

Katre

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
International Human Studies Journal

Sayı / Issue: 12
Yıl / Year: Aralık/Dec 2021



İSTANBUL İLİM VE KÙLTÜR VAKFI
THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE
مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم

İstanbul İlim ve Kùltür Vakfı Yayınları

ISSN: 2146-8117 e-ISSN: 2148-6220

KATRE

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
International Human Studies Journal

Sayı: 12 (Aralık 2021)

Issue: 12 (December 2021)



İSTANBUL İLİM VE KÙLTÜR VAKFI
The Istanbul Foundation for Science and Culture
مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم

EDİTÖRLER KURULU / EDITORIAL BOARD

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Ali BAKKAL - Akdeniz Üniversitesi

YÖNETİCİ EDİTÖR / MANAGING EDITOR

Nafi YALÇIN- İstanbul İlim ve Kültür Vakfı

İNGİLİZCE EDİTÖRÜ / ENGLISH PROOFREADER

Ahmet SUBAŞI - İbn Haldun Üniversitesi

TÜRKÇE EDİTÖRÜ / TURKISH PROOFREADER

Nafi YALÇIN- İstanbul İlim ve Kültür Vakfı

SAYI HAKEMLERİ / REVIEWERS OF THE ISSUE

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Bünyamin Duran (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Hacer Şahinalp (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan Hakeri (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin Kurt (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Dr. Musa Hub (Araştırmacı/İngiltere)

Doç. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Dilek (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet İpçioğlu (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat Akgündüz (Harran Üniversitesi)

Doç. Dr. Necmeddin Şeker (Maraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Prof. Dr. Niyazi Beki (Üsküdar Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Sabri Eyigün (Aile ve Evlilik Danışmanı)

Doç. Dr. Şaban Karasakal (Bolu İzzet Baysal Üniversitesi)

NOT: İsimler alfabetik sıraya göre dizilmiştir.

KAPAK TASARIM /GRAPHIC DESIGN

Meryem ÖZSOY- İstanbul İlim ve Kültür Vakfı

WEB: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre> (MAKALE GÖNDERİMLERİ İÇİN)

E-POSTA: katre@iikv.org (İLETİŞİM İÇİN)

ADRES: KALENDERHANE MAH. DEDEEFENDİ CAD. CÜCE ÇEŞMESİ

SK. NO: 6 34134 VEFA/FATİH İSTANBUL, TÜRKİYE

TEL:+90 212 527 81 81

FAX:+90 212 527 80 80

AMAÇ VE KAPSAM

Temel amaç; insanı ve varoluşu ilgilendiren her hususta, Risale-i Nur perspektifinden açıklama ve anlamlandırma faaliyetlerinde bulunmak, eşya ve hayatla ilgili insanlığın hakikat arayışına dair muhtelif paradigmlar çerçevesinde yürütülen tartışmalara, Risale-i Nur ekseninde bilimsel katkıda bulunmaktır.

Katre'de sosyal ve beşerî bilim alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılar yayınlanmaktadır.

AIMS & SCOPE

The primary aim is to explain and tackle the varying questions concerning humanity and existence via engagement with the Risale-i Nur and elaborating its perspective and worldview. Through building an alternative platform via discussions of the Risale-i Nur; the questions concerning humanity's life and existence as well as its search for truth will be conducted within this paradigm.

YAYIN KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet KAYACIK (Erciyes Üniversitesi), Ahmet YILDIZ (TBMM), Alaaddin BAŞAR (Emekli Öğretim Üyesi), Aref Ali NAYED (Dubai Kalam Institute), Bahri Karlı (Süleyman Demirel Üniversitesi), Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Bülent UÇAR (Osnabruck University), Celil Abuzar (Harran Üniversitesi), Colin TURNER (Durham University, Birleşik Krallık), Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi), David GOA (University of Alberta), Elmira AKHMETOVA (International Islamic University, Malaysia), Ensar NİŞANCI (Namık Kemal Üniversitesi), Farid ALATAS (National University of Singapore), Halil Çiçek (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi), İmtiyaz YOUSUF (Assumption University), İdris ŞENGÜL (Ankara Üniversitesi), İlhan YILDIZ (Karatekin Üniversitesi), İsra YAZICIOĞLU (Saint Joseph's University), Muhammed SİROZİ (Palembang University), Murat SARICIK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Musa Kazım Yılmaz (Emekli Öğretim Üyesi), Mustafa Baktır (Emekli Öğretim Üyesi), Mustafa TUNA (USA Duke University), M. Vehbi Şahinalp (Emekli Öğretim Üyesi), Nur Sakeenah THOMAS (UCSI University Kuala Lumpur, Malaysia), Said ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi), Servet ARMAĞAN (Emekli Öğretim Üyesi), Şadi Eren (İğdır Üniversitesi), Şener DİLEK (Emekli Öğretim Üyesi), Ubeydurrahman UBEYD (Jawaharlal Nehru Üniversitesi), Vaffi Foday SHERIFF (Usmanu Donfodiyo Üniversitesi), Vehbi KARAKAŞ (Sakarya Üniversitesi), Yunus ÇENGEL (ABD Nevada Üniversitesi)

NOT: İsimler alfabetik sıraya göre dizilmiştir.

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi

Yılda iki kez yayınlanan disiplinler arası bir dergidir. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergi arşivlerine www.iikv.org sitesinden ve

<https://dergipark.org.tr/katreadresinden> erişilebilir ve yayınlanan yazılar kaynak belirtilerek kullanılabilir. Dergiye yazılacak yazılar dergiye **DergiPark** sistemi üzerinden yüklenir.

İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü:

Said YÜCE

Baskı

İmak Ofset

Merkez Mh. Atatürk Cd. Göl Sk. No:1 Yenibosna - İstanbul

Tel: 0212 656 49 97 Sertifika No: 12531

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Ali BAKKAL.....1-2

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Islam and Science: Integration of Religion and Science to Build a Second Islamic Golden Age

İslam ve Bilim: İkinci Bir İslami Altın Çağ İnşası İçin Din ve Bilimin Entegrasyonu

Süleyman OKTAR3-25

2. The Denial of African History and the Blindness of Colonial Writers on Arab and African Moslem Sources: an Appraisal from East African Sources

Arap ve Afrika İslam Kaynaklarında Sömürgeci Yazarların Körlüğü ve Afrika Tarihinin İnkârı: Doğu Afrika Kaynaklarına Göre Bir Değerlendirme

Mhando Mashaka MİKİDADY26-37

3. Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu'ndaki Milis Birlikleri

Militia Units in the Ottoman Army in the First World

Adem ÖLMEZ38-50

4. Rasûlüllâh'ın Yağmur Duası İle İlgili Mucizeler

The Miracles of Holy Prophet Regarding the Prayer for Rain

Adem DÖLEK51-64

5. Said Nursî'nin Zühd Hayatı ve Zühde Bakışı

Asceticism in the Life of Said Nursi

Mesut YİĞİT65-79

6. Bir İ'câz Tefsiri: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-Îcâz

An I'jaz Interpretation: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-Îcâz

Veysel GÜLLÜCE.....80-100

7. Hayatını Risale-i Nur'a Vakfetmiş Âlim Bir Şahsiyet: Mehmet Kırkınıcı

A Scholar Who Devoted his Life to Risale-i Nur: Mehmet Kırkınıcı

Halil Ahmet KIRKKILIÇ101-130

8. Religionspädagogik bei Said Nursi

Said Nursi'ye Göre Din Pedagojisi

Cemil ŞAHİNÖZ131-145

EDİTÖRDEN/EDİTORIAL

Değerli Katre Okuyucuları!

Katre Dergisi bu sayımızla birlikte altıncı yılını doldurmuş olmaktadır. Oldukça istikrarlı bir konumda olduğumuzu ve yayın hayatımıza etkin bir şekilde devam ettiğimizi belirtmek isterim. Bu sayımızda tamamı araştırma makalesi olmak üzere sekiz adet makalemiz bulunmaktadır. Bunlardan ikisi İngilizce, biri Almanca, beşi ise Türkçedir.

Doç. Dr. Süleyman OKTAR, "Islam and Science: Integration of Religion and Science to Build a Second Islamic Golden Age" başlıklı yazısında İslâm ülkelerinin bilimsel üretkenlikte önemli adımlar atmış olmalarına rağmen bu gidişle Batı'yı yakalamalarının oldukça zor olduğunu ifade etmekte; Batı'yı yakalayabilmek için, eskiden olduğu gibi Müslümanların yeni bir altın çağ inşa etmeleri gerektiğini vurgulamakta, bunun için din ve bilimin entegre edildiği bir üniversite modeline ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanzanya'da Morogoro Müslüman Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Öğretim Görevlisi olarak çalışan Mhando Mashaka MİKİDADY, "The Denial of African History and the Blindness of Colonial Writers on Arab and African Moslem Sources: an Appraisal from East African Sources" başlıklı makalesinde sömürge yanlısı yazarların Arap ve İslâm kaynaklarını görmezlikten gelerek Afrikalı toplumların tarihlerini yok saydıklarını ve koca Afrika kıtasının tarihini inkâr ederek sömürülerine ilmî bir zemin hazırlamaya çalıştıkları tespitini yapmaktadır.

Prof. Dr. Adem ÖLMEZ, "Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu'ndaki Milis Birlikleri" adlı makalesinde Birinci Dünya Savaşı'nda 25-45 bin kişiden meydana gelen milis birliklerinin cephelerde istihdam edilerek vatan savunmasına ne derece önemli katkılar sağladığını incelemektedir.

Prof. Dr. Adem DÖLEK, "Yağmur Duası İle İlgili Mucizeler" başlıklı makalesinde Bediüzzaman Said Nursî'nin *Mektûbat* adlı eserinin 19. Mektub'u olan *Mu'cizât-ı Ahmediye Risâlesi*'nde Resûlullah'ın çeşitli mucizeleri arasında saydığı duası neticesinde hemen yağmurun yağmasıyla ilgili rivayetlerin kaynaklarını temel hadis kaynaklarını inceleyerek tespit etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada A. Dölek, Nursî'nin naklettiği rivayetlerin sahih olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Dr. Öğretim Üyesi Mesut YİĞİT, “Said Nursî’nin Zühd Hayatı ve Zühde Bakışı” adlı makalesinde Bediüzzaman’ın zühde ilgili görüşlerini ortaya koymuş ve kendisinin de zühd hayatı yaşadığını vurgulamıştır.

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE, “Bir İ’caz Tefsiri: İşârâtü’l-İ’câz fi Mezânni’l-Îcâz” başlıklı çalışmasında bir i’caz tefsiri örneği olarak Bediüzzaman Said Nursî’nin *İşârâtü’l-İ’câz* adlı tefsirinin bilimsel incelemesini yapmaktadır.

Prof. Dr. Halil Ahmet KIRKILIÇ, “Hayatını Risale-i Nur’a Vakfetmiş Âlim Bir Şahsiyet: Mehmet Kırkinci” adlı makalesinde Bediüzzaman’ın talebelerinden hayatını Risale-i Nur’a vakfetmiş bir âlim olan Mehmet Kırkinci Hoca’nın hayatını ve Risale-i Nur’a hizmetini inceleme konusu yapmıştır.

İlahiyatçı Araştırmacı Dr. Cemil ŞAHİNÖZ, Almanca olarak yazdığı “Religionspädagogik bei Said Nursi” başlıklı makalesinde Bediüzzaman Said Nursi’nin din pedagojisiyle ilgili görüşlerini inceleme konusu yapmıştır.

On üçüncü sayımızda buluşmak üzere...

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

**Islam and Science: Integration of Religion and Science to Build a
Second Islamic Golden Age**

İslam ve Bilim: İkinci Bir İslami Altın Çağ İnşası İçin Din ve Bilimin Entegrasyonu

Süleyman OKTAR

Assoc. Prof., Konya Provincial Health Directorate/Konya İl Sağlık Müdürlüğü,
Konya/ Turkey, suleyman.oktar@yahoo.com, orcid.org/0000-0003-0151-5981

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	21 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: OKTAR, Süleyman. "Islam and Science: Integration of Religion and Science to Build a Second Islamic Golden Age: [*İslam ve Bilim: İkinci Bir İslami Altın Çağ İnşası İçin Din ve Bilimin Entegrasyonu*]". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December / Aralık 2021), 3-25. Doi: 10.53427/katre.1012996.

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

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



İslam ve Bilim: İkinci Bir İslami Altın Çağ İnşası İçin Din ve Bilimin Entegrasyonu

Süleyman OKTAR

Öz

Müslüman ülkelerin bilimde yüzyıllardan beri geri kaldığı bilinmektedir. Bugün tüm İslam ülkeleri Batı'yı yakalamak için çok yoğun bir bilimsel çaba içine girmişlerdir. Peki Batı'yı yakalamamıza ne kadar bir süre kaldı? İşte bu sorunun cevabını bulmak için bu çalışmada 2016-2020 yılları arasında öncü İslam ülkelerinin bilimsel üretkenliği Batı ülkeleri ile karşılaştırıldı. Ayrıca dinin bilimsel üretkenliği engelleyip engellemediğini değerlendirmek için orta üst ve orta alt gelir grubundaki Hıristiyan, Müslüman, Budist ve Hindu ülkeler arasında karşılaştırmalar yapıldı. Öncü Müslüman ülkelerin onca ilerlemeye rağmen Batı'dan hala çok geride olduğu, bu şekilde devam ederlerse Batı'yı hiçbir zaman yakalayamayacakları gösterildi. Başta İslam olmak üzere dinlerin hiçbirisinin bilimsel üretkenlik için özel bir engel teşkil etmediği ortaya kondu. Bu sonuçlar İslam ülkelerinin bilimsel üretkenlikte çok ciddi artışlar yaptığı ve yakında Batı'yı yakalayacakları algısının bir yanığı olduğunu göstermektedir. Eğer Müslümanlar bilim ve teknolojide Batı'yı yakalamak istiyorlarsa geçmişte yaptıkları gibi bir altın çağ inşa etmelidirler. İslami Altın Çağda alimler din ve fen bilimlerini birlikte icra etmekteydiler. Bugün yapılması gereken geçmişten ilham alarak din ve bilimin entegre edildiği bir üniversite modelini hayata geçirmektir.

Anahtar Kavramlar Eğitim, Bilimsel gelişme, Müslüman, Yayın, Din.

Islam and Science: Integration of Religion and Science to Build a Second Islamic Golden Age

Abstract

Today, all Islamic countries are undertaking intense scientific efforts to catch up with the West. So how long until we catch up with the West? The scientific productivity of leading Islamic countries was compared with Western countries in 2016-2020. Comparisons were also made between upper-middle and lower-middle-income Christian, Muslim, Buddhist, and Hindu countries. It was shown that the leading Muslim countries are still far behind the West despite all their progress and that they will never be able to catch up with the West if they continue in this way. It has been demonstrated that none of the religions, especially Islam, pose a particular obstacle to scientific productivity. These results show that the perception that Islamic countries significantly increased their scientific productivity and will soon catch up with the West is a fallacy. If Muslims want to catch up with the West in science and technology, they must create a golden age as they have done in the past. In the Islamic Golden Age, scholars used to practice religion and science in an integrated manner. What

needs to be done today is to implement a university model in which religion and science are integrated with inspiration from the past.

Keywords: Education, Scientific development, Muslim, Publication, Religion.

Introduction

In his book, Pervez Hoodbhoy (Hoodbhoy, 1991) demonstrated that the indicators of scientific development in Muslim countries are lagging behind, even when compared to third world countries. Despite confirming this depressing scientific situation in his preface to the book, Professor Abdus Salam, winner of the Nobel Prize in physics, stated that "there is still hope". It has been 30 years since the publication of the book. Today, when any person is asked level of the Muslims in science, regardless of them being just a person on the street, a scientist at a university, or an administrator at an institution, their answers will be similar: "The Islamic world has fallen behind the West in science." When asked if this is caused by Islam, almost everyone will respond: "No, Islam is not against science". The answers to the question "So why have the Muslims fallen behind in science?" are similar: poverty, mismanagement, laziness, nepotism and disregard for merit, factionalism, political divisions, *et cetera*. When scientists are asked the same question, they will address low salaries, difficult working conditions, limited research funds, excessive procedures, career pressure, the weakness of scientific freedom, *et cetera*, in addition to the previous responses. The responses of the administrators will not differ much from ordinary people or scientists. On the other hand, a perception that significant progress has been made in recent years and that the West and other developed countries will be caught in the near future has begun to spread. So, is the state of science in Islamic countries poor, or have we caught up with the West? In a report prepared recently at the request of the Organization of Islamic Cooperation, the scientific situation of Islamic countries was discussed (Hamid, 2015). This report is one of the most comprehensive analyses of the state of science education and research in 57 Muslim-majority countries that are members of the Organization of Islamic Cooperation (OIC)(Rehman, 2015). The report states that the Muslim world fell behind in most indicators of scientific output and productivity and underperformed significantly relative to population size.

All current studies are in agreement that the Muslim world is in a dismal state in the production of science and technology (Dallal, 2010). So, was the Islamic world always far behind in science since the beginning of Islamic history? Contrary to popular belief, the Early Middle Ages is a period when history, in every field and every form, was possessed by the East and Islam, between the VIII-XI centuries in particular (Lombard, 1975). So much so that science has not been as

popular as it was in the medieval Islamic society in any society and civilization except modern times (Dallal, 2010). This period, in which scientific activities such as thought, research, and innovation were extensive, lasted for more than four centuries (Starr, 2013). This period, referred to as the Islamic Golden Age, lasted for 500 years according to the commonly held view in the scientific world, and the decline in science began in the 1200s. Some scholars have also argued that the Golden Age lasted much longer. According to George Saliba, Islamic science continued to be active until the midpoint of the 1500s, especially in the fields of astronomy and medicine and was still abreast with Western science in the 16th century (Saliba, 2007). Knowledge, experiences, theories, and tools inherited from other cultures have been used and developed in the Islamic cultural circle. Moreover, by creating new inventions and new knowledge spheres, the field of science has been expanded tremendously, and a very high level was reached. This process of scientific production and creativity continued for 800 years and was maintained until the mid-16th century (Sezgin, 2016).

With the advent of Islam, the Arabs established a sublime Arab-Islam civilization in a very short time that spanned the entirety of the Middle East, North Africa, and Central Asia. Over time, with the conversion of non-Arab societies to Islam, this civilization gained the identity of an Islamic civilization. In reality, pre-Islamic Arab society was a nomadic society, and although they were not primitive in religious, urban, and administrative spheres, they were underdeveloped (Lapidus, 2002). Before the rise of Islam and for a century after, there was no scientific production among the Arabs, and in the early Islamic period, the Arabs were like a blank slate (Dallal, 2010). That noble Arab tribe was an ummah in the age of ignorance (Nursi, 2014b, 30). However, the fact that they managed to rule the peoples of great civilizations such as Egypt, Greece, and Iran after a short time shows that the Arabs were not much far behind these civilizations, at least in terms of thought (Sezgin, 2016). With the advent of Islam, the Arabs entered a great spiritual awakening and enthusiasm. They had a strong thirst for knowledge, paralleling both their spiritual enthusiasm and their self-confidence from victories (Turan, 2015). Thus, religious thought and understanding originating from the essence of Islam supported science (Dallal, 2010). According to Franz Rosenthal, if Muslims had adopted science for practical purposes, it would not have developed so quickly and extensively, and, on the contrary, Muslims practised science as a requirement of their faith (Turan, 2015). The rise of positive sciences in the Islamic state started with the Arabization of the bureaucracy by the Umayyad caliph Abd al-Malik (Saliba, 2007). The translation of one of the works of the Greek alchemist Zosimos into Arabic in 658 during the reign of Muawiya, the governor of Damascus, indicates that the interest in translation started long ago (Sezgin, 2016). The Arabization movement during the reign of Abd al-Malik directed non-Arab people who sought to find a place in the administration to science and

translation. This process affected Arabs and Arabic speakers over time, and thus the process of acquiring science, which started with translation, turned into the production of science. Muslims who emerged with a new conviction translated Greek science books with great courage, self-confidence, thirst, and love, especially during the Abbasid period (Gutas, 2012; Turan, 2015). During the Islamic Golden Age, many great scholars who wrote their own compiled works were trained: Ibn Sina, Al-Biruni, al-Razi, Ibn Rushd, Ibn al-Haytham, al-Khwarizmi, and hundreds of other great scientists. Abubakr al-Razi's medical and pharmacology corpus called *Al-Kitab al Hawi* has been the undisputed medical authority in Europe until the 17th century (Sezgin, 2016). Avicenna's famous book *Al-Kanun fi't-Tib* has been reprinted so many times in the West that it has become the bible of modern medicine. Khwarizmi made the Indian decimal system usable and introduced algebra as an independent field of science for the first time. Al-Biruni was the greatest social scientist between Thucydides and the modern age (Starr, 2013).

1. Research Method

In this section, the number of publications and citations made by leading Muslim countries and other countries in the last five years (2016-2020) was compared. Publication and citation numbers were obtained from The SCImago Journal & Country Rank database (*SJR: Scientific Journal Rankings*, 2016-2020). Country populations and per capita income information were obtained from The World Bank database (*DataBank | The World Bank*, 2016-2020). The religious distribution of the people living in these countries was obtained from the Pew Research Center database (Pew Research Center, 2014). Religiosity index information was obtained from the Pew Research Center database and the GALLUP database (Crabtree, 2010; Pew Research Center, 2018). The World Factbook database was searched for the religious and ethnic distribution of these countries (*The World Factbook - The World Factbook*, 2020). The Times Higher Education database was used to rank the world's top 400 universities (*World University Rankings*, 2019/2020).

The following criteria were used to compare scientific levels across countries: publications per million population, citations per publication, total annual publications/national income per capita, and publication efficiency per million population. Publication efficiency value is the number of publications per million people multiplied by the number of citations per publication. The aim is to combine the number of publications per million people with the citations per publication and obtain a more comparable benchmark. It is argued that the number of publications is insufficient to show scientific production, and the number of citations is of greater importance. However, the researchers showed that the percentage of citations that reflect the true impact of an

article is 12.4% of total citations on average and is not related to the impact factor of the journal in which the cited articles were published (Aroeira & Castanho, 2020). Therefore, using quantitative cumulative citation analyses alone is not sufficient to draw conclusions about the scientific impact of publications. The true contribution of a published study to the development of new knowledge and to the advancement of science can be determined by careful analysis of how the work described in the articles fits into subsequent studies and/or the results of others (Aroeira & Castanho, 2020).

In the country selection, the United Kingdom, Germany, and France were selected among the developed countries. These three countries are the symbol countries of the Renaissance, Enlightenment, and Industrial Revolution in Europe. To compare with these countries, four countries that publish the most in the Islamic world were chosen: Iran, Turkey, Saudi Arabia, and Malaysia. The following non-Western civilizations that fall into the developed country category were selected: Japan, South Korea, and China. Religion and ethnicity were not considered in these comparisons. In the next comparison, the effect of religion on the level of scientific development was examined. Certain upper and middle-income countries were chosen for this comparison: Albania, Lebanon, Thailand, Iraq, Mexico, Brazil, Romania, Malaysia, Turkey. Then, the following countries were selected from the lower and middle-income groups: Philippines, Indonesia, Bangladesh, Myanmar, Pakistan, Egypt, Nepal, Sri Lanka, Vietnam, Ukraine, Bolivia. The purpose of comparing states with different religious beliefs is not to prove the superiority of Islam or any other religion. The main purpose is to show that the religion of Islam does not constitute a special obstacle to scientific development. For this, countries with predominantly Muslim, Christian, Buddhist, and Hindu populations were compared. To make a comparison between universities, the universities of Muslim countries, which are in the top 400 in the world, were examined based on the 2019/2020 edition of the Times Higher Education world university rankings.

The gradient of the countries' publications per million population between 2000-2020 and 2016-2020 was compared to predict whether Muslim countries can catch up with Western countries in science (SJR : Scientific Journal Rankings, 2000-2020; DataBank | The World Bank, 2000-2020). The intersection points of the lines were calculated using the gradient equations. Microsoft® Excel Office 365 program was used for statistical analysis.

2. Results

When the number of publications per 1 million population was compared in Table 1, it is seen that developed countries publish 4 to 5 more times than Muslim countries. Only Malaysia was able to reach half the number of publications of developed countries. When compared in

terms of publication efficiency, it is seen that the efficiency in developed countries is 2 to 15 times higher. In terms of publication efficiency, Saudi Arabia was able to reach half the level of France. In terms of the number of publications per 1 million population, Malaysia is in a similar situation to Japan, a developed non-Western country. In terms of publication efficiency, Saudi Arabia and Malaysia are similar to Japan. Iran has a higher efficiency than China, and Turkey and China are similar in terms of efficiency. The number of citations per publication is partially directly proportional to the per capita income. Wealthy and developed countries have a higher number of publications per million population, as well as a higher number of citations per publication. Saudi Arabia, on the other hand, surpassed Islamic countries, even Japan, France, and Germany, in terms of the number of citations per publication.

When we look at the number of publications per million population between 2000 and 2020 in Graph 1, the x-coefficient of developed countries on the gradient line is higher than that of Islamic countries. Even if it is assumed that all countries start from zero, both the x-coefficients and R^2 values of developed countries are higher. Therefore, they have a greater momentum in terms of the increase in the number of publications over the years. When we calculate the gradient equations for the years 2000-2020, 93 years are required for Malaysia to catch up with France in the following years, but it is not possible for Malaysia to catch up with Germany and the United Kingdom. It will never be possible for Saudi Arabia, Iran, and Turkey to catch up with these three developed countries.

In Graph 2, assuming that Islamic countries have allocated more resources to scientific studies in recent years, a graph of the number of publications per million population was created only for the last five years, that is, between 2016-2020. According to this, it will take 57 years for Malaysia to catch up with France, and it is not possible for Malaysia to catch up with other countries. It will take 20 years for Saudi Arabia to catch up with France, and it will catch up with Germany 69 years later. It will take 86 years for Iran to catch up with France, but it is not possible for Iran to catch up with Germany and England. It could be said, based on the gradient between 2016-2020, that it will never be possible for Turkey to catch up with any of the three developed countries.

In Table 2, upper and middle-income countries of different religions, regions and races were analysed. When the upper- and middle-income Muslim country of Iraq and the Buddhist country Thailand were compared, it was noted that they were similar in terms of the number of publications per one million population, with Thailand being slightly better than Iraq in terms of publication efficiency. In Table 3, when the two neighbouring states, Muslim Bangladesh, and Buddhist

Myanmar, were compared, the number of publications in Bangladesh was more than three times that of Myanmar, and the publication efficiency in Bangladesh was twice as much as that of Myanmar.

When Romania and Mexico, two countries with similar income levels, were compared in terms of the number of publications per 1 million population, it was found that Orthodox Romania had four times more publications than Catholic Mexico. A similar situation exists in terms of publication efficiency. Again, Orthodox Romania had a much higher number of publications per capita than Catholic Brazil, and its publication efficiency was much higher. Orthodox Ukraine, which is in the lower-middle-income group, had a higher number of publications than Catholic Bolivia and Catholic Philippines. On the other hand, Catholic Brazil had twice the number of publications per capita than Catholic Mexico, and the publication efficiency was also twice as high.

Malaysia and Turkey are countries in the upper- and middle-income group. These two Muslim countries are at the same income level as Romania, Mexico, and Brazil. The number of publications per million population was higher in both Malaysia and Turkey than Brazil and Mexico, and publication efficiency in Turkey was two times that of Mexico and similar to that of Brazil. Romania had a greater number of publications and a higher publication efficiency than Turkey. When the two low-income island countries, Catholic Philippines, and Muslim Indonesia, were analysed, it was found that Indonesia had 3-fold the number of publications per capita than the Philippines, but they were similar in terms of publication efficiency.

When Hindu Nepal and Buddhist Sri Lanka, which are in the lower- and middle-income group, were compared, the number of publications in Sri Lanka was twice that of Nepal. Vietnam, where most of the population are followers of local religions, had fewer publications than Orthodox Ukraine and much more than Catholic Bolivia. Likewise, Vietnam had the same number of publications per million population as Buddhist Sri Lanka and Muslim Pakistan. The number of publications in Vietnam was half that of Muslim Egypt, and the publication efficiency in Vietnam was one-third of that in Egypt. The number of publications in Vietnam was three times that of the Catholic Philippines and Muslim Bangladesh.

In Table 4, when we look at the 2019/2020 edition of the Times Higher Education world university rankings, there are only eight universities from the Islamic world, and there are no universities from the Islamic world in the top 200 university rankings (World University Rankings, 2020). Of these eight universities, five were in the Arab countries (2 in Saudi Arabia, 2 in the United Arab Emirates, and 1 in Jordan), one was in Malaysia, 1 in Iran, and 1 in Turkey.

3. Discussion

3.1. The Current State of Science in the Islamic World

Pervez Hoodbhoy reported that Muslims are behind third-world countries in terms of scientific development despite higher per capita income (Hoodbhoy, 1991). The most satisfactory result of this study we conducted after thirty years is that Muslim countries are not behind the developing countries and are even ahead of some countries. Also, being a Buddhist or a Muslim is not a reason for being behind in terms of scientific development. Again, the religion of Islam and Christianity is not a particular obstacle to scientific development. While developed and newly developed countries are mostly secular, that is, non-religious societies, developing countries are more religious societies. However, when we look at Vietnam, it is seen that the majority of the people (74.9%) do not have an institutionalized religious belief (Unaffiliated 29.6%, Folk Religion 45.3%) (Pew Research Center, 2014). Again, Albania (15%), which has a low religiosity index, is not scientifically more advanced than Lebanon (57%), but even behind it.

In 2015, researchers demonstrated that Islamic countries and developed countries with similar income levels published more scientific articles in the 2006-2015 period compared to the previous (1996-2005). While Israel, Brazil, and South Korea had a slight increase in the number of publications (1 to 3 times), Muslim countries such as Qatar, Iran, Pakistan, Malaysia, and Iraq achieved dramatic increases (5 to 8 times) (Hamid, 2015). Most other Muslim countries also improved their output by 2 to 3 times. These dramatic increases in the number of publications were promising in terms of catching up with the West. When we look at the gradient of the publication curves to verify this, it is seen that the situation does not meet the expectations. The number of scientific publications and lines of the gradients show that Muslims can catch up with the West in 20 years at the earliest (Saudi Arabia). In fact, considering the trajectory of the publication curves, it does not seem possible for any Islamic country to catch up with the UK. In their study, in which they examined the productivity of researchers in Arab countries, the researchers showed that the number of medical publications increased three times between 2007 and 2016, but this is still far behind that of the developed countries (El Rassi, vd, 2018).

The number of citations per publication is partially directly proportional to the per capita income. Wealthy and developed countries have a higher number of publications per million population, as well as a higher number of citations per publication. However, the number of citations per publication of Muslim countries was found to be significantly lower than peer countries with similar levels of income (5 countries Israel, Brazil, Spain, S. Africa, S. Korea) (Hamid, 2015). In this study, we found that Muslim countries were drawing closer to developed countries in terms of the number of citations per publication,

and, as a matter of fact, Saudi Arabia surpassed developed countries except for the United Kingdom. This shows that the quality of publication in Islamic countries has increased compared to before 2015.

In this study, we did not analyse the number of reference publications from the relevant countries. A recent study demonstrated that only 1,087 (3.41%) of a total of 31,917 reference publications indexed in SJR in 2018 belonged to countries that are members of the Organization of Islamic Cooperation (Haq & Tanveer, 2020). Most of the reference publications are published by six countries, which are Turkey (n=219), Egypt (n=216), Iran (n=174), United Arab Emirates (n=131), Pakistan (n=97), and Malaysia (n=95). Of 57 OIC member countries, 29 do not have any reference publications indexed in SJR.

The number of universities in Islamic countries in the top-400 list did not increase in the last five years. The interesting thing is that Turkish universities fell behind and were replaced by Arab universities. Five years ago, there were 6 Turkish universities in the top-400 list and no Arab universities (Hamid, 2015). Today, on the other hand, there are 5 Arab universities in the top-400 list and no Turkish universities. According to this, ethnicity is not a determinant of scientific progressiveness or backwardness of the society.

3.2. An introduction to the building of a second Islamic golden age

As mentioned in the introduction of the article, Muslims created a great Golden Age in the first 500 years of Islam. The primary feature of this golden age was the extensiveness of scientific activity. Science was given such a tremendous value that, prior to modern times, no society and civilization except modern times prioritized science as much as the medieval Islamic society (Dallal, 2010). Then, if we learn from the past, can we create a golden age once more? If we can understand the reasons for the love of science at that time and adapt the upbringing of the scientist of those days to today, we may have an opportunity for the second golden age.

What was the source of the love of science at that time? Arabs were an illiterate society in the age of ignorance, and they were like a blank page (Nursi, 2014b; Dallal, 2010). With the advent of Islam, they made all their emotions and motivations directed to the intention of knowing and understanding their religion. This was not to reach for the universe from the perspective of wisdom and philosophy but rather to act as a complementary element and to reach for a new outcome in the light of the evidence. The Arabs, who were the children of a large and calm geography, were trained and disciplined only with the Qur'an. And so, as the Arabs embraced new countries, religions, and societies, they took their knowledge without hesitation. Since the knowledge contained in the Qur'an was superior to all knowledge, they were not worried

about acquiring new knowledge (Nursi, 2014b). The source of their love of science was their absolute and pure faith in the Qur'an. Today, many ideas and opinions coming from philosophy, Judaism, and Western civilization have led to many doubts and hesitations in the Islamic faith. Muslims have sufficient belief neither in the primary pillars of Islam nor in science.

What was the most basic characteristic of a Muslim scientist in the past, and what kind of education did he receive? The most fundamental characteristic of the scholars of the golden age is that they were engaged simultaneously in both religion and science. At the same time, almost all the scholars were religious and were engaged in religious sciences. These scholars produced respectable works in the field of religious sciences as well as important works in the field of natural sciences. Almost all the scientists of this golden age were multi-disciplinary scholars working in multiple scientific fields (Starr, 2020). Religious and multi-disciplinary scholars who were educated during the golden age were not trained in institutionalized educational institutions. These scholars took one-to-one lessons from independent scholars during their student years. Scientists were able to freely move, research, and write in their fields of interest. However, since the first madrasas, where education was institutionalized, religious sciences and religious scholars dominated the institutions. It is understood that the decrease in the number of scientific books with empirical content coincided with the emergence of institutional education structures and madrasas. Chaney demonstrated that the decline in scientific output coincides with an increase in the proportion of writers affiliated with madrasas (Chaney, 2016). Therefore, the unity of religion and science embodied in the person of scholars in the golden age has never been embodied in institutional education. In the golden age, jurists, theologians, and hadith scholars gave lessons in mosques and houses of science (Mez, 2000). Natural sciences education, on the other hand, was mostly given in private foundations and houses, but at the same time, scholars taught sciences alongside religious science in mosques (Dallal, 2010). The science council was open to everyone. The teachers used to give their lessons by dictating to the students, but later, they started to give lessons based on books. The fact that mosques were not suitable for the debate method, which was becoming widespread, gave rise to the schools of education, that is, the madrasas. Scholars did not practice a profession other than science. Those who did not receive a regular salary made a living by working as scribes or through certain monetary aids. Since there were no institutional structures, private lessons and teaching were common. Wealthy families, city administrators, prominent individuals, bureaucrats, and viziers hired private tutors for their children. At that time, most scholars were equally specialized in both the intellectual sciences and the religious sciences. For example, Nishaburi wrote books on tafsir and astronomy, Ibn al-Nafis on hadith

and medicine, Ibn al-Baytar on medicine and fiqh, Sadr al-Shari'a al-Asghar on kalam and astronomy (Dallal, 2010).

3.3. A new University Model: The Integration of Science and Religion

Regardless of them being successful or not, almost all universities in the world are different versions of the secular education system originating from the West. As in the rest of the world, a strictly secular education model is implemented in universities in the Islamic world (Mimouni, 2015). While the secular education system model has been successful in the Western countries that developed the system itself and in the secularized Far East throughout history, it has not been successful in Islamic countries. It is understood that the secular education model is not a cure for the backwardness of Islamic civilization.

The secular education system does not recognize the existence and judgment of a Creator. It treats man as an independent being from the Creator. Man is an advanced animal that has grown up in the arms of nature, constantly being evolved by nature and developing, and possesses mental and psychosomatic features. This education system is based on a secular belief in which nature is comprehended as a self-balancing creature that chooses the strong and eliminates the weak. There is a kind of vitality and power assigned to nature. It accepts that natural events occur in a cause-and-effect relationship. It attributes the realization of effects to the causes themselves: it assigns a kind of vitality and intelligence to the causes (Nursi, 2014a). He also attributes the realization of extraordinary events to coincidence, believes in coincidence and chance. As can be seen, the secular mind ascribes vitality, intelligence, and strength, which have a kind of creative quality, to causes, coincidence, and nature. These attributions are superstitious according to Islamic belief because there is no creator other than Allah, and Allah is the sole ruler and ruler of all creation and existence.

Said Nursi said that the secular scientific education model would lead to deceit and scepticism, while religious science education alone would cause bigotry. Nursi emphasized the necessity of teaching religion and sciences together at the university level in the early 1900s (Nursi, 2014c). Nursi expressed his basic doctrine for this new model university as "The light of conscience is religion. The light of the mind is the science of civilization. With the reconciliation of these two, the truth is manifested." According to him, if religion and science are taught together, students' desire to learn and their effort to study will increase very rapidly. The university project called Madrasat-uz-Zahra was presented to the Ottoman Sultan Mehmet Reşad in 1911 and accepted (Vahide, 2012). In the project, it was planned to establish the university in religiously sectarian eastern cities of Turkey and to accept students from all Islamic countries. The language of education would be mainly Arabic. Students would learn religious sciences and natural sciences at

the same time. The foundations of the university were laid in the city of Van in 1913, but after the start of the First World War, the project never found the opportunity to be implemented. There are some calls that the aforementioned Madrasat-uz-Zahra university model should now be implemented (Aksoy, 2014; Jamshed, 2016).

Various solutions have been proposed for the failure of the secular education model in Islamic countries. In the report prepared by the Organization of Islamic Cooperation, scientists suggested re-analysing the Islamic Golden Age to solve the problems (Hamid, 2015). For example, Lee Yee Cheong proposes the integration of science and technology with the public by taking inspiration from the Islamic Golden Age (Cheong, 2015). If the student's interest in science and technology connects him to his own religion, culture, and historical heritage, interest in science will increase dramatically. The school curriculum should be shaped by considering that scholars in the Golden Age of Islam were both polymaths and religious scholars, poets, astrologers, musicians, astronomers, and engineers to create a science-oriented character. Dzulkifli bin Abdul Razak also strongly recommends taking inspiration from the Islamic Golden age, and even imitating it (Razak, 2015). Razak points out that in the golden age, science and religion exhibited a high degree of harmony, and most Muslim scholars were equally knowledgeable in both science and religion. If the educational ethic of the golden age could be maintained, one would be able to explore the physical and spiritual world without any conflict in the search for truth with an equally "enlightened" soul. He says, "Today, we are at a crossroads for Muslims to do more than play the role of passive spectators, while other societies are busy reshaping the future of education and reinventing science. But above all, there is no doubt that we must restore faith as the main driving force." Jamal Mimouni stands off from the integration of religion and science in university education. On the other hand, he believes that the current science education does not have the desired effect on the minds of students in the Muslim world (Mimouni, 2015). Despite the effects of the secularization trend in modern Muslim societies, it is a fact that religious rules in Islam strongly affect society in general. Accordingly, courses such as the history of science that focus on the history of science in Islam and cross-referenced ecology supported by the Islamic teaching on environmental protection as a religious duty that bridge the gap between science and religion can be added to the curriculum of social sciences and humanities to soften the divide between science and religion. If Muslims want to experience another golden age, Islamic education must recall everything done by the Muslim scholars of the classical age (Subandi & Mahmoud, 2014). This is because ancient scholars considered science and technology an integral part of Islamic research and included them in the basic curriculum. If we want to realize the dream of a scientific resurgence in the Muslim world, we must carry out drastic reforms.

Otherwise, we will stay that way (Guessoum & Osama, 2015). For this dream to come true, we must take the Islamic Golden Age as our guide.

In this study, we propose, by taking inspiration from Nursi and suggesting an update to his model, a new university model that integrates science and religion in which these disciplines will be taught together. We believe that, in the entire Islamic geography, there is a need for universities where religion and science are taught together. What is expressed here is not the presence of the separate faculty of religious sciences and the faculty of engineering under the roof of the same university. We suggest adopting the multi-disciplinary education that educated the scholars of the golden age in the past to today's conditions. This means that the students will learn religious sciences and natural sciences together. They will learn basic religious sciences as well as professional knowledge of their chosen branch. This does not mean that the computer engineer will also become a scholar of tafsir or hadith. Such a student will also take religious lessons in the method of tafsir, hadith, and fiqh. The purpose here is for a computer engineer to have knowledge of the basic rationale and the essence of Islam. The student will comprehend Islam in a pure and holistic way, not in an imitatorial and superficial way.

Students will not receive science education in a religious format but in a secular format similar to how it used to be in the past. Students will continue to learn the whole science process by believing in the absoluteness of the law of cause and effect. Only some errors in the secular approach will be corrected. For example, secular education attributes the realization of the outcomes in nature to the causes themselves and thus gives a kind of vitality and consciousness to the causes. The reason for the faulty understanding here is that the same constant manner of ordering and the origination of the processes gives the causes and the nature a form of vitality, intelligence, and will (Nursi, 2014a). However, nature is the manifestation of the strength and laws in God's sphere of knowledge, in the sphere of the body (Nursi, 2007). For example, the stone is found in the form of the "idea of stone" in the sphere of knowledge and rises to the sphere of existence/possibility with the "law of being a stone." Just as the "idea of stone" is a divine order, the "law of being a stone" is a divine law. Nature and existence processes are always obliged to the divine order and the divine law (Nursi, 2014b).

It is obvious that religious people, as well as secular people, do not understand that the cause-effect relationship is a law of God (Allah). Namely, in my academic life, I have witnessed that many academics do not believe enough in the law of cause and effect. While some of these scholars were not religious, many were religious people. They viewed science as a Western-invented curriculum, only carried scientific research for their careers. I have seen religious academics who have

studied abroad regress to a similar attitude a few years after returning to the country. This weakness in our understanding of religion influences religious people who are educated at home and abroad, and non-religious people are negatively affected by this environment. However, it is a fact that non-religious people who grew up in a secular family for several generations believe more strongly in science and the law of cause and effect. In addition to the mistakes in the secular understanding, the mistakes in the religious understanding, such as the belief of tawakkul, will be taught by correcting them. The history of an arbitrary and limitless understanding of tawakkul, which is included in the literature as "Islamic fatalism", that is, "like the dead in the hands of a gassal" (like a dead person in the hands of a person who washes the dead), goes back to the 10th century (Nicholson, 1914; Mez, 2000). If the individual refuses to completely abide by the order between causes to reach a certain conclusion, then this is a lazy form of tawakkul. What is required by Islam is the submissive form of tawakkul that arises because of not interfering with the duty of the divine. Placing one's faith in Allah like a believer is to expect the outcome from Allah and to surrender to Allah after meeting the necessary conditions and doing the necessary work (Nursi, 2014c).

Every problem we encounter in nature is a question for us to find the answer to. For example, investigating climate change, global warming, and their effects on the world's creatures is a part of studying the universe. Muslims should be encouraged to explore the universe and know that they are responsible for figuring out how to better manage problems (Subandi & Mahmoud, 2014). God presents us with problems and wants us to solve these problems. For example, cancer is a question that the Creator asked us and wants us to find the answer to. When we find the cure for cancer, we answer the question. Scientists working in healthcare are responsible for finding answers to health-related questions. This understanding needs to be internalized by our scientists.

Conclusion

There is no known example in the world where religion and science are taught together at university-level schools. An example of this model at the high school level is the Imam-Hatip high schools (Aşlamacı & Kaymakcan, 2017). The curriculum of these high schools consists of 60% secular courses and 40% religious' courses. This ratio has mostly been maintained in all curricula prepared from the 1950s to the last few years (Aşlamacı, 2014). The majority of secular courses consisted of social sciences courses. Very few science courses such as physics, chemistry, and biology were provided in these high schools until recent years. For this reason, a comparison between secular and Imam-Hatip high schools will not be appropriate. Moreover, the duty of high schools is not to produce science but to prepare students for universities and similar level schools. The most important thing is the

unity of religion and science education in universities and equivalent schools, which are the main institutions where science is learned and produced. The Imam-Hatip high school model can provide experience for a new university model which integrates religion and science that has increased autonomy. This new higher education institution integrated with religion and science can be named as medresite, referring to the integration of the madrasa and the university. The ratio of science and religion courses in the curriculum of the university to be founded should be determined differently depending on the fields. In Engineering and Health Sciences, the minimum share of religious sciences in the curriculum should be 25%. The ratio of religious education courses in social science programs may be less, but certain science courses should be included in the curriculum. We recommend a minimum 20% ratio of science courses in the curriculum in fields that provide religious education, such as theology. The rates we have suggested are preliminary estimates. These rates can be increased according to the efficiency of the university to be founded. In addition, students who have not received religious education may be asked to get more religious education in the form of preparatory classes or additional courses. Discussing the details of this university model is beyond the scope of this article. A separate study is currently being conducted concerning the details of the religion-science integrated university model. What we are alluding to is not the transformation of secular educational institutions in a country into a new religion-science integrated university model. On the contrary, the current secular education model needs to be preserved and maintained. In this article, we refer to the trial of the religion-science integrated university model by establishing several new universities. Time is running out. If we believe that the Golden Age of the past belongs to us and we trust our religion, we should start trying new things.

References

- Aksoy, Gürbüz. "Bediüzzaman Said Nursi İle Dördüncü Kuşak Üniversitelere Doğru". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanlar ıBuluşması, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı* (TDKB), 26 Mayıs 2014.
- Aroeira, Rita I. & Castanho, Miguel A.R.B. "Can citation metrics predict the true impact of scientific papers?". *The FEBS journal* 287/12, (2020), 2440-2448.
- Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Aşlamacı, İbrahim & Kaymakcan, Recep. "A model for Islamic education from Turkey: The Imam-Hatip schools". *British Journal of Religious Education* 39/3, 2017, 279-292.

Chaney, Eric." Religion and the rise and fall of Islamic science". Work. Pap., Dep. Econ., Harvard Univ., Cambridge, 2016.

Cheong, Lee Yee. "A New Approach to Incorporating IBSE/STEM in School Curriculum in Arab Countries", 2015.

Crabtree, Steve. "Religiosity highest in world's poorest nations", 2010.

Dallal, Ahmad. *Islam, science, and the challenge of history*. Yale University Press, 2010.

DataBank| The World Bank. 25 Ağustos 2021, <https://databank.worldbank.org/home.aspx>

El Rassi, Rola, vd.. "Medical research productivity in the Arab countries: 2007-2016 bibliometric analysis". *Journal of global health* 8/2 (2018). doi: 10.7189/jogh.08.020411

Guessoum, Nidhal & Osama, Athar. "Institutions: Revive universities of the Muslim world". *Nature News* 526(7575) (2015), 634.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early'Abbasid Society* (2nd-4th/5th-10th c.). London, Routledge, 2012.

Hamid, Tan Sri Zakri Abdul. "Science at the Universities of the Muslim World", (2015).

Haq, Ikram Ul & Tanveer, Muhammad. "Status of Research Productivity and Higher Education in the Members of Organization of Islamic Cooperation (OIC)". *Library Philosophy and Practice* (e-journal), (2020),1522-0222.

Hoodbhoy, Pervez. *Islam and science: Religious orthodoxy and the battle for rationality*. London: Zed Books, 1991.

Jamshed, Qazi Mohammad. "Bediüzzaman Said Nursî's approach to modern education- integrating science with religious sciences", *Proceedings of ADVED 2016 2nd International Conference on Advances in Education and Social Sciences* 10-12 October 2016-Istanbul, Turkey.

Lapidus, Ira M. *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Lombard, Maurice. *The golden age of Islam*. Amsterdam: North-Holland Publ, 1975.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Mimouni, Jamal. "Should Religion Be Kept Out of the Science Classroom?". *Science at the Universities of the Muslim World* 83 (2015).

Nicholson, Reynold Alleyne. *The mystics of Islam* (C. 5). London: G. Bell and sons, Limited, 1914.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar* (Vol. 5). Risale Press, 2014.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Muhakemat* (Vol. 8). Risale Press, 2014.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Münazarat* (Vol. 23). Risale Press, 2014.

Pew Research Center. The age gap in religion around the world, 2018.

Pew Research Center, Washington, S. 800, & inquiries, D. 20036 U.-419-4300 | main202-419-4349 | fax202-419-4372 | media, 2014, Religious Diversity Index Scores by Country. <https://www.pewforum.org/2014/04/04/religious-diversity-index-scores-by-country/>

Razak, Dzulkifli Abdul. "Science Education in universities in the Muslim world: No longer contented to merely be bystanders!" 99 (2015).

Rehman, Jalees. "The Dire State of Science in the Muslim World", 2015.

Saliba, George. *Islamic science and the making of the European Renaissance*. Cambridge: MIT Press, 2007.

Sezgin, Fuat. *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi'*nden. İstanbul: Timaş, 2016.

SJR: Scientific Journal Rankings. 25 Ağustos 2021, <https://www.scimagojr.com/journalrank.php>

Starr, S. Frederick. *Lost Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Subandi, Muhammad & M Mahmoud, Abdelwahab. "Science as A Subject Learning in Islamic University". *Jurnal Pendidikan Islam* 1/2 (2014), 183-205.

The World Factbook. 25 Ağustos 2021, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/>

Turan, Sefer&Sezgin, Fuat. *BilimTarihi Sohbetleri*. İstanbul: PınarYayınları, 2015.

Vahide, Şükran. *Islam in modern Turkey: An intellectual biography of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: Suny Press, 2012.

World University Rankings. Times Higher Education (THE), 2020. <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings>

Table 1. Scientific research outputs of developed countries and leading Islamic countries

Country	Religious commitment %	#Population	^a Papers	^b Citations	^c GDP per capita	^d Papers per 1 million (Pp1m)	^e Citations per paper	^f Papers/ GDP per capita	^g Papers effectiveness per 1 million (PEp1m)
		Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20
France	11	67,076,912	135,374	1,059,121	39,251	2,018	7.82	3.45	15,790
Germany	10	82,848,988	203,963	1,611,078	45,306	2,462	7.90	4.50	19,446
U. Kingdom	10	66,436,483	233,963	2,358,352	41,397	3,522	10.08	5.65	35,498
Iran	78	81,788,986	62,812	375,036	3,954	768	5.97	15.89	4,585
Malaysia	77	31,526,625	35,327	178,816	10,654	1,121	5.06	3.32	5,672
Saudi Arabia	93*	33,665,956	27,112	228,138	21,454	805	8.41	1.26	6,777
Turkey	68	82,210,617	50,343	207,926	9,720	612	4.13	5.18	2,529
China	3	1,391,523,400	637,285	4,058,934	9,544	458	6.37	66.77	2,917
Japan	10	126,482,072	142,276	823,510	39,105	1,125	5.79	3.64	6,511
South Korea	16	51,535,205	90,808	615,379	31,533	1,762	6.78	2.88	11,941

*Gallup, 2009; # Annual average population between 2016-2020; ^a Annual average publication between 2016-2020; ^b Annual average citation between 2016-2020; ^c Average per year national income (GDP) between 2016-2020; ^d Annual average of publications per 1 million population between 2016-2020; ^e Annual average of citations per publication between 2016-2020; ^f The value obtained by dividing the average number of publications by the average per capita national income between 2016-2020; ^g Annual average of the number of publications per million population between 2016-2020, and the value obtained by the number of citations per publication.

Table 2. Scientific research output in Muslim, Christian, and Buddhist countries with upper-middle-income.

Country	Religion %	Religious commitment %	#Population	^a Papers	^b Citations	^c GDP per capita	^d Papers per 1 million (Pp1m)	^e Citations per paper	^f Papers/GDP per capita	^g Papers effectiveness per 1 million (PEp1m)
			Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20
Albania	Islam 80.3/ Christian 18	15	2,861,574	529	3,205	4,902	185	6.06	0.11	1,120
Lebanon	Islam 61.3/ Christian 38.3	57	6,814,843	3,759	30,817	7,181	552	8.20	0.52	4,522
Thailand	Buddhist 93.2	97*	69,407,029	18,903	90,456	6,978	272	4.79	2.71	1,303
Iraq	Islam	82	38,425,863	9,957	31,316	4,993	259	3.15	1.99	815
Mexico	Christian 95.1	45	126,161,954	28,180	149,714	9,202	223	5.31	3.06	1,187
Brazil	Christian 88.9	72	209,415,026	87,833	451,479	8,697	419	5.14	10.10	2,156
Romania	Christian 99.5	50	19,484,545	17,116	91,045	11,708	878	5.32	1.46	4,673
Malaysia	Islam 63.7	77	31,526,625	35,327	178,816	10,654	1,121	5.06	3.32	5,672
Turkey	Islam 98	68	82,210,617	50,343	207,926	9,720	612	4.13	5.18	2,529

*Gallup, 2009; # Annual average population between 2016-2020; ^a Annual average publication between 2016-2020; ^b Annual average citation between 2016-2020; ^c Average per year national income (GDP) between 2016-2020; ^d Annual average of publications per 1 million population between 2016-2020; ^e Annual average of citations per publication between 2016-2020; ^f The value obtained by dividing the average number of publications by the average per capita national income between 2016-2020; ^g Annual average of the number of publications per million population between 2016-2020, and the value obtained by the number of citations per publication.

Table 3. Scientific research output in Muslim, Christian, Buddhist, Hindu, and other countries with middle-lower-income.

Country	Religion %	Religious commitment %	#Population	^a Papers	^b Citations	^c GDP per capita	^d Papers per 1 million (Pp1m)	^e Citations per paper	^f Papers/GDP per capita	^g Papers effectiveness per 1 million (PEp1m)
			Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20	Mean of 2016-20
Philippines	Christian 92.6	91	106,637,167	4,599	26,129	3,247	43	5.68	1.42	245
Indonesia	Muslim 87.2	93	267,605,418	33,349	69,294	3,860	125	2.08	8.64	259
Bangladesh	Muslim 89.1	80	161,354,968	6,746	37,665	1,698	42	5.58	3.97	233
Myanmar	Buddhist 80.1	69*	53,718,251	645	6,195	1,315	12	9.61	0.49	115
Pakistan	Muslim 96.4	94	212,244,700	22,081	136,409	1,359	104	6.18	16.25	643
Egypt	Muslim 94.9	72	98,407,148	23,961	141,890	3,014	243	5.92	7.95	1,442
Nepal	Hindu 80.7	93**	28,147,469	1,899	13,117	1,095	67	6.91	1.73	466
Sri Lanka	Buddhist 69.3	99**	21,607,800	2,573	19,520	3,911	119	7.59	0.66	903
Vietnam	FolkReligion 45.3 Unaffiliated 29.6	30**	95,517,546	10,805	47,555	2,525	113	4.40	4.28	498
Ukraine	Christian 83.8	23	44,595,844	15,681	61,204	3,063	352	3.90	5.12	1,372
Bolivia	Christian 93.4	71	11,352,789	403	3,022	3,334	35	7.50	0.12	266

* Bridget Welsh and Kai-Ping Huang, 2016; **Gallup, 2009; # Annual average population between 2016-2020; ^a Annual average publication between 2016-2020; ^b Annual average citation between 2016-2020; ^c Average per year national income (GDP) between 2016-2020; ^d Annual average of publications per 1 million population between 2016-2020; ^e Annual average of citations per publication between 2016-2020; ^f The value obtained by dividing the average number of publications by the average per capita national income between 2016-2020; ^g Annual average of the number of publications per million population between 2016-2020, and the value obtained by the number of citations per publication.

Table 4. List of Muslim world universities in the Top-400 of the Times Higher Education World University Rankings 2019/2020.

Ranking in the World	University	Country
201-250	King Abdulaziz University	Saudi Arabia
201-250	Alfaisal University	Saudi Arabia
301 - 350	University of Malaya	Malaysia
301 - 350	United Arab Emirates University	United Arab Emirates
351-400	Khalifa University	United Arab Emirates
351-400	Jordan University of Science and Technology	Jordan
351-400	Sabancı University*	Turkey
351-400	Babol Noshirvani University of Technology	Iran

*Times Higher Education World University Rankings 2019.

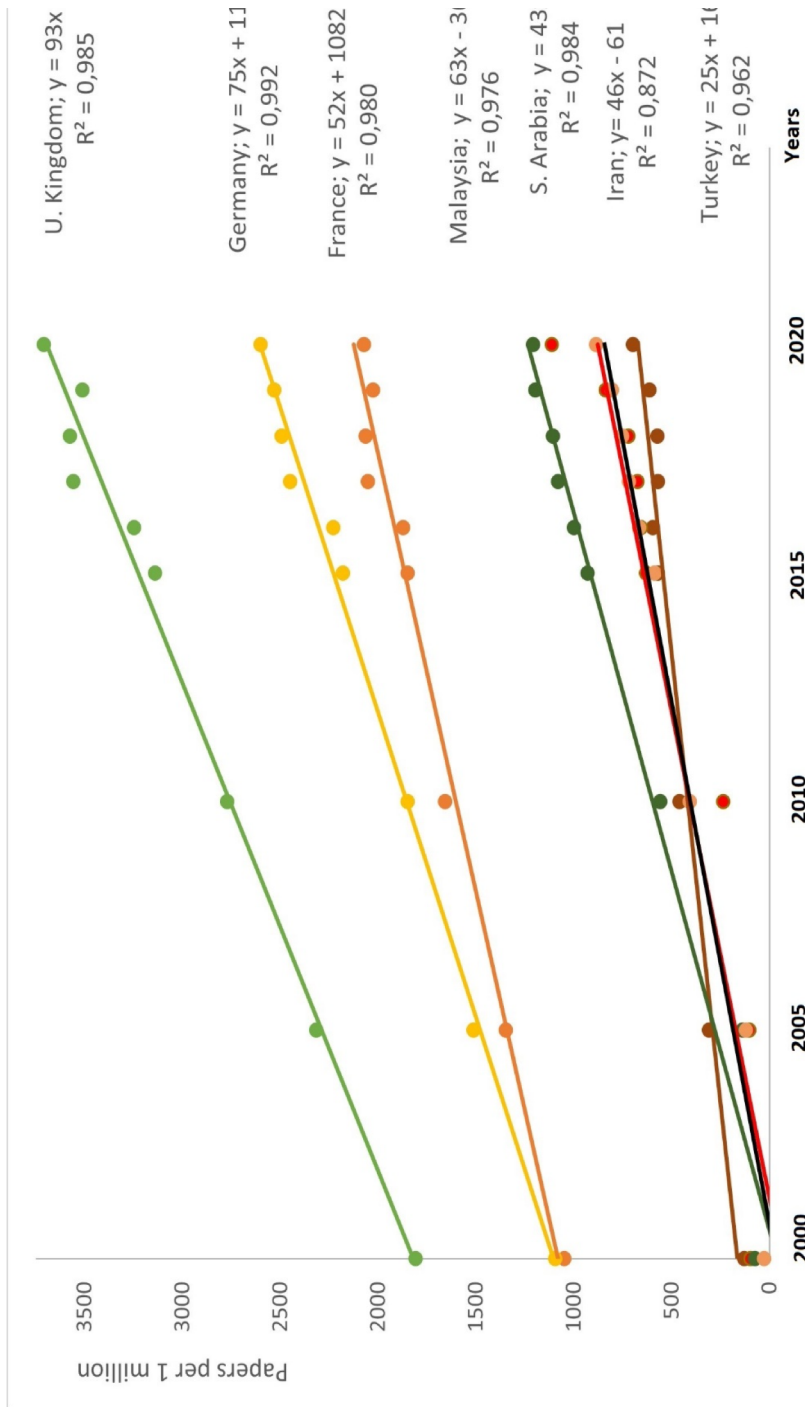


Figure 1. Distribution of publications per million population, gradient line and gradient equations of countries in 2000-2020.

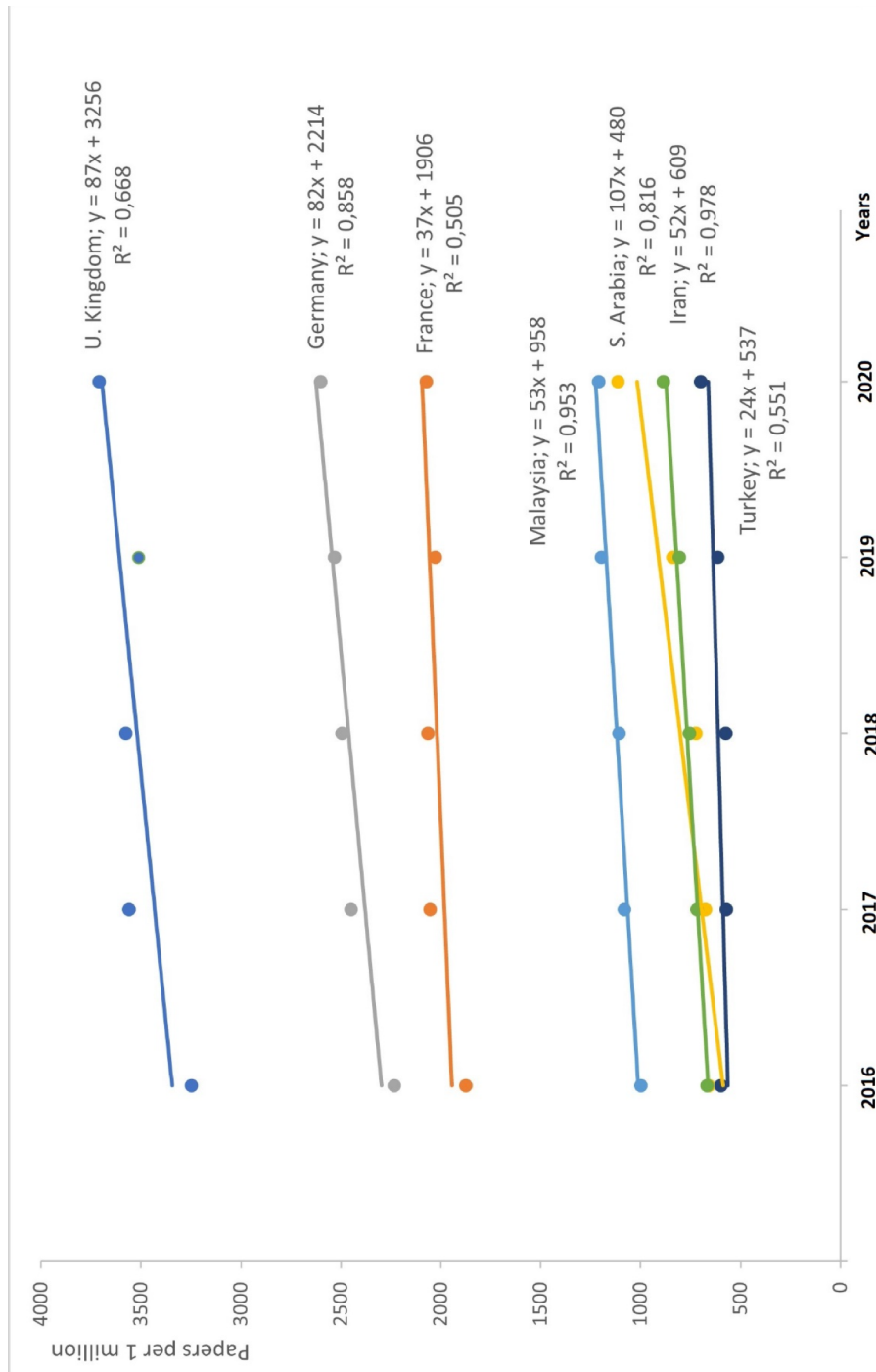


Figure2.Distribution of the number of publications per million population, gradient line, and gradient equations of the countries in 2016-2020.

**The Denial of African History and the Blindness of Colonial Writers
on Arab and African Moslem Sources: an Appraisal from East
African Sources**

*Arap ve Afrika İslam Kaynaklarında Sömürgeci Yazarların Körlüğü ve Afrika
Tarihinin İnkârı: Doğu Afrika Kaynaklarına Göre Bir Değerlendirme*

Mhando Mashaka MİKİDADY

Tutorial assistant, Muslim University of Morogoro, Department of History

Öğretim Görevlisi, Morogoro Müslüman Üniversitesi, Tarih Bölümü,
Morogoro/Tanzanya, rmikidadi52@gmail.com. Orcid no: 0000-0002-2580-0552

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	17 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	19 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: MİKİDADY, Mhando Mashaka. "The Denial of African History and the Blindness of Colonial Writers on Arab and African Moslem Sources: an Appraisal from East African Sources: [*Arap ve Afrika İslam Kaynaklarında Sömürgeci Yazarların Körlüğü ve Afrika Tarihinin İnkârı: Doğu Afrika Kaynaklarına Göre Bir Değerlendirme*]". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December / Aralık 2021), 26-37.

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

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



**Arap ve Afrika İşlam Kaynaklarında Sömürgeci Yazarların Körlüğü ve
Afrika Tarihinin İnkârı: Doğu Afrika Kaynaklarına Göre Bir
Değerlendirme**

Mhando Mashaka MİKİDADY

Öz

Bu çalışma sömürge dönemi öncesi batı Afrikadaki yazma geleneğini ve sömürgeci yazarların bu gelenek çerçevesinde ortaya konmuş kaynaklara karşı tutumlarını tasvir eder. Romalı ziyaretçilerin kıyı halklarını dokümanlaştırdıkları klasik dönemden beri Doğu Afrika yazmalarda yer almaya başladı. Arapların bölgeyi ticaret ve macera amacıyla ziyatretlere başlamasından sonra klasik hegemonyanın sonu gelmeye başladı. Doğu Afrika kıyı halkları ve Arap ilişkileri Swahili medeniyeti altında edebi okuryazarlığa gelişti. Swahili medeniyeti altında yazma geleneği kıyı bölgelerinde Arap ve Afrikalı Müslüman yazarlar tarafından başlatıldı, sonrasında iç kısımlardaki müslümanlar tarafından benimsendi. 19. yüzyıldan itibaren Avrupalılar Doğu Afrika hakkında yazmaya ilgi duydular. Bu ilgi 20. yüzyılda sömürge döneminde devam etti ve sömürgeci tarih yazarlığı olarak tanındı. Sömürgeci tarih yazıcılığı tarihi çalışmalar için geçmişin önemini varlığını inkâr etti. Kıyı ve iç kesimlerdeki Müslüman yazarların üretmiş oldukları metinlerin yorumlanmasında, çelişkili bir biçimde, bu yazarlardan bazıları Afrikalı Müslümanlarla ortak çalıştılar. Bu yazının sonuç tespitlerinde Doğu Afrikada İşlamın nasıl Swahilileştirildiği anlatılır. Böylece, Afrikalı Müslüman yazma geleneği yabancılar yerine Afrikalıları onaylar.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Klasik Kaynaklar, Arap Kaynakları, Afrika İşlam Kaynakları, Sömürgeci Yazma sanatı, Doğu Afrika.

**The Denial of African History and the Blindness of Colonial Writers
on Arab and African Moslem Sources: An Appraisal from East
African Sources**

Abstract

This study describes traditions of writing in East Africa early to colonialism and the attitude of colonial writers toward sources produced from these early traditions. East Africa started to appear in writings from the classical era when Roman visitors Documented the people of the coast of the region. The demise of classical hegemony was followed by an epoch when Arabs visited the region for trade and adventurous motives. The Arabs and east African coast people relations culminated into writing literacy shrouded under Swahili civilization. The tradition of writing under Swahili civilization started by Arabs and African Muslim writers around the coast then adopted by interior Muslims in later years. From 19th CE, Europeans started to have interest in writing about East Africa. This interest continued to the colonial era in 20th CE and became famously known as colonial historiography. Colonial historiography denied the existence of the past significant for historical studies. Paradoxically, some of

these writers worked in collaboration with African Muslim in interpreting manuscripts produced by Muslim writers along the coast and interior. The conclusive remarks on this study tell about how Islam was swahilized in East Africa. Thus, African Muslim writing tradition subscribes to Africans rather than foreign.

Keywords: History, Classical sources, Arab sources, African Muslim sources, Colonial art of writing, East Africa.

Introduction

This article deals with the view of colonial writers on the absence of African history and the position of Arab and African Muslim sources in refuting such conception has five sections. The first section introduces the western conservative stand on African history. Under this section, ideas of modernism and their impact in explaining the development of non-European communities have been surveyed. The second section discusses the historicity of writing tradition in east Africa before the onset of Islam in the region. In this section, the classical world contributions in writing of such continent part are presented. The third section offers insights into Islamic literacy and the tradition of writing in east Africa. This part proceeds by identifying the epochs of writing from Arab to African Muslim writers and ends by informing about the entrance of European writers (Missionaries and travelers) to colonial historiography. The fourth section discusses the attitude of colonial historical writers towards Arab and African Muslim sources in East Africa. While the last section offers conclusive remarks on the discussion

1. Western Colonial Stand on African History

The era of Modernism is remarkable for bringing tremendous adjustments in the development of historical writings. One of the great developments was the professionalization of history as an official discipline (Ochwada, 1993; Ziegler, 2003). The fact that writing was part of European life traditions made it possible the preservation of communities' past experiences and therefore it was easy to fetch plenty of information on their past lives (Ogot, 1968; Ochwada, 1993). This offered the ground for making documents the principal sources in any historian's attempt to research and write an account of the past (Adeoti, 2014). Regarding the agreement on using documents as major sources in historical writings, it was challenging to apply to periphery communities, which were not considered in professionalization.

In Africa, colonial historians did early attempts to document communities' history. For these writers, it was a difficult task to come across sources telling about the African past since the tradition of writing did not exist in many of the communities (Oliver, 1968;

Kimambo, 1969). Many of the sources they encountered explained about European adventures and discoveries in Africa, which sounded like writers' own biographies (Juma, 2004). The question of scarce documents describing African communities' past life experiences led to a general conclusion on the Absence of history (Juma, 1996b). Among the famously quoted statements that will serve as entrance doors justifying the referred conclusions was that of Hugh Trevor who when addressing to his undergraduate students about the question of teaching African history he asserted that:

“... nowadays undergraduate demand that they should be taught African history. Perhaps in the future, there will be some history to teach. But at present, there is none: there is only the history of the Europeans in Africa. The rest is darkness... and darkness is not a subject of history. Please do not misunderstand me. I do not deny that men existed even in dark countries and dark centuries, nor that they had political life and culture, interesting to sociologists and anthropologists, but history, I believe, is essentially a form of movement, and purposive movement too. It is not a mere phantasmagoria of changing shapes and costumes, of battles and conquests, dynasties and usurpations, social forms, and disintegration (Ogot, 1968, 1-2).”

George Hegel who in his lectures on philosophies of history when philosophizing about African people and their history in the continent he described that:

“In his undifferentiated and concentrated unity, (he) has not yet succeeded in making a distinction between himself as an individual and his essential universality, so that he knows nothing of an absolute being which is other and higher than his self. Thus man in Africa has not progressed beyond his immediate existence (Hegel, 1975,177).”

These few instances among many highlight the understanding not only of European historians of the time but of all the people under European modernism. Reports are written by travelers, Missionaries, and traders concerning Africa were standing stones to cement the view of unhistoric, and dark Africa, until 15th century European penetration in the continent. From this background, it was enough to consider Africa as a continent that its population did not possess any significant past for historical studies (Neugebauer, 1991).

These views however faced an attack from Africanists and later African historians in the period before and post-independence in Africa (Juma, 2004). These new writers strived to prove the presence of African history. Reports produced by Archaeologists, Anthropologists and Historical linguists together with the use of oral traditions were important tools in offering evidence on the evolution of African societies (Ochwada, 1993). The ultimate argumentation in post-independent Africa is acceptance of the presence of the African past before the commencement of European activities in Africa (Juma, 1987). This gives

a juncture for this article to look back in time and question the relevance of the philosophy posed by western writers on drawing facts from documents for historical writings and the grounds for colonial writers ignoring early sources in east Africa particularly in the coastal areas of east Africa.

2. The Historicity of Writings in East Africa Before Islamic Literacy

The doors for writing about East African people opened for the first time by the Roman classical writers. During the classical era, people were eager to know what was going on around and outside the Mediterranean world. Many writers started to roam around the world seeking for news to write and tell the Mediterranean people about the existence and lives of other communities (Allen, 1949; Juma, 1996). The fact that the ocean was the only means connecting East Africa with the outside world made it possible for the visit of classical people who came for trade and adventures ambitions (Kimambo, 1969).

The famous known classical sources that contain information about East Africa were the guidebook of Indian Ocean sailors, which is argued by many researchers to be written in Alexandria Egypt while its author is still anonymous to us. Another source written in the time equally to Periplus is Ptolemy's geography (Horton, 1984). This source contains Geographical information about east Africa. It is a source that has mentioned the location of Rhapta which was the great commercial city that flourished along the Indian Ocean coast of East Africa (Alpers, 1969). These two sources 'all written between 1st 4th CE' are currently considered the masterpiece documents containing the earliest information about east Africa however few. Despite being grounding sources, these sources have some limitations in telling the African past.

One of the weaknesses we can point out from these sources is their sole focus on the coastal societies. Writers' scope over East Africa was bounded along with the coastal societies and nothing is explained about the interior communities (Juma, 2004). The coast, which had long-term trade relations with Mediterranean traders, was the place that East Africa started and end. In this sense, one could argue that the reason for the interior of East Africa did not appear in these sources was that there was no regular contact between the people of the coast and interior societies (Kimambo, 1969). On the other hand, the blindness of these classical sources about the interior has been attributed to the fact that much of the information came across the writers were drawn from the stories narrated by sailors and traders who landed on the East African coast and interacted for while before going back to their homes (Alpers, 1969). Around 5th - 6th centuries the power of the Mediterranean roman empire declined and this marked the end of the continuous visit of Roman citizens in East Africa (Juma, 2004). This event marked the rise of Islamic civilization, which had an impact on writing about East Africa.

3. Islamic Literacy and the Traditions of Writing in East Africa

Until 9th century, people from the Arabian world already set their feet into the coastal areas of East Africa (Juma, 1996a). Literature has argued that the main motive for their arrival was trading with the coastal people, which on the other side was connected to the propagation of Islam and adventurous drives (Bang, 2000; Aidarus, 2014). Areas such as Kanbalu, Kilwa, Sofala, Mombasa, Tangana, Malindi, Lamu, Pate, and Zanzibar were recipients of these visitors (Ismail, 1968). The fact that writing was part of living traditions among Arabians, the coming of people from the Muslim world had an impact on documenting the people of East Africa. Under this era, the course of writing had two junctures, the former dominated by Arab Muslim writers while the second stage was under the hands of African coastal Muslim writers (Abdulaziz, 1979; Khamis, 1983).

The era dominated by Arab Muslim writers in East Africa can be dated from 9th century to 12th century. This period falls under the era of *Darul al Islam* (land under Muslim rule) in the periodization of Islamic history (Munjee, 2001). Many writers were Arab visitors who did not come for trade but adventurous purposes as they knew of the presence of Muslim settlements in east Africa. During this era, writings were dominated by Arabic scripts, which were not written for East African people to read since were illiterate (Juma, 2004). Among the known writers of the time include Al Masud who in 10th century visited Kanbalu and reported about the lives of the Pemba people that they were Muslims and spoke Zandj tongue; Al Yaqut who in his *Geographical dictionary* reported about East Africa and Al Idris The visit of people from Arabia together with the propagation of Islam to natives around the coast led to the emergence of African Muslims furnished with Islamic literacy (Mdoshi, 1971; Juma, 2004).

The rise of African Muslim writers was an important mark in the development of writing traditions in East Africa. When African Muslims took positions in writing, Arab writers were on the age of losing their shine in documenting east Africa (Raia, 2018; Said, 2020). However, it has to be known that the replacement of Arab writers by African writers was a process as they co-existed before the African Muslims' total control. This period took its course into two phases, the first phase dates from around 12th to 17th centuries and is much occupied by the coastal African Muslims. While the second phase dates from the 18th century to the beginning of the colonial era in East Africa and includes both coastal Muslims and the Muslims of the interior part of East Africa.

African coastal Muslims took their Stand with the famous known writing of chronicles (Tarikh) and poetry traditions (Ismail, 1968). It has to be clear that the tradition of writing used the early Swahili language, which was the cultural identity of the coastal people of East Africa by the time (Arens, 1975). Therefore, these writing more represented coastal people's lives than Arabic identities. Among the prominent known chronicle, the documents include Kilwa chronicle,

Pate chronicle, Lamu chronicle, Tumbatu chronicle, and Pemba chronicle (Lodhi, 1994). The writing of Tarikh went together with Documentation of Poetry. The art of composing poems became the prominent tradition of the elite class of the time around the coastal settlements. Theutendiwa Fumo Lyongo, Utendiwa Yusuph, and Utendiwa Mwanakuponaare some of the classical compositions evidencing the Swahili poetry traditions and literacy around the coast of East Africa (Raia, 2018). In 17th century trading activities, by Arab and African Muslims expanded from the coast to interior East Africa.

The expansion of trade from the coast opened the doors for literacy to the interior communities (Khamis, 1983). It is beyond the shadow of a doubt that trading activities were under the hands of African and Arab Muslims who brought literacy to the interior (Mazrui, 1978). Areas of Usambara, Kilimanjaro, Tabora, and Ujiji received literacy under this age and people such as Rajab Kirama and KimweriZanyumbai and Muhamed el Murjeb, Muhammad bin Abubakar Kijuma of Lamu, Sheikh Abdallah Mambassy and Sikujua bin Abdallah were among the literate and the eminent writers of the time (Raia, 2018). People wrote letters, Memos, and even life history documents, and the Shambalae even court writers for recording rulers' activities into co-existence such that of Shambaa (Said, 2020). In the course of thisepoch, there was the co existenceof writing traditions around both the coast and interior, which in the second half of 19th century cosurvived with European travelers and missionaries' writings that in the colonial period became dominant.

4. Colonial Historical Writers 'Attitude Towards African Arabic Sources

From the late first half to the wholerouteof the second half of 19th century, East Africa started to receive waves of EuropeanTravelers and missionaries who had an impact on the images of the news of western art of writing in the continent part (Bang, 2000). African image portrayed into travelers and missionaries' writings were spring boards that determined the position of colonial historiography on African image. It is proper to put clear that, these writers were filled with the views regarding Europe as the center of all human developments' over ages and the most advanced than the rest of the globe (Ochwada, 1993). When addressing a similar issue in the comparable context Gimode argued that:

"... stereotypes had been developed in Western historiography about African history and culture, which gave the false impression of the continent to the masses in Europe before the actual occupation. It has been observed that: The deformed image of the continent and her people is particularly shrouded in myths, which have been created about this continent. They are rooted in the politicization of interpretation of social phenomena following the emergence of racism as an overriding influence on scholarship. It also came to justify the Western imperialist agenda and to characterize the relationship

between the Western world and the rest of the world (Gimode, 1993, 32).

The prior established myths of diffusion over all aspects of development initiations in East Africa and the need to justify racist views over the colonized subjects made it necessary for Colonial writers to have a deformed stand over the existed documents (Hrbek,1988). Therefore, such conceptions had their foothold into all affairs of colonial art of writing. It is unbelievable to find statements that deny the existence of local initiations and development in a situation that literacy was therebefore and even during the colonial period and scatters of sources were produced by local literate people. Speaking with the same tone in a similar context Abdulrahman Juma argued that:

“Local chronicles of the East African coast have documented oral traditions. These reflect elite attempts to make sense of the past and relate to event... The famous narrative among the accounts of early Muslim migrations from the expanding empires in the Middle East is perhaps the story of the Muslim Caliph Abdul Malik Marwan of Syria, who is said to have dispatched religious emissaries to propagate Islam and establish towns on the east African coast during the 8th century AD... The *Kilwa Chronicle* provides an account of princes from the City of Shiraz in Persia (c. late 10th century) who under the patronage of Hassan bin Ali, landed at different places on the Swahili coast to establish towns such as Manda, Shanga, Kilwa, and others located on the islands of Zanzibar and Comoros, as given in the *Chronicle of Pate* (Juma, 2004, 17).”

Before the inception of colonialism, literacy was high among the coastal people who used to preserve some important information in writings. Among the known preserved evidence were the Collection of 150 manuscripts preserved in Riyadhha mosque in Kenya which covers information from the early 19th century to the 1930s. One of the manuscripts in the collection includes *Sharh tarbiyyat al-atfal* (Instruction for children) written by Muhyial-Din al Qahtan who was one of the renowned scholars in East Africa. These manuscripts offer insights into the coverage of Islamic education in East Africa (Raia, 2018). The fact local people were literate has been well indicated by Westerlund who asserted that:

“After defeating the coastal Muslims, the Germans turned to them as allies in the new administration. Their prestige remained high and even increased under German rule. The Germans adopted Swahili as the Language of administration and built up a system of state education through the medium of this language. The state schools were established mainly in the coastal area (Westerlund, 1980, 42).”

In the light of what has been presented by Westerlund, it is colorful seen that Muslims were already literate at the onset of German rule (see also Njozi, 2010). The decision to establish schools along the coast is due to the reason that, they were the areas where Swahili was

well mastered. It is also important to remember that, Swahili was the language used in writing communication by the coastal people who were mostly Muslims (Lodhi,1994). However, the important question to ask is why Germans decided to use Tanganyika Muslims in their administrations and not acknowledge the existence of their writing culture and use documents produced by them (Muslims) to construct the history of local people? Paradoxically decided to embrace the erratic views of unchanging and absence of preserved past about the region in colonial historiography. Probably, this justifies the poor background that westerners had with Islam and their civilizations, which I think is proper now to make a thorough look into it.

The relations between Islam and westerners starts when western Christendom was in Dark Age and the Muslim world became the powerful civilization that expanded to dominate some parts of Europe (Ziegler, 2003). The rise of Islam in the Middle East and its later expansion into other parts of Europe mostly the southern part of the continent was by the time unstoppable since there was not any strong organization to stop its onset (Munjee, 2001). It is beyond the shadow of a doubt that Christianity was by then a crucial identity in western Christendom societies. Therefore, the advent of Islam eroded the image of the continent as it was considered a part of the development of Islamic civilization. It is in the same ground Pope Urban the second organized and declared the war of Crusades in 1096 CE. The purpose among others being to revive Christianity identity and revenge Islam, which had disturbed the culture of western Christendom (Munjee, 2001). It is the ramifications of this purpose that serves as a road map to justify my argument on this point.

The spirit planted into westerners' hearts by the Crusades sown Much even into later ages of Modern civilization in Europe. This has been well clarified in a few sentences by Hrbek who asserted that:

“If an extraterrestrial visitor had looked at the Old World at the beginning of the seventh century of the Christian era and had then revisited it after five centuries - by 1100 - he might well have concluded that the World was on the way to becoming Muslim... In the meantime, Islam had ceased to be an exclusively Arab religion; the new faith showed the capacity to win over and assimilate ethnic elements of most diverse origins, fusing them into a single culture and religious community (Hrbek, 1988, 1).”

The fact Muslims disturbed European cultures and identities made westerners think of revenging Islam wherever they meet in the world. As John, Illife has unveiled that, the second and probably the third march of Christianity carried a revenge idea on the Muslim world (Illife, 1979; Omulokoli, 2003). Portuguese arrival in east Africa is explained parallel with the frictions and conflicts against Muslims around the coast of Kenya, Tanganyika, and Northern Mozambique. Portuguese realized that to establish their control in east Africa they had first to obliterate the hegemony of Muslims and thus a protracted quarrel existed between

them (Ilife, 2007). Consequently, the Portuguese could not acknowledge the writing achievements initiated long the coast by their rival Muslims first because it would mean nothing on their revenge motive to erode Islamic identity in the region also it would destroy the concept of European patronage on African development.

Similarly, during the colonial era, the German and British colonial historical writers did not confess to the existence of Arab and Swahili Muslim writings before their advent in the continental part. In 19th century, Europeans became aware of the existence of Swahili manuscripts along with east Africa. German and British scholars being frontline in studying the manuscripts, worked in collaboration with Muslim scholars who helped them in collecting and interpreting the content of the manuscript. Scholars such as Ernst Dunmann, Willim Hichenn, and Carl Meinhoffor example each in his own time collaborated with Muhammad bin Abubakar Kijuma of Lamu to copy and compose Swahili poems and these manuscripts were known into European academic cycle (Aidarus, 2014; Raia, 2018). Surprisingly, colonial historical writers did not admit to using these sources in reconstructing the picture of east African people's past lives regardless of the situation that the discipline has already agreed to draw facts from documents of the past. Let us draw a simple conclusion from this controversy that, this was perhaps because most of the colonial writers such as Missionaries and colonial administrators were pseudo-historians. On the other face, these writers intended to suppress Islamic identity and maintain the superior view of western patronage on the civilization over east Africa.

Conclusions

In investigating the remark contained into colonial art of history writing on the absence of literacy and any signs that imply the existence of the past in pre-colonial East Africa, this study has refuted such contention by assessing the Swahili and Arab Muslim sources concerning the past of such continent part. It has been observed that there were various epochs of writing about East African people. The first was done by the Classical writers followed by the Arab writers and succeeded by African Muslim writers before the dominance of colonial art of writing.

The claim on the absence of the past worth being investigated by historians is mantled under the views of wanting to consider and maintain the view of the western world as the spring of all human achievements in the world. This study has however added to our understanding of the evidence that deconstructs such views by referring to east African traditions of writing which indicates that the past of such continent part is not as recent as it has been thought by westerners.

One of the significant issues interrogated in this paper is that of the crossroad of the relations between European scholars and African Muslim elites in east Africa from around 19th century. Concerning such relations, this paper pointed out that westerners were aware of the

existence of writing traditions in east Africa to the extent of collaborating with them in interpreting the manuscripts written in the early Swahili language. Consequently, their colonial historiography did not divulge on the literacy achievements in that continent part.

When approaching the east African past, some recent pieces of literature still hesitate to identify Muslim and African Arabic sources as African heritage connected to the efforts of the indigenous people. Kaniki forexample claims that:

“Islam imposes on a people its own value system and general outlook towards life. Thus, the penetration of Islam into society is generally speaking equivalent to cultural conquest (Kaniki, 1980, 87).”

Possibly, this claim and others similar to this (see for example Ogot, 1993) are because we fail to understand what had been the relations between Islamic literacy and the East African culture. In most cases, people argue that it was Arabs and Islam who brought east Africa into the light of development, which is incorrect. As Lodhi (1994, 88) has argued that in east Africa, slam and its Arab immigrants were Africanized and swahilized and therefore Islam became not the Arabic practice but of indigenous which subscribed to Swahili civilization which later in 18th century began to spread into interior parts of East Africa. On the base of this argument, the Arab and African Muslim sources are the Swahili heritage and meant nothing on cultural conquest by Arabs as it may be thought.

I am really thankfully to professor Abdurahman M Juma for his fruitful commends on the early version of this article which have made it possible its acceptance and publication.

References

- Abdulaziz, M. H. *Myaka: 19th Century Swahili Popular Poetry*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1979.
- Adeoti, E. O. “African History and the Tradition of Historical Writing”. *Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)* 3/2 (2014), 317-322.
- Aidarus, M. *At A Glance: The Muslim Scholars of Riyadha Mosque in Lamu*, Mombasa: (Unpublished), 2014.
- Allen, J. W. T. “Rhapta”. *Tanganyika Notes and Records* 27 (1949), 52-60.
- Arens, W. “The Waswahili The Social History of An Ethnic Group”. *Africa* 45/4 (1975), 426-438.
- Alpers, A. E. “*The Coast and The Development of Caravan Trade*”. In Kimambo. I & Temu. A eds. *A History of Tanzania*. Nairobi: East Africa Publishing House, 1969.
- Bang, A. K. “*Islamic Reform in East Africa, ca. 1870-1925 The Alawi Case*”. Paper Presented to the Workshop “Reasserting Connections, Commonalities, and Cosmopolitanism: The Western Indian Ocean Since 1800”. Yale University, (unpublished), 2000.

- Gimode, E. A. "Culture and History: A Religious Experience of the Avalogoli, AD 1850 - 1945". M. A. Thesis. Kenyatta University, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: CUP, 1975.
- Horton, M. *The Early Settlement on the Northern Swahili Coast*. Unpublished Ph. D. thesis, University of Cambridge, 1984.
- Hrbek, I. "Africa in the Context of World History" in M. El Fasi and I. Hrbek eds. *General History of Africa Vol. 3* London: Heinemann, 1988.
- Ilife, J. *Tanganyika Under Germany Administration 1906-1912*. London: Cambridge University Press, 1979.
- Ilife, J. *The History of Continent*. London: Cambridge University Press, 2007.
- Ismail, O. S. A. "The Historiographic Tradition of African Islam" in T. O. Ranger ed. *Emerging Themes of African History*. Nairobi: EAPH. 1968.
- Juma, A. M. *Oman House Affinities on the East African Coast*. Unpublished M. Phil. Dissertation, University of Cambridge, 1987.
- Juma, A. M. "Muslim Burial Customs on the East African Coast". *Tor* 28 (1996a), 349-55.
- Juma, A. M. "The Swahili and the Mediterranean Worlds: Pottery of the Late Roman period from Zanzibar". *Antiquity* 70 (1996b), 148-54.
- Juma, A. M. "Unguja Ukuu on Zanzibar: an archaeological study of early urbanism". *Studies in Global Archaeology* 3. Uppsala. African and Comparative Archaeology, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, 2004.
- Kaniki, M. (ed). *Tanzania under Colonial Rule*. London: Longman, 1980.
- Khamis, S. A. M. "From Oral to Written Literature: A Tentative Study for The Development of Swahili poetry". *Bulletin of The National Museum of Ethnology* 18/4 (1983), 697-347.
- Kimambo, I. "Interior Before 1800" In Kimambo. I & Temu. A eds. *A History of Tanzania*. Nairobi: East Africa Publishing House, 1969
- Lodhi, A. Y. "Muslims in East Africa". *Nordic Journal of African Studies* 3/1 (1994), 88-99.
- Macgaffey, W. "Concepts of Race in the Historiography of Nearest Africa" in J. D. Fage and R. A. Oliver eds., *Papers in African Prehistory*. London: CUP., 1970.
- Mdoshi, F. F. "The Meaning of the Word Mswahili". *Kiswahili: Jarida la Chuo Cha Uchunguzi Wa Kiswahili* 41/1 (1971), 89 -93.
- Mazrui. A. *Political Values and the Educated Class in Africa*. Nairobi: Heinemann, 1978.
- Munjee, A. *The Crusades: Then and Now*. New York: New Dialogue Press, 2001.
- Neugebauer, C. M. "The Racism of Hegel and Kant" in H. Odera-Oruka ed., *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: Acts Press, 1991.
- Njozi, H. M. *Muslims and the State in Tanzania*. Dar es salaam: DUMT., 2010.

Ochwada, H. *An Appraisal of the Development of African Historiography*. Unpublished M. A Thesis. Kenyatta University, 1993.

Ogot, B. A. *Zamani: A Survey of East African History*. Nairobi: Longman, 1968.

Ogot, B. A. "Muslim World Should also Pay BlackMan's Enslavement" in *Sunday Nation*. May 2, 1993.

Oliver, R. "Western Historiography and Its Relevance to Africa" in T. O. Ranger ed., 1968.

Emerging Themes of African History. Nairobi: EAPH.

Omulokoli, W.A. "The Introduction and Beginnings of Christianity in East Africa". *AfricaJournal of Theology* 22/2 (2003), 29-44.

Westerlund, D. *Ujamaana Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961- 1977*. Stockholm: Almqvist & Wikseli Interntional, 1980.

Raia, A. "Swahili palimpsests: the Muslim Stories Beneath Swahili Compositions". *Swahili Forum* 25 (2018), 16-41 special issue: Swahili Literature in Global Exchange: Translations, Translators and Trends, ed. by Uta Reuster-Jahn & Serena Talento.

Said, M. *Rajabu Ibrahim Kirama Jemedariwa Vita KuwaJemedari WaUislamu*. Dar es salaam: Readit Books Ltd, 2020.

Ziegler. H. *Traditions & Encounters*. New York: McGraw hill, 2003.

Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Ordusu'ndaki Milis Birlikleri

Militia Units in the Ottoman Army in the First World War

Adem ÖLMEZ

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
Istanbul Medeniyet University Faculty of Education Sciences Department of
History, Istanbul/Turkey, ademolmez@yahoo.com orcid.org/0000-0003-3157-
1132

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	23 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	8 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: ÖLMEZ, Adem. Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Ordusu'ndaki Milis Birlikleri: [*Militia Units in the Ottoman Army in the First World War*]. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December/Aralık 2021), 38-50. Doi: 10.53427/katre.1013759.

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

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



Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Ordusu'ndaki Milis Birlikleri

Adem ÖLMEZ

Öz

Bu makalede Birinci Dünya Savaşında oluşturulan milis birlikleri incelenmektedir. Savaşın başında asker ihtiyacı olan cephelerde eksikliklerin tamamlanması amacıyla milis birliklerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Bilindiđi gibi, Balkan Savaşları'ndan sonra, bir kısım ordu mensupları terhis ve tasfiye edildiğinden ordu sayısı 200.000'e kadar dūřmüřtü. Savařta bu sayıda askere sahip bir ordunun ihtiyaca cevap vermesi, mümkün değildi. İşte bundan dolayı, Birinci Dünya Savaşı başlarında asker sayısını artırmak için milis birlikleri oluşturma yoluna gidilmiştir. Bu yönelimde, Makedonya ve Trablusgarp tecrübesi yaşayan İttihadçuların önemli rolü olmuştu. Milis birlikleri, başta Sarıkamış Harekatı'nda önemli kayıpları veren Kafkas Cephesi olmak üzere, bütün cephelerde istihdam edilmişti. Milis birlikleri oluşturmak için iki yol tercih edildi. Bunlardan ilki gönüllü birlikler, ikincisi ise aşiret birlikleriydi. Gönüllü birlikler, başta muhacirler olmak üzere, Kürt, Laz, Acar ve diğer unsurlardan oluşturulmuştu. Başlarına Teřkilat-ı Mahsusa'dan komutanlar atanarak, kritik bölgelerde istihdam idildiler. Öte yandan, İkinci Meřrutiyet döneminde ihmal edilen Hamidiye Alayları'nın orduya kazandırılması, milis teşkilatının ikinci kaynağını oluşturmuştur. İkinci Abdülhamid döneminde kurulan Hamidiye Hafif Süvari Alayları'nın adı, Ařiret Hafif Süvari Alayları şeklinde değiştirilerek yeniden teşkilatlandırılmıştır. Bu düzenleme ile, eski önemini kaybeden birlikler, yeniden ahalinin ümit bağladığı kuvvetler arasına girdi. Birinci Dünya Savaşında 25-45 bin arasında milis birliği, cephelerde istihdam edilerek vatan savunmasına katkıda bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı, Milis Kuvvetleri, Aşiret Süvari Birlikleri, Hamidiye Alayları.

Militia Units in the Ottoman Army in the First World War

Abstract

This article examines the militia units formed in the First World War. At the beginning of the war, militia units were used to complete the deficiencies in the fronts that needed soldiers. As it is known, after the Balkan Wars, the number of armies decreased to 200,000 as some members of the army were demobilized and liquidated. It was not possible for an army with this number of soldiers to respond to the need in the war. For this reason, militia units were formed at the beginning of the First World War to increase the number of soldiers. The Unionists, who had the experience of Macedonia and Tripoli, played an important role in this orientation. Militia units were employed in all fronts, especially the Caucasian Front, which suffered significant losses in the

Sarıkaş Operation. Two ways were preferred to form militia units. The first of these was voluntary units, and the second was tribal units. Volunteer units were formed mainly by refugees, Kurdish, Laz, Acar and other elements. Commanders from the Special Organization were appointed to their heads, and they were employed in critical areas. On the other hand, the recruitment of the Hamidiye Regiments, which were neglected during the Second Constitutional Era, to the army formed the second source of the militia organization. The name of the Hamidiye Light Horse Regiments, which was established during the reign of Abdülhamid II, was changed to Tribal Light Horse Regiments and reorganized. With this arrangement, the troops, which lost their former importance, became one of the forces that the people had hoped for again. During the First World War, between 25-45 thousand militia units were employed in the fronts and contributed to the defense of the homeland.

Keywords: History, Ottoman Empire, First World War, Militia Forces, Tribal Cavalry Units, Hamidiye Regiments.

Giriş

Birinci Dünya Savaşı'na girerken Osmanlı ordusu, nitelik ve nicelik bakımından zayıflamıştı. Ordunun önemli bir kısmı terhis edilmiş, subaylardan savaşlarda "ihmalî görüldüğü düşünülenler" emekliye sevk edilmişti. Ordunun sayısı 200.000'e kadar düşmüştü. Öte yandan Balkan Savaşları'nda istenilen sonucun alınamaması, ordunun moralini bozmuştu. Yeni savaşın arifesinde Osmanlı genelkurmayının yeni tedbirler almaktan başka çaresi kalmamıştı. Seferberlik ilan edilince, Harbiye Nazırı ve Başkomutan vekili Enver Paşa'nın asker sayısını artırmak ve güçlendirmek için aldığı tedbirlerden birisi de, milis birliklerinin askeri güç içindeki yerini artırmak olmuştur. İttihat ve Terakki liderleri Makedonya'dan alışık oldukları ve Trablusgarp ve Balkan savaşlarıyla tecrübelerini artırdıkları milis teşkilatlanması, Birinci Dünya Savaşı sırasında da başvurulan yöntemlerinden birisi olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusundaki milis birlikleri iki şekilde teşkil edilmiştir. İlki "yerel gönüllüler"den milis birlikleri oluşturulmasıdır. Trablusgarp Savaşı'nda etkin bir şekilde kullanılan bu yöntem, Birinci Dünya Savaşı'nda da kullanılması planlanmıştır. İkincisi ise Hamidiye Alayları'nın ıslah edilerek yeniden orduya kazandırılması fikridir. Bu birlikler II. Abdülhamid'i hatırlattığı için Meşrutiyet'in ilanından sonra, önce ihmal edilerek "gizli bir cezalandırma"ya maruz bırakılmış, daha sonra da yeni düzenlemelerle orduya kazandırılmanın yolları aranmıştır. Bu çalışmada her iki milis birliklerinin de sayısal olarak artırılması ve ordunun gücüne katılması çabaları incelenmektedir.

1. Birinci Dünya Savaşı'nda Gönüllü Milis Birlikleri

Balkan Savaşları'ndan sonra, yeni ordunun kuruluşu en az 500 bin asker gerektiriyordu. Ancak ordudaki mevcut asker sayısı

savaş sonrası terhisler nedeniyle 200 bine kadar gerilemişti. Bu süreçte asker sayısını artırmak için bir yandan düzenli birliklere asker alınırken, diğer yandan da gönüllü birliklerin yardımcı kuvvet olarak artırılması için çalışılıyordu. Başta Enver Paşa olmak üzere İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin önde gelen komutanları Trablusgarp ve Balkan savaşlarında gönüllü milisler istihdam ederek önemli kuvvet kazandıklarından, yeniden bu birliklerden faydalanmak istiyorlardı. Bu amaçla 16 Mart 1913 (3 Mart 1329/7 Rebiülahir 1331)'te yayımlanan bir nizamname ile gönüllü birliklerin nasıl toplanacağı ve nasıl istihdam edileceği belli kurallara bağlanmıştı. Bu nizamnameye göre, istihdam edilmesi planlanan gönüllü milisler, "zorunlu askerlik ile yükümlü olmayan" ya da "askere alınması mümkün olmayan" birlikler olarak tanımlanıyordu. Bu birliklerin tabur veya bölük komutanları nizamiye subaylarından oluşturularak, düzenli ordu ile bütünleşme sağlanması esas alınmıştı. Kendi memleketleri ile anılan bu birlikler, savaş sırasında ihtiyaç anında hemen devreye gireceklerdi.¹

1914 yaz aylarında yapılan hesaplamalara göre, orduyu savaşa tam hazır hale getirmek için toplam 477.868 ere ve 12.469 subaya ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaçların karşılanması için seferberlik sırasında etkin bir asker alma sistemi kullanılması gerekiyordu. Balkan Savaşı sonrasında ülkenin demografik ve toprak yapısının değişmesi, 340 bin zayıf ve 400 bin Müslüman muhacirin Anadolu'ya göç etmesi asker alma sistemindeki yenileşmeyi zorunlu kılıyordu. Bu amaçla 12 Mayıs 1914 (29 Nisan 1330/16 Cemaziyelahir 1332)'te *Mükellefiyet-i Askeriye Kanun-ı Muvakkatı* kabul edildi. Bu kanuna göre, 18 yaşını dolduran herkes bir sonraki martta askerî yoklamalara davet edilecek ve 20 yaşında askere alınacaktı. Silah altı süresi piyade ve nakliye için iki; kara, musika ve jandarma birlikleri için üç; bahriye için beş sene kabul edilmişti. Olağanüstü durumlarda bu askerlik süreleri değiştirilebilecekti. Yeni sistem paralı askerliği kaldırıyor, artan subay ihtiyacını karşılamak için de yükseköğretim mezunlarının *ihtiyat zabiti* yapılması kararlaştırılıyordu.²

Gönüllü milis birliklerinin toplanması ve istihdam edilmesi Cemiyetin paramiliter istihbarat örgütü olan *Teşkilat-ı Mahsusa* tarafından yürütülüyordu. Trablusgarp ve Balkan Savaşı tecrübelerini yaşayan Harbiye Nazırı Enver Paşa ve Dahiliye Nazırı Talat Paşa öncelikli olarak Kafkas Cephesi'nde gayrinizami harp yürütmek üzere, *Teşkilât-ı mahsûsâ merkez-i umûmisini* kurmuşlardı. Komisyonda Binbaşı Süleyman Askeri, Emniyet-i Umûmiye Müdürü Aziz Bey, Dr. Nazım Bey ve Atıf Bey yer alıyordu. Harbiye Nezareti'nde Süleyman Askeri başkanlığında oluşturulan bu birimde, başkanın istediği doğrultuda yazışmalar

¹ Tetik, Ahmet, *Teşkilat-ı Mahsusa, Umur-ı Şarkıyye Dairesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 5.

² *Düstur*, İkinci Tertip, 6, 662; Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), 114-115.

yapılıyor diğer üyeler etkili olamıyordu. Enver Paşa, bu kadro ile ülke genelinde milis güçlerini organize etmeyi tasarlıyordu. Bu amaçla Kürt aşiretleri yanında, Doğu Karadeniz’de Laz ve Acarlardan da faydalanmak istiyordu. Onlardan oluşturulan milis birliklerinin başına Cemiyet mensubu liderler atanarak kontrol altındaki güçler haline getirildi. Bu kuvvetler doğrudan orduya bağlı değildi ancak ordu ile koordineli çalışması esas alınmıştı. Ordu komutanlarından personel, silah, teçizat ve mühimmat alabiliyorlardı. Acil durumlarda birlik takviyesi bile yapılıbiliyordu. Teşkilat-ı Mahsusa’ya bağlı olarak hareket eden bu gönüllü milisler Irak, Filistin, Hicaz, Libya ve hatta Balkanlar’da gerilla ve çete faaliyetlerini sürdürdüler. Balkanlar hariç birliklerin büyüklüğü yerel desteklerle alay seviyesinin üstüne çıkabilmişti.³ Kesin olmamakla birlikte Teşkilat-ı Mahsusa’ya bağlı milis kuvvetlerinin savaşın ilk yıllarında 30 bin kişi civarında olduğu tahmin edilmektedir. Teşkilat-ı Mahsusa’nın organize ettiği gönüllü milis birliklerin yoğun bulunduğu yer Kafkas Cephesi’ydi. Kafkaslardaki milisler düzenli orduların konvansiyonel faaliyetlerini destekleyen gayri nizami unsurlar şeklinde değil, tamamen bağımsız ve daha geniş kapsamda istihdam edilip kullanılmıştır. Burada dağıtılan afişlerde Müslümanların gayret ve hamiyetlerine seslenilerek, düzenli birliklere destek olunması istenmiştir.⁴ Savaşın başında yapılan planlama Sarıkamış Harekâtı’ndan sonra daha acil hale gelmiştir. 22 Aralık 1914’te 3. Ordu’nun 118.174 olan muharip gücünün savaş sonrası 42.000 kişiye düşmesi bu cephede milis istihdamını zorunlu kılmıştır.⁵

Gönüllü milisler oluşturulurken her türlü imkan değerlendirilmiştir. Hapishanelerde bulunan bedenen güçlü insanları cephelerde düşmana karşı istihdam edilmesi oldukça cazip bir fikirdi. Özellikle Kafkas Cephesi’nin zor şartlarında bu milislerin yararlı hizmetler yapacağı kesindi. Harbiye Nezareti’nden bölgeye gönderilen telgraflarda hapishanelerdeki nüfuzlu mahkûmlardan çete kurabileceklerin hemen serbest bırakılması istenmişti. Kuşkusuz bu uygulama mahkûmların kayıtsız şartsız serbest

³ Mesut Uyar & Edward J. Erickson, *Osmanlı Askeri Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 488-497.

⁴ Kafkas Cephesi’nde dağıtılan bir afişte şöyle deniliyordu: “Rusya’nın başına gelen bu felaketten artık şimdiden istifade etmezsek ne zaman istifade edeceğiz. Daha ne zamana kadar bu kanlı devletin işkencelerine tahammül edeceğiz. Yeryüzünde 300 milyon İslam’ın halifesi olan kudretli padişahımız siz biçare İslamları esaretten kurtarmak ve gene peygamberimiz efendimizin mukaddes sancağı altına toplamak için orduy-ı humayunlarını silah altına topladı... Sizin de mücahit kardeşlerimizin galebesini kolaylaştırmak için düşmana zarar verecek her türlü fedakarlıkta bulunmanız farzdır... Ey ehl-i iman işte bizim sabahımız doğuyor...” (Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 179).

⁵ Fevzi Çakmak, *Birinci Dünya Savaşı’nda Doğu Cephesi* (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2005), 73.

birakılması anlamına gelmiyordu; ancak uygun görülenlerin serbest bırakılması esas alınmıştı.⁶ Milis sayısını artırmanın bir kaynağı da muhacirlerdi. Balkan Savaşları'ndan sonra Anadolu'ya gelmiş ve göçmen olduğu için 12 Mayıs 1914 tarihli askerlik kanunu gereğince 6 yıl zorunlu askerlikten muaf olan bu kişiler, gönüllü birliklere katılarak düzenli ordulara yardımcı olmak istemişlerdir. Teşkilat-ı Mahsusa, muhacirlerden faydalanırken onların göçmek zorunda kaldıkları yerlerdeki zulümleri propaganda aracı olarak kullanmıştı. Mesela, Rus zulmüne uğrayarak memleketlerini bırakıp kaçmak zorunda kalan Çerkezler, Ruslara karşı savaşma konusunda oldukça istekliydiler.⁷

Seferberlik şartlarında birçok ulema da talebeleriyle birlikte cepheye koşmuştu. 1909'da askere alınmaya başlayan medrese talebelerinden, kapsam dışında kalanları da gönüllü birliklere katılmışlardır.⁸ Öte yandan Mevlevilerin oldukça aktif olduğu gözlemlendi. Mevleviler Meşrutiyet öncesi devlete mesafeli duran konumlarını değiştirerek, Meşrutiyet hükümetlerinin savaşçı politikalarına desteklemeye başladılar. Birinci Dünya Savaşı'nda kurulan Gönüllü Mevlevi Taburları cephelerde etkili çalışmalar yaptılar. Mart 1915'te tabura katılan gönüllü Mevlevi sayısı 1000'i geçmişti. Mevlevi taburlarından birisi Cemal Paşa'nın komutasındaki Şam'a gönderilmiş ve o bölgede ellerindeki sembolik silahlarla askeri savaşa motive edici dini konuşmalar yapmışlardır. Gönüllü taburu oluşturan tarikatlardan birisi de Bektaşilerdi. Bektaşi gönüllü taburlarına 7 bin kişi katılmıştı. Bektaşi gönüllü taburları, Mevlevi taburlarından farklı olarak, Kafkas ve Çanakkale cephelerinde muharip güç olarak da savaşmışlardı.⁹ Kafkas Cephesi'de etkili olan gönüllü milis kuvvetleri arasında, bölgede yetişen nüfuz sahibi ulemayı da saymak gerekir. Bunların arasında II. Abdülhamid döneminde İstanbul'a gelerek, meşrutiyet taraftarlarıyla birlikte hareket eden Bediüzzaman Said-i Kürdi'yi de saymak gerekir. Bediüzzaman talebeleri ile birlikte oluşturduğu gönüllü milis birliği ile Rus-Ermeni birliklerine mücadele etmişti. Talebeleriyle birlikte Van savunmasından Bitlis savunmasına kadar birçok yerde etkili hizmetlerde bulunmuştu.¹⁰ Özellikle Bitlis'in savunmasında büyük yararlılıklar

⁶ Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 189-190.

⁷ Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 194.

⁸ 1892'de uygulanmayan kur'a usulü 16 yıl ihmal edilmiş ve medrese talebeleri de bundan yararlanarak askere gitmemişti. Ancak meşrutiyetin ilanından sonra kur'a uygulamasına yeniden başlandı. Şubat 1909'da yeniden kur'a sınavları yapılmaya başlandı. 6 sene kur'a imtihanlarından muaf olanlar askere gitmeyecekti. (Hasan Yıldız, "Osmanlı'da Medrese Talebelerinin Kur'a İmtihanlarından Muaf Tutulmalarının Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakanüvis* 5/2 (Güz 2020), 1102).

⁹ *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi* (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1996), 121; Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 209-211.

¹⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti Belgeleri (DH.KMS)*, No, 41. Gömlek No. 36-2.

göstermiş, Rus-Ermeni birliklerini Bitlis'in dışında oyalayarak halkın şehri tahliye etmesi için zaman kazandırmıştı.¹¹ Bu mücadeleler sonunda da Bitlis'te yaralanarak Ruslar'a esir düşmüştü. Ayrıca Kafkas Cephesi'nde Kürt Musa, Şeyh Diyaeddin gibi aşiret reisi ve ulema da gönüllü milis birlikleri oluşturmuşlardır.¹²

Mart 1915'te Kafkas Cephesi'ndeki 3. Ordu'nun toplam 54.615 muharip personeline dahil ve bu ordunun emir komuta zincirine tabi 4.762 gönüllü milis vardı. Bunların 3.642'si Rıza Bey'in, 1.120'si ise Bahaeddin Şakir Bey'in silahlı çetelerinde istihdam edilmişti.¹³ Ancak bu sayı ihtiyaca cevap vermekten çok uzaktı.

2. Aşiret Alayları

Birinci Dünya Savaşı'nda istihdam edilen milis kuvvetlerinden birisi de Hamidiye Alayları'nın kalıntılarından oluşturulan birliklerdir. Bu birliklerin Birinci Dünya Savaşı'ndaki etkilerini anlamak için Meşrutiyet dönemindeki serüvenini gözden geçirmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi, Hamidiye Alayları II. Abdülhamid'in şahsiyle bütünleşmiş projelerindendi. Bu nedenle Meşrutiyet'in 1908'de yeniden ilan edilmesi üzerine en çok merak edilen kurumlardan birisi Hamidiye Alayları'nın ne olacağı meselesi olmuştu. Bu mesele alay mensupları açısından önemli olduğu gibi, 1908 Meşrutiyeti'nin mimarı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti mensupları açısından da önemliydi. Cemiyet, Hamidiye Alayları'na sahip çıksa, Meşrutiyet'ten önce en çok eleştirdikleri bir kuruma sahip çıkacak, lağvetse imparatorluğun sınır boylarındaki sorunların çözümü zorlaşacaktı. Bu nedenle bir ortayol bulması gerekiyordu.

Meşrutiyet ilan edilince, Şark aşiretleri arasında ihtiyatlı bir sevinç yaşanmıştı. Ülkenin diğer kentlerindeki gibi aşiret bölgelerinde de Müslüman ve Hıristiyan ahali Meşrutiyet'in ilanını yarı resmi şenliklerle kutlamışlardı. Mesela Harput'ta ışıklandırılmış şehirde resmi bir gösteri yürüyüşü yapılmış, Erzurum'da Meşrutiyet asker ve sivil arasında şenliklerle karşılanmış, Diyarbakır'da ise "yiyici memurlar" hariç herkes Meşrutiyet'i sevinçle karşılamıştı.¹⁴ Ancak, Meşrutiyet'in ilanını takip eden dönemde aynı iyimser havanın devam etmediği görüldü. Cemiyet'in Hamidiye Alayları'na bakışını açığa vurması ile, Hamidiye reisleri endişeli bir şekilde beklemeye başlamışlardı. Çok geçmeden Hamidiye reislerinin bu bekleyişte haksız olmadıkları anlaşıldı. Daha

¹¹ Adem Ölmez, *Uzun Yürüyüş* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 100.

¹² Adem Ölmez, "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Akademik İncelemeler Dergisi* 9/2 (2014), 12-13.

¹³ Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 179.

¹⁴ Janet Klein, *Hamidiye Alayları İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, çev. Renan Akman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 175.

Meşrutiyet'in ilk ayında Ağustos 1908'de Hamidiye Alayları'nın sembol ismi Müşir Zeki Paşa görevinden alındı. Zeki Paşa, II. Abdülhamid'in bölgedeki en önemli temsilcisiydi. Hafiyeye Teşkilatı mensupları nasıl cezalandırılmışsa Zeki Paşa da aynı konumda algılandı. Zeki Paşa'nın ardından, bölgedeki en nüfuzlu kişi olarak görülen Milli Aşireti reisi İbrahim Paşa da hedef alındı. İbrahim Paşa hakkında İstanbul'a giden şikâyetler dikkate alınarak tutuklama kararı çıkarıldı. Bu karardan sonra resmi kuvvetlerden kaçmaya başlayan İbrahim Paşa, bir süre kendisini gizledikten sonra, Eylül 1908'de vefat etti.¹⁵ İbrahim Paşa'nın ölümünden sonra, Milli Aşireti eski gücünü koruyamadı. Hamidiye statüsünde olmayan zayıf kuvvetler haline geldi. Bu arada hükümet diğer aşiretler üzerine de yürüdü. Kasım 1908'de milislerin bundan böyle redif askerleri olduklarını ilan etti. Milisler eski ayrıcalıklarını kaybettiler. Suç işlemeleri halinde sivil mahkemelere hesap verecekler, askeri suçlar için de askeri mahkemelere çıkacaklardı. Hükümet aşiretlere devlet tarafından verilen silahları toplayacak, ancak milisler kendilerine ait silahlarla kalacaklardı.¹⁶ Aşiretler üzerine yürüme, II. Abdülhamid'in tahttan indirildiği Nisan 1909'dan sonra daha da arttı. Meşrutiyet hükümeti Hamidiye teşkilatında nüfuzu artan paşaları hedefe koyunca, Hamidiye reisleri savunma reflekslerini geliştirmeye başladılar. Bu amaçla eski rejimde var olan imtiyaz ve güçlerini korumak için siyasi kulüpler kurmak, protesto gösterileri düzenlemek, isyan girişiminde bulunmak ve Osmanlı sınırından dışarı çıkmak başvurdukları yöntemlerdendi. 1910'a gelince nüfuzlu Hamidiye reislerinin çoğu sindirilmiş, reisler çevrelerindeki az sayıdaki kuvveti ile varlıklarını korumaya çalışıyorlardı. Bölgeye teftiş için gönderilen Kaymakam Mahmut Bey, Şubat 1910'da teftiş bitiminde en az beş yüz nefere sahip oldukları yazılan Hamidiye reislerinin sadece şahsi hizmetkârlarının kaldığını belirtiyordu.¹⁷ Bundan sonra Hamidiye Alayları'na "Hamidiye" sıfatından kurtaracak, yeni rejimle bütünleşmiş bir nitelik kazandırmak gerekiyordu.

Meşrutiyet hükümetleri Hamidiye reisleriyle uğraşırken, ülkenin doğu sınırlarındaki sorunların daha da kötüleştiğini gördüler. İttihad ve Terakki Cemiyeti yöneticileri II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi Kürt reisleriyle ittifak etmenin hükümetin yararına olacağını düşünmeye başladılar. Nihai olarak II. Abdülhamid de Cemiyet de ülke bütünlüğünü merkezî bir yönetim anlayışı içinde kontrol etmek istiyorlardı. Meşrutiyet'in ilanının üzerinden henüz bir yıl geçmeden 1909 başlarında milis birliklerine yeniden ihtiyaç olduğu kanaati yaygınlaşmaya başlamıştı. Hamidiye Süvari

¹⁵ Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Devri'nin Son Yıllarında Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Irak'ta Aşiret Mücadeleleri ve Milli Aşireti Reisi İbrahim Paşa", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 59/103-132 (1995), 26.

¹⁶ Klein, *Hamidiye Alayları*, 193.

¹⁷ Klein, *Hamidiye Alayları*, 198.

alaylarını tamamen kaldırmaktansa, yeniden düzene konulması uygun görüldü. Bu amaçla iki komisyon oluşturuldu. Trabzonlu Binbaşı Hacı Hamdi başkanlığındaki komisyon Rus hududuna yakın olan aşiretleri, Fahreddin Altay başkanlığındaki komisyon ise güneydoğu bölgelerindeki aşiretlere incelemek üzere gönderildiler. Bu komisyonlar gittikleri yerlerde alayların kayıt defterlerini kontrol ederek, ölenleri çıkarmış ve askerlik yaşı gelenleri ise deftere kaydetmişlerdir. Ayrıca alayların atları muayene edilmiş ve aşiret ileri gelenlerine yeni rütbeler verilmiştir.¹⁸ Hükümet bir yandan eski Hamidiye Alaylarını yeniden nasıl canlandırabileceğinin çarelerini ararken, diğer yandan halkın muhabbetini nasıl kazanacağını hesaplarını yapıyordu. 31 Mart Olayı'ndan sonra, Meşrutiyet rejimine muhabbeti artırmak için bölgeye temsilciler göndermeye başladı. Bunların içinde Şeyh Ubeydullah'ın oğlu Seyyid Abdülkadir ve Şarkın tanınmış ulemasından Bediüzzaman Said-i Kürdi de vardı. Seyyid Abdülkadir Kasım 1909'da Van'a giderek eşrafa Meşrutiyet rejimine sahip çıkmalarına dair konferanslar verdi. Bediüzzaman ise 1909 sonlarında Van'a giderek aşiretler arasındaki seyahatinde ahaliye ve ulemaya Meşrutiyet'in güzelliklerini anlatmaya başlamıştı.¹⁹

3. Aşiret Alayları'nın Yeniden Düzenlenmesi

Cemiyet, Hamidiye Alayları'nın zayıflaması ile ortaya çıkan boşluğu doldurmak için, yeni arayışlar içine girmişti. Hamidiye Alayları'nı yeni bir kimlik ile yeniden organize etmek amacıyla, 4 Aralık 1910 (1 Zilhicce 1328/20 Teşrinisânî1326)'da *Aşiret Hafif Süvari Alayları Nizâm-nâmesi* uygulamaya konuldu.²⁰ Bu nizamname 8 Nisan 1912 (20 Rebiülahir 1330/27 Mart 1328)'de *Aşiret Süvâri Alayları Hakkında Nizâm-nâme* adı ile yenilenecek daha ayrıntılı hale getirildi. 1912 düzenlemesinde ilk nizamnamede özet geçilen birçok konu ayrıntılı bir şekilde inceleniyordu.²¹

Bu nizamnamelere göre Hamidiye Alayları'nın II. Abdülhamid'le ilişkisi kesilerek, bölgedeki asker potansiyelinin yeniden kazanılması hedefleniyordu. Yeni birliklerin adı *Aşiret Hafif Süvari Alayları* olacaktı. Böylece "Hamidiye" isminden kurtarılmış oluyordu. Hatta isim aranırken, "oğuz alayları" ismi teklif edilmiş ve bu teklif üzerine, Mahmut Şevket Paşa, "Güzel amma söylene söylene uyuz alayları olur, en iyisi aşiret alayları olsun" demiştir.²²

¹⁸ Bayram Kodaman, *Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası* (İstanbul: Orkun Yayınevi, 1983), 89.

¹⁹ Bediüzzaman Said-i Kürdi, aşiretleri dolaşarak Meşrutiyet'in güzelliklerini anlatmıştı. Meşrutiyet'in din dışı bir uygulama olduğunu söyleyenlere karşı, Meşrutiyet'in özünün Hz. Peygamber zamanındaki uygulamalarda saklı olduğunu söylemişti. Bu çabalar İttihad ve Terakki Cemiyeti tarafından doğu aşiretlerini yeniden kazanma çabaları olarak görülüyordu. (Ölmez, *Uzun Yürüyüş*, 99-114).

²⁰ "Aşiret Hafif Süvari Alayları Nizâm-nâmesi", *Düstûr*, İkinci Tertib, 2/650-666.

²¹ "Aşiret Süvâri Alayları Hakkında Nizâm-nâme", *Düstûr*, İkinci Tertib, 4/370-398.

²² Kodaman, *Doğu Anadolu Politikası*, 89.

Bu nizamnamenin kabulü ile Hamidiye Alayları ile ilgili bütün kurallar kaldırılıyor yerine yeni bir yapılanma öngörülüyordu. Alay teşkil edecek aşiretler belirli şartta bağlanıyordu. Burada en önemli konu aşiretlerin alay teşkil edebilecek nüfus yapısına sahip olup olmamasıydı. Bu nedenle “on iki senelik nizamiye efradından bir alay teşkiline müsaid” bir nüfusu olması şart koşulmuştu. On iki senelik nizamiye askeri ile *Hafif Süvari Alayları*'nın temellerinin oluşturulması düşünülmüştü. Mevcut 64,5 Hamidiye Alayı nüfusları bakımından yeniden yoklama yapılarak düzenlenecekti. Bir aşiret alay teşkilinde yeterince nüfusa sahip değilse, yakın aşiretlerden destekle alay kurabilecekti. Hafif Süvari Alayları'nın teşkil edildiği aşiretlerde barış zamanında ayrıca redif bölükleri teşkil edilmeyecekti. Yeni birliklerin yapısı da belirlenmişti. Alaylar, dört bölükten az altı bölükten çok olamazdı. Her bölük dört takımdan oluşacaktı. Her takım 32-48 kişiden oluşacağından bir bölük yaklaşık 160 kişiden; her alay yaklaşık 800 kişiden oluşacaktı. Bir aşirette birden fazla alayın kurulması dikkate alınırca ciddi bir askeri gücün oluşturulması planlandığı anlaşılmaktadır. Aşiret alaylarının idaresi müfettişlikler şeklinde düşünülmüştü. Birbirine yakınlıkları düşünülen birkaç alay dairesine bir müfettişlik merkezi oluşturulacaktı. Her müfettişlik merkezinin bir erkan-ı harbiye heyeti olacaktı. Alaylarda küçük zabitan kadro ihtiyaçlarını karşılamak için müfettişlik maiyetinde Dördüncü Ordu'dan bir nizamiye süvari bölüğü teşkil olunacaktı. Bu bölükler Aşiret Alayları'na eğitim için ihtiyacı olan küçük rütbeli subayları verecekti. Mıntıka müfettişliklerinde müfettiş olarak miralay veya mirliva, erkan-ı harb olarak yüzbaşı veya binbaşı bulunacaktı. Ayrıca mülazım, yüzbaşı ve yazıcı çavuşu bulunacaktı. Bu mintıka müfettişleri ordu süvari müfettişliğinin emri altında olacaktı. Aşiret Nizamiye Süvari Alayı kadrosunda ise nizamiyeden bir binbaşı rütbesinde alay kumandanı ile aşiretten binbaşı rütbesinde aşiret reisi bulunacaktı. Ayrıca nizamiyeden ve aşiretten olmak üzere kâtipler, aşiretten imam, nizamiyeden tabip, baytar, eczacı bulunacaktı. Bölüklerde nizamiyeden ve aşiretten kadrolarla şekillenecekti. Görüldüğü gibi bu müfettişlikler vasıtası ile Hafif Süvari Alayları'nın merkezi ordu ile entegrasyonunun sağlanması düşünülmüştü. Nitekim müfettişlik merkezlerinde oluşturulan Nizamiye Süvari Alayı, oluşturulan alayların eğitimini ve zabıt ihtiyacını karşılayacağından birliklerin “aklını” oluşturuyorlardı. Aşiretlerden asker alımı da kurallara bağlanmıştı. Aşiretlerde 18 yaşını dolduran kişiler süvari olabilecek ve 45 yaşına kadar bu görevde kalacaklardı. Bu yirmi yedi senenin ilk üç senesi iptidaiye, sonraki 12 senesi nizamiye ve son 12 senesi redif olacaktı. Seferberlikte üç yıllık başlangıç devresindeki ve son 12 senelik redif kısmı depo askeri olacaktı. İhtiyaç halinde göreve çağrılacaktı. Aşiretlerde Süvari Alayları redif taburları gibi asker toplama vazifesi görecekti. Bu iki daire yardımlaşarak vazifelerini

görecektir. Nizamnamede alaya dahil olanların nasıl vergi verecekleri de belirlenmişti. Aşiret Süvari Alayları'na dahil olanlar vergiden tamamen muaf değildi. Alay mensupları aşar ve ağnam vergisi ödemeye devam edeceklerdi. Ancak alaylara mensup olan ümera ve zabitan ile meratib-i selase fertlerinin temettü vergileri ile ikamet ettikleri evleri ile bu evlerin müştemilatı olan ahır, samanlık gibi yerler ile zaruri ihtiyaçlarını sağladıkları bahçe ve bostanlarından verilecek vergilerden muaftılar. Ayrıca bu muafiyet kendilerine ve aile fertlerine mahsustu. Aşiret alaylarından meratib-i sülüs efradının silahları, cephanesi, sancakları, flaması, sağlık ve yiyecek malzemeleri miri malından karşılanacaktı. Ancak aşiret mensubu ümera ve zabitan ile alayların nizamiye efradı at, eğer takımı, techizat ve kama, kılıç ve elbiselerini kendileri tedarik etmeye mecburdular. Nizamiye zabitanının bu tür ihtiyaçları devlet tarafından karşılanacaktı. Aşiretinden alay çıkan reisler binbaşı rütbesi ile bu alayın komutanı olurdu. Tensikat-ı cedideden dolayı boşalan ümera ve zabitanın yerine, atama yapılırken eğitim görmüş zabitlerin atanması gerekmektedir. Aşirete mensub ümera ve zabitanın üç sene Nizamiye Süvari Alayları'nda eğitim görenek tasdikname alanlardan, yaş, sağlık ve özel durumları uygun olup, Türkçe okuma yazma bilenlerden isteyenler Nizamiye Süvari Alayları'nda istihdam edilebileceklerdi. Dördüncü Ordu bölgesinde küçük zabıt mektepleri açılacak, alınan 15-18 yaşındaki 40-50 öğrenci üç yıl eğitim gördükten sonra tasdiknamelerini alanlar çavuş olarak tekrar birliklerine döneceklerdi. Bu şekilde eğitim görenlerden aşiret ileri gelenlerinin çocukları, dört sene sonra, zabıt namzedi olacaklardı. Bunlar münhal kadrolara mülazım-ı sani olarak atanırlardı. Aşiret mensubu zabıtlerin terfi edebilmeleri tasdiknamelerinin olmasına bağlıydı. Ancak savaş sırasında büyük yararlıklar göstermiş tasdiknamesiz zabıtlarda terfi ettirilecekti. Tensikat-ı cede gereğince yapılan yeniliklerde şartları tutmayan aşiret zabıtları ihtiyat birlikleri arasına alınacak ve redif bölüklerinde istihdam edilecekti. Aşiret mensuplarının bir aylık eğitimlerinin zirai faaliyetlerini sekteye uğratmaması için, talim zamanları hasat mevsimleri dikkate alınarak belirlenecekti. Seferberlikte aşiret alaylarının nasıl hareket edeceğine dair iradeler beklenerek, ihtiyat redif birlikleri gibi sefere katılacaklardı. Nakilleri de diğer askerler gibi yapılacaktı.²³

Aslında Hamidiye Alayları'nın dönüşümü anlamına gelen bu uygulama ile Aşiret Alayları genelkurmayın denetimine girmiş oluyordu. Bunun sağlayan en önemli faktör de komutanlarının nizamiyeden subaylar olmasıydı. Yukarıda değindiğimiz gibi her ne kadar alayların aşiretten komutanları oluyorsa da asıl yetkili komutan nizamiyeden subaylar oluyordu. Alayların II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi başına buyruk özerk yapıları kalmamış,

²³ "Aşiret Hafif Süvari Alayları Nizâmnamesi", *Düstür*, İkinci Tertib, 2/650-666.

tamamen merkezi ordunun kontrolüne girmişti. Alayları katı kurallarla belirlenmeye ve yetki ve sınırlarının çizilmeye başlanması alay olabilecek aşiret sayısında önemli bir azalma görüldü. Daha önce, 64—65 kadar Hamidiye Alayı varken, bu sayı Meşrutiyet yıllarında 24'e kadar düştü. Bu uygulamaların başlamasından sonra, aşiretler alay sahibi olmak isteseler de şartları tutmamıştı. Bütün bunlara rağmen aşiretler II. Abdülhamid dönemindeki alışkanlıklarını sürdürerek, devlete hizmeti kendi konumlarını güçlendirmenin vasıtası olarak göreceklidir. Bu amaçla Milan aşireti reisi Mustafa Paşa'nın oğlu Abdülkerim, Balkan Savaşları'na asker gönderecek, Milli aşireti reisi İbrahim Paşa'nın oğlu Halil ise aşireti adına devlete bir uçak almayı teklif edecekti.²⁴

1910 nizamnamesine göre sadece göçebe aşiretlerin kurabileceği esasa bağlanan alaylar, 1914 asker alma kanununa göre önceden göçebe olup da sonradan yerleşik hayata geçen aşiretlere de alay kurma izni veriyordu. Bu şekilde 1914 yılında artan aşiret milisleri 20 bine kadar çıkmıştı.²⁵ Her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz nizamnamelerde belirttiğimiz gibi, aşiret birliklerine nizamiyeden bir subay komuta edecekse de komuta kademesindeki aşiret reisleri etkili oluyor ve her aşiret ayrı ayrı konuşlanıyordu.²⁶ Bu milis birlikleri savaşın başlamasından sonra, 7-12 Kasım 1914 tarihleri arasında Köprüköy Muharebeleri'ne, 17-20 Kasım 1914 tarihlerinde Birinci Azap Muharebesi'ne katılmışlar fakat başarılı olamamışlardı. Eğitimsizlik ve disiplinsiz hareketleri bunda etkili olmuştu. Bundan sonra, ihtiyat süvari kolordusu kaldırılarak, Aşiret Alayları ihtiyat süvari tümenine bağlanmıştır. Bu aşiret birlikleri Sarıkamış harekâtından sonra da dağılarak bölgesel olarak savunmaya girişen milis güçleri haline gelmişlerdir.²⁷ Özellikle kendi memleketlerini savunmuşlardır.²⁸

Sonuç

Birinci Dünya Savaşı'nda asker ihtiyacı, gönüllü milis birliklerinin istihdam edilmesini zorunlu kılmıştı. Bu uygulamayı ortaya çıkaran temel nedenler, savaşlardaki asker ihtiyacıdır. İhtiyacın karşılanmasında böyle bir yöntemin tercih edilmesinde savaş kurmaylarının milis teşkilatlandırma tecrübesinin de etkili

²⁴ Klein, *Hamidiye Alayları*, 204.

²⁵ Robert Olson, 1914'te aşiret alaylarındaki toplam insan sayısının 50 bin kişi olduğunu belirtmektedir (Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 198).

²⁶ Beşikçi, *Osmanlı Seferberliği*, 200. 2 Ağustos 1914'te seferberlik emrine eklenen ihtiyat birlikleri 5 tümenen oluşuyordu. Bu tümenlerin ayrıntıları için bk. (Mehmet Evsile, "Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas Cephesi'nde Aşiret Mensuplarından Oluşturulan Milis Birlikleri", *Milli Birlik ve Beraberlik Paneli* (Kars: 23 Kasım 1995), 1-2.

²⁷ Evsile, "Milis Birlikleri", 3.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Siyasi Kısmı Belgeleri (HR.SYS)*, No. 2872/2, Gömlek No. 172, 175.

olduğunu kabul etmek gerekir. Oluşturulan milis birliklerinde göçmenler, mahkûmlar, askerlikten muaf tutulmuş grupların yer almıştır. Ayrıca, II. Abdülhamid döneminde doğu sınır boylarında etkili olmuş Hamidiye Alayları'nın kalıntıları da yer almıştır. Eski niteliği ve niceliği kalmayan Hamidiye Alayları Meşrutiyet döneminde geçirdiği süreçten sonra, yeni rejime entegre olmaya çalışan zayıf kuvvetler haline dönüşmüştür. Birinci Dünya Savaşı başlayınca, aşiret milislerine ihtiyaç olduğu görülerek özellikle Kafkas Cephesi'nde değerlendirilmiştir. Bu birlikler diğer gönüllü birliklerle beraber, Kafkas Cephesi'nde Rus ve Ermeni saldırılarına karşı Müslüman ahaliyi korumaya çalışmışlardır.

Kaynakça

Arşiv Vesikaları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.)

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti Belgeleri (DH.KMS)*. No, 41. Gömlek No. 36-2.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Siyasi Kısmı Belgeleri (HR.SYS)*. No. 2872/2. Gömlek No. 172.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Siyasi Kısmı Belgeleri (HR.SYS)*. No. 2872/2. Gömlek No.175.

Birinci Elden Kaynaklar

"Mükellefiyet-i Askeriyye Kanun-ı Muvakkatı". *Düstür*. İkinci Tertib, 6, 662-703.

"Aşiret Hafif Süvari Alayları Nizâm-nâmesi". *Düstür*. İkinci Tertib, 2, 650-666.

"Aşiret Süvâri Alayları Hakkında Nizâm-nâme". *Düstür*. İkinci Tertib, 4, 370-398.

Çakmak, Fevzi, *Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Cephesi*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2005.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Münazarat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007.

İlter, Aziz Samih. *Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas Cephesi Hatıraları*. Ankara: Genel Kurmay Basım evi, 2007.

Araştırma Eserler

Altınbilek, Hakkı & Kır, Naci. *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi: Kafkas Cephesi 3.Ordu Harekatı II*, Ankara: Genel Kurmay Basımevi, 1993.

Kodaman, Bayram. *Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*. İstanbul: Orkun Yayınevi, 1983.

Beşikçi, Mehmet. *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

Evsile, Mehmet. "Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas Cephesi'nde Aşiret Mensuplarından Oluşturulan Milis Birlikleri". *Milli Birlik ve Beraberlik Paneli*. Kars: 23 Kasım 1995.

Günay, Selçuk. "II. Abdülhamid Devri'nin Son Yıllarında Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Irak'ta Aşiret Mücadeleleri ve Milli Aşireti Reisi İbrahim Paşa". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 59, 103-132. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1995.

Klein, Janet. *Hamidiye Alayları İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*. çev. Renan Akman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Köksal, Osman. *Mükellefiyet-i Askeriye Kanun-u Muvakkatı 29 Nisan 1330 (Osmanlı Devleti'nde Askeralmada Son Durum)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Ölmez, Adem. "İttihad ve Terakki'nin Tensikat Politikası ve Uygulamaları". *100. Yılında Birinci Dünya Savaşı Uluslararası Sempozyumu 12-15 Kasım 2014*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi-Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2014.

Ölmez, Adem. "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi". *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Akademik İncelemeler Dergisi*. 9/2 (2014), 1-22.

Ölmez, Adem. *Uzun Yürüyüş*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Tetik, Ahmet. *Teşkilat-ı Mahsusa, Umur-ı Şarkıyye Dairesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, C.III, 6. Kısım (1908-1920). Ankara: Genelkurmay Tarih ve Strateji Etüt Başkanlığı Yayınları, 1996.

Uyar, Mesut & Erickson, Edward J. *Osmanlı Askeri Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

Yıldız, Hasan. "Osmanlı'da Medrese Talebelerinin Kur'a İmtihanlarından Muaf Tutulmalarının Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme". *Vakanüvis*, 5/2 (Güz 2020), 1074-1125.

Rasûlüllâh'ın Yağmur Duası İle İlgili Mucizeleri - Bediüzzaman Said Nursî'nin *Mektubât* İsimli Eseri Özelinde

The Miracles of Holy Prophet Regarding the Prayer for Rain - In the Special of Bediüzzaman Said Nursi's *Letters* Titled Work

Adem DÖLEK

Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of *Theology*, Erzincan /Türkiye, adolek@erzincan.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7494-1151

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	27 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	30 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: DÖLEK, Adem. “Rasûlüllâh'ın Yağmur Duası İle İlgili Mucizeleri - Bediüzzaman Said Nursî'nin *Mektubât* İsimli Eseri Özelinde:[The Miracles of Holy Prophet Regarding the Prayer for Rain - In the Special of Bediüzzaman Said Nursi's *Letters* Titled Work]”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December/Aralık 2021), 51-64. Doi: 10.53427/katre.1015318.

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

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



**Rasûlullâh'ın Yağmur Duası İle İlgili Mucizeleri
(Bediüzzaman Said Nursî'nin *Mektubât* İsimli Eseri Üzeline)**

Adem DÖLEK

Öz

Cenâb-ı Hak, insanlık tarihi boyunca insanların, doğru yolu bulmaları, maddî ve mânevî alanlarda terakki etmeleri, dünya ve âhiret mutluluğunu kazanmaları için rehberler göndermiştir. Bu rehberler peygamberlerdir. Peygamber olduklarının delili olarak da kendilerine çeşitli mucizeler verilmiştir. Peygamber olduğunu söyleyen zatın doğruluğuna delil olmak üzere, Allah'ın o zatın elinde, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylara mucize denir. Mucizenin temel amacı peygamber olduğunu söyleyen zatın peygamber olduğunu ispattır. Bununla birlikte bazen Cenâb-ı Hak, müminlerin imanlarını takviye ve onlara yardım amacıyla da peygamberlere mucize gösterme imkânı vermektedir. Son peygamber Hz. Muhammed'din (sav) bine yakın mucizesi olduğu rivayet edilmiştir. O'nun mucizelerinden bir kısmı yaptığı duaların fevkalade bir şekilde hemen kabul edilmesidir. Bediüzzaman Said Nursi *Mektubat* isimli eserinin 19. bölümü olan *Mucizat-ı Ahmediye Risalesi*'nde Resûlullah'ın çeşitli mucizeleri arasında yaptığı dua neticesinde hemen yağmurun yağmasıyla ilgili bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu çalışmada Nursi'nin naklettiği rivayetler temel hadis kitaplarındaki rivayetlerle karşılaştırılarak sıhhat derecesi tartışılmış ve rivayetin sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamber, Mucize, Dua, Yağmur.

**The Miracles of Holy Prophet Regarding the Prayer for Rain
(In the Special of Bediuzzaman Said Nursi's *Letters* Titled Work)**

Abstract

Throughout the history of mankind, God Almighty sent guides for people to find their right ways, progress in material and spiritual areas, and gain their happiness's in the world and the hereafter. These guides are prophets. God gave miracles to them as evidence of their prophecies. The miracle is that people are incapable of doing it and Allah changes His routine in a sudden different way. Thus, the miracle indicates that God has confirmed the prophecies of the prophets He sent. There are some reasons why prophets were given miracles. One of these, isto prove that their prophecies to those who do not believe. The second is to strengthen the faiths of those who believers in them. The third is to show examples to progress humanity in technical and

technological fields. Each prophet has shown dozens of miracles. Nearly a thousand miracles of the last Holy Prophet Muhammad (PBOH) have also occurred. One of these miracles is that his prayers are immediately to be accepted by Allah. In this study, the hadiths narrated by Bediüzzaman in her book *Mektubat*, about the immediate acceptance of the prayers made by the Messenger of Allah, will be compared with the forms of narration in the basic hadith books.

Keywords: Hadith, Prophet, Miracle, Prayer, Rain.

Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren farklı zaman ve mekânlarda çeşitli kavimlere peygamberler gönderilmiştir. En son gönderilen Peygamber de Muhammed (sav) olup bütün insanlığa gönderilmiştir. Allah, elçi olarak gönderdiği her peygambere, nübüvvetinin alâmeti olarak, inananların imanlarını kuvvetlendirecek, inanmayanlara da meydan okuyacak deliller ve mucizeler vermiştir. Çünkü mucize, bir benzerini beşerin yapmasının imkânsız olduğu ve devam eden bir âdetin bir anda değişmesi gibi hârikulâde işlerin peygamberler vasıtasıyla değişmesi ve peygamber olarak gönderildiklerinin Allah tarafından birer tasdiki olduğunu belirten hâdiselerdir. Yani peygamberler, ellerinde zuhur eden bu mucizelerle kavimlerine, “Peygamberlik iddiamın işte delilleri ve Allah tarafından tasdik edilmesi” demek anlamına gelen birçok olağanüstü olay göstermişlerdir. Mesela; Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi,¹ elinin bembeyaz parlaması,² Hz. Salih için taştan devenin çıkarılması, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, alacalı hastalıkları tedavi etmesi, amâların gözlerini açması,³ Peygamberimizin elinin işaretleriyle Ay'ın ikiye yarılması,⁴ parmaklarından suyun akması,⁵ verdiği sopanın kılıca dönüşmesi⁶ gibi olaylar mucize olup ilgili peygamberlerin nübüvvet delilleridir.

Bediüzzaman Said Nursî (ö.1960), *Mektubat* isimli eserinin 19. bölümü olan *Mucizât-ı Ahmediye Risalesi*'nde Rasûlüllâh'ın (sav) göstermiş olduğu bine yakın mucizesinden üç yüz kadarını zikretmiştir. Biz bu çalışmamızda Rasûlüllâh'ın (sav) duasıyla zuhur eden mucizelerinden, Nursî'nin mezkûr risalesinin 14. *İşâret*'inde nakletmiş

¹ Tâhâ 20/20.

² Tâhâ 20/22.

³ el-Mâide, 5/110; Âl-i İmrân, 3/19.

⁴ el-Kamer, 54/1-2.

⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Megâzî”, 35; Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992), 1/65; Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertib-i İbn Balabân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 14/480.

⁶ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luga*, 1/338; İzzüddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/65.

olduğu rivayetleri temel hadis kaynaklarındaki orijinal nakilleri ile karşılaştırıp hem hadisin aslî kaynaklarını ortaya koymaya, hem de sıhhat derecesi hakkında bir sonuca ulaşma çabası içinde olduk. Nursî eserlerinde hadisleri genellikle meâlen naklettiği görülmektedir. Biz bu rivayetlerden bazılarının metinlerini, kolaylıkla görülebilmesi açısından faydalı olur düşüncesiyle temel kaynaklarda geçtiği şekliyle dipnotta vermeye çalıştık.

1. Bediüzzaman'ın Naklettiği Rivayetler

Bediüzzaman Said Nursî *Mektubat* adlı eserinin on dokuzuncu bölümü olan *Mu'cizât-ı Ahmediye Risalesi'nin 14. İşaret*'inde şöyle demektedir:

“Resûl-i Ekrem aleyhi's-salatü ve's-selâm'ın envâ-ı mucizâtından bir nev-i azîmi, duâsıyla zâhir olan hârikulâdelerdir. Evet, şu nev'i, kat'î ve hakîkî mütevatirdir. Cüziyyât ve misalleri o kadar çoktur ki hesap edilmez. Misallerinden çokları var ki onlar da mütevatir derecesine çıkmışlar. Belki tevatüre yakın meşhur olmuşlar. Bir kısmını öyle imamlar nakletmiş ki meşhur mütevatir gibi katiyeti ifade eder. Biz, şu pek çok misallerinden tevatüre yakın ve meşhur derecesinde münteşir bazı misalleri, numûne olarak ve her misalinde birkaç cüziyyatını zikredeceğiz. Resûl-i Ekrem aleyhi's-saltüve's-selâm'ın yağmur duâsı tevatür derecesinde ve çok defa tekrar ile daima süratle kabul olması, başta İmam Buhârî ve İmam Müslim, eimme-i hadîs nakletmişler. Hatta bazı defa, minber-i şerif üstünde, yağmur duâsı için elini kaldırıp indirmeden yağmış.”⁷

Nursî'nin bu ifadesine göre Rasûlullah'ın mucize çeşitlerinden en büyüklerinden birisi duası neticesinde meydana gelen olağanüstü olaylardır. Bu tür olayların varlığı kesindir ve tevatür yoluyla bize kadar gelmiştir. Bunlara örnek olarak birkaç numûne zikredeceğini belirtmekte ve bu tür hadislerin başta Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875) olmak üzere birçok hadis imamı tarafından rivayet edildiğini ifade etmektedir. Esasen Nursî'nin rivayet ettiği hadis hemen bütün hadis kitaplarında yer almaktadır. Ancak Nursî, Buhârî ve Müslim'in rivayetini naklettiği için biz de sadece bu iki imamın naklettiği rivayetlerin metinlerine tam olarak yer vereceğiz, diğer hadis imamlarının rivayet ettikleri metinlere yer vermeyip kaynak göstermekle yetineceğiz.

Şunu hemen ifade edelim ki hicrî 6. asırdan sonraki hadis âlimlerinin, hadisleri nakletme, derleme, cem ve zevâid gibi çalışmalarında benimsedikleri usul, hadislerin sahâbî râvîlerini zikrederek hadisin geçtiği eserleri kaynak göstermekle yetinmek olmuştur. Çünkü hadisler, temel kaynaklarda toplandığı, kitâbî ve şifâhî olarak nakletme işi tamamlandığı için artık sadece kaynaklardan derleme suretiyle eserler telif edilmiştir. Nursî'nin de bu usûlü aynen

⁷ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 143.

takip ettiği görülmektedir. Yine Nursî'nin, kendisinin de belirttiği gibi eserini telif ederken yanında hadis kaynaklarının bulunmadığı⁸ da dikkate alındığında bunun fevkalâde bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Nursî'nin; hadisleri, mânen ve gayet muhtasar olarak naklettiği görülmektedir. Çünkü onun, hadisleri nakletmekteki gayesi, hadisin, metin ve sened bakımından tahkikini ve tahririni yapmak değil, Rasûlüllah'ın mucizelerini dikkate vererek O'nun nübüvvetini ispat etmektir.

Biz de Rasûlüllah'ın duasının derhal kabul edilmesi neticesinde zâhir olan mucizelerle ilgili Nursî'nin zikrettiği hadislerin tahririni ve tahkikini yaparak bu hadislerin, temel kaynaklardaki yerlerini ortaya koymaya ve sıhhat derecesini tespit etmeye çalışacağız.

Rasûlüllah'ın yağmur duâsının derhal kabul edilmesi ile ilgili Nursî'nin zikrettiği hadisleri, Buhârî (ö. 256/870),⁹ Müslim (ö. 261/875),¹⁰ Nesâî (ö. 303/915),¹¹ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855),¹² İbnü'l-Cârûd (ö.307/919),¹³ İbn Huzeyme (ö. 311/924),¹⁴ İbn Hibbân (ö. 354/965),¹⁵ Taberânî (ö. 360/971),¹⁶ Beyhakî (ö.458/1066),¹⁷ Beğavî (ö. 516/1122),¹⁸ Bezzâr (ö. 292/905),¹⁹ Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066)²⁰ gibi birçok muhaddis eserlerinde nakletmişlerdir. Nursî, bu hadis imamlarından sadece ikisinin ismini sarahaten zikretmiştir.

⁸ “Kitaplara müracaat edilmeden, ezber olarak dağ, bağ köşelerinde” (*Mektubat*, 88) yazıldığını belirten Nursî, “Şu risalelerde çok ehâdis-i şerife nakletmişim. Yanımda kütüb-i hadisiyye bulunmuyor. Yazdığım hadislerin lafında yanlışlarım varsa ya tashih edilsin veyahut ‘hadis-i bilmânâ’dır denilsin. Çünkü kavî-râcih odur ki, nakl-i hadis-i bilmânâ câizdir. Yani hadisin yalnız mânâsını alıp lafınızı kendi zikreder. Madem öyledir, lafzında yanlışım varsa hadis-i bilmânâ nazarıyla bakılsın” demektedir (*Mektubat*, 88. dipnot).

⁹ Buhârî, “Cumû‘a”, 35; “Salâtü'l-istiskâ”, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14,21, 24.

¹⁰ Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), “Salâtü'l-istiskâ”, 8, 9, 10, 11.

¹¹ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdül Mün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/321, 2: 329.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), 12/258.

¹³ İbnü'l-Cârûd, Abdullah b. Ali, *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsnede* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.), 172-173.

¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992), 2/338.

¹⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/273; 7/107.

¹⁶ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *ed-Du'âu'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ri'l-İslâmiyye, 1987), s. 1248.

¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/313.

¹⁸ el-Huseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4/414.

¹⁹ Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Müessetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1988), 12/325, 13/210.

²⁰ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali, *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1986), 1066.

2. Buhârî'nin Rivâyetleri

Buhârî; hadisi, *Sahîh*'inin Salâtu'l-İstiskâ ve Cuma bölümlerinde nakletmiştir. Hepsî Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) nakledilen bu rivayetlerden bazılarının daha kısa, bazılarının ise daha detaylı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte hepsinin ortak noktası, Rasûlullah'ın Cuma hutbesinde minberde iken yaptığı yağmur duasının hemen kabul olup daha minberden inmeden yağmurun yağmaya başlamasıdır. Biz burada Buhârî'nin rivayetlerinden üç tanesini zikretmekle yetineceğiz.

Birinci rivayet, Buhârî (ö. 256/870) < Muhammed b. Mukâtil (ö. 226/840) < Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) < el-Evzâî (ö.157/774) < İshak b. Abdillâh b. Ebî Talha el-Ensârî (ö. 134/751) < Enes b. Mâlik (r.a.) (ö. 93/711) tarîkı ile nakledilmiştir. Enes diyor ki: Rasûlullah (sav) zamanında insanlara kıtlık isabet etti, Rasûlullah (sav), Cuma günü minberde hutbe okuyorken bir köylü kalktı ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Mal helâk oldu, çoluk çocuk aç kaldı, bize su vermesi için Allah'a bizim için dua ediver" dedi. Rasûlullah (sav) da ellerini kaldırdı (ve dua etti). Semada hiç bulut parçası yoktu. Dağlar gibi bulutlar hemen geldi ve Rasûlullah (sav) henüz minberden inmedi, öyle ki ben sakalından yağmur sularının damladığını gördüm. (Enes devamla şöyle der). O gün yağmur aldık; ertesi gün, ertesi gün ve takip eden cumaya kadar yağmur devam etti. Yine o köylü (veya başka bir kişi) kalktı ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Binalar yıkıldı, mâllar battı, bizim için Allah'a duâ ediver (de yağmur kesilsin)" dedi. Rasûlullah (sav) ellerini kaldırdı ve şöyle dua etti: "*Allah'ım! Etrafımıza, üzerimize değil.*" Enes der ki, Rasûlullah (sav) eliyle sema tarafına işaret ettiği yerlerden bulutlar ayrıldı; öyle ki, Medine sanki bir yuvarlak (kalkan şeklinde açıklık) içinde kalmış gibi oldu (yağmur şehrin etrafına yağdı), Kanât vadisinden bir ay boyunca su aktı. Medine dışından gelen her kişi de yağmurun bol bol yağdığını haber veriyordu."²¹

Bu hadîs, hadîs öğrenme yollarından semâ usulü (öğrencinin hocasından işiterek hadîsi alması) ile nakledildiğine işaret eden "حَدَّثَنَا"،

²¹ Hadisin metni şöyledir: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَامَ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَ الْمَالُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا أَنْ يَسْقِيَنَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ وَمَا فِي السَّمَاءِ قَرَعَةٌ، قَالَ: فَتَنَزَّ سَحَابٌ أَمْثَالُ الْجِبَالِ، ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مَنبَرِهِ حَتَّى رَأَيْتُ الْمَطَرَ يَتَخَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ، قَالَ: فَمَطَرْنَا نِيَوْمًا ذَلِكَ، وَفِي الْغَدِ، وَمِنْ بَعْدِ الْغَدِ، وَالَّذِي يَلِيهِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْأُخْرَى، فَقَامَ ذَلِكَ الْأَعْرَابِيُّ - أَوْ رَجُلٌ غَيْرُهُ - قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهَدَّمَتِ الْبِنَاءُ وَغَرِقَ الْمَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا، فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، وَقَالَ: «اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا، وَلَا عَلَيْنَا» قَالَ: فَمَا جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةِ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا تَفَرَّجَتْ، حَتَّى صَارَتِ الْمَدِينَةُ فِي مِثْلِ الْجَوْبَةِ حَتَّى سَالَ الْوَادِي، وَادِي قَنَاةَ شَهْرًا، قَالَ: فَلَمْ يَجِئْ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةِ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجُودِ

“حَدَّثَنِي”، “حَدَّثَنَا”، “أَخْبَرَنَا”، “أَخْبَرَنَا” sığaları ile rivayet edilmiştir. Bu usûl, hadîs öğrenme ve öğretme (tahammül ve edâ) usullerinin en üstün derecesidir. Hadîsin senedindeki râvîlerin hepsinin güvenilir olduğu da kaynaklarda belirtilmiştir.²²

İkinci rivayet, Buhârî < Muhammed (ö. 225/868) < Ebû Damre Enes b. İyâd (ö. 200/815) < Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemir (ö. 140/757) < Enes b. Mâlik tarîki ile nakledilmiştir. Enes şöyle der ki: Bir adam, Cuma günü Rasûlüllah (sav) hutbe okurken minberin karşında bulunan kapısından içeri girdi ve Rasûlüllah'a yönelerek ayakta, “Ey Allah'ın Rasûlü! (Susuzluktan) hayvanlar helâk oldu, yollar yarıldı. Allah'a duâ ediver de bizim için yağmur yağdırsın” dedi. Rasûlüllah da ellerini kaldırdı. “*Ey Allah'ım! Bize yağmur ver, Ey Allah'ım! Bize yağmur ver, Ey Allah'ım! Bize yağmur ver.*” diye duâ etti. Enes der ki, “Hayır, vallahi, semada ne bulut ne de bir bulut parçası görünüyordu. Bizimle Sel' adı verilen dağ arasında (görmemize engel ne bir ev ne de bir bina vardı. Hemen dağın arkasından kalkan gibi bir bulut ortaya çıktı, göğün ortasına gelince yayıldı, sonra da yağmur yağdı. Vallahi, altı gün güneş görmedik. O adam tekrar ertesi cuma Rasûlüllah ayakta hutbe okurken yine aynı kapıdan içeri girdi ve “Ey Allah'ın Rasûlü! (Yağmurdan) mallar helâk oldu, yollar yarıldı, Allah'a dua et de yağmur kesilsin” dedi. Enes der ki, Rasûlüllah (sav) ellerini kaldırdı ve “*Ey Allah'ım! Etrafımıza (yağdır), üzerimize yağdırma, Allah'ım! Tepelere, dağlara, yüksekere, vadilere ve otlaklara yağdır.*” dedi. Yağmur birden kesildi ve biz güneşlikte yürüyerek çıktık. Şerîk der ki; ben, Enes'e bu istekte bulunan adamın, birinci kişi mi olduğunu sordum. O da ‘bilmiyorum’ dedi.²³

Üçüncü rivayet, Buhârî < İbrâhim b. el-Münzir (ö. 236/850) < el-Velid b. Müslim (ö.194/809) < Ebû Amr el-Evzâi < İshak b. Abdullah b. Ebî Talha < Enes b. Malik (r.a.) tarîki ile nakledilmiştir.²⁴ Hadisin

²² Bk. *Cevâmiu'l-Kelim* (Hadis Araştırmaları Programı).

²³ Buhârî, “İstiskâ”, 6'nın metni şöyledir: “ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو صَمْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يُذَكِّرُ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ بَابِ كَانَ وَجَاهَ الْمُنْبِرِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلَكَتِ الْمَوَاشِي، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُعَيْتِنَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ اسْقِنَا» قَالَ أَنَسُ: وَلَا وَاللَّهِ مَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ، وَلَا قَزَعَةَ وَلَا شَيْئًا وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ، وَلَا دَارٍ قَالَ: فَطَلَعْتُ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةً مِثْلَ النَّرْسِ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ، انْتَشَرَتْ ثُمَّ أَمْطَرَتْ، قَالَ: وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سِتًّا، ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَهُ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلَكَتِ الْأُمُودُ وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُمَسِّكْهَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا، وَلَا عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الْأَكَامِ وَالْجِبَالِ وَالْأَجَامِ وَالْظَّرَابِ وَالْأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ» قَالَ: فَانْقَطَعَتْ، وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ قَالَ شَرِيكٌ: فَسَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: أَهُوَ الرَّجُلُ الْأَوَّلُ؟ قَالَ: لَا أَدْرِي

²⁴ Hadisin metni öyledir: “ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو “ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى

senedindeki râvîlerin hepsinin güvenilir râvîler olduğu kaynaklarda belirtilmiştir.²⁵

Bu üç hadis değerlendirildiğinde, birinci rivayette farklı olarak “Semada hiç bulut parçası yoktu” ifadesinden sonra Enes’in “ *فَوَالَّذِي نَفْسِي* ” *Nefsin kudret elinde olan Allah’a yenin olsun ki, daha elini indirmede*) ifadesi bulunmaktadır ki, bu da mânayı değiştiren ya da bozan bir durum değildir. Bu kayıt Nursî’nin, “*Hatta bazı defa, minber-i şerif üstünde yağmur duası için elini kaldırıp, indirmeden yağmış*” ifadesinin karşılığı olmaktadır.

3. Müslim’in Rivâyetleri

Yukarıda Buhârî’den zikrettiğimiz hadisi, Müslim *Sahih*’inde Salâtü’l-İstiskâ bölümünde iki târîkle nakletmiştir.

Birinci târîk: Müslim der ki: Bize Yahya b. Yahya (ö. 226/840) ve Yahya b. Eyyub (ö. 234/848) ve Kuteybe (ö. 240/854) ve İbn Hucr (ö. 244/858) naklettiler. Yahya, bize haber verdi, dedi (diğerleri ise bize İsmail b. Cafer (ö.180/796) tahdis etti dediler. İsmail, Şerîk b. Ebî Nemir’den (ö. 140/757) o da Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711) naklettiğine göre: Bir adam, bir Cuma günü Dâru’l-kadâ yönünden Mescid’e girdi. Rasûlullah (sav) ayakta hutbe okuyordu. Adam Rasûlullah’a (sav) doğru döndü ve sonra “Ey Allah’ın Rasûlü! Mallar helâk oldu, yollar yarıldı, Allah’a dua ediver de bize yağmur versin” dedi. Rasûlullah da ellerini kaldırdı ve şöyle duâ etti: “*Allah’ım! Bize bol yağmur ver. Allah’ım! Bize bol yağmur ver. Allah’ım! Bize bol yağmur ver.*”. Enes der ki “Hayır vallahi, semada ne bir bulut ne de bir bulut parçası görmüyorduk, Sel’ denilen dağ ile aramızda da yağmurun belirtisini görmeye ne bir ev ne de bir bina gibi engel vardı. Birden dağın arkasından kalkan gibi yoğun bir bulut parçası çıktı, semanın ortasına gelince yayıldı, sonra yağmur yağdırıldı. Vallahi, biz Güneşi hiç göremez olduk. Sonra ertesi Cuma aynı kapıdan bir adam girdi ve yine Rasûlullah (sav) ayakta hutbe îrâd etmekte iken adam ayakta Rasûlullah’a dönerek “Ey Allah’ın Rasûlü! Mallar helâk oldular, yollar (selden) yarıldılar. Allah’a dua ediver de yağmurunu bizden durdursun” dedi. Rasûlullah (sav) ellerini kaldırdı ve “*Ey Allah’ım! Etrafımıza (yağdır), üzerimize yağdırma, Allah’ım! Dağlara, tepelere, vadilere ve otlaklara yağdır.*” dedi. Yağmur birden kesildi ve biz

عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ قَامَ أُعْرَابِيٌّ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلْكَ الْمَالِ وَجَاعَ الْعِيَالِ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا، فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَمَا نَزَى فِي السَّمَاءِ قَرْعَةً، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا وَضَعَهَا حَتَّى تَارَ السَّحَابَ أَمْثَالَ الْجِبَالِ، ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مَنْبَرِهِ حَتَّى رَأَيْتُ الْمَطَرَ يَتَخَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَطَرْنَا يَوْمًا ذَلِكَ، وَمِنَ الْغَدِ وَبَعْدَ الْغَدِ، وَالَّذِي بِلِيهِ، حَتَّى الْجُمُعَةَ الْأُخْرَى، وَقَامَ ذَلِكَ الْأُعْرَابِيُّ - أَوْ قَالَ: غَيْرُهُ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهَدَّمَتِ الْبِنَاءُ وَعَرِقَ الْمَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا، فَرَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا» فَمَا يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةِ مِنَ السَّحَابِ إِلَّا انْفَرَجَتْ، وَصَارَتِ الْمَدِينَةُ مِثْلَ الْجَوْبَةِ، «وَسَالَ الْوَادِي قَنَاةَ شَهْرًا، وَلَمْ يَجِئْ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةِ إِلَّا حَدَّتْ بِالْجَوْدِ

²⁵ Bk. *Cevâmiu'l-Kelim*.

(mescitten) güneşli (havada) yürüyerek çıktık. Şerîk der ki, ben bu talepte bulunan adamın, birinci kişi mi olduğunu sordum. O da 'bilmiyorum' dedi.²⁶

Bu hadîsin de Buhârî'nin naklettiği rivâyetten bir farkı yoktur. Seneddeki râvîlerin hepsi sika râvîlerdir. Müslim'in konu ile ilgili diğer rivayetleri de muhteva bakımından Rasûlüllah'ın bir Cuma gününde minberde hutbe îrâd ederken bazı sahâbîlerin yağmur istemesi üzerine Rasûlüllah'ın ellerini kaldırarak dua ettiği ve daha minberden inmeden yağmurun yağdığını ve bu yağmurun da bir hafta boyunca devam ettiği anlatılmaktadır. Bu sebeple bu hadislerde Rasûlüllah'ın duası bereketiyle Cenâb-ı Hakk'ın, O sevgili kuluna bir mucize olarak duasını hemen kabul buyurup duasıyla birlikte yağmur yağdırmış olduğu anlatılmıştır. Bu rivayetlerin hepsinin sahâbî râvîsinin Enes b. Mâlik olduğu dikkati çekmektedir. Ancak Enes'in rivayetine de muhalif başka bir rivayetin olmaması bu rivayetin diğer sahâbîler tarafından da tasdik edildiğinin alâmetidir. Çünkü haberlerde bir yanlışlık olsa sahâbîler bunun böyle olmadığını mutlaka söylerlerdi.

İkinci tarîk: Müslim < Davud b. Reşîd (ö. 239/853) < el-Velid b. Müslim (ö. 194/809) < el-Evzâî < İshak b. Abdillâh b. Ebî Talha < Enes b. Malik (r.a.) tarîki ile nakledilmiştir.²⁷ Müslim'in birinci rivayeti, bu ikinci rivayetinden biraz kısa olmakla birlikte muhteva açısından bir farklılık

²⁶ Müslim "Salâtü'l-istiskâ", 8'in metni şöyledir: " حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَيَحْيَى بْنُ أَبِي أُيُوبَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَأَبْنِ حُجْرٍ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا، وَقَالَ الْآخَرُونَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ شَرِيكَ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ، مِنْ بَابٍ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقَضَاءِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ بُعِثْنَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ أَعِثْنَا، اللَّهُمَّ أَعِثْنَا، اللَّهُمَّ أَعِثْنَا»، قَالَ أَنَسٌ: وَلَا وَاللَّهِ مَا نَزَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ وَلَا قَرَعَةٍ، وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ نَيْتٍ وَلَا دَارٍ، قَالَ: فَطَلَعَتْ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التُّرْسِ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ انْتَشَرَتْ، ثُمَّ أَمْطَرَتْ، قَالَ: فَلَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْنَا، قَالَ: ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَهُ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُمَسِّكْهَا عَنَّا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ حَوْلْنَا وَلَا عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الْأَكَامِ، وَالظَّرَابِ، وَبُطُونِ الْأُودِيَةِ، وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ» فَانْقَلَعَتْ، وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ قَالَ شَرِيكَ: فَسَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: أَهْوَى الرَّجُلُ الْأَوَّلُ؟ قَالَ: لَا أَدْرِي

²⁷ Müslim, "Salâtü'l-istiskâ", 9'un metni şöyledir: " حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِذْ قَامَ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكَ الْمَالُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، وَسَاقَ الْخَدِيثُ بِمَعْنَاهُ، وَفِيهِ قَالَ «اللَّهُمَّ حَوْلَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا»، قَالَ: فَمَا يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةِ إِلَّا تَفَرَّجَتْ، حَتَّى رَأَيْتُ الْمَدِينَةَ فِي مِثْلِ الْجُؤَبَةِ وَسَالَ وَادِي «فَنَاءَ شَهْرًا، وَلَمْ يَجِئْ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةِ إِلَّا أَخْبَرَ بِجَوْدٍ.

bulunmamaktadır. Zaten hadîsin tarîki, İshak b. Abdillâh'ta birleşmektedir. Yani hadîsin aslı birdir.

Müslim'in rivayetinde bulunan her iki senedin râvîleri sikadır ve muttasıl bir sened ile nakledilmiştir.²⁸ Senedde tahammül ve edâ sîgalarından “حَدَّثَنَا”، “أَخْبَرَنَا” ve güvenilir râvîler için ittisali ifade eden “عَنْ” sîgaların kullanılması da öğrencinin hocasından hadîsi işiterek aldığıının göstergesi olmaktadır.

Konu ile ilgili olan bu hadîsi nakleden diğer musanniflerin eserlerini belirttiğimiz için onların rivayetlerinin teker teker incelenmesi, makalemizin sınırlarını taşıracağından dolayı Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinin belirtilmesi yeterli olacaktır.

Kısaca ifade edilecek olursa, Nursî'nin muhtasar ve mânen rivayet ettiği, Rasûlullah'ın minber üzerinde yaptığı yağmur duasının hemen kabul olup, açık bir hava mevcut iken daha minberden inmeden yağmurun yağmasıyla O'nun mucizesinin zuhur etmiş olması ile ilgili hadîs, Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettikleri (müttefekun aleyh) bir hadîstir. Daha birçok hadîs imamı tarafından da bu hadîsler nakledilmiştir. Bu sebeple, Nursî'nin muhtasar ve mânen nakletmiş olduğu hadîs, temel hadîs kaynaklarında geçen rivayetlerle muhteva açısından mânen örtüşmektedir.

4. Diğer Rivayetler

Müslümanların suya ihtiyaç duydukları bazı zamanlarda umulmadık şekilde yağmur yağdırarak Allah'ın onlara yardım etmesi âyetlerde de açıkça ifade edilen bir durumdur.. Meselâ, “Sizi tertemiz etmek ve sizden kiri pası gidermek için Allah size semadan su indiriyordu.”²⁹ âyeti, Bedir savaşında ordunun susuz kalıp Cenâb-ı Hakk'ın semadan yağmur yağdırmasıyla ilgilidir. Bu âyet Hz. Peygamber'in duası olmadan da bazen Allah'ın ummadıkları bir zamanda Müslümanlara yardım için yağmur yağdırdığını göstermektedir. Âyette geçmesi sebebiyle yağmurla yardımın Allah'ın bir âdeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu yardım türlerinden bazıları rivayetler yoluyla gelmiştir. Nitekim Nursî de, Rasûlullah'ın dua etmesi veya kendisi vesile edilerek dua edilmesi halinde hemen yağmurun yağmasıyla ilgili bazı rivayetlere yer vermiştir.

Birinci rivayet: Nursî'nin kaynak belirtmeden zikrettiği bir olay şöyledir: Peygamberimiz henüz çocuk iken dedesi Abdulmuttalib O'nun hürmetine yağmur duasında bulunmuş ve duası kabul edilerek yağmur yağmıştır.³⁰ Bu hâdise, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'inde,³¹ İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe*'sinde³² geçmektedir. Kısaca olay şöyle gerçekleşmiştir: Rasûlullah'ın (sav) çocukluğu zamanlarında altı-yedi yaşlarında iken,

²⁸ Bk. *Cevâmiu'l-kelim* programı.

²⁹ el-Enfâl, 2/11.

³⁰ Nursî, *Mektubât*, 143.

³¹ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabkâtü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.),1/90.

³² İzzüddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/112.

Mekke ve çevresinde aşırı derecede ardı ardına kıtlıklar olmuş, Abdülmuttalib de torunu Muhammed'i yanına alarak kabilesinden seçkin insanlarla birlikte Kâbe'yi tavaf edip, Haceru'l-Esved'i selamladıktan sonra Ebû Kubey's dağına çıkmışlar. Abdülmuttalib Rasûlüllah'ı omzuna alarak dua etmiş, yanındakiler de "âmin" demişler ve daha dağdan aşağı inmeden bol yağmur yağmış ve vadilerden seller taşmıştır.³³

İkinci rivayet: Rasûlüllah'ın (sav) ordusunun bazı gazvelerde susuz kaldıkları zamanlarda O'nun duasının bereketiyle hemen yağmurun gelmesi ile ilgili bazı rivayetler gelmiştir. Nursî bu rivayetleri, "*Bir-iki defa ordu susuz kaldığı vakit bulut geliyordu, yağmur veriyordu.*"³⁴ ifadesiyle özetlemiştir.

Hadislerde bildirildiğine göre Tebük seferinde ordu susuz kalmış, durum Rasûlüllah'a arz edilince Rasûlüllah (sav) dua etmiş ve hiçbir yağmur alâmeti yok iken birden hava bulutlanıp yağmur yağmıştır. Hadîsi, Vâkıdî (ö.207/823) *el-Megâzi*'sinde Ebû Said el-Hudrî'den nakletmektedir.³⁵

Kastalânî'nin (ö.923/1517) de naklettiğine göre Rasûlüllah (sav) ordusu ile Tebük'ten dönerken Fezâreoğulları'ndan birkaç kişi Rasûlüllah'a gelip müslüman olmuşlar, Rasûlüllah (sav) onların memleketlerinin ahvalinden sorduğunda, onlar da memleketlerinde kıtlık olduğunu söylemişler. Rasûlüllah da dua etmiş ve Allah da bol yağmur ihsan etmiştir.³⁶

Üçüncü rivayet Hz. Ömer'in Rasûlüllah'ın amcası Abbas'ı vesile ittihaz edere Allah'tan yağmur istemesiyle ilgilidir. Nursî konuyu şu cümleyle özetler: "*Vefat-ı Nebevîden sonra Hz. Ömer, Hazret-i Abbas'ı vesile yapıp demiş 'Yâ Rab! Bu Senin habîbinin amucasıdır. Onu yüzü hürmetine yağmur ver.' Yağmur gelmiş.*"³⁷

Bu rivâyet, Buhârî'de şöyle nakledilmiştir: "İnsanlar kıtlığa mâruz kaldıklarında Ömer b. el-Hattâb, Abbas b. Abdilmuttalib'i vesile ederek yağmur istedi ve 'Allah'ım! Nebimiz ile sana tevessül ediyorduk (O'nun hürmetine istiyorduk), bize yağmur veriyordun ve (şimdi de) biz Nebîmizin amcası ile Sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver' diye dua etti. Yağmur yağdı."³⁸

³³İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/90; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/112; Hüseyin b. Muhammed Diyaribekrî, *Tarihü'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Müessesetü Şabân, ts.), 1/239; Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şamil yayınları, 1987) 2/70-74; Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Yeni Nesil Matbaası, 1983), 1/103

³⁴Nursî, *Mektubât*, 143.

³⁵Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1008.

³⁶Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *Mevâhibu Ledünniye Tercümesi*, 2/332.

³⁷Nursî, *Mektubât*, 143.

³⁸Buhârî, "İstiskâ", 3'ün metni şöyledir: "حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: "عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ الْأَنْصَارِيَّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُتَنَّى، عَنْ ثُمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَشْفَى بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِبَنِيْنَا فَشَفَيْتَنَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ بَنِيْنَا فَاسْقِنَا"، قَالَ: فَيَسْقُونَ

Dördüncü rivayetler genel olanlardır. Bu hususta Nursî şöyle demektedir: “*İmam-ı Buhârî ve Müslim haber veriyorlar ki: Yağmur için dua talep edildi. Resûlü Ekrem aleyhissalatü vesselâm dua etti. Yağmur öyle geldi, mecbur oldular: “Aman, duâ et, kesilsin. Dua etti, birden kesildi.”*”³⁹

Nursî’nin bu ifadesinin, yukarıda nakledilen hadîslere birer işaret olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte mezkûr rivayetlerin dışında yine insanların, yağmursuzluk görüldüğü zamanlarda Rasûlüllah’a gelip durumlarını anlattıkları ve Rasûlüllah’ın (sav) da yağmur duası ettiği ve hemen yağmur yağdırıldığını belirten başka rivayetler de vardır.⁴⁰

Meselâ bir rivayete göre Ebû Ümâme şunu anlatıyor: “Rasûlüllah (sav) bir gün kuşluk vaktinde üç kere tekbir getirip ‘Allah’ım! Bize yağmur ver (bunu üç defa tekrar etti), Allah’ım! Bize tereyağı, süt, içyağı ve et ver’ / عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا ضَحَى فِي الْمَسْجِدِ فَكَبَّرَ / اللَّهُمَّ اسْقِنَا - ثَلَاثًا - اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا سَمْنًا وَلَبَنًا وَشَحْمًا وَلَحْمًا” diye duâ etti. Semada hiçbir bulut görünmüyordu, rüzgâr ve toz esmeye başladı. Hemen bulut toplandı ve sağanak yağmur yağdı. Çarşı-pazar sahipleri bağirmaya başladılar, mescidin tavanları altına ve evlerine kaçıştılar, Rasûlüllah (sav) ise ayakta idi. Yollardan seller aktı. Rasûlüllah’ın (sav) saçının etrafından, omuzlarından ve kollarından yağmur sularının boncuk boncuk aktığını gördüm. Derken Rasûlüllah oradan ayrıldı, ben de O’nunla birlikte ayrıldım, O, “İşte bu, Allah’ın yaratmasıyla olan ve Allah’ın size en yakın oluşunu gösteren bir durumdur./ هَذَا أَحَدْتُكُمْ عَهْدًا بِرَبِّهِ عَزَّ” diyordu. Ebû Ümâme der ki: Ben hiçbir yıl böylesine sütün, yağın, iç yağının ve etin bu yıldan daha fazla olduğunu görmedim, öyle ki, yollarda o kadar çoktu, kimse (dönüp) almazdı.⁴¹

Sonuç

Rasûlüllah (sav), nübüvvetinin delili olarak birçok nev’iden mucizeler göstermiştir. Bu nevilere biri, yaptığı duaların kabul edilmesidir. O’nun yaptığı yağmur dualarının hemen kabul edilmesi ve yağmurun anında yağdırılmasıdır. Bu nevi dualardan bazılarını Bediüzzaman, *Mektubat* isimli eserinde zikretmiş, kaynak olarak da Buhârî ve Müslim’i ismen belirtmiş, diğer kaynaklara da işaret etmiştir. Bediüzzaman, bu hadisleri naklederken yanında hadis kaynaklarının bulunmaması ve mezkûr eserindeki hadisleri ezberinden nakletmesine rağmen gerek Buhârî ve Müslim gerekse eimme-i hadis diyerek işaret ettiği diğer hadis imamlarının eserlerinde nakledilenlerle karşılaştırıldığında Nursî’nin hadisleri genellikle mânen ve meâlen, bazen muhtasar, bazen de aynen naklettiği görülmektedir. Bu rivayetlerin temel hadîs kaynaklarda nakledilenlerle bir tenakuzun

³⁹ Nursî, *Mektûbât*, 143-144.

⁴⁰ Bk. Ebû Dâvud, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), İstiskâ, 2; Said b. Abdilkadir Başnefer, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'l-Harrâz, 2/499-500.

⁴¹ Taberânî, *ed-Duâ*, 1/601; *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 8/203.

bulunmadığı dikkati çekicidir. Bediüzzaman, hadisleri sadece sahâbî râvisiyle zikretmiştir ki, bu usûl, derleme döneminin başından itibaren âlimlerin takip ettikleri bir metottur.

Nursî, konuyu anlatırken “hakîkî mütevatir”, “tevatüre yakın meşhur olmuş”, “tevatür derecesinde” gibi ifadeler kullanmıştır. Nursî'nin sözleri dikkatlice incelendiğinde “hakîkî mütevatir” ve “tevatür derecesinde” gibi ifadelerini genelde bütün dua mucizeleri, özelde ise yağmur mucizeleri için kullandığı görülmektedir. Yani Nursî, Buhârî'nin veya bir başka hadisçinin rivayet ettiği tekil hadisi değil, konuyla ilgili bütün hadisler birlikte düşünüldüğünde bunlar için “hakîkî mütevatir” ve “tevatür derecesinde” ifadelerini kullanmaktadır. Tekil rivayetlere gelince bunlar için “tevatüre yakın meşhur olmuş” ifadesini kullanmayı tercih etmektedir. Hadis usûlü açısından Buhârî ve Müslim'in rivayetleri “meşhur” sayılır. Mütevatir derecesine ulaşmamakla birlikte, özelde hadisçiler, genelde diğer âlimler arasında yayılması sebebiyle, bir çeşit “manevî mütevatir” özelliği taşıyan hadislerle “meşhur hadis” denmiştir. Nursî'nin “tevatüre yakın meşhur olmuş” ifadesiyle kastettiği anlam budur. Dolayısıyla Nursî konuyla ilgili herhangi bir hadisin mütevatir olduğunu ileri sürmemekte ve hadisçilerin değerlendirmesine aykırı bir yorumda bulunmamaktadır. Fakat o tek tek hadislerle bakmak yerine, konuyla ilgili hadislerin bütününe bakılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Böyle olduğu zaman Rasûlüllâh'ın duası sonucunda yağmurun yağması olayı kesinlik kazanmaktadır. Nursî, konuyla ilgili belli bir olay için değil, bu tür olaylar hakkında “kat'î ve hakîkî mütevatir” ifadesine kullanmıştır. Esasen konuya bir de Kur'an nazarıyla bakıldığında bu konuda herhangi bir şüphe yoktur. Zira Allah, Bedir savaşında suya muhtaç hale gelen Müslümanlara yağmur gönderdiğini açıkça belirtmiş bulunmaktadır.

Konunun bir de “mucizelik” yönü tartışılabilir. Nursî, Rasulullah'ın duası sonucunda yağmur yağması meselesiyle ilgili olarak gerek tür hakkında, gerekse tek tek olaylar hakkında “mucize” ifadesini kullanmaktadır. Mucize denildiğinde daha çok Cenab-ı Hakk'ın peygamberini tasdik için onun elinde hâriku't-tabî'a/olağanüstü, yani tabiat kanunlarına aykırı şekilde meydana gelen ve insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları olaylar için kullanılır. Yağmur meselesinde bizzat yağmurun yağmasında olağanüstülük yoktur. Diğer yağmurlarda olduğu gibi, Rasûlüllâh'ın duası neticesinde yağın yağmurlar da tabiat kanunlarına uygun şekilde cereyan etmiştir. Yağmur meselesindeki olağanüstülük gelecekte haber verilen olaylara benzer. Söz gelimi önce Sâsânîler'in Romalılar'ı sonra da Kur'an'da haber verilen Romalılar'ın Sâsânîler'i yenmeleri olağanüstü olaylar cinsinden değildir. Konuyla ilgili olağanüstülük, olay nasıl cereyan edecekse önceden o şekilde haber verilmesindedir. Dua meselesinde de durum buna benzemektedir. Yani Hz. Peygamber ne zaman yağmur yağmasını dilemişse yağmur o zaman yağmıştır. Yağmur olaylarının mucize sayılması bu yönüyledir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk: Şuayb el-Arnaût. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale,1995.
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-Sünne*. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 20 Cilt. Medine: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah (s.a.v.) ve sünenihî ve eyyâmihî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevâmi'u'l-Kelim* (Hadîs Araştırma Program)
- Diyaribekrî, Hüseyin b. Muhammed, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü Şaban, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*. 5 cilt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1986.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek'alâ's-Sahîhayn*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. 26 cilt. Suud: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertib-i İbn-i Balabân*. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. 4 cilt. Beyrut: 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 cilt. Beyrut: ts.
- İbnü'l-Cârûd, Abdullâh b. Ali. *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsnede*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.
- İbnu'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâdî İyâz. *Şerhu's-Şifa*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibu Ledünniye Tercümesi*. İstanbul: ts.
- Kastallânî, *İrşâu's-sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Mısır: el-Matbatü'l-Kübrâ. 1323 h.
- Köksal, Asım, *İslam Tarihi*. 18 cilt. İstanbul: Şamil yayınevi, 1987.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdulmün'im. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 7 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nursî, Bedüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.

Said b. Abdilkadir Başnefer. *Delâilü'n-Nübüvve*. 3 cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-Harrâz, 1997.

Suruç, Salih. *Peygamberimizin Hayatı*. İstanbul: Yeni Nesil Matbaası, 1983.

Şenkaytî, Abdulkadir b. Muhammed. *Nüzhetu'l-efkâr fî Şerhi Kurrati'l-ebsâr*. 2 cilt. Moritanya: y.y., 2001.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *ed-Du'âu'l-Kebîr*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1987.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. 25 cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones 3 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Said Nursi'nin Zühd Hayatı ve Zühde Bakışı

Asceticism in the Life of Said Nursi

Mesut YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı/Muş Alparslan University Faculty of Islamic Scientific
Department of Sufism, Muş/Türkiye. m.yigit@alparslan.edu.tr. orcid.org/0000-
0002-9939-4235

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	10 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: YİĞİT, Mesut. "Said Nursi'nin Zühd Hayatı ve Zühde Bakışı: Asceticism in the Life of Said Nursi". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December/Aralık 2021), 65-79. Doi: 10.53427/katre.1007691.

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

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



Said Nursi'nin Zühd Hayatı ve Zühde Bakışı

Mesut YİĞİT

Öz

Tasavvuf literatüründe zühdün temel referansları Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti olmuştur. Zühd kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde geçmiş ve “*değer vermeme*” manasında kullanılmıştır. Hadîs-i şeriflerde ise genişçe yer almış ve genellikle dünya hayatının geçiciliği, ona aldanmanın doğuracağı olumsuz sonuçlar ekseninde ele alınmıştır. Rivayetlerin bütünü esas alındığında zühd kavramından dünya hayatının ihmal edilmesi anlamının anlaşılacağı görülmüştür. Sûfilere göre zühdün esası, dünyaya ait bir şeyin elde bulundurulmaması değil, kişiyi Allah'tan uzaklaştıran ne varsa gönülden çıkarılmasıdır. Bu çerçevede son devrin önemli âlim ve mütefekkirlerinden Said Nursi'nin zühdî hayatı dikkat çekicidir. İfade etmek gerekir ki, kendini toplumu bilinçlendirmeye adanmış ve sade bir yaşamı tercih eden Said Nursi, ölçülü bir zühd düşüncesine sahip olmuştur. Said Nursi'nin, “*dünyayı kesben değil, kalben terk etmek lâzımdır*” sözü, dünya ve âhîret dengesinin gözetilmesi hususundaki düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Said Nursi'nin hayatı incelenmiş ve özellikle *Risâle-i Nûr* adlı eserinden hareketle zühd hayatı ve zühde bakışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Said Nursi, Zühd, Sûfi, Risâle-i Nûr.

Asceticism in the Life of Said Nursi

Abstract

The main references of asceticism in Sufism have been the Qur'an and the Sunnah. In the Qur'an, the word “zuhd” was used only in one place and was used in the sense of “not giving value”. In the hadiths, the word “zuhd” is widely used and generally deals with the temporary nature of worldly life and the negative consequences of being deceived by it. However, when we look at all then arrations, it has been seen that the concept of zuhd cannot be understood as neglecting the worldly life. According to the Sufis, the basis of zuhd is not the absence of worldly possessions, but rather there moval from the heart of any thing that distances a person from Allah. In this context, the ascetic life of Said Nursi, who is one of the most important scholars recently, draws attention. It should be stated that Said Nursi, who devoted himself to raising the awareness of the society and preferred a simple life, had a balanced ascetic hought. Said Nursi's words: “Works should not be

abandoned in the world, the world should be abandoned with the heart” clearly reveals his opinion that the balance of the world and the here after should be preserved. In this study, Said Nursi’s life was examined and his understanding of asceticism was tried to be revealed, especially based on his work named Risalah Noor.

Keywords: Tasawwuf, Said Nursi, Asceticism, Sûfî, Risalah Noor.

Giriş

İslam tarihinde zühd kavramı tasavvufun baş konularından biri olmuştur. Zühd kavramının temel referanslarının ise Kur’ân-ı Kerîm’den ve hadîs-i şeriflerden alındığı kabul edilmiştir. Bu iki kaynaktan, dünya zevkleri uğruna ebedî ahret yurdunu ihmal etmenin şiddetle yerilmesi, ‘zühd’ denen manevî yaşam tarzını doğurmuştur. Zühd terimi; yalın bir ifadeyle kişiyi Yüce Allah’ın rızasına kavuşmaktan alıkoyan her şeyden uzaklaşma manasına gelmektedir.¹ Zühd kelimesinin sözlükte, dünyaya hırs ve rağbet etmenin zıddı, her şeyden yüz çevirmek gibi anlamları bulunmaktadır. Dil bilimcilere göre zühd sözcüğü sadece din hususunda kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde ism-i fâil kalıbında geçmiştir. Hz. Yûsuf’u (a.s.) kardeşlerinden alıp onu Mısır’da satanlar için *وكانوا فيه من الزاهدين* ifadesi kullanılmış ve “zâhidîn” kelimesi ile kardeşlerinin onu önemsemedikleri vurgulanmıştır.² Kur’ân-ı Kerîm’de zühd kelimesinden türetilmiş tek bir sözcük bulunmasına rağmen, birçok âyet-i kerîmede zühd kavramına işaret edilmiştir: “Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle derlerdi: “Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlar için Allah’ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir.”³

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), âyet-i kerîmede geçen ilim sahiplerinden kastedilen zümrenin, zühd yaşamını benimseyenlerin olduğunu ifade etmiştir.⁴ “Kaybettiklerinize üzülmeysiniz ve O’nun size verdikleriyle şımarımayasınız (sevinmeyesiniz) diye (böyle yapmıştır). Allah kendini beğenen, böbürlenen hiç kimseyi sevmez.”⁵ Sûfiler, bu âyet-i kerîmeden yola çıkarak zühd ehli için iki tane önemli vasıf belirlemişlerdir. Birincisi: Dünya olarak tanımlanabilecek herhangi bir şeyin ellerinden çıkmasına üzülmezler. İkincisi: Sahip oldukları dünyevî

¹ Abdürrezzak Kâşânî, *Mu’cem istilâhâtî’s-sûfîyye*, thk. Abdülâl Şâhin (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 216.

² Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 2817; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, thk. ‘Abdülaziz Matar (Kuveyt: Matba’atu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1972), 8/150-151.

³ el-Kasas 28/79-80.

⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetü Dâru Turâs, 2001), 2/680.

⁵ el-Hadîd 57/23.

imkânları dayanak olarak görmedikleri için ölçsüz bir sevinç, şımarma ve taşkınlık göstermezler.⁶ “*Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!*”⁷ âyet-i kerîmesinde âhret yurdunun ebedî olduğu, ancak insanların dünya hayatının süsüne aldanıp bu hakikati unuttukları bildirilerek gafletten uyanmaları istenmiştir. Bu ve benzeri âyet-i kerîmelerde inanan bireylerden, kendilerini Yüce Allah’tan uzaklaştıran dünyevî zevklere karşı tavır sergilemeleri talep edilmiştir.

Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) zühd ile ilgili söz, davranış ve yaşamını anlatan çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. Hatta hadîs literatüründe bu konudaki rivâyetleri toplayan ve “*kitâbü’z-zühd*”⁸ olarak adlandırılan eserler ortaya çıkmıştır. Hadîs mecmualarının içinde de zühd ile ilgili bölümler yer almıştır.⁹ Temelde dünyanın geçiciliği ve ona aldanmamanın gerektiği yönündeki bu rivâyetlerin bir kısmı şöyledir: “*Benim dünya ile ne alakam var, ben dünyada kendimi bir ağacın altında gölgelenen, sonra da orayı bırakıp giden yolcu gibiyim.*”¹⁰ Peygamber Efendimiz (s.a.v.) üzerinde uyuduğu hasır vücudunda iz bırakmış, bunun üzerine ashâb-ı kirâm kendisine bir minder yapmak için izin istediklerinde onlara bu cevabı vermiştir. Hazret-i Âişe’nin (r.anhâ) anlattığına göre Ensâr’dan kendisini ziyarete gelen bir kadın, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) yatağının katlanmış bir şilteden ibaret olduğunu görünce koşarak evine gitti ve içi yün dolu bir yatak getirdi. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) yatağının değiştirilmiş olduğunu görünce bundan hoşlanmadığını ifade ederek: “*Ey Âişe! O yatağı geri ver! Allah’a yemin ederim ki, şayet isteseydim Allah altın ve gümüşten dağları benimle yürütür, emrime verirdi*” buyurmuştur.¹¹

⁶ İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1434/2013), 152.

⁷ el-'Ankebût 29/64.

⁸ Zühd ile ilgili müstakil eserlerden bir kısmı şu şekildedir: Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî, *Kitâbü'z-zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî (Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1984); Ebû Saîd Esed b. Mûsâ b. İbrâhîm Esedüssünne el-Kureşî el-Ümevî, *Kitâbü'z-zühd ve'l-ibâde ve'l-vera'*, thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999); Ebû's-Serî' Hennâd b. es-Serî' b. Mus'ab b. Ebî Bekr et-Temîmî ed-Dârimî el-Kûfî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ' li'l-Kitâb el-İslâmî, 1985); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *Kitâbu'z-zühd*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid (Kahire: Dâru'r-Reyyânli't-Turâs, 1987).

⁹ Kadir Özköse, “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 188.

¹⁰ Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “Zühd” 45 (No. 2377); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî 1972), “Zühd” 3 (No. 4109).

¹¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 1/400; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 20.

Hadîs-i şerifte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sade bir hayat yaşamasının bir tercih meselesi olduğu, zorunluluktan kaynaklanmadığı mesajı verilmiştir. Yine Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ömrü boyunca üç gün üst üste buğday ekmeği ile karnını doyurmadan âhirete intikal ettiği,¹² iki ay geçtiği halde evinde (yemek pişirmek için) ateş yakılmadığı, bu süre zarfında hurma ve su ile idare ettiği¹³ bildirilmiştir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bu tutumunu, kendi dönemindeki ortalama bir insanın yaşantısı gibi bir hayat sürme isteğine bağlamak mümkündür. Bir başka hadîs-i şerifte şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlu karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır. Oysaki Âdemoğlu için belini doğrultacak birkaç lokma yeterlidir.*"¹⁴ Onun sade bir yaşamı tercih etmesi, dünya süsü ve şatafatına meyletmemesi, ashâb-ı kirâmın zühd hayatının da temelini oluşturmuştur.

Bahsi geçen rivâyetlere istinaden zühd kavramı farklı algılamalara konu olmuştur. Bu farklı algılamalar değişik yaşam tarzlarını da beraberinde getirmiştir. Zühd kavramını âhiret yurdunu tercih etme kastıyla dünyadan el etek çekmek şeklinde anlayanların yanı sıra mal ve mülke sahip olsa da dünyayı kalbine yerleştirmemek şeklinde anlayanlar da olmuştur.¹⁵ Süfîlerin açıklamalarına ve hayat tarzlarına bakıldığında dünya sevgisini kalpten çıkarmayı zühdün temeli olarak kabul ettikleri görülmüştür. Onlara göre kişiyi Yüce Allah'tan uzaklaştıran söz, eylem ve davranışların kökeninde dünyaya meyleden nefis yer almaktadır.¹⁶ Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.); "*dünya muhabbeti bütün hataların başıdır*"¹⁷ ifadesiyle bu duruma işaret etmiştir. Buna göre zühdün esasının kişiyi günaha sevk eden dünya sevgisini kalpten çıkarmak olduğunu ifade edenlerin, rivâyetlerin bütününe esas alarak değerlendirme yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu konuda Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şu sözü yol göstericidir:

"Dünyada zâhidlik, helâl olanı haram etmek veya malı ziyân etmekle olmaz. Ancak dünyada zâhidlik, Allah'ın elinde olana kendi elinde olandan daha çok güvenmen ve bir musibete düştüğün zaman getireceği sevabı sebebiyle onun devamına râğbet göstermendir."¹⁸

¹² el-İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî (Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "Eymân" 22 (No. 6687); İbn Mâce, "Et'ime", 48 (No. 3343); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/348.

¹³ Buhârî, "Hibe", 1 (No. 2567).

¹⁴ Tirmizî, "Zühd", 47. (No. 2380).

¹⁵ Muhammed Kemâl İbrahim Ca'fer, *et-Tasavvufu tarîkan ve tecribeten ve mezheben* (Kahire, Dâru'l-Kütübü'l-Câmi'iyye, 1970), 103-116; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 397.

¹⁶ İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013) 151-155.

¹⁷ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932), 1/ 344.

¹⁸ Tirmizî, "Zühd" 29, (No. 2341); İbn Mâce, "Zühd" 1, (No. 4100).

Büyük zâhid ve sûfilerden Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778), “*kuru ekmek veya kalın abâ giymek zühd değildir, emeli kısa tutmak zühdür*”¹⁹ ifadesi bu doğrultuda söylenmiştir. Aynı şekilde Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) zühd için, “*mâsivâyı kalpten çıkarma*”²⁰ olduğunu bildirmesi sûfilerin genelinin kanaatini yansıtan ayrı bir ifadedir.

Tarih boyunca zühd kavramını İslâm'ın prensiplerini ölçü alarak mutedil bir tarzda hayatlarına aksettiren birçok ilim ve fikir adamı olmuştur. Son dönemin büyük âlim ve mütefekkirlerinden Bedüzzaman Said Nursî'nin (1878-1960) yaşam tarzı ve söylemleriyle zühd yolunu benimseyen şahsiyetlerden olduğu görülmektedir.²¹ Hayatı incelendiğinde kendisini ve toplumu ilgilendiren her mevzuyu ince eleyip sık dokuduğuna şahit olunmaktadır. Onun bu gayretinin ve titizliğinin davasına, tebliğ ve ıslah çalışmalarına gelecek herhangi bir zararı önleme niyetinden de kaynaklandığı söylenebilir. Kendi döneminde ve sonrasında toplum üzerinde büyük etkileri olmuş böyle bir âlimin zâhidâne yaşamı ve söylemlerinin araştırılması önem arz etmektedir. Bu çalışmada gerek Osmanlı Devleti'nin son döneminde gerekse yarım asra yakın Cumhuriyet döneminde ilmini, zekâ ve kabiliyetini din ve iman hizmeti için kullanan Said Nursî'nin zühdî yaşamı incelenecektir.

1. Said Nursî'nin Zühdî Yaşantısı

Bedüzzaman Said Nursî (1878-1960) Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde mütebedeyin bir ailede dünyaya gelmiştir. Medresede tahsil için, küçük yaşta evden elinde bir küçük çantayla ayrılmış, hayatı boyunca da bütün eşyasını bir elinde taşıyarak yaşamıştır. Hiçbir mülkü/evi olmamıştır. Vefat ettiğinde bıraktığı terikesi de yine bir elde taşınabilecek miktardadır.²²

Said Nursî'nin tasavvufî mânada ilk zühd tecrübesinin henüz on üç, on dört yaşlarında Ağrı-Doğubeyazıt'ta Şeyh Mehmed Celâlî Efendi'nin medresesinde öğrenci iken yaşadığı söylenebilir. Onun bu tecrübesi *Tarihçe-i Hayat* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir:

“Evvelâ: Hükema-yı İsrâkiyyunun mesleklerine sülûk ederek, zühd ve riyazete başladı. Hükema-yı İsrâkiyyun, tedric kanunu mûcibince vücudlarını riyazete alıştırmışlardı. O ise tedrice riayet etmeyerek birdenbire riyazete daldı. Gün geçtikçe, vücudu tahammül etmeyerek zaîf düşmeye başladı. Üç günde bir

¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 152.

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 153.

²¹ Said Nursî'nin zühdî yaşantısı hakkındaki literatür için bkz. Musa Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr ü Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Bilim Dalı, 2019); Melahat Beki, *Said Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

²² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, “Said Nursî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/565-572; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bedüzzaman Said Nursî* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998); Ümit Şimşek (ed.), *Birinci Said* (İstanbul: İmak Ofset, 2017).

parça ekmekle idare ediyordu. Ülema-yı İshrâkiyyunun, 'Riyazetin küşayış-i fikre hizmet ettiği' nazariyesi üzerine, onlar gibi yapacağım diye çalışıyordu."²³

Said Nursî daha sonra "kaynağını şüpheli olarak telakki ettiği" ekmeği bile yemeyi kesmiş, bir süre sadece bitki ile idare etmiştir. Ayrıca büyük şair ve sûfi Şeyh Ahmed Hânî'nin gündüz vakti bile korku ile girilen türbesine kapanır ve geceyi orada geçirirdi. Hatta yöre halkı bu durumu Said Nursî'nin kerametine hamletmişlerdir.²⁴

Said Nursî'yi tanıyanlar onun zühdi yaşantısından birçok örnek aktarmışlardır. Bu anılarını aktaranların içinde birçok ilim ve fikir adamı da yer almıştır. Onun ilmini, zühdünü ve tüm zorluklara göğüs gererek insanların imanını kurtarmaya yönelik çalışmalarını takdir etmişlerdir. Son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) de bunlardan birisidir. Onun Türkiye'de kalarak kısıtlı imkânlarla hizmet etmesinden sitayişle bahsetmiştir.²⁵ Osman Yüksel Serdengeçti (ö. 1983) de Said Nursî'yi tanıdıktan sonra yazdığı yazısında onu; "herhangi bir dünyevi menfaati olmayan zâhid bir kişilik" şeklinde tarif etmiştir. Ona göre Said Nursî yeterince anlaşılamamış bir dehadır. Din ve iman davası uğruna dünya hayatını hakir görmüş bir İslâm düşünürüdür.²⁶ Döneminde önemli bir yayın organı olarak faaliyet gösteren *Sebîlürreşâd* dergisini²⁷ yayınlayan gazeteci ve yazar Eşref Edip Fergan (ö. 1971), onun zâhidâne yaşantısını tarif ederken "asr-ı saadeti yaşayan bir mümin" ifadesini kullanmıştır. Ona göre dünya namına hiçbir şeyi olmayan Said Nursî, maneviyat aleminin sultanıdır. Onun siyasetten uzak duran, dünyevî herhangi bir amacı olmayan, insanların gönlüne iman ve Kur'ân hakikatlerini yerleştirmekten başka bir hedef gütmeyen, bu uğurda her türlü zulme ve işkenceye katlanan bir zat olarak görmüştür.²⁸ Buna rağmen Said Nursî kendisini bir zahid olarak görmez. "Hattâ ben, fakir ve muhtaç olduğum ve zâhid ve sofu ve riyazetçi olmadığım ve büyük bir şeref ve haysiyet ve hanedanlık haysiyetinden, şan ve şerefinden hissedar olmadığım halde, tarihçe-i hayatımda yazıldığı gibi, küçükten beri halkların mallarını, hediyelerini kabul edemiyordum, ihtiyacımı izhara tenezzül edemiyordum."²⁹ Belki de onun bu hali tüm yaşantısına aksetmiştir. Zira o kendisine herhangi bir mânevî pâyeye vermediği gibi başkalarının da kendisi için mânevî bir makam biçmesini hoş karşılamamıştır.³⁰

²³ Bediüzzaman Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 34.

²⁴ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 34.

²⁵ Necmeddin Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 4/132-133.

²⁶ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 631-632.

²⁷ "14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) Sırât-ı Müstakîm adıyla yayın hayatına başlamıştır." Bkz. Adem Efe, "Sebîlürreşâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251.

²⁸ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 626-630; Şahiner, *Son Şahitler*, 1/170-173.

²⁹ Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 1/55.

³⁰ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 344.

Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) zühd için; “kişiyi Yüce Allah’tan uzaklaştıran amelleri terk etme” ifadesini kullanır.³¹ Said Nursî’nin kendisi ile Rabbi arasında perde olacak, Hakk’ın rızasına engel olacak her türlü işten hassasiyetle uzak durması çevresinin nazar-ı dikkatini celp etmiştir. Onu türlü sınamalara tabi tutanlar fevkalade zahid tutumuyla karşılaşmışlardır. Onun haline hayret edenlere, bu üstün ahlâkının kaynağını merak edenlere “geçici zevklerin uğruna ebedi elemelere kanat açmanın akıl kârı olmayacağını” ifade etmiştir.³²

Said Nursî, Millî Mücadele’yi desteklemiş ve işgal kuvvetlerine karşı halkı savaşa teşvik etmiştir.³³ Ancak sonrasında kurulan yeni rejimin bazı yetkilileri, onun âlim duruşuyla toplumun ıslahına ve istikbaline yönelik yaptığı çalışmalarından hoşnut olmamıştır. Fikrî mücadelesini bırakması karşılığında kendisine milletvekilliği, doğu genel vaizliği, bir köşk tahsisi ve yüksek maaş gibi dünyevî makam ve imkânlar teklif edilmiştir. Said Nursî bu ve benzeri tekliflerin hiçbirine iltifat etmemiş, sade yaşamından ve çalışmalarından ödün vermemiştir. Batıcı zihniyetin emrine girmediği için 1925 sonrası bütün hayatı sürgünlerde geçmiş, çok büyük zulüm ve işkencelere maruz bırakılmıştır.³⁴ Gerçekten Said Nursî, zühd inancı ve yaşayışının bir sonucu olarak ehl-i dünyanın dünyasına karışmadığı halde, bir kısım ehl-i dünya her fırsatta onun âhiretine karışmışlardır. “Sen ehl-i dünyanın dünyasına karışmadığın halde, nedendir ki, her fırsatta onlar senin âhiretine karışıyorlar? Halbuki hiçbir hükûmetin kanunu, târikü’l-dünya ve Münzevîlere karışmıyor.” şeklinde kendisine bunun nedeni sorulduğu zaman, Yeni Said, “Benim cevabımı kader-i İlâhî versin” deyip sükût ederken, Eski Said, cevap vermiştir.³⁵ Bir mânada kader, cebr-i lutfî olarak ona dünyada bir yere yerleşip dünyevileşmesine müsaade etmemiştir.

Denizli hapsi sonrası kendisini ziyaret eden Nurettin Topçu (ö. 1975)ondan çok etkilenmiş ve bir yazısında onun zühd ve takva ile dolu bir hayat yaşadığını ifade etmiştir. Ona göre Said Nursî kendisinin idamını isteyenleri bile affeden, sabır ve uzlet sahibi bir kişilikti. Dünyaya ehemmiyet vermeyen, parayı bile tanımayan bir maneviyat sultanıydı. Ancak onun bu zâhidâne yaşantısı yanlış anlaşılmalıdır. Zira Said Nursî, aksiyoner bir zâhittir. Davasını anlatmak için herkesle görüşür, konuşur, pısrıklık ve miskinliğe karşı bir zattır. Nitekim ileri yaşına rağmen din, iman, gençlik ve toplum ile ilgili meseleleri dert edinmektedir. Onun dünya hırsından uzak, sade ancak aktif yaşantısı ilim ve fikir adamlarına, Müslüman bireylere örneklik teşkil etmiştir.

³¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 153.

³² Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 519.

³³ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 138.

³⁴ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 147; Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 2/185; Nursî, *Sualar*, 462.

³⁵ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 55.

Said Nursî'nin dünyevî bir menfaate erişmek için halkın nezdindeki manevi konumunu kullanmaması bilakis zühd ve istiğna ile hayatını sürdürmesi, onun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) samimi ittibasına bağlanabilir. Tanıyanların ifadesine göre Bediüzzaman, hayatı boyunca kimseden maddî bir şey beklememiştir. Hatta çok yakınlarından bile gelen hediyeleri geri çevirmiştir. Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye görevini yürütürken aldığı maaşının küçük bir miktarını kendisine ayırmış, geri kalanını yazmış olduğu kitapları bastırmakta kullanmıştır. Bu eserleri halka bedava olarak dağıtan Said Nursî'ye yeğeni Abdurrahman bu şekilde davranmasının sebebinin sorunca; "Maaştan bana kut-u lâyemut caizdir, fazlası millet malıdır. Bu sûretle millete iade ediyorum" cevabını vermiştir. Kendisinin zâhidâne yaşantısının Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfu olduğuna inanmış, bunda bir dahlinin olmadığını söylemiştir. Yüce Allah'ın tevfiği ile sürdürdüğü zâhid yaşantısı, din düşmanlarına saldıracakları bir alan bırakmadığını ifade etmiştir. Aksi takdirde hem kendisine hem de davetçisi olduğu dine, bunun üzerinden zarar vermek isteyeceklerini bildirmiştir.³⁶

Said Nursî kendi döneminde bir kesim tarafından zahidlik tasladığı, hakikatte insanların teveccühünü kazanmak için böyle davrandığı şeklinde bazı ithamlara maruz kalmıştır. Ayrıca ilminden dolayı insanlar arasında belli bir makamı olduğu, dolayısıyla insanlar arasında ayrıcalıklı bir konum elde ettiği söylenerek tenkit edilmiştir. Said Nursî ise tam aksine meşreb ve fikir cihetinden tahakküme, zorbalığa karşı çıktığını, insanlar arasında "hukukta eşitlik" ilkesini savunduğunu, ancak insanlar arasında mutlak bir eşitliğin fitraten mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Said Nursî tüm gücüyle zulme karşı adalet-i tâmmenin taraftarı olduğunu bildirmiş, imandan neşet eden faziletin tahakküme yol açmayacağını, aksi bir durumun ise fazilet sayılamayacağını söylemiştir. Esasında insanların kendisine olan hüsnü teveccühlerine aldırış etmemesine, dünyevî herhangi bir maksadının olmamasına ve siyasetle hiç ilgilenmemesine rağmen, dönemin yetkililerinin kendisine uyguladığı baskıyı anlamlandıramamış, bu durumu umumun nazarı dikkatine sunmuştur.³⁷

2. Said Nursî'nin Zühd Anlayışı

Said Nursî, Müslümanların dinî ve ahlâkî değerlerini yitirmeye yüz tuttuğu bir dönemde yaşamıştır. İnsanların imanî anlamda desteklenmesi, dinî duygularının güçlenmesi için büyük mücadeleler vermiştir. Dünyevî mevki ve makamları elinin tersiyle itmiştir. Davasının büyüklüğüne nispeten dünyanın sunduğu lezzetlere aldanmadığı gibi sıkıntı ve ızdıraplarına da takılmamıştır. Bu minvalde şöyle demiştir: "*Aklı başında olan insan, ne dünya umûrundan kazandığına mesrur ve ne de kaybettiği şeye mahzun olmaz.*"³⁸ Said

³⁶ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 1/55.

³⁷ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 170-172.

³⁸ Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 130.

Nursî'nin bu görüşünün, "kaybettiklerinize üzülmeysin ve O'nun size verdikleriyle şıarmayasınız"³⁹ âyet-i kerîmesinden mülhem olduğunu görmekteyiz. Said Nursî, dünyanın geçiciliğine atıf yaparak dünyaya meyledilmemesi tavsiyesinde bulunmuştur. Bu dünyadan sonraki hayata atılacak ilk adım olan ölümün, bize çok yakın olduğunu, bu hakikati unutmamamız gerektiğini bildirmiştir. İnsanın önünde ebedî bir hayat bulunduğunu, rahata kavuşmak istiyorsa dünya hayatını fırsat bilmesi gerektiğini söylemiştir. Dünya hayatında âhiret için çalışmanın lüzumu üzerinde durmuştur. Gerçek olan şu ki, kul âhiret mutluluğu için çalışsa da çalışmasa da bu dünya hayatına bir gün veda edecektir.

Said Nursî, zühdün tam zıttı kabul edilen ve ahlâkî bir sapma olan hırstan⁴⁰ müminleri sakındırmıştır. Hatta ona göre hırs, Müslümanların ilerlemesine de manidir.⁴¹ Yoksulluğun sebepleri arasında hırsı gösteren Said Nursî, çalışmayı terk etmeyi ve daha fazlasını elde edebilecekken olanla yetinmeyi ise gayretsizlik olarak nitelendirmiştir. "Tertib-i mukaddematta tefviz, tembelliktir. Terettüb-ü neticede tevekküldür. Semere-i sa'yine, kısmetine rıza kanaattir; meyl-i sa'yi kuvvetlendirir. Mevcuda iktifa, dūnhimmetliktir."⁴² Ona göre Gayret zühde mâni değildir. Kişinin, maksada ulaşma yolunda gerekli gayreti göstermemesi, Allah'a dayandığını iddia etmesi tembellikten başka bir şey değildir. Kişiye düşen bütün gayretiyle maksadın husulü için çalıştıktan sonra Yüce Allah'a dayanmasıdır ki, bunu tevekkülün esası görmüştür.

Said Nursî, Kur'ân perspektifinden bakıldığında dünyanın üç farklı yüzünün, insanla ilişkili üç değişik yönünün olduğunu söylemiştir. Ona göre dünya, bir yönüyle Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinin tecelli ettiği bir yerdir. Bir başka yönüyle âhiret hayatının kazanıldığı bir tarladır.⁴³ Bir diğer yönüyle de gaflet ehlinin tembellik ve ihmâlkârlığına neden olan cezbedici bir oyun⁴⁴ yeridir.⁴⁵ Zühd tavrı takınılması gereken, dünyanın bu üçüncü yüzüdür. Buna göre Said Nursî, maddî ve mânevî ilerlemeyi netice verecek dünya çalışmalarını kişinin yaratılış amacına uygun görmüş, teşvik etmiştir. O, dünyanın dış güzelliğine aldanarak âhiret hayatını ihmâl etmeye karşı çıkmıştır. Kendisi "dünyayı kesben değil, kalben terk etmek lâzımdır"⁴⁶ inancına kâni olmuştur. Müslümanların

³⁹ el-Hadîd 57/23.

⁴⁰ Hırs; "Arzu edilen bir şeye ulaşabilmek için tutkulu bir şekilde çabalama, hedefe ulaşma uğruna her yolu meşru görme" şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts), 76; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 167.

⁴¹ Nursî, *Lem'alar*, 122.

⁴² Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 477.

⁴³ "Dünya âhiretin tarlasıdır." Hadîs-i şerifine telmîhen söylenmiştir. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/412.

⁴⁴ "Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!" el-'Ankebût 29/64. âyet-i kerîmesine telmîh vardır.

⁴⁵ Nursî, *Lem'alar*, 233.

⁴⁶ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 125.

ilim, fen ve sanatta diğer milletlerin önüne geçmesini arzulamış, dünya ve âhiret dengesinin korunmasını istemiştir.⁴⁷ Hayatı boyunca zühd yaşantısından ödün vermeyen Said Nursî, Müslümanların ilerlemesini ideal edinmiş bir zattır. Bunun için projeler üretmiş ve hayata geçirilmesi için gayret sarf etmiştir.⁴⁸ Mümin bir bireyin kendi köşesine çekilmesini, sadece ferdî terakkisi için çalışmasını uygun görmemiştir.

Said Nursî, Müslümanların geri kalmalarının sebebinin dinden kaynaklanan zühd olduğu iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre Müslümanların geri kalmalarının en önemli âmillerinden biri, Avrupa sömürgeci zihniyeti ve onların Asya'daki işbirlikçisi bazı devletlerin, İslâm ülkelerine tasallutudur.

Said Nursî, bir İslâm davetçisinin de azami derecede zühd sahibi olmasının önemini vurgulamıştır. Bu tutumu davetçinin söylemlerindeki samimiyet için bir mihenk taşı kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı tavsiyelere ilk önce kendisinin uymasını, hiçbir karşılık beklemeden samimi bir şekilde davası için çalışmasını, dünyanın süs ve lezzetine hiçbir surette iltifat etmemesini risâletine delil olarak göstermiştir.⁴⁹

Said Nursî, bilim adamlarının kendi köşelerine çekilmemelerini, toplumu aydınlatmak için gayret göstermelerini istediği gibi kendi dönemindeki bir kısım mutasavvıfın da önceki sûflerin zühdiyet yaşamlarını örnek almalarını talep etmiş ve irşad hizmetlerini daha etkin bir şekilde yürütmeleri yönünde uyarmıştır.⁵⁰ Ayrıca tebliğ görevini üstlenenlerin, iman hizmetinde muvaffak olmalarını, mürşid-i kâmiller gibi "tam ihlâs, âzâmî zühd ve mutlak fenâ" düsturlarını hayata geçirmelerine bağlamıştır. Ona göre tarikat ehlinin şîârı, dünyevî sevgileri kalpten çıkarma olan zühddür. Hatta zühdün en kâmil mânada zuhurunun, dine hizmetle şahsî kemâlâtı kazanma niyetinin bile terk edilmesiyle olacağını söylemiştir.⁵¹ Said Nursî, büyük bir muhabbet beslediğini ifade ettiği ve örnek alınmalarının lüzumu üzerinde durduğu mutasavvıflardan bazılarını şöyle sıralamıştır: Şâh-ı Nakşbend (ö. 791/1389), İmam Rabbânî (ö. 1034/1624), Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827), Seyyid Tâhâ Hekkârî (ö. 1269/1853), Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (ö.1287/1870) ve Şeyh Abdurrahman Tâğî (ö. 1304/1886). Said Nursî çağdaşı olan bazı mutasavvıflara seleflerinin amel, zühd ve ihlâs ile dolu hayatlarını hatırlatmıştır. Ona göre hayatlarının örnek alınarak uyulması gereken mutasavvıfların temel hedefleri; İslâm dinine hizmet için zâhidâne bir yaşamı tercih etme, kendi menfaatlerinin peşinde

⁴⁷ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 64; Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr ü Sülûk*, 452.

⁴⁸ Nursî, *Emirdağ Lâhikası* 2/35; Bediüzzaman Said Nursî, *Kastamonu Lahikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 79.

⁴⁹ Nursî, *Mektubat*, 194.

⁵⁰ Nursî, *Münâzarât*, 75.

⁵¹ Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr ü Sülûk*, 129-132.

koşmayıp ihlâsı elde etme, ümmetin birliğini sağlama için hizmet ve irşâd faaliyetlerini sürdürmektedir.⁵²

3. Said Nursî'nin Düşüncesinde Fakr

Fakr kelimesinin tasavvufta; kişinin kendi benliğine hiçbir şeyi nisbet etmemesi, kendini malik ve sahip olarak görmemesi, hakiki sahibin Yüce Allah olduğunu bilerek her halinde ona muhtaç olduğunun şuuruna varmasıdır.⁵³ Buna göre Fakr ve zühd kavramlarının birbirine yakın anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.⁵⁴ Said Nursî'nin düşüncesinde önemli bir esas ve düstur olan fakr kavramı incelendiğinde kastedilen mânanın, zühd yolu olduğu görülmektedir. Zühd ise daha önce ifade edildiği gibi dünyayı kalben terk etmektir.⁵⁵ Said Nursî, "Yüce Allah'a ulaştıracak yollar insanların nefesleri adedince"⁵⁶ sözüne katılmakla beraber bu sözün yeterli olmadığına da kâni olmuştur.⁵⁷ Ona göre hak olan tarikatların tümü Kur'ân-ı Kerîm'den alınmıştır. Ancak bunların en kısası ve tehlike barındırmayanı "acz, fakr, şefkat ve tefekkür" ile yol alan tarikattır.⁵⁸

Said Nursî, üveysî olarak kendisinden iki kanalla ders aldığını⁵⁹ söylediği İmam-ı Ali'yi tanıtırken, onun kemal-i zühdüne, ibadet, fakr ve iktisadına dikkat çeker:⁶⁰

"Saltanat ve hilâfete kemâl-i liyakat ve kahramanlıkla girdiği halde ve kemâl-i zühd ve ibadet ve fakr ve iktisad ihtiyar eden ve rükû ve sücudda devamı ve kesreti herkesçe musaddak olan Hazret-i Ali'nin (r.a.) istikbaldeki vaziyetini ve o fitneler içindeki harpleriyle mes'ul olmadığını ve niyeti ve matlubu fazl-ı İlâhî olduğunu haber veriyor."⁶¹

İbrahim el-Kassâr er-Rakkî (ö. 326/938), fakr makamının kulu rızâ makamına ulaştırdığını söylemiştir.⁶² Said Nursî de "Sen onların rükû ve secde ettiklerini görürsün. Onlar Allah'ın lûtfunu ve rızasını

⁵² Nursî, *Münâzarât*, 75. Said Nursî başka bir yerde de ihlâs ve zühdlerine atıfta bulunarak övgüyle bahsettiği tarikat şeyhlerinin Müslümanlara hizmetlerinin devam etmesi, kesintiye uğramaması gerektiği üzerinde durmuştur. Nursî, *Münâzarât*, 75.

⁵³ Kâşânî, *Mu'cem istilâhâtî's-sûfiyye*, 279; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 131.

⁵⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 23-25.

⁵⁵ Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr ü Sülûk*, 314.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 1/296; İsmâil Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/59.

⁵⁷ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 247.

⁵⁸ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 477.

⁵⁹ Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr ü Sülûk*, 66-67.

⁶⁰ Bediüzzaman Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003), 120.

⁶¹ Nursî, *Lem'alar*, 30-31.

⁶² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 304.

ararlar"⁶³ âyeti ile bu hususa işaret etmiş, Hz. Ali'nin fakr ve zühd halinin onu rıza makamına ulaştırdığını ifade etmiştir.⁶⁴

Sonuç

İslâm'da zühd kavramının temel dayanakları Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamber Efendimiz'in siyeridir. Uygulamada nasları temel alarak ölçülü bir yaklaşım sergileyenler olduğu gibi, bu orta yollu tutumun dışına çıkan ve ifratlara kaçanlar da olmuştur. Kur'ân ve sünnet kaynaklı mutedil zühd telakkisinden "bir lokma bir hırka" felsefesine uzanan çizgide bir çeşit suiistimaller olmuş, tevekkül görünümlü teekkül (hazır yiyiciler) türeyebilmiştir.

Mutasavvıfların genel tutumuna bakıldığında dünyayı kalpten çıkarmayı zühdün esası telakki ettikleri görülmektedir. Son dönemin en önemli ve etkili âlimlerinden Said Nursî'nin de dünyalık cihetiyle zühd yaşamını benimseyen ve bunu içselleştirenlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu zühd anlayışı ve yaşayışı, Kur'ân-ı Kerîm ve sünneti ölçü alan geçmiş büyük zâhidlerle, sûfilerle aynı çizgide olduğu görülmektedir.

Said Nursî, zühde aynı zamanda dini tebliğ ve temsilde bir mübelliğ ve mürşidin istiğna düsturuyla hareket etmesi gerektiği nokta-i nazarından ayrı bir önem atfetmektedir. Nitekim kendini adadığı iman ve Kur'an hizmetine herhangi bir hâle gelmemesi için çok dikkatli davranmış, sadelikten ve zühd hayatından ödün vermemiştir. Kendisine sunulan mevki ve makamlara iltifat etmemiştir. Ebedî âhiret hayatının geçici dünya hayatına feda edilmemesi yönünde tavsiyelerde bulunmuştur. Hırsı, ahlâkî bir sapma olarak telakki etmiş ve ilerlemenin manilerinden görmüştür. Ancak gayret ve çalışmayı bırakarak olanla yetinmeyi de himmetsizlik olarak değerlendirmiştir. Müslümanların geri kalmalarının sebebini zühdî yaşama bağlayanların görüşlerini reddetmiş, geri kalmanın maddî-manevî sebeplerini tek tek saymıştır.

Said Nursî'nin, dünya-âhiret dengesi konusunda mübelliğ ve mürşidlere, âlim ve mutasavvıflara yönelik birtakım uyarıları olmuştur. Bir İslâm davetçisinin söylemlerinin samimiyetinin zühdü ile ölçüleceğine inanmış ve davetçilere de bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur.

Sonuç olarak denilebilir ki zâhidâne yaşamındaki muvaffakiyeti, Yüce Allah'ın bir lütfu olarak gören Said Nursî, zühd ve istiğna düsturunu hayatının merkezine almış ve hiç kimseden maddî bir menfaat beklememiştir. Acz, şefkat ve tefekkürle beraber fakrı, Yüce Allah'ın rızasına ulaştıracak en kısa ve en tehlikesiz yol olarak gören Said Nursî, eylem ve söylemlerindeki tutarlılığıyla kendisinden sonra gelenlere örnek olabilecek bir yaşantı sunmuştur.

⁶³ el-Feth 48/29.

⁶⁴ Nursî, *Lem'alar*, 30-31.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932.

Açıkgenç, Alparslan. "Said Nursi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/565-572. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Beki, Melahat. *Said Nursi'nin Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Buhârî, el-İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-*Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrahim. *et-Tasavvufu tarîkan ve tecribeten ve mezheben*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Câmi'yye. 1970.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Efe, Adem. "Sebîlürreşâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/251-253. İstanbul: TDV Yayınları. 2009.

Herevî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-*Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

Hub, Musa. *Said Nursi'ye Göre Seyr ü Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer. 11Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Mu'cem istilâhâti's-sûfiyye*. thk. Abdülal Şahin. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992.

Kûfî, Ebü's-Seri' Hennâd b. es-Serî' b. Mus'ab b. Ebî Bekr et-Temîmî ed-Dârimî el-. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ' li'l-Kitâb el-İslâmî, 1985.

Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 5. Basım. 1434/2013.

Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kütü'l-kulûb*. thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetü Dâru Turâs. 2001.

Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-. *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. 'Abdülaziz Matar. 40 Cilt. Kuveyt: Maḥba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt. 2. Basım, 1972.

Nûrsî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası I*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2. Basım. 2003.

Nûrsî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası II*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2. Basım. 2003.

Nûrsî, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lâhikası*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2. Basım. 2003.

Nûrsî, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Envâr Neşriyat. 2. Basım. 2003.

Nursî Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nuriye*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2003.

Nûrsî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2. Basım. 2003.

Nûrsî, Bediüzzaman Said *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2. Basım. 2003.

Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 175-194.

Ruâsî, Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-. *Kitâbu'z-zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî. Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1984.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Hiz. Ömer (r.a.) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. İstanbul: Ravza Yayınları. 5. Basım, 2016.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.

Şahiner, Necmeddin. *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Şeybânî, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-. *Kitâbü'z-zühd*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmîd. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987.

Şimşek, Ümit (ed.). *Birinci Said*. İstanbul: İmak Ofset, 2017.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. Amman: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyyeli'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kbalcı Yayıncılık. 2. Basım. 2016.

Ümevî, Ebû Saîd Esed b. Mûsâ b. İbrâhîm Esedüssünne el-Kureşî el-. *Kitâbü'z-zühd ve'l-ibâde ve'l-vera'*. thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Bir İ'caz Tefsiri: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz

An I'jaz Interpretation: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz

Veysel GÜLLÜCE

Prof. Dr., Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı/Erzurum Atatürk University Faculty of Theology Department of Tafsir, Erzurum/Turkey, adem_dolek@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-7494-1151

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü - Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi - Date Received	27 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi - Date Accepted	30 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi - Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: GÜLLÜCE, Veysel. "Bir İ'caz Tefsiri: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz: [An I'jaz Interpretation: İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz]". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi - Katre International Human Studies Journal* 12 (December/Aralık 2021), 80-100. Doi: 10.53427/katre.1016060.

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

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



Bir İ'caz Tefsiri: İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz

Veysel GÜLLÜCE

Öz

XX. yüzyıl müfessirlerinden Bediüzzaman Saîd Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı adı altına topladığı eserlerinde genelde Kur'ân'ın ana konuları olan tevhid, nübüvvvet, ahiret ve adalet konularına dair âyetleri ele alarak tefsir etmiştir. Bu eserler imanî konuları ele alması münasebetiyle “konulu tefsir” sayılabileceği gibi, daha çok itikâdî konulara ağırlık verdiği için *kelâmî* veya *itikâdî* tefsir olarak da değerlendirilebilir. *İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcaz* adlı tefsiri ise klasik tefsirler tarzında yazılmış, ağırlıklı olarak Kur'ân'ın nazmındaki i'câz yönünü ele aldığı, Fatiha Suresi ile Bakara Suresi 1-32. âyetlerin sırayla tefsir edildiği bir eserdir. *İşârâtü'l-İ'câz* tefsiri üslup ve muhtevasıyla pek çok orijinal özellikler gösterdiği gibi, telif tarzı ile de orijinaldir. Bu eser Birinci Dünya Savaşı sırasında Ruslarla yapılan savaş esnasında savaş hattında zor şartlar altında yazılmıştır. Nursî'yi bu esere yazmaya sevkeden temel sebep İngiliz Sömürgeler Bakanı Gladiston'un Kur'an hakkındaki menfi sözleridir. Nursî, Kur'an'a yapılan saldırıların arttığı bir ortamda i'cazının kendisini koruyan bir zırh olduğunu belirterek i'caz ağırlıklı bir tefsir yazmaya başlamış, ancak sadece bir cildini yazabilmiştir. Bu makalede dokümanter analiz yöntemi kullanılarak *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinin çeşitli ve orijinal yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Said Nursî, İ'caz, İşârâtü'l-İ'câz, Nazım.

An İ'jaz Interpretation: İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz

Abstract

Bediüzzaman Said Nursi, one of the commentators of the 20th century, in his works he collected under the name of Risale-i Nur Collection, interpreted the verses about Tawhid, Prophethood, Hereafter and Justice, which are the main subjects of the Qur'an in general. These works can be considered as “thematic tafsir” as they deal with faith issues, or they can also be evaluated as theological or theological tafsir because they focus more on theological issues. His tafsir, *İşârâtü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz*, was written in the style of classical tafsir and mainly deals with the aspect of i'jaz in the verse of the Qur'an, Surah Fatiha and Surah Al-Baqara 1-32. It is a work in which the verses are interpreted in order. While Nursi's Works show many original features in terms of

style and content, they are also original in style and composition. These Works were mostly written in the mountains, in the country side, in prisons, under difficult conditions. The commentary on Isharat al-İ'jâz, on the other hand, was written in a very different environment, on the battlefield, in a situation where he expected to be a martyr at any moment. The main reason that prompted Nursi to write this work is the negative words of British Colonial Minister Gladiston about the Qur'an. In an environment where the attacks on the Qur'an increased, Nursi started to write a tafsir based on i'jaz, stating that i'jaz is an armor that protects him, but he was able to write only one volume. In this article, various and original aspects of Isharat al-İ'jâz tafsir have been tried to be revealed by using the method of documentary analysis.

Keywords: Interpretation, Kur'an, Said Nursi, I'jaz, İşârâtü'l-İcâz, Thematic Interpretation.

Giriş

Hız. Muhammed (s.a.s) nübüvvetle gönderilip Kur'an'ı tebliğ etmeye başladığı zaman Mekke müşrikleri, geçmiş kavimlerin kendi peygamberlerinden istedikleri gibi, onun nebi olduğuna dair hissî mucizeler¹ göstermesini istemişlerdi.² Ancak onlar ne kadar hissî mucize isteseler de Yüce Allah nazarlarını Kur'an'a çevirerek "*Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmez mi?*"³ buyurdu.

Cahiliye döneminde Arap edebiyatı en yüksek seviyesinde bulunuyordu. Şâirlerin toplum üzerindeki etkisi çok büyüktü. Bazen bir şair, şiiriyle iki kabileyi savaştırır, bazen de uzun yıllar devam eden savaşı sona erdirip kabileleri barıştırdı.⁴Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber'e (a.s) Araplar arasında revaçta olan şiirlerinin fevkinde edebî bir mucize verdi. Çünkü âdetullaha uygun olan, peygamberlerine kendi dönemlerinde revaçta olan şeyler cinsinden mucizeler vermektir.

Kur'ân, belâgat ve fesâhatta o kadar yüksek bir dereceye sahipti ki, inkârcılara karşı meydan okuyarak (tahaddî) "o halde hadi onun bir benzerini getirin!" talebi karşısında dönemin en büyük şairleri bileâciz

¹ Hissî Mucize, duyu organlarıyla hissedilebilen, görülüp işitilen, dokunulabilen türden mucizelerdir.

² Bk. el-En'âm 6/7, 8, 37, 109, 111, 124, 158; Yunus, 10/20; Hûd 11/12; er-Ra'd 13/7, 27, 31; el-Hicr 15/7-8; el-İsrâ 17/90, 91, 92, 93, 95; Tâhâ 20/133; el-Enbiyâ 21/5; el-Furkân 25/8, 21; el-Kasas 28/48; el-Ankebût 29/50; Fussilet 41/ 14; el-Câsiye 45/25; el-Müddessir 74/52.

³ el-Ankebût 29/49-51.

⁴ Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (25. Söz) (İstanbul: Envâr Neşriyat,1991), 495

kalmışlardı. Kur'ân tamamına veya bir kısmına nazîre getirilmesi bakımından üç aşamalı meydan okumasını sürdürdü:⁵

Birinci aşamada, *“Yahut, Onu kendisi uydurdu!, mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer iddialarında samimi iseler Kur'ân'ın benzeri bir söz meydana getirsinler.”*⁶ âyetiyle inkârcılardan Kur'ân'ın tamamına⁷ nazîre getirmelerini istedi.

İkinci aşamada nazîre getirilmesini istediği miktarı düşürüp *“Yoksa, 'Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.”*⁸ âyetiyle yalnız on sûresine nazîre getirmelerini istedi. Kur'ân bu çağırışı yaparken nazîre getirmeyi tek bir şahıstan değil cinlerin de yardımını almaları suretiyle, onların tamamından istemiştir: *“De ki: Eğer insanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, yine de benzerini ortaya koyamazlar.”*⁹

Üçüncü aşamada nazîre getirilmesi istenen sûre sayısı şu âyetlerle tek bir sûreye kadar indirildi:¹⁰ *“Onu uydurdu mu? diyorlar. De ki: Onun sûrelerine benzer bir tek sûre meydana getirin. İddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın.”*¹¹ ve *“Eğer kulumuza indirdiklerimiz hakkında herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin. Eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri yardımcılarınızı da çağırın.”*¹²

Bu tahaddî karşısında müşrikler, Kur'an'ın bir sûresine nazire getirebilmiş olsalardı davalarını kazanmış olacaktı. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in Kur'an'ı uydurduğunu iddia ediyorlardı. Kur'ân gibi bir metni ortaya koyabildiklerini gösterebilirlerdi, iddialarında haklı

⁵ Bu üç aşamalı süreç, genel kabule göre olup Reşid Rıza gibi bazı müfessirlere göre ise, tahaddî âyetlerinin nüzul sırası bu aşamalara göre değildir. Bu âyetler Kur'ân'ın ilahî kelam olduğuna inanmayanların iddia ve şüphelerine cevap mahiyetindedir. (Bu konuda bkz. Mehmet Salmazzem, *“Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”*, *EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (2015), 115-134.

⁶ et-Tûr 53/33-34.

⁷ Bu âyetle Kur'an'ın son hali kadar değil, âyetin indiği zamandaki miktarı kadar nazire getirmeleri istenmiştir. Tûr sûresinin genel olarak 34. - 36. sıralarda nazil olduğu kabul edilir. Meselâ 34. sırada nazil olmuşsa âyette geçen “mislihî; onun benzeri” (et-Tûr 52/34) ifadesiyle o zamana kadar nazil olan sûreler kastedilmiştir. Yani 34 sûrenin benzerinin getirilmesi istenmiştir.

⁸ Hûd 11/13.

⁹ el-İsrâ 17/88.

¹⁰ bkz. Muhammed Ali es-Sabunî, *et-Tibyân fî Ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, h. 1408; Ali Bakkal, “Kur'ân'ın İ'câzı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Katre* 2 (2016), 1 vd.; Murat Serdar, “Kelâm'da Delâilü'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi”, *Katre* 2 (2016), 30 vd.

¹¹ Yûnus 10/38.

¹² el-Bakara 2/23.

olduklarını ispatlamış olacaktı. Fakat onlar Kur'an'a nazîre getirmek yerine, canlarını ve mallarını ortaya koyarak Hz. Peygamberle savaşmayı tercih ettiler. Yani kolay yolu bırakıp, zor olanı tercih ettiler.¹³ Bediüzzaman, Câhız'ın bu konudaki ifadesini "Muaraza-i bi'l-huruf (sözle karşılık vermek) mümkün olmadı, muharebe-i bissü'yûfa (kılıçla savaş) mecbur oldular." şeklinde veciz bir şekilde özetlemiştir.¹⁴

Kur'an'ın i'câzı konusunu ilk olarak ele alanlar Mu'tezile bilginleridir. İ'caz yönüyle ilgili ilk farklı görüşler de yine Mu'tezile âlimleri arasında çıkmıştır. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre dil ve üslûp yönünden Kur'an-ı Kerim'in bir benzeri yapılabilsede dahi Cenâb-ı Hak kullarının elinden bunu gerçekleştirme gücünü aldığı için yapmaktan aciz kalmışlardır. Bu görüşe *sarfe* ismi verilmiştir. Nazzâm'ın öğrencisi Câhız (ö. 255/869) ise Kur'an'ın i'câzının nazmında olduğunu söylemiş ve Kur'an'ın erişilmesi imkânsız bir dil mucizesi olduğunu belirtmiştir. Buna Nazım teorisi denilmiştir. Âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından benimsemiş bir görüştür. Onun *Nazmü'l-Kur'an* adlı eseri bu hususu oldukça kanıtlayıcı niteliktedir. Daha sonra hemen her asırda i'câzül-Kur'an'la ilgili çeşitli eserler yazılmıştır.¹⁵ Zemahşerî, İbnAtiyye ve Fahreddin Râzî gibi müfessirler tefsirlerinde i'cazla ilgili önemli bilgilere yer vermişlerdir. Bediüzzaman Said Nursî ise *İşârâtü'l-İ'câz* (اشارات الاعجاز في مظان الايجاز)¹⁶ adlı eserinde ağırlıklı olarak Kur'an'ın nazmındaki i'caz yönünü ele almıştır. Bir bakıma Câhız'ın nazım teorisini tefsirinde güzel bir şekilde tatbik etmiştir.

1. Bediüzzaman'ı İşârâtü'l-İ'câz'ı Yazmaya Teşvik Eden Âmiller

Bediüzzaman'ı Kur'an'ın i'câzını açıklamaya yönelik bir tefsir yazmaya sevkeden iki âmil olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi Gladiston'un Kur'an hakkındaki menfi sözleri, ikincisi ise rüyâ-i sâdıkasıdır.

Bediüzzaman Van'da bulunduğu sıralarda (1884-1907) neşriyat ve gazeteleri iyi takip ederdi. Bilhassa İslâm dini ve İslâm dünyasıyla ilgili mevzularla daha çok meşgul olurdu. Bir gün Van valisi Tahir Paşa, Bediüzzaman'a, bir gazetede çıkan müthiş bir haber göstermişti. Habere göre İngiliz Avam Kamarasında Müstemlekeler Nazırı Gladiston elindeki Kur'an-ı Kerim'i göstererek şöyle demişti:

¹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhız, *Hiz. Muhammed'in Nübüvvet Delilleri (Huucecü'n-Nübüvve)*, (Metin ve çeviri), çev. İbrahim Halil Erdoğan (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 124-125.

¹⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbat* (İstanbul: Söz Neşriyat, 2012), (19. Mektup 18. İşaret, 2. Nükte), 268.

¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzül-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

¹⁶ Telif tarihi: 1914-1916.

“Bu Kur’an Müslümanların elinde buldukça biz onlara hâkim olamayız. Ne yapıp yapmalıyız, ya Kur’an’ı ortadan kaldırmalıyız veya Müslümanları ondan soğutmalıyız.”

Bu haber Bediüzzaman’ın ruhunda müthiş bir feveran ve gayret uyandırdı. “Kur’an’ın sönmez ve söndürülmez mânevî bir güneş olduğunu ben dünyaya göstereceğim ve isbat edeceğim.” diyerek¹⁷ Kur’an’la ilgili önemli çalışmalar yapacağını ilan etti.

Bu dönemde bir de şöyle bir rüya görmüştü: Kendisi Ararat Dağı denilen meşhur Ağrı Dağı’nın altındadır. Birden o dağ, dehşetli bir şekilde infilak eder. Dağ gibi parçaları dünyanın her tarafına dağılır. O dehşetli hal içinde iken merhûme annesi de yanındadır. Annesine “Ana, korkma! Cenâb-ı Hakkın emridir; O Rahîmdir ve Hakîmdir.” diyerek onu teskin etmeye çalışır. Aniden önemli bir zat belirir ve kendisine emredercesine “İ’câz-ı Kur’ân’ı beyan et.” der ve bu sözü duyar duymaz uyanır.

Bediüzzaman bu rüyayı şöyle tabir eder: Büyük bir infilâk olacak. O infilâk ve inkılâptan sonra, Kur’ân etrafındaki surlar yıkılacak ve Kur’ân’a hücum edilecek; İ’câzı onun çelik bir zırhı olacak ve doğrudan doğruya Kur’ân kendi kendini müdafaa edecek. Ve şu i’câzın bir nevini şu zamanda izharına, haddimin fevkinde olarak, benim gibi bir adam namzet olacak. Ve namzet olduğumu anladım.¹⁸

Bediüzzaman bu rüyayı bir görevlendirme addeder. Artık Kur’ân’ın i’câzını ortaya koymak, inkâr edenlere karşı Kur’ân’ın ilahî bir kelam olduğunu ispatlamak hayatının gayesi haline gelmiştir. Bunun için gerek Eski Said gerekse Yeni Said¹⁹olarak isimlendirdiği dönemlerde çeşitli eserler yazar. *İşârâtü'l-İ’câz fî Mezânni'l-Îcâz* adlı eseri de Eski Said döneminde bu gayeye matuf olarak yazdığı bir eserdir. Arapça olarak telif ettiği ve ağırlıklı olarak Kur’ân’ın nazmındaki i’câzyönünü ele aldığı bu tefsirinde, meşhur tefsirlerde olduğu gibi âyetler Mushaftaki tertibi üzere sırayla tefsir edilmiştir. Eser yalnız Fatıha sûresi ile Bakara sûresinin 1-32. âyetlerinin tefsirini ihtiva etmektedir.

Kur’ân’ın çeşitli i’câz yönleri hakkında her birinde farklı bir i’câz yönünü ele alacağı 60 ciltlik bir tefsir yazma niyetinde olan Nursî, bu tefsirini (*İşârâtü'l-İ’câz*’ı), i’câz yönlerinin en önemlisi olan “Kur’ân’ın nazmındaki i’caz” konusuna hasretmiştir. Bu durumu Tefsirinin girişinde hamdele ve salveleden sonra şöyle izah eder:

¹⁷ Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1979), 72-73.

¹⁸ Nursî, *Mektubât*, 357.

¹⁹ Bediüzzaman, *Risale-i Nur külliyyatının telifinden önceki dönemini “Eski Said” sonraki dönemini ise “Yeni Said” olarak isimlendirmektedir.*

“Bil ki, bu “İşârât”tan maksadımız, Kur’ân’ın nazminin remizlerinden bir kısmının tefsiridir. Çünkü i’câz onun nazmindan tecelli eder. Parlak i’câz ancak onun nazminin nakışlarıdır.”

Bu girişten sonra, *İşârâtü'l-İ’câz* tefsirini bazı örneklerle birlikte daha yakından tanımaya çalışacağız.

2. İşârâtü'l-İ’câz’ın Yazıldığı Dönem ve Ortam

Birinci Dünya Savaşının ilk yıllarında cephede, avcı hattında, bazan at üstünde telif edilen *İşârâtü'l-İ’câz* tefsirinin müellifi Bediüzzaman, eserin girişinde “Tenbih” başlığı altında bu tefsiriyle ilgili olarak şu bilgileri verir:

“İşârâtü'l-İ’câz tefsirinin telifi, Birinci Dünya Savaşı’nın birinci senesinde, savaş cephesinde, kaynak ve müracaat edilecek eserler olmadığı halde telif edilmiştir. Savaş ortamının zorluklar ve sebep olduğu mahrumiyetler gibi çeşitli sebepler bu tefsirin çok veciz ve muhtasar bir surette yazılmasını gerektirmiştir. Bilhassa Fatıha suresinin tefsiri ve bu tefsirin ilk yarısı daha mücmel ve muhtasar bir surette yazılmıştır. Bu sebepler ise:

1. Çünkü o zaman, -Eski Saîd’in meramını veciz ve kısa ibarelerle ifade etmesine binaen- izaha müsamaha eder bir durumda değildi.

ii. Eski Saîd çok zeki talebelerinin anlayış derecelerini nazarı itibara alıyordu. Başkalarının anlayışını düşünmüyordu.

iii. Kur’ân’ın nazmındaki mucizekâr icâzların en ince ve en yüksek yönlerini beyan ettiği için ibareler kısa ve yüksek gelmiştir.

Fakat ben şimdi, bu kitaba Yeni Saîd’in nazarıyla göz gezdirdim ve gördüm ki, bu Tefsir içerdiği tedkikât sebebiyle, hata ve günahlarına rağmen haklı olarak Eski Saîd’in hediyelerinden güzel bir hediye sayılır.

Eski Saîd bu Tefsir’i yazdığı esnada şehadet mertebesine nail olmayı bekleyip gözetlerken aklına gelen manaları hâlis bir niyetle yazdığı ve belâgat kanunlarını ve Arabî ilimlerin düsturlarını tatbik ettiği için, onun herhangi bir yerini cerh edemedim. Ümit edilir ki, Bârî (azze ve celle) bu telifi günahlarına keffâret yapar ve bu tefsiri hakkıyla anlayan kimseler çıkar.

Eğer Dünya Savaşı’nın manileri olmasaydı, niyetim bu cüz’ün Kur’ân’ın i’câz vecihlerinden “nazmındaki i’câz” konusuna, diğer cüz’lerin her birinin de Kur’ân’ın diğer icâz yönlerine hasredilmesine yönelmişti. Diğer cüz’ler “Risaleler”de dağınık durumda olan Tefsir hakikatlerini bünyesine katsaydı Kur’ân-ı Mu’cizü'l-Beyân’ın hârîka ve câmi bir tefsiri olurdu.

İnşallah ilerde münevver âlimlerden oluşan bahtiyar bir heyet çıkıp bu cüz’ü ve altmışaltı adet *Sözler* ve *Mektubât*’ı, hatta Resâilu’n-

Nûr'un yüz otuz cüz'ünü me'haz alarak onun ışığında bu kabil bir tefsir yazar.²⁰

Nursî'nin bizzât kendisinin de ifade ettiği gibi, *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz* adlı tefsirini, savaş meydanlarında, kaynaklara müracaat imkânı olmayan bir ortamda, her an şehid olmayı beklediği bir hâlet-i ruhiye içinde, halis bir niyetle yazmaya başlamış, ancak içinde bulunduğu şartlar sebebiyle tefsiri Bakara suresinin 32. âyetinde kalmıştır. Nursî, hayatı boyunca imanî konular üzerinde yoğunlaştığı için bu tefsirini de Kur'ân'ını'cazını, başka bir ifadeyle beşer kelamı olmadığını göstermek gayesiyle yazmıştır. Keza bu eserinde daha sonra kaleme aldığı *Risale-i Nur Küllüyâtı*'ndaki çeşitli konuları yeri geldikçe özet bir şekilde ele almıştır.

3. Kur'an'ın İ'caz Vecihleri

Bediüzzaman Kur'an'ın i'cazını anlatmak üzere 1911 yılında yayımladığı *Muhâkemat* adlı eserinin ikinci bölümünü belâğata ayırmıştır. O bu bölümde belâğat ilminin felsefesini yapmış ve Kur'an'ın i'cazını göstermeye çalışmıştır.²¹

İ'caz'ü'l-Kur'an konusunda Bediüzzaman'ın önemli eseri *Sözler* kitabının 25. Söz'ü olan *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi*'dir.²² 1927 yılında Barla'da telif ettiği yüz sayfa dolayındaki bu eserde Kur'an'ın "kırka yakın vücûh-u i'câziyesi"nin olduğunu açıklar. *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinde ise Kur'an'ın bu i'câz vecihleri içinden şu altı temel i'caz vechine değinir:

- i. Gaybî haberleri
- ii. Hakâik ve ilimleri cem etmiş olması
- iii. Çelişki ve tenakuzlardan sâlim olması
- iv. Üslubunun acîb ve harika olması. Ayet ve sûre başlangıç-sonlarındaki güzellikler.
- v. Okuma-yazma bilmeyen bir ümmîden zuhuru
- vi. Nazmındaki belâğatın beşer takatinin fevkinde olması vs.

Nursî bu sıralamanın ardından Kur'an'ın nazmındaki i'câzın tafsilatlı bir şekilde bu tefsir ve benzerlerini mütalaa etmekle bilinebileceğini belirtir.²³ Kur'an'ın nazmının beşer takatinin üstünde oluşuyla ilgili bu görüşü tafsilatlı bir şekilde açıklar.²⁴

4. Kur'an'ın Nazmıyla Mucize Oluşu

Sözlükte inci vb. kıymetli taşları dizmek, sözü birbiri peşinden söylemek, toplamak ve telif etmek gibi anlamlarına gelen "nazm" kelimesi terim olarak, lafızların manayı en güzel şekilde ifade edecek bir surette birbirleriyle uyumlu bir surette dizilip sağlam bir söz örgüsü

²⁰ Bediüzzaman Said en-Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 81.

²¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Muhâkemat* (İstanbul: RNK Neşriyat, 2015), 71-92.

²² Nursî, *Sözler*, 458-544.

²³ Bkz. Nursî, *İşârât*, 492-493

²⁴ Bkz. Nursî, *İşârât*, 491-497. Bu i'câz vecihleri yukarıda arzedilmiştir.

oluşturmasıdır. Kur'ân'ın nazmıyla kastedilen ise, âyetleri oluşturan kelime ve cümlelerin manayı en güzel şekilde ifade edecek bir surette seçilip dizilmesidir.²⁵

Nazmın temel taşları mana için en uygun kelimelerin seçimiyle başlar. Sonra kelimelerin birbiriyle irtibatı, sonra cümle içi irtibat, sonra cümleler arasındaki irtibat, tenasüp ve insicam gelir.

Nazımda, benzer kelimeler arasından manayı en iyi yansıtabilecek, ses-mana uyumunu sağlayacak, musiki ve tınısıyla kulaklara hoş gelecek kelimelerin seçimi büyük önem taşır. Bu konuda Yahya Kemal'in kelime seçme hususundaki titizliği örnek olarak sunulabilir. Şöyle ki kelimelerin, seslerin ve hecelerin seçimine büyük önem veren bu yüzden şiirleri bir musiki havasında olan Yahya Kemal'in *Rindlerin Ölümü* adlı şiirinde "serin serviler" ifadesini buluncaya kadar yıllarca beklediği söylenir. Bu ifadenin şiirin güzelliğine katkısını gözlemek için burada bu şiiri arz ederim:

Hafız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış;

Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle.

Gece; bülbül ağaran vakte kadar ağlarmış

Eski Şirâz'ı hayal ettiren ahengiyle.

Ölüm âsûde bahar ülkesidir bir rinde;

Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.

*Ve **serin serviler** altında kalan kabrinde*

Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter.

Beyatlı'nın bu şiirinin önceki şeklinde bu ifade "karanlık serviler"dir. Ama şair "karanlık" sözcüğünün istediği anlamı ifade etmemesi sebebiyle yıllarca bu şiiri tamamlamaz ve sonrasında "serin" kelimesini bularak tamamlar.²⁶

²⁵ Bkz. Sedat Şensoy, "Nazmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Tehânevî, Keşşâf, II, 1429'dan), 32/464 vd.

²⁶ Mücahit Doğan, "Bir Kelimeyi Yıllarca Bekleyen Şair: Yahya Kemal Beyatlı", *Mavi Edebiyat Dergisi* (<https://maviveedebyat.blogspot.com/2017/08/bir-kelimeyi-yillarca-bekleyen-sair-19.html>)

Artarak gönlümün aydınlığı her saniyede

Bir **mehabetli sabah** oldu Süleymaniye'de

beytiyle başlayan Süleymaniye'de Bayram Sabahı şiirindeki "mehabetli sabah" ifadesini buluncaya kadar da uzun zaman beklediği söylenir.

Arap şiirindeki “nakd/tenkit” geleneğinde de bu konuya dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Şâire Hansâ'nın Ukaz Panayırı'nda Hassan b. Sabit'in

“Bizim kuşluk vaktinde parıldayan tencerelerimiz vardır

Kılıçlarımız da kahramanlığımızın göstergesi olarak kan damlatır” anlamındaki

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى

şairini kelime kelime ele alıp tenkid etmesi, manayı daha güçlü ve güzel bir şekilde ifade etme hususunda başka kelimeler önermesi bu konuda zikredilen önemli örneklerdendir.²⁷

Nazmda kelimelerin seçimi, yerli yerinde kullanımı, musiki ve tınısının yerine dair bu örneklerden sonra asıl konumuza dönerek Nursî'nin *İşârâtü'l-İ'câz*'da bu konuya ne derece önem verdiğine bakalım. Nursî, Kur'ân'daki bütün kelime ve edatların mucizevî bir şekilde yerli yerinde kullanıldığına dair şöyle der: “Bil ki: Kur'ân'da mekânının kendisini kabul etmediği veya hoşnut olmadığı veya başkasının o mekâna daha layık olduğu bir kelime yoktur. Bilakis Kur'ân'daki her bir kelime münâsebet rabitalarıyla birbirine tutunmuş, kaynaşmış etrafı yaldızlanıp süslenmiş inciler gibidir.”²⁸

Nursî bu söylediklerini *İşârâtü'l-İ'câz*'da baştan sona kadar ispat etmiş, âyetlerin, kelimelerin, edatların yerli yerinde kullanıldığını, fiil kalıplarının, mazilik-müzarilik, ism-i fail olma gibi durumların veya kelimelerin öncelik sonralık (takdim-te'hîr) sıralamalarının, çoğul-tekil, nekre-mârife olma durumlarının nüktelerini, hikmetlerini beyan etmiş, özetle her bir kelimenin her bir formunu ele alıp o halde olmasının nüktelerini belirtmiştir.

Kur'ân'ın nazmıyla doğrudan ilgili olduğu için *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinde tenasüp konusuna geniş yer verilmiştir. Nursî, çok boyutlu olarak ele aldığı “âyetler arası tenasüb” konusuna sadece yeri geldikçe bazı âyetleri tefsir ederken dikkat çekmemiş, bilakis bütün âyetlerin tefsirinde âyetler arası tenâsübü açıklayıp değerlendirmiştir. Şöyle ki, eserde yeni bir âyet veya âyet grubuna geçince öncelikle “vechü'n-nazm” veya “İ'lem! Enne veche nazmihâbi-sâbikatihâ / Bil ki bu âyetin önceki âyetle vech-i nazmı” başlığı altında ilgili âyet veya âyetlerin bir önceki ve

²⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfehâni, *el-Egânî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts), 9/384. Bu şiirin Hassan b. Sabit'e aidiyeti tartışmalı olduğu gibi, doğru kabul edilse dahi Hassan'a (r.a.) yapılan tenkidin tutarlı olmadığı yönünde eleştiriler vardır. Bu konuda bkz. Şerif et-Turâbî, *el-İntisârû li-Hassân (r.a) 'ale'n-Nâbigati'z-Zibyânî* (<https://www.assawsana.com/portal/pages.php?newsid=182527>); Faruk en-Nevasî, *Meşhedun min Nakdi's-Şi'ri'l-Kadîm* (<https://www.diwanalarab.com/>)'dan. Keza bu beytlerin şair Hansâ tarafından tafsilatlı bir şekilde tenkidiyle ilgili olarak bkz. Şadi Eren, “Kur'ân Kelimelerindeki Mucizelik (İşârâtü'l-İ'câz Örneği)”, *Katre* 2 (2016), 151 vd.

²⁸ Nursî, *İşârât*, 173.

daha önceki âyetlerle vech-i nazmına değinir. İkinci olarak “Vechu’n-nazm beyne cümeli hâzihi’l-âyeti / Bu âyetin cümleleri arasındaki vech-i nazm” veya “Vechu’n-nazm beyne’l-cümel / Cümleler arası vech-i nazm” ya da “Vechu’n-nazm beyne eczâi külli cümletin / Her cümlelerin cüzleri arasındaki vech-i nazm” başlığı altında âyetin cümleleri ve cümlelerin cüz’leri arasındaki nazmı ele alır. Böylece cümleyi kısım kısım ele alarak, cüzlerinin cümlelerin ifade ettiği manaya bakan yönünü, katkılarını zikreder. Üçüncü olarak da, “Nazmu hey’âti külli cümletin/ Her bir cümlelerin hey’âti (unsurları)” başlığı altında cümlelerdeki kelime ve edatların âyetin ifade ettiği manaya bakan vechelerini, sevk edilmiş maksadına hizmet nisbetlerini ele alıp irtibatlarını sağlar.

5. Rağib el-İsfehânî’nin Arzu Ettiği Tefsir ve İşârâtü’l-İ’câz

Rağib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “*el-Müfredât*” isimli meşhûr eserinin mukaddimesinde, bu hususa dikat çekerek, Kur’ân’ın gerçek tefsirinin, bir mana için zikredilmiş olan lafzın, müteradifleri (eş/benzer anlamlıları) arasından seçilerek o mana için tahsis edilmesinin, diğer müteradif kelimelerin değil de o lafzın tercih edilmesinin sebep ve hikmetlerini araştırıp ortaya koymakla, aralarındaki farkın ortaya konulmasıyla gerçekleştirilebileceğini belirtir. Dolayısıyla “*el-hamdulillah*”ı “*eş-şükru lillah*” olarak, “*lâ-raybe fih*”i “*lâ şekke fih*” olarak tefsir etmenin gerçek manada tefsir olmadığını ifade eder. Keza, bir kıssanın ardından “Bunda iman etmiş kimseler için (li kavmin yu’minûn) âyetler vardır” denilirken, başka kıssaların ardından “... li kavmin yetefekkerûn / tefekkür edenler için”, “...li kavmin ya’lemûn / bilen kimseler için”, “... “li-kavmin yefkahûn / anlayan kimseler için”, ... li-uli’l-ebsâr / basiret sahipleri için”, “... li-zîhicr”, “... li-uli’n-nuhâ” denmesinin ardındaki inceliklerin belirtilmesinin gerekliliğini söyler.²⁹

İsfehânî gibi âlimlerin Kur’ân tefsirinde aradığı bu özelliğin *İşârâtü’l-İ’câz* tefsirinde güzel bir şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Çünkü Bediüzzaman bu tefsirinde, her âyetin tefsiriyle alakalı olarak kelimeler arasındaki nazmı açıklarken, kelimelerin hatta edatların nasıl yerli yerinde kullanıldığına dikkat çekmiş, bir kelimenin veya bir edatın benzerleri arasından seçilip tercih edilmesinin hikmetlerini açıklamış, böylece kâinât kitabının kelime ve harfleri olan varlıklar yerli yerinde yaratıldığı gibi, Kur’ân’daki her kelime ve harfin de yerli yerinde kullanıldığını göstermiştir.

6. Somuncu Baba’nın Fatıha Suresini Yedi Türlü Tefsiri ve İşârâtü’l-İ’câz

Nakledildiğine göre, Yıldırım Bayezid Han, Bursa’daki Ulu Câmi’nin açılış merâsiminde bulunup duâ etmesi için dâmâdî Emîr Sultân Hazretlerinden ricâda bulunmuş. Emîr Sultân Hazretleri, pâdişâhın bu ricâsına karşılık: “Bursa’da benden daha büyük bir zât var, o varken ben

²⁹ Bkz. Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts), 6.

kürsüye çıkamam” demiş. Pâdişâh, “Kimdir o zât?” diye sorunca Emîr Sultan, ‘Hamîdüddîn Aksarâyî Hazretleri’dir (ö. 815/1412), O’na Somuncu Baba derler” demiş. Pâdişâh Somuncu Baba’ya haber göndermiş ve câminin açılışına gelmesini ricâ etmiş, o da kabul etmiş. Açılışın yapılacağı gün, Hamîdüddin Aksarâyî kürsüye çıkmış ve Sûre-i Fâtiha hakkında konuşmaya başlamış. Kur’ân’ın yedi harf üzerine nâzil olduğunu söyleyip Fâtiha’ya yedi türlü manâ vermiş. İlk verdiği manâyı avâm, havâs, âlim, câhil herkes anlamış. İkinci verdiği manâyı biraz ders görenler anlamışlar. Üçüncü verdiği manâyı ilim tahsîl edenler anlamışlar. Dördüncü manâyı ciddî âlimler anlamışlar. Beşinci manâyı ilimde râsih olanlar anlamış. Hazret, Fâtiha’ya altıncı manâyı verdikten sonra, “Bunu bir tek şu direğin arkasındaki zât anlar demiş. Meğer direğin arkasında kendisini gizlemekte olan zât devrin en yüksek rütbeli âlimi ve şeyhülislâmı olan Molla Fenârî Hazretleri imiş. Hazret, yedinci manâyı verdikten sonra da “Bunu da fakîrden başka kimse anlamaz” demiş. Somuncu Baba’nın bu duyulmamış yedi katlı Fâtiha tefsîrini dinleyen Molla Fenârî hayretler içinde kalmış. Daha önce hiçbir eserde okumadığı ve hiç duymadığı bu yedili tefsire hayrân olmuş.³⁰

Yukarıdaki ifadelerden Somuncu Babanın ilk zikrettiği manânın ayetin sarîh manâsı olduğunu anlayabiliriz. Çünkü bu mana herkes tarafından anlaşılmalıdır. Daha sonrakilerin ise ilim erbabı tarafından anlaşılabilir daha ince ve derin manalar olduğu düşünülebilir.

İşârâtü'l-İ'câz tefsiri okunurken de akla Somuncu Baba’nın bu yedi merhaleli tefsiri gelmektedir. Çünkü bu eserde dikkat çeken en önemli hususlardan biri, Kur’ânî ifâdelerinin sarîh manalarını zikrinden sonra işâret, imâ, remz, telmih, telvîh, teraşşuh³¹ yoluyla işâret olunan ince manalara değinilmiş olmasıdır. Bu manalar da yedi mertebe olup sarîh mana Kur’an’a muhatap olan herkesin anlayabileceği manadır. Daha sonra işâret, remz ve diğerleri gelir ki gitgide mana derinleşip incelik. Artık ilim erbabının, muhakkiklerin anlayabileceği mana derecelerine geçilir.

Örneğin besmelenin tefsiri sadedinde, Kur’ân’ın asıl maksatları olarak belirttiği *tevhd, nübüvvet, haşr ve adalet*in besmelede ve Fâtiha suresinde zikrine dair açıklamaları esnasında bu kavramları kullanarak, mananın inceliğine göre bunlardan birini zikreder: “Bismillah”, kullara talîm için indirilince, “قل (söyle/de ki)” ifadesi onda mukadder oldu (Yani takdirî olarak başında قل ifadesi vardır). Bu “قل” ifadesi Kur’ânî kavillerin takdirinde esastır (Yani Kur’ân’daki pek çok ifadenin/emrin başında takdirî olarak düşünülür). Buna göre bu mukadder “قل”

³⁰ <https://defter-i-ussak.blogspot.com/2018/02/somuncu-babanin-molla-fenariye-yazdirdigi-fatiha-tefsiri.html> (Muzaffer Ozak’tan naklen) (Biraz tasarrufla). Bu kıssayı konumuzla ilgili hisseler çıkarmak için naklettik. Dolayısıyla kıssanın sıhhat derecesi ve tafsilatı üzerinde durmadık.

³¹ *İşârâtü'l-İ'câz*’dabu kavramlar sıralamadaki seyrine göre sıkça kullanılır. Teraşşuh en az zikredilenidir. (Bkz. *İşârât*, 173)

ifadesinde risalete bir *işâret* vardır. Bismillah'da ise, ulûhiyete bir *remiz* vardır. “Bâ”nin takdiminde, tevhide (Allah'ın birliğine) *telvîh*, “er-Rahmân” kelimesinde adalet ve ihsân nizamına *telvîh* vardır. “er-Rahîm”de ise, haşre *imâ* vardır. Keza, “Elhamdulillâh”ta ulûhiyete *işaret* vardır. “Lillâh”daki lam-ı ihtisasta tevhide *remiz* vardır. “Rabbi'l-âlemin”de adalet ve nübüvvete *imâ* vardır. Çünkü nev-i beşerin terbiyesi peygamberlerle olur. “Maliki yevmiddin”de ise, haşre *tasrih* vardır (Yani açıkça haşrin varlığını ifade etmektedir)...³²

Keza, وَمِنَ النَّاسِ مَن يُقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ “İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde «Allah'a ve ahiret gününe inandık» derler.” (Bakara, 8) âyetinin tefsirinde “en-Nâs” ifadesinin kullanılmasındaki nükteleri beyan ederken nüktenin inceliğine işaret edecek şekilde bu kavramları (işâret, imâ, remz, tasrîh) kullanır.

Şöyle diyor: “en-Nâs” ünvanından bir takım letâif *teraşşuh* eder:

- Münafıkları açıkça belirterek rezil etmemesi ve “en-Nâs / İnsanlar” ünvanının perdesi altında setretmesi *imâ* ediyor ki, onların setri ve çirkin yüzlerinin üzerindeki perdeyi açmamak, Peygamber'in (a.s) siyasetine daha uygundur. Çünkü onları teşhis ederek rezil etseydi, müminler vesveseye düşerdi. Çünkü şeytanın vesveselerinden emin olunmaz. Vesvese korkuya korku riyaya, riya da nifaka yol açar ...
- “en-Nâs” ile tabir etmek, *işâret* ediyor ki, münafıklığa aykırı olan sıfatlar bir tarafa, en umumi sıfat olan insaniyet dahi münafıklığa aykırıdır. Çünkü insan mükerrer bir varlıktır. Ona böyle bir rezillik (münafıklık yapmak) yakışmaz.
- Yine bu ifadede nifakın bir taife veya tabakaya has olmayıp hangi taife olursa olsun insan nev'inin tamamında bulunabileceğine *remz* vardır.
- Yine bu ifade *telvîh* ediyor ki, nifak insan olan herkesin haysiyetini ihlâl ediyor. Dolayısıyla herkesin ona karşı gadabının harekete geçmesi ve onu engellemeye yönelmesi gerekir. Tâ ki - bir taife içindeki bir ferdin çirkin bir davranışının o taifenin namusunu ihlal ve gadabını harekete geçirmesi gibi- o zehir de yayılsın.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi, âyette işaret edilen ince manalar; inceliği nisbetince isimlendirmelerle belirtilmekte, böylece âyetin ifade ettiği mana sarîh ise, bu mana sarîh mana olarak zikredilmekte veya “...tasrih vardır” denilmektedir. Ardından biraz daha dikkatle anlaşılabilir bir mana varsa ona da “işaret” denilmektedir. Bu tertip üzere daha sonra “imâ”, ardından “remiz”, onun ardından “telmih” ondan sonra da “telvîh” gelmektedir. Bazen de ayetten veya

³² Nursî, *İşâret*, 103. Parantez içi açıklamalar bize aittir.

kelimeden sızan mefhum anlamında “teraşşuh” kavramı kullanılır.³³ Böylece âyetlerde sarîh manadan başka işâret edilen hususların tamamına “işâret” denilip geçilmemiş, işâret sınıfından olmakla birlikte mananın incelik ve derinlik boyutuna göre bu terimler kullanılmıştır. Bu durumu uzaktan bir bahçeye bakan kimsenin yaklaştıkça daha farklı ve ayrıntılı şeyler görmesine benzetebiliriz. Şöyle ki, bir bahçeye uzaktan bakan kişi orada sadece bir bahçe olduğunu farkeder. Daha yakından bakınca oranın ne bahçesi olduğunu anlar. Örneğin bir meyve bahçesi olduğunu farkeder. Daha da yaklaşıncı, ağaçların türünü farkeder, orada farklı meyve ağaçlarının olduğunu görür. Daha da yaklaşıncı ağaçların meyvelerini görür. Bahçenin içinde dolaştıkça değişik meyveler görür ve tadar. İşte Bediüzzaman da bu tefsirinde Kur’ân âyetlerinin bahçelerinde böyle bir gezinti yaparak, farklı manalar istişmam edip bu manaları incelik derecesine göre tasrih, işâret, imâ, remz, telmih, telvîh, teraşşuh şeklinde isimlendirmiştir.

Bu durum, gözle gördüğü bir şeye büyüteçle daha yakından bakıp başka ayrıntılar yakalayan, ardından daha da yakınlaştırıcı büyüteçler kullanarak yeni şeyler keşfeden kimsenin durumuna benzer. Bu yaklaşımı denize dalan bir dalgıcın derinlere indikçe farklı balıklar, inci, mercanlar müşahede etmesine de benzetebiliriz. Çünkü Bediüzzaman’ın nazarında Kur’ân âyetleri manâ yönüyle uçsuz bucaksız denizlere benzemektedir.

7. İşârâtü'l-İ'câz’da İ'caz ve İmânî Konular

Hacminin küçüklüğüne rağmen, *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinde âyetler tefsir edilirken bir taraftan da âyetle ilgili olması hasebiyle Kur’ân, Tefsîr ve Tefsîr usulüne dair pek çok önemli konu başlıklar halinde ele alınıp veciz bir şekilde işlenmiştir.

Bunların önemlilerini şöyle sıralayabiliriz:

7.1. Kur’ân ve İ'câzıyla İlgili Konular

Kur’ân’ın Tarifi: Nursî bu eserine “Lem’atun min Ta’rîfi'l-Kur’ân / Kur’ân’ın Tarifine Dair Bir Lem’a (Parıltı)” başlığı altında Kur’ân’ı içerik açısından çeşitli yönleriyle tanıtan geniş bir tarifile başlar. Daha sonraları *Sözler* kitabının 25. Söz’ü olan “*Mu’cizât-ı Kur’âniyye Risalesi*”nde biraz daha genişleterek zikrettiği bu tarif şöyle başlar: “Kur’ân şu kâinatın bir

³³ Örneğin “وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْآخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ” / Sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler ...” (Bakara, 4) Ayetindeki “ مِنْ قَبْلِكَ / Senden öncekiler” hakkında bu kavramı şöyle kullanır: “Senden öncekiler” ifadesi, ancak meslek bir olup yol aynı olduğunda kullanılır. Sanki bu kelime şu manaları *tereşşuh* ediyor (sızdırıyor): ondan önceki peygamberlerin nübüvvetine ve kitaplarının sıdkına dair hüccetlerin tamamı kıyas-ı evlâ, tenkihu'l-menât ve tahkîku'l-menât ile Hz. Muhammed’in (a.s) nübüvvetine ve ona indirilen Kitâb’a dair birer hüccettirler. Sanki onların tüm mucizeleri Hz. Muhammed (a.s.) hakkındaki bir mucizedir. (Nursî, *İşârât*,173)

tercüme-i ezeliyesi, âyât-ı tekvîniyeyi okuyan dillerinin tercüman-ı ebedîsi, âlem kitabının müfessiridir..."³⁴

Nursî bu geniş tarifinde Kur'ân'ı çeşitli yönleriyle tanıtmış, Tefsir Usulü kaynaklarında zikredilen ve mantık ilmi kuralları çerçevesinde *efradını câmi ayyarını mânibir surette yapılmış olan*³⁵ "Hz. Peygamber'e (s.a.s) Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla vahiy yoluyla indirilip Mushafalarda yazılan, tevâtüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen, Fâtîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle son bulan, başkalarının bir tek sûresinin dahi benzerini getirmekten âciz kaldığı mu'ciz kelâmdır"³⁶ şeklindeki tarif yerine onu geniş muhtevası ve ulvî yönleri açısından tanıtan bir tarifi yeğlemiştir.

Kur'ânın Temel Maksatları: (Makâsîd-ı Esasiye ve Anâsır-ı Asliye): Nursî eserinin baş taraflarında bu önemli konuyu ele alarak, Kur'ânın temel maksatlarının, ana konularının *tevhd, nübüvvet, haşir ve adalet* olmak üzere dört olduğunu söyler ve bu dört ana unsurun Kur'ân'ın, bütün surelerinde, âyetlerinde hatta her bir cüz'ünde bulunduğunu Besmele ve Fatîha suresini örnek vererek gösterir.³⁷

Tekrarâtü'l-Kur'ân: Nursî, Bakara suresini tefsire başlarken, besmele, "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" (Rahmân, 38), "وَيْلٌ لِّمُؤْمِنِيٍّ لِّلْمُكْذِبِينَ" (Mürselât, 37), Kısâ-i Musa'yı vb. örnek olarak zikrettiği Kur'ân'daki tekrarların önem ve hikmetine dair geniş bilgi verir. Tekrarın bıktırıcı olmasının her durum ve şartta olmadığını, bazen güzel karşılandığını belirtir. Kût kabilinden olan yiyeceklerin tekrarında bir halâvet olduğu gibi, fikirler

³⁴ Nursî, *İşârât*, 93

³⁵ Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1990), 21; Adnan Muhammed Zerkûr, *Ulûmu'l-Kur'ân* (Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 46.

³⁶ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* (Kâhire: Dâru İhyâü'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.); Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 21; Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 21; Muhammed Ali es-Sâbunî, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, h. 1408), 12; Nureddin İtr, *Muhadarât fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Matbaatu Dâri't-Tullâb, 1991), 8; Zerkûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 46; İsmail, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1983), 34; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 34. Baskı (İstanbul: İFAV, 2014), 62; Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: BİLAY, 2020), 86.

³⁷ Nursî, *İşârât*, s. 99-100. Bu konuda başka eserlerde değişik tasnifler bulunsa da, pek çok tasnifte, Peygamberimizin (s.a.s.) Mekke dönemindeki tebliğinin de temelini teşkil eden şu üç maksat vardır: Tevhîd, nübüvvet ve âhiret. Bu konudaki bazı tasnifler hakkında bkz. Ebû Muhammed Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk., M. el-Kabbâbî (1986), 78; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut, 1990), 25/41; 27/30; Veliyyullah Dehlî, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 19; Muhammed Gazalî, *el-Mehâviru'l-Hamse li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 20; Muhammed Abduh, *Durûsun mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'İhyâ'î'l-Ulûm, 1987), 26-27; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecir Yayınevi, 1987); Abdullah Mahmûd Şehâte, *Ehdâfu Külli Suretin ve Makâsıduhâ fil-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1980), 1/6-7. Tafsilat ve geniş bilgi için bkz. Veysel Güllüce, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2001), 67-70; Keza bkz. Hasan Yılmaz, *Kur'ân'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili* (Ankara: Fecir Yayınevi, 2014), 39-88.

için hakikat, kût ve kuvvet; kalp ve ruhlara gıda olan kelimelerin da tekrarlanmasının güzel ve halâvetli olduğunu belirtir.³⁸

Huruf-i Mukattaa: Nursî, Bakara suresinin başında yer alan “Elif, lâm, mîm”in tefsiri sadedinde huruf-i mukattaa ile ilgili olarak, dört mebbas (bölüm) altında geniş bilgi vererek bu harflerin ufkunda tezahür eden i'câz parıltılarına değinir.

Kur'ân Hakkındaki Şüpheler ve Cevapları: Nursî, Kur'ân hakkındaki itirazları temelinde şu üç şüphenin bulunduğunu belirtir:

Birincisi: Diyorlar ki, Kur'ân'da müteşâbihât ve müşkilâtın bulunması, beyan ve ifadenin açıklığına dayanan belâgat üzerine tesis edilmiş olan i'câzına aykırı bir durumdur.

İkincisi: Diyorlar ki, yaratılışla ilgili hakikatler ve kâinâtla alakalı fenler hakkında mutlak ve müphem ifadeler kullanmıştır. Bu ise, talim ve irşad metoduna aykırıdır.

Üçüncüsü: Diyorlar ki, Kur'ân'ın bazı zahirî ifadeleri aklî delillerin aksine görünüyor, hilâf-ı vâkiye muhtemel olabiliyor. Bu ise onun sıdkına aykırı bir durumdur.

Bediüzzaman bu üç şüpheyi zikrinden sonra “el-cevâbu ve bi'llâhi't-tevfik” diyerek bu tür şüpheleri ileri sürenlere hitaben şöyle seslenir: “Ey şüpheciler! Biliniz ki, sizin noksanlık olarak tasavvur ettiğiniz hususlar, hakikatte Kur'ân'ın sırr-ı i'câzına dair sıdk delilleridir.” Daha sonra, bu şüpheleri tek tek ele alıp tafsilatlı bir şekilde cevaplandırır.³⁹

Daha sonra tafsilatını siyer kitaplarına havale ederek Peygamberimizin mucizelerini “irhâsât, ihbârât-ı gaybiyye ve havârik-ı hissiyye” olarak üç grup halinde tasnif edip açıklar.⁴⁰

İ'câz Vecihleri: Nursî, Nübüvvet konusunun tahkiki ve delillerinden sonra, nübüvvetin ispatının mucizelerle sabit olduğunu ve Peygamberimizin nübüvvetine dair en büyük mucizenin ise Kur'ân olduğunu belirterek Kur'ân'ın mucize oluşunun (i'câz vecihlerinin) en ince ve çehinin nazmındaki belâgat olduğunu belirtir ve sözün burasında i'câz vecihlerine dair görüşleri sıraladıktan sonra bilhassa nazmının beşer takatinin üstünde oluşuyla ilgili görüşü açıklar.⁴¹

Belâgat, Meânî, Beyân, Temsiller... : Nursî, “مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا “
“Onların (münafıkların) durumu, (karanlıkta) ateş tutuşturan kişi gibidir. (Ateş), etrafını aydınlattığında Allah onların aydınlığını hemen giderir ve onları

³⁸ Bk. Nursî, *İşârât*, 132-133.

³⁹ Bk. Nursî, *İşârât*, s. 479-487

⁴⁰ Bk. Nursî, *İşârât*, s. 489

⁴¹ Bk. Nursî, *İşârât*, s. 491-497. Bu i'câz vecihleri yukarıda arzedilmişti.

karanlıklar içinde bırakır; (hiçbir şey) göremezler. (Bakara, 17)“âyetinin tefsirine başlamadan önce, Kur’ân’ın i’câzının temelini onun belâgatında olduğunu belirterek meânî ve beyan ilimlerine değinir. Temsillerin beyan ilminin en önemli meselelerinden olduğunu belirtir ve *Delâilü’l-İ’câz* sahibi Cürcanî’nin *Esrâru’l-Belâga*’sında temsillere dair olan “*Faslun fî Mevâkı’it-Temsîli ve Te’sirihî*” başlıklı kısmını iktibas ederek nakleder.⁴²

Nursî, temsiller konusundan sonra daha önceleri Kur’ân’ın i’câzını beyan etmeye dair bir mukaddime olarak yazdığı belâgat ilmiyle alakalı *on iki meseleyi* burada özetleyerek sunar.⁴³

Nursî, “in kulte... kultü / Eğer dersin ki ... Ben de derim ki” tarzındaki soru-cevap metoduyla da pek çok belâgat kurallarına, sarf ve nahiv ilimlerine dair inceliklere dikkat çekmiştir. “Besmele”de önce er-Rahmân sonra er-Rahîm’in gelişine dair açıklaması bu konuda güzel bir örnektir. Şöyle diyor: “Eğer dersin ki, büyük nimetlere delâlet eden er-Rahmân’ın ardından dakik nimetlere delalet eden er-Rahîm’in getirilmesi san’atü’t-tedellî olur. Halbuki belâgat ise, ednâdan a’lâya doğru bir tarakkîyi gerektirir?” Ben de cevaben derim ki: Buradaki tezyîl (er-Rahîm’in er-Rahmanın ardından zikri) kirpiklerin gözü, eğerin atı tamamlaması kabilinden olup tetmim içindir. Kezâ, büyük nimet dakik olana (küçüğüne) bağlı olunca, dakik olan daha yüksek (büyük) olur. Anahtar-kilit, lisan-rûh misallerinde olduğu gibi. Keza, bu makam nimetlerin konumuna dair tenbih (dikkat çekme) makamı olduğu için, gizli olan nimet tenbih için daha elyaktır. Dolayısıyla imtinan ve tadâd makamındaki (yani nimetlerin anlatılıp sayılması durumundaki) san’atü’t-tedellî tenbih makamında (nimetlere dikkat çekme, farkındalık makamında) san’atü’t-terakkî olur.⁴⁴

“إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” (Bakara, 6) ayetinin tefsiri esnasında Kur’ân-ı Kerîm’de çokça kullanılan “إن” ve “الذین / الذی” edatları hakkında sunduğu şu bilgiler de bu tefsirde rastlanan lügavî ilimlerle alakalı değerli bilgilere dair birer örnektir: *Sonra bu ayetin cüzlerinin nazmında mündemiç olan letaife bak!* Dedikten sonra bu konuda şöyle diyor: “إن” ve “الذین” edatlarıyla ünsiyet kur (onlarla tanışıp alış). Çünkü bu ikisi, Tenzil’in menzillerinde (Kur’an ayetlerinde) en çok gezip dolaşan kelimelerdir. Kur’an bu kelimeleri bir sebebe binaen çokça kullanmıştır. Çünkü buldukları yere has olarak içerdikleri mana dışında, onlarda belâgat cevherlerinden iki genel nükte vardır.

“إن” ye gelince, onun özelliği sathı delerek hakikate nüfuz etmesi ve hükmü ona ulaştırmasıdır... Mesela, “إن هذا كذا” dendiğinde, “hüküm

⁴² Bk. Nursî, *İşârât*, s. 403-411

⁴³ Bk. Nursî, *İşârât*, 413-425

⁴⁴ Nursî, *İşârât*, 106-107

veya bu iddia hayalî, itibarî değil bilakis sabit ve câri hakikatlerdendir” demiş oluruz. “İn”nin tahkik ifade ettiği ifadesi de bu hakikat ve hâsiyetin bir unvanıdır.

Bu âyetteki hususi nüktesi ise, muhatapta (Peygamber a.s'da) onların inkârları hakkında bir şüphe olmamasına rağmen, şek ve inkârı reddetme özelliği olan “İn”nin kullanılması, onların iman etmelerine dair şiddetli arzusuna işaret etmektedir.

“الذين”ye gelince, bil ki الذي ‘nin özelliği, gözden önce aklın hissettiği, in'ikad etmeye başlayıp fakat henüz kuvvetlenmemiş yeni hakikatlere işaret etmektir...⁴⁵

7. 2. İman Esasları

Allah'ın Varlığıyla Alakalı Deliller: Nursî, “Mukaddimetun fî Nükâti hâzihi'l-âye” başlığı altında Allah'ın varlığının delilleri sadedinde burhan-ı innî ve burhan-ı limmî, imkân, hudûs delilleri, delil-i ihtirâî ve delil-i inâyeti'yi genişçe açıklar.⁴⁶

Haşrin Vukuuna Dair Deliller: Nursî başta 10. Söz olmak üzere çeşitli risalelerinde genişçe ele aldığı ve Kur'ân'ın dört temel maksatları içinde zikrettiği “haşr”e dair 10 delili “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ / Onlar âhirete de yakinen inanırlar” (Bakara, 4) âyetinin zımında, önce maddeler halinde sıralamış, ardından tek tek ele alarak açıklamıştır.

Keza Nursî, “وَيَسِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ / İman edip iyi işler yapanlara, altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! ... (Bakara, 25)”âyetinin tefsirinin öncesinde yine bir “Mukaddime” ile 29. Söz'ün özeti mahiyetinde “Kâinâtın mevt ve harabiyetinin imkânı, vukuu, tamir ve ihyası konularını açıklar.⁴⁷

Ebedî Azap Konusu: Nursî, “وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ / onlar için büyük bir azap vardır (Bakara, 7)” âyetinin tefsirinde, kısa bir ömür zarfındaki küfre karşılık ebedî azabın adalet-i ilahiye açısından uygun olduğuna dair altı açıdan cevap vererek küfrün sınırlı bir zaman içinde, sınırsız bir cinayet olduğunu ispat eder. Ardından ebedî azabın hikmet-i ezeliye ve merhamet-i rabbâniyeye de muvafık olduğunu izah eder.

Melâikenin Varlığı: Nursî, “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... / “Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti...” âyetinin tefsirine başlamadan “Mukaddime” başlığı altında 29.Söz'de genişçe ele aldığı melâikenin varlığını ispata dair delilleri maddeler halinde sunar.⁴⁸

⁴⁵ Nursî, *İşârât*, 205-206

⁴⁶ Bk. Nursî, *İşarat*, 413-419

⁴⁷ Bk. Nursî, *İşârât*, 529-537

⁴⁸ Bk. Nursî, *İşârât*, 637- 643

Nübüvvet'in İspatı: Nursî, “ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ / Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun bir sûresinin benzerini getiriniz ve eğer sözünüzün eri iseniz Allah'tan başka tapındıklarınızı da yardıma çağırınız. (Bakara, 23)“Ayetinin tefsirinde öncelikle “Mukaddimetün fi Tahkîki'n-Nübüvve” başlığı altında altı mesele halinde nübüvvet konusunu etraflıca ele alıp ispat eder.⁴⁹

Mucizât-ı Enbiya'nın Beşeri Maddî Terakkiye Teşvik Etmesi: Nursî, “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا / Adem'e bütün isimleri öğretti” âyetinin tefsirine başlamadan önce “Mukaddime” başlığı altında *Sözler*'de geniş bir şekilde anlattığı, Peygamberlerin mucizelerinin beşeri onların benzerini yapmaya teşvik etmesine dair tafsilatlı açıklamalarda bulunur.⁵⁰

Kader Konusu: Nursî, “حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ / Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi. Gözleri üzerinde de bir perde vardır... (Bakara, 7)” âyetinin tefsirine başlamadan önce, “Mukaddime” başlığı altında “*Bil ki, burada durup mütekellimlerin konuşmalarını dinlememiz gerekiyor. Çünkü bu âyetin altında Mutezile, Cebriye ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat arasında büyük bir harp vardır...*” diyerek kader konusunu çeşitli yönleriyle maddeler halinde ele alır.

Daha sonra “*Mukaddimetün Uhrâ*” (Diğer Mukaddime) başlığı altında tabiatperestlerin sebeplerin hakiki tesiri olduğuna, Mecusilerin şerleri ayrı bir ilahın yarattığına ve Mutezilenin canlıların ihtiyari fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair iddialarını maddeler halinde cevaplandırır.

7.3. İbadet Konusu

Nursî, “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, müttakilerden olasınız. (Bakara, 21)” âyetinin tefsirine başlamadan önce bir giriş mahiyetinde “Mukaddime” başlığı altında ibadet ve önemi hakkında geniş ve kıymetli bilgiler sunar.⁵¹

Bu konulara ilave olarak tefsir esnasında yeri geldikçe, “ إِنْ قُلْتَ / Eğer dersin: ... Ben de derim ki: ...” tarîkiyle soru cevap tarzında zihne takılabilecek pek çok konu açıklığa kavuşturmuştur.

Görüldüğü gibi, Nursî bir taraftan âyetleri tefsir edip i'câz ve belâgat nüktelerini arzederken, diğer taraftan hayatı boyunca odaklandığı imânî konuları (tevhid, nübüvvet, ahiret gibi) -yeri geldikçe- açıklamıştır. Aslında bu durum her müfessirin tefsirinde az-çok müşahade edilebilir. Çünkü her tefsir, müfessirinin ilmî birikimin,

⁴⁹ Bk. Nursî, *İşârât*, 451-477

⁵⁰ Bk. Nursî, *İşârât*, 657-661.

⁵¹ Bk. Nursî, *İşârât*, 405-411.

yaşadığı ortam ve şartların, yoğunlaştığı konuların bir yansımaları da sunar bizlere. Hatta tefsirde müfessirin halet-i ruhiyesine dair ipuçları dahi bulabiliriz.

Sonuç

XX. yüzyıl müfessirlerinden Bediüzzaman Saîd Nursî, bütün eserlerinde ağırlıklı olarak Kur'ân'ın ana konuları olan tevhid, nübüvvet, âhiret konularına dair âyetleri ele alarak tefsir ettiği gibi *İşârâtü'l-İ'câz* tefsirinde de Kur'ân'ın kelâm-ı ilâhî olduğunu ispat etme sadedinde, nazmındaki i'câz nüktelerini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.

Denize dalarak değerli mücevherler toplayan mâhir bir dalgıç gibi, Nursî de uçsuz bucaksız Kur'ân denizinin derinliklerine dalarak onun ulvî hakikatlerine ait değerli mücevherler, inciler, mercanlar çıkarmıştır. Onun nazarında âyetler katmerli bir gül goncası gibi çeşitli mana tabakalarına sahiptir. Dakik nazarıyla bu tabakalar arasında dolaşarak sarih mananın yanında âyetlerini şâret, remz ve imâ ettiği, telvîh ve telmihde bulunduğu ince esintileri de istismam etmiş, teraşsuh eden sızıntıları gözlemlemiştir. Çünkü onun nazarında Kur'ân harikulâde bir câmiyete sahiptir. Durgun bir havuza atılan taşın etrafında gitgide genişleyen halkalar oluştuğu gibi, Kur'ân ayetlerinin de daireler halinde gittikçe genişleyen mana tabakaları vardır.

Nursî'nin bütün asırlardaki insan tabakalarına hitap eden, her asra yeniden iniyormuş gibi bakan ilahî kelam olarak gördüğü Kur'ân, çok sağlam bir zemine oturmuş, her yönüyle metin ve mükemmel bir saray gibidir. Bu saray delil sütunları üzerine oturmuştur. Üstünde i'câz parıltıları görünür. Vahy-i semavînin hakikatlerine istinad etmiştir. Önünde gösterdiği hedef, dünya ve ahiret saadetidir. Hem akla hem kalbe hitap etmektedir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed. *Durûsun mine'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1987.

Bakkal, Ali. "Kur'ân'ın İ'câzı Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Katre* 2 (2016), 1-25.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbub el-. *Hız. Muhammed'in Nübüvvet Delilleri (Huvecü'n-nübüvve)*. çev. İbrahim Halil Erdoğan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1983.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 34. Baskı. İstanbul: İFAV, 2014.

Doğan, Mücahit. "Bir Kelimeyi Yıllarca Bekleyen Şair: Yahya Kemal Beyatlı". *Mavi Edebiyat Dergisi*

(https://maviveedebiyat.blogspot.com/2017/08/bir-kelimeyi-yillarca-bekleyen-sair_19.html)

Dehlevî, Veliyyullah. *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Ebü'l-Ferec el-İsfehanî. *el-Agânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Eren, Şadi. "Kur'ân Kelimelerindeki Mucizelik (İşârâtü'l-İ'câz Örneği)". *Katre* 2 (2016), 149-165.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecir Yayınevi, 1987.

Gazalî, Ebû Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. M. el-Kabbâbî. Beyrut: 1986.

Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usul*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2007.

Güllüce, Veysel. *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri*. Erzurum: EKEV Yayınları 2001.

Mennâ el-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2007.

Muhammed Gazali. *el-Mehâviru'l-Hamse li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 2000.

Muhsin Abdulhamid. *en-Nursiyyu: Mütekellimu'l-Asri'l-Hadîs*. Kahire: Dâru Sözlür li'n-Neşr, 1994.

Nevasî, Faruk. *Meşhedun min Nakdi's-Şi'ri'l-Kadîm*. (<https://www.diwanalarab.com>)

Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2013.

Nursî, Bediüzzaman Said. *el-Mesneviyyü'l-Arabîyyü'n-Nûrî*. thk. İ. Kâsım es-Sâlihî, İstanbul: y.y., 1988.

Nursî, Bediüzzaman Said. *es-Saykalü'l-İslâmî*. Ankara: 1958.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Muhâkemât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1991.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözlür*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1991.

Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1973.

Pak, Zekeriya. *TefsirUsûlü*. Ankara: BİLAY, 2020.

Rağîb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.

Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Sâbunî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, h. 1408.

Salmazzem, Mehmet. "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım" *EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (2015), 115-136.

Serdar, Murat. "Kelâm'da Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi". *Katre* 2 (2016), 27-51.

Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1981.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflariyle Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1979.

Şehâte, Abdullah Mahmûd, *Ehdâfu Külli Sûretin ve Makâsiduhâ fîl-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1980.

Şensoy, Sedat. "Nazmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464 vd. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yusuf Şevki Yavuz. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yılmaz, Hasan. *Kur'ân'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2014.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-'irfân*. Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

Hayatını Risale-i Nur'a Vakfetmiş Âlim Bir Şahsiyet:

Mehmet Kırkncı

A Scholar Who Devoted his Life to Risale-i Nur: Mehmet Kırkncı

Halil Ahmet KIRKKILIÇ

Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi/University
İbrahim Çeçen, Faculty of Education, Ağrı /Türkiye,
ahmetk@atauni.edu.tr orcid.org/0000-0003-4543-4964

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	10 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: KIRKKILIÇ, Halil Ahmet. “Hayatını Risale-i Nur'a Vakfetmiş Âlim Bir Şahsiyet: Mehmet Kırkncı:[A Scholar Who Devoted his Life to Risale-i Nur: Mehmet Kırkncı]”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December/Aralık 2021), 101-130. Doi: 10.53427/katre.1016281.

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

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



Hayatını Risale-i Nur'a Vakfetmiş Âlim Bir Şahsiyet:

Mehmet Kırkınıcı

Halil Ahmet KIRKKILIÇ

Öz

Türkiye'nin ileri gelen kanaat önderlerinden biri olan Mehmet Kırkınıcı (1928-2016) Erzurum'da doğdu. Kur'an okutmak da dahil olmak üzere her türlü dini eğitimin yasak olduğu bir dönemde, gizlice çeşitli müderrislerden ders alarak klasik medrese sistemine göre tahsilini tamamladı. Hocalarının şark âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi'den sitayişle bahsetmesi üzerine kendisini ziyaret etti. Kırkınıcı Hoca medrese usûlüne göre ders vermeye devam ederken, din hizmetini Risale-i Nur'u esas alarak gerçekleştirdi. Üniversite öğrencilerine yardımcı oldu. Onlar için ev tuttu ve onların Risale-i Nurları okumasını sağladı. İmkânların genişlemesiyle dostlarını yurt inşası için teşvik etti. Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı'nın kurulmasını sağladı. Yanlış İslâm algısına düşmemeleri ve saf Müslümanlara zarar vermemeleri için idareciler ve siyasetçilerle her zaman temas halinde oldu. Daha çok iman esasları savunan ve ülkenin bütünlüğüne hizmet eden konularda kırka yakın kitap yazdı, özellikle sohbetleriyle üniversite öğrencilerini etkiledi. Onun sohbetlerine katılmış olan öğrencileri günümüzde birçok üniversitede öğretim üyesi olarak görmek mümkündür. Bu makalede nitel veri toplama yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılarak Mehmet Kırkınıcı'nın hayatı ve kişisel etkinliği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, Dini gruplar, Risale-i Nur, Said Nursi, Mehmet Kırkınıcı.

A Scholar Who Devoted his Life to Risale-i Nur: Mehmet Kırkınıcı

Abstract

Mehmet Kırkınıcı (1928-2016), one of Turkey's leading opinion leaders, was born in Erzurum. At a time when all kinds of religious education, including teaching the Qur'an, was forbidden, he secretly took lessons from various madrasa teachers and completed his education according to the classical madrasa system. He visited him after his teachers praised Bediuzzaman Said Nursi, an oriental scholar. While Kırkınıcı Hodja continued to teach according to the madrasah method, he performed his religious service based on the *Risale-i Nur*. Helped college students. He bought a house for them and made them read the *Risale-i Nur*. With the expansion of opportunities, he encouraged his friends to build a homeland. He always kept in touch with administrators and politicians so that they would not fall into the wrong perception of Islam and harm Muslims. He wrote nearly forty books on subjects that mostly advocate the principles of faith and serve the integrity of the country

and he especially impressed university students with his conversations. It is possible to see as lecturers in many universities today, the students who participated in his talks. In this article, Mehmet Kırkınıcı's life and personal activity were revealed by using the document analysis method, one of the qualitative data collection methods.

Keywords: History of Islamic Sects, Groups of Religious, Risale-i Nur, Said Nursi, Mehmet Kırkınıcı.

Giriş

Bediüzzaman Said Nursi'nin izinden giden Mehmet Kırkınıcı, sadece doğduğu ve yaşadığı şehir olan Erzurum'un değil, Türkiye'nin önde gelen kanaat önderlerinden biridir. Yaşadığı dönemde Türkiye'nin dini ve sosyal hayatında önemli etkileri olmuş bir şahsiyettir. Bu makalede dokümanter analiz yöntemi takip edilerek yazılı kaynaklardan kendisiyle ilgili bilgi ve belgeler toplanarak Kırkınıcı Hoca'nın hayatı, eserleri ve etkileri ortaya koymaya konulmuştur. Bu konuda en çok faydalandığımız kaynak, Zafer Yayınları arasında çıkan ve kendisinin kaleme aldığı *Hayatım-Hatıralarım* adlı otobiyografi ve hatıra eseridir. Biz bu çalışmamızda Mehmet Kırkınıcı'nın hayatını ve mücadelesini, daha çok Said Nursi'nin bir öğrencisi ve Risale-i Nur'a yaptığı hizmetleri bağlamında değerlendireceğiz.



1. Çocukluğu ve Tahsil Hayatı

Celal Efendi ve Raziye Hanım'ın beş çocuğunun ikincisi olan Mehmet Kırkinci 1928 yılında Erzurum'un Aziziye¹ ilçesinin Güllüce mahallesinde² dünyaya geldi. Kırkinci on iki yaşında iken babası Celal Efendi 1940 yılında Erzurum'a taşındı ve Gürcükapı'da bir dükkân açtı. Evleri İhmal Mahallesi'ndeydi. Celâl Efendi dindar bir insandı ve çocuklarının da öyle yetişmesini istiyordu. Her gün sabah erkenden kalkar, çocuklarını da kaldırır ve onlara imamlık yaparak sabah namazını birlikte kırlardı.

Kur'an öğrenmenin³ ve Arapça ezan okumanın yasak olduğu⁴ bu dönemde din eğitimi gizli yapılırdı. Jandarma Kur'an öğretildiğini haber alınca köylere kadar gelir, öğrencileri dağıtırdı. Jandarma gittikten sonra eğitim kaldığı yerden tekrar devam ederdi. Bu dönemde her ne pahasına olursa olsun bazı din adamları vaaz ederek, Kur'an okutarak, Arapça ve dini ilimleri ders vererek din eğitimine devam etmişlerdir. Doğu illerimizde bu uygulama daha yoğundu (Kırkinci, 2013) .

¹ Eski ismi İlica'dır.

² Güllüce, Erzurum merkezinin 99 km kuzeybatısında yer alan bir mahalledir. Eski tanımıyla Aşkale ilçesinin Ovacık nahiyesine bağlı bir köydür. https://tr.wikipedia.org/wiki/Güllüce,_Aziziye

³ Aşında kanunen böyle bir yasak yoktu. Bu tür yasaklar katı laiklik anlayışının uygulamadaki sonuçlarıydı. Bu tür uygulamalar için Eref Edip'in *Kara Kitap* adlı eserine bakılabilir.

⁴ Esasen ezanın Arapça okunmasının yasaklanması konusunda da bir kanun yoktu. İçişleri Bakanlığı'ndan gelen bir yazı üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı 04.02.1933 tarihinde bütün müftülüklere bir genelge göndererek ezanı ve kameti Türkçe okumalarını istemiş, buna uymayanların "kat'î ve şedîd bir şekilde" cezalandırılacakları bildirilmişti. Konu hakkında kanuni bir yasak ve bu yasağa uymayanlar hakkında kanunda belirlenmiş bir ceza olmadığı için, ezanı aşlına uygun şekilde Arapça olarak okuyan görevliler, 1941 yılına kadar Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin "yetkili mercilerin kamu düzenini sağlamaya yönelik emrine aykırılık" kaydı kapsamında suçlu sayılır ve hakim takdir edeceği bir ceza ile cezalandırılırdı. Ancak 1941'de yürürlüğe giren 4055 sayılı kanunla değişik 526. maddeye, "Arapça ezan ve kamet okuyanların üç aya kadar hapis veya on liradan iki yüz liraya kadar para cezası ile cezalandırılması" fıkrası eklenmiş (Düstür, Üçüncü tertip, XXII, 418), Arapça ezan okuyanlar artık bu fıkra göre cezalandırılmaya başlanmışlardır. Maalesef ezan ve benzeri konularda idarecilerin keyfi, "kamu düzeninin gereği" olarak kamuya dayatılmış ve bu keyfi uygulamalar kanun seviyesine çıkarılmıştır. Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle 16 Haziran 1950 tarihinde Ramazan öncesinde ezanın asli şekliyle okunması serbest bırakılmış ve bu serbestliğin kamuya hiçbir zarar vermediği görüldüğü gibi, bu karar sebebiyle Demokrat Parti halkın büyük beğenisini kazanmıştır.

Mehmet Kırkncı evlerinin karşısındaki İhmal Camii imamı Mehmet Efendi'nin vaazlarını kaçırmazdı. İlim aşkını ilk olarak onun vaazlarından almıştı. Kırkncı daha sonra münzevi bir zat olan Rauf Efendi'nin sohbetlerine katıldı. Erzurum ulemasından Hattat Mustafa Necati Efendi'den ders almak istese de Hoca'nın o sıralarda İstanbul'da olması sebebiyle bir süre Mustafa Efendi'nin kardeşi Hüsnü Efendi'den hat dersi aldı (Okur, S. 2011). Ancak daha sonra Mustafa Efendi İstanbul'dan dönünce ondan ders alma imkânına kavuştu ve 1941-1946 yılları arasında kendisinden ders almaya devam etti.

O dönemde din eğitimi gizli yapıldığı için Mustafa Efendi'den ders almak bir hayli zordu. Mehmet Kırkncı, sabah namazını erken saatte kıldıktan sonra kardeşiyle birlikte erkenden yola çıkarlar, faytonların izinden bata-çık Mustafa Efendi'nin evine giderlerdi. Mustafa Efendi'nin kardeşi Hüsnü Efendi kendilerinin geleceğini bildiği için kapı arkasında bekler ve geldiklerinde kapıyı açardı. Bu kadar erken saatte hocanın evine gitmelerinin sebebi polisler görünmemek içindi. Polisler daha uyanmadan Mustafa Hoca'nın evine gider saat sekiz-sekiz buçuğa kadar ders okurlardı. Bu kadar tedbire rağmen polisler Hoca'dan şüphelenerek müteaddit defalar evine baskın yapmışlardır (Okur, S. 2011).



Mehmet Kırkncı'nın ilk hocası Hattat Hacı Mustafa Necati Efendi

Kırklı yıllarda Erzurum'da bütün medreseler ve camiler kapatılmıştı. Sadece Gürcü Kapı Camii, evlerinin karşısında bulunan İhmal Camii, Lala Paşa Camii ve Murat Paşa Camii ibadete açıktı. Daha çok medresesiyle meşhur olan Kurşunlu Camii ise hapishaneye çevrilmişti. Mustafa Efendi'nin evinde yapılan Pazar sohbetlerinde genellikle bu kötü haller konuşulurdu. Halk, "Zaman âhir zamandır, iyi olacağını beklemek yanlıştır. Durum gittikçe daha da kötüleşecek" şeklinde konuşur, ümitsizlik içinde gözyaşları dökerdi. Doğrusu Mustafa Efendi de böyle bir ümitsizliğin içindeydi (Kırkinci, 2013).

Öğrencileriyle yaptığı bir ders esnasında Mustafa Efendi farklı konulardan da söz ederdi. Meselâ bir gün meşhur müfessir Elmalılı Hamdi Efendi'nin⁵ Bediüzzaman Said Nursi hakkında, "Bediüzzaman berrak sular gibi temiz bir vicdana, çok güzel bir ruha sahip bir zat idi. İstanbul âlimlerinin gözü öyle bir âlim görmemiştir." dediğini nakletti. Ardından kendisinin de Bediüzzaman'ın *İşârâtü'l-İcâz* isimli eserini okuduğunu söylemiş ve ayağa kalkıp kütüphanesinde bulunan bu kitabı alıp kendilerine gösterdi. Mustafa Efendi, Bediüzzaman'ın bu kitabı Erzurum'un ilçelerinden Pasinler'de Birinci Cihan Harbi sıralarında dağlarda yazdığını belirttikten sonra bu eser hakkında şöyle bir değerlendirmede bulundu: "Bu kitaptaki hakikatler, nükteler, meziyetler ne Keşşaf'ta ne Beyzavî'de ne de başka bir tefsirde yok. Siz tefsir ilmini tahsile başladığınızda bunu size okutacağım."

Mehmet Kırkinci böyle bir zatın adını duyunca içinde ona karşı derin bir sevgi ve muhabbet duygusu oluştu, içinden "Keşke bu zatı görüp, elini öpsem ve duasını alsam" diye geçirdi. Gerçekten Bediüzzaman'ı görmek istediği için onun hakkında daha fazla bilgi edinmek istedi ve;

"Hocam! Bu zat nerede ikamet ediyor? Acaba kendisini ziyaret etmek mümkün mü?" diye sorar. Mustafa Hoca;

⁵ Mustafa Necati Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır'dan tefsir dersleri okumuştur.

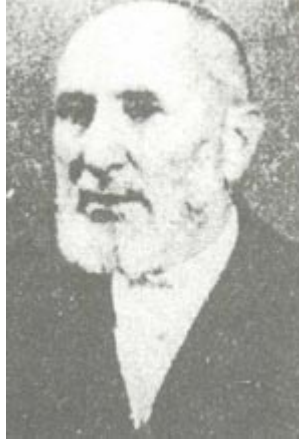
“1925 yılında kendisini Burdur'a sürgün ettiler. Şimdi Isparta'da ikamet ediyor. Fakat onu görmek isteyenleri takip ediyorlar ve tutukluyorlar. Onu ziyarete gidecek olursanız başınız belâya girer.” dedi (Kırkncı, 2013).

Hocası Mustafa Efendi'nin anlattıkları genç Mehmet Kırkncı'nın gönlünde iyice yer etmişti. Doğrudan kendisini göremese de hiç olmazsa rüyasında görmeyi çok arzu etmeye başladı. Nitekim bu arzusu bir süre sonra gerçekleşti. 1942-1943 yıllarında şöyle bir rüya gördü: Kırkncı, köyelerine sınır olan Toprakkale köyünün kenarında bulunmaktadır. Köyün dışında bir kalabalık oluşmuş, büyük bir zatın gökten inmesini bekleyerek gökyüzüne doğru bakıyorlardı. Birden bulutlar yarılıp, içinden muhteşem ve nuranî bir zat çıkar. Nur gibi parlıyordu. Yere inince orada bulunanlar, “Bediüzzaman, Bediüzzaman!” diye seslenmeye başlarlar. İşte o anda Kırkncı uyanır ve bunun bir rüya olduğunu anlar. Bu rüya ile birlikte Bediüzzaman'ı görme ve eserlerini okuma iştiağı daha da arttı. (Kırkncı M. 2013).

Hacı Mustafa Efendi Arap dilini çok iyi bilen, fıkıh, tefsir, mantık, belâgat, kıraat ve tasavvuf ilimlerinde yüksek bilgiye sahip hattat bir zattı. Nakşibendî-Hâlidî kolu halifelerinden Alvar İmamı Muhammed Lütü Efendiye bağlı olduğu söylenmektedir (Türk, 2014).

Mustafa Efendi 1944 yılında bir gün talebelerine “Ben artık bu memlekette duramam. Buralardan gideceğim. Memleketimizde dinimizi gizli okutmak mecburiyetinde kalıyoruz, okutanları da tevkif ediyorlar. Kur'an yasaklanmış, ezan yok, kâmet yok...” dedi ve Arabistan'a gideceğini ifade etti. (Kırkncı, 2013). Öğrencileri de cemaati de bu karardan hiç hoşnut olmadı. Onu kararından vazgeçirmeye çalışsalar da o kararından dönmedi ve 1947 yılında hicret yoluna çıktı.⁶ Ancak bundan önce öğrencilerini emin ellere teslim etmeliydi. 1946 yılında Mehmet Kırkncı'yı Hacı Faruk Efendi'ye (1881-1953), kardeşini de Sakıp Efendi'ye teslim etti.

⁶ 1948 yılında Suudî Arabistan'a giden Mustafa Efendi Medine'de esans satarak geçimini sağladı. Eski Türk hacıları kendisini “Kokucu Mustafa” diye bilirler.

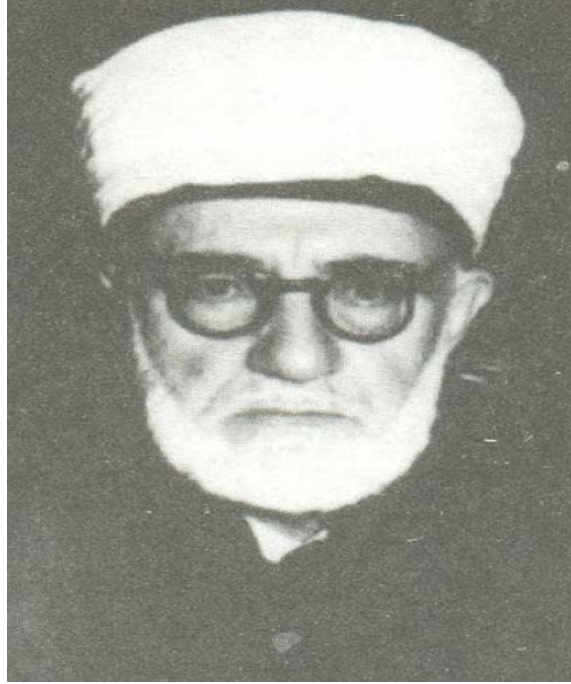


Mehmet Kırkklıncı'nın ikinci hocası Hacı Faruk Efendi

Mehmet Kırkklıncı'nın ikinci hocası, 1946'dan sonra ders almaya başladığı Hacı Faruk Efendi'dir. Hacı Faruk Efendi Erzurum'un Tifnik Köyündendir. Ailesi Erzurum'un eşrafındandır. Aklî ve naklî ilimlerde selâhiyetli bir âlimdi. Çok hayırsever ve müttaki bir zattı.

Evi, Erzincankapı'daki tarihî taş binanın üst tarafındaydı. 1946 yılı Mart ayında bir gün Hacı Faruk Efendi'ye 40-45 yaşlarında bir zat misafir olur. Hoca'nın elini öptükten sonra, "Ben Isparta'dan geliyorum, Bediüzzaman Hazretleri'nin sana selâmı var" dedi. Faruk Efendi hürmeten ayağa kalkar ve selâmını alır. O zattan Bediüzzaman'ın durumunu ve sağlığını öğrendikten sonra gözaltında olup olmadığını öğrenmek istedi. Misafir gittikten sonra Kırkklıncı, "Hocam! Siz Bediüzzaman Hazretleri'ni tanıyor musunuz?" diye sordu. Faruk Efendi de, Birinci Cihan Harbinden önce Bediüzzaman'ın Erzurum'a geldiğini, o zamanlar kendisine Molla Said-i Meşhur dendiğini, Erzurum'da kaldığı otuz beş gün boyunca kendisinin Bediüzzaman'a hizmet ettiğini, Van valisi Tahir Paşa'ya, İstanbul'a gidip padişah'tan şarkta kurulacak bir Dârülfünûn için tahsisat isteyeceğini, Tahir Paşa'nın ise kendisine Erzurum'a gidip oradaki ulamâ ile görüşmesini tavsiye ettiğini, Erzurum'a geldiğinde Kurşunlu Medresesi Müderrisi Süleyman Efendi'nin kendisine "Faruk! Sen beyzâdesin. Said Efendi'yi en iyi sen ağrılarsın. Senin medresende misafir kalsın." dediğini ve Bediüzzaman'ı

kendisinin misafir ettiğini uzun uzadıya anlattı. (Kırkncı, 2013). Bu anlatı Kırkncı'nın Bediüzzaman'ı görme iştıyakını daha da arttırdı. Kırkncı, Faruk Efendi'den dinî derslerin yanı sıra coğrafya, astronomi ve matematik dersleri de aldı.



Mehmet Kırkncı'nın üçüncü hocası eski Erzurum Müftüsü Sadık Solakbay (Solakzâde)

Mehmet Kırkncı'nın üçüncü hocası eski Erzurum müftüsü Solakzâde Sadık Efendi'dir (1884-1960). Faruk Efendi'nin 1953 yılında vefat etmesi üzerine Kırkncı, Solakzâde Sadık Efendi'den (Solakbay) ders almaya başladı ve ondan usûl-i fıkıh ve ilm-i kelâm derslerini aldı. Kırkncı'nın ifadesine göre Sadık Efendi de tam bir Bediüzzaman hayranı olup bir ara kendilerine şöyle dedi: "O, nâdirü'l-vücut bir insandır. İlmin ve irfanın zirvesindedir. Ruhunda büyük bir cihad aşkı vardı. Onda bu memleketin terakkisine mani bütün engelleri aşacak bir istidat görünüyordu. Kendisinin Erzurum'da kaldığı müddetçe birçok sohbetinde bulundum." (Okur, 2011).

Mehmet Kırkinci'nin dördüncü hocası şarkın tanınmış âlimlerinden Ağrılı Nâdir Efendi'dir (1914-1986). Nâdir Efendi, Bediüzzaman'ı eski ve yeni Said dönemleriyle daha iyi tanıdığına hakkında şöyle bir değerlendirme yaptı:

“Ben Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79), Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn-i Sina (ö. 428/1037) ve Aristo (M.Ö. 384-322) gibi mantık üstatlarının eserlerini okudum. Bediüzzamanın *İşâratü'l-İcâz*'ını okuduktan sonra, bu belâgat dâhilerinin sezemediği birçok nükteleri hârikulade bir şekilde Bediüzzaman'ın keşfetmiş olduğunu gördüm. *Kızıl İcaz* isimli eserini tam bir yıl tedkik ettim; bu eserde ortaya konulan kaideleri Aristo ve İbn-i Sina gibi mantık üstatlarının tasavvur bile edemediklerini anladım.” (Akgündüz, 2016).

Mehmet Kırkinci, Molla Nâdir Efendi'den kelâm ve mantık kitaplarının yanı sıra Bediüzzaman'ın *Münâzarat* isimli eserini de okudu. Bu eseri okuduktan sonra hem Bediüzzaman'ı, hem de yaşadığı yerleri ziyaret etmek istedi (Okur, 2011).

2. Mehmet Kırkinci'nin Hocalarından Okuduğu Kitaplar

Mehmed Kırkinci, biri âlet ilimleri ve şer'î ilimlere dair, diğeri aklî ilimler ve İslâm felsefesi olmak üzere hocalarından iki dalda icazet sahibi oldu. Kırkinci Hoca bu ilimlerin icazetlerini Mustafa Necati Efendi, Hacı Faruk Efendi ve Müftü Sadık Efendi'den aldı (Akgündüz, 2016). Hikmet ve Kelâm ilimleri ağırlıklı olarak Ağrı ili Tutak ilçesinde müderrislik yapan Molla Nâdir Efendi'den okudu (Akgündüz, 2016).

Kırkinci Hoca sarf ilmine dair şu eserleri okudu: Müellifi bilinmeyen ve pek çok şerhi olan *Binâü'l-Ef'âl*'i (Çakır, 1992), müellifi bilinmeyen ve pek çok şerhi olan *el-Maksûd*'u (Demirayak, 2003); Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî'nin (ö. 1262) *et-Tasrîfü'l-İzzî*, *Merâhu'l-ervâh* ile birlikte *Sarf Cümlesi* diye anılan eserini (Özel, A. 2013).

Nahiv ilmine dair şu eserleri okumuştur: İmam Birgivî'nin (ö. 1573), *İzhârü'l-Esrâr*'ını (Elmalı, 2001: 23/506-507) ve *'Avâmil*'ini;

İbnü'l-Hâcib'in (Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus) (ö. 1249), *Kâfiye Şerhi*'ni (*el-Kâfiye ve eş-Şâfiye*) (Kılıç, 2000).

Mantık ilminden şu eserleri okudu: Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'nin (ö. 1265) *Risâletü'l-Esîriye*'sini (Bingöl, 2000); Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin (1826-1900) *Seyfü'l-gullâb alâ Muğni't-Tullâb*'ını (Uzun, 1995); Molla Fenarî'nin (ö. 1431) şerhlerini (*Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*, *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr fi'l-fürû*, *Şerhu Fikhi'l-Keydanî*, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kul ve'l-Meşhûd fi Şerhi Miftâhi'l-Gayb*, *Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî*, *el-Fevâidü'l-Fenâriye (er-Risâletü'l-Esîriye şerhi)*, *Şerhu Muhtasari'l-Mevâkif*, *Ta'likat 'alâ Şerhi'l-Mevâkif*, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Fevâidi'l-Giyâsiyye*)⁷ (Aydın, İ. H. ve Görgün, T. 2005); Ali b. Ömer el-Kâtibi el-Kazvinî'nin (ö. 1277) *Şemsiyye*'sini (Durusoy, 2010); İsmail Gelenbevî'nin (ö. 1791) *el-Burhân*'ını (*fi İlmi'l-Mantık ve Fenni'l-Mizân*), (Gölcük ve Yurdağur, 1996).

Belâgat ilminden şu eserleri okudu: Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî'nin (ö. 1338) *Telhîsü'l-Miftâh*'ını (Durmuş, 2002); Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 1390) *eş-Şerhu'l-Muhtasar*, *Muhtasarü'l-me'ânî*, *eş-Şerhu'l-Mukavvel*'ini (Benli, 2005).

Münazara ilminden şu eserleri okudu:

Hüseyin Şah Çelebi Amasyevî'nin (ö. 1512) *Hüseyniyye fi'l-Âdâbi'l-Münâzara*'sını; Saçaklızade Mehmed b. Ebu Bekir'in (1732) *er-Risâletü'l-Velediyye fi Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*'sını (Özcan, 2008); Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî'nin (ö. 1355) *Âdâbü'l-Bahs*'ini (*el-Âdâbü'l-Ağudiyye*, *er-Risâletü'l-Adudiyye*), (Görgün, 2000: 21/410-414); Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 1355) *Ahlâku'l-Adudiyye*'sinin şerhini (Erdem, 1989); Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 1413), Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkif* adlı eserinin şerhi olan *Şerhu'l-Mevâkif*'ini (Gümüş, 1993); Mir Zeyn Tebrizî'nin *Şerh-i Adud* adlı eserini.

⁷ Bu şerhler sadece mantıkla ilgili olmayıp İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgilidir.

Usûl-i hadîsten okuduğu eserler şunlardır: Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî'nin (ö.1449), İbnü's-Salah eş-Şehrezurî'nin (ö. 1245) *Mukaddime'sine Nuhbetü'l-Fiker* adıyla yazdığı muhtasarını (Kandemir, 1999).

Hadîs ilminden okuduğu kitaplar: Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî'nin (Kâdî İyâs) (ö. 1149) *Şifâ-i Şerîf*ini (Kandemir, 2001); Buharî'nin, *el-Câmi'u's-Sahîh*'ini (*Sahih-i Buhârî*) (Kandemir, 1993); Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 1451) *'Umdetü'l-Kârî*'sini (*Sahîh-i Buhârî şerhi*) (Kandemir, 1993).

Usûl-i fıkıha dair okuduğu eserler: Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1762) *Mecâmi'u'l-Hakâik*'ini, (Yaşaroğlu, 2003); Molla Husrev'in (ö. 1480), *Mirkâtü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*'ünü ve bunun şerhini (Koca, 2005).

Tefsir ilminden okuduğu eserler: Celâleddin Mahallî (ö. 1466) ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 1505)'nin, *Tefsîrü'l-Celâleyn*'ini (Akpınar, 2001); Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 1144) *Keşşâf*'ını (Öztürk ve Mertoğlu, 2013).

Hikmet ve felsefe ilmine dair okuduğu eserler şunlardır: Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'nin (ö. 1265) *Hidâyetü'l-Hikmet*'ini, (Bingöl, 2000: 10/75-76); Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ'nın (ö. 1037), *Uyûnü'l-Hikme*'sini (Durusoy, 2010).

Kelâm ilmine dair okuduğu eserler şunlardır: Sa'deddin Teftâzânî'nin (ö. 1390) *Makâsîd ve Şerh-i Makâsîd*'ini, (Sinanoğlu, 2003); Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî'nin (ö. 1355) *Mevâkıf*'ını (Görgün, 2000); Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî'nin (ö. 1413), Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinin şerhi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını, (Gümüş, 1993); Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tusî'nin (ö. 1274) *Tecrîd-i Kelâm*'ını (*Tecrîdü'l-İ'tikâd*) (Şirinov, A. ve Gafarov, A. 2012); Nasîrüddin Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö. 1286) *Tavâli'u'l-*

Envâr'ını (Yavuz, 1992); Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî'nin (ö. 1142) *el-'Akâidü'n-Nesefiyye'sini* (Yavuz, 1989).⁸

3. Erzurum'da İlk Nur Medresesi

Mehmet Kırkinci hemen bütün hocalarından Bediüzzaman'ın şahsiyeti ve ilminin yüksekliği hakkında sitayişkârâne sözler işitince onu ziyaret etmek ve eserlerini okumak istedi. Bir taraftan hocalarından okuması gereken dersleri alırken, diğer taraftan 1946'dan itibaren bulabildiği kadarıyla Risale-i Nurları okumaya başladı. 1947 yılında Bediüzzaman'a bir mektup yazarak kendisine kitaplarını göndermesini istedi. Bediüzzaman da Hüsrev Altınbaşak'ın yazdığı bazı risaleleri gönderdi. Onları okumaya başladılar. O sıralarda Kırkinci askerlik şubesi müdürü Haydar Efendi ile tanıştı. O da kendilerinin yaptığı Risale-i Nur derslerine katılmaya başladı. O zaman Kırkinci Hoca ve arkadaşları bu eserleri ilim öğrenmek için okuyorlardı. Risale-i Nur hizmeti diye bir hizmet tarzından haberleri yoktu (Kırkinci, 2013). 1946'dan 1950'ye kadar Bediüzzaman'ın kitaplarını bu şekilde okudu ve fert fert başkalarına da okutmaya çalıştı. Artık bu eserleri fert fert değil de toplu halde müzakere etmeleri gerektiğini düşündü.

O sıralarda Murat Paşa Camii'nin yanında hiçbir iş için kullanılmayan boş bir medrese mevcuttu. En yakın arkadaşı Mehmet Şercil Polat bu mahallenin muhtarını taniyordu. Burasını terzi dükkânı olarak kullanılmak üzere cüz'î bir fiyatla kiraladılar. Orada üç-beş kişiyle Risale-i Nur dersi yapmaya başladılar. O zaman henüz Bediüzzaman'ın Arapça olarak yazdığı *Mesnevi-i Nûriye* adlı eseri Türkçeye çevrilmemişti. Yatsı namazından sonra cami cemaatini buraya davet ederler, Kırkinci Hoca da onlara *Mesnevi-i Nûriye*'nin Arapçasını okuyup onlara izah ederdi. Ayrıca Kırkinci Hoca bu sıralarda Kurşunlu Medresesi'nde Arapça dersleri okutuyor, sonra da Risale-i Nur dersi yapıyordu. Medrese olarak tuttukları yere serecek kilimleri bile yoktu,

⁸ Mehmet Kırkinci'nin bu eserleri okuduğunu yazan müellif Prof. Dr. Ahmet Akgündüz'dür (Akgündüz, 2016). Eserlerden sonra verilen referans eser hakkında geniş bilgi kaynağını belirtmek içindir.

yere hasır sermişlerdi. İlk kış yakılacak kömür parasını da bir öğrencisinin dedesi vermişti. Aradan üç yıl geçtiği halde Kırkinci Hoca, M. Şercil Polat ve Zeki Çiğdem'den başka Risale-i Nur davasına sahip çıkan kimse olmamıştı. Bunun üzerine Bediüzzaman'a "Üstadım, insanlar bizi dinlemiyorlar, Risale-i Nur'a bir türlü sahip çıkmıyorlar; hiç çoğalamıyoruz" diye bir mektup yazar. Bediüzzaman da kendilerine "Bir şehirde bir tek Nur talebesi olsa ve parmakla gösterilse o şehir benimdir" şeklinde bir cevap verdi. Bu cevap kendilerini şevke getirdi ve Risale-i Nurları tanıtmak için daha fazla çalışmaya başladılar. Fakat ne zaman yeni bir mesele ortaya çıksa Bediüzzaman'a mektup yazıp fikrini alırlardı. Bu minvalde birkaç mektup yazdıktan sonra Bediüzzaman her meselenin kendisine sorulmamasını, problemleri müşavere ile çözmelerini teklif etti. Murat Paşa Medresesi kendilerinin hem toplanma yeri, hem de adresleri olmuştu. Bediüzzaman bir mektubunda "Kendi evlerinizi medrese yapınız." dediği için bu tavsiyeye uyarak evlerde de Risale-i Nur dersleri başlattılar (Kırkinci, 2013). Ev derslerinden sonra hizmette bir genişleme oldu.



Karanlık Kümbet (<https://maps123.net/en/TR/sadrettin-konevi-trbesi-p102749>)

Daha sonra Murat Paşa Camiinin yanındaki medrese yıkılmış, Kırkinci Hoca da Darağaç Camii'nin medresesine taşınarak Risale-i Nurları orada okumaya başladılar.

Bediüzzaman "Evlerinizi medrese yapın" derken, talebelerine evlerinde hem aile efradına hem de dostlarını davet edip arkadaşlarına Risale-i

Nurları okumalarını tavsiye etmiş bulunuyordu. Fakat Kırkinci Hoca, Sadreddin Konevî'ye (ö. 607/1274) atıfta bulunulan ve Karanlık

Kümbet (Uluçam, 2001) diye bilinen bu türbenin⁹ yanındaki iki katlı evini herkese karşı Risale-i Nur sohbetlerine açtı. Öyle ki kimse burasının onun evi olduğunu bilmez, tamamen bir medrese olduğunu zannedirdi. Rahatlıkla herkes her zaman buraya girip-çıkardı, Kırkncı Hoca'yı ziyaret ederdi. Kırkncı Hoca da gelenlerle mutlaka Risale-i Nur dersi yapardı.

4. Van Seyahati (1952)

Kırkncı Hoca, doğrudan Bediüzzaman'ı ziyaret etme imkânını bulamasa da onun yaşadığı yerleri gezip görmek istedi. Mektuplaşmalar yoluyla Zübeyir Gündüzalp onun niyetini öğrenince kendisine, Bediüzzaman'ın yaşadığı yerlere vefa hissiyle bağlı olduğunu, mümkün olursa onlarla dostluklarını yenileyip onlara veda etmek istediğini ve bu maksatla kendisine “Zübeyir! Benim bedelime yaşadığım yerleri, Van kalesini, Ereğ dağı... gez” dediğini bildirdi. Zübeyir Gündüzalp'in bu mektubu Kırkncı Hoca'yı Van ziyareti için daha istekli hale getirdi. (Kırkncı, 2013).

1952 yılıydı. Daha önce hiç Van'a gitmemişti. Van'a giden bir otobüse bindi. Şehre vardıklarında gece yarısıydı. Orada Bediüzzaman'ın eski talebelerinden Molla Hamid'le buluştu. Molla Hamid, Kırkncı Hoca'yı, Bediüzzaman'la ilgili hatıraları daha iyi bildiği için kendisiyle birlikte Birinci Cihan Harbine katılmış olan ve Çerovanis köyünde oturan Ali Çavuş'a götürdü. Ali Çavuş, harb esnasında bazen su bulup ekmek bulamadıklarını, bazen de ekmek bulup su bulamadıklarını, bu şartlar altında Bediüzzaman'ın kendilerine “Kağıt bulun!” diye emrettiğini ve ona “Seydâ! Biz can derdindeyiz, sen kâğıt derdindesin. Bir bizim hâlimize bak, bir de seninkine bak! Şimdi sana kâğıdı nereden bulalım. Bırak artık şu yazma işini” dediklerini, fakat onun kendisine kağıt getirilmesi hususunda ısrar ettiğini, o şartlar altında *İşârâtü'l-İ'caz*

⁹ Türbenin kitabesi'nde “Hoca Vecihüddin Efendi, Ölümü: Hicri: 708, Miladi: 1309, Türbeyi Yaptıran Oğlu Sadrettin Efendi” yazar. Ancak halk bu türbeyi Sadreddin Konevî'ye atfetmektedir. Oysa buradaki Sadreddin Efendi'nin Sadreddin Konevî ile herhangi bir ilişkisi yoktur. Türbeyi yaptıranın adı Sadreddin olduğu için halk bu ismi Sadreddin Konevî ile eşleştirmiştir. Resimde görüldüğü gibi internette de türbe Sadreddin Konevî'ye atfedilmiştir.

tefsirini yazı yazmakta mahir olan Molla Habîb'e yazdığını anlattı. Ali Çavuş bunları anlatırken Kırkinci Hoca'nın zihninden Erzurum'daki hocalarının anlattıkları film şeridi gibi gözünün önünden geçti. Sonra Ali Çavuş, Ruslarla nasıl çarpıştıklarını ve nasıl esir düştüklerini anlattı. Bu arada Kırkinci Hoca'ya, Bediüzzaman'ın da kendilerine anlattığı İstanbul hatıralarını nakletti. Daha sonra Bediüzzaman'la birlikte oturup kalktıkları Ereğ dağı gezdiler. Eski Van'daki yıkık medreseyi ziyaret ettiler. Bir ara Ali Çavuş orada bir yeri göstererek "Buraya silahlarımızı koyardık, ikindiye kadar ders okurduk. İkindiden sonra talime giderdik. Silâhla atış talimi yapar, kol taşı atar, hendekten atlar, atlama yarışı yapardık. Bunlar bizim canımızı sıkardı, ama yine de yaparken zevk alırdık." diyerek eski hatıralarını anlatmaya devam etti. Bediüzzaman'ın cihan harbine yakın zamanlarda "Bir şeyler olacak; ben bir şeyler hissediyorum" dediğini, medresesine talebe kabul ederken onlara, "Sen buraya geldiğin andan itibaren ihtiyarın gitmiştir; benim söylediğim her şeye razı olacaksın" diye şart koştuğunu, bazı talebelerin bu şartı kabul ettiklerini, kabul etmeyenlerin ise geri dönüp gittiklerini, cihan harbi çıkınca da "Haydi silâhlarınızı alın" deyip Ruslarla savaşmaya başladıklarını, işte o zaman neden öğrencilere bu şartı ileri sürdüğünü ve kendilerine talim yaptığını anladıklarını uzun uzadıya anlattı. Kırkinci Hoca Van, Horhor, Ereğ dağı, Zernebat ziyaretlerini gerçekleştirdikten sonra Erzurum'a döndü (Kırkinci, 2013). Van ziyareti Bediüzzaman'ı ziyaret hususunda kendisini daha coşturmuştu. Artık ne olursa olsun Bediüzzaman'ı da ziyaret etmeliydi.

5. Bediüzzaman'ı Ziyaret (1956)

Kırkinci Hoca, Bediüzzaman ismini on iki yaşlarında duymuş, daha sonra davasını tanımış, kendisinden kitap dahi istemiş ve onun yaşadığı Van bölgesini ziyaret etmişti. Artık Bediüzzaman'ı ziyaret vakti gelmişti.

O zamanlar Erzincan-Sivas yolu yoktu. Ankara'ya, Gümüşhane-Trabzon-Samsun güzergâhından gidilebiliyordu. 1956 yılında Zekeriya isimli bir öğrencisiyle birlikte bir Haziran sabahı Isparta'ya gitmek üzere otobüse bindiler. Samsun'da inip o sırada Bediüzzaman'ın talebelerinden

yedek subay olarak Samsun'da görev yapan Mustafa Sungur'la buluştular. Samsun'da bir hafta kaldıktan sonra Ankara'ya geldiler. O zaman Ankara'da *Sözler Mecmuası* yeni harflerle ilk defa basılıyordu. Bu işle uğraşanlar Ankara'nın genç bir vaizi olan Said Özdemir ile hukuk fakültesi son sınıf öğrencisi Atif Ural ve Mustafa Türkmenoğlu idi. Günlerini birkaç zeytin tanesi ve birkaç dilim ekmekle geçiriyorlar, kıt kanaat yaşıyorlardı. Fakat Nur davasının önemini bildikleri için bu sıkıntılara gönüllü olarak katlanıyorlardı. Isparta'ya yola çıkmak istediklerinde Atif Ural kendilerine "*Sözler*'in yeni çıkan şu formasını Üstad'ımıza verin. Zira, her yeni forma Üstad'ın tashihinden geçiyor. Ayrıca bunu götürmekle hem bir hizmet etmiş olursunuz, hem de Üstad sizi memnuniyetle kabul eder." dedi. Isparta'ya indiklerinde Bediüzzaman'ın talebelerinden önceden adresini aldıkları Rüştü Çakan'ın dükkânına gittiler. O da kendilerini polislerin fark etmeyeceği bir şekilde Bediüzzaman'ın evinin önüne kadar getirdi. Kendilerini Tahirî Mutlu karşıladı. Kırkncı Hoca heyecanlanıp huzurunda konuşamama endişesiyle Bediüzzaman'a söylemek istediklerini önceden mektup olarak yazmıştı. Tâhirî Mutlu'ya Ankara'dan getirdikleri forma ile beraber bu mektubu da verdi. Bediüzzaman görüşmeyi kabul edince ellerini öptüler, sonra oturup Bediüzzaman'ı dinlemeye koyuldular. Kırkncı Hoca'nın mektubunu Tâhirî Mutlu okudu. Bediüzzaman tebessüm etti ve kendilerine duada bulundu. *Sözler Mecmuası*'nın formasını getirdikleri için de çok memnun oldu ve şöyle dedi: "Risale-i Nur çok yakın bir zamanda başlara taç olacaktır. Öyle zaman gelecek ki, satırı altınla satılacaktır. Radyo lisaniyle, bütün dünyaya neşrolunacaktır." Daha sonra Risale-i Nur'u okumanın önemi üzerinde durdu. Nazarları eserlerine tevcih ettirerek "Uzaklardan buraya kadar gelmenize hiç lüzum yok. Risale-i Nur'u okuyan benimle görüşmüş ve benden ders almış gibidir. Sizler buraya gelince ben minnet altında kalıyorum, lâzım geliyor ki, sizlerin hiç olmazsa yol paralarını vereyim." dedi. Ankara'dan getirdikleri formayı da Zübeyir Gündüzalp okudu. Formanın okunması bitince Bediüzzaman, Kırkncı Hoca'ya

dönerek, “Risale-i Nur burada okundukça Cenab-ı Hak Anadolu’ya gelen belâları kaldırıyor.” diyerek onların ümitlerini tazelemeye çalıştı. Kırkinci Hoca ise o sırada on beş- yirmi vilâyette az sayıda insan olduklarını “Biz ne kadar Risale-i Nur okuyoruz ki, Anadolu’dan belâların kalkmasına vesile oluyoruz?” diye içinden geçirdi. O sırada Bediüzzaman büyük bir dağın yıkılışını gösterir gibi ellerini kaldırıp sola doğru götürerek celâlli bir ses tonu ile “Burada Risale-i Nur okundukça Rusya’da küfr-ü mutlak dağlar gibi yıkılıyor!” diye âdeta haykırdı. Daha sonra kendilerine müteveccihen şu dersi okuttu:

“*Risale-i Nur*, yalnız bir cüz’î tahribatı ve bir küçük haneyi tamir etmiyor. Belki küllî bir tahribatı ve İslâmiyeti içine alan ve dağlar büyüklüğünde taşları bulunan bir muhit kal’ayı tamir ediyor. Ve yalnız hususî bir kalbi ve has bir vicdanı ıslaha çalışmıyor, belki bin seneden beri tedarik ve teraküm edilen müfsid âletler ile dehşetli rahnelenen kalb-i umumîyi ve efkâr-ı âmmeyi ve umumun ve bahusus avam-ı mü’minînin istinadgâhları olan İslâmî esasların ve cereyanların ve şairlerin kırılması ile bozulmağa yüz tutan vicdan-ı umumîyi, Kur’an’ın i’cazıyla ve geniş yaralarını Kur’anın ve imanın ilâçları ile tedavi etmeğe çalışıyor. Elbette böyle küllî ve dehşetli tahribata ve rahnelere ve yaralara, hakkalyakîn derecesinde, dağlar kuvvetinde hüccetler, cihazlar ve bin tiryak hâsiyetinde mücerreb ilâçlar ve hadsiz edviyeler bulunmak gerektir ki; bu zamanda Kur’an-ı Mu’ciz-ül Beyan’ın i’caz-ı manevîsinden çıkan Risale-i Nur o vazifeyi görmekte beraber, imanın hadsiz mertebelerinde terakkiyat ve inkişafata medardır.” (Nursi, B. S. 2012a; a.mlf., 2012b; a.mlf., 2012c).

Sonra Bediüzzaman kendilerine dua etti, onlar da huzurundan hürmetle ayrıldılar. O geceyi Isparta’da geçirdikten sonra Barla’ya geçtiler. Barla’da Sıddık Süleyman’la birlikte Bediüzzaman’ın oturup kalktığı yerleri ziyaret ettiler. Sarıkavak’a uğradılar, Sıddık Süleyman’ın Cennet Bahçesi’ne indiler, Barla kabristanında dua ettiler, bir taraftan Eğirdir gölünü, diğer taraftan Çam dağını seyrettiler. Sonuçta tekrar Erzurum’a dödüler. (Okur, 2011; Kırkinci, 2013; Özcan, 2013) Geri dönerken Kırkinci Hoca’nın kafasında şu düşünceler dolaşıyordu:

“Âdil Türk Mahkemelerinin vermiş olduğu bunca beraat kararına rağmen, niye Bediüzzaman'ı göz hapsinde tutuyorlar ve eserleri niye hâlâ serbestçe okunmuyordu?!..”

“Neden % 99'u Müslüman olan bu vatanın evlatları, başları dik, alınları açık, vicdanları hür olarak değil de daracık sokaklardan gizli gizli geçerek Üstadı ziyaret ediyorlardı?..”

“Bin seneden beri tevhid bayrağını cihanın her tarafında şerefle dalgalandırmak için cepheden cepheye koşan ve bu uğurda candan ve cihandan geçen o şanlı ecdadın torunları, şimdi böyle nadir'ül-vücûd bir İslâm kahramanının feyz ve irşadından mahrum mu bırakılmak isteniyordu?!..”

“Bu bir oyun muydu? Bu oyunu kimler tezgâhlıyordu? Perde arkasında kimler vardı? Fikri ve vicdanı hür vatanperver tarihçilerimiz, acaba ne zaman bu perdeleri aralayacak ve sahne arkasındakileri bütün dünyanın huzurunda ne zaman mahkum edeceklerdi?”

“Bu istifhamların, niçinlerin, acabaların arkasındaki gerçek neydi? Yoksa, bu millet mukaddesatından, örf ve an'anelerinden tecrit edilmek, tarihten koparılmak mı isteniyordu?..” (Kırkınıcı, 2013).

Kırkınıcı Hoca, Bediüzzaman'ın suçsuz olduğundan emindi. Ancak dünyada başka gerçeklikler de vardı. Burada zalim bir zihniyet hükümünü sürdürmeye devam ediyordu. Başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere peygamberleri memleketlerinden çıkmak mecburiyetinde bırakan, Sokrat'ı zehirleten, Elâtun'u yurdundan çıkararak, Aristo'yu benzeri âkıbete uğratan, Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğünü söylemesi sebebiyle Galileo'yu engizisyon mahkemesi tarafından “aşırı düzeyde sapkınlık”la suçlayan zihniyet ne ise, Bediüzzaman'a sıkıntı veren zihniyet de aynı zihniyetti.

6. Üniversitede Nur Hizmetinin Başlaması

Kırkınıcı Hoca, Bediüzzaman'ı ziyaretten önce onun eserlerini bir âlim olarak okur ve bir âlim olarak kendisini ziyaret etmek isterdi. Fakat kendisini ziyaret edince onun sadece kendi hocaları gibi bir âlim olmadığını, onun bir mürşid olduğunu ve “Risale-i Nur Mesleği” diye bir

hizmet metodunu vazettiğini iyice anları. Bediüzzaman “müsbet hareket” adını verdiği bir metotla kırmadan-dökmeden, usûlet ve suhûletle küfür davasının karşısında iman hizmeti yapmaya çalışıyordu. Artık iş daha da ciddiye. Bir taraftan İslâm’a gelecek kötülükleri bertaraf etmeye çalışmak, diğer taraftan İslâm’a taraftar kazandırmak lazımdı. Fakat bazı konularda karar vermek zor oluyordu. Çünkü o şeylerin bir cihette zararı, başka bir cihette faydası vardı. Bu şeylerin fayda mı, yoksa zarar mı getireceklerini bilemiyorlardı. Bu olaylardan biri de Erzurum Üniversitesi’nin kuruluşu karşısında takınacakları tavidir.

1956 yılında Erzurum’da bir üniversite kurulacağı söylentileri yayılmaya başladı. Dindar insanlar bir taraftan üniversite yoluyla bazı hizmetlerin geleceğine sevinirken diğer taraftan genellikle inkârcı zihniyetin üniversitelerde yoğunlaşmış olması sebebiyle mânen huzursuz olmuşlardı. Kırkinci Hoca da Erzurum’daki manevî havanın bozulmasından endişe ediyordu. O sıralarda Risale-i Nur okuyan İbrahim Okur ve Mehmet Şanlı isimli iki astsubay yıllık izinlerinde Bediüzzaman’ı ziyaret etmek istediklerini söylemişlerdi. Kırkinci Hoca, Bediüzzaman’ı ziyaret edenlerin takip edildiklerini, subay oldukları için yakalanmaları halinde kendilerine zarar gelebileceğini söylememesine rağmen onlar Bediüzzaman’ı ziyaret konusunda ısrar ettiler. Kırkinci Hoca ziyaretlerini kolaylaştırmak için kendilerine bir mektup verdi. Fakat bu mektupta üniversiteden hiç söz etmemişti. Bu subaylar Bediüzzaman’ı ziyaret ettiler. Bediüzzaman, Kırkinci Hoca’ya cevabî mektup yazarken Zübeyir Gündüzalp’e, “Zübeyir, yaz: Orada açılan üniversite benim üniversitem olacak. Orada benim talebelerim okuyacaklar.” demiş (Kırkinci, 2013). Kırkinci Hoca, Bediüzzaman’ın bu sözü üzerine rahatlamış ve üniversitenin kurulmasına taraftar olmuştu.

7 Haziran 1957 tarihinde Erzurum Atatürk Üniversitesi resmen kuruldu. Fakat Nur hizmeti adına üniversiteden nasıl faydalanacaklarını bilemiyorlardı. Bir olay buna vesile oldu. 1958 yılında bir gün Müftü Sadık Efendi’den ders okurken medreseye üniversiteli bir genç gelip,

birçok üniversite öğrencisinin kaderi inkâr ettiklerini ve bu inancın memleketi Avrupa'ya göre geri bıraktığını söylediklerini, kendisinin bunlara cevap veremediğini söyledi. Sadık Efendi kaderin imanın rükünlerinden biri olduğunu ve bu konuda Mu'tezile, Cebriye ve Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşlerini uzun uzadıya anlattı. Kırkncı Hoca, öğrenciye baktığında pek bir şey anlamadığını düşündü. Orada bulunan bir talebeye, "Sen bunu bizim medreseye götür" diye fısıldadı. Arkasından kendisi de medreseye gitti. Orada öğrenciye *Sözler* kitabının kaderle ilgili *Yirmi Altıncı Söz*'ü okudu ve öğrencinin anlamadığı yerleri açıkladı. Öğrenci yapılan açıklamalar karşısında tatmin olmuştu. Sonra dünyalar onun olmuşçasına sevinerek üniversiteye gitti. Bu olay surda mukaddes bir gedik açma kabilinden olmuştu. Bundan sonra Yusuf isminde bir genç daha geldi.¹⁰ Ona da Risale-i Nur'u okudu ve okudukları kısımları açıkladı. Sonra Yusuf, her ikindiden sonra kendilerinin yanına gelip akşam namazlarında cemaatle katılır, daha sonra bir köşeye çekilip dört rekât namaz kılardı. Ona "Bu kıldığın namaz nedir?" denildiğinde, "İkindi namazını kaza ediyorum." diye cevap vermişti. Kırkncı Hoca "Namazı vaktinde kılsan daha iyi olur." dedi, ancak Yusuf bu söze karşı beklenmedik bir şekilde "Hocam ben orada namaz kılamam." diye cevap verdi. "Niçin?" diye sorulduğunda, "Ben orada namaz kılsam bana tükürürler." dedi. Yusuf zamanla başka öğrencileri de getirmeye başladı. Üniversite öğrencilerinin Kırkncı Hoca'nın yanına gelmesi Emniyet'in de dikkatini çekmiş ve medreseye gelen öğrencileri takibe başlamışlardı. Artık Murat Paşa Medresesi'nde Risale-i Nur dersi yapamayacaklarını anladılar. Bir çıkış yolu ararken Ahmet Gündaş isimli dostu mahalle kenarında geniş bahçesi olan evinin bir köşesinde Üniversiteliler için Nur Medresesi yapma teklifinde bulundu ve bu evin bahçesinde bir medrese yapıldı. Birkaç ay sonra bu medreseye gelen öğrenci sayısı on beşi buldu. Medresede önce Risale-i Nur okunur. Sonra öğrenciler

¹⁰ Bu genç sonradan çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliği yapan ve 1992-1994 yıllarında Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü görevini deruhte eden Prof. Dr. Yusuf Vanlı'dır.

kafalarında olan her soruyu sorarlar ve bu soruların cevapları verilirdi. Esasen kafalarında olan her soruya Risalelerde bir cevabın var olduğu da kendilerine söylenirdi. (Kırkinci, M. 2013).

Sonraki yıllarda Üniversite öğrencilerinin kaldığı Nur Medreseleri açılmaya başlandı. Öğrenciler hem buralarda ikamet edip Risale-i Nuru okurlardı. Hafta sonlarında da Kırkinci Hoca'nın yaptığı Risale-i Nur sohbetlerine katılırlardı. Böylece Risale-i Nur talebelerinin de medreselerin sayısı her sene giderek arttı.

7. “Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı”nın Kurulması (1979)

İlk yıllarda Üniversite öğrencilerinin kaldığı evler/medreseler genellikle kiralıktı ve kiralarını da öğrenciler öderdi. Sonradan bazı mülk medreseler alındı. Bunların tapusu bazı Risale-i Nur talebeleri üzerine yapıldı. Esasen bu kişiler de büyük ölçüde o medresenin parasını veren kişilerdi. Ancak bunlar şahısların değil cemaatin malıydı. Tapu sahibi kişilerin vefat etmesi halinde, her zaman o kişilerin çocuklarının bu malları temellük etme ihtimali vardı.

Öğrenciler çoğalıp ikamet ihtiyacı artınca yurt yapma düşüncesi ortaya çıktı. Yurtla birlikte mülkiyet problemi de çözülecekti. 1979 yılında Kırkinci Hoca'nın önderliğinde Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı kuruldu.

Bir gün Bediüzzaman'ın hizmetinde bulunan talebelerinden Zübeyir Gündüzalp, Kırkinci Hoca'ya hizmete ait mülklerin tapusunun kimin üzerinde olduğunu ve kendisinin üzerinde tapu kaydı olup olmadığını sormuştu. Kırkinci Hoca da tapuları nur talebelerinin üzerine yaptırdığını söylemişti. Bunun üzerine Zübeyir Gündüzalp şöyle dedi: “Hocam, benim üzerime hizmet adına kayıtlı hiçbir şey yoktur, ben üzerime hiçbir şey almadım. Konya'da bulunan kardeşimi de bir gün yanıma çağırdım ve ona şöyle dedim: “Eğer ben öldükten sonra herhangi bir kimse benden alacağı olduğunu söylerse onu hemen ver; fakat benim alacağım var diye birisi bir şey getirirse onu alma.” Kırkinci Hoca, Zübeyir Gündüzalp'in bu davranışının kendisi için örnek olduğunu, kendisi gibi başkasının da tapu sorumluluğuna girmemesi için Vakfı

kurduklarını ve hizmetin bütün mal varlıklarının bu vakfa tapu edildiğini ifade etmektedir (Kırkncı, 2013).

İstanbul'da kuruluşu 1990 yılında tamamlanmış olan Suffa Vakfı da yine onun teşvikleriyle en yakın arkadaşı Erzurum milletvekili Osman Demirci ve arkadaşları tarafından kurulmuştur.

8. Devlet Yetkilileriyle İrtibatı

Bediüzzaman Said Nursî, Eski Said döneminde devletin din eğitimine doğrudan katkı sağlamasını istiyor, özellikle doğuda Van, Bitlis ve Diyarbakır illerinde Medresetü'z-Zehra adını verdiği dinî ilimlerle fen bilimlerinin birlikte okutulduğu bir üniversitenin açılmasını talep ediyordu. Bu münasebetle Sultan II. Abdülhamid ve Sultan Reşad'la görüşmüş, hatta 1911 yılında Van gölü kenarındaki Edremit'te bu medresenin temelini attı. Önce Balkan Savaşı'nın, ardından Birinci Cihan Savaşı'nın çıkması sebebiyle bu üniversiteyi tamamlama imkânı bulamadı. 1922 yılında Ankara Hükümeti tarafından Meclis'e davet edildiğinde Meclis'ten bu üniversitenin kurulması için tahsisat ayrılmasını sağladı, ancak hükümetle tam olarak anlaşamayacağını anlayınca 1923 yılında Van'a gidip münzevi bir hayat yaşama kararı aldı. İsyan etmemesi konusunda Şeyh Said'i uyardığı halde isyan olayı gerçekleşti. İsyana destek vermeseler de, hükümet tedbir amaçlı tehlikeli gördüğü bazı şahısları bölgeden çıkardı. Bediüzzaman Said Nursi de bu sebeple 1925 Şubat'ında önce Burdur'a, sonra, Barla nahiyesine sürgün edildi. Bediüzzaman, hükümetin din eğitimine destek vermesi bir yana, yürüttüğü siyasetle Kur'an okutulmasını dahi yasaklandığını görünce, Risale-i Nurları yazmaya başladı ve iman esaslarını savunmaya yönelik yeni bir hizmet tarzı ortaya koydu. Bundan sonra baskılar ve mahkemeler artmaya devam etti. Fakat Bediüzzaman yine de din konusunda yanlış uygulamalar karşısında idarecileri ve siyasetçileri uyarmaya devam etti. Müsbet uygulamaları olduğu zaman da onları tebrik etti. Bu bağlamda Eskişehir Mahkemesi yoluyla İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya seslenmiş (1935), Kastamonu Valisi Mustafa Altınok'la konuşmuş (1936), 1950'de Demokrat Parti'nin

seçimleri kazanması sebebiyle Reiscumhur Celal Bayar'a tebrik telgrafi çekmiş, 1955 yılında CENTO ittifakı üzerine Reiscumhur Celal Bayar ve Başvekil Adnan Menderes'e mektup yazmış, 1956'de talebesi ve Demokrat Parti Isparta milletvekili olan Dr. Tahsin Tola'yı Menderes'e göndererek kendisinden Nur Risalelerinin neşrinin serbest bırakılmasını istemiş, 1957'de Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri ile 1958 yılında da Menderes'le bizzat görüşmüştür (Şahiner, 1979).

Bediüzzaman'ın bu şekilde davrandığını bilen Kırkinci Hoca da benzeri davranışlar sergilemiş; 1956 yılında Afyon Mahkemesi sanıkların beraatine ve Risale-i Nurların iadesine karar verince Başbakan Menderes, Meclis Başkanı Refik Koraltan ve İçişleri Bakanı Namık Gedik'e teşekkür telgrafi çekmiş, Süleyman Demirel ve Turgut Özal'la müteaddit defalar görüşmüş, 1980'de Kenan Evren'e mektup yazmış ve hazırlattıkları Anayasaya "Evet" oyu verilmesi gerektiğini savunmuş¹¹ (Kırkinci, M. 2013), Başbakanlığı döneminde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a destek mektubu yazmış, Cumhurbaşkanı Erdoğan da hastanede tedavi gördüğü sırada kendisini ziyaret ederek şifa dileklerini iletmiş, Kırkinci Hoca da mukabil duada bulunmuştur. Bütün bu yazışmaları ve görüşmeleri, memleketin birlik ve beraberliğinin sağlanması, Müslümanların mevcut durumlardan

¹¹ Kırkinci Hoca'nın ihtilâlcilerle birlikte Kenan Evren'i desteklemesinin sebeplerini şöyle açıklayabiliriz:

1. İhtilâlciler, ihtilâl yapsın diye önceden desteklenmemiştir. Onlar kendi güçleriyle gelip duruma hâkim olmuşlardır. Bu fiili bir durumdur ve bu durumun dikkate alınması gerekir.
2. Hükümet büyük bir acz içindeydi. Hükümetin, bırakın baştan başa memleketin huzurunu temin etmesini, başbakan dahi Erzurum'a geldiğinde, ancak Erzurum'da hazırlanan bir fedâî grubuyla Kars'a gidebilmiştir.
3. Asker gelmeseydi, her gün onlarca kişinin öldüğü anarşinin durması mümkün görünmemektedir.
4. Askerler ihtilal yapmasaydı, komünistler ihtilal yapacaktı.
5. Anayasa'ya "Evet" denmemesi halinde, eski duruma dönüş gerekir ki, bu hal ihtilâlden sonraki halden daha kötüdür.
6. Kenan Evren yeni kuracakları partiye Adalet Partililerin de iştirak etmelerini istemiş, ancak Süleyman Demirel "Ben tapulu mülkümde kimseye gecekondur yaptırmam" diyerek bu teklifi reddetmiştir.
7. Ordu, milletin ordusudur. Siyasetçiler yeterli tedbiri almadıkları için ordu duruma müdahale etmek mecburiyetinde kalmışlardır.
8. *Bir insana bıçak vurmamak iyi değildir. Fakat insan apandisit olunca buna mecbur kalınır. O zaman bıçak vurulmazsa zararı olur.*

zarar görmemeleri ve önlerinin açılması için yapmıştır. Bu faaliyetleriyle Kırkncı Hoca'nın Nur Cemaatinin siyaset konusundaki tutumlarında önemli etkisi olduğu söylenebilir.

9. Eserleri

Mehmet Kırkncı Hoca'nın, çoğu sohbetlerinden derlenmiş otuz yedi adet yayınlanmış kitabı vardır. Bu kitapların toplam hacmi altı bin sayfayı geçmektedir. Alfabetik sıraya göre bu eserlerin isimleri şöyledir:

1. *Alevilik Nedir?* (2007), Zafer Yayınları, 220 s.
2. *Allah'a Giden Yollar* (2011), Zafer Yayınları, 245 s.
3. *Bediüzzaman ve Tasavvuf* (1998), EKEV Yayınları, Erzurum, 155 s.
4. *Bediüzzaman'ı Nasıl Tanıdım?* (1996), Zafer Yayınları, 136 s.
5. *Cihad Sahasında Bediüzzaman / Cihat Nedir?* (1995), Zafer Yayınları, İstanbul, 184 s.
6. *Dar'ül-Harb Nedir?* (1994), Zafer Yayınları, İstanbul, 128 s.
7. *Divine Etermining (Fate And Destiny) And Man's Will In Islam* (2000), Sözlür Neşriyat 150 s.
8. *Gönül Damlaları* (2000), Timaş Yayınları, 240 s.
9. *Hayatım-Hatıralarım* (2013), Zafer Yayınları, 623 s.
10. *Hikmet Pırıltıları* (1996), Zafer Yayınları, 192 s.
11. *Hürriyet* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 23 s.
12. *İrkçi Bölücülüğe Karşı İslâm'da Birlik*, (1990), 2. Baskı, İstanbul, 148 s.
13. *İçtihat Nedir?* (2000), Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Erzurum, 180 s.
14. *İnsan, Millet ve Devlet* (2005), Zafer Yayınları, 279 s.
15. *İnsanı Alçaltan Seyyieler Ahlak-ı Seyyie* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 39 s.
16. *İnsanı Yücelten Haseneler* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 45 s.
17. *İrşad Sahasında Bediüzzaman* (2000), Timaş Yayınları 124 s.

18. *İslam Birliği ve Yavuz Sultan Selim*, (2010), Zafer Yayınları, 235 s.
19. *İslam'da Birlik* (2000), Timaş Yayınları, 94 s.
20. *Kader Nedir* (2004) Zafer Yayınları, 130 s.
21. *Kur'an Nedir?* (2013), Aktif Yayınları, Erzurum: 81 s.
22. *Kur'an ve Sünnet Işığında 40 Soru 40 Cevap*, (2013), Zafer Yayınları, 272 s.
23. *Makaleler* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 24 s.
24. *Marifetullah* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 16 s.
25. *Merak Edilen Cevaplar* (2009), Zafer Yayınları, 135 s.
26. *Nasıl Aldanıyorlar* (1990), Cihan Yayınları, İstanbul, 188 s.
27. *Nasıl Bir Maarif* (1997), Timaş Yayınları, 150 s.
28. *Nükteleler* (2004), Zafer Yayınları, 167 s.
29. *Peygamber Efendimiz* (2009), Zafer Yayınları, 248 s.
30. *Rahman'ın Misafiri İnsan* (2006), Zafer Yayınları, 304 s.
31. *Ruh Nedir?* (1998), Timaş Yayınları 140 s.
32. *Sefahet / Asrın En Büyük Tehlikesi* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 16 s.
33. *Sorularla İslamiyet 1* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 39 s.
34. *Sorularla İslamiyet 2* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 30 s.
35. *Sorularla İslamiyet 3* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 16 s.
36. *Sorularla İslamiyet 4* (2007), Alternatif Düşünce Yayınları, 63 s.
37. *Sorularla İslamiyet*, (2009), Alternatif Düşünce Yayınları, 344 s.

10. Vefatı

Mehmet Kırkinci Hoca, genel olarak sağlıklı bir yaşam sürdürmesine rağmen yaşlılığında böbreklerinde ve akciğerinde rahatsızlık meydana geldi. 88 yaşında iken tedavi gördüğü Yakutiye Araştırma Hastanesi'nde 24 Şubat 2016 tarihinde hayatını kaybetti. Narmanlı Camii'nde kılınan cenaze namazına büyük bir kalabalık iştirak etti. Daha sonra cenazesi Erzurum Asri Mezarlığına defnedildi.



Erzurum Narmanlı Camii'nde Mehmet Kırkncı Hoca'nın Cenaze Namazına Katılan Cemaat

11. Hakkında Yazılanlar

Rotterdam İslam Üniversitesi Rektörü (Hollanda) ve Osmanlı Araştırmaları Vakfı Mütavelli Heyeti Başkanı Prof. Dr. Ahmet Akkündüz Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum'un Yüzleri serisinden çıkan "Mehmed Kırkncı" adlı bir kitap yazmıştır (2016). Ayrıca kendisi hakkında "Mehmed Kırkncı Hocaefendi" adıyla bir web sitesi hazırlanmıştır. Bu siteye <http://www.mehmedkirkinci.com/> adresinden ulaşılabilmektedir. Bu sitede Mehmet Kırkncı Hoca'nın hayatı, kitapları, makaleleri, videoları ve fotoğrafları hakkında yeterli bilgi ve belge bulunmaktadır.

Sonuç

Yaşadığı dönemde adından sıkça söz ettiren Mehmet Kırkncı Hoca Türkiye'nin önde gelen kanaat önderlerinden âlim bir şahsiyetti. Hiçbir resmî görevi olmamakla birlikte etkin bir şahsiyet olması incelenmesi fazlasıyla hak etmektedir.

İlim aşığı biri olması Kırkncı Hoca'nın öncelikle bahsedilmesi gereken önemli bir özelliğidir. Hocasının vefat etmesi veya ayrılıp başka yere gitmesi hiçbir zaman tahsilini yarıda bırakmasına sebep olmamıştır. Bir hocasıyla irtibatı kesilmişse hemen ikinci bir hoca bularak ondan ders almaya devam etmiştir. Bu şekilde klasik medreselerde okutulan aklî ve naklî ilimlere dair bütün kitapları

hocalarının nezaretinde okumuş, hem naklî ilimler hem aklî ilimler alanında icazet almıştır.

Uzun süre ders aldığı dört hocasından her biri Bediüzzaman Said Nursî'yi tanıyor ve ondan sitayişle bahsediyorlardı. Bu durum Kırkklı Hoca'yı da Bediüzzaman'ı ziyaret etmeye ve eserlerini okumaya vesile olmuş; sonuçta hayatını sadık ve fedakâr bir Nur Talebesi olarak geçirmiştir. Klasik İslâmî ilimlere çok iyi vakıf bir alim olarak günümüz şartlarında Risale-i Nurların ne kadar önemli eserler olduğunu anlamış ve ömrünü bu eserleri anlatarak geçirmiştir.

Kırkklı Hoca, Bediüzzaman'ı sadece bir defa ziyaret etmiş olmakla birlikte İslâmî ilimler konusundaki bilgisi, Nur Hizmetindeki samimiyet ve başarısı, sosyal olayları anlamadaki kıvrak zekâsı, cesareti ve kararlılığı sebebiyle Nur Cemaati içinde Bediüzzaman'a uzun süre hizmet eden öğrenceleri kadar etkili olmuştur. Özellikle onun üniversite camiasına yönelmesi ve Erzurum Üniversitesi'nden mezun olup onun sohbetini dinlemiş olan öğrencilerin Türkiye'nin farklı üniversitelerinde öğretim üyesi olarak görev almaları onun etkinliğini daha da arttırmıştır.

Kırkklı Hoca aynı zamanda çok yazan bir yazardır. Vefatıyla birlikte geride otuz yedi adet kitap bırakmıştır. Bu kitapların çoğu onun sohbetlerinden derlenerek hazırlanmış olsa da, önemli bir kısmı toplumsal açıdan problem teşkil eden dini konularla ilgilidir. Risale-i Nura hizmetin yanı sıra Kırkklı Hoca'nın en çok yapmak istediği şeylerden birisi ülke insanının şikak ve nifakına sebebiyet verecek problemleri bertaraf etmektir. Bu sebeple vatanın ve milletin bütünlüğüne büyük önem vermiş, ayrılık ve gayrılığa sebebiyet verecek konuları çözümlene yoluna gitmiş, eserlerinin önemli bir kısmını bu tür konulara tahsis etmiştir.

Bediüzzaman Said Nursî'nin siyaset alanında Nur mesleğindeki temel prensibi "Şeytan'tan ve siyasetten Allah'a sığınırım" şeklinde olmuştur. Kırkklı Hoca'nın da temel prensibi bu idi. Ancak bu prensip siyasetçilerle tamamen ilişkiyi kesmeyi gerektiren bir kural değildi.

Müslümanlar için biri tehlikelerden ve saldırılardan korunmak diğeri, Müslümanların önünü ve hizmet yollarını açmak olmak üzere iki önemli problemi vardı. Bazen bunları yapabilmek için siyasetin en tepesindeki şahıslarla ilişki kurmak gerekiyordu. Kırkınıcı Hoca da bu maksatla devletin en tepesindeki siyasilerle irtibat kurmuş, onlarla yazışmış ve görüşmüştür. Bu görüşmeler bazen önemli sıkıntıları bertaraf etmiş, bazen de önemli faydalar sağlamıştır. Erzurum gibi bir Doğu ilinde oturup hemen bütün önemli devlet başkanlarıyla görüşmek ve etkili olmak öyle her hocanın yapabileceği bir şey değildir.

Kırkınıcı Hoca manevi bir kuluçka makinesi gibiydi. Binlerce öğrenci yetiştirip ülkenin yedi iklim dört köşesine göndermiştir. Ölümüyle her şey bitmemiş, arkasından bıraktığı kitaplar, öğrenciler ve müesseseler vasıtasıyla hala etkinliğini sürdürmektedir. Nur Cemaati deyince günümüzde de ilk akla gelen isimlerden birisi Mehmet Kırkınıcı Hoca'dır.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. *Mehmed Kırkınıcı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2016,

Akpınar, Ali. "Tefsîrül-Celâleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Aydın, İbrahim Hakkı & Görgün, Tahsin. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/245-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Bingöl, Abdulkuddüs. "Ebherî, Esîrüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çakır, Mehmet. "Binâü'l-Efâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Demirayak, Kenan. "el-Maksûd". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 27/453. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Durmuş, İsmail. "et-Tasrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durusoy, Ali. "eş-Şemsiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/530-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Elmalı, Hüseyin. "İzhârü'l-Esrâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Erdem, Hüseyin. "el-Ahlâku'l-Adudiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Gölcük, Şerafettin & Yurdağür, Metin. "Gelenbevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görgün, Tahsin. "Îcî, Adudüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/410-414). İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kavak, Abdülcebbar. "Bitlis Küfrevî Tekkesinin Ağrı'daki Temsilcileri ve Şehrin İlmî ve Manevî Hayatına Tesirleri", *Akademik Bakış Dergisi* 66 (2018), 348-356.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kırkinci, Mehmed. *Hayatım hatıralarım*. Sakarya: Zafer Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Söz Neşriyat, 2012a.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Söz Neşriyat, 2012b.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Söz Neşriyat, 2012c.
- Okur, Salih. *Ulemanın Gözüyle Bediüzzaman*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Özcan, Ömer. *Ağabeyler Anlatıyor II*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sinanoğlu, M. "el-Makâsıd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Şahiner. Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınevi, 1979.

Şirinov, Agil & Gafarov, Aamar. "Tûsî, Nasîrüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/442-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Türk, Abdurrezzak. "Erzurum'un Kandilleri - Serçemeli Şeyh Hacı Mustafa Efendi". *Erzurum Gazetesi* (13 Ocak 2014).

Uluçam, Abdüsselam. "Karanlık Kümbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2001

Uzun, Mustafa İsmet. "Feyzi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/506-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mecâmi'u'l-Hakâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Neseî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Religionspädagogik bei Said Nursi

Said Nursi'ye Göre Din Pedagojisi

Cemil ŞAHİNÖZ

Dr., Wir eV. - Verein für Wissenschaft, Integration und Religion/Bilim, Din ve Uyum Derneği Başkanlığı, Bielefeld/Deutschland, cemil.sahinoez@gmx.de.
orcid.org/0000-0002-8308-3619

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	16 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	21 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi – Date Published	28 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu	Aralık - December
Issue - Sayı	12

Atıf / Cite as: ŞÖNİNÖZ, Cemil. “Religionspädagogik bei Said Nursi: [*Said Nursi'ye Göre Din Pedagojisi*]”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 12 (December / Aralık 2021), 131-145.

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

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



Said Nursi'ye Göre Din Pedagojisi

Cemil ŞAHİNÖZ

z

Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960), hem Osmanlı döneminin son yıllarında hem de yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşamış bir din alimi ve mütefekkir. Dolayısıyla her iki dönemin eğitim ile ilgili kilit noktalarını tespit edebilme imkânı bulmuş ve ileriye yönelik din eğitimiyle ilgili fikirler sunmuş. Örneğin modern bilim ve dini ilimlerin beraber okutulduğu Medresetüz Zehra isminde bir niversite düşüncesi ortaya koymuş. Ayrıca yaşadığımız çağa ve şartlara uygun bir Kur'an tefsiri olan Risale-i Nur Kllyatının birçok yerinde de bu düşüncelerinin örneklerini sunmuş. Bu fikirlerini ise hem Osmanlı döneminde hem Türkiye Cumhuriyeti döneminde savunmuş, yetkili kişilere aktarmış ve uygulanması için bizzat harekete geçmiş. Makalede Bediüzzaman Said Nursi'nin din pedagojisiyle ilgili bu fikirleri irdelenmeye çalışılıyor. Öncelikle Nursi'nin kendi eğitim yılları ele alınıyor. Bu bağlamda nerede hangi eğitimi aldığına ve neden ve nasıl Medresetüz Zehra fikri oluştuğuna bakılıyor. Ardından kendisinin modern bilim ve dini ilimler anlayışı ve bu ikisinin ilişkisini nasıl kurduğu analiz ediliyor. Sonuç olarak ise hedefine ulaşıp ulaşamadığı konu ediliyor.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din, İlahiyat, Pedagoji, Said Nursi,

Religionspädagogik bei Said Nursi

Zusammenfassung

Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960) ist ein islamischer Gelehrter, der sowohl in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches sowie in der neu gegründeten Türkei lebte. Dadurch hatte er die Gelegenheit, die wichtigsten Punkte in Bezug auf Bildung in beiden Perioden zu identifizieren und Ideen für eine Religionspädagogik der Zukunft zu gestalten. Dabei entwickelte Nursi z.B. die Idee einer Universität namens Medresetüz Zehra, in der moderne Wissenschaften und Religionswissenschaften gemeinsam gelehrt werden sollten. In seinem Gesamtwerk Risale-i Nur, welches eine zeitgenössische Interpretation des Korans ist, verdeutlichte er an mehreren Stellen diese Gedankengänge. Für seine Ideen setzte er sich sowohl im Osmanischen Reich als auch in der neu gegründeten Türkei ein, übermittelte seine Gedanken den jeweiligen befugten Personen und ergriff Mařnahmen zur Umsetzung. In der vorliegenden Arbeit werden diese Ideen Said

Nursis zur Religionspädagogik untersucht. Zunächst werden Nursis eigene Ausbildungsjahre behandelt. Hierbei wird geschaut wo und welche Ausbildung Nursi genoss und warum und wie er zu der Idee einer Universität kam. Anschließend wird sein Verständnis von moderner Wissenschaft und Religionswissenschaft analysiert und geschaut, wie er die Beziehung zwischen beiden hergestellt hat. Zum Abschluss wird erläutert, ob er sein Ziel erreichen konnte.

Schlüsselwörter: Bildung, Religion, Theologie, Pädagogik, Said Nursi.

Einführung

Religionspädagogik ist eine Fachrichtung, die sich mit der religiösen Erziehung befasst. Dabei geht es primär um die Vermittlung der Glaubenslehre, die sowohl in religiösen Einrichtungen, z.B. in der Kirche oder in der Moschee, als auch in Bildungsinstitutionen, z.B. in der Schule, stattfinden kann. Hierzu gibt es in den jeweiligen Religionen unterschiedliche Konzepte.

Wenn man islamische Religionspädagogik aus Sicht Said Nursis betrachten will, muss man erst festhalten, dass Said Nursi weder ein Pädagoge war noch eine Anleitung für eine Religionspädagogik machte. Jedoch lebte Nursi in Zeiten der Umwälzungen und Veränderungen. Er erlebte das Osmanische Reich, den Untergang dessen und die Neugründung der Türkischen Republik. In diesem Kontext agierte er jedoch wie ein Pädagoge und gab seine Ideen, wie Bildung u.a. auch die Bildung der Religion, funktionieren sollte. Aus diesem Blickwinkel scheint also trotzdem wichtig, die Ansichten Nursis im Hinblick auf die Religionspädagogik zu durchleuchten.

Um seine Ansichten zu verstehen, ist es aber nötig, sich den Bildungsweg Said Nursis genauestens unter die Lupe zu nehmen. Denn diese prägten ihn sehr und führten letztendlich zu seinen Ideen. Seine Sozialisation war also ausschlaggebend für seine Gedanken.

1. Der Bildungsweg Said Nursis

Said Nursi wurde 1876 als Sohn einer kinderreichen Familie im ostanatolischen Dorf Nurs, in Bitlis geboren. Zu dieser Zeit lebten ca. 397.044 Einwohner in Bitlis. Nur 63,97% der Bevölkerung waren Muslime. 32,74% waren Armenier. 1,51% waren syrische Jakobiner. 0,655% waren Katholiken. Der Anteil der Yeziden betrug 0,97%. Der römisch-katholischen Kirche gehörten 0,05% der Bevölkerung an. Verschwindend gering war der Anteil der Bewohner, die zum Stamm der Kipti (0,09%) gehörten (Cuinet, 1891; zitiert nach Mardin, 2003). Henry Binder, der im Jahre 1887 vom französischen Bildungsministerium beauftragt wurde, das gesellschaftliche Leben in

Bitlis zu untersuchen, schrieb, dass die verschiedenen Völker, trotz ihrer Unterschiede keine diskriminierenden Probleme miteinander hatten (Binder, 1887, 152; zitiert nach Mardin, 2003, 76). Jedoch war das soziale Umfeld durch andere Probleme gekennzeichnet. Unruhe und Konflikte beherrschten den Alltag. Wie er später schreibt, spielte hier Nursi in seiner Jugend öfters die Rolle des Streitschlichters und war selbst beteiligt an Debatten mit Klanführern (Nursi, 1999). Unter diesen Umständen wuchs Said Nursi auf. Hierbei lernte er den Umgang mit Diversität. Diese Umgangsform zeigte er dann auch später bei der Wissenserwerbung, in dem er sich nicht mit bestimmten Wissensgebieten begnügte, sondern auch auf andere schaute.

Mit acht Jahren begann Nursi seine Ausbildung nach Empfehlungen des örtlichen Imams. Die Ausbildung fand damals in den *Medresen* statt. Hier erlernte er u.a. Koran- und Hadithwissenschaften, Logik und Arabisch. Da er noch zu jung war und wie er später schreibt, "zu kindlich" (Nursi, 2001a, S. 35; vgl. Ergin, 2001, S. 41; Yaşar, 1993, S. 120ff) behandelt wurde, wechselte er öfters die *Medresen* und zog somit mit jungem Alter von Ort zu Ort. Zudem war Nursi als Kind schon jemand, der nur ungern Anweisungen von anderen annahm. Er hasste Hierarchien. Diese Eigenschaften und der Neid seiner Altersgenossen gegenüber der Intelligenz von Nursi brachten ihn öfters in Streitigkeiten.

Die meisten seiner Lehrer gehörten zum Nakschibendi-Orden an, wie z.B. Seyyid Sibgatullah. So erkennt man in Nursis Schriften, dass er von bedeutenden Nakschibendiführern, wie z.B. Ahmed Sirhindi (auch als Imam Rabbani bekannt; 1564–1624) oder Ahmed Ziyaeddin Gümüshaneli (Yavuz, 2004, 137) inspiriert wurde. Auch zitiert er oft Abdulkadir Geylani, den Gründer des Kadiri-Ordens. Obwohl der größte Teil seiner Verwandtschaft und der Bewohner in der Umgebung dem Nakschibendi-Orden angehören, fühlte sich Nursi, wie er später schreibt, vom Kadiri-Orden sehr angezogen. Seine Wanderung hatte nach 5 Jahren ein vorläufiges Ende, als er auf Scheich Mehmet Celali traf. Bei ihm erhielt er eine strenge und harte Ausbildung und bestand das Examen in einer recht schnellen Zeit von drei Monaten. Anschließend nahm er an wissenschaftlichen Disputen mit Gelehrten seiner Heimatprovinz teil und erwies sich als überlegender Diskutant. Solche Diskussionen gehörten zum Alltag in Anatolien. Auch Nursi hatte gefallen an diesen "Begegnungen" und nahm öfters an diesen teil. Später schreibt er, dass Angeberei und Protz in seinem Dorf sehr verbreitet waren und in diesen Disputen Hierarchien bestimmt wurden (2001a, 49). Man kann davon ausgehen, dass diese Diskussionen eine Plattform waren, an dem man Status und Berühmtheit erlangen konnte.

Mit 14 Jahren hatte Said Nursi einen Traum, der ein wichtiger Wendepunkt in seinem Leben ist. Im Traum sah er, wie die Welt untergegangen war. In dieser Situation wollte er unbedingt den

Propheten besuchen. Er dachte sich, dass der Prophet bestimmt die Siratbrücke (eine Brücke im Jenseits) durchqueren würde, so entschied er, vor dieser Brücke auf ihn zu warten. Said bemerkte, dass alle Propheten nach und nach begannen, die Brücke zu überqueren. Er küsste jedem einzeln die Hand. Zum Schluss kam der Prophet Mohammed. Said warf sich dem Propheten vor die Knie und bat ihn: „Oh du Gottes Gesandter, ich will Wissen von Ihnen.“ Der Prophet antwortete: „Wenn du meiner Religionsgemeinschaft (*Umma*) keine Fragen stellst, so bekommst du das Wissen des Korans.“ Voller Freude stand Said auf (2001a, 30). Dieser Traum ist Ausschlaggebend für den Wissensdurst Said Nursis. Er beschäftigte sich mit verschiedenen Wissenschaftszweigen und konnte so eine umfassende Religionspädagogik entwerfen.

Seine nächste Ausbildungsstätte war Bitlis, wo er wieder von *Medrese* zu *Medrese* wechselte und auf diese Weise viele Gelehrte kennenlernte. Einer der Gelehrten, die mit ihm diskutierten, war Molla Fethullah aus Siirt, der ihn in besonderer Weise prüfte. Als Nursi die Prüfung außerordentlich gut bestand, verlieh Molla Fethullah ihm 1892 den Titel „Bediüzzaman“, was so viel bedeutet wie „Mann der Epoche“ Unter diesem Namen wurde er später berühmt.

1894 reiste er nach Mardin und beteiligte sich nun in dieser größeren Stadt an Diskussionen mit Gelehrten. Nachdem er auch hier seine Überlegenheit bewiesen hatte, und die älteren Gelehrten mit seinen „neuen“ Ideen nicht einverstanden waren, kam es zu kleineren Streitigkeiten. Daraufhin verbannte ihn der Gouverneur Nadir Bey nach Bitlis. Sein Aufenthalt in Bitlis dauerte zwei Jahre. 1896 reiste er nach Einladung des Gouverneurs nach Van, wo er in der Stadtbibliothek Werke der damals modernen Natur- und Ingenieurwissenschaften kennenlernte. Diese Kenntnisse sollten ihn noch ein Leben lang beschäftigen. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er vor allem arabisch und seine kurdische Muttersprache verstanden. Im Haushalt des Gouverneurs sprach er Türkisch, so dass Nursi sich in der türkischen Sprache verbessern konnte. In Van verblieb er die nächsten 10 Jahre.

Als er im Jahre 1906 in der Zeitung las, dass der britische Premierminister William Ewart Gladstone über den Koran folgendes gesagt hatte: „Wir können die Muslime, solange sie diesen Koran haben, nicht beherrschen. Entweder müssen wir diesen vernichten oder sie von ihm abbringen“, verlautete Nursi wiederum in den Zeitungen, „Ich werde der Welt verkünden und beweisen, dass der Koran eine unauslöschliche Sonne ist“ (Nursi, 2001a, 44). Dies ist einer der Wendepunkte im Leben von Said Nursi. Aus diesen Worten und dieser Aufgabe wird später die Nurculuk Bewegung entstehen.

2. Idee einer Universität

Während seiner Zeit in Van entwarf Nursi die Idee einer Universität, die ihn sein Leben lang beschäftigen sollte. Er ging davon aus, dass der Rückzug aus den Wissenschaften zum Untergang des Bildungssystems im Osmanischen Reich geführt hatte. So hatte er die Idee einer Universität (namentlich: *Medresetüz Zehra*; eine Analogie zur "Al Azhar" - Universität in Kairo) in Van, in der Theologie und Naturwissenschaft parallel gelehrt werden sollten. Hiermit wollte er zeigen, dass Tradition und Moderne, Freiheit und Glaube, Religionswissenschaft und andere Wissenschaften miteinander vereinbar sind (Yavuz, 2004, 122). Später schreibt er hierzu (Nursi, 1999, 80):

"Die Wissenschaft von der Religion ist das Licht (*Ziya*) des Gewissens. Die Naturwissenschaft spiegelt das Licht (*Nur*) der Vernunft wider. Die Wahrheit wird offenbar durch die Vereinigung der Beiden. Wenn sie getrennt sind, kommt es zu Fanatismus in der Religion. Und es entstehen Argwohn und Zweifel in der Wissenschaft." Somit wollte er die weltliche Bildung vor dem Unglauben und die religiöse Bildung vor dem Fanatismus bewahren (Yavuz, 2004, 124).

Wichtig ist an dieser Stelle, dass Nursi die Ausbildung in den *Medresen* unzureichend fand. Er empfand, dass diese Bildungsstätten alte Methoden nutzten, bloßes Auswendiglernen vermittelten, Fähigkeiten der Schüler nicht förderten, Forschungen behinderten, keine Antworten auf neue Fragen boten, Urteilsfähigkeiten nicht bestärkten und die Schüler nicht auf die Zukunft vorbereiteten.

Er sah die Befreiung aus der Unwissenheit und die Lösung für den gesellschaftlichen Abstieg darin, Religionswissenschaften mit der modernen Wissenschaft, die er in der Bibliothek in Van kennengelernt hatte, zu verknüpfen: "Meine muslimischen Zeitgenossen sind Andenken aus dem Mittelalter. Sie haben versäumt, mit dem Fortschritt im modernen Denken der Menschen Schritt zu halten (Nursi, 1998, 24)." Dies ist auch der Grund für seine ständigen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Gelehrten, deren Erziehungsmethoden er anzweifelte. Nursi war der Meinung, dass diese Methoden von Grund aus erneuert werden müssten. Das dreiteilige Bildungssystem (*Medrese*, *Tekke*, Volksschule) wäre die Quelle der Unwissenschaftlichkeit im Osmanischen Reich (Şahiner, 1979, 93). Die einzige Möglichkeit, für den Aufstieg des Osmanischen Reiches wäre es, wenn wieder in den Volksschulen Religionswissenschaft, in den *Medresen* moderne Wissenschaft gelehrt wird und Lehrer und Akademiker in den *Tekkes* lehren (Mardin, 2003, 133). Damit verknüpfte er die Bildungsproblematik mit der Theologie. Nursi war also gegen die Trennung dieser drei von Grund aus verschiedenen Bildungseinrichtungen und strebte eine Universität an, die diese drei

vereinigen sollte. In dieser Universität sollte zeitgenössisches Wissen vermittelt werden.

Mit dieser Idee reiste er 1907 nach Istanbul, der Hauptstadt des Osmanischen Reiches. Das soziale Leben und die Psychologie der Menschen in Istanbul beschrieb der ungarische Orientalist und Turkologe Arminius Vámbéry, der sich auch mit Sultan Abdulhamid II. traf, als Faul, Unsensibel und Unentschieden (1898, 10-11; h.z.n. Mardin, 2003, 211). Auch Nursi empfand so. Unwissenheit, Armut und Uneinigkeit sah er als die größten Feinde des Osmanischen Reiches und schlug gegen sie Wissenschaft und Technologie, Arbeit und Solidarität und Einheit der Nation vor (1978, 14). Der Gouverneur Tahir Paşa unterstützte ihn bei seinem Vorhaben, eine Universität zu gründen, und schrieb ein Empfehlungsschreiben an Sultan Abdülhamid II. In Istanbul stellte Nursi seine Idee einzelnen Regierungsmitgliedern vor.

Während er auf die Entscheidung der Regierung wartete, beteiligte er sich auch in Istanbul wie gewohnt an religiösen und wissenschaftlichen Diskussionen. So unternahm er etwas, was ihn in kürzester Zeit in ganz Istanbul berühmt machte. An seine Haustür klebte er ein Zettel mit der Aufschrift "Hier werden alle Fragen beantwortet, aber von mir werden keine Fragen gestellt!" Diese freche und selbstbewusste Geste machte ihn allerdings sehr schnell bekannt. Viele Intellektuelle besuchten Nursi, um ihm auf die Probe zu stellen. Vielmehr wollten sie ihn bloßstellen. Durch seine Intelligenz schaffte es aber Nursi immer wieder, sich durchzusetzen und zu beweisen. So besuchte ihn eines Tages Scheich Bahit, ein Wissenschaftler der "Al Azhar" Universität in Kairo. Dieser fragte ihn, was er über Europa und das Osmanische Reich denke. Nursi antwortete ihm: "Europa ist schwanger und wird einen islamischen Staat gebären. Das Osmanische Reich ist auch schwanger und wird eines Tages einen europäischen Staat gebären." Auf diese tiefsinnige Antwort sagte der Scheich: "Mit diesem Herr kann man nicht diskutieren. Auch in bin seiner Meinung. Doch so schön, kurz und knapp kann es nur ein Bediüzzaman formulieren (2001a, 45)."

Die Berühmtheit Said Nursis erreichte auch den Sultan, so dass er persönlich von Sultan Abdülhamid II. eingeladen wurde, um sein Projekt vorzustellen. Doch zur Enttäuschung Nursis wurde sein Projekt nicht ernst genommen. Stattdessen hielt man ihn für verrückt, da er, ungewöhnlich für diese Zeit, den Sultan für seine passive Regierungsform scharf kritisierte. Im Islam gäbe es, laut Nursi, keine Unterdrückung. Durch Ausspionieren und anonyme Anzeigen sowie unter Ausschluss der Öffentlichkeit dürfe niemand abgeurteilt werden. Das Amt des Kalifen bestehe nicht aus Freitagsgebetszeremonien, sondern es verpflichte zum materiellen und geistigen Engagieren für die Belange der Muslime auf der ganzen Welt. Würde sich der Kalif an den Propheten halten, würde man ihn akzeptieren. Eine Person aber, die

ungerecht, gewalttätig, grausam und unterdrückend ist, ist ein Bandit, auch wenn er ein Kalif ist (1978, 14; 2001a, 57).

Daraufhin wurde Said Nursi in eine Irrenanstalt eingewiesen. Die Regierung erhoffte sich so, den "frei Redenden" und "nicht Scheuenden" Nursi zum Schweigen zu bringen, da er durch seine Reden in Istanbul "der Regierung schade". Hier wurde er schnell entlassen, denn der Arzt attestierte: "Wenn es an Bediüzzaman die winzigste Spur von Verwirrtheit geben sollte, dann dürfte in der ganzen Welt kein einziger geistig gesunder Mensch existieren (Yaşar, 1993, 293)." Als Entschädigung bot ihm der Sultan ein sehr hohes Gehalt an und versprach ihm, die Universitätsidee noch einmal zu besprechen. Doch Nursi lehnte ab, da er dies als Bestechungsgeld ansah.

2. Sein Wissenschaftsverständnis

Die Universität wurde nie gebaut, allerdings entstand die Nurculuk Bewegung, die diese Universität repräsentiert. Die Nurculuk Bewegung ist sozusagen die Umsetzung des Traumes von Nursi, eine Universität zu gründen, in dem moderne Wissenschaften und Religionswissenschaft zusammengelehrt werden.

Ein entscheidendes Gespräch, welches dieses Gedankengut zeigt und das sein Verständnis für Religionspädagogik kennzeichnet, führte Nursi 1936, als er nach Kastamonu verbannt wurde:

"In Kastamonu kam eine Schar von Gymnasiasten zu mir, und sie sagten: 'Erzähle uns von unserem Schöpfer, unsere Lehrer sprechen nicht über Gott.' Da sagte ich zu ihnen: 'Alle Wissenschaften, die ihr studiert, sprechen beständig von Gott und machen den Schöpfer bekannt, jede Wissenschaft mit der ihr eigenen besonderen Zunge. Hört nicht auf eure Lehrer, hört auf die Wissenschaften (Nursi, 2002b, 96; Nursi, 2000a, 23).

Said Nursis Annahme, dass jede Wissenschaft die Existenz Gottes zeigt und dass u.a. die Naturgesetze das System Gottes (*Sünnetullah*) sind, lieferte eine moderne Interpretation des Korans, die dem Wissenschaftszeitalter entsprach. Der Alltagsmuslim konnte also Physiker und gleichzeitig auch Imam (Prediger) werden. Dies ist eine der Gründe, warum sich viele Wissenschaftler der Bewegung anschlossen. Sie, die Bewegung, bot eine Alternative zur damaligen Republik, der indirekt forderte, "Entweder Physiker oder Imam". Die präsenten islamischen Gruppen forderten das gleiche. Mit Hilfe von Nursi konnte dies nun aufgebrochen werden. Denn er nutzte sowohl die Offenbarung als auch die Schöpfung als Wege um den Schöpfer zu verstehen. So konnte Nursi den Bruch zwischen den esoterisch-subjektiven Mystikern und den intellektuell-objektiven Philosophen, der in der Gründungszeit der Türkischen Republik zustande kam, beenden (Karabaşoğlu, 2003, 269).

Ähnlich wie der Heilige Augustinus, Paracelsus, İbn-i Arabi oder R. Boyle bezeichnete Nursi den Kosmos als "Heiliges Buch Gottes", das erforscht werden muss. Die Natur sei, neben Koran und dem Propheten Muhammed, die dritte Offenbarungsquelle Gottes (Nursi, 2000b, 21). Die Welt ist in Nursis Augen ein Koran, der gelesen und verstanden werden muss. Die Wissenschaft ist die Brille, um die Verse des Welt-Korans zu verstehen. Somit wurden das Forschen und die Aneignung nach Wissen selbst zum *İbadet* (Gottesdienst). Je mehr man die Welt versteht, desto gläubiger wird man, laut Nursi. Wissen ist demnach im religiösen Weltbild immer verbunden mit der Erkenntnis des Göttlichen (Seufert, 1997, 384). Daher legte Nursi viel Wert auf die Erforschung der Naturgesetze, die er als Gesetze Gottes (*Sünnetullah* oder *sünnet-i İlahiye*) bezeichnete (2000f, 176; 2000b, 138, 211; 2001b, 463; 2004b, 622; 2007, 142). Die Natur und die Ordnung im Kosmos werden von Nursi als Beweise für die Existenz eines Schöpfers beschrieben. Er schreibt über Bäume, Pflanzen, Blumen, Tiere, Fliegen und Käfer, die alle laut ihm Kunstwerke eines Schöpfers sind. Laut Mehmet Kutlular, dem verstorbenen Herausgeber der Zeitung 'Yeni Asya', welches zu einer der Nurcu Gruppierungen gehört, wird die Tatsache, dass Nursi von Fliegen und Käfern schreibt, spöttisch belächelt: "Ein paar Ex-Kommunisten, die jetzt alhamdülillah (Gott sei Dank; A.d.A.) Nurchus sind, haben mir einmal folgendes erzählt: In den 70ern sagten ihnen ihre Lokalführer: 'Diskutiert nicht mit den Nurchus'. Diese fragten zurück: 'Woher sollen wir denn wissen, wer ein Nurcu ist?'. Daraufhin kam die Antwort: 'Das sind die, die ständig über Bienen, Käfer und Fliegen reden!' (Sahinöz, 2019, 248)."

Zudem wehrte sich Nursi gegen die Instrumentalisierung des Positivismus für den Atheismus und versuchte auf die gleiche Art und Weise die Methodik des Positivismus zu benutzen, um die Existenz Gottes zu beweisen. So strebte er nach einer Synthese zwischen Glauben und Vernunft, in dem er die Naturgesetze dafür benutzte, um die Allmacht eines Schöpfers zu erklären (Yavuz, 2004, 124). Er war davon überzeugt, dass der unbewusste und imitierte Glaube (*iman-ı Taklit*) durch den bewussten Glauben (*iman-ı Tahkik*) ersetzt werden müsste. Blinden Gehorsam oder einen unwissenden Glauben lehnte er ab. Erst die Verbindung zwischen Wissen und Glauben führe zum *iman-ı Tahkik*. Dabei muss angemerkt werden, dass Nursi die Koranverse nicht auf wissenschaftliche Erkenntnisse reduzierte oder die Wissenschaft auf einer Ebene mit dem Koran sah, sondern die Wissenschaft als Mittel dafür benutzte, um Koranverse zu bestätigen. Er bot also eine alternative und aktualisierte Koraninterpretation an, ohne dessen Fundament zu verändern. Sein Spruch, "Wenn die Zeit älter wird, wird der Koran jünger. Seine Zeichen werden offenbar" (1995, 132; 2004b, 618; 2001b, 460) und die seines engsten Schülers Zübeyir Gündüzalp, "Eins der größten Wunder des Korans ist es, dass es immer jung und frisch bleibt. Und es ist jedes Jahrhundert so, als wäre es gerade offenbart worden, da es genau die Probleme des jeweiligen

Jahrhunderts löst” (Nursi, 2001d, 706), zielen auf die These, dass je weiter die Wissenschaft voranschreitet, desto besser die Wahrheiten der Offenbarung bestätigt und besser verstanden werden. Dies manifestiert er an einer anderen Stelle:

“Was den Islam kontinuierlich manifest werden lässt und dafür sorgt, dass er sich gemäß den Fortschritten des Denkens weiterentwickelt, ist die Tatsache, dass er auf Realität gegründet ist und mit den Grundlagen der Weisheit konformgeht, die von Ewigkeit zu Ewigkeit aneinander gebunden sind (Nursi, 2000e, S. 43).”

Wissenschaft ist demnach Mittel zum Zweck, den Koran in seiner Göttlichkeit zu bestätigen. Deshalb rufen die Nurchus die Muslime dazu auf, “den Koran im Lichte der Vernunft zu interpretieren und die Wissenschaft ernst zu nehmen” (Yavuz, 2004, 130). Man kann dies auch als Muslimisierung der Wissenschaft sehen, so wie es Mehmet Kutlular im Interview beschrieb: “Wenn man mich fragen würde, was die Risale-i Nur ist, würde ich antworten, ‘Es ist die Muslimisierung (so die wortwörtliche Übersetzung von “müslümanlaştırmak”; A.d.A.) der Wissenschaft” (Şahinöz, 2019, 249).

Der Wortschatz Nursis ist zudem auffällig von der Naturwissenschaft, besonders des Bereichs Elektrizität, beeinflusst. Nur bietet er eine andere Lesart dieser Wissenschaft an. Er “islamisiert” sie, in dem er Begriffe wie Atom, Kosmos, Universum, Licht, Strom oder Zelle dazu benutzt, um Koranverse zu interpretieren. Oftmals dienen ihm die Theorien der Naturwissenschaft als Beispiele seiner Erläuterungen. Mit diesem intellektuellen Rüstzeug liest er wiederum den Koran. Nursi war aber kein reiner Rationalist. Er sprach auch das Herz der Leser an. In seinen Briefen betont er selbst, dass in der Risale sowohl das Herz als auch der Verstand angesprochen werden (2000c, 13).

Auch die Sprache der Philosophen war ihm ein Instrument:

“He argued that he established Islamic truths on rational proof in the method of philosophers debating with his opponents and with the opponents of Islam. Nursi resorted to explaining Islamic ideas by way of philosophical concepts as, for example, he did with the concept of ‘justice’ using Plato’s theory of the four virtues – chastity, courage, wisdom, and justice – and also using Aristotle’s theory on the concept of ‘virtue’ as a means between excess and permissiveness” (Abdel Rahman, 2003, 200).

Nursi bediente sich exzellent der drei Prinzipien der Philosophie Beobachtung, Hinterfragen und Beweis. Die Beweisführung bezeichnet er als ein Grundprinzip der Risale (2001c, 80). Dominant waren bei ihm Sinnfragen, die ebenfalls im Zentrum der Philosophie stehen. Während er in jüngeren Jahren versuchte, Weisheit und Philosophie zu vereinen,

trennte er sie später, in dem er die Philosophie der Weisheit unterordnete und es in dessen Dienst stellte (Abdel Rahman, 2003, 201, 208).

Die Werke sind zudem sehr von Analogien und Vergleichen gekennzeichnet. Wenn Nursi etwas verständlich machen möchte, gibt er einen Vergleich aus dem Alltag. Dies begründet er folgendermaßen:

“Die Gründe, weswegen ich die Erzählungen in diesen Abhandlungen in der Form von Metaphern und Parabeln schreibe, sind, die Auffassungskraft zu steigern und zu zeigen, wie vernünftig, angemessen, gut begründet und zusammenhängend die Wahrheiten des Islam sind. Die Bedeutungen der Erzählungen führen zu ihren schlussfolgernden Wahrheiten. Die Erzählungen deuten in ihrer Anspielung auf die innewohnenden Wahrheiten. Daher sind sie nicht allein bloße Phantasieerzählungen, sondern wirkliche Wahrheiten (2002a, 10; 2001d, 52)”.

Er schmückte also seine Ausführungen mit alltäglichen Beispielen, um es verständlicher zu machen. So machen es auch seine Anhänger, die immer wieder in den Lesungen Beispiele aus ihrem eigenem Leben wiedergeben, um das Gelesene verständlicher zu machen.

Auch unterschied er deutlich unter seinen Lesern. Manchmal schreibt er nur für “die Jugendlichen”. Manchmal besteht seine Zielgruppe aus “den Älteren”. “Die Frauen” oder “die Kranken” gehören ebenfalls zu seinen Ansprechpartnern. Dass heißt, er versuchte seine Texte dem lesenden Publikum anzupassen. An einer Stelle schreibt er: “Gebe dem Pferd heu und dem Löwen Fleisch und nicht anders herum” (Nursi, 2000c, 198). Diesem pädagogischen Stilmittel bediente sich Nursi sehr. Auch aus der Tradition des Propheten Muhammed finden wir dies wieder. Wenn der Prophet gefragt wurde, was den der beste Gottesdienst sei, antwortete er immer anders. Seine Gefährten fragten ihn, warum er immer unterschiedlich antwortet. Der Prophet sagte, dass er jedem genau die Antwort gäbe, die er am nötigsten hatte. Die Antwort richtet sich also nach dem Fragenden. Die Ebene des Empfängers ist also wichtig.

Nursi selbst war von neuen Technologien und Entwicklungen begeistert. So lobt er in seinen Schriften die Erfindung des Radios, sieht es als Geschenk Gottes (Şahiner, 2005b3, 92) und meint, dass dieser einen Dienst im Namen des Islams leisten wird (Nursi, 2000c, 46). Der Audiorecorder sei ein schöner Risale-i Nur Leser, der die kompletten Werke auswendig gelernt hätte (Şahiner, 2005b.3, 73). Als er ein Flugzeug fliegen sah, sagte er seinen Schülern, dass er stolz auf die Menschheit sei (Şahiner, 2005b4, 48; vgl. Cebeci, 2006). Er würde für die Piloten beten (Şahiner, 2005b3 259). An anderer Stelle ernennt er die Druckmaschine, mit der die Risales gedruckt werden, zu einem „Risale-i Nur Schüler“, also zu einem Nurcu (2001c, S. 155). Jegliche Art

von Kommunikationsmittel und Technik waren für ihn Mittel um die Risale-i Nur zu verbreiten. Kutlular hierzu: "Said Nursi benutzte die Technologie mit dem Ziel den Glauben zu beweisen" (Şahinöz, 2019, 252).

Die heutigen Nuncus führten Nursis Tradition, Religionswissenschaft und andere Wissenschaften zu verbinden, weiter. Mitte der 70er wurde von Yeni Asya eine Serie von Büchern mit dem Übertitel „Wissenschaft und Technologie“ publiziert. Diese Veröffentlichungen waren akademische Arbeiten (meist naturwissenschaftliche). Zudem gab es Zeitschriften, wie z.B. Köprü oder Zafer, die wissenschaftliche Arbeiten abdruckten. Hinzu kamen die Errichtung eines Forschungszentrums in Istanbul, eines Instituts in den Vereinigten Staaten, die Publikation eines englischsprachigen Magazins mit dem Titel „Nur - the Light“ (die deutsche Ausgabe hieß „Nur - Das Licht“), die Übersetzung des Risale ins Englische und Deutsche, und das Herstellen von Kontakten zu Akademikern und Denkern. Durch diese Arbeiten erreichte die Bewegung nun ein neues, breiteres und vor allem jüngeres Publikum.

3. Religionswissenschaft bei Said Nursi

Die Lehre der Religion und damit der Religionspädagogik selbst nimmt bei Said Nursi eine gewichtete Rolle ein. In einem seiner früheren Werke schreibt er: „Dass die meisten Propheten aus dem Osten und die meisten Philosophen aus dem Westen kamen ist Gottes Schicksal, dass uns zeigen soll, dass es die Religion und das Gewissen sind, die den Osten wieder stärken werden“ (Nursi, 2001a, 125). Hier versucht er noch einmal deutlich zu machen, dass die Lehre der Religion den Osten wieder stärken wird.

An einer anderen Stelle schreibt er, dass die Herzenskrankheit der Menschen in seinem Volke die Vernachlässigung der Religion sei und man nur wieder gesund werden würde, wenn man wieder mehr Wert auf die Religion geben würde (Nursi, 2001a, 51). Denn laut Nursi könnte ein Volk ohne die Religion nicht überleben (Nursi, 2001a, 481). Religion sei das Leben des Lebens, schreibt er. Es sei Licht und die Wirklichkeit an sich. Und die Auferstehung dieses Volkes wäre nur durch die Wiederbelebung der Religion möglich (Nursi, 2001d, 657).

Jedoch spricht er in seinen Werken nicht von einem blinden Glauben, sondern von einem bewussten Glauben. Denn Nursis Verständnis von Religionspädagogik weist nicht nur Theologische Aspekte auf, sondern er sieht das Wissenschaftsverständnis ebenfalls als einen Faktor der Religion. Wie ersichtlich wurde, war für Nursi die Kombination von Religionswissenschaft und anderen Wissenschaften wichtig. Demnach strebte er eine Religionspädagogik an, die wissenschaftlich fundiert und begleitet wurde. Laut Nursi ist es nicht

ausreichend, das bloße Auswendiglernen des Korans und das Erlernen von Bittgebeten als Religionspädagogik zu beschreiben.

Nur eine wissenschaftliche begleitete Religionsausbildung würde laut Nursi zu einer bewussten Religionsausübung führen. Nursi war der Meinung, dass eine bewusst gelebte Religion die Brüderlichkeit stärken würde. Türken, Kurden und Araber könnten vereint werden und das Land damit gestärkt sein. Um aber eine gesunde Religionsausbildung zu genießen, fügte er diesem den Faktor der modernen Naturwissenschaften an. Erst diese Kombination macht es laut Nursi möglich, sowohl das Eine als auch das Andere zu verstehen.

Nursi interpretierte quasi den Koran und den Islam von Neuem für das Jahrhundert, in dem er lebte. Durch seine Forschungen war er der Meinung, dass Missverständnisse in der Religion nur behoben werden konnten, wenn dieses als Fach in der Universität und in den Schulen gelehrt würde. Man kann davon ausgehen, dass die Basis dieser Ideen in Van, als er in der Bibliothek die westliche und moderne Literatur durchforstete, entstand.

Fazit

Said Nursi genoss während seiner Kindheit eine intensive theologische Ausbildung, bei dem er mehrere *Medresen* besuchte und sich ein fundiertes Wissen aneignete. Seine Lehrer, Ausbilder und Zeitgenossen bestätigten seine Kenntnisse und nannten ihn fortan "Bediüzzaman" (Mann der Epoche).

Er selbst war jedoch nicht beeindruckt von den Ausbildungsmethoden. Er fand sie zu einseitig. Während in einigen Bildungsstätten nur moderne Naturwissenschaft gelehrt wurde, wurde in anderen nur die Religionswissenschaft behandelt. Er war gegen diese Trennung. Deshalb war er überzeugt davon, dass Theologie und Naturwissenschaft parallel gelehrt werden mussten. Daher entwarf er die Idee einer Universität namens *Medresetüz Zehra*, in der mehrere Wissenschaftsgebiete gelehrt und miteinander in Verbindung gesetzt werden sollten. Hierbei sollte zeitgenössisches Wissen vermittelt werden.

Diese Art der Religionspädagogik war Nursis Ausweg und Befreiung aus der Unwissenheit und die Lösung für gesellschaftliche Probleme, die damals in der muslimischen Welt herrschten.

Jedoch konnte er seine Idee einer Universität nicht umsetzen. Allerdings erreichte er in gewissermaßen doch sein Ziel, in dem er seine über 6000 Seiten umfassenden Werke schrieb, in denen er moderne Wissenschaft mit der Religionswissenschaft vereint, und damit auch für die gegenwärtige Religionspädagogik wichtige Gedanken liefert.

Literatur

Abdel Rahman, Taha. "The Separation of Human Philosophy from the Wisdom of the Qur'an in Said Nursi's Work." In: Abu-Rabi I. (Hrsg.): "Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi". New York: State University of New York Press, 2003, 199-213.

Binder, Henry. *Au Kurdistan: En Mesopotamie et en Perse*. Paris: Maison Quantin, 1887.

Bruinessen, M. M. Van. *Agha, Scheich und Staat*. Politik und Gesellschaft Kurdistans. Rieden: WB Druck, 1989.

Cebeci, Sami. "İzmir'de iki gün". In: *Yeni Asya* (Türkisch Zeitung). 07.12.2006.

Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative, Statistique Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie Mineure*. Band 2. Paris: Ernest Leroux, 1891.

Ergin, Murat. *Nurculuk Gerçeği*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

Karabaşoğlu, Metin. "Text and Community: An Analysis of the Risale-i Nur Movement." In: "Abu-Rabi I. (Hrsg.): Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi". New York: State University of New York Press: 2003, 263-296.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Divan-ı Harb-i Örfi*. İstanbul: Sözlük Yayinevi, 1978.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Hutbe-i Şamiye*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1995.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Sayqal al-Islam*. İstanbul: Sözlük Yayinevi, 1998.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Münazarat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Asa-yı Musa*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000a.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000b.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000c.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000d.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Muhakemat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000e.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat 2000f.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Barla Lahikası*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2000g.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001a.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001b.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lahikası*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001c.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001d.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Die Auferstehung und das Jenseits*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2002a.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Die Früchte des Glaubens*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2002b.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Die Lichtstrahlen*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2004a.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Die Briefe*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2004b.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Die Lichtblitze*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2007.

Seufert, Günter. *Politischer Islam in der Türkei*. İstanbul: Franz Steiner Verlag, 1997.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*. Yeni Asya: İstanbul, 1979

Şahiner, Necmeddin. *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*. Band 1-5. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Şahinöz, Cemil. *Die Nurculuk Bewegung. Entstehung, Organisation und Vernetzung*. 4. Auflage. Norderstedt; Bod, 2019.

Vahide, Şükran. *Islam in Modern Turkey. An intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Vámbéry, Ármin. *La Turquie d'Aujourd'hui et d'Avant Quarante Ans*. Paris: P. V. Stock, 1898.

Yaşar, İslam. *Zamanın Sesi*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1993.

Yavuz, M. Hakan. "Die Renaissance des religiösen Bewusstseins in der Türkei: Nur-Studienzirkel". In: Göle, Nilüfer & Ammann, Ludwig (Hrsg.): "Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum". Bielefeld: Transcript: 2004, 121-146.

TELİF HAKKI SÖZLEŞMESİ

1. Katre'de yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarına aittir.
2. Dergide yayınlanan çalışmanın bütün yayın hakları KATRE'ye aittir.
3. Yayıncının izni olmadan ticari amaçlı kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak göstermek şartıyla bilimsel çalışmalarda Editörlükten izin almadan kısmen kullanılabilir.
4. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı söylemler ile hukuken suç kabul edilen her tür yazılar çalışmamda yer almamaktadır. Bu tür yazıların bulunması halinde tüm cezai ve hukuki yaptırımları kabul ederim.
5. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından derginin Editörleri sorumludur.
6. Çalışmamın yayınlanması halinde herhangi bir telif ücreti talep etmeyeceğim.
7. Katre'ye çalışmamı göndermekle (YÜKLEMEKLE) bütün Telif Hakkı Sözleşmesini kabul etmekteyim.

YAYIN İLKELERİ

Katre'de, sosyal ve beşerî bilimler (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümeleri; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılar yayınlanmaktadır.

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Daha önce sempozyum bildirisi olarak sunulup yayımlanmış tebliğler ile hakemli olmayan yayın organlarında yayımlanmış yazılar, en az yüzde otuz oranında geliştirilmiş olmak ve yeni yorumlar eklenmek suretiyle hakemli makale seviyesine çıkarılmış olma şartıyla yayımlanabilir. Ancak bunların oranı hakemli makalelerin üçte birini geçemez; ayrıca daha önce yayımlandıkları yerin de belirtilmesi gerekir.

Derginin yazı dili Türkçe ve yaygın Batı dillerinden biri olabilir.

Katre, Ocak-Haziran / Temmuz-Aralık dilimlerinde olmak üzere yılda 2 (İki) sayı yayınlanmaktadır.

Yazıların Değerlendirilmesi

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Çalışmalar intihal taramasından geçirilir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma editör incelemesinden sonra yayınlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazının yayınlanmasına editör karar verir. Yayınlanma onayı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Kör hakemlik yöntemi uygulanır fakat hakem raporları yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde gönderilir.

Yazarlar, editörlerin ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayınlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Editörler gönderilen yazıyı yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

Yayınlanmış yazıların her türlü hakkı Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Dergiye Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle Editör ve Editör Yardımcısı tarafından incelenir. Sonrasında Hakemlere yönlendirilir. Hakemler 15 (On beş) gün içerisinde Hakemliği kabul ettiklerini beyan eder. Hakemlerin gönderilen yazıları değerlendirme süresi 15 gündür. Süre yetmediğinde 7 gün ek süre verilir. İncelenen çalışmaların kesinlikle derginin yayın politikasına uygun olması gerekmektedir. Hakemler ve Editör tarafından yayınlanması kabul gören çalışmalar ise dergide yer alır.

YAZIM KURALLARI

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi Yazım Kuralları [ISSN: 2146-8117 / e-ISSN: 2148-6220]

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlıklar: Makalenin ana başlığı ve ara başlıklar ise küçük koyu harflerle yazılmalı ve her sözcüğün baş harfi büyük olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri, email ve Orcid ID yazılmalıdır.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 200 kelimeden oluşan Türkçe-İngilizce özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin her sözcüğünün baş harfi büyük yazılmalıdır ve aralarında virgöl kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Dergiye gönderilecek yazılar 16X23.5 cm ebadında olmalı ve üst, alt, sağ ve sol taraflardan 2.5 cm boşluk bırakılmalı. Yazılar Cambria Math karakterle, 1 satır aralıkla, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz olmalı. Ana ve ara başlıklar ile ana metin 11 punto, Türkçe ve İngilizce özler ve kaynakça 10 punto, dipnotlar ise 9 punto karakter ve 1 satır aralığı kullanılarak yazılmalıdır.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam sayfa uzunluğu yazının üçte birini aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın solundan 1 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla 10 punto olarak yazılmalıdır.

9. Dipnot ve kaynakça gösteriminde ISNAD (2. EDİSYON) ve “APA” (7. EDİSYON) sistemi kullanılmalıdır.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/yedi/writing-rules>

NOTES FOR CONTRIBUTORS

The peer-reviewed journal “Katre: International Human Studies Journal” published by the Istanbul Foundation for Science and Culture is a journal covering all aspects pertaining to humanity and existence from the perspective of the Risale-i Nur. Articles concerning human life and humanities’ search for truth conducted within the scope of various paradigms are discussed. It is a journal with the aim to study areas of religion, society and the humanities. Articles of genuine quality and of an inter-disciplinary character are predominant – also included are book reviews, features on symposiums, conferences, and panel.

All articles are reviewed by two referees (blind-review) and (if required) by a third reviewer when needed. If approved, then they are published in the journal. After submission, the authors are required to follow the required corrections and recommendations of the editor and the reviewers. After the papers have passed in accordance with the reviewers’ report then a decision will be given as to whether to publish the article.

The responsibility of the articles in terms of scientific criteria, wording, and legal rules is of the contributors.

The journal publishes articles submitted in English or Turkish.

No Copyright Payment will be made to the contributors, but a copy of the journal will be sent to the authors for free. All the issues of the Katre Journal can be accessed www.iikv.org and <https://dergipark.org.tr/katre> web sites freely. Articles should be submitted to DergiPark system after registration and login to the system. The writers are required to get a 16-digit ORCID IDENTITY number before submitting their article to Katre Journal.

GENERAL RULES FOR WRITING

The spelling of the words included in the Turkish articles should conform to the latest standards of the Turkish Language Institute.

The font should be in Cambria Math and in 11 point. The upper, lower, left and right margins should be separated at 2.5 cm and with 1 line spacing written in plain text.

The article title and subtitle initials should be in capital letters. While the article title must be centered in the middle, the sub-heading should be placed on the left. The authors' name and surname should be written directly under the title of the article, while the academic title and the institution name and email address and ORCID ID NUMBER should be written in a footnote attached to the author's name.

Together with the article an abstract not exceeding 200 words as well as from five to eight key words representing the article should be sent. After the abstract and key words

References used in the article should follow either one of the two citation styles of ISNAD (2. EDITION) and APA (7th EDITION).

Authors sending their articles for publication should follow the notes for references at:

<https://www.isnadsistemi.org/guide/>

<https://dergipark.org.tr/en/pub/yedi/writing-rules>