıntılı) hale gelir. Tıpkı şu örnekte olduğu gibi: İnsanoğlunun öz maddesi olan nutfe henüz erkeğin belinde iken insanlık suretinin mecmu' olarak mevcuttur. Ancak kalem (erlik organı) ile levh'a (ana rahmine) atıldığında mufassal hale gelmektedir.¹⁰⁰ Nur-i Muhammedî de bütün varlığın öz maddesi olarak yaratılma safhasına geçişi ifade ettiğinden "el-kalem" ile aynı manaya gelmektedir.

"Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir"¹⁰¹ hadisi ile akl-ı evvele işaret edildiği ifade edilerek bunun "Kalem-i a'la, Hakikat-ı Muhammediye veya akl-ı kül olduğu belirtilmiştir. Buna kalem-i a'la (yüce kalem) denilmesinin sebebi ilim ve marifetleri bütün yaratıklara ulaştırmada vasıta olmasıdır.¹⁰²

Sûfîlerin "kalem"e ilişkin anlayışlarını naslardan yola çıkarak temellendirmek mümkün değildir. Kalem ile ilgili naslar ve İslam âlimlerinin değerlendirmeleri onun kayıt altına alma aracı olduğunu göstermektedir. Ancak ilahî kalemin mahiyeti hakkında her hangi bir değerlendirme yapılmamaktadır. Mahiyeti bilinmese de kalem, maddi, manevî, sayıları, şekilleri, olayları, vasıfları, fonksiyonları ve onların kaderini kaydeden

⁹⁹ Yavuz, *a.y.*

¹⁰⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, el-kalem md.; Uludağ, *a.g.e.*, Kalem md.

¹⁰¹ Ebu Dâvûd, "Sünnet", 34; Tirmizî, "Kader", 33.

¹⁰² Kâşânî, *a.g.e.*, el-Kalem md.; Uludağ, *a.g.e.*, Kalem md.

bir vasıtaadır.¹⁰³ O halde sūfîlerin bu anlayışı nereden almış olabileceklerini ortaya çıkarmak için farklı disiplinlere göz atmak gerekmektedir:

Antik Yunan filozoflarından İslam filozoflarına kadar yayılan süreç içerisinde yer alan “heyûlâ” kavramına yakın anlamlar yüklenilen kalem bu yönüyle Kur’an, hadis ve İslam âlimlerinin genel görüşlerinde yer almamaktadır. Duyular âleminde bulunan her hâdisin (sonradan olan) aslî bir kaynaktan geldiği ve bunun da “heyûlâ” olduğu düşüncesi ile bütün peygamberlerin nur-i Muhammedi de denilen “kalem” in bir yansıması olduğu düşüncesi arasında belli oranda paralellik kurmak mümkündür. Ancak filozofların “heyûlâ” anlayışı başta Mâtürîdî (ö. 333/944) olmak üzere kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. Mâtürîdî, “onlar bizim Allah dediğimize heyûlâ diyorlar” demek suretiyle bu düşüncüyü reddetmiştir.¹⁰⁴ İslam kelâmcıları âlemin atomlardan yaratıldığını düşünmektedirler. Bu atomlar Allah’ın yaratıcı kelimesi ile zaman içinde yaratılmışlardır.¹⁰⁵ Oysa filozofların “heyûlâ” anlayışları âlemi bir parça ezeli varlık olarak tasavvur etmeye götürmektedir. Sūfîler âlemi (âlemin özü olan nur-i Muhammedi veya kalemi) Allah’ın sureti Allah’ı da âlemin ruhu olarak tasavvur etmek suretiyle filozoflar gibi âlemi ezeli kabul etmektedirler.¹⁰⁶

Sonuç olarak Nur-i Muhammedî ve onunla aynı anlamda kullanılan bütün terimlerin kesiştiği nokta ilk yaratılan varlığa işaret etmeleridir. Vücûd-ı mutlakın ilk taayyün mertebesine tenezzül etmesini ifade eden bu terimlerle bu mertebenin nur-i Muhammedî mertebesi olduğu ileri sürülmektedir. Bu teorinin kaynaklarını Kur’ân-ı Kerîm’de bulmak en azından ilk anda mümkün değildir. Yeri geldiğinde de ifade edildiği gibi delil olarak ileri sürülen ayetler çeşitli şekillerde yorumlanarak alınmışlardır. Bu yorumlar kendi içerisinde mantıkî bir tutarlılık arz ediyor iseler de Kur’ân-ı Kerîm’in genel muhtevası ile uzlaştırılmaları pek de kolay olmamaktadır. Zira Kur’an-ı Kerîm Hz. Muhammed’in tarihi şahsiyeti dışında her hangi başka bir formattaki varlığından söz etmemektedir. Ayrıca yaratılıştan bahseden ayetler Allah’ın yoktan var ettiği, bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol!” demesiyle o şeyin oluverdiğine dikkat çekilmektedir.

¹⁰³ Yavuz, a.y.

¹⁰⁴ Yavuz, a.y.

¹⁰⁵ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 357–360

¹⁰⁶ Uludağ, Süleyman, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 360–361

Allah'ın ezeli, onun dışında her şeyin hâdis olduğunu kabul eden kelâm ilmi açısından teoriye bakıldığında burada da bir kısım açmazların ortaya çıktığı görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi insan-ı kâmile “insan-ı ezeli” isminin de verilmesi bu genel kuralı ihlal etmektedir. Aynı şekilde İnsan-ı kâmil'in her türlü ilahî bilginin kaynağı olarak telakki edilmesi kelâm ilminin çerçevesini belirlediği bilgi teorisi ile çelişmektedir. İnsan-ı kâmilin varisi olan şahsiyetlerin Hz. Peygamberin vefatından sonra da insanlar arasında bulunmalarının öngörülmesi ilahî bilginin halen insanlığa gelebilmesi neticesini beraberinde getirmektedir. Oysa kelâm ilmine göre vahiy Hz. Peygamberin vefatıyla beraber kesilmiş ve kıyamete kadar bir daha gelmeyecektir.

İkinci Bölüm

NÛR-İ MUHAMMEDÎ İNANCININ KAYNAKLARI VE BUNLARA YAPILAN İTİRAZLAR

Nûr-i Muhammedî inancı İslâm'a mal edildiği için bu inancın temellerini doğal olarak İslâmî kaynaklardan (naklî delillerden) aramak gerekmektedir. Bilindiği üzere İslâmî ilimlerde naklî delil söz konusu olduğunda Kur'ân ve Hz. Peygamberin hadisleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle nûr-i Muhammedî inancının ulûm-ı diniye içinde nereye oturduğunu tespit için Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetine müracaat gerekmektedir. Bu konudaki son sözü bu iki kaynak belirleyecektir. Bahse konu anlayışı ilk ortaya koyan ve bir teori haline gelmesini sağlayan sûfîler, doğal olarak bir kısım ayet ve rivayetleri kendilerine kaynak olarak göstermektedirler. Bu ayet ve rivayetler teker teker değerlendirilerek ilgili disiplinlerin yöntemlerine göre okunduklarında hangi sonuçların elde edildiğini görmemiz gerekmektedir. Böylelikle bu anlayışın aslî kaynaklarının ne denli İslâmî olduğu hakkında bir fikir edinmemiz mümkün olacaktır.

Sûfîler bu düşüncelerini bazı Kur'ân ayetleri ile bir kısım rivayetlere dayandırmaktadırlar. Söz konusu ayet ve rivayetleri birbirinden ayırarak ulûmu'l-Kur'ân yöntemine bağlı kalarak önce ayetler, sonra da ulûmu'l-hadis ve rivayet yöntemlerine göre hadis ve rivayetlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Sûfîlerin delil olarak getirdikleri ayet ve rivayetleri değerlendirirken önemli açmazlarla karşı karşıya olduğumuzu peşinen kabul etmemiz gerekmektedir. Zira sûfîler nasların delalet yönlerini ilgili disiplinlerde alışlagelenden farklı yöntemler geliştirerek tespit etmektedirler. Sübjektif bir takım kanaatlerden oluşan yorumlar delil olarak ileri sürülebilmektedir. Bu konuda bir fikir vermesi açısından bir-iki örnek vermek yerinde

olacaktır. Firavun'un "ben sizin en yüce rabbinizim" sözünün haklı olduğu iddia eden İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirileri cevaplarken İsmail Fennî Ertuğrul'un kullandığı ifadeler oldukça manidardır. O, şöyle demektedir:

"Şeyhin Firavunun "ben sizin en yüce Rabbinizim sözü doğrudur" demesinden maksadı şudur: O zaman tahakküm ve tasallut itibariyle Firavun'dan daha büyük kimse olmadığı için kendisinin en büyük devlete sahip olduğu şeklindeki sözü sihirbazlara göre doğrudur. İbn Arabî, irfanı arayanların tüm vehimlerden kurtulmalarını ve hakiki tevhidi gereği gibi tüm eşyada müşahade etmelerini istemiş ve bu uğurda bütün tenkit ve karalamaları göze alarak meydana atılmıştır."¹⁰⁷ O, Firavun'un Musa ile diyalogunda, ilâhlık iddiasında bulunarak Musa'yı buna zorlamasını da şu şekilde yorumlamaktadır:

"Firavun ona tevhit lisanıyla "eğer benden başkasını ilah edinirsen seni zindana atarım" demiştir. Yani, ben her ne kadar Âdemoğlu isem de Hakkın suretlerinden bir suret olduğum için onun aynıyım. Eğer benden başkasını ilah edinirsen seni zindana atarım" demek istemiştir."¹⁰⁸

Bu tarz yorumlar, ancak niyet okuma ile yapılabilir. Firavun bugün yaşamadığına göre onun içini okuma imkânımız bulunmamaktadır. Ayrıca Firavun'un gerçekten böyle söylemek istediğini kabul etsek bile tevhid inancının genel bağlamı içerisinde bu söz/niyeti kabul etmemiz mümkün mü? Burada "keşif/ilham" dedikleri, hiçbir zaman çerçevesi belirlenemeyecek olan bir bilgi kaynağını devreye sokmaktadırlar. Burası sözün bittiği yerdir. Bu konuda söz söyleme imkânımız olmadığına göre bize düşen kaynak olarak gösterilen ayet ve rivayetlerin ulum-ı diniye yöntemlerine göre kaynak değerlerini tespit etmektir. Eğer sadece keşfî verilere dayanarak kaynak oldukları belirtiliyorsa dediğimiz gibi burası sözün bittiği yerdir. Ancak bu tür bir bilginin İslâm âlimlerinin geliştirdiği bilgi teorisi kapsamında hiçbir anlam ifade etmeyeceği bilinmek durumundadır.

Burada karşılaştığımız bir başka sorun ise, bu sahada kalem oynatanların her yerde her zaman aynı şeyleri kaydetmemeleridir. Bir yerde bir yorum veya tespiti yapıp

¹⁰⁷ Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991, s. 228–229.

¹⁰⁸ Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 72.

ön plana çıkarırken başka bir yerde farklı bir şekilde değerlendirebilmektedirler. Ülkemizde tasavvuf konusunda otoritesi tartışmasız olan bir zatın aynı konuda iki ayrı yerde yazdıklarını nakletmemiz ne tür bir zorlukla karşı karşıya olduğumuz konusunda fikir verecektir.

“Hak Teâla’da bir muhabbet/sevgi belirdi. Buna taayyün-i hubbî (sevgi belirtisi) dendi. Sevgi tecellîsi ve sevginin zuhûru demek de mümkündür. İlk belirti bu olduğu için buna taayyün-i evvel de dendi. Taayyün-i hubbî bir nûr/ışık şeklinde belirmiş olduğundan buna nûr dendiği gibi aynı zamanda bir gerçek olduğundan hakikat adını da aldı. Diğer bütün nûrlar bu nûrun yansımaları, diğer bütün gerçekler bu hakikatin gölgeleri niteliğinde olduğundan ilk nûru ve ilk hakikati, ondan sonraki nûrlardan ve hakikatlerden ayırt etmek için O’na Nûru’l-Envâr, Hakikatu’l-Hakaik (nûrların kaynağı olan ilk nûr, hakikatlerin menşei olan ilk hakikat) dendi. İlk yaratılan bu nûr ve bu hakikattir. Sonra meleklerin, peygamberlerin ve evliyânın nûrları ve hakikatleri de dâhil olmak üzere diğer bütün nûrları ve hakikatleri O’ndan ve O’nun için yarattı. İşte ilk yaratılan, sevgi olarak vücuda getirilen nûra ve hakikate, Nûr-i Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedî dendi. Bu, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in hüviyet-i manevîyesidir.”¹⁰⁹

Aynı müellifin başka bir yerde nûr-i Muhammedî hakkında yazdıkları ise şunlardır: “Risale’de* Nûr-i Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediye görüşü yoktur. Nûr-i Muhammedî görüşü hicrî üçüncü asırdan itibaren tasavvufta öne sürülmeye başlanmıştır. Yahudi Filozofu Filon’un ilâhî kelime görüşü ile İbn Arabî’nin Hakikat-ı Muhammediye telâkkisi arasında bir yakınlık görülmüştür. Hristiyanlıkta Hz. İsa’yı bu şekilde (logos) anlayan din âlimleri mevcuttur.”¹¹⁰

Mutasavvıflar nasların zahiri ile çatışan söylemlerini zaman zaman sır perdesinin arkasına gizlenerek, zaman zaman da herkesin bunları anlayacak seviyede olmadığını iddia ederek savunmaktadırlar. Bu konuda Filibeli Ahmet Hilmi’nin söyledikleri örnek olarak verilebilir. İbn Arabî’nin, Tasavvufun kıymetli hazinesi olduğunu ifade ettikten

¹⁰⁹ Uludağ, Süleyman, “Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Mânevî Hüviyeti: Hakikat-ı Muhammediyye”, *Yeni Dünya dergisi*, Nisan 2005, s. 7–8.

* *Kuşeyri Risalesi*.

¹¹⁰ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyrî risâlesi*, İstanbul–1999, s. 26.

sonra onun eserlerini şerh edenlerin bu eserleri daha da muğlâk hale getirdiklerini belirtmektedir: “Âsâr-ı Muhiddin’i şerh ve tefsir eden zevâtın bir çoğu, tasavvuf ve sülûk ile münâsebet-i tâmmeleri olmadığından zaten muallak ve müşkül olan o eserleri daha da muğlak ve müşkil bir şekle koymuşlardır.”¹¹¹

Böylesine kaygan bir zeminde yürüdüğümüzün farkında olarak konu ile ilgili ayet ve rivayetleri alıp değerlendireceğiz. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi bilginin intikal ve yorumu konusunda “Ulûmu’l-Kur’ân” ve “Ulûmu’l-Hadis” kurallarına bağlı kalarak yapılan tespitlerle birlikte vermeye çalışacağız. Böylelikle kaynak olarak gösterilen ayet ve rivayetlerin ‘kaynak değeri’ ni saptamaya çalışacağız.

2.1.KONUyla İLGİLİ AYETLER VE YORUMLARI

2.1.1. Halife Terimi Etrafında Yapılan Tartışmalar

Bu konuda tartışmaya kaynak oluşturan ayet Bakara suresinin 30. ayetidir. Söz konusu ayette şöyle buyrulmaktadır:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ البقرة 30/2

Meâli: “Hani, Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz’ demişlerdi. Allah da: ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ buyurmuştu.”

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ((ö. 283/896), bu âyet ile nûr-i Muhammedî arasında bağlantı kurmaktadır. “Allah, meleklerle yeryüzünde bir halîfe yaratacağını bildirdi. Sonra Âdem’i izzet çamurundan, Hz. Muhammed’in nûrundan yarattı” yorumunu yapmaktadır.¹¹² Tüsterî’nin ayetin tefsiri kapsamında naklettiği bilgi, nur-i Muhammedî anlayışı ile “halife” arasında doğrudan bağlantıdan daha çok muhtemelen

¹¹¹ Filibeli Ahmed Hilmi, *hikmet yazıları* (haz. Ahmet Koçak), İstanbul 2005, s. 328.

¹¹² Tüsterî, *Tefsir*, s. 65.

farklı kaynaklardan elde ettiği bilgiyi yeri gelmişken aktarma mahiyeti taşımaktadır. Bununla beraber bütün insanların babası olan Âdem'in Hz. Muhammed'in nûrundan yaratıldığını neye dayanarak, niçin burada zikrettiğini metinden yola çıkarak anlamamız mümkün değildir. Tüsterî, her zaman yaptığı gibi burada da kendisi açısından malzeme teşkil ettiğini düşündüğü bir hususa atıfta bulunmaktadır. Bunu başka her hangi bir tefsirde bulabilmek mümkün değildir.

Bu ayette geçen “halife” kelimesi üzerinde farklı yorumlar yapılarak hangi anlama geldiği, Allah'ın niçin bu kelimeyi kullandığı tartışılmıştır. Halife kelimesinin “birinden sonra gelerek onun makamına, onun adına geçen” anlamı etrafında yoğunlaşan müfessirler, insanın kimin halifesi olduğunu irdelemeye çalışmışlardır. Taberî (ö. 310/922) ayetin metninde de geçen insanın tabiatında bulunan ifsad ve kan akıtma özelliğinden dolayı ya cinlere, ya da birbirlerine halife olabileceğini düşünmektedir. Ancak beri taraftan Allah'ın yaratıkları arasında, O'nun hükmüyle hüküm verecek olan halifesi ihtimalini de göz ardı etmez. Bu durumda bütün insanlar Allah'ın halifesi değil, sadece Âdem gibi O'na kulluk ve taatta bulunanlar O'nun halifesidirler.¹¹³ İbn Kesir (ö. 774/1373), birbirine halife olarak gelen kavimlere işaret edilmiş olabileceğini belirtmekle beraber Taberî'nin son görüşünü de paylaşmaktadır.¹¹⁴

Bağavî (ö. 516/1122), Meleklerle halife olabileceğinin düşünüldüğünü belirtmekle beraber, sahih görüş olarak; yeryüzünde Allah'ın hükümlerini ikame ve onun tavsiyelerini yerine getirecek varlık olarak Allah'ın halifesi olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ Beyzâvî (ö. 681/1282), Nesefî (ö. 710/ 1310) ve Celaleyn de bu görüşe iştirak etmektedirler.¹¹⁶ Başta Mevdûdî (ö. 1979) olmak üzere son dönem müfessirleri de bu görüş üzerinde yoğunlaşarak, muhtevaya bir parça siyasî anlam katmışlardır.¹¹⁷

Netice olarak burada halife kelimesinin Nûr-i Muhammedî anlayışı ile ilgili bir bağlantısına rastlanılmamaktadır. Bu kelime etrafında yapılan tartışmalar Tüsterî'nin

¹¹³ Taberî, *a.g.e.*, I, 231.

¹¹⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, I, 69.

¹¹⁵ Bağavî, *Mealim*, I, 78.

¹¹⁶ Beyzâvî, Kâdî Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul ts. I, 63;

Nesefî, *Medârik*, I, 46; Celaleyn, *Tefsir*, s. 6.

¹¹⁷ Mevdûdî, *Tefhim*, I, 49; Kutub, *Fi Zılâl*, I, 57.

ilgili ayetin tefsiri mahiyetinde ‘Allah’ın Âdem’i Hz. Muhammed’in nûrundan yarattığı’ yorumundan kaynaklanmaktadır. Böylece Âdem ile Allah arasında bir ilişki kurularak nûr-i Muhammedî inancına temel oluşturan Allah’ın Hz. Muhammed’in nûrunu kendi nûrundan yarattığı düşüncesi ifade edilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü gibi literatür incelendiğinde hiçbir müfessirin böylesi bir yorumu yapmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ayetin ne lafzından, ne de siyak ve sibakından yola çıkarak böylesi bir neticeye varma imkânı bulunmamaktadır.

2.1.2. Nûr Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar

Bu konuda yapılan tartışmalar daha çok Mâide suresi 15. ayet ile Nûr suresi 35. ayet etrafında yapılmıştır. Mâide suresinde “Size Allah’tan bir nûr ve apaçık bir kitap gelmiştir” ibaresinde geçen “nûr” kelimesinin Hz. Peygamber ve dolayısıyla onun manevî hüviyetine işaret ettiği iddia edilerek nûr-i Muhammedî anlayışının kaynakları arasında sayılmıştır. Nûr suresinde ise “onun nûrunun misali” terkinde geçen zamirin Hz. Peygambere ait olduğu ve bunun onun nûrani hüviyetine işaret ettiği iddia edilmiştir. Sırasıyla her iki ayet ve literatürde yer aldığı kadarıyla tefsir ve yorumları verilerek bir neticeye varılmaya çalışılmaktadır.

a- Mâide suresi 15. ayette şöyle buyrulmaktadır:

يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا
عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين المائدة 5/ 15

Meâli: “Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah’tan bir nûr ve apaçık bir kitap (Kur’ân) gelmiştir.”

Bu âyetin içinde geçen نور /Allah’tan size bir nûr geldi” ifadesinde yer alan “nûr” kelimesinin Hz. Peygambere işaret ettiği yolunda yorumlar yapılmıştır. Bu yorumu yapanları ve yorum yapma yönlerini aşağıda vereceğiz. Ancak bu yorumlardan hemen hemen hiçbirisi Hz. Peygamberin ilk yaratılan varlık anlamındaki ontolojik yapısına vurgu yapmamaktadır. Taberî, Hakkı ortaya koyduğu ve şirki imha ettiği için Hz. Peygambere nûr denildiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber aydınlanmak

isteyenlere hakkı açıklamaktadır. Yahûdilerden bahseden bu ayetin içerisinde yer almasını da Yahudilerin haktan gizlemiş oldukları şeyleri ortaya çıkardığı nedenine bağlamaktadır.¹¹⁸

Bağavî (ö. 516/1122), Zeccâc (ö. 311/923), Şevkânî (1250/1834), Celaleyn, sadece Hz. Peygambere işaret ettiğini belirtmekle yetinmektedirler.¹¹⁹ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Katâde (ö. 117/735)'nin yorumuna dayanarak aynı görüşü ifade ederken, Mâtürîdî (ö. 333/944), Beyzavî (ö. 685/1286), Neseî ve Bursevî (ö. 1137/1725) sadece böyle bir görüşün varlığından söz ederek aslında kendilerinin bunu tercih etmediklerini belirtmektedirler.¹²⁰

Mâtürîdî, “nûr” ile “kitab”ın her ikisinin de Kur’ân’a işaret ettiklerini, bunun benzerinin Kitap ve hikmet ikilisinde de bulunduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, Hasan (el-Basrî)’ın da bu anlamda yorumladığını ifade etmektedir.¹²¹ Beyzavî ve Neseî, şirk ve dalaletin karanlığını giderdiği ve icazı açık olduğundan “nûr”dan Kur’ân kastedildiğini belirtmektedirler.¹²² İsmail Hakkı Bursevî, apaçık mûcize olduğu için Kur’ân’a “nûr” denildiğini bildirmektedir.¹²³

Yukarıda yapılan yorum ve tefsirlerden çıkan sonuca göre ilgili ayette zikredilen “nûr” kelimesinden Kur’ân kastedilmektedir. Bunun Hz. Peygamber ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu konuda yapılan bir kısım uç yorumlarda bile eğer Hz. Peygambere işaret edildiği varsayılrsa bile bunun onun insanlara yol göstermesinden dolayı olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla oldukça zayıf olan bu yorumlar bile ontolojik bir temelde yapılmamış, tamamen Hz. Peygamberin peygamberlik süresi içindeki işlevine dikkat çekilmiştir. Kaldı ki bu yorumların bile ilmî değerleri zayıf olup üzerine fikir bina edilecek bilgi kaynağı olmaları mümkün değildir. Mâtürîdî’nin de katıldığı genel görüş Kur’an’a işaret ettiği noktasındadır. Bu yorum hem Kur’ân’ın geneli, hem

¹¹⁸ Taberî, *Camîu'l-beyan*, IV, 501.

¹¹⁹ Bağavî, *Mealim*, III, 33; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, II, 23; Celaleyn, s. 115.

¹²⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu vdğ.), İstanbul 2005, IV, 186; Neseî, *Medârik*, I, 313; Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-Beyân* (terc. Abdullah Öz vdğ.), İstanbul 1995, II, 396.

¹²¹ Mâtürîdî, a.y.

¹²² Neseî, a.y.

¹²³ Bursevî, a.y.

de söz konusu ayetin bağlamına uygun olan görüştür. Bu bağlamda nûr-i Muhammedî ile ilgili her hangi bir bağlantıya rastlanılmamaktadır.

b- Nûr suresi 35. ayette şöyle buyrulmaktadır:

الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج
كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم
النور 35/24

Meâli: “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun temsili şudur: Duvar da bir hücre; içinde bir kandil, kandil bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübârek bir ağaçtan, ne doğuya, ne batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nûr üstüne nûr. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

Kur’ân-ı Kerîm’den farklı âyetler nûr-i Muhammedî düşüncesine temel alınmakla beraber en erken dönemde bu âyet üzerinden söz konusu teori geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle asıl itibarıyla nûr-i Muhammedî düşüncesinin en temel dayanağı olarak bu âyet gösterilmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde İslam’a girmemiş ise de neticede ilk nesil arasında yaşamış bulunan ve çağdaşı olan insanlar kadar daha sonraki nesillerin düşüncelerinin oluşumunda da etkin bir yeri bulunan Kâ’b el-Ahbâr (ö. 32/664) ilk lafzî temeli oluşturmaktadır. Onun âyetin metninde bulunan مثل نوره terki bindeki zamirin merci’i olarak Hz. Peygamberi göstermesi daha sonraları nûr-i Muhammedî teorisinin önemli bir temel hipotezi haline getirilmiştir.¹²⁴

Kâ’b’ın bu yorumu müfessirlerin geneli arasında fazla rağbet görmemekle beraber farklı bir yorum olarak zikredilmiştir. Ancak bir damardan da sürekli en uygun yorum olarak varlığını çok daha sonralara kadar sürdürerek söz konusu teoriye temel

¹²⁴ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu’l-Beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 1407/1987, XVIII, 105-106; Kadî İyaz, *eş-Şifa*, I, 82; Çantay, *a.g.e.*, II, 635; İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul-2001, s. 77.

oluşturmuştur. Bu damar, Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) tarafından devam ettirilmiştir. Mukâtil de tefsirinde bu yorumu tercih etmiştir.¹²⁵ Daha sonra Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), aynı yorumu tefsirine alarak benimsemiştir.¹²⁶ Kâ'b ile Mukâtil'in, zamirin Hz. Peygambere ait olduğunu belirtmekten başka herhangi bir yorum yapıp yapmadıkları konusunda elimizde her hangi bir veri bulunmamaktadır. Bu nedenle bu terimi açıklamalar yaparak bugün anlaşılan biçimiyle ilk kez kullanan Tüsterî'dir.¹²⁷

Tefsir literatürüne bakıldığında yukarıda bahse konu olan yorumun müfessirler tarafından çok fazla tercih edilmediği anlaşılmaktadır. Zamirin aidiyeti ile ilgili yapılan açıklamalar genel olarak merciin "Allah" olduğu ekseninde toplanmaktadır. Said b. Cübeyr (ö. 95/714), "nûr"u hidâyet olarak açıkladıktan sonra; "Allah'ın hidayetinin misali"; terkiğini İbn Abbas (ö. 65/685)'tan gelen bir rivayete göre; tâat olarak yorumlayıp "Allah'a tâatin misali" şeklinde tefsir etmiştir.¹²⁸ Übey b. Kâ'b, ibareyi; "مثل نور من امن بالله / Allah'a iman edenin nûrunun temsili" şeklinde okuyarak zamirin mercii olarak "mü'min" ismini tercih etmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre; onun da bu şekilde okuduğu ve bu görüşü benimsediği bildirilmektedir.¹²⁹ Râzî, "nûr"un sahibi anlamında Allah'a izafe ettikten sonra; Atâ'nın Hz. Peygamber'e; Hasan, Süfyân ve Zeyd b. Eslem'in Kur'ân'a izafe ettiklerini ancak bunun sebebi olarak onların hidayet olarak anlamış olmalarını gösterir ve bunların her ikisinin de birinci görüşü desteklediğini belirtmektedir. Zira mutlak olarak "nûr" sadece Allah'a izafe edilebilir. Onun dışındakilere izafesi hakikî değil mecâzîdir.¹³⁰ İbn Kayyim (ö. 751/1350), Cemâluddin Kâsımî (ö. m. 1914) ve Muhammed Esed, Allah'a izafe ederek; "Mü'minin kalbindeki Allah'ın nûrunun misali" izahını yapmışlardır.¹³¹ Kurtûbî (ö. 671/1273) ise "müminin kalbindeki Allah'ın delilleri" yorumunu benimsemiştir.¹³² Neseî, "nûr"u

¹²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman* (Thk. Dr. Abdullah Şahate), Mısır 1984, s. 199.

¹²⁶ Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1326/1908, s. 103.

¹²⁷ Schmmel, *a.g.e.*, 24.

¹²⁸ Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 106.

¹²⁹ İbn Keşîr, *Tefsir*, III, 290.

¹³⁰ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut ts., XXIII, 223-224.

¹³¹ Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 106; Kâsımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-te'vîl*, Beyrut 1398/1978, XII, 1212; Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı* (terc. Koytak, Cahit; Ertürk, Ahmet), İstanbul 1420/1999, II, 715.

¹³² Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Riyad 1423/2003, XII, 257.

hak olarak tefsir ettikten sonra, Allah'ın zamirin mercii olduğunu ifade etmektedir.¹³³ Şevkânî de zamirin mercii olarak Allah'ı kabul etmektedir.¹³⁴ Âlûsî (1270/1854) ise bütün görüşleri hiçbir tercih yapmadan vermektedir.¹³⁵

Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Zeyd b. Eslem söz konusu zamirin mercii olarak Kur'ân'ı tercih etmişlerdir. Râzî'nin bu konudaki yorumu yukarıda zikredildi. Taberî ile Âlûsî ise tercih yapmaksızın sadece ilgili rivayetleri vererek Kur'ân'a da izafe edildiğini belirtmekle yetinmektedirler.¹³⁶

Kendisinden gelen bir rivayete göre Atâ, zamirin mercii olarak Hz. Peygamberi benimsemiştir. Taberî, Kâ'b el-Ahbâr'ın rivayetini vererek hiçbir yorum ve tercihte bulunmamaktadır. İbn Kayyım ise zamirin Hz. Peygambere irca edilmesinin sahih olmadığını doğru olanın Allah'a irca etmek olduğunu belirtmektedir.¹³⁷

Zamirin mercii konusunda yapılan spekülasyon ve yorumlara katılanlardan müfessirlerden biri de mütekellim müfessir Mâtürîdî (ö. 333/944)'dir. Mâtürîdî, zamirin mercii'nin Allah olamayacağını, bu yorumun “müşebbihe”ye ait olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre eğer böyle olsaydı: “مَثَلُ نوره” terkihini “مَثَلُ نوره” buradaki mim'in cer, se'nin cezm ve lam'ın nasb ile okunması gerekirdi. Ancak müşebbihe Allah'ı da onların görebildikleri, aydınlık veren bir nur olarak anlamakla hata etmişlerdir. Mâtürîdî, ille de zamirin mercii olarak Allah ismi alınacaksa bile bu durumda İbn Abbas'ın da rivayeti doğrultusunda “nûr”u hidayet olarak anlamak suretiyle bunun mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu durumda da “onun hidayetinin misali” şeklinde anlamamız gerekir.¹³⁸

Mâtürîdî, zamirin mercii olarak yapılan bütün rivayetleri teker teker verdikten sonra eğer burada “mü'minin kalbindeki nûrun misali” deniliyorsa bundan kastedilenin sadece bütün güzel sıfatları üzerinde bulunduran mü'minler olduğunu ifade etmektedir.

¹³³ Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku'te'vîl*, Beyrut 1415/1995, II, 163–164.

¹³⁴ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Mensûra 1418/1997, IV, 45.

¹³⁵ Âlûsî, Mahmud, *Rûhu'l-meâni*, Beyrut 1417/1997, X, 243.

¹³⁶ Taberî, a.y.; Râzî, a.y.; Âlûsî, a.y.

¹³⁷ Aynı yerler.

¹³⁸ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vîlatü Ehli's-sünne* (nşr. Fatıma Yusuf Heymî), Beyrut 1425/2004, III, 463.

Eğer “Hz. Muhammed’in nûrunun misali” misali deniliyorsa zikredilen her şey ona işaret etmekte olup onun vasıflarıdır. Eğer “Kur’ân’ın nûrunun misali” deniliyorsa anılan vasıflarda ona aittir. Buna göre Mâtürîdî her üç ihtimalin de mümkün olduğunu ve Kur’ân’ın bütünlüğüne aykırı düşmediği kanaatini taşımaktadır.¹³⁹

Ayet ile ilgili yapılan tefsirlerden anlaşıldığına göre ilk dönem tefsirlerinde nûr-i Muhammedî anlamına gelebilecek her hangi bir yoruma en azından ilk bakışta rastlamak mümkün değildir. “Zamir en yakın isme irca edilir” kuralına uygun olan da Allah’a irca edilmesidir. Sahabe ve müfessirlerin büyük çoğunluğu da böyle anlamıştır. Zamirin Hz. Peygambere ait olduğu yorumuna tefsirlerinde yer verenler, genelde sadece böylesi bir yorumun da varlığını ifade etmişlerdir. Kâ’b el-Ahbâr’ın yaptığı yorumun daha sonrakileri de etkilediği ve bunun zaman içinde bir teori haline geldiği anlaşılmaktadır.

2.1.3. Zürriyet Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar

Bu konuda yapılan tartışmalar daha çok Araf suresi 172. ayet etrafında yapılmaktadır. Şuara suresi 219. ayette ise bununla bağlantılı olarak Hz. Peygamberin peygamberlerin zürriyetinden intikal ettirilerek babası Abdullah’a kadar getirildiği yorumu yapılmıştır. Bu nedenle söz konusu ayet bu kapsamda değerlendirmeye alındı. İlgili ayetler, tefsir ve yorumlarıyla beraber sırasıyla incelenmektedir:

a- Araf suresi 172. ayette şöyle buyrulmaktadır:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ
الاعراف 7/ 172

Meâli: “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.”

¹³⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, III, 465.

Bu âyet, Tüsterî tarafından yapılan ek açıklama ve yorumlar nedeniyle Nur-i Muhammedî inancının temel kaynakları arasında zikredilmiştir.¹⁴⁰ Tüsterî, âyetin tefsirini yaparken “zürriyet” in üç tür olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi, Hz. Muhammed’dir. Allah onu yaratmak istediğinde önce kendi nûrundan bir nûr yarattı. Bu nûr azamet hicabına ulaştığında Allah’a bir secde yaptı. Bu secdeden cam gibi berrak nûrdan bir sûtûn yarattı. Bunun dışı da içi de Hz. Muhammed’in aynı idi. Zürriyet’in ikincisi olarak; Âdem’in bu nûrdan yaratıldığını, Hz. Muhammed’in cesedinin de onun toprağından yaratıldığını belirtmektedir. Üçüncü olarak da bütünüyle Âdem’in zürriyeti olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹

Gerek klasik, gerekse modern tefsir müelliflerinden hiçbiri ilgili âyetin tefsiri konusunda böylesi bir yoruma gitmemişlerdir. Taberî, Allah’ın Arafat’ta Âdem’in sırtını mesh ederek zürriyetini çıkardıktan sonra onlardan söz aldığına dair rivayeti farklı varyantlarıyla birlikte zikretmektedir. Bu ahdin insanların babalarının sulbünden çıkarılarak Tevhid’i ikrar etmeleri ve birbirlerine şahit tutulmaları şeklinde gerçekleştiği bildirilmektedir.¹⁴² Mâtürîdî, Allah’ın mîsak alması, insanlara bir nutfeden yaratıldıklarını ve halden hale intikal ederek mevcut durumlarına geldiklerini bildirmesi şeklinde anlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’deki insanın hangi şeyden yaratıldığını ifade eden ayetler bu cümledendirler. Allah onları bir nutfeden yaratan, onları terbiye eden, işlerini yönetendir. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. Baştan sona kadar insan O’nun tedbiriyle bütün aşamalardan geçmektedir.¹⁴³

Râzî, insanoğlundan ahdin alınmasını “onların önüne delillerin konulması” olarak yorumlamaktadır. Bu delillerin önlerine konulmasının sebebi, sonra; “bizim haberimiz yoktu” şeklinde bir mazeret ileri sürmemeleri içindir.¹⁴⁴ Neseî, Kutub, ve Süleyman Ateş burada “söz almak” tan kastedilen mananın Allah’ın insanları

¹⁴⁰ Schimmel, Annemarie, “Nur Muhammed” *ER* London 1987, XI, 25; Demirci, Mehmet, “Nur-i Muhammedî”, *DEÜİFD*, s. 253.

¹⁴¹ Tüsterî, *Tefsir*, s. 62.

¹⁴² Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Mısır ts., XIII, 222 vd.

¹⁴³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, VI, 103.

¹⁴⁴ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü’l-ğayb* (terc. Suat Yıldırım vdğ.) Ankara 1991, XI, 135–145.

babalarının bellerindeki tohumlardan yarattığını ve onlara fitrî olarak Allah'ı bilme duygusu verdiği şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁴⁵

Esed (ö. 1992), Allah'ın insanın fitratına Allah'ı bilme duygusu yerleştirdikten sonra her yeni doğan insanın bu fitrî duygu ile yüzleştiğini kaydetmektedir. Bu durum sürekli meydana gelen bir eylem olduğundan ayetin metninde her ne kadar geçmiş zaman kipi kullanılmış ise de tercümede şimdiki zaman kipini kullanmanın içerdiği anlama daha uygun olacağını ifade etmektedir.¹⁴⁶

Mevdûdî, aksine “sulplerinden zürriyetlerinin alınarak kendilerine şahid tutulmalarını” fitrî olan Allah'ı bilme duygusuna yorumlamanın doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre Übey b. Ka'b'a dayandırılan bir rivayetin de doğrultusunda Allah'ın herkesin ruhuna can vererek söz konusu mîsakı fiilen gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Böyle bir fiilin gerçekleşmiş olmasını zor görenlere Allah'ın sonsuz kudret sahibi olduğunu, bu işin onun kudreti karşısında basit kalacağını belirterek son noktayı koymaktadır.¹⁴⁷

b- Şuara suresi 219. ayette şöyle buyrulmaktadır:

وتقلبك في الساجدين شعراء 219/26

Meâli: “Ve secde edenler arasında dolaşmanı (da görmektedir)”.

Bu âyet, Hz. Peygamberin nûrunun peygamber olarak çıkıncaya kadar peygamberler arasında, bir nebiden diğer bir nebiye intikal etmek suretiyle varlığını sürdürdüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorum temelde İbn Abbas'a dayandırılan; “bir peygamberin sulbünden ötekini sulbüne tâ ki peygamber olarak çıkıncaya kadar” rivayetine dayandırılmaktadır.¹⁴⁸ Alûsî, diğer yorumları verdikten sonra bunun Hz

¹⁴⁵ Nesefî, *Medârik*, I 223; Kutub, *Fî Zilâl*, III, 1391; Ateş, *a.g.e.*, II, 1039.

¹⁴⁶ Esed, *Kur'an mesajı*, I, 309–310.

¹⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhim*, II, 103–104.

¹⁴⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meysir*, Beyrut 1407/1987, VI, 147–148; Kurtûbî, *el-Cami'*, VII, 144; İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 352; Bağavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Mealimu't-Tenzil*, Riyad 1414/1993, VI, 134; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, IV, 157; Çantay, *a.g.e.*, II, 672.

peygamberin nebilerin sulbünden intikal etmesi olarak yorumlanmasının İbn Cubeyr'den de gelen bir rivayet üzerine temellendirildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹

Mücahid'ten gelen bir rivayet'e göre –ki Maverdî de bunu almaktadır- Hz Peygamber önden gördüğü gibi arkadan da görmektedir. Bu ayette onun Ashabının önünde namaz kılarken onları gördüğünü ifade etmektedir. Kurtûbî bu rivayetin sahih olmadığı gibi ayetin te'vîlinden de uzak bir yorum olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰

Muhammed Esed, Hz Peygamberin muhaliflerin zıddına secde edenler arasında yer almasının Allah tarafından görülmesi olarak yorumlamaktadır.¹⁵¹ Mevdûdî, farklı yorumları vermekle beraber, daha çok namaz kılan Ashabının hayatında meydana getirmeye çalıştığı inkılâba dikkat çekmektedir. Gerek Hz. Peygamberin bu konudaki tek başına gayretleri, gerekse ashabıyla birlikte gösterdiği çabaların Allah tarafından görülmekte olduğunu ifade edildiğini belirtmektedir.

Ayetin Hz. Peygamberin yalnızken veya cemaatte namaz kılanlarla beraber rüku', secde ve kıyamının, kendisinin gece teheccüde kalkması ve ashabına fark ettirmeden onların yaptığı gece ibadetini gözlemlemesinin Allah tarafından görülmekte olduğu¹⁵² yorumu hem ayetin lafzına hem de siyak sibakına uygun düşmektedir.

2.1.4. Mîsâk-ı Galiz Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar

Misak-ı galiz tabiri etrafında yapılan tartışmalar daha çok Ahzâb suresi 7. ayet etrafında yapılmıştır. Bu ayette yüce Allah peygamberlerinden sağlam söz (Misak-ı galiz) aldığını ifade etmektedir. Peygamberlerden beş tanesinin ismi zikredilerek örnek gösterilmişlerdir. Ancak peygamberlerin isimleri zikredilirken Hz. Muhammed en başta, diğer peygamberler ise tarihî kronolojiye göre zikredilmişlerdir. Söz konusu ayetteki bu lâfzî sıralama Hz. Muhammed'in ilk yaratılan peygamber olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Literatürü tarayarak ilgili ayetten böylesi bir neticeyi elde etmenin sistem içinde imkânını araştırmaya çalışacağız.

Yüce Allah Ahzâb suresi 7. ayette şöyle buyurmaktadır:

¹⁴⁹ Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, XI, 207.

¹⁵⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, VII, 147; Çantay, *a.g.e.*, II, 672.

¹⁵¹ Esed, *a.g.e.*, II, 760.

¹⁵² İbnu'l-Cevzî, *Tefsir*, VI, 148; Nesefî, *Medârik*, II, 223; Mevdûdî, *Tefhim*, IV, 66.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا 7/33

Meâli: “Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık. Senden, Nuh’tan, İbrahim, Mûsâ ve Meryem oğlu İsa’dan da. Evet, biz onlardan sapa sağlam bir söz almıştık.”

Bu ayette yüce Allah peygamberlerinden söz aldığından bahsederken onlardan beş tanesinin isimlerini zikretmektedir. Hz. Peygamberi saymazsak, diğerleri kronolojik sıraya göre zikredilmişlerdir. Hz. Peygamber’in burada en başta zikredilmesi ile ilgili; “Ben yaratılmada peygamberlerin ilki, gönderilmede ise, sonuncusuyum”¹⁵³ buyurduğu rivayet edilmektedir. İlgili ayet ve bu rivayet nur-i Muhammedî anlayışına destek olarak sunulmuştur.

Ayette geçen Allah’ın peygamberlerinden sağlam söz almasının hangi konuda olduğu hususunda farklı görüşler bulunmakla beraber bunların tümünü bir araya getirerek telif etmek mümkündür. Hemen hemen bütün müfessirler, misakın nesnesi olan konulardan biri ve en önemlisinin “birbirlerini tasdik etme” olduğunda birleşmektedirler.¹⁵⁴

İbn Kesir, yukarıda söz konusu edilen rivayetin zayıf olduğunu belirttikten sonra, Allah’ın peygamberlerinden; Allah’ın dinini ikâme etme, Allah’ın mesajını tebliğ etme, birbirleriyle yardımlaşma ve ittifak etme konularında söz aldığını ifade etmektedir. Ona göre Peygamberlerin hâtimi olan Hz Peygamberin en başta zikredilmesi şerefinden dolayıdır.¹⁵⁵ Bu konuda Beyzâvî ve Şevkânî de onunla aynı görüştedirler.¹⁵⁶

¹⁵³ Taberî, *Tefsir*, X, 261; Kurtûbî, *Tefsir*, VII, 128.

¹⁵⁴ Taberî, *a.y.*; Kurtûbî, *a.y.*; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, IV, 347.

¹⁵⁵ İbn Kesir, *Tefsir*, III, 469.

¹⁵⁶ Beyzâvî, *Envaru't-tenzil*, II, 14; Şevkânî, *ay.*

Kurtûbî, yukarıda ifade edildiği gibi misakın; birbirlerini tasdik ve tebşir konusunda olduğunu belirttikten sonra temrîz/denildi* sığasıyla; misakın diğer peygamberler için Hz. Peygamber’in peygamberliğini ilan etme konusunda, Hz. Peygamber için ise son peygamber olduğunu bildirmesi konusunda olduğunu ifade etmektedir. Kurtûbî, Hz. Peygamber’e izafe edilen söz konusu rivayete de yine temrîz sığasıyla değinerek bunun Katâde-Hasan-Ebu Hüreyre kanalıyla nakledildiğini yorumsuz olarak vermektedir.¹⁵⁷

Muhammed Esed, Allah’ın bütün peygamberlerden; Allah’ın mesajını tebliğ etme ve bir uyarıcı olarak müjdeleme ve korkutma görevini eksiksiz yapma konusunda misak aldığını ifade etmektedir.¹⁵⁸

Mevdûdî, ayetin sibak ve siyakını da göz önünde bulundurarak ayetin genel yorumuna aykırı düşmemekle beraber nispeten farklı bir yaklaşım göstermektedir. Ona göre Ahzâb suresi 4. ayet evlatlıkla ilgili yapılan düzenleme konusuna dikkat çekmektedir. Yüce Allah bildirdiği tüm konularda olduğu gibi bu konuda da Hz. Peygamber’in Allah’ın verdiği hükmü tebliğ etmesini istemektedir. Olayın sosyal boyutu oldukça zor olduğundan her şeye rağmen Hz. Peygamber’in bunu yapmak zorunda olduğuna gönderme yapılmaktadır. Ona göre Kur’ân’ın bütününe bakıldığında Allah’ın zaman zaman Peygamberlerinden aldığı misaktan bahsettiği görülmektedir. Bu misakların tümü aynı konuda olmayıp farklı farklıdır. Bu nedenle burada konuyu akışına uygun olan yorumu almak daha doğrudur.¹⁵⁹

Mevdûdî ve onun gibi düşünenlerin yaptıkları bu yorum Kur’ân-ı Kerîm’in genel bağlamına uygun düşmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de başta Hz. Peygamber olmak üzere zaman zaman peygamberlere peygamberlik görevlerini yapmaları konusunda uyarılar yapılmaktadır. Hz. Peygambere hitaben; “Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bu görevini yapmazsan peygamberlik görevini yapmamış

* rivayet geleneğinde “kîle/denildi” lafzı ile genelde müellifin katılmadığı ve sistem içinde zayıf kabul edilen görüşler nakledilir. Bilgi intikalinde söz konusu lafzın kullanılmasına “temrîz/ihtiyat, zayıf ihtimal” sığası ile nakletme denilmektedir. (M.Ç.)

¹⁵⁷ Kurtûbî, a.y.

¹⁵⁸ Esed, Muhammed, *Kur’ân mesajı*, II, 852.

¹⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhim*, IV, 352–353.

olursun”¹⁶⁰ ayeti bu yorumu desteklemektedir. Ayetin içerisinde bulunduğu sure ve bu surede işlenen konularda (evlatlık hukuku gibi konular) olduğu gibi peygamberliğin gerekleri olan tüm konularda peygamberler görevlerini yerini getirme noktasında sorumlu tutulmuşlardır. Burada “misak-ı galiz” den kastedilen mananın bu olması gerekmektedir. Elbette ki en doğrusunu Allah bilir.

2.1.5. Sirâc-ı Münîr Tabiri Etrafında Yapılan Tartışmalar

Ahzâb suresi 46. ayette Hz. Peygamberin ümmetine karşı sorumluluk ve işlevi anlatılırken, insanlara doğru yolu gösterme, onları İslam’ın aydınlığına davet etme vasfı “ışık saçan bir kandil” olarak nitelendirilmiştir. Ayetteki “Münîr/ışık saçma” kelimesi ile “nûr” kelimesi aynı kökten geldiklerinden Hz. Peygamberin nûranî mahiyeti ile irtibatlandırılmıştır.

وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا الأحزاب 46/33

Meâli: “(Ey Peygamber! Biz seni) Allah’ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.”

Bu ayette geçen; “aydınlatıcı bir kandil” ifadesi ile kastedilenin Hz. Peygamber olduğu ve bunun da onun nûranî varlığının bir delili olduğu iddia edilmektedir. Bu ayetin tefsirinde Suyûtî, Beyhâkî (ö. 458/1066)’nin sahih olduğunu bildirerek Arbaz b. Sariye’den rivayet ettiği şu hadisi nakleder: “Ben, babam İbrahim’in duası, İsa’nın müjdesi, annemin gördüğü rüyasıyım.” Nebi (s.a.v.)’in annesi onu doğurduğu zaman Şam saraylarını aydınlatan bir nur görmüştü.” Böylece Hz. Peygamberin doğumu ile irtibatlandırarak onda nûranî bir tabiatın varlığına delil getirmektedir.¹⁶¹

Ancak gerek ayetin siyak ve sibakında, gerek Kur’ân’ın genel bağlamı dâhilinde, gerekse tefsir literatüründe yapılan tefsir ve yorumlarda böylesi bir sonucun çıkarılmadığı görülmektedir.

¹⁶⁰ Mâide 5/67.

¹⁶¹ Suyûtî, *Dürri’l-mensur*, VI, 624.

Bir kısım müfessirler burada bahsedilen “aydınlatici kandil”in Hz. Peygamber değil, Kur’ân olduğu kanaatini taşımaktadırlar.¹⁶² Bu yorum çok fazla kabul gören bir yorum olmamakla beraber Hz. Peygamber’in getirdiği mesaj ile yani Kur’ân ile insanları aydınlattığı/aydınlatici olduğu yorumu genel kabul görmüştür ki, bu ayetin içerisinde bulunduğu diğer ayetlerle beraber değerlendirilmesinde de ortaya çıkabilecek en isabetli sonuçtur.

Taberî, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği nûr ile onun kullarını aydınlatici olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber, ancak kendisine tabi olanları hidayete erdirebileceğinden bu mesajın içerdiği emirleri yerine getiren ve bu nûr ile aydınlanmak isteyenler için “aydınlatici bir kandil”dir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in nûr ile ilişkisi ontolojik, değil işlevseldir.¹⁶³

Nesefî, İbn Kesir ve Şevkânî, Hz. Peygamber’in getirdiği mesaj itibariyle gecenin karanlığını ortadan kaldıran bir güneş gibi olduğunu belirtmektedirler. Onun mesajı (peygamberlik mesajı) insanları şirk ve sapıklığın karanlığından kurtaracaktır. Bu mesaj öylesine açıktır ki, akıl sahibi hiç kimse bunu inkâr edemez. Sadece muannitler reddedebilirler.¹⁶⁴

Kurtûbî (ö. 671/1273), ayette geçen “aydınlatici kandil”in şeriatın içerdiği nûrdan istiare olduğunu bildirmektedir. Burada “aydınlatici/ışık veren sıfatıyla nitelenmesinin sebebi; bazı kandillerin yağı azaldığında ışık vermezler. Bundan dolayı “aydınlatici” denilmiştir.¹⁶⁵

Söz konusu ayet Hz. Peygamber’den, onun insanlara karşı konumundan, görev ve sorumluluğundan, icra ettiği görevin işlevinden bahseden ayetler arasında yer almaktadır. Burada Hz. Peygamber’in “aydınlatici bir kandil” olarak nitelenmesi onun getirdiği mesaj itibariyle insanlığa katkılarından dolayıdır. Bu mesaj Kur’ân şeklinde somutlaştığından Kur’ân’ın kastedilmiş olması da bu yoruma aykırı düşmez. Zira Hz.

¹⁶² Nesefî, *Medârik*, II, 349; Kurtûbî, *el-Cami’*, VII, 200–201; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, IV, 288.

¹⁶³ Taberî, *Camiu’l-Beyan*, XXI, 14.

¹⁶⁴ Nesefî, *a.y.*; İbn Kesir, *Tefsir*, III, 497; Şevkânî, *a.y.*

¹⁶⁵ Kurtûbî, *a.y.*

Peygamber kendi bedeninden kaynaklanan bir ışık ile değil insanlığa getirdiği genel kurallar sayesinde onları aydınlatmaktadır.

2.1.6. Ru'yet Ve Sidretü'l-Münteha Etrafında Yapılan Tartışmalar

Tartışmalarda merkezî önem taşıyan Necm suresi 13. ayette şöyle buyrulmaktadır:

ولقد راه نزلة اخرى النجم 13/53

Meâli: “And olsun ki, o, (Cebrâîl'i) bir başka inişte daha (aslî suretiyle) görmüştü.”

Bu ayet, Tüsterî (ö. 283/896)'nin nûr-i Muhammedî teorisini oluştururken gösterdiği önemli dayanaklardandır. Ona göre bu ayette bahsedilen Hz. Peygamber'in gördüğü kişi Allah'tır. Birinci görmesi onu yarattığı zaman gerçekleştirmiştir. Yaratılmadan önce bir milyon yıl nûrdan bir sütun olarak kalmıştır. Bu durumda iken “sidretü'l-Münteha”nın yanında Allah'ın önünde* ibadet etti. Sidretü'l-Münteha da nûr-i Muhammed'dendir.¹⁶⁶

Tüsterî'nin bu yorumuna temel oluşturacak rivayetler ilk kaynaklarda mevcuttur. Ancak bu rivayetlerin, farklı kanallardan da olsalar ilk râvîsi aynı olup o da Kâ'bu'l-Ahbâr'dır. Kâ'bu'l-Ahbâr'a göre Allah, Mûsa ve Muhammed ile aralarında geçen kelâm ve rü'yete yemin etmektedir. Zira Hz. Mûsa kendisiyle iki defa konuşmuş, Hz. Muhammed de kendisini iki defa görmüştür.¹⁶⁷

Başka her hangi Sahabîden geldiği tespit edilememekle beraber aynı ayetin tefsiri mahiyetinde farklı bir rivayet İbn Abbas ve Muhammed b. Kâ'b'dan gelmektedir. Ancak her iki râvî de Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbiyle gördüğünü ifade

* Metinde بين يديه ifadesi geçtiğinden bunu “önünde” olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Allah'ın huzurunda şeklinde yapılan bir tercüme metinde kastedilen manayı tam olarak veremeyeceğinden söz konusu ifade seçilmiştir. (M.Ç)

¹⁶⁶ Tüsterî, *Tefsir*, s. 145.

¹⁶⁷ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, XXIV, 29–30; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 251.

etmektedirler.¹⁶⁸ Bunun dışındaki tüm rivayet ve tefsirler Hz. Peygamber'in gördüğü kişinin Cebrâîl olduğu konusunda fikir birliği içerisindedirler.

Ayetin tefsiri ile ilgili olarak literatür incelendiğinde, Hz. Peygamber'in gördüğü kişi/şey ile ilgili tartışmaların ta sahabe döneminde başladığı ve bu tartışmalarda Hz. Aişe'nin kilit bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Taberî, Kâ'b el-Ahbâr'a atfedilen söz konusu rivayeti naklettikten sonra bunun Hz. Aişe'ye sorulduğunu, onun da bunu Resulullah'a ilk kendisinin sorduğunu, gördüğü kişinin Cebrâîl olduğu cevabını aldığını nakleder. Hz. Aişe devamla; "Muhammed Rabbini gördü" demenin en büyük iftira olduğunu belirtir ve En'am suresinin 103. ayeti* ile Şûra suresinin 51. ayetini** okur. Taberî, İbn Abbas'ın Resulullah'ın Rabbini kalbiyle gördüğünü ifade eden rivayetini de naklettikten sonra İbn Mes'ûd'un buna muhalefet ettiğini, Resulullah'ın hangi şekilde olursa olsun Allah'ı görmesinin söz konusu olmadığını belirttiğini nakletmektedir.¹⁶⁹

İbn Kesir, yukarıda aktarılan Kâ'b el-Ahbâr ve İbn Abbas rivayetlerini verdikten sonra sahabeden bu konuda nakledilmiş her hangi sahîh bir bilginin mevcut olmadığını belirtmektedir. Ona göre Resulullah'ın Rabbini gözüyle gördüğünü söylemek sözlerin en garibidir. Müslim'in sahihine aldığı Ebuzer rivayetinde, Resulullah'a rabbini görüp görmediği sorulmuş o da; "nûrdur, nasıl göreyim" cevabını vermiştir. İbn Kesir, daha sonra İbn Mes'ûd ve Ebu Hüreyre'den nakledilen Resulullah'ın gördüğü kişinin Cebrâîl olduğunu ifade eden rivayetleri vermektedir.¹⁷⁰ Neseî, Bağavî, Kurtûbî, Şevkânî, Çantay, Esed gibi müfessirler zaman zaman farklı görüşleri nakletmekle beraber Resulullah'ın gördüğü kişinin Cebrâîl olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar.¹⁷¹

Konunun kaynakları olarak sunulan ayetlerin sistem içerisinde (ulûmu'l-Kur'ân) tefsir ve yorumları özetlenmeye çalışıldı. Neticede Sahabe döneminden itibaren

¹⁶⁸ Taberî, *a.y.*; İbn Kesir, *a.y.*

* "Gözler O'nu idrak etmez..."

** "Allah, Vahiy veya perde arkasında olmaksızın hiç kimseyle konuşmaz" .

¹⁶⁹ Taberî, *Tefsir, a.y.*

¹⁷⁰ İbn Kesir, *Tefsir, IV, 247.*

¹⁷¹ Neseî, *Medârik, II, 613*; Bağavî, *Mealim, VII, 404*; Kurtûbî, *el-Cami', X (17.cüz), 94*; Şevkânî, *Fethu'l-kadir, V, 107*; Çantay, *a.g.e., III, 972*; Esed, *a.g.e., III, 1081.*

yapılan tefsir ve yorumlardan –özellikle ilk dönem literatüründe- Nûr-i Muhammedî inancı ile uzaktan yakından ilgili her hangi bir yorumun yapılmadığı ortaya çıkmaktadır. Başta Kâ'b el-Ahbâr olmak üzere ilmî otoritesi şaibeli bir kısım şahsiyetlerin yaptıkları yorumlara sistem içerisinde yer bulmak mümkün değildir. İlgili ayetler Hz. Peygamberden bahsetmekle beraber onun ontolojik bir temel olduğuna delalet edecek her hangi bir öge barındırmamaktadır. Tamamen Hz. Peygamberin işlevinden, görev ve sorumluluğundan, söz konusu görevinden aldığı erdemlerinden bahsetmektedirler.

2.2. NÛR-İ MUHAMMEDÎ İNANCINA KAYNAK OLARAK GÖSTERİLEN RİVAYETLER

2.2.1. Resulullah'ın Annesinin Şam ve Busra Saraylarını Aydınlatan Bir Nur Görmesi

İbn İshak (ö. 151/771)'ın *siyerinde* yer alan bir rivayet Hz. Peygamber'in annesinin, onu bir nûr olarak gördüğünü ifade etmektedir. Hz. Peygamber Sütannesinin yanında iken başından geçen; karnının yarılarak içinden bir parçanın atılması hikâyesi¹⁷² ile beraber verilmektedir. Bu durumdan korkan sütanne ve baba çocuğun çarpılmış olabileceği endişesiyle apar topar ailesine iade için Mekke'ye gelirler. Annesi niçin getirdiklerini sorunca, durumu anlatırlar. Bunun üzerine annesi Amine onlara şöyle der: "...Onun için şeytandan mı korktunuz? Hayır, yemin ederim ki, şeytan ona bir şey yapamaz. Oğluma bunu yapan o değildir, size onun haberini anlatayım mı? Biz: "buyur" dedik. (Âmine) dedi: Ona hamile kaldığımda ondan daha hafif bir şey olmadığını gördüm. Ona hamile kaldığımda uykumda Şam saraylarını aydınlatan bir

¹⁷² Hz. Peygamberin sütannesinin yanında bulunduğu sıralarda daha sonraları "şarh-ı sadr" olarak şöhret olan bir olayın başından geçtiği rivayet edilmektedir. Buna göre bir gün sütannesini evlerinin yakınlarında arkadaşları ile oynarken bir kısım yabancı şahıslar gelip onun göğsünün yararlar. Bu durumdan korkan arkadaşları sütannesine haber verirler. Göğsünün içinden çıkardıkları bir parçayı yıkadıktan sonra tekrar yerine bırakırlar. Bu durumdan tedirgin olan sütanne ve baba çocuğu alıp apar-topar ailesine iade etmek için Mekke'ye gelirler. Mekke'de durumu annesine anlattıklarında yukarıda anlatılan cevap ile karşılaşılırlar. Geniş bilgi için bk. İbn İshak, Muhammed, *es-Sîre*, (nşr. Muhammed Hamidullah) Konya-1981, s. 28.

nurun benden çıktığını gördüm. Doğduğu zaman da hiçbir yeni doğan bebeğin olmadığı durumda doğdu; iki eline dayanmış, başını göğse doğru kaldırmıştı...”¹⁷³

2.2.2. Babasının Alnındaki Nur (Işık) ve Bunun Hz. Âdem'den İtibaren Nesilden Nesile İntikal Ederek gelmesi

Şuara suresi 216. ayetin tefsirinde yapılan yorumlardan biri Hz. Peygamberin nûrunun Hz. Âdem'den itibaren nesilden nesile intikal ettiği konusunda idi. İbn İshak *es-Sîre*'sinde bu değerlendirmeye paralel bir rivayeti vermektedir. İbn İshak; babası İshak b. Yesar'ın kendisine şunu anlattığını belirtir: “ Abdullah b. Abdumuttalib'in Âmine bnt. Vehb. b. Abdimenaf ile beraber başka bir hanımı vardı. Abdullah, çalıştığı toprağın izi üzerinde olduğu halde bu hanımına uğrayarak kendine çağırdı. O, üzerindeki çamur izlerinden dolayı kaçındı. [Abdullah] içeri girip çamur izlerini yıkadıktan sonra Âmine'ye doğru yöneldi. Bu arada diğer hanımı [Abdullah'ı] kendisine çağırdı. Ancak daha önce reddettiği için Âmine'nin yanına girerek onunla oldu. Sonra çıkıp onu [diğer eşini] çağırdı. O dedi ki; “Benim sana ihtiyacım yok artık, bana geldiğinde iki gözünün arasında bir parlaklık vardı, bu nedenle seninle olmak istedim. Âmine'nin yanına girdiğinde o parlaklığı senden alıp götürdü.”¹⁷⁴

Bununla bağlantılı olan diğer bir rivayet ise şöyledir: “İbn İshak, bana o kadının şöyle deyip durduğu anlatıldı: “Bana uğradığında iki gözünün arasında parlak bir nûr var idi, onun benim olmasını umarak onunla olmak istedim. Amine'nin yanına girip onunla oldu, O da Resulullah'a hamile kaldı” demektedir.¹⁷⁵

Yine aynı rivayete benzer başka bir rivayet şöyledir: “Resulullah'ın annesi Âmine bnt. Vehb, Resulullah'a hamile kaldığında kendisine şöyle denildiğini anlatırdı: “Sen, bu ümmetin efendisine hamilesin. Bunun alameti; onunla beraber Şam diyarındaki Busra saraylarını dolduracak bir nurun çıkmasıdır. Doğduğunda ona Muhammed ismini ver.”¹⁷⁶

¹⁷³ İbn İshak, *es-Sîre*, s. 28.

¹⁷⁴ İbn-i İshak, *es-Sîre*, s. 21.

¹⁷⁵ İbn İshak, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁷⁶ İbn İshak, *a.g.e.*, s. 22.

2.2.3. Hz. Peygamber Yürürken Kendisini Gölgeleyen Beyaz

Bulut

Bu rivayet, Hz. Peygamber henüz çocuk yaşta iken amcası Ebu Talip ile birlikte Şam diyarına yaptıkları ticari amaçlı bir seyahatte Busra şehrinde bulunan bir kilisenin papazı olan Bahîra ile aralarında geçen bir diyalog ve bu diyalogda Bahîra'nın Hz. Peygamber hakkında söylediklerini konu edinmektedir. Bahîra, Hristiyanların en bilginlerinden idi. Bu kilisede görevlendirilen rahipler içinde bulunan bir kitaptan sürekli bilgi alıyor ve sonrakilere intikal ettiriyorlardı.

Kureyşliler daha önceleri sık sık buraya uğramalarına karşılık bu yıl söz konusu kiliseye yaklaştıklarında Bahîra'dan hiç karşılaşmadıkları bir ilgi gördüler. Bahîra; büyük bir yemek hazırlayarak kervanda bulunanların tümünü davet eder. Bundan sonrasını İbn İshak'ın eserinde geçtiği şekliyle mealen vermeye çalışalım: “Bahîra, bunu -sanıldığına göre- * kilisesinde bulunurken kendisine doğru yönelip gelen kervanda bir bulutun onları gölgelediğini görmesi nedeniyle yaptı. Kervan kendisine yakın bir ağacın gölgesinde konaklayıncaya kadar takip etti. Bulut ağacı gölgeleyinceye kadar baktı. Sonra ağaç, dallarını eğerek Resulullah'ı gölgeledi.” Rivayetin devamında Bahîra ile Ebu talip arasında geçen konuşma neticesinde bu çocuğun gelecekte peygamber olacağı ve Yahudilerden korunması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁷⁷

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), bu olayı “meşhur mevzu’ ve zayıf haberler” başlığı altında nakletmektedir. Hikâye ile ilgili değerlendirmeleri verdikten sonra kendisi de tenkitçilere katıldığını ve bu haberin garib veya münker olduğunu belirterek reddetmektedir.¹⁷⁸

Yukarıda aktarılan rivayetlerin tümü İbn İshak'ın *es-Sîre*'sinde yer almaktadır. En erken dönemde yazılan siyer kitabı olması nedeniyle büyük öneme sahip olan bu eserin sahibi yine ilk dönemlerden itibaren tenkitlere tabi tutulmuştur. Rivayetlerle ilgili

* İbn İshak, burada rivayeti aktarırken; sık sık yaptığı gibi rivayetin sıhhati konusunda kuşkularını ifade eden “Fima yez’umun” tabirini kullanmaktadır.

¹⁷⁷ İbn İshak, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁷⁸ İzmirli, İsmail hakkı, *Siyer-i celile-i nebeviye*, İstanbul 1996, s. 116.

fikir edinmemize yardımcı olması nedeniyle İbn İshak'ın şahsiyeti ve ilmi kişiliği hakkında yapılan değerlendirmelerin bir kısmını almamız yerinde olacaktır.

Büyük dedesi h.12 de Halid b. Velid tarafından, Ayntemr savaşında bir manastırda eğitim görmekte iken esir alınarak Medine'ye getirildi. İbn İshak Medine'de doğdu. İlmi tedrisat için İskenderiye'ye giderek bir süre orada kaldı. Emeviler'le ilişkileri iyi değildi. Bu nedenle zorunlu olarak Bağdat'a gitti.¹⁷⁹ İbn İshak'ın İncil'i okuduğu da kaydediliyor.

İbn İshak, erken dönemde hadis ile ilgili eser veren müellifler arasında sayılmaktadır.¹⁸⁰ Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili elimizde bulunan ilk kaynak, onun "*es-Sîre*" isimli eseridir. Eser olayları oldukça muhtasar bir şekilde verir. Yorum gayet azdır.

Başta Malik b. Enes (ö. 179/795) olmak üzere hadisçiler tarafından tenkid edilmiştir. Malik b. Enes; onu, özellikle Hayber, Nadr ve diğer Yahudi kabileleri ile yapılan savaşlarla ilgili bilgileri yahudi kökenli müslümanlardan almakla suçlar ve bu konuda güvenilir bulmaz.¹⁸¹ Onun; ta o zamanlar Yahudi kökenlilerden bilgi alıp aktarmasının eleştirilmiş olması konumuz açısından önemlidir.

İbn İshak'ın yukarıda verdiğimiz rivayetleri, sahabî râvîsinden itibaren tüm râvîleri vermeden naklettiği için nereden aldığı belli değildir. *Ulûmu'l-hadis* açısından bu tür rivayetler merduttur. Dolayısıyla bu rivayetlerden yola çıkarak her hangi bir hükme varmak mümkün değildir.

¹⁷⁹ Sezgin, Fuat, *Tarihu't-turasi'l Arabi*, I (2.cüz), 88.

¹⁸⁰ Yardım, Ali, *Hadis I-II*, I, 5.

¹⁸¹ Mustafa Fayda, "İbn İshak", *DİA*, XX, 93 vd.

2.2.4. “Levlake...” Rivayeti Etrafında Yapılan Tartışmalar

لو لاك لو لاك ما خلقت الافلاك¹⁸²

Meali: “Eğer sen olmasaydın (Habibim) felekleri (âlemleri) yaratmazdım.”

Bütün mevzuât eserlerinde yer alan bu rivayet her ne kadar lafız olarak mevzu görülmüş ise de anlam olarak sahih kabul edilmiştir. Ancak İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), muhaddislerin bunu Peygamberin sözü olarak kabul etmediklerini kaydetmektedir.¹⁸³

Sağânî (ö. 650/1252)’nin; “mevzûdur, lâkin mana itibariyle sahihtir” hükmü hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir.¹⁸⁴

Bu rivayet, Allah’ın bütün cin ve insanları ibadet için yarattığını ifade eden ayet¹⁸⁵ ile yan yana getirilerek bir neticeye varılmaya çalışılmıştır. Buna göre Allah, bütün insanları ibadet (sûfîler bunu marifet olarak anlamışlardır) için yarattığından bir gayelilik söz konusudur. Âlemdeki her şeyin insanın emrine verildiğini belirten ayetler¹⁸⁶, bu amacı en iyi gerçekleştirecek olan insanın âlemin efendisi olduğunu ortaya koymaktadır. Allah’a karşı kulluk görevini en kâmil manada yerine getiren kuşkusuz Hz. Peygamberdir. Bu noktada İslâm âlimleri mana itibariyle bu rivayetin doğru olabileceği kanaatini belirtmişlerdir.

¹⁸² Rivayet birbirine yakın anlam ifade eden değişik lafızlarla kaydedilmiştir. Burada Aclûnî’nin kaydı esas alınmıştır. Diğer lafızlarla yapılan rivayetlerin anlamca herhangi bir farkı bulunmamaktadır. Hâkim’in sahih olduğunu belirterek naklettiği rivayetlerden biri de Hz. Âdem’in hatasının bağışlanması için Hz. Muhammed’in ismini anarak Allah’tan bağışlanma dilediği ve Allah ile aralarındaki muhavere neticesinde Allah’ın; “Eğer O olmasaydı seni yaratmazdım” dediği rivayettir. Bunun da mevzu olduğu konusunda Zehebî, İbn Hacer, Beyhakî, İbn Teymiyye, İbn Kesir ve Elbânî’in de içinde bulunduğu âlimler müttefiktirler. Bk. www. İslam.qa.com. 18.05.2006; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs amma’İştehera alâ elsineti’n-nâs*, Beyrut 1422/2001, II, 148.

¹⁸³ İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁸⁴ Kârî, Ali el-, *el-Masnu’ fî ma’rifeti’l-hadîsi’l-mevdu’*, Beyrut 1414/1994, s. 150; Aclûnî, *a.y.*

¹⁸⁵ Zâriyât 51/56.

¹⁸⁶ Lukman 20/31 ayrıca bk. M.F. Abdulkaki, *Mu’cem*, s.h.r. maddesi.

Sûfîlerin dışında bu rivayetin anlam itibariyle doğru olduğunu ifade eden âlimlerden hiçbiri bunu ontolojik bir temel olarak almamışlardır. Sûfîler “Kenz hadisi” olarak da meşhur olan; “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim, Bilinmek için mahlûkatı yarattım”¹⁸⁷ rivayetini de ekleyerek yaratılmayı Allah’ın bilinmesi sebebine irca etmişlerdir. Allah’ı en iyi bilme kapasitesine sahip olan varlık insandır. İnsanlar arasında Allah’ı hakkıyla bilme durumunda olan Hz. Muhammed olduğundan hem âlemin çekirdeği hem de meyvesi olarak bilinmiştir.¹⁸⁸

2.2.5. Hz. Peygamber’in Âdem’den Önce Peygamber oluşunu İfade Eden Rivayet

كنت نبيا و آدم بين الروح والجسد¹⁸⁹

Meali: “Âdem rûh ile ceset arasında iken ben peygamberdim.”

Hz. Peygamber’in ilk yaratılan varlık olduğuna delil olarak getirilen rivayetlerin en önemlilerinden olan bu rivayeti belli başlı muhaddisler nakletmişlerdir. Buhârî (ö. 256/870) tarihine, Ahmed (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), Dârimî (280/893) gibileri hadis eserlerine almışlardır. Ebu Nuaym (ö. 430/1038), Hâkim ö. 405/1014) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) sahih olduğu görüşündedirler.¹⁹⁰

Bu rivayet Farklı lafız ve tariklerle nakledilmektedir. “Âdem, rûh ile ceset arasında iken” ifadesi, bazı rivayetlerde; “Âdem su ile balçık arasında iken”, bazen de; “ne Âdem, ne su, ne de toprak vardı” şeklinde rivayet edilmektedir. Alkamî, Ali b. Hüseyin’in babasından, O’nun da dedesinden merfu’ olarak: “Âdem yaratılmadan önce dört bin yıl Rabbimin önünde bir nûr idim” dediğini nakletmektedir.¹⁹¹

¹⁸⁷ Zerküşî, Sahavî, Zerkânî bu rivayetin aslının olmadığını belirtmektedirler. İbn Teymiyye, ne sahih, ne de zayıf hiçbir senedinin bulunmadığını ifade etmektedir. Aclûnî, bu rivayetin sûfîlerin sözlerinden olduğunu ve buna itimat ederek üzerine bir usûl bina ettiklerini kaydetmektedir. Bk. Ali el-Kârî, *a.g.e.* s. 141; Aclûnî, *a.g.e.*, II, 1011.

¹⁸⁸ Sihrindî, İmam-ı Rabbanî Ahmed-i Farukî, *Mektubât*, İstanbul ts. I, 346.

¹⁸⁹ Aclûnî, *a.g.e.*, II, 118. Aclûnî bu lafızlarla dipnotta zikretmektedir. Ancak diğer kaynaklarda bu lafızlarla daha çok meşhur olduğundan tercih edilmiştir. Tirmizî’nin rivayeti de bu lafızlarla varid olmuştur. Bk. Tirmizî, “Menâkıb”, I.

¹⁹⁰ Aclûnî, *a.g.e.*, II, 118-119.

¹⁹¹ Aclûnî, *a.g.e.*, II, 119.

Tirmizî, “...Âdem rûh ile ceset arasında iken...” anlamına gelen rivayeti almış ve “sahih, hasen ve garibtir” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁹² Elbânî ve Zerkânî bu rivayetin sahih olduğu kanaatini paylaşmaktadırlar.¹⁹³ Diğer rivayetlere gelince, bütün muhaddisler onların aslının olmadığı, sonradan uydurulup rivayet edildikleri konusunda fikir birliği içerisinde oldukları.¹⁹⁴

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Tirmizî’nin rivayetinin sahih olduğunu kabul ettikten sonra onu, Allah’ın o anda Hz. Peygamberin nübüvvetini bilmesi ve takdir etmesi şeklinde anlamaktadır. Diğer rivayetlerin ne aklî, ne de naklî hiçbir dayanağa sahip olmadığını bildiren İbn Teymiyye, hiçbir muhaddisin bunları zikretmediği gibi aynı anlama gelecek başka lafızlarla da rivayet etmediklerini ifade etmektedir. İbn Teymiyye cahil, itihadiyye ve diğerlerinden birçoklarının yaptığı bu rivayetlerin batıl olduğunu belirtmektedir. Ona göre kim Hz. Peygamberin kendisine vahiy gelmeden önce peygamber olduğunu iddia ederse bütün müslümanların ittifakıyla kâfir olur. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen; “Sen iman nedir, kitap nedir bilmezdin...”¹⁹⁵ ayeti ile benzerlerini inkâr etmiş olur.¹⁹⁶

İlgili rivayetleri bir araya getirerek değerlendirmeleri nakleden Ahmet Yıldırım, bu rivayetlerin muteber hadis kaynaklarında yer almadığını belirtmektedir. Tirmizî’nin rivayeti de dâhil bu tür ahad haberlerin üzerine her hangi bir fikir bina edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira bahsi geçen konu önemlidir, sağlam kaynaklara dayanmalıdır.¹⁹⁷

¹⁹² Tirmizî, “Menakıb”, 1.

¹⁹³ Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *sahîh ve daîfu’l-camii’s-sağır ve ziyadâtuhu*, Baskı yeri ve tarihi yok, s. 817; Zerkânî, İmam Muhammed b. Abdülbakî, *Muhtasaru’l-Makasidu’l-Hasene* (Thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbağ), Riyad 1403/1983, s. 202.

¹⁹⁴ Zerkânî, a.g.y.; el-Kârî, Ali, *el-Masnu’ fî ma’rifeti’l-hadîsi’l-mevdu’*, Beyrut 1414/1994, s. 142.

¹⁹⁵ Şûra 52/42; Aclûnî, a.g.e., II, 118-119

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed, *er-Red Ale’l-Bekrî*, by. ve bt. yok, I, 65; *Mecmuu’l-fetâvâ*, Riyad 1398, VIII, 283.

¹⁹⁷ Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun temel öğretilerinin hadislerdeki dayanakları*, Ankara 2000, s. 124.

2.2.6. Allah'ın Yarattığı İlk Şeyin Akıl olduğu Etrafında Yapılan Tartışmalar

أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال وعزتي و جلالى ما خلقت خلقا أشرف منك فبك أخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب¹⁹⁸

Meâli: “Allah’ın İlk yarattığı şey akıldır. Ona; “yönel!” dedi, o da yöneldi. Sonra; “izzet ve celâlim hakkı için senden daha şerefli bir yaratık yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm; seninle sevap ve ceza veririm” dedi.”

Bu rivayet, mutasavvıfların akl-ı evvel de dedikleri; nûr-i Muhammedî, vahdet mertebesi, Cebrâîl, Arş, İnsanın Hakîkatı gibi terimlerle işaret ettikleri, Allah’tan ilk zuhûr eden varlık teorisine temel teşkil eden rivayetlerden biridir.¹⁹⁹

Bu rivayet farklı lafızlarla nakledilmiştir. Ancak baş tarafı hemen hemen tümünde aynıdır. Aclûnî, Sağânî’nin; “ittifakla mevzu’dur” hükmünü vermekle beraber bu konuda yapılan mülâhazaları uzun uzun nakletmektedir. Farklı kaynaklarda nakledilse de bu rivayetin tüm kanallarında reddedilmesine yol açabilecek illetler bulunmaktadır. Ancak İbn Hacer’in değerlendirmesi mantıklı bir izah durumundadır. Ona göre içerisinde bulunulan kültür ortamının da etkisiyle rivayetin aslında yer alan” kalem” kelimesi yerine “akıl” ikame edilmiştir.²⁰⁰

İbn Teymiyye, Tirmizî’nin rivayeti olan “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir” rivayetine muarız²⁰¹ olan tüm rivayetlerin batıl olduğunu ifade ettikten sonra eğer doğru ise bile bunu yorumlamak gerektiğini belirtmektedir. Buna göre; “أول” kelimesindeki “lam”ı meftuh okuduğumuzda; Allah’ın ilk yarattığı şey değil” Allah akıllı ilk yarattığı zaman anlamı çıkar. Bunda da her hangi bir problem yoktur. Zira bu anlamda Allah’ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğuna dair her hangi bir emare mevcut değildir.²⁰²

¹⁹⁸ Aclûnî, *a.g.e.*, I, 236.

¹⁹⁹ Uludağ, *Tasavvuf terimleri sözlüğü*, “akl-ı evvel” md.

²⁰⁰ Aclûnî, *a.g.e.*, I, 211–212.

²⁰¹ Rivayetlerde Allah’ın ilk yarattığı varlık ile ilgili olarak; Peygamberinin nûru, kalem, akıl, su gibi şeyler sayılmaktadır. Geniş bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetava*, I, 244 vd.

²⁰² İbn Teymiyye, *a.y.*

Bu durumda “İlk yaratılan şey kalemdir” rivayetini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Zira sūfîler, ilk yaratılan varlığa “kalem” veya “kalem-i â’la” da demektedirler.²⁰³ Bu rivayetin silsilesinde bulunan Dahhak b. Müzâhim muhaddislerden bir topluluk tarafından cerh edilmiştir. Bununla birlikte rivayetin siyak ve sibakında zaman zaman farklılıklar da mevcuttur. Bazen bu kalemin nûrdan yaratıldığı kaydedilmektedir.²⁰⁴ Bu durumda kalem yaratılmadan önce nûr vardır. Bu nûrun keyfiyeti hakkında her hangi bir bilgi verilmemektedir. Kaldı ki, eğer ilk yaratılan şeyin kalem olduğunu kabul etsek bile bu rivayetlerden yola çıkarak bu kalemin “Nûr-i Muhammedî” olduğunu savunmak mümkün görünmemektedir.

²⁰³ Uludağ, *a.g.e.*, “kalem” md.; Kâşânî, *a.g.e.*, “kalem” md.

²⁰⁴ Aclûnî, *a.g.e.*, I, 236.

Üçüncü Bölüm

NUR-I MUHAMMEDÎ İNANCININ ORTAYA ÇIKIŞI VE BİR TEORİ HALİNE GELİŞİ

3.1. Nûr-i Muhammedî Teriminin Ortaya Çıkışı ve Felsefî Teori Haline Gelişi

Nûr-i Muhammedî terimi bir teori olarak her ne kadar İbn Arabî ile beraber son halini alıyor ise de, bu anlayışı besleyen temalara çok daha erken dönemlerde rastlamak mümkündür. Hz. Peygamberin manevi büyüklüğünü ifade etmek için özellikle şiir ve benzeri yollarla dile getirilen mecaz ve teşbih şeklindeki ifadeler daha sonraları ontolojik ve epistemolojik bir temel haline getirilerek onun ilahî bir özden geldiği ve her türlü kutsal bilginin kaynağı olduğu neticesi çıkarılmıştır.

Bu teoriye göre Yüce yaratıcı mahlûkatı yaratmazdan evvel kendi nûrundan bir nûranî sütun yarattı. Sonra bu nûranî sütun Allah'ın huzurunda secdeye kapandı. Allah bu nûrdan Hz. Muhammed'in nûrunu yarattı. Daha sonra fiziki yaratma başlayınca Âdem'i de bu nûrdan yarattı. Böylece Hz. Muhammed'in fizikî varlığı da dâhil yaratılan her şey, bu nûrdan yaratılmış oldu.²⁰⁵

²⁰⁵Tüsterî, *Tefsîr*, Mısır 1326/1908, s.145; Schimmel, Annemarie, "Nur Muhammed" *ER* London 1987, XI, s. 24.

Bu kurguya temel oluşturan malzemeler ilk dönem siyer literatüründen olan İbn İshak'ın *es-Sîre*'sinden itibaren çeşitli kaynaklarda yer almıştır.²⁰⁶ Ancak Nûr suresi 35. ayetteki ikinci nûrun (مَثَلُ نُورِهِ) Hz. Muhammed'in nûru olduğunu ortaya ilk atanların Ka'b el-Ahbar (ö. 32/664) ve İbn Cureyc (ö. 150/770) olduğu kaydedilmektedir ki bu durum teorinin kaynakları hakkında önemli ipuçları vermektedir.²⁰⁷ Sonraki dönemlerde teori gelişerek çerçevesi belirlenmiş ve İbnü'l-Arabî ile beraber tasavvuf tarihinin önemli başlıklarından biri haline gelmiştir.

Doğru bir neticeye varmak için İslâmî literatürde bu teoriye temel teşkil edebilecek şekilde yapılan yorum ve değerlendirmeleri kronolojik sıraya göre vermemiz gerekmektedir. Bu sıralamada Kâ'b el-Ahbâr ilk, Abdülkerîm el-Cîlî son sırayı oluşturmaktadır. İbn Arabî ile nihai şeklini almasına rağmen teorinin ondan sonraki dönemlerde yansımalarına ışık tutması açısından Cîlî'yi, farklı bir açılım getirdiği için de Aziz Neseî'yi örnek olarak almayı uygun gördük.

3.1.1.Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/664)

Ebü İshâk Kâ'b b. Mâti' b. Heynû' el-Himyerî el-Yemenî takriben milâdî 550 civarında Yemen'de doğdu. Geniş malûmatı nedeniyle Kâ'b el-Ahbâr olarak anılmıştır. Müslüman olmasıyla ilgili farklı rivayetler olmakla beraber Hz. Peygamberin vefâtından sonra Medine'ye gelerek Müslüman olduğu yolundaki rivayetin sahih olması kuvvetle muhtemeldir. Babası bir Yahudi âlimi olan Kâ'b el-Ahbâr'ın özellikle Yahudilik ile ilgili oldukça geniş bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraları Humus'a yerleşen Kâ'b el-Ahbâr, Bizanslılarla yapılan savaşlara katılmış 32/664 civarında burada vefat etmiştir.²⁰⁸

Kâ'b'ın verdiği bilgilerin güvenilirliği tâ sahabe döneminden itibaren tartışılmıştır. Başta Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd olmak üzere Sahabenin bir kısım âlim şahsiyetleri tarafından eleştirilmiş olması, verdiği haberlerin değeri açısından önem arz etmektedir. Sahabî olması mülahazasıyla erken dönem rivayet âlimleri tarafından fazla

²⁰⁶Bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 21 vd.; İbn Sa'd, *Tabakat*, I 148-149; Taberî, *Tefsir*, X, 261; Rubin, U., "Nur Muhammedî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1995, VIII, 125.

²⁰⁷Kadî İyaz, *eş-Şîfa*, I 82; İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, s. 77.

²⁰⁸Kandemir, M. Yaşar, "Kâ'b el-Ahbâr", *DİA*, İstanbul 2001 XXIV, 1-3.

tenkide tutulmamış olmakla beraber başta Reşit Rıza olmak üzere bir kısım son dönem İslam âlimleri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Eleştiriler, genel olarak İsrailî bilgileri olduğu gibi Müslümanların arasına taşınmış olması noktasına odaklanmaktadır. Klasik dönemde eser veren birçok müellif üzerinde etkili olan söz konusu rivâyetlerin, günümüz Müslümanlarının düşünce kodları üzerinde de müessir olduğu düşünülmektedir.²⁰⁹

Tefsir konusunda Kâb el-Ahbâr'a dayanan rivâyetlerin şaibeli olduğuna dikkat çekilmiş, bu bilgilerin ciddi şüpheler taşıdığı belirtilmiştir. Özellikle peygamberler tarihi, yaratılış gibi konularda, o ve onun benzeri diğer şahıslardan gelen rivayetler ihtiyatla karşılanmıştır.²¹⁰

Nûr suresinin 35. ayetini ilk defa Hz. Peygamber ile bağlantılı olarak tefsir ederek “nûr-i Muhammedî” terimini kullananın Kâ'b el-Ahbâr olduğu bildirilmektedir.²¹¹ Ayetin metninde bulunan “مِثْلُ نُورِهِ / nûrunun misali” terkinde yer alan zamiri Hz. Peygambere irca ederek “آي نور محمد / Yani Muhammed'in Nûru” şeklinde tefsir etmiştir. Bu anlayış başta Mukâtil b. Süleymân olmak üzere daha sonrakiler üzerinde etkili olmuş, daha sonra da günümüze kadar varlığını sürdüren bir inanca dönüşmüştür.

3.1.2.Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/770)

Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, nisbesinden de anlaşıldığı gibi Horasan'ın Belh şehrinde doğdu. Bilindiği gibi Belh, Budizm ve Zerdüştlüğün önemli bir merkezi idi. Mukâtil, Belh, Merv, Bağdat ve Basra'da ilim tahsil etmiştir. Ancak, hakkında fazla bilgi vermemekle beraber Kays Âli Kays, onu, *el-İraniyyun ve Edebu'l-Arab* isimli eserine aldığına göre bir şekilde İran topraklarında bulunmuş ya da Belh'i aynı dili kullandıklarından İran kapsamında değerlendirmiştir.

²⁰⁹ Kandemir, *a.g.e.*, s. 2–3.

²¹⁰ Birişik, Abdülhamit, “İsrâiliyat”, *DİA*, İstanbul–2001, XXIII 199–202.

²¹¹ Kâdî İyaz, *eş-Şîfa*, Beyrut–1409/1988, I, 83; İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, s. 77.

Abbasî halifesi Ebu Cafer Mansur ve onun oğlu ile oldukça iyi ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Basra’da 150/770 yılında vefat etmiştir.²¹²

Mukâtil, İslam âlimleri tarafından zaman zaman takdir edilmekle beraber daha çok sert eleştirilere tabi tutulmuştur. İmam Şafî (ö. 204/823), onu tefsirde en büyük âlim ve insanların önderi olarak görürken İmam-ı Azam (ö. 150/770) onu tel’in etmiştir. Ancak takdirler daha çok müfessir kimliğini muhatap alırken tenkidler, ilmî tarzına, fikirlerine ve İsrâilî, Mazdekî, Zerdüşî gibi yabancı din ve fikirlere ait düşünceleri değerlendirmeden aldığı noktasındadır. Siyasi ilişkilerinin de tenkitlerde etkili olduğu tahmin edilebilir. Ebu Hayyan Hadis konusunda zayıf olduğunu belirttikten sonra, “Makam-ı Mahmûd” gibi hadis olarak rivayet ettiği düşüncelerini Mazdekîlerden aldığını ifade etmektedir.²¹³

Mukâtil’in düşünceleri hakkında farklı şeyler iddia edilmektedir. Bu durum onun fikirlerinde çok fazla net olmadığı, farklı kültür öğelerinden etkilendiğinden nispeten bulanık olduğu neticesini vermektedir. Eş’arî (ö. 324/935) ve Şehristanî onun Mürcieden olduğunu belirtirken, Kays Ali Kays gibileri onun Zeydiyyeden olduğunu kaydetmektedirler.²¹⁴ Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ile görüşmüş onunla münazaralar yapmıştır. Cehm’e olan muhalefedinin onu Müşebbihe ve Mücessime düşüncelerine daha sıkı bağladığı bildirilmektedir. Ondan sonra kurulan ve Mukatiliyye ismiyle meşhur olan mezhep, Antropomorfik bir tanrı inancını savunarak Müşebbihe ve Mücessime’ye yakın bir usûl takip etmişlerdir.²¹⁵

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/770), tespit edebildiğimiz kadarıyla “Nur-i Muhammedî” terimini eserlerinde kullanan ilk müelliftir.²¹⁶ Bununla beraber Hz. Peygamber ile nûr arasında bağlantı kuran ilk şahıs değildir. Gerek sahabe döneminde gerekse onları takip eden dönemlerde onun diğer insanlardan farklı olduğunu belirtmek için zaman zaman nûr veya aydınlık/ışık ifade eden benzetmelere gidildiğine dair veriler

²¹² Neşşar, Ali Sami, *Neş’etü’l-fikri’l-İslamî*, Mısır 1977, I, 289; Şazelî, Muhammed, *el-Lisânü’l-Arabî* (sayı: 1-2), Rabat 1977, XV, 116-121; Zehebî, Muhammed Seyyid Huseyin, *el-İsrailiyât*, Dımaşk ts., s. 142-143; Kays, Âli Kays, *el-İraniyyun ve’l-edebu’l-Arab*, Tahran-Ts., I, 117.

²¹³ Neşşar, *a.g.e.*, s. 291.

²¹⁴ Neşşar, *a.g.e.*, s. 289; Kays, *a.g.e.*, s. 142.

²¹⁵ Şazelî, *a.g.e.*, s. 116-121.

²¹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Mukatil b. Süleymân* (Thk. Dr. Abdullah Şahate), Mısır 1984, s. 199.

literatürde yer almaktadır. Ancak ne Mukâtil’in ne de ondan öncekilerin bu terimi tam olarak sonradan kazandığı anlamda kullandığını söylememiz zor gibi görünmektedir. İlk dönemlerde yapılan benzetmelerde sadece Hz. Peygamberin nûr olmasından bahsedilmektedir. Bunun ne anlama geldiği konusunda detaylı bilgilere rastlanılmamaktadır.

Mukâtil, tefsirinde nûr suresinin 35. ayetini tefsir ederken; ayette zikredilen teşbih ve benzetmeleri tek tek tevil eder. Ayeti tefsir ederken مثل نوره terkinde yer alan zamirin mercii olarak Hz. Peygamberi kabul eder ve “Nûr-i Muhammed” olarak te’vil eder. ‘Mişkât’ı Hz. Peygamberin babası Abdullah’ın sülbü, ‘zücace’yi Hz. Peygamberin cesedi, ‘Misbah’ı da Hz. Peygamberin cesedinde bulunan iman ile te’vil eder. Aynı yerde ışık oyuktan çıkınca oyuğun karanlık olduğunu da ifade eder. Ayrıca Mukâtil, diğer peygamberlere gönderilen kitaplarda da Hz. Peygamberin ‘zücace’ye benzetildiğini ifade etmektedir.

Mukâtil, شجرة مباركة ifadesiyle Hz. İbrahim’e gönderme yapıldığını, bunun da Hz. Peygamberin ışığını ondan aldığına ve onun zürriyetinden olduğuna işaret ettiğini belirtir.

Mukâtil, يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار /Onun yağı nerdeyse ateş dokunmasa da aydınlatacak (kadar berraktır).” ifadesinden yola çıkarak Hz. Peygamberin –neredeysse-kendisine peygamberlik (vahiy) gelmeden önce de bu konuda konuşmasıyla tevil eder. Daha sonra bu ifadesini “her ne kadar o zamanlar kendisine peygamberlik gelmemiş ise de onun taati peygamberlerin taati ile beraberdi” şeklinde tevil eder.²¹⁷

İslam dünyasında daha sonraları bir teori haline gelen ‘Nûr-i Muhammedî’ inancı Mukâtil’in nûr ayetine getirdiği bu açıklama zemininde temellenmiş bulunmaktadır. Ancak Mukâtil, söz konusu deyimle ilgili her hangi bir açıklama yapmadan sadece zikretmekle yetinir. Bu nedenle bunu nereden aldığı, neden böylesi bir yorumlamaya gittiği konusunda elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır.²¹⁸ Söz konusu müellifin oldukça yoğun bir şekilde tenkide tabi tutulmuş olması, bu tenkitler

²¹⁷ Mukatil, *a.g.e.*, s. 199–200.

²¹⁸ Schimmel, Annemarie, *a.g.y.*

arasında Ehl-i Kitaptan bilgi alıp nakletmesinin sayılmış olması bir ölçüde fikir verebilmektedir.²¹⁹

3.1.3. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)

Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus, 203/818 yılında Huzistan'a bağlı Tüster'de doğdu. Hac ziyareti sırasında Mekke'de Zunnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ile görüşerek onunla fikir alış verişinde bulundu. 283/896 da Basra'da vefat etti.²²⁰

Hayatıyla ilgili detaylı bilgilere sahip olmamakla birlikte özellikle tefsirinden yola çıkarak sûfî bir bakış açısıyla olayları değerlendirdiği, sonraki sûfîler üzerinde önemli tesirleri olduğu bilinmektedir. Onun Tasavvuf'taki tarzının iki önemli odak noktası vardır: Biri, muhabbet, şevk ve müşahedeye dayalı kalbî-yakinî marifet; diğeri, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmadır. Ona göre tasavvuf ahlâktır, ilim ve görüntü değildir.²²¹

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Irak sûfîlerindendir.²²² Onun döneminde Tasavvuf henüz bir felsefî disiplin haline gelmediğinden çok fazla aşırı görüşlere rastlamak mümkün olmamakla beraber elimizde mevcut bulunan *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim* isimli eserinde zaman zaman farklı görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Tefsirinin baş taraflarında kayıtlı bulunan tefsir yöntemi ile ilgili bilgiler ilginçtir. Ona göre her ayetin zâhir, bâtın, had ve muttala' olmak üzere dört anlamı vardır. Bunlardan zahir tilaveti, batın anlayışı, had ayetin ortaya koyduğu helal ve haramları; Muttala' ise kastedilen özel muradı kalbin keşfetmesini ifade etmektedir. Buna göre kalbin keşfi ayetten amaçlanan manayı anlama açısından en kuvvetli yöntemdir.²²³ Onun Irak'ta yaşaması, başta Kâ'bu'l-Ahbâr olmak üzere Mukâtîl b. Süleymân ve benzerlerinin de o coğrafyada yaşamış olmaları, doğal olarak aralarında kuvvetli bir etkilenmeyi akla getirmektedir. Tüsterî, tefsirinde yaptığı kişisel tefsirlerin

²¹⁹ Mukatil hakkında geniş bilgi için bk. Mukatil, *el-Vücu' ve'n-Nazair* (haz. Ali Özek), İstanbul 1993, s. 19 vd.

²²⁰ Nüveyhanî, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983, I, 218; Surûr, Taha Abdulbaki, "el-Mezhebu's-Sûfî li Sehl b. Abdullah", *Mecelletü'l-İslam ve't-Tasavvuf* (sayı: 7-8), Kahire 1961-1962, s. 9-13.

²²¹ Surûr, *a.g.m.*, s. 9-13.

²²² Tüsterî; İbn Hallikân'a göre Ehvaz yöresinde bir beldenin adıdır. Nevevî ise, Huzistan'da bir şehir olduğunu kaydetmektedir. Her ikisinin de kastettiği coğrafya, gnostik ve hertmetik anlayışların derin izler bıraktığı Babil ve çevresine yakın bulunmaktadır. Bk. Kadî İyaz, *Şifa* I, 17, dipnotu.

²²³ Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1326/1908, s. 3.

kaynaklarını belirtmediği için, kesin değerlendirmelere gitme durumumuz söz konusu olmamaktadır.

Tüsterî, Nûr suresinin 35. ayetinin tefsirinde مثل نوره ifadesini; “yani Muhammed’in nûrunun benzeri” şeklinde tefsir etmekle yetinmiş, konuyla ilgili başka bilgi vermemiştir.²²⁴ Ancak A’raf suresinin 172. ayetinin tefsirinde “zürriyet” kelimesini tefsir ederken, zürriyetin üç çeşit olduğunu belirtmektedir. Burada gerekli izahatları yaparken Hz. Muhammed’in nûrunun yaratılan ilk varlık olduğuna dikkatleri çekmektedir: Bunlardan birincisi Muhammed (s)’dir. Allah Hz. Muhammedi yaratmak istediğinde onun nûrundan bir nûr yaratmış, daha sonra bu nûr azâmet hicâbına ulaştığında Allah için secdeye kapanmıştır. Allah bu secdeden cam gibi şeffaf nûrdan bir sütun yaratmıştır ki, içi de dışı da Hz. Muhammed’in ta kendisidir. Zürriyetin ikincisi, Hz. Adem’in nûrdan yaratılması, Hz. Muhammed’in fizik bedeninin de onun toprağından yaratılmasıdır. Zürriyetin üçüncüsü de Âdem’in diğer zürriyetidir.²²⁵ Yine Necm suresinin 13. ayetinin tefsirinde de Nur-i Muhammedî ile ilgili anlayışını yukarıdakine benzer şekilde ortaya koymaktadır.²²⁶

Batılı araştırmacılar Nûr-i Muhammedi anlayışını incelerken kendilerine kaynak olarak Mukâtil b. Süleymân ile Sehl b. Abdullah Tüsterî’yi almaktadırlar.²²⁷ Müslüman araştırmacılar ise daha çok Tüsterî’yi konunun ilk kaynağı olarak gösterme eğilimindedirler.²²⁸

3.1.4.Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921)

Ebu’l-Muğîs el-Huseyn b. Mansur el-Beyzâvî, 244/857 yılında nisbesinden de anlaşıldığı gibi İran’da Beyza’ya bağlı Tûr kasabasında doğdu. Dedesi Muhamma Mecûsî idi.* Anne tarafından Ebu Eyyûb el-Ensârî’nin neslinden olduğu gerekçesiyle

²²⁴ Tüsterî, *Tefsir*, s. 103.

²²⁵ Tüsterî, *Tefsir*, s. 62.

²²⁶ Tüsterî, *Tefsir*, s. 145.

²²⁷ Schimmel, Annemarie, “Nûr Muhammed” *ER*, London-1987, XI 24; Rubin, U., “Nûr Muhammedî”, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden-1995, VIII, 125.

²²⁸ Demirci, Mehmet, “Nur-ı Muhammedî”, *DEÜİFD*, s. 239.

* “Mecûsî” nitelemesi Süleyman Uludağ’a aittir. Yaşar Güneç, Zerdüşt dininden olduğunu kaydeder. Her iki niteleme farklı isimler olmakla beraber aynı anlama gelmektedirler. Bk. Uludağ Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV 377; Hallâc-ı Mansûr, *Tavasîn* (Yaşar Güneç tarafından yazılan önsöz), s. 7.

kendisine Ensârî nisbesi verilmiştir. 260/873 yılında 16 yaşında iken Ahvaz'da bulunan Tüster'e giderek orada iki yıl Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896)'nin hizmetinde bulundu. İttihat ve hulûl düşüncelerinden dolayı tepki alınca Horasan'a gitti. Beş yıl sonra Bağdat'a döndü. Daha sonra hacca giden Hallâc, burada aykırı düşüncelerinden dolayı sihirbazlık ve büyücülükle suçlandı. Oradan da Hindistan ve Türkistan'a giderek uzun süre dolaştı. Daha sonra tekrar Mekke'ye döndü. Abbasî hilafetine muhalif Karmatîlerle ilişkisi olduğu, Zenci kölelerin yaptığı ayaklanmayı desteklediği bilinmektedir. Merkezî hilâfete başkaldırarak Kâbe'yi yıkan Karmatîlerle olan ilişkileri ve onlarla yazışmaları, Abdülkadir Mahmud, Mahmud Kâsımî, İrfan Abdülhamid başta olmak üzere birçok müellif ve âlim tarafından onun aşırı Şîî, bâtinî ve Karmatî olduğu şeklinde itham edilmesine neden olmuştur.²²⁹ Bu durum, onun idamıyla ilgili siyasî nedenin güçlü olduğu anlamına da gelmektedir. Bununla beraber literâtürde daha çok düşüncelerinden ötürü yargılanarak 309/922 yılında Bağdat'ta idam edildiği kaydedilmektedir. Zamanın önemli fakihlerinin birçoğunun muhalif görüş belirtmesine rağmen Abbasî yönetiminin cezalandırma konusunda ısrarcı olmasının altında siyasi muhalefetin etkili olduğu kuvvetle muhtemeldir.²³⁰

Kısaca vermeye çalıştığımız hayat hikâyesinden de anlaşıldığı üzere Hallâc, oldukça farklı kültür ve anlayışların yaygın olduğu farklı coğrafyalarda bulundu. Bu coğrafyalar, gerek Yahudîlik, Hristiyanlık gibi semavî dinler, gerekse sayısız ezoterik düşüncenin taban bulduğu yerlerin başında gelmektedirler. Hallâc, diğer kültürlerle açık bir duruş sahibi olduğundan her birinden bir takım unsurları alarak düşünce dünyasında yoğurmuştur. Ömer Rıza Doğrul, onunla; Fars, Hint, Yunan ve Hristiyan unsurların tasavvufa girdiğini kaydetmektedir.²³¹ Tasavvuf terminolojisine onun kanalıyla giren, "nâsût" ve "lâhût" tabirlerini Süryânîlerden almıştır.²³² Daha henüz İran'da iken İttihat düşüncesini açığa vurmuştur. Onun dedesinin Mecûsî olması da ayrıca yetiştiği ortama çeşnilik kazandırmaktadır. Farklı kültürlerden beslenmesi, isyan ahlâkını temsil eden protest kişiliği, henüz çocuk denebilecek yaşta iken Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile

²²⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s. 380.

²³⁰ Hallâc'ın hayatıyla ilgili geniş bilgi için bk: Uludağ, Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV 377 vd.; Hallâc-ı Mansûr, *Tavasîn* (Yaşar Güneç tarafından yazılan önsöz), Ankara 1995, s. 7 vd.; Doğrul, Ömer Rıza, *İslam'ın Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, s. 71 vd.

²³¹ Doğrul, *a.g.e.*, s. 7.

²³² Uludağ, *a.g.e.*, s. 379.

görüştüğü iki yıl kadar onun yanında kalması gibi faktörlerin düşüncesinin oluşmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Hallâc, gerek devrinde, gerekse sonraki dönemlerde yaşayan birçok ünlü sûfiden eleştiri almasına rağmen, daha sonraki dönemler üzerinde en çok etki bırakan mutasavvıftır.²³³

Hallâc'ın; ittihat, hulûl, dinlerin birliği gibi farklı düşünceleri yanında ortaya attığı önemli bir görüşü de nûr-i Muhammedî fikridir. Hallâc'a göre Hz. Muhammed'in biri ezeli bir nûr oluşu, diğeri altmış üç yıllık ömrü olan fizikî varlığından oluşan insan ve peygamber Hz. Muhammed olmak üzere iki ayrı hüviyeti vardır. Buna göre başta Âdem olmak üzere bütün peygamberler, peygamberliklerini onun bu ezeli nûrundan almaktadırlar. Evliyâ da aynı nûrdan feyiz almışlardır. Âdem bütün bedenlerin babası, Hz. Muhammed ise bütün ruhların babasıdır.²³⁴ Nûr-ı Muhammedî, ezeli'dir, kadîmdir ve bütün ilmi ve amelî kemâlat ondan feyezân etmiştir. O âlemin yaratılışına vesile ve vasıta olmuştur.²³⁵

Hallâc, nûr-ı Muhammedî fikri ile ittihat fikrini uzlaştırarak Allah'ın önce Hz. Muhammed'in bedeninde, sonra da kendi bedeninde belirmediğini öne sürmektedir. Hz. Muhammed'in kadîm ve bâki olduğunu ve sadece hakkın tecelligâhı olduğunu ifade etmektedir.²³⁶ Hallâc'ın Tanrı'nın bir ışık olarak görüldüğü yönündeki düşüncesini Eski Mısır'daki Tot (Yunanca Hermes) inancından aldığı düşünülmektedir. Buna göre ruhlar parlak bir ışık kaynağı olan ölümsüzlük yeri Zuhal yıldızından koparak, ölümlülük yeri dünyaya düşerler. Dünyada sınavı başarıyla tamamlayan ruh tekrar Zuhal'e dönmektedir.²³⁷

Hallâc, insan-ı kâmil'in ruhunun Allah'ın ruhunun, aklının akl-ı küllînin aynı olduğunu; cisminin ise tabiat âleminin küçültülmüş halini temsil ettiğini söyleyen İbn Arabî'yi etkilemiştir. Ona göre "Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı" rivayeti bu anlama gelmektedir. Ancak Hallâc, daha çok hulûl anlayışını, İbn Arabî ise vahdet-i

²³³ Doğrul, *a.g.e.*, s. 79.

²³⁴ Hallâc, *a.g.e.*, s.13 vd.; Doğrul *a.g.e.*, s. 85; Uludağ, *a.g.e.*, s.379 vd.

²³⁵ Doğrul *a.g.e.*, s. 82.

²³⁶ Hallâc, *a.g.e.*, s. 9.

²³⁷ Hançerlioğlu, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, isimli kitabından naklen; Hallâc, *a.g.e.*, s. 10–11.

vücudu benimsemektedir Hallâc'ın bu düşünceleri, Hristiyanların hulûl inancı ile Philon'un kelime (nous) nazariyesinden aldığı belirtilmektedir.²³⁸

Hallâc, *Tavasîn*'in “Peygamberlik Işığı İçin Ta-Sîn” bölümünde Hz. Peygamber ve onun nurunu; “Bir ışık çıktı, Görünmez nûrundan. Çıktı da geri döndü. Öbür ışıklara egemen oldu. Bir aydı; öbür ayların içinde ışık saçarak kendini açığa vuran, ayların sultanı. Evi, göğün en yüce katında bir yıldız...” şeklinde tasvir etmektedir.²³⁹ Burada onun nûrunun Allah'ın nûruyla aynı kaynaktan olduğunu ifade ettikten sonra; “Tanrı onun Bedr'ini görünür kıldı. Böylece o, tüm bir ay olarak Yemama'nın bulutundan ayrıldı ve güneş olarak Tihama (Mekke)'nin yan tarafından yükseldi ve ışığını tanrısal bağış kaynağından aldı.” diyerek aslında her şeyin onun nûrunun bir tezahürü olduğunu belirtmektedir.²⁴⁰

Hallâc, nûr-ı Muhammedî ile peygamberlik arasındaki bağlantıyı; onun Allah ile bağlantısı ile beraber ifade etmektedir. “Peygamberlik ışığı onun ışığından çıktı, onun ışığıysa Giz'in²⁴¹ ışığından doğdu. Tüm ışıkların içinde, en parlak, en tanınır olanı, yaratılmamış olanın en yaratılmamış olanı, Sonsuz bağış Sahibinin ışığı”.²⁴²

Hallâc, nûr-ı Muhammedî'nin kaleminden de önce yaratıldığını ve ondan daha üstün olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: “Onun “h” diye soluk alıp veriş, öbürlerinin soluklarından üstün; onun varlığı; var olmayandan üstün; onun adı, Kaleminden üstündür. Çünkü o, daha önce var olmuştur.”²⁴³

Hallâc, teorisini nûr (Nûr 24/35) ayetine uyarlayarak te'kid etmeye çalışmıştır. “Ey mucize! Kim var ondan daha fazla kendini açığa vuran, daha görünür, daha güçlü, daha akıllı? O var ve o vardı, o bilindi tüm yaratılmış şeylerden, varlıklardan ve oluşlardan önce. O anımsandı ve anımsanır “önce”den önce, “sonra”dan sonra, özlerden ve niteliklerden önce. Onun özü tümüyle ışık; sözleri geleceği kapsar; bilgisi tanrısal;

²³⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 91–92.

²³⁹ Hallâc, *a.g.e.*, s. 13.

²⁴⁰ Hallâc, *a.g.e.*, s. 14.

²⁴¹ “Giz” ile Allah kastedilmektedir. (M.Ç)

²⁴² Hallâc, *a.y.*

²⁴³ Hallâc, *a.y.*

konuşması Arapça; kabilesi “ne doğuda, ne batıda”; soyu saygın; görevi barış getirmek; unvanı ise, “okumaz yazmaz”.²⁴⁴

Hallâc, Hz. Peygamberin isminin harflerini de kullanarak düşüncesini sürdürmektedir. Hurufîlik geleneğinin bir devamı olan bu uygulama ile vardığı yorumda Hz. Peygamber Tanrılaştırılmıştır: “MHMD’nin M’sinden hiçbir şey çıkmadı ve hiç kimse girmedir onun H’sına; H’sı, ikinci M’nin aynısı; D’si, ilk M’si gibidir. D’si onun zaman içindeki sonsuzluğudur; M’si saygınlığıdır; H’sı onun Tanrılık durumudur, ikinci M’si gibi.”²⁴⁵

Sonuç olarak; başta Fars, Hint ve Hristiyanlık olmak üzere birçok kültürden beslenen Hallâc’ın, nûr-i Muhammedî düşüncesini de bunların etkisiyle oluşturduğunu düşünmemiz mümkündür. Doğal olarak bu konuda en çok etkileyen şahsiyet hocası Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’dir. Ancak kendisi de buna bir takım öğeler katarak zenginleştirmiştir. Hallâc’ın şiirsel ifadelerle ortaya koyduğu nûr-ı Muhammedî anlayışı, Hz. Peygamberin fizikî varlığının ötesinde ezeli olan başka bir hüviyetine dikkat çekmektedir. Bu, hüviyeti itibariyle ilk yaratılan varlıktır. Bütün peygamberler ve veliler ondan feyiz almaktadır. Hz. Peygamberin hem ezeli oluşu, hem de ilk yaratılan varlık oluşu çelişik görünmektedir. Hallâc onu Allah’ın bizzat tecelligâhı olarak gördüğünden aslı itibariyle Allah ile aynileştirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, Allah’ın kendisidir ve de ezeldir. Ancak kâinatın çekirdeği olması itibariyle ilk yaratılan varlık olmaktadır.

3.1.5. Gazzâlî (ö. 505/111)

Nûr-i Muhammedî inancına “*Mişkâtü’l-Envâr*”²⁴⁶ isimli eseriyle farklı bir tanım (mutâ’)ve anlayış getirerek katılan Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî 450/1058 yılında İran’ın Horasan bölgesinde Tus (Meşhed)’da doğdu. Babasının mesleğinden (Gazzâlî: yün eğirici, iplikçi) dolayı Gazzâlî nisbesini almıştır.²⁴⁷ Aynı zamanda bir sûfî olan babası

²⁴⁴ Hallâc, *a.g.e.*, s. 15.

²⁴⁵ Hallâc, *a.g.e.*, s. 16.

²⁴⁶ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtü’l-Envâr*, Mısır 1322.

²⁴⁷ Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 489.

Muhammed, ilköğrenimlerini yaptırmaya ömrünün vefa etmeyeceğini anlayınca Gazzâlî'yi kardeşi Ahmed ile beraber bir dostunun himayesine vererek eğitimlerini tamamlamalarına yardımcı olması ricasında bulundu. Bu baba dostu hâminin de sûfî-meşrep olması nedeniyle Gazzâlî henüz küçük yaşta iken sûfî terbiyenin yörüngesine girdi. Hayatının bu döneminde yaşadıklarının daha sonra tasavvuftaki ilgisine tesir ettiği düşünülmektedir.²⁴⁸

Tus'ta Râzekânî'den fıkıh dersleri alan Gazzâlî, daha sonra Cürcan'a giderek takriben beş yıl İsmailî bir zattan ders almıştır. Bu zatın ismi hakkında farklı görüşler olmakla beraber İsmailî olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Tus ve Cürcan'de daha çok fıkıh ve hadis eğitimi aldığı sanılmaktadır. Daha sonra Nîşabûr'a giderek orada devrin en önemli kelâm âlimi olan İmamu'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085)'den ders almıştır. Kelâm ilmi yanında felsefî bir nosyona da sahip olan hocası Cüveynî'den kelâm ve felsefe dersleri alan Gazzâlî burada ilk eserlerini telif etmeye başlamıştır.²⁴⁹ Bir kısım menakıp kitaplarında yer alan ve hocası Cüveynî'nin kendisini kışkandığı temasını işleyen rivâyetlerin tamamen klasik sûfî-âlim tartışmasında sûfîdan yana tavır alma gayretkeşliğinin bir yansıması olduğu düşünülmektedir. Gazzâlî, Nîşabûr'da aynı zamanda önemli bir mutasavvıf olan Kuşeyrî ile de tanışarak onun halkasında da bulunmuştur. Aynı dönemde daha sonraları kendisinden bahsettiği Ebu Ali el-Farmedî (ö. 477/1084) isimli sûfîden de dersler almıştır.

Hocası Cüveynî'nin vefâtı üzerine Nizâmülmülk'ün karargâhına giderek onunla tanışan Gazzâlî zekâsı, cevval oluşu ve ilmiyle Nizâmülmülk'ün dikkatini çekti. 484/1091 yılında Nizâmiye medresesi müderrisliğine getirildi. Bu dönem telif açısından Gazzâlî'nin en bereketli dönemidir. Gerek kültürel, gerekse siyasi olarak sıkıntılı bir dönemden geçen idarenin selâmeti için, özellikle Batınilîğe karşı Gazzâlî'nin desteğine başvurulduğu sanılmaktadır.²⁵⁰

Nizâmiye medresesinde kaldığı dört yıllık süre içerisinde temel İslâmî ilimler yanında meşşâî felsefeyi de okuyup inceleme fırsatı buldu. Burada şöhretinin zirvesine

²⁴⁸ Çağrı, *a.g.e.*, s. 490.

²⁴⁹ Çağrı, *a.y.*

²⁵⁰ Çağrı, *a.g.e.*, s. 492.

ulaşan Gazzâlî, sûfîliğe yönelerek Bağdat'tan çıkıp Şam'a yöneldi. Bu kararını almasında Ahlâkî ve epistemolojik nedenler ağır bastığı düşünölmekte ise de, Batınîler tarafından önce Nizâmülmülk'ün öldürölmesi, kısa süre sonra da sultan Melikşah'ın öldürölmesinin de etkili olduğu sanılmaktadır. Bağdat'tan ayrıldıktan sonra hayatının kalan yaklaşık on yıllık kısmını kendisini tasavvufa vererek geçirdiğı bir vakıa olarak ortada olduğuna göre, gerçekten ahlâkî ve epistemolojik kaygılar taşıdığı iddiası kuvvet kazanmaktadır.²⁵¹

Gazzâlî'nin Şam'a geldikten sonra ilk iki yıl Emeviye camiinde riyâzete çekildiğı, daha sonra oradan Kudüs'e giderek bir süre de orada hem inzivâ hem de yöre halkının irşatla iştiğal ettiğı kaydedilmektedir. Daha sonra hac ibadeti için Hicaz'a giden Gazzâlî, dönüşünde çocuklarının da daveti üzerine Bağdat üzerinden memleketi Horasan (Tûs)'a döner. Bu sıralarda Haçlıların bir kısım İslam beldelerini istila etmelerine karşılık hiçbir tepkisi tespit edilmemektedir. Bu durumu bazı müellifler onun o sıralarda Kudüs'ten uzak bir coğrafya olan Horasan'da bulunmasına hamletmişlerdir. Burada daha çok giderek büyüyen Batınî tehlikesi ile mücadele etmiştir. Bu mücadelenin yoğunluğunun, onu haçlı saldırılarına karşı tepkisiz bırakmış olabileceğı üzerinde durulmaktadır.²⁵²

496/1106 yılında tekrar Nîşâbur'a dönen Gazzâlî, Nizâmiye Medresesi müderrisliği görevine yeniden başlar. Ancak eski halinden farklı olarak bu dönemin çok fazla zevkli geçmediğı anlaşılmaktadır. Uzlet ve inzivâ düşüncesi ile tedris arasında kararsız kalan Gazzâlî, sağlığının da elverişsiz olması nedeniyle Medrese'deki resmi görevini son kez bırakarak memleketi Tûs'a döner. Burada evinin bir kısmını sûfiye için bir hankâh, bir kısmını da ehl-i ilim için bir medrese haline getiren Gazzâlî, daha önce ihmal ettiğini düşündüğü hadis ilmi ile de meşgul olmuştur. Nihayet 505/1111 tarihinde burada vefat etmiştir.²⁵³

Gazzâlî, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, ahlâk, eğitim ve mantık başta olmak üzere hemen hemen tüm disiplinlerde eser vermiş velûd bir müelliftir. Hocası Cüveynî'nin de etkisiyle Eş'arî kelâmı ve Şafîî fıkıhı doğrultusunda eser veren Gazzâlî,

²⁵¹ Çağrı, *a.g.e.*, s. 492; Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 516.

²⁵² Çağrı, *a.g.e.*, s. 493.

²⁵³ Çağrı, *a.g.e.*, s. 494.

meşşâî filozoflara getirdiği eleştiri ile felâsifenin karşısında yer aldı. Ancak onun belirli meselelerde filozofları tekfir etmesinin, itikadî açıdan değil daha çok sosyal açıdan bir tekfir olduğu izlenimi vermektedir. Bu eleştirilerden biri ve en önemlisi sebeplilik problemi ile ilgilidir. Ona göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu değildir. Ona göre iki şeyden birinin varlığı ya da yokluğu diğerinin varlığı ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Gazzâlî, ilâhiyat bahislerinde son sözün dine ait olduğunu, bu konularda akıl yürütmenin her zaman insanı doğru neticeye götüremeyebileceğini düşünmektedir.²⁵⁴

Şüpheciliği, gerçeği akılla bulmaya ve olayların gerçek mahiyetini anlamaya götürdü. Ancak Gazzâlî, aklın da bir kaynağa dayandığını ve bu kaynağın filozofların akl-ı evvel dediği Allah olduğu düşüncesini taşımaktadır. Ona göre bütün bilgilerin (nûrların) kaynağı Allah'tır.²⁵⁵

Gazzâlî, “Nûr-i Muhammedî” inancına farklı bir tanım ve anlayış getirerek katkıda bulundu. Gazzâlî’nin kullandığı terim “el-Mutâ” veya “Mutâ Nazariyesi” dir. Bu anlayışın Eş’ârî’lerin ilahî düşüncesinin veya ilahî bilginin ve onun peygambere vahyedilişindeki zamansal ifadenin ezeliyeti düşüncesine ters düşmediği düşünülmektedir. Gazzâlî, Allah’ın kelâmı derken her türlü vahiy ve ilhâmın, her türlü bilginin kaynağı olan Allah’ın ezeli ilmini kastetmektedir.²⁵⁶ Bu teori, Kur’an-ı Kerîm’deki, “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri yalnızca: “Ol!” demesidir; o da hemen olur”²⁵⁷ ayetinde geçen “Ol!” kelimesidir. Allah’ın ezelde kadim bir irade ve mutlak bir bilgi ile takdir ettiği şey, zamanı geldiğinde, kudretin de taalluk etmesi neticesinde “Ol!” emri ile var olur. Söz konusu “Ol!” bir “kelâmullah” tır ve gerçekliği olan bir emir ifade etmektedir. Bunu (“Ol!” lafzını) bir lafız olarak almamak gerekmektedir. O, yaratılışı önceleyen bir gerçekliktir ve Allah’tan sadır olmuştur.

Gazzâlî’ye göre yaratmayı önceleyen bu öncül, mutlak bir emri ifade etmesi nedeniyle “emir”, Allah’ın kelâmı olması hasebiyle “kelime”, ona mutlak bir şekilde itaat edilmesi sebebiyle de “mutâ”dır. Gazzâlî’ye göre “emr”in bütün mahlûkat üzerinde

²⁵⁴ Çağrı, a.g.e., s. 499; Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 394.

²⁵⁵ Çağrı, a.g.e., s. 494; Tancî, Muhammed, *İslam Tasavvufu Üzerine* (Terc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002, s. 71–72.

²⁵⁶ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 34, 62, 71.

²⁵⁷ Yâsin 36/82.

farklı şekillerde, farklı isimler adı altında tezahürleri mevcuttur.²⁵⁸ Bu kelime *Kur'an-ı Kerîm*'de geçen "itaat edilen (mutâ) sonra da emin"²⁵⁹ ayetinden alınmıştır.

Gazzâlî, emr'in mahiyetinin herkes tarafından anlaşılabilir kadar kolay olmadığını ifade etmekle beraber buna yüklediği anlamı izaha çalışmaktadır. Afîfî'ye göre Gazzâlî, "el-mutâ" ile Allah ile âlem arasında bir vasıta olan ve irade-i ilahiye sayesinde işlev gören bir şeyi kastetmektedir. Gazzâlî'nin bununla Allah'ın dışında bir varlığa sahip olan ve ilk yaratılan şeyi kastettiğini ifade eden Afîfî, onun Allah'a nispetinin güneşin saf ışığa nispeti, ateşin ateş cevherine nispeti mesabesinde olduğunu kaydetmektedir. Afîfî, bu çerçevede Gazzâlî'nin "el-mutâ" ile İbn Arabî'nin "berzah" veya "halife/kutup" nazariyeleri arasında bağlantılar kurmaktadır.²⁶⁰

Gazzâlî'nin *Mişkât*'ı üzerinde çalışan Mehmet Demir, Gazzâlî'nin "mutâ"dan kastettiği şeyin ilk yaratılan varlık değil, emrin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre "mutâ" yaratılışı önceleyen bir şeydir. İlk yaratılan değildir. Tersine Allah'ın, "emir", "kelime" veya "mutâ" vasıtasıyla ilk yarattığı şey akıldır. Gazzâlî, bunu bazen, "ruhu'l-kuds", bazen de "faal akıl", "küllî akıl", "ilk akıl", "kalem"... Şeklinde isimlendirmektedir.²⁶¹

Sonuç olarak Gazzâlî, her ne kadar "nûr-i Muhammedî" terimini kullanmamış ise de, bu inanca temel teşkil edecek anlamların benzerlerini "mutâ" terimine yükleyerek ona katkıda bulunmuştur. Aslında bizzat kendisi bu terimle neyin kastedildiğinin çok zor anlaşılabilirliğini ifade etmekle bir bakıma spekülâtif değerlendirmelere kapı aralamıştır. Onun bu tavrıyla âlemin değişik veçhelerinde farklı tezahürleri bulunan bir varlığa işaret etmesi ve Allah'ın bununla yaratma fiilini gerçekleştirdiğini ifade etmesi haleflerine zemin hazırlamıştır. "mutâ"nın âlemin mihveri olduğu tasviri ise İbn Arabî ve haleflerinin "kutup" veya "insan-ı kâmil" tasviri ile bire bir örtüşmektedir.

²⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Afîfî, a.g.e., s. 74–75; Demir Mehmet, *Ontolojik ve Epistemolojik Açından Gazzâlî'nin Mişkâtül'l-Envâr'ı* (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2005, s. 93 vd.

²⁵⁹ Tekvir 82/20.

²⁶⁰ Afîfî, a.g.e., s. 74–75.

²⁶¹ Demir, a.g.e., s. 97.

3.1.6.Kâdî İyâz (ö. 544/1150)

Kâdî İyâz, 476/1083 yılında Sebte’de dünyaya gelmiştir. İmam Mâlik ile aynı soydan gelmektedir. Doğduğu yerde çeşitli âlimlerden temel dini bilgileri tahsil ettikten sonra hadis konusunda ilmini ilerletmek için, Endülüs, Mürsiye ve Kurtuba’ya gitti. Tekrar Sebte’ye dönen İyâz, 515/1120’de Sebte kâdılığına getirildi. Devrin Murabıtlar ve Muvvahhidler arasında çıkan siyasi çatışmalarına da katılan İyâz, Muvahhidlere karşı Murâbıtların yanında yer aldı. Bu nedenle farklı yerlerde Kâdılık yaptığı gibi zaman zaman da azledildi. 544/1150 yılında zorunlu ikâmete tabi tutulduğu Merakeş’te vefât etti. Kâdî İyâz, daha çok hadis konusunda çalışmalar yapmış, bu alanda gerek usûl gerekse hadis alanında telifler yapmıştır.²⁶²

Hiz. Peygamberin beşer üstü vasıflarına yoğun bir şekilde vurgu yaptığı *eş-Şîfa* isimli eserinde Nûr-i Muhammedî’ye kısaca değinmekle yetinir.²⁶³ Nûr suresindeki (مَثَلُ نوره) terki binde yer alan nûr’un Ka’bu’l-Ahbar (ö. 32/654) ve İbn Cureyc (ö.150/770) tarafından Hiz. Peygamberin nûru olarak tefsir edildiğini belirtir. Sonra bir de İbn Abbas’tan rivayet edilen şu bilgiyi aktarmakla yetinir: “Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce onun ruhu Allah’ın önünde bir nûrdu ve Allah’ı tespih ediyordu. Melekler de onun tespihiyle tespih ediyorlardı. Allah Âdem’i yaratınca bu nûru onun sulbüne attı. Hiz. Peygamber: “Allah beni Âdem’in sulbünden dünyaya indirdi ve Âdemden anne ve babama kadar beni iffetliler kanalıyla intikal ettirdi” buyurmaktadır.”²⁶⁴

Kâdî İyaz’ın nur-i Muhammedî anlayışına orijinal bir katkısı olmamıştır. Ancak Hiz. Peygamber ile ilgili beşer üstü temalara yoğun bir şekilde vurgu yaparak bu anlayışa dolaylı katkıda bulunmuştur. Onu hadisçi kimliğiyle, hem de *ulumu’l- hadis*’te ilk eser telif edenler arasında bulunmasına rağmen bu konuda hadis olarak rivayet edilen asılsız sözlere dayanarak söz konusu anlayışı desteklemesi ilginçtir.

²⁶² Kandemir, M. Yaşar, “Kâdî İyâz”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 116.

²⁶³ Mustafa İslamoğlu, Suyûtî’nin *Hasais*’i ile beraber bu eseri temel alarak Hiz. Peygamberin beşer üstü tasavvur edildiğine kaynak göstermiştir. Bk. İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul 2001.

²⁶⁴ Kâdî İyaz, *eş-Şîfa*, I, 83.

3.1.7.İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240)

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Ârabî et-Tâî el-Hâtîmî, 560/1165 tarihinde Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde doğdu. Babası ilimle iştigal eden, devlet büyüklerinden saygı gören birisiydi. Filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. Annesi, amcası ve iki dayısının devrin önemli sûfîlerinden olduğu bildirilmektedir. Henüz sekiz yaşında iken ailesinin göç etmesi nedeniyle büyük bir ilim ve felsefe merkezi olan İşbîliye'ye gitti.

İbn Zühr (ö. 8470/1078) İbn Rüşd (520/1126), İbn Tufeyl (581/1185), gibi devrin ünlü ilim ve fikir erbâbının bulunduğu İşbîliye'de hadis, fıkıh vs. okumuş daha sonra -kendi ifadesiyle- aldığı manevi bir işaretle inzivâyâ çekilmiştir.²⁶⁵ Bu halvet ve riyazet neticesinde bâtinî ilimlerin kendisinde hâsıl olduğunu ifade etmektedir. İbn Arabî, hocalarının isimlerini de sayarak zâhirî ilimleri yeterince aldığını belirtmektedir. Ancak kendisinin gerçek tahkik yoluna intisabını, gençlik yıllarında Hızır'la karşılaşp ondan hırka giymesiyle başladığını belirtmektedir.²⁶⁶

Henüz genç denilebilecek yaşta iken Tunus ve Fas'a giderek oradaki sûfîlerle birlikte oldu. Daha sonra Endülüs'e dönerek Gırnata ve Kurtuba'ya gitti. Avrupa kıtasındaki son durağı olan Merakeş'te iken -kendi deyimiyle- aldığı manevî bir işaretle 596/1200 yılında doğu'ya doğru bir daha dönmek üzere yola çıktı. Bağdat, Mekke, Filistin, Musul ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde bulundu. Ünlü eseri *el-Fütuhât*'ı Mekke'de iken yazdığını ifade etmektedir. Bu eserinde bulunan bilgilerin önce

²⁶⁵ Doğrul, *a.g.e.*, s.104; Afîfî, Ebu'l-Alâ, (*Füsûsu'l-Hikem* için yazdığı) *Tasdir*, Beyrut 1400/1980, s. 5; Kılıç, Mahmut Erol, "İbnü'l-Arabî" *DİA*, İstanbul 1999, XX, 493

²⁶⁶ Kılıç, *a.g.e.*, s.494. Mürşid ile vicahî görüşme olmaksızın manevî yolla; rüya tarîkıyla feyz alma tasavvuf tarihinde bir ekol olarak varlığını her zaman sürdürmüştür. Üveys el-Karenî isimli Yemen'li bir zat Hz. Peygamberin döneminde yaşadığı halde onunla görüşme imkanı bulamamış, gıyabında ona iman etmiş ve bağlılığını ifade etmiştir. Bu zatın ismine izafeten "üveysîlik" ismi ile de meşhur olan bu tarzı İbn Arabî'de de görüyoruz. Her hangi bir mürşit ile görüşmediği bilinen İbn Arabî Hızır'la görüştüğünü ve dervişlik hırkasını ondan alıp giydiğini bildirmektedir. Bu ekole bağlı dervişler bizzat Hızır'dan el aldıklarını iddia etmektedirler. Buna "Hızır'dan hırka giyme" denilmektedir. Bazen de yaşayan bir mürşide değil de vefat etmiş olan birinden feyz alarak yoluna devam ettiğine inanılır. Bk. Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2000, s. 100; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*, İstanbul 1977, Üveysîlik md.

kendisine okutulduğunu, daha sonra'da “rabbanî ilka ve ilahî imla” ile satırlara geçirildiğini iddia etmektedir.²⁶⁷

İbn Arabî, Anadolu ve Şam'da bulunduğu sıralarda Selçuklu ve Eyyubîleri Hristiyanlara karşı kıskırtmıştır. Bu durum onun dinlerin birliği düşüncesine ters düşmektedir.²⁶⁸ Şam'da bulunduğu sırada Hz. Peygamberin elinde bir kitapla zuhur ederek kendisine; “bu elimdeki hikmetlerin dilimlerini (*fusûsü'l-hikem*) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” dediğini naklederek *Fusûsu'l-hikem* isimli eserini bu mübeşşirat üzerine yazdığını belirtir.²⁶⁹ Şam'da bulunduğu hayatının son zamanlarında fütuhât isimli eserini yeniden gözden geçirerek birçok tashih ve ilavede bulundu. Mekke'de “rabbanî ilka ve ilahî imla” ile yazdığını iddia ettiği bu eserini tekrar gözden geçirerek ilave ve tashihlerde bulunması manidârdır. Burada bulunduğu sırada, 638/1240 yılında vefat ederek Kâsiyûn dağı eteğindeki kabristana defnedildi.²⁷⁰

İbn Arabî, nûr-ı Muhammedî inancının önde gelen teorisyenidir. Ondan öncekilerde (Hâkim Tirmizî ve Tüsterî gibi) manevi hayatın mihveri konusunda peygamberliğe vurgu yapmak zayıftır. Daha çok “velayete” vurgu yapılmaktadır. Ancak İbn Arabî ve onun halefi Cîlî'den itibaren “nübüvve” kuvvetle vurgu yapılmıştır.²⁷¹ Bu nedenle İbn Arabî Nûr-i Muhammedî'nin en önemli teorisyeni olarak kabul edilmektedir. Daha sonraları bu konuda görüş beyan edenlere dayanak teşkil etmiştir. Kendisinden öncekilerden daha detaylı bir şekilde teorisini geniş çaplı olarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu nedenle o, bu konuda en fazla üzerinde durulması gereken şahsiyettir.

Şia'da da eş zamanlı olarak h. 4. ve 5. yüzyıldan itibaren Hz. Ali ile Hz. Peygamber arasında ilişki kurma süreci başlamıştır. Gerek Tasavvuf'ta, gerekse Şia'da daha önce akîdelerinde Peygamberi gerekli olan yere koyduktan sonra bütün himmetlerini Kurân'ın ve ilahî ilimlerin mübelliliği olan veli ve masum İmam üzerine

²⁶⁷ Kılıç, a.y.

²⁶⁸ A.y.

²⁶⁹ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980, s. 47; Kılıç, a.g.e., s. 495.

²⁷⁰ Kılıç, a.y.

²⁷¹ Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvufu ve't-teşeyyu'*, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1982, I, 479.

yoğunlaştırmışlardır. Tasavvufun bu eğilim konusunda Şia'dan etkilendiği düşünülmektedir.²⁷²

İbn Arabî'nin "Hakikat-ı Muhammediye", "nûr-ı Muhammedî" anlamında kullandığı terimlerden biri ve en önemli olanı "el-kelime"dir. Bu terim, farklı anlayışlarda nispeten farklı anlamlarda kullanılsa da gerçekte birbirine yakın anlamlar yüklenilmiştir. "el-Kelime", sûfîlere göre peygamber ve velilerin vahiy ve ilhamlarının kaynağı olan Hakikat-ı Muhammediye'dir. Buna "kutup" da demektedirler. İsmailîler ve Karmatîler ruhanî âlemin mihveri olan masum imama atfederler.²⁷³ Hristiyanlar ise "el-kelime"yi "el-Mesih" anlamında Hz. İsa için kullanmaktadırlar. Yeni Eflatunculuğun "logos" u, akl-ı evveli (nous) de "el-kelime"dir. Gazzâlî'nin "el-muta"ı da aynı şeydir.²⁷⁴ Buna göre el-kelime, hakikat-ı Muhammedîye, insan-ı kâmil, kutup, logos... hep aynı anlamda kullanılmakta olup Allah'ın her şeyden önce yarattığı nûru ifade etmektedir.

İbn Arabî'ye göre Kur'an'da geçen kelime akıldır. Buna akl-ı evvel de denilir. O, "kelime" anlamında yirmiden fazla isim kullanmaktadır. Hakikat-ı Muhammediye, Hakikatü'l-Hakaik, Rûh-ı Muhammedî, Nûr-ı Muhammedî, akl-ı evvel, arş, kalem-i a'la... Bu kadar ıstılah kullanmasının sebebi olarak iki unsura dikkat çekilmiştir: Birincisi, İbnü'l-Arabî, "kelâm" veya "kelime" nazariyesinde farklı kaynaklardan yararlandığından bu grupların ıstılahlarını aynen korumaya çalışmıştır. İkincisi ise benimsemiş olduğu vahdet-i vücûd anlayışı herhangi bir ismi kullanmasına imkân vermektedir. Zira mutlak varlık her şeydir ve her şey odur. İsimlerin farklı olması bu varlığın farklı tecellîlerine işaret etmektedir.²⁷⁵ Kelimeye en önemli işlev olarak her türlü ilahi ilmin kaynağı ve aynı zamanda vahiy ve ilhamın da membaı olmasını kabul etmektedir. el-Kelime'ye yüklediği anlamı dikkate alarak farklı isimlendirmelerde bulunmuştur. Vahiy ve ilhamın kaynağı olduğu için, "son peygamberin mişkâtü'l-envârı", insan ile ilişkisinden dolayı, "hakikat-ı insaniye" veya "insan-ı kâmil", âlemle ilişkisinden dolayı da "hakikatü'l-hakaik" şeklinde isimlendirmektedir. Ona göre

²⁷² Şeybî, a.y.

²⁷³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem*'e yazdığı *Giriş*, Beyrut 1400/1980, s. 39.

²⁷⁴ Afîfî, *Ta'likât (Fusûsü'l-Hikem ile beraber)*, s.187; Kılıç a.g.e., s. 502-503; Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 521; Demir, a.g.e., s. 93.

²⁷⁵ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (Terc. Ekrem Demirli), İz yayıncılık, İstanbul 2000, s. 78.

“Hakikatü'l-hakaik”, harici âlemde var olan ve onun kemâllerini izhâr eden varlıklarda tecellî etmektedir. Bu kemâl, bütünüyle âlemden ortaya çıkmaz, ancak âlemin çeşitli yönleri onu bir şekilde temsil eder. Bu kemâlin bütün olarak âlemde zuhur edeceği tek varlık insan-ı kâmilidir. Afîfî, bu yönüyle İbn Arabî'nin kelime nazariyesi ile Eflatun'un “iyi” nazariyesi arasında bağlantı kurmaktadır.²⁷⁶ Bu nedenle insan-ı kâmil âlemin mihveridir. Ona göre kelime kâinatın yaratılmasından daha önce vardı ve âlem onun sebebiyle yaratıldı.²⁷⁷

İbn Arabî, Kelime'yi her türlü ilahî bilginin kaynağı olması itibarıyla, “hakikat-ı Muhammediye” olarak da isimlendirmektedir. Ancak burada Hz. Muhammed'in tarihî şahsiyetini değil, Hz. Muhammed ve diğer nebilerin suretlerini teşkil ettiği ruhu kastetmektedir. Hakikat-ı Muhammediye, ilk taayyün ile taayyün ettiğinden dolayı zat-ı ahadiyetin aynıdır. Suret-i Muhammedî ise, zata ait olan ahadiyet mertebesini, isimlerin mertebesi olan vahidiyet mertebesini ve bütün “imkânî” mertebelerini temsil etmektedir. İsmailî ve Karmâtîlerin “masum İmam”ı ile sûfîlerin “kutup” dedikleri şahsiyet, bir yerde buluşmaktadırlar. Hakikat-ı Muhammediye'de bir yönüyle benzer anlamı ifade etmektedir. Tümüyle, rûhânî âlemin mihveri kastedilmektedir.²⁷⁸

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Arabî'nin “nûr-ı Muhammedî” düşüncesini ifade ettiği en önemli terimlerden biri “el-kelime”dir. Her bir peygamberi “el-kelime” ile ilişkilendirerek konu edinmektedir. Her peygambere ayrılan kısım, *Fusûs*'ta “fas” olarak ifade edilmektedir. “Davudiye kelimesindeki vucûdiyye hikmeti Fassı”, “Zekeriya kelimesindeki malikiye hikmeti Fassı” ... gibi. Buna göre her bir peygamber aynı zamanda “kelime”dir.²⁷⁹ İbn Arabî, söz konusu eserini yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamberden aldığı emir doğrultusunda telif ettiğini iddia etmektedir. Altı yüz yirmi yedi (627/1230) senesinin muharrem ayının son on günlerinde Şam'da Hz. Peygamberi müşahade ettiğini anlatmaktadır. Bu karşılaşmada Hz. Peygamberin elinde bir kitap bulunmaktadır ve onu göstererek; “Bu kitap *Fusûsü'l-Hikem*'dir. Bunu al ve insanlara götür ki, ondan yararlansınlar” demektedir. İbn Arabî daha sonra bu emri Resulullah'tan aldığı gibi, hiçbir ekleme ve eksiltmede bulunmadan yerine getirdiğini

²⁷⁶ Afîfî, *a.g.e.*, s. 81–83.

²⁷⁷ Afîfî, *tasavvuf İslam'da manevi hayat*, s. 72, 78.

²⁷⁸ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 84.

²⁷⁹ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980.

ve söz konusu kitabın böylece telif edildiğini belirtmektedir.²⁸⁰ Ancak her ne kadar bu eserinde olduğu gibi kelimeyi bütün peygamberler için, hatta bütün varlıkların her birisi için kullanmakta ise de özel anlamda “el-kelime”yi hakikat-ı Muhammediye anlamında kullanmaktadır. Bununla Hz. Peygamberin tarihi sureti değil, bütün varlıkların özü olan “nûr-ı Muhammedî”yi kastetmektedir. Buna göre “Hakikat-ı Muhammediye” bütün nebi ve velilerin bilgi aldıkları asıdır.²⁸¹ Âdem’den sonra gelen bütün nebiler ilimlerini, nebilerin sonuncusunun mişkâtinden alırlar. Zira o, her ne kadar fizikî yaratılışı itibariyle sonuncu ise de hakikati itibariyle mevcut idi.²⁸²

İbn Arabî’ye göre diğer bütün peygamberlerin her biri ilahî isimlerden birinin tecellisi altındadır ve onu yansıtmaktadır. Ancak nûr-ı Muhammed’i bütün isim ve sıfatları câmidir. Bu nedenle de onun üzerinde sadece Zat-ı Bâri vardır. Afîfî’ye göre Nûr-ı Muhammedî İbn Arabî’nin anlayışında üç anlama gelmektedir:

1-Nur-i Muhammedî (Kelime), bütün nebi ve velilere yardım eden ruhtur ve bu itibarla her türlü batınî ilmin kaynağıdır. Bu anlamıyla nûr-ı Muhammedî kutba ve İsmailî düşüncedeki “her devirde, o devrin kutbu suretinde zuhur eden Masum İmam’a”, benzemektedir. Buna göre İbn Arabî bütün nebi ve velilerin hükümlerinde hata edebilme ihtimalinin olduğunu düşünmektedir Ancak Batınî İmam (tabiatıyla kutub veya Masum imam, nûr-ı Muhammedî) masumdur, hata (zelle) işlemez.

2-Nûr-ı Muhammedî, mahiyeti itibariyle “hakikatü’l-Hakaik” ile aynı olduğundan âlemin illeti ve yaratılışının sebebidir. Bu anlamıyla İbn Arabî, Nisa suresinin 169. ayetinde zikredilen “Mesih Meryem’in oğlu İsa’dır, Allah’ın resulü ve ona ilka ettiği kelimesi ve kendisinden bir ruhtur.” ayetindeki “kelime” yi ilka edenin gerçekte Hz. Muhammed olduğunu savunmaktadır. Hakikat-ı Muhammediye “kalem-i A’la” olduğundan doğrudan veya dolaylı olarak bütün “kelime”lere ilka edendir.

3-“Nur-ı Muhammedî” âlem-i muhafaza ve himaye eden ruhtur.²⁸³

²⁸⁰ İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 47.

²⁸¹ Afîfî, *a.g.e.*, s. 86.

²⁸² İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 54.

²⁸³ Afîfî, *a.g.e.*, s. 87-89.

İbn Arabî, zaman zaman “hakikat-i Muhammediye” veya “kelime”yi “insan-ı kâmil” olarak isimlendirmektedir. Ancak bu durumlarda “insan-ı kâmil”i özel bir anlamda kullanmaktadır. Ona göre bir şeyin kemali onda tecellî eden ilahi sıfatların adedine bağlıdır. Mutlak anlamda varlıkların en kâmilî hak, hakkın en kâmil mazharı da insan-ı kâmilîdir. İbn Arabî, bu anlamda Eş’ârîlerin Allah’ın kadîm kelâmıyla (kelam-ı nefsi) bu kadîm kelâma delalet eden zâhir kelâm (kelam-ı lafzî) arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurmaktadır. Bu ayırımı ilk gidenler, bil kuvve akıl(logos Endiathetos) ile bilfiil akıl (Logos Prophorikos) arasındaki ilişkiye dikkat çeken Stoacılar. Onların bilkuvve akıl dedikleri şey İbn Arabî’nin Hakikatı’l-Hakaik dediği şey ile aynıdır. Bilfiil akıl ise onun insan-ı kâmil dediği şeye tekabül etmektedir. İnsan-ı kâmil bil kuvve aklın en üstün mazharı olması dolayısıyla “halife”, “sûret”, kevn-i câmi”, “ayna” şeklinde isimlendirmeyi hak etmiştir. İbn Arabî, İnsan-ı kâmil’e “Allah” ismini bile izafe edecek kadar işi ileri götürmektedir. Allah’ın yaratıklarından iki sınıf “ben Allah’ım” der. Bunlardan biri kâğıtlara yazılı olan “Ben Allah’ım” kelimesini okuyarak der, diğeri de, Allah’ın kendisinin görmesi ve işitmesi olduğu insan-ı kâmil; “Ben Allah’ım” der. İbn Arabî, el-Bestamî’nin de bu şekilde (Allah kendisinin gözü, kulağı olduğu halde) “Ben Allah’ım” veya; “kendimi tenzih ederim” dediğini ifade etmektedir.²⁸⁴

İbn Arabî’ye göre âlemin yaratılmasındaki nihai amaç “insan-ı kâmil” olduğundan, varlığın illet ve sebebi de odur. O, yaratılmayı bir şeyi yoktan var etmek anlamında kullanmamaktadır. Aksine bir surette var olan bir şeyin başka bir surette zuhûr etmesi olarak anlamaktadır. İbn Arabî, yaratılmanın zat-ı ilahinin zuhûra ve kemâllerini göstermeye doyduğu iştiyaktan meydana geldiğini düşünmektedir. Bu konuda sûfîlerin kudsî hadis olarak rivayet ettikleri; “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim. Halkı yarattım ki onunla bilineyim”^{*} sözünü delil getirmektedir. Hak bu amaçla âlemi yaratmıştır. Ancak âlem hakkın sadece bir veya birkaç sıfatını gösterebilir. Bu

²⁸⁴ Afîfî, *a.g.e.*, s. 90.

^{*} Bu söz hadis literatüründe, hadis olarak rivayet edilmemiştir. İbn Teymiyye, bunun Nebi’nin sözlerinden olmadığını belirttikten sonra; “Bu hadis için ne sahih, ne de zayıf bir senet bilinmemektedir.” ifadesi ile reddetmektedir. Daha sonraları Zerkeşî ve İbn Hacer de onun bu kanaatini paylaşmakla yetinmişlerdir. Bir kısım sûfîler bunun seleflerinin tesahülü olarak kudsî hadis kabul edildiğini belirtmişlerdir. Bu açıklamayı, hadis olarak uydurulan bir sözü kurtarmak için meşru bir gerekçe olarak kabul etmek mümkün değildir. Bk. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun temel öğretilerinin hadislerdeki dayanakları*, Ankara 2000, s. 98.

nedenle “insan-ı kâmil”i yarattı. Çünkü o hakkın bütün esma ve sıfatıyla kâmil manada tek mazharıdır. Her ne kadar insan-ı kâmil, fizikî varlık itibarıyla daha sonra yaratılmış ise de gerçekte asıl gaye olması nedeniyle her şeyden daha önce vardır.²⁸⁵

İbn Arabî’nin, “insan-ı kâmil” düşüncesini oluştururken üç tane ana unsurdan etkilendiği düşünülmektedir: İslâmî unsur, İsevî unsur ve Helenistik unsur. İslâmî unsur içerisinde Hallâc ve İsmailîlerin de bulunduğu Batınî yönü ağır basan çevrelerin etkisi öne çıkmaktadır. Hallâc, “kelime” nazariyesine, uygun düşen ifadeleri çok fazla detaylandırmadan da olsa ilk kullanan şahsiyettir. İbn Arabî nazariyesini bu çekirdek üzerine bina etmiştir. Hallâc aynı zamanda Hz. Peygamberin ulûhiyet ve ezelfiliğinden de bahsederek İbn Arabî’nin “insan-ı kâmil”i ilahlaştıran vahdet-i vücud nazariyesine zemin hazırlamıştır. Hallâc’a göre bütün nebi ve veliler nûrunu Hz. Muhammed’in ebedi nûrundan almaktadırlar. İbnü’l-Arabî, “nasût” ve “lahût” terimlerini de Hallâc’tan almıştır.²⁸⁶

İbn Arabî, kutub nazariyesinde İsmailîlerden etkilenmiştir. Zira her ne kadar ilk sûfîler arasında “kutub” anlayışı Batınî ilmin kaynağı olarak yaygın ise de İbn Arabî’nin düşündüğü gibi küllî bir ilke ve bütün âleme yayılan her türlü bilgi, yaratma ve hayatın aslı olarak gören, zaman zaman onu Allah ile aynileştiren bir anlayışa rastlamak mümkün değildir. Bu anlayış İbn Arabî’den önce sadece İsmailîlerde mevcuttur. İlk sûfîler bütün sûfîlerin Batınî ilimleri Hz. Muhammed aracılığıyla aldığını düşünmekte idiler. İbn Arabî bunu “insan-ı kâmil” veya “hakikat-ı Muhammediye” adı altında yeni bir formatla ortaya koydu. Bu formata göre “kutub”, İsmailî ve Karmâtîlerin “masum imam” görüşüne tekabül etmektedir. İsmailîler, akl-ı küllînin mazharlarını “nâtıklar” diye isimlendirmektedirler. İbn Arabî ise bunun yerine nebilere “kelime”ler izafe etmektedir. İbn Arabî’ye göre zahir İmam (nebi, veli) hata edebilir, batınî imam (kutub, nur-i Muhammedî) masumdur, hata etmez. İsmailîlere göre her ikisi de masumdurlar. İsmailîler nebilere “kâmil” ve “balığ” olarak, İbn Arabî ise nebi ve velileri “insan-ı kâmil” olarak isimlendirmektedirler.²⁸⁷

²⁸⁵ İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 35-36; Afîfî, *a.g.e.*, s. 95.

²⁸⁶ Hallâc, *Tavasîn*, s. 11 vd.; Afîfî, *a.g.e.*, s. 98-99; geniş bilgi için bk. Bu çalışmanın ilgili kısmı

²⁸⁷ Afîfî, *a.g.e.*, s. 88-102

İbn Arabî'nin etkilendiği ikinci unsur Hristiyanlıktır. Hristiyan etkisinin en açık ve net olarak ortaya çıktığı alan “teslis (Trinity)” düşüncesidir. İbn Arabî'ye göre yaratılış için temel esas “teslis”tir. *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserinin “Muhammediye kelimesindeki ferdiye hikmeti” kısmında birçok yönden teslisin varlığını örnekler vererek ifade etmektedir: “Allah seni muvaffak kılsın. Bil ki, emir ferdiyet üzerine kaimdir. Ancak bu emrin teslisi vardır. Allah şöyle buyurmaktadır: “bir şeyi yaratmak istediğimizde ona ol deriz, o da olur.” Burada zat irade ve söz vardır. Şayet bu zat, herhangi bir şeyin yaratılması için özel olarak ona yönelmekten ibaret olan iradesi ve bu teveccühle o şeye yönelik “kün/ol” emri/sözü olmasaydı, bu şey meydana gelmezdi.”²⁸⁸ Yine aynı yerde;

*“Sevgilim bir olduğu halde üçlendi
Âdetâ, uknumların tek bir uknuma dönüşmesi gibi”²⁸⁹*

Burada İbn Arabî'nin “Teslis” anlayışı ile Hristiyanların “Teslis” anlayışı arasında temel farkların olduğunu vurgulamak gerekmektedir. İbn Arabî, “Hakikat-ı Muhammediye” yi uknumların ikincisi olarak değil, Allah'ın özel bir tecellisi ve aynı zamanda Hakkın kendisi olduğunu düşünmektedir.

İbn Arabî'nin “kelime” nazariyesi ile Hristiyanların “kelime” nazariyesi arasında da paralellikler mevcuttur. *Yuhanna İncili*'nde geçen Hz. İsa ile “kelime” arasındaki bağlantıyı belirten ifadelerle İbn Arabî'nin Hakikat-ı Muhammediye düşüncesi birbirine yakındır: “Söz, insan olup aramızda yaşadı. Onun yüceliğini, - babadan gelen lütuf ve gerçeğe dolu biricik oğlunun yüceliğini- gördük. Yahya ona tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: “Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü o benden önce vardı” diye sözünü ettiğim kişi budur.”²⁹⁰ Hristiyanların Baba-Tanrı ile âlem arasında vasıta olarak gördükleri “kelime/Mesih” ile İbn Arabî'nin âlemin illeti ve onun var olmasının sebebi olan “hakikat-ı Muhammediye” aynı anlamı ifade etmektedirler. Ancak İbn Arabî, “Hakikat-ı Muhammediye”nin bütün peygamberler,

²⁸⁸ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 214 vd.; Afîfî, *a.g.e.*, s. 100.

²⁸⁹ İbn Arabî, *a.y.*

²⁹⁰ Yuhanna, 1.14–15; 1:30; *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2003.

veliler hatta âlemdeki tüm varlıklar vasıtasıyla zuhur ettiğini düşünmektedir. Hristiyanlar “kelime”yi sadece Hz. İsa’dan ibaret olarak kabul etmektedirler.²⁹¹

İbn Arabî’nin etkilendiği üçüncü unsur Helenistik unsurdur. Ancak bu unsurun Hristiyanlık ve Yahudi ilâhiyatçıları tarafından yoğrulduktan sonra bir kısım müslüman filozof ve mutasavvıflara oradan da İbn Arabî’ye geçtiği düşünülmektedir.

İbn Arabî, âlemdeki her varlığın Allah’ın bir isim veya sıfatının mazharı olduğunu düşünmektedir. Stoacılar, küllî aklın âlemin bütün parçalarına yayıldığını ve âlemdeki mazharlarda farklı derecelerde tecelli ettiğini düşünmektedirler. Stoacılar ve Yeni eflatuncular küllî aklın en üst mertebede tecellîgâhı olması hasebiyle insanda bir ilahi yön mülâhaza etmektedirler. Birçok Müslüman düşünür ve mutasavvıfla beraber İbn Arabî, vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde her varlıkta ilahi bir yön düşünmekle beraber Allah’ın bütün esma ve sıfatlarının mazharı olan “insan-ı kâmil”i zaman zaman hak ile aynileştirmektedir.²⁹²

İbn Arabî, Kelime nazariyesi konusunda Hristiyan ve Müslüman filozoflar üzerinde etkili olan Philon’dan da etkilenerak “kelime” hakkında birbirlerine yakın anlamlar ifade eden terimler kullanmıştır. Philon, “kelime” hakkında; “Allah’ın ilk oğlu”, “Hakkın gölgesi”, “İlham Kaynağı”, “İdeler düşüncesi veya misalî hakikat”, “Allah ve âlem arasındaki vasıta”, “Allah’ın büyüklüğü”, “şefaât eden” terimlerini kullanmaktadır. İbn Arabî “Taayyün-i evvel”, Hakikatü’l-Hakaik”, “Heba”, “Berzah”, “hakikat-ı Muhammediye” veya “nûr-i Muhammedî”, “İnsan Aynü’l-Hak”, “Şefaât eden”, “Kutub”, “İmam”, “Hatemu’r-Rusul” terimlerini kullanmaktadır.²⁹³

İbn Arabî, başta Müslümanlar arasında bulunan batınî akımlar olmak üzere Hristiyanlık, Yeni Eflatunculuk gibi oldukça geniş bir yelpazenin de etkisiyle oluşturduğu “Nûr-i Muhammedî” anlayışını farklı bir renk katarak sunmaktadır. Bu anlayışını “vahdet-i vücud” ön kabulü üzerine bina etmektedir.

²⁹¹ Afîfî, *a.g.e.*, s. 99–101.

²⁹² Afîfî, *a.g.e.*, s. 103–105.

²⁹³ Afîfî, *a.g.e.*, s. 105.

3.1.8.Aziz* Neseî (ö. 700/1330)

Aziz b. Muhammed en-Neseî, hicrî VII yüzyılın ortalarında Maverâunnehr'in Neseî şehrinde doğdu. Neseî, Buhara, Horasan (Fars), Kirman, Şiraz vb. yerlerde tedrisat ve ilmî çalışmalar yaptı. 700/1330 yılında Abakhur'da vefat etti.²⁹⁴

Neseî'nin o dönemin âlimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi temel dini ilimleri, devrin filozoflarından felsefeyi ve şeyhlerden de tasavvufu tahsil ettiği bilinmektedir. Bununla beraber daha çok tasavvufun etkisinde kalmış ve bu alanda eserler yazmıştır. Necmüddin Kübra'nın talebesi Sa'd al-Hamûî'yi “şeyh'ul meşayih” olarak anmaktadır. Ancak Neseî'nin eserleri daha çok bir denge oluşturma gayretine girdiği izlenimi vermektedir. Kemale ermek isteyenlerin önce medreseye, daha sonra hankâha gelmeleri gerektiğini belirtmekle, medrese ile tekke karşılaştırmasında medreseye öncelik vermektedir.²⁹⁵ Onun bu tavrı, Tasavvuf tarihindeki medrese- tekke mücadelesinde denge oluşturma açısından önemlidir.

Neseî, *İnsan-ı Kâmil* ismini verdiği eserinde, ilk yaratılan varlık ve cevher konularına yer vermektedir. Ancak ilk yaratılan varlıkla ilgili rivayetlerin tek bir şeyi kastettiğini, onun da ilk cevher olduğunu belirtmektedir. Ona göre isimler izafidir. Farklı olmaları farklı mahiyet taşıdıkları anlamına gelmez. Bu konuda ilim erbabını kendine referans olarak göstermektedir: “Bil ki, şeriat ehlinin dediklerine göre” diyerek başladıktan sonra ilk yaratılış serüvenini anlatmaktadır: “Yüce Allah muhtar yaratıcıdır. İsteddiği vakit, cevher ve arazlardan oluşan âlemi yarattı. İlk yarattığı şey, bir cevherdi. Bu cevhere “evvel” derler. Hak Teala ruh ve cisimler âlemini yaratmak istediği vakit, o ilk cevhere nazar etti. Bu ilk cevher eriyip, kaynamaya başladı. Bu cevherin özü olan şey, şekerin özü gibi yukarı çıktı. Kendisinde bulunan tortu, şekerde olduğu gibi dibe çöktü. Allah Teala o nurlu özden ruhlar âleminin mertebelerini yarattı. O karanlık

* müellifin ismi, “Aziz Neseî” veya az da olsa “Azizüddin Neseî” olarak meşhur olmuştur. İslâmî gelenekte “Aziz” ismi insanlar için pek kullanılmamakla beraber bu kullanımın müellifin içerisinde yaşadığı kültür ortamının bir neticesi olduğu düşünülebilir.

²⁹⁴ Neseî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi (İnsan-ı Kâmil)*, (Çev. Mehmet Kanar), İstanbul 1990 s. 5-6; Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991, s. 29-36; Düzen, İbrahim, “Aziz Neseî”, *DİA*, IV, 344-346.

²⁹⁵ Neseî, *a.g.e.*, s. 35.

tortudan da cisimler âleminin mertebelerini vücuda getirdi.”²⁹⁶ Neseî, devamla, nurlu özü insan, karanlık tortunun ise Havva olduğunu ifade etmektedir.

Neseî, nur-i Muhammedî’yi savunan diğer teorisyenlerin aksine sadece Hz. Peygamber’in değil bütün peygamberlerin, hatta bütün varlıkların yukarıda anılan aynı nuranî özden yaratıldığını ifade etmektedir. Buna göre Allah, ruhların mertebelerini yaratmak istediği vakit o nurlu öze bakar, o nurlu öz kaynamaya başlayınca ondan önce Hz. Peygamberin ruhunu yaratmıştır. Geri kalanından sırasıyla ulu’l-azim peygamberlerini kalanından resullerin, kalanından nebilerin, kalanından velilerin, kalanından marifet ehlinin, kalanından abidlerin, kalanından mümin kulların ruhlarını yaratmıştır. Tüm bunlardan arta kalanından ise, sırasıyla önce ateşin tabiatını, arta kalanından, havanın, arta kalanından suyun, ondan da arta kalanından toprağın tabiatını yaratmıştır. Her ruhla beraber birkaç melek yaratarak neticede melekût âleminin müfredatı da tamamlanmış olmaktadır.²⁹⁷ Neseî’nin sistemine göre bütün mahlûkat Hz. Peygamberin ruhu da dâhil aynı özden yaratılmıştır. Ancak aynı özden gelmekle beraber Hz. Muhammed’in ruhu diğer mahlûkattan daha önce aynı ana maddeden yaratılmıştır.

Neseî, hadis olarak rivayet edilen haberlerde; ilk yaratılan varlık ile ilgili farklı bilgileri telif ederek bunların tümünün aynı şeyi haber verdiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah’ın ilk yarattığı şey, “ilk cevher” denilen bir varlıktır. Bu cevherin adı akıldır. Bundan dolayı; “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır” denilmiştir. İlk yaratılan cevher olduğundan, akla akl-ı evvel denilmiştir. Ona göre akl-ı evvel muhtelif isimler halinde zikredilmiştir. Ancak isimler muhtelif de olsa ifade etmek istenilen şey bu ilk cevher olan akl-ı evveldir. Nur, ruh, akıl, kalem, yakın melek, büyük arş, Âdem, Allah resûlü, Beytullah, Beytü’l-Atîk, Beytü’l-mamûr gibi bu isimlerden bir kaçıdır. Neseî bunu hem ekmekçi, hem marangoz, hem demirci, hem terzi... vb. olan bir adama benzetmektedir. Bu nedenle birisi söz konusu şahsa ekmekçi, ötekisi terzi, berikisi demirci... vs. diyebilmektedir. Bunların hepsi aynı şahsa işaret etmekte olup tümü de doğrudur. Hz.

²⁹⁶ Neseî, *a.g.e.*, s. 35.

²⁹⁷ Neseî, *a.g.e.*, s. 36.

Peygamber bu cevheri müşahedesinde farklı fonksiyonlarını görerek ona farklı isimler vermiştir.²⁹⁸

Nesefî, genel bağlamı içerisinde nur-i Muhammedî veya insan-ı kâmil'i diğer mutasavvıflardan farklı bir yere oturtmaya çalışmaktadır. Ona göre, Hz. Muhammed insan-ı kâmil olduğu gibi Hz. İbrahim, Hz. Musa vs. de insan-ı kâmildirler. Bu itibarla peygamberler arasında her hangi bir fark bulunmamaktadır. Aralarında fark sadece icra ettikleri görev, şekil ve tarihi şahsiyetleri itibariyledir. Peygamberlerin dışında kalan insan-ı kâmil için dört tane sıfat ön görmektedir: Doğru söz, doğru davranış, güzel ahlak ve bilgili olmak. Ona göre İnsan-ı kâmil, şariat, tarikat ve hakikat bakımından mükemmel bir insandır. Bunu da Hz. Peygamber'e atfedilen; "Şariat benim sözlerim, tarikat yaptıklarım, hakikat ise hallerimdir"²⁹⁹ sözüne dayandırmaktadır.

3.1.9. Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428)

Kutbuddîn Abdülkerîm b. İbrahim b. Abdülkerîm el-Cîlî 767/1365 yılında Bağdat yakınlarındaki Cîl kasabasında doğdu. Brockelmann, Abdülkadir Geylânî'nin torununun oğlu olduğunu kaydetmektedir.³⁰⁰ Bununla beraber hayatı ile ilgili detaylı bilgilerin karanlık olduğu ifade edilmektedir. Eserlerinden anlaşıldığına göre Hanbelî mezhebine ve Kadirî tarikatına mensuptur. Kendisi Zebid'de, yanında kaldığı şeyh el-Cebertî'nin müridi olduğunu kaydetmektedir. 832/1428 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁰¹

Abdülkerim el-Cîlî, eserlerinde özgün bir şey ortaya koymaktan daha çok İbn Arabî'nin düşünce ve eserlerini şerh etme yoluna gitmiştir. Cîlî, "İnsan-ı Kâmil" teorisi ve bu isim adı altında yazmış olduğu eseriyle meşhur olmuştur. Bu düşüncesini de diğer düşünceleri gibi büyük ölçüde İbn Arabî'den almıştır. Ancak Cîlî, bu terimin üzerinde durarak bahse konu teoriyi oturtmaya çalıştığı için daha çok onunla şöhret olmuştur.

²⁹⁸ Nesefî, *a.g.e.*, s. 173–174.

²⁹⁹ Düzen, *a.g.e.*, s. 220–222.

³⁰⁰ Brockelman'dan naklen, Şahinoğlu, M. Nazif, "Abdülkerîm el-Cîlî", *DİA*, İstanbul–1988, I, 250.

³⁰¹ Şahinoğlu, *a.g.e.*, I, 250.

Mustafa İslamoğlu, Nur-i Muhammedî ‘tasavvurunun’ en derli toplu yer aldığı kaynak olarak onun söz konusu eserini görerek değerlendirmelerine esas almıştır.³⁰²

Abdülkerim el-Cîlî, İnsan-ı Kâmilî her yönüyle; hem tasavvufî hem de felsefî anlamda kâmil olarak görmektedir. Gerçi İbn Arabî’nin *Füsûs*’ta kullandığı ifadelerden de bu anlaşılmaktadır. Felsefî nazariyeye göre, insân (bütünüyle insân türü), yaratılışı itibariyle bil kuvve ilahî sıfatların kendisinde tecellî ettiği varlıktır. Ancak İlahî kemâller bilfiil sadece “insan-ı kâmil”de, onun vasıtasıyla tezahür ederler. Tasavvufî nazariyeye gelince, İbn Arabî’nin “insan-ı kâmil” ismini verdiği ehl-i keşf kişiler, zevken Hak’la zatî birlikteliklerini idrak ederler ve böylece kendileri ve Allah ile ilgili kâmil bilgilere ulaşırlar. Dolayısıyla nazariyeye göre insân türü değil sadece sûfî ârifler “insan-ı kâmil” mertebesine ulaşabilirler. Cîlî de selefi İbn Arabî gibi her iki nazariyeyi bir araya getirerek geniş bir bağlamı bulunan teoriyi oluşturmaktadır.³⁰³

Cîlî, Mutlak olarak “insan-ı kâmil” den kasdının Hz. Muhammed olduğunu kaydetmektedir. Ona göre “insan-ı kâmil” hem “Hakk’a”, hem de “halka” mukabildir. Bu itibarla bütün insanlar birbirlerinin bir nüshasından başka bir şey değildirler. Ana rahminde hâsıl olan arızalar ve sonradan meydana gelen aksaklıklar (eli, ayağı kesilmek gibi) dışında bir insanda bulunan özellik diğer bütün insanlarda da mevcuttur. Ancak eşya bazı insanlarda bil kuvve, bazılarında ise bil fiil mevcuttur. Eşyanın kendilerinde bil fiil mevcut olduğu şahıslar, enbiyâ ve evliyânın kâmil olanlarıdır. Kâmil olma noktasında onlar arasında da farklılık vardır. Onların bazıları ekmel, bazıları ise kâmilidir. Varlık âleminde Hz Muhammed kadar kemâliyle zuhûr etmiş başka bir varlık mevcut değildir.³⁰⁴

Cîlî, Hz. Peygamberi tasvirinde (bir insan-ı kâmil olarak tasvir ederken); “Mevcûdâtın kaffesi ondadır ve ondandır ve onun yanındadır. Asırlar fenâyâ uğrar, onun zamanları zevâle uğramaz.” diyerek ezeli ve ebedî olan Allah ile eşit ifadeler kullanmaktadır. “Elâ lehu’l-halk ve’l-emr”³⁰⁵ ayetinin işâreti veçhile halk, onun semâ-yı ulviyeti altında hardal tânesi gibidir. “Emr”i de lisanından zuhûr ile halkı istediği

³⁰² İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul 2001, s. 204.

³⁰³ Afîfî, *a.g.e.*, s. 92.

³⁰⁴ Cîlî, Abdülkerîm, *İnsan-ı Kâmil* (Çev. Abdülazîz Mecdî Tolun), İstanbul 2002, s. 372.

³⁰⁵ el-Arâf 7/54.

veçhile tedvîr eder.” Onun Allah ile aynı şey olduğunu daha da açık ifadeler kullanarak belirtmekten çekinmemektedir: “O ulûhiyetin “Ha”sıdır, “Vav”ı, “Ya”sı odur. O, ayn-ı vücûdun “ayn”ının aynı, belki göz bebeğidir.” “Mikâil, onun bahr-ı füyûzâtı emvâcından bir tas dolusu su demektir. Ruh-ı emîn de, ruh-ı emân da böyledir.”³⁰⁶

Cîlî, insan-ı kâmilin bütün mevcûdâtın üstünde döndüğü mihver olan kutub olduğunu ve bunun da ezelî ve ebedî olan tek varlık (şey-i vâhid) olduğunu ifade etmektedir. İnsan-ı kâmil (Hz. Muhammed)’in zaman zaman farklı isimler altında zuhûr ettiğini de belirten Cîlî, kendisinin de onunla karşılaştığını kaydederek Hz. Peygamber’in, 796 yılında Yemen’in Zebîd şehrinde şeyhi el-Cebertî suretinde kendisine görüldüğünü iddia etmektedir.³⁰⁷

Cîlî, insanın bedeninde bulunan tüm özellik ve kabiliyetlerin âlemdeki başka şeylere mukâbil geldiğini ve dolayısıyla insanın âlemin bir özeti mahiyetinde olduğunu uzun uzun anlattıktan sonra Allah’ın zâtî ve Subûtî sıfatlarını da ona nispet ederek bahsi kapatmaktadır.³⁰⁸

Görüldüğü gibi Cîlî, daha çok “insan-ı kâmil” terimi üzerinde durmuş ve bu terim etrafında “nur-i Muhammedî” düşüncesini geliştirmiştir. Ancak onun bu terimden kastettiği mâna ile İbn Arabî benzerlerinin “hakikat-ı Muhammediye” veya “nur-i Muhammedî” dedikleri mâna birbirleriyle tamı tamına örtüşmektedir. Bu nedenle bizce de Cîlî orijinal bir düşünce ortaya koymamakta, kendisini her zaman büyük bir saygı ile andığı İbn Arabî’nin izi sıra gitmektedir. Sadece aynı düşünceleri zamanının kültür formatları çerçevesinde servis etmektedir.

³⁰⁶ Cîlî, *a.g.e.*, s. 375–376.

³⁰⁷ Cîlî, *a.g.e.*, s. 378.

³⁰⁸ Cîlî, *a.g.e.*, s. 380 vd.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hız. Peygamberin döneminde, sahabe arasında “ibadette derunî hayat” diyebileceğimiz iç zenginliği belirli bir ölçüde yaygındı. Yaptığı ibadetten zevk alarak, onun manevî hazzına vararak ifa etmenin sahabe arasında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber ile beraber ashabının da Kur’ân okuduklarında zaman zaman ağladıklarını ifade eden rivayetler, dini duygunun o dönemde yaşayan Müslümanların iç âlemlerinde ne kadar derin izler bıraktığı konusunda fikir vermektedir. Ancak “vasat ümmet” olmanın tüm gerekleri bizzat Hız. Peygamber tarafından itina ile bütün katmanlarıyla sahabe toplumunun arasına yerleştirilmişti. Böylelikle her hangi bir alanda meydana gelebilecek aşırılıkların önü alınmaya çalışılmıştı.

Bu dönemde sahabeden bazılarının kendilerini tamamen ibadete vererek sosyal ve fizyolojik görevlerini terk etme istekleri Hız. Peygamber tarafından sert bir biçimde eleştirilmiş ve dengeli davranmaları istenmiştir. Hız. Peygamberin müsaade ettiği kadar, aşırıya gitmeyen bir züht hayatı sahabe döneminden sonraki ilk bir-iki asırda da devam etmiştir. Bu dönemde yaşayan sûfîlerin önde gelenleri aynı zamanda tefsir, kelâm gibi İslamî ilimlerle de meşgul olmuşlardır. Zühdün ancak bunların ışığında doğru bir istikamet tutturabileceği konusunda tereddüt etmemişlerdir. Bu nedenle Hasan el-Basrî, Süfyan es-Sevrî, Haris el-Muhasibî gibi zahitler bu özellikleri yanında fakih, müfessir, mütekellim olmalarıyla da meşhur olmuşlardır.

Hicrî 3. asırdan itibaren Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşmasıyla Müslüman sûfîlerde yavaş yavaş ayrışma başlamış, mevcut geleneğin dışına çıkan bir takım farklı tasavvurlarda bulunmuşlardır. Bu ayrışma sürecinde, tefsirde müfessirlere, hadiste muhaddislere, fıkhıta fakihlere, kelâmda mütekellimlere rağmen yeni bir takım

te'vîl, rivayet, hüküm ve kanaatlerde bulunmuşlardır. Bu iddia ve kanaatlerini ortaya koyarken söz konusu disiplinlerin yöntemlerinin dışına çıkarak onların otoritelerini reddetmişler; örneğin tefsir geleneğinin dışına çıkarak işarî tefsir metodunu benimsemişler, ulûmu'l-hadis geleneğinin dışına çıkarak cerh ve ta'dil kurallarını kendilerine göre yorumlamışlardır. Amelde manevî hazzın ve tatminin esas olduğu gerekçesiyle fıkhnın kuralları zaman zaman çiğnenmiştir. Bütün bunlardan daha önemli ve bunları da içine alacak kadar kapsamlı olanı ise, mütekellimlerin öncülüğünde İslâm alimlerinin benimsemiş olduğu bilgi kaynakları teorisinin dışına çıkarak bir kısım spekülâtif iddialar üzerine yeni bir sistem kurma girişiminde bulunmuş olmalarıdır. Bu sistemde haberin niteliğinden ve intikal şeklinden daha çok kimin söylediği önemlidir. Eğer söyleyen “pîr” olarak kabul edilen birisi ise, onun kimden naklettiğine bakılmaz. Zira kendisi zaten otorite olarak kabul edilmektedir. Oysa İslâmî gelenekte Allah ve Resulünden başka mutlak otorite tanınmamıştır. Bir haberin Allah ve Resulüne aidiyetinin tespiti için de bir takım kurallar geliştirilmiştir. “Ulûmu'l-Kur'ân” ve “Ulûmu'l-Hadis” bunun geliştirilmiştir. Sûfîlere göre ise, keşif ve ilhamla bir takım bilgilere ulaşılabilmekte ve bu bilgiler doğru kabul edilmektedirler. Böylece zaman zaman keşif ve ilham tek başına belirleyici olabilmektedir.

Bu dönemde farklı görüşleriyle ortaya çıkan sûfîlerden biri de Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Kadim kültürlerin bir mozaik halinde arz-ı endam ettiği bir coğrafyada, İran, Irak, Mısır, Hint gibi kültürlerin egemen olduğu bir bölgede yaşayan Tüsterî “nur-i Muhammedî” düşüncesinin ilk felsefî temellerini attı. Her ne kadar daha önceleri başta Kâ'b el-Ahbâr tarafından olmak üzere bahse konu terim kullanılarak bu anlayışa kapı aralanmış ise de felsefî bir temelde çerçevesini çizen Tüsterî olmuştur. Bununla beraber Ka'b el-Ahbâr'ın yukarıda değindiğimiz coğrafyaya gelerek neticede orada ölmesi söz konusu anlayışın kaynakları hakkında bir takım öngörüler vermektedir.

Birbirleriyle iç içe yaşayan kültürlerin birbirlerine karışmaları ve birbirlerinden etkilenmeleri bir noktada normaldir. Toplumsal hayatın kaçınılmaz neticesi olarak görülebilir. Ancak değerlendirilirken neyin nereden geldiği doğru belirlenmelidir. Bir sistem içerisinde neyin nereden geldiği ve hangi sonuçlar doğurduğu önem arz

ettiğinden sistemin düşünce kodları iyi tespit edilmezse, düşünsel bir karmaşanın, fikrî bir anarşizmin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır.

Nûr-i Muhammedî inancının İslâm düşünce tarihindeki seyrine bakıldığında teori olarak hicrî III. yy.dan itibaren literatüre geçtiğini görmekteyiz. Bu teorinin yaygınlık kazandığı önemli dinî gruplardan biri şîîler diğeri sûfîlerdir. Teori başlangıcından itibaren geldiği noktaya kadar incelendiğinde belirli bir coğrafi havzanın dışına taşmadığı müşahede edilmektedir. Bu Havza, Bâbil-İran merkezli diğer kadim medeniyetlerin de yerleşmiş olduğu bölgedir. Tüsterî'den Cîlî'ye kadar tüm teorisyenler bu bölgeden çıkmışlardır. Aralarında hiçbirisi mesela Hicaz'dan, Yemen'den, Kuzey Afrika'dan çıkmamıştır. Bu gerçeklik Nûr-i Muhammedî teorisi oluşturulurken hangi kültürlerin ne kadar etkili olduğu konusunda bir ölçüde fikir vermektedir.

Nûr-i Muhammedî teorisinin temellerini atanlar Müslüman şahsiyetlerdir. Doğal olarak bu teoride İslâmî motifler sıklıkla kullanılmıştır. Teorinin Müslümanların peygamberi olan Hz. Muhammed merkezli oluşturulması başlı başına bir İslâmî veçhe kazandırmaktadır. Ancak söylemdeki tüm özgünlüğüne rağmen tamamen Müslümanlara has bir teori olduğunu söylemek zordur. Zira teorinin ortaya çıktığı coğrafya ve komşu kadim kültürler incelendiğinde benzer anlayışların oralarda da bulunduğu kolayca anlaşılmaktadır.

Bu çalışmamızda sûfîlerin Nûr-i Muhammedî anlayışı irdelenerek şîîlerin bu konudaki yaklaşımlarına sadece gerektiğinde göndermeler yapılmıştır. Nûr-i Muhammedî anlayışı ile masum imam anlayışı nübüvvet eksenli olarak eş zamanlı ortaya atılmışlardır. H. IV. asra kadar daha çok bu anlayış velayet merkezli düşünülmüştür. Bu anlamda sûfîlerin nûr-i Muhammedî anlayışını irdelemek şîîlerin masum imam anlayışı hakkında da fikir edinmemize yardımcı olabilir.

Kaynakları ve tarihî süreci incelendiğinde nûr-i Muhammedî inancının farklı kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığı gözlenmektedir. Müslüman sûfîler bu anlayışı Hz. Peygamber'e uyarlayarak içselleştirmeye çalışmışlardır. Doğal olarak bu süreçte Müslümanların tartışmasız kaynakları olan Kur'ân ve Hadislerden deliller aranmaya çalışılmıştır. Bu aşamada zaman zaman Nûr-i Muhammedî inancı kaynakların

gölgesinde şekillenmiş, zaman zaman da delil olarak getirilen ayet ve hadisler aynı istikamette yorumlanarak bir netice elde edilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz bazen de asılsız rivayetler hadis olarak delil gösterilmiştir. Delil olarak getirilen nasların hiçbiri ilk anlaşılan/anlaşılması gereken anlamlarıyla Nûr-i Muhammedî inancına işaret etmemektedirler. Zaten İslam'ın ilk yıllarında böylesi bir anlayışın bulunmaması da bunu göstermektedir.

“Nûr-i Muhammedî inancı doğru mudur, yanlış mıdır?” meselesi bu çalışmamızın konusu değildir. Çalışmanın konusu sadece bu anlayışın kaynaklarını tespit etmektir. Kaynakları ortaya koymaya çalışıldığında açık bir şekilde bu meselenin dinî değil, felsefî bir problem olduğu ortaya çıkmaktadır. O halde meseleyi dinî bir inanç olarak sunmamız mümkün görünmemektedir. Zaten teorisyenleri de önce böyle bir anlayışın varlığını kabul etmişler, sonra buna dinî kisve giydirmişlerdir. Bununla beraber argümanlarını detaylandırırken felsefenin dil ve yöntemlerini kullanmışlardır.

Başlangıçta ilk yaratılan varlığı kelamcıların söylemlerine uygun bir şekilde sunmuşlardır. Tüsterî, “Hudûs delili”ne uygun olarak Allah'ın ilk olarak “Nûr-i Muhammedî”yi yarattığını ifade ederken ondan sonra gelen Hallâc ve İbnü'l-Arabî Nûr-i Muhammedî'nin Allah'tan zuhûr ettiğini belirtmişlerdir. Aynı şekilde bu nûrun ezeli olduğunu da savunmuşlardır. Bu durum kelamcılarının Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğu ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle dinî bir mesele olarak yaklaşıldığında bir neticeye varmak mümkün değildir.

TABLO–1: NÛR-İ MUHAMMEDÎ TEORİSİNE KATKIDA BULUNAN ŞAHSİYETLERİN YAŞADIKLARI COĞRAFYA VE VEFAT YERLERİ

İsim ve/veya Künyesi	Yaşadığı Coğrafya	Vefat Ettiği Yer
Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/664)	Yemen, Medine, Humus	Humus
Mukatil b. Süleyman (ö. 15/770)	Belh, Merv, İran, Bağdat, Basra	Basra
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)	Tüster (Hûzistan veya Huzistan), Mekke, Basra	Basra
Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (ö. 309/922)	Tûr (Beyza/İran), Tüster, Haorasan, Bağdat, Hicaz, Hindistan, Türkistan, Mekke, Bağdat	Bağdat
Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/111)	Tûs (Meşhad/İran), Cürcan, Nişabûr, Bağdat, Şam, Hicaz, Tûs	Tûs
İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	Mürsiye (Endülüs), İşbiliye, Tunus, Fas, Gırnata, Kurtuba, Merakeş, Bağdat, Hicaz, Filistin, Musul, Anadolu, Şam	Şam
Azizüddin Nesefî (ö. 700/1330)	Nesef, Buhara, Fars, Horasanı, Kirman, Şiraz, Abakhur	Abakhur
Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 820/1428)	Cîl (Bağdat), Zebid (Yemen), Bağdat	Bağdat

KAYNAKÇA

Abdûlbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres l'il-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, İstanbul 1411/1990.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amma'itehera alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1422/2001.

Afifî, Ebu'l-Alâ, *İslam düşüncesi üzerine makaleler* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002.

_____, *Tasavvuf İslam'da manevî hayat*, (Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul 2004.

Âlûsî, Mahmud, *Rûhu'l-meâni*, Beyrut 1417/1997.

Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve gayelilik*, Ankara 2004.

Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *DİA*, İstanbul 2000.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf tarihi* (sad. Rahmi Yaranlı), İstanbul 1992.

Bağavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Mealimu't-tenzîl*, Riyad 1414/1993.

Beyzavî, Kâdî Nasîruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul ts.

Birişik, Abdülhamit, “İsrâiliyat”, *DİA*, İstanbul 2001.

Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân* (terc. Abdullah Öz vdğ.), İstanbul 1995.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı* (Çev. Burhan Köroğlu ve dğr.), İstanbul 2000.

Cîlî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil* (Terc. Abdülazîz Mecdî Tolun), İstanbul 2002.

Cohkr, Melhelm, *Zındıklık ve zındıklar*, (Çev. Ayşe Meral), İstanbul 2002.

Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut 1988.

Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 1996.

- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı hakîm ve meâl-i kerîm*, İstanbul 1401/1981.
- Çelebi, İlyas, *İslâm inanç sisteminde akılcılık ve kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002.
- Çelik, Ömer, “Kur'ân-ı kerîm'de nûr kavramı”, *MÜİFD* sayı:16–17, İstanbul 1998/1999.
- Demir Mehmet, *Ontolojik ve epistemolojik açıdan Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'ı* (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2005.
- Demirci, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammediye”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Demirci, Mehmet, “Nur-ı Muhammedî”, *DEÜİFD*, I 239–258, İzmir 1983.
- Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm'ın geliştirdiği tasavvuf*, İstanbul–1948.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 1996.
- Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye göre Allah, kâinat ve insan*, Ankara 1991.
- _____ “Aziz Neseî”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Sahîh ve daîfu'l-Camii's-sağır ve ziyadâtuhu*, b.y. ve b.t. yok.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili ve meâli (sad. Komisyon)*, İstanbul 2000.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân mesajı* (terc. Koytak, Cahit; Ertürk, Ahmet), İstanbul 1420/1999.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet yazıları* (haz. Ahmet Koçak), İstanbul 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Miškâtü'l-envar*, Mısır 1322.
- _____ *İhyâu ulûmi'd-din* (Terc. Ahmet Serdaroglu), İstanbul 1394/1975.
- Hallac-ı Mansûr, *Tavasîn* (Çev. Yaşar Günenç), Ankara 1995.
- Hultgard, A., *Creation and Emanation: Zoroastrian Reflectic on the Cosmogonic Myth*, Jerusalem 2002.
- Hamanei, Seyyid Muhammed, *Molla Sadra ve Hikmet-i Mütealiye* (çev. Sedat Baran), İstanbul 2006.
- İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (Tahk. ve Nşr. Ebu'l-Ala Afifî), Beyrut 1400/1980.
- İbn İshak, Muhammed, *es-Sîre*, (nşr. Muhammed Hamidullah) Konya 1981.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, İstanbul 1406/1986.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Müessesetü'l-Mısryiyyetu'l-Amme), Mısır ts.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Basri, *et-Tabakatu'l-kübra*, Beyrut 1958.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *er-Red 'ale'l-Bekrî*, b.y. ve b.t. Yok.
- _____ *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad 1398.
- İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meysir*, Beyrut 1407/1987.
- İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2003.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul 2001.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i celile-i nebeviye*, İstanbul 1332.
- Kadî İyaz, *eş-Şifa*, Beyrut 1409/1988.
- Kandemir, M. Yaşar, "Kâb el-Ahbâr", *DİA*, İstanbul 2001.
- _____ "Kâdî İyâz", *DİA*, İstanbul 2001.
- El-Kârî, Ali, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'*, Beyrut 1414/1994.
- Karlığa, Bekir, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-te'vîl*, Beyrut 1398/1978.
- Kâşânî, Abdürrezak, *Tasavvuf sözlüğü* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.
- Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999.
- _____ "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995.
- _____ *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (2.baskı), İstanbul 2005.
- Kays, Âli Kays, *el-İraniyyûn ve'l-edebu'l-Arab*, Tahran ts.
- Kılıç, Mahmut Erol, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999.
- Köroğlu, Burhan, *İslam Kaynakları ışığında yeni Platoncu felsefe* (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı (5. baskı), Ankara 2003.
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Riyad 1423/2003.

Kutsal Kitap (Eski Ahit), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2003.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Kahire 1406/1986.

Masignon, Louis, “Nûr-ı Muhammedî”, *İA*, İstanbul 1993.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu vdğ.), İstanbul–2005.

_____ *Te'vîltü Ehli's-sünne* (nşr. Fatıma Yusuf Heymî), Beyrut 1425/2004.

Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Tefhimu'l-Kur'an* (Çev. M.Han Kayanî vdğ.), İstanbul 1987.

Mevsûâtu'l-ehâdîsi's-şerîf (Kütübu's-sitte), Riyad 1421/2000.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman* (Thk. Abdullah Şahate), Mısır 1994.

Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nazâir* (haz. Ali Özek), İstanbul 1993.

Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufu insan meselesi (İnsan-ı Kâmil)*, (Çev. Mehmet Kanar) İstanbul 1990.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku'-te'vîl*, Beyrut 1415/1995.

Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-islâmî*, Mısır 1977.

Nüveyhanî, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983.

Özervarlı, M. Sait, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 1996.

Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-ğayb*, Beyrut ts.

Rubin, U. “Nur Muhammedî”, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1995.

Schmmel, Annemarie, “Nur Muhammed” *ER* London 1987.

Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı mukaddes ve Kur'an-ı kerîm'de nübüvvet*, (basılmamış Doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1995.

Sirhindî, İmam-ı Rabbânî Ahmed-i Farûkî, *Mektubât*, İstanbul ts.

Surûr, Taha Abdulbâkî, “el-Mezhebu's-sûfî li Sehl b. Abdullah”, *Mecelletü'l-islâm ve't-tasavvuf* (sayı: 7–8), Kahire 1961–1962.

Suyûtî, Abdurrahman b. Kemal Celâlüddin, *ed-Dürri'l-mensûr*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1993.

_____ *Tefsiru'l-Kurâni'l-azîm (Tefsiru Celaleyn)*, Beyrut 1420/2000.

- Şahinoğlu, M. Nazif, “Abdülkerîm el-Cîlî”, *DİA* İstanbul 1988.
- Şazelî, Muhammed, *el-Lisânü'l-Arabî* (sayı: 1-2), Rabat 1977.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, Mensûra 1418/1997.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvufî ve't-teşeyyü'*, Beyrut 1982.
- Şinasi Gündüz, “Mecusilik”, *DİA*, İstanbul 2005.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1407/1987; ayrıca Mısır baskısı-Ts.
- Tancî, Muhammed, *İslam Tasavvufu Üzerine* (Terc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002.
- Topaloğlu, Bekir, “Muhammed”, *DİA*, İstanbul 2005.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, Mısır 1326/1908.
- Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, İstanbul 1997.
- _____ “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 1996.
- _____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1977.
- _____ ”Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989.
- _____ “Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Mânevî Hüviyeti: Hakikat-ı Muhammediye”, *Yeni Dünya dergisi*, Nisan 2005.
- _____ *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyrî risalesi*, İstanbul 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kalem”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun temel öğretilerinin hadislerdeki dayanakları*, Ankara 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*, İstanbul 2000.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Huseyin, *el-İsrailiyât*, Dımaşk ts.
- Zerkânî, İmam Muhammed b. Abdülbaki, *Muhtasaru'l-makasidu'l-hasene* (Thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbağ), Riyad 1403/1983.