



İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları
ISSN: 2146-8117 / e-ISSN: 2148-6220

Katre Dergisi

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi

Cilt: 10, Sayı: 19(Haziran 2025)
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre>

Katre

International Human Studies Journal

Volume: 10, Issue: 19 (June 2025)
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre>

Katre Dergisi
Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
Cilt: 10, Sayı: 19 (Haziran 2025)
Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)



Yayıncı: İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları

Kalenderhane Mah. Dedeeffendi Cad. Cüce Çeşmesi Sok. No: 6, 34134 Vefa/İstanbul – TÜRKİYE - +90

212 527 81 81 / katre@iikv.org / www.iikv.org / dergipark.org.tr/tr/pub/katre

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

Baş Editör: Prof. Dr. Bayram Özer

Alan Editörleri: Prof. Dr. Elmira AKHMETOVA, Doç. Dr. Fatih Mehmet COŞKUN (Medeniyet Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Ali GÜNDOĞDU (İstinye Üniversitesi), Dr. Ünal Akyüz, Dr. Osman Nuri DEMİREL (Akdeniz Üniversitesi), Dr. Mehmet DİLEK (Akdeniz Üniversitesi), Dr. Muhammet Mustafa BAYRAKTAR (Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi), Prof. Dr. Kenan ÖREN (Süleyman Demirel Üniversitesi)

İngilizce Dil Editörü: Tuğba Türkoğlu

Dil Editörü: Dr. Yusuf Sabri Şimşek

Yayın / Bilim Kurulu: Abdelaziz BERGHOUT (ISTAC, Malaysia), Ahmet Alibasic (University of Sarajevo,

Bosnia and Herzegovina), Ahmet KAYACIK (Gaziantep Bilim ve Teknoloji Üniversitesi), Ahmet YILDIZ (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi), Alparslan ACIKGENÇ (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye), Anis AHMAD (Riphah International University, Pakistan), Aref Ali NAYED (Dubai Kalam Institute), Bahri Karlı (Süleyman Demirel Üniversitesi), Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Bukuri Zejno (Institute of Knowledge Integration, Georgia), Burhan AKPINAR (Fırat 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), Fatmir Shehu (IIUM, Malaysia), Halil Çiçek (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi), İmtiyaz YOUSUF (Assumption University), İdris ŞENGÜL (Ankara Üniversitesi), İlhan YILDIZ (Karatekin Üniversitesi), İshak Özgel (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye), İsmail Hacinebioglu (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), İsra YAZICIOĞLU (Saint Joseph's University), Muhammed SİROZİ (Palembang University), Murat SARICIK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Musa Kazım Yılmaz (Emekli Öğretim Üyesi), Mustafa Bakır (Emekli Öğretim Üyesi), Mustafa TUNA (USA Duke University), M. Vehbi Şahinalp (Emekli Öğretim Üyesi), Necati AYDIN (Alfaisal University, Kingdom of Saudi Arabia), Nur Sakeenah THOMAS (UCSI University Kuala Lumpur, Malaysia), Osman BAKAR (International Islamic University Malaysia), Osman ÇAKMAK (Rumeli Üniversitesi), Osman Erdem Yapar (Dhofar University, Oman), Orhan BATMAN (Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi), Rahimah Embong (Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia), Said ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi), Servet ARMAĞAN (Emekli Öğretim Üyesi), Syed Farid Alatas (National University of Singapore), Şadi Eren (Kütahya Üniversitesi), Shumaila Majeed (Resurgence Academic and Research Institute, Pakistan), Şener DİLEK (Emekli Öğretim Üyesi), Tubanur Y. Ozkan (Durham University, UK), Ubeydurrahman UBEYD (Jawaharlal Nehru Üniversitesi), Vaffi Foday SHERIFF (Usmanu Donfodiyo Üniversitesi), Vehbi KARAKAŞ (Sakarya Üniversitesi), Yunus ÇENGEL (ABD Nevada Üniversitesi)

Sayı Hakemleri:

Dr. Öğr. Üyesi Yasin İbrahim (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi), Dr. Öğretim Görevlisi Sadık Tanrıku

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Niyazi Beki (Üsküdar Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Jaan Sulaiman Islam (Boğaziçi Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Güneş (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammet Gür (Marmara Üniversitesi), Doc. Dr. Veyssel Kasar (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Atilla Yargıcı (Harran Üniversitesi), Doc. Dr. Volkan Duran (İğdır Üniversitesi), Prof. Dr. Burhan Akpınar (Fırat Üniversitesi)

Mizanpaj ve Kapak: Muhammet UZUN

Kapsam: Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak İstanbul İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayımlanan uluslararası akademik bir dergidir. Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi'nin öncelikli amacı, sosyal ve beşeri bilimler ile din bilimleri alanında araştırma makaleleri, kitap kritiği ve konferans değerlendirmesi gibi özgün çalışmaları yayımlayarak bilime katkı sağlamak ve bunları okuyucularla paylaşmaktır. Bu makalelerin ve kitap kritiğinin, insanlığa ve varoluşa dair meseleleri İslami bir perspektiften tartışması, modern dünyanın entelektüel ve kültürel zorluklarına yeni ve kavrayışlı İslami yanıtlar sunması ve hayata ve varoluşa dair soruları tartışarak alternatif bir platform inşa etmek suretiyle bilimsel ilme katkıda bulunması beklenmektedir.

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce

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/katre> adresinden 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 FROM EDITOR.....	6
-------------------------------------	----------

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES**Bediüzzaman Said Nursî'nin İşarî Mânâ Anlayışı**

Bediüzzaman Said Nursi's Understanding of Allegorical/İshari Meaning

Ali

Bakkal.....	8
-------------	---

Tevhid Bağlamında Enfûsî (Öznel) ve Âfâkî (Nesnel) Âyetlerin Analizi: Bakara Sûresi Örneği

An Analysis of Subjective (Anfusi) and Objective (Afaki) Verses in the Context of Tawhid: The Case of Surah Al-Baqarah

Taha

Çakır.....	38
------------	----

Said Nursi'nin Ruh Anlayışı

Said Nursi's Concept of Soul

Samet Yahya Bal

.....	61
-------	----

2024 Yılına Ait Hutbelerdeki Dilin Pedagojik ve Duygusal Boyutu

The Pedagogical and Emotional Dimensions of the Language Used in Friday Sermons in 2024

Bayram Özer

.....	86
-------	----

Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* Romanında Modern YaşamModern Life in Refik Halit Karay's Novel *Bugünün Saraylısı*

Samet Hekimoğlu

.....	107
-------	-----

Derginin Tarandığı İndeksler



İSAM – İslam Araştırmaları Merkezi



Sobiad



Index Copernicus



Google Scholar



ERIHPLUS



EuroPub

EDİTÖRDEN / EDITORYAL

Değerli Katre Okuyucuları!

Katre Dergisi olarak onuncu cildimizin on dokuzuncu sayısıyla yeniden sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bilimsel yayıncılık yolculuğumuzda istikrarla ilerlerken, her yeni sayımızda daha nitelikli ve farklı bakış açılarına yer verme çabamızı sürdürüyoruz.

Bu sayımızda çeşitli disiplinlerden beş kıymetli araştırma makalesi yer almaktadır. Her biri kendi alanında özgün katkılar sunan bu çalışmaların siz değerli okuyucularımız için ufuk açıcı olacağına inanıyoruz. Makalelerde ele alınan temalar, güncel meselelere dair teorik ve pratik yaklaşımları harmanlamakta ve alan yazına yeni açılımlar getirmeyi hedeflemektedir.

Katre Dergisi hem akademik derinliği hem de disiplinlerarası etkileşimi önemseyen bir yayın politikası izlemeye devam etmektedir. Siz değerli araştırmacıların katkılarıyla bu çizgimizi daha da ileriye taşıyacağımıza olan inancımız tamdır. Yeni sayılarımızda sizleri farklı alanlarda, özgün konularla ve zengin içeriklerle buluşturmaya devam edeceğiz.

Bu vesileyle dergimize emek veren yazarlarımıza, hakemlerimize ve yayına katkı sunan herkese gönülden teşekkür ediyorum. Önceki sayılara göstermiş olduğunuz ilgi için de ayrıca şükranlarımı sunuyorum. Yeni sayıların heyecanında tekrar buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Bayram ÖZER

Baş Editör

Araştırma Makaleleri

Research Articles



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

Bediüzzaman Said Nursî'nin İşari Mânâ Anlayışı

Bediüzzaman Said Nursî's Understanding of Allegorical/İshari Meaning

Ali BAKKAL

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

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

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

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

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

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



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

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ'NİN İŞARÎ MÂNÂ ANLAYIŞI

Öz

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

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

Abstract

Bediüzzaman Said Nursi’s Understanding of Allegorical/İshari Meaning

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

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

Giriş

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

1. Çeşitli İlimlerde “İşaret”in Anlamı

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

1.1. Mantık’ta Delâlet

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

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

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

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

1.2. Fıkıh Usûlünde Delâlet

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

İşâretin delâletinin en önemli özelliklerinden birisi kastedilmeyen bir mânâ olmasıdır. İşâretin delâleti bazen çok açık ve kuvvetli, bazen de ancak o dilin inceliklerini bilenler tarafından kavranabilecek şekilde kapalı ve zayıf olur. İşâretin delâletinin kapalı ve zayıf olduğu durumlarda, gösterilen mânâ ile hükmedebilmek için ayrıca bir delille desteklenmesi istenir. Delâlet ne kadar kapalı ise insanların bunu anlamada o kadar ihtilafa düştüklerini söyleyebiliriz. Bediüzzaman'ın kullandığı işârî mânâ genellikle bu kısma girer.⁴

İlk aşamada her insan, “Bir lafız kastedilmeyen bir mânaya nasıl işâret edebilir?” diye bir tereddüt edebilir. Ancak dilin özellikleri dikkate alındığında bunun son derece normal olduğu anlaşılacaktır. Dil, varlık ve değerler âleminin aynasıdır. Her kelime ve her cümle var olan bir nesnenin veya bir değerlerin bir sembolüdür. Kelimeler ve cümleler onlara işâret eder. Biz gerek varlık gerekse değerler âleminin bir parçasından söz ediyorsak, aynı zamanda zorunlu olarak bu şeyin sistem içinde kendisiyle ilişkili olan her şeyden de kapalı olarak söz etmiş oluyoruz. Meselâ bir arkadaşımız, yaşlı bir hanımla yanımıza gelse ve “Bu benim teyzemdir” dese, aynı zamanda “Bu benim annemin kız kardeşidir” demiş olmaktadır. İltizamî delâlet gereğince birinci cümle ikinci cümleye kesin olarak işâret eder. Oysa arkadaşımız ikinci cümleyi ne söylemiş, ne de kastetmiştir. Hangi sistem olursa olsun, sistemin bir parçasında bahsetmek, onunla ilgili olduğu ölçüde bütün

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

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

sistemden bahsetmek demektir. Anlambilim açısından bakıldığında lafızla dile getirdiğimiz mânâlara yüzey yapı, dilin kelime, cümle ve pasajlarından ibaret olan yüzey yapının altında bulunan mânâlara da derin yapı denilmektedir. Biz yüzey yapıdan elde edemediğimiz birçok bilgiyi pekâlâ derin yapıdan elde edebiliriz. Bu konu üzerinde en çok yoğunlaşan dilbilimciler Port Royal gramercileridir.⁵ Fıkıh Usûlündeki işaretin delâletinin geniş bir kapsamı olduğu halde Bediüzzaman'ın bu delâlet şeklini sınırlı bir alanda kullanmış, ayrıca bunun delâlet seviyesinde olmadığını da belirtmiştir.

1.3. İşarî Tefsir

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

İşarî tefsirin genellikle keşf ve ilhama dayandığı ifade edildiği için, bu yorum çeşidinin kesinliğinden söz edilemez. Çünkü ilham şahsıdır ve bu yolla gelen bilgiler kesinlik ifade etmezler.⁹ Ancak şurasını da ifade etmemiz gerekir ki, tasavvufî tefsir örnekleri incelendiğinde bunlardan önemli bir kısmının ilhamdan ziyade tasavvuf nazariyesine dayandığı görülmektedir. Bir nevi bu gibi yerlerde müfessir, kendi nazariyesini Kur'an'la desteklemeye çalışmaktadır.¹⁰

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

Hız. Ali (ö. 40/661) henüz hayatta iken çevresindeki bazı kişiler onun kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği bâtin ilmine sahip olduğunu ileri sürmüşlerdi. Her ne kadar Hız. Ali, onların bu

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

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

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

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

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

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

¹¹ Uludağ, “İşarî Tefsir”, 23/426.

iddialarını reddederek Allah'ın kendisine lütfettiği zekâ ve naslardan çıkardığı bazı anlamlar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmiş olsa da,¹² sonradan Şia arasında bu görüşün yaygınlaştığı ve imamların da aynı batınî bilgiye sahip olduklarını iddia etmeye başladıkları görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki, sonradan, “*Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir muttalaı vardır*”¹³ şeklindeki rivayet de dikkate alınarak, Hz. Ali'ye ve Şia imamlara atfedilen batınî bilginin bir benzerinin Kur'an'da da var olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Kur'an'ın da bir zâhiri ve bir bâtını vardır. Ancak gerçek böyle olsa da, Yüce Allah, Kur'an'da çelişkinin bulunmadığını bildirmiş olmasından dolayı,¹⁴ onun zâhirî anlamıyla bâtınî anlamı arasında bir çelişki olamaz. Bu da bâtınî anlamın, lafız ve dil kuralları çerçevesinde kalmasını gerektirir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet mensubu mutasavvıflar işârî tefsirde “zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır” kaidesini benimsemişlerdir.¹⁵ Bâtınî yorumun en büyük çıkmazı, işârî mânâ diye ortaya atılan anlamların hiçbir zümre tarafından kastedilmemiş olması, dolayısıyla bu anlamların lafızların konulduğu anlamla hiçbir ilişkisinin bulunmamasıdır.¹⁶

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

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

Bazı araştırmalarda işârî tefsirin genel metodunun i'tibâr olduğunu ifade edilmiştir. İ'tibâr, “Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmek” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰ Buna göre i'tibâr/analoji yöntemi, iki şey arasında kurulabilecek benzerlikten hareketle, bu benzerliğe dayalı olarak ilk şey hakkında sabit olan durumun, diğer şey

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

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

¹⁴ en-Nisâ 4/82.

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

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

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

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

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

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

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

için de geçerliymiş gibi yorumlanmasıdır. Sûfiler nasları bu şekilde yorumlarken, aklî muhakeme ve istidlâl değil, ilhama ve kalbe doğan mânâlara dayandıklarını belirtirler.²¹ Bu benzetme gramer ve dil bilgisi kuralları çerçevesinde kaldığı müddetçe kabul edilir, söz konusu kuralları aşarsa kabul edilmez.

2. Bediüzzaman Said Nursî’de İşârî Mânâ

2.1. Tanımı

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

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

Hanefiler âmmdan farklı olan taraflarını göz önünde bulundurarak mutlakı hâssın kısımlarından biri olarak sayarken, kelâmcı metodu benimsemiş olan usulcüler mutlakı yaygınlık (şüyû) özelliğinden hareketle onu âmm içerisinde veya âmmdan hemen sonra incelemişlerdir.²⁶

²¹ Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde İtibâr/Analoji Yöntemi”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılamaya Sempozyumu (Bildiriler)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 748-750; Nasî Aslan ve Derviş Tokgöz, “Fıkıh Usûlündeki ‘İşaretin Delaleti’ ile İşârî Tefsirlerdeki ‘Ayetin İşareti’nin Karşılaştırılması”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 39.

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

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

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

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

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

Şevkânî (ö. 1250/1834) âmmın umûmunun şümûlî, mutlakın umûmunun ise bedelî yani teker teker olduğunu söylemiştir. Buna göre şümûlî umûm tûmeldir (külli) ve her ferde fert olarak delâlet etmektedir. Bedelî umûm ise tûmel olduğu halde her ferde fert olarak değil, içine aldığı fertlerden her birine teker teker bedel yoluyla delâlet etmektedir.²⁷

Bediüzzaman’a göre Kur’ân’ın sarahaten delâlet ettiği hükümler, onun zarûriyâtındandır. Tek bir harfini inkâr etmek dahi mümkün değildir. Fakat Kur’ân’ın, o hükümlerin özne ve yüklemeleriyle ilgili ayrıntılı ve detaylı durumlara ve mahiyetlerinin sınırlarına olan delâleti kesin değildir. Fıkıh Usûlünde, “Âmm, hasa delâlet-i selâseden hiçbirisiyle delâlet etmez”;²⁸ mantıkta ise “Hüküm, mevzu ile mahmulün yalnız vech-i mâ ile tasavvurlarını iktiza eder (Önerme, özne ile yüklem sadece belli bir cihetle zihinde canlandırılmasını gerektirir)”²⁹ kaideleri meşhurdur. Bu kaideler gereğince Kur’ânî bir hüküm, lafzın kesin olarak delâlet ettiği bilgilerin dışında kalan bu tür ayrıntılı bilgilere delâlet etmez. Bununla birlikte bu bilgiler de kabul edilebilir. Zira bunlar teorik bilgiler cinsindendir. *Doğrulukları başka delillere havale edilir.* Bunlar içtihadın geçerli olduğu zannî alanla ilgili olduğundan, bu konularda tevil ve yorum imkânı vardır. Muhakkik âlimlerin bu konularda ihtilaf etmeleri de bunların nazârî ve teorik olduğunu gösterir.³⁰ Meselâ, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1289), âyette geçen “بَيْنَ الصَّنَفَيْنِ : *iki dağ arası*”³¹ ifadesini “Ermeniye ve Azerbaycan Dağlarının arası” şeklinde yorumlamıştır. Bediüzzaman’a göre, Kur’ân’ın delâletiyle böyle bir belirleme yapılamaz. Esasen Beyzâvî bu yorumu yaparken konu hakkındaki nakle dayanmıştır. Bu yoruma “kesin anlam” nazarıyla bakmak büyük mantıksızlıktır. Bu tevil Kur’ân’ın delâlet ettiği bir yorum olmadığından tefsirden sayılmaz. Zira bu yorum, âyetin bir kaydının başka bir bilim dalına dayanarak yapılan bir açıklamadan ibarettir. Köklü meleke sahibi olan büyük müfessirlerin yaptıkları bazı zayıf yorumları bahane ederek Kur’ân’ın aslî mânâları hakkında şüphelere sebep olmak büyük insafsızlıktır.³² Bediüzzaman’ın işârî mânâ yoluyla ortaya koyduğu bilgiler de bu kabildendir. Ancak o, gelecekte vaki olacak olan bir olayın gerçekleşmiş olması, tevafuk metodu, ebced hesabı, mecaz ve bazı edebî sanatlar gibi argümanları emâre olarak kullanmak suretiyle bu mânâları somutlaştırmaya ve belirli hale getirmeye çalışmıştır.

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

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

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

³⁰ Nursî, *Muhâkemât*, 41, 79.

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

³² Nursî, *Muhâkemât*, 41.

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

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

2.2. Mecazla ilişkisi

Bir lafzın vazolunduğu anlamın dışında başka bir mânâda kullanılmasına mecaz denir. Hakiki anlamı bırakıp mecaza gitmek için, a) hakiki anlamın kullanılmasına bir engel bulunmalı, b) hakiki

³³ el-Bakara 2/25.

³⁴ Nursî, *Şuâlar*, 834; *Kastamonu Lâhikası*, 200. Konuyla ilgili metnin *Şuâlar*’daki aslı şöyledir: “Ve ben de ehl-i imanın imanını Risale-i Nur ile takviye etmek niyetiyle o kat’î kanaatimi yazdım ve has kardeşlerime mahrem tutulmak şartıyla verdim. Ve o risalede biz demiyoruz ki, âyâtın mânâ-yı sarîhi budur. Tâ hocalar fihi nazarun desin. Hem dememişiz ki, mânâ-yı işârînin külliyyeti budur. Belki diyoruz ki, mânâ-yı sarîhinin tahtında müteaddit tabakalar var. Bir tabakası da mânâ-yı işârî ve remzîdir. Ve o mânâ-yı işârî de bir küllîdir; her asırda cüz’iyatları var. Ve Risale-i Nur dahi bu asırda o mânâ-yı işârî tabakasının külliyyetinde bir ferttir. Ve o ferдин kasten bir medâr-ı nazar olduğuna ve ehemmiyetli bir vazife göreceğine, eskiden beri ulema beyinde bir düstur-u cifrî ve raziyyî ile karineler, belki hüccetler gösterilmişken, Kur’ân’ın âyetine veya sarahatine, değil incitmek, belki i’câz ve balâtine hizmet ediyor. Bu nevi işârât-ı gaybiyeye itiraz edilmez. Ehl-i hakikatin nihaysiz işârât-ı Kur’âniyeden hadve hasaba gelmeyen istihraçlarını inkâr edemeyen bunu da inkâr etmemeli ve edemez.”

anlam ile kullanılan ikinci anlam arasında bir ilgi ve alâka bulunmalıdır.³⁵ Anlam genişlemesi, tekit ve teşbih gibi faydaları sebebiyle mecazî anlatım hakikate tercih edilir.³⁶

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

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

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

2.3. İşârî mânâyı belirginleştiren karineler

Bediüzzaman'ın tanımıyla her ne kadar işarî mânâ küllî anlamın bir cüz'ü ve ferdi ise de âdeta kimliğini, karine ve emârelerin belirlemesi, tekidi, takviyesi, doğrulaması ve somutlaştırması yoluyla elde etmektedir. Zira küllî lafız umumî bir ifade olup somut ve belirgin şekilde cüz'üne üç delâlet

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

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

³⁷ Allah'ın kullarının anlayış seviyelerine göre hitap etmesi.

³⁸ Nursî, *Muhâkemât*, 85.

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

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

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

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

⁴³ Nursî, *Şuâlar*, 889.

yolundan hiç birisiyle delâlet etmediğinden, küllî ve umumî delâlet yoluyla cüz'î anlamın belirlenmesi ve somutlaştırması gerçekleşmemektedir. Âdeta caz'î anlam küllî delâletin içinde mevhum bir fert olarak kalmaktadır. İşârî mânâyı küllî ile buluşturan ve kaynaştıran asıl unsur karinedir.

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

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

2.3.1. Tevâfuk

İşârî mânâyı küllî mânâyı bağlayan en temel karine ve emare tevafuktur. Sözlükte tevafuk, “birleştirmek, birbirine uygun hale getirmek, anlaşılmak ve rastlamak” anlamına gelir. İşârî mânâ bağlamında tevafuk, anlam bakımından işârî mânânın küllî mânâyı uygun olduğunu ortaya koymak demektir. Dolayısıyla tevafuk, işârî mânâyı küllî mânâyı bağlayan ana karine olduğundan mânâ bakımından uygunluk bulunması sebebiyle, işârî mânânın küllî mânâyı ilhakını sağlar. Ancak küllînin delâletiyle cüz'î belirli hale getirilemediği gibi, çoğu kez tevafuk yoluyla da bu belirleme sağlanamaz. Bu durumda başka karine ve emarelere ihtiyaç duyulur. Neticede başka emarelerin de desteğiyle tevafuk aracılığıyla işârî mânâ küllî mânâyı ilhak edilir. Böylece cüz'î mânâ, küllî mânânın bir örneği (mâsadak) haline gelir. Aslında küllî, doğrudan veya kendi tabii delâletiyle işârî

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

mânâyâ özel olarak delâlet etmediği halde, tevafuk ve diğer karineler vasıtasıyla îma, remiz ve işaret seviyesinde onu da gösterir hale gelir. Bediüzzaman'ın da ifade ettiği gibi, “âyetin mânâsı ayrıdır ve mânâların efradı ve mâsadaıkları ayrıdır.”⁴⁵ Küllî lafız, tevafuk ve karineler vasıtasıyla, ancak şahsi olarak kabul edilebilecek bir düzeyde, belirlenmiş olan mâsadakını işaret eder.

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

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

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

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

⁴⁵ Nursî, *Lem'alar*, 123.

⁴⁶ Nursî, *Lem'alar*, 123.

⁴⁷ Nursî, *Muhâkemât*, 80.

⁴⁸ Nursî, *Mektûbat*, 626, 844.

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

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

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

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

2.3.2. Haberin gerçekleşmiş olması

Gelecekle ilgili gaybî haberlerde işari mânâyı küllî anlama bağlayan en önemli karine olayın gerçekleşmiş olmasıdır. Gelecekle ilgili olaylar peygamberler tarafından haber veriliyorsa bu bir mucize, veliler tarafından haber veriliyorsa keramet sayılır. Ancak haberin verildiği sırada onun bu özelliği ortaya çıkmaz. Bu tür haberlere gerçekten mucize veya keramet diyebilmek için olayın gerçekleşmesi gerekir. Müfessirlerin “Bu âyet şu olayı işaret ediyor” demeleri genellikle olayın meydana gelmesinden sonradır. Zira haberle olay arasındaki uyuşma, genellikle olayın meydana gelmesinden sonra görülür. Gerçekleşmeden önce haberin olaya işareti belirsiz bir şekildedir. Dolayısıyla müfessirler sadece haberden yola çıkarak çoğu kez haberin delâleti hakkında kesin bir belirlemede bulunamazlar. Fakat haber gerçekleştikten sonra, haberle olay arasında irtibat kurmak kolaylaşır. Sözüne ettiğimiz bu durum haberin açık delâleti olmayan işaretleriyle ilgilidir. Meselâ “*İstanbul mutlaka fetholunacaktır*”⁵² hadisinde lafzın İstanbul’un fetholunacağına dair delâleti kesindir. Bu delâlet işaretin delâleti değil, ibarenin delâletidir. Fakat bu hadisten İstanbul’un ne zaman ve kim tarafından fethedileceğini çıkarmak mümkün değildir. Ancak hadis, işaretin delâleti ile bu mânâlara belirsiz bir şekilde delâlet eder. Ne zaman İstanbul fethedilmişse, işte işari mânâ o zaman belirginleşmiş ve somutlaşmıştır. İhbâr-ı bi’l-gayb niteliğindeki bütün haberlerde olayın gerçekleşmesi halinde uyumluluk sağlandığı için yorumcular başka bir karineye ihtiyaç duymaz. Ama bazen haberle olay arasındaki münasebeti güçlendirmek ve desteklemek için yorumcuların cifir ve ebced gibi bazı argümanları kullandıkları da görülür.

2.3.3. Cifir ve ebced

Gelecekte meydana gelecek olan olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilme cefr veya cifr denilir. Cefr oğlak demektir. Bir rivayete göre Ca’fer es-Sâdık (ö.148/765), Hz. Peygamber (asm) soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç oldukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak derisinin üzerine yazmıştı. Muhtemelen bundan dolayı gelecekte haber veren bilgilere

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

ve bu tür bilgileri ihtiva eden eserlere cefr denilmiştir.⁵³ Bediüzzaman cifri bir “ilim”⁵⁴ olarak kabul etmiş ve kullanmıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise cefrin ilmî bir disiplin adı değil, ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş ve bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur.⁵⁵

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

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

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

Cifir ve ebced kavramları her ne kadar farklı anlamlara gelseler de zaman içinde eş anlamlı olarak kullanılır olmuşlardır. “Ebced sisteminin İbrânîce ve Ârâmîce’nin de etkisiyle Nabatîce’den Arapça’ya geçtiği kabul edilmektedir. Çünkü harflerin ebced tertibinde dizilişi bu dillerin

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

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

⁵⁵ Yurdagür, “Cefr”, 7/215.

⁵⁶ Yurdagür, “Cefr”, 7/215.

⁵⁷ Yurdagür, “Cefr”, 7/216.

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

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

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

alfabelerindeki sıraya uygundur ve harflerin aşağıda açıklanan sayı değerleri de onlarınkilerle aynıdır.”⁶¹

Ebced sisteminde harf değerleri tablosu

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

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

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

Bediüzzaman’ın ebced hesabını kullanması, “Arap elifbasındaki harflere verilen sayı değerlerinin -bu değerlerin muhtelif olduğunu da biliyoruz-, Allah indinde de aynı sayıları ifade ettiğini ileri sürmek, Allah hakkında bilmeden söz söylemek demektir.”⁶³ şeklinde eleştirilmiştir. Kur’ân Arapça nazil olmuştur. Nüzul döneminde Arap harfleri hem kelimelerin ana unsuru hem de belli rakamsal değerlere sahip birer sembol olarak kullanılıyordu. Bir yerde Arap harflerinin rakamsal değer ifade etmesi, Arapçanın bir gereği gibiydi. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah Kur’ân’ı o

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

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

⁶³ Tekhafızoğlu, *Nur Risaleleri’ne Eleştirel Bir Yaklaşım*, 106.

harflerden oluşturduğu gibi, kelime ve cümlelerinde de ebced değerlerini esas almış olabilir. Esasen bu konu müşterek lafza benzemektedir. Harf, kelime yapısı içinde yer aldığı zaman o kelimenin anlamına vesile olmakta, rakam olarak kullanıldığında matematiksel bir değer ifade etmektedir. Zıt anlamları ihtiva etmemek şartıyla Şâfiî (ö.204/820), Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.) ve Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/916) gibi âlimler müşterek lafızların bütün anlamları (umûmü'l-müşterek) için kullanılacağını kabul ederken, Ebû Hâşim (ö.321/933), Kerhî (ö.340/952), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) ve İmam Râzî bunu kabul etmezler.⁶⁴ Müşterekin her bir anlamının ayrı bir vaz' ile konulmuş olması ve bir kelimenin aynı anda birkaç mânâyâ birden delâletinin tam ve kâmil olmaması sebebiyle müşterekin umumu bulunmadığına dair görüş tercihe şayan bulunmuştur.⁶⁵ Bununla birlikte bazı durumlarda iki anlamın birden kastedilmesi mümkündür. Bu husus mecazla kinaye arasındaki münasebete benzemektedir. Mecazda lafzın kastedilen anlamı mecâzî anlam iken, kinâyede hem hakikat, hem mecâzî anlam birlikte kastedilebilmektedir. Ebcedin tarih düşürme olayında kullanılması böyledir. Ancak diğer yerlerde konu tartışmaya açıktır.

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

Bediüzzaman'a göre tevafuk Yüce Allah'ın varlıklar üzerinde uyguladığı bir fitrat kanunudur. Meselâ, iki elin ve iki ayağın parmakları, sinirleri, kemikleri, hattâ hücreleri, mesâmâtlatları⁶⁶ hesapça birbirine uygundur.⁶⁷ Ebced de bu uygunluğu ortaya çıkaran bir argümandır. Allah'ın kâinat kitabında hesapça uygunluklar olduğu gibi, tenzîlî kitabında da aynı hesaba göre bazı uygunluklar vardır.

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

2.3.4. Tertîb ve diğer karineler

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

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

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

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

⁶⁸ Nursî, *Lem'alar*, 81.

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

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

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

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

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

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

Bazı araştırmacılara göre Bediüzzaman bu yorumuyla Ehl-i Sünnet'in fazilet sıralamasını Kur'an'a onaylatmaya çalışmaktadır. Bu yorumun Keysaniyye yahut İsmailiyye fırkalarının yaptığı te'villerden bir farkı yoktur. Çünkü her ikisi de tesis ettikleri ideolojilerine nasslardan delil bulma

⁶⁹ el-Mâide 5/6.

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

⁷¹ el-Feth 48/29.

⁷² Nursî, *Lem'alar*, 63-64.

çabasındadır. Bu deliller normal istidlal yollarından temin edilemeyince devreye te'vil girmektedir. İncir ve zeytini Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmek ne kadar bağlamsız ve anakronik bir yorum ise, ilk dört halifeyi hem de halifelğe geçiş sıralarına göre ayetten çıkarmak da o kadar bağlamsız ve anakroniktir.⁷³ Bize göre iki yorum arasında önemli farklar vardır. Müellifin dediği gibi incir ve zeytini Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmek bağlamsız ve anakronik bir yorumdur. Ancak ilk dört halifeyi, halifelğe geçiş sıralarına göre âyetten çıkarmak böyle değildir. Çünkü bu konuda iki adet haricî karine kullanılmıştır. Birincisi vakıanın âyette geçtiği genel anlama uygun şekilde meydana gelmesi, ikincisi ise yine vakıanın âyette belirtilen sıraya göre gerçekleşmesidir. Bu durum mutlak ve âmm bir sözün delâlet ettiği belirsiz bir ferdin, haricî karinelerle belirlenmesinden ibarettir.

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

2.4. İşârî mânânın dereceleri

“Kinaye cümle içerisinde geçen asıl mananın yanında başka bir lazımlî anlamın dile getirildiği kelimedir. Kinaye'deki vasıtaların durumuna göre farklı kavramlar kullanılır. Kinaye'de vasıtalar çok olursa telvîh; vasıtalar az ama gizli olur ve zor anlaşılırsa remz; vasıta az ama açık veya vasıta az yahut vasıta olmazsa îma ve işâret; vasıtasız ise ta'riz olarak isimlendirilir.”⁷⁶ Bu hususa dikkat çeken Said Nursi'ye göre; belâgat ilminde uzak ve gizli mânâlara delâlet etmesi için “karine” diye isimlendirilen münasebetlerden bir tanesi bulunduğu zaman, bu uzak mânâ, gizli ve işârî olan bu mefhum karinenin kuvvetine göre sarîh ve zâhir mânâsı gibi kabul edilir.⁷⁷

Bediüzzaman işârî mânâyı gösteren tevafuk ve diğer karinelerin azlığına ve çokluğuna göre, işârî mânâya olan delâletin farklı derecelerde olacağını belirtir. Karinelerin delâletiyle ilgili olarak işâret, remz ve îma kavramlarını kullanır. Ona göre bunların en kuvvetlisi işaret, orta kuvvette olanı remz, en zayıfı imâdır. Eğer bir konuda yalnız bir tevafuk varsa buna delâlet denmez, bu ancak gizli

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

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

⁷⁵ Nursî, *İşâratü'l-İ'câz*, 22.

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

⁷⁷ Nursi, *Şualar*, 889-890.

bir îma olur. Eğer aynı konuda iki ayrı tevafuk bulunursa, îmadan remz derecesine çıkılmış olur. Eğer aynı mesele hakkında üç cihetle tevafuk bulunursa bu, işaret olur. Eğer lafızların mânâsı, harflerle yapılan işaretlere uygun düşse ve işarî mânâyâ konu olan insanların durumları o mânâyâ uygun ve muvafık olsa, o zaman o işaret delâlet derecesine çıkar. Eğer altı-yedi cihette tevafuk bulunmasının yanı sıra, kelimelerin mânâsı da harflerle yapılan işarete uygun düşse ve muktezâ-yı hale (içinde bulunulan duruma) mutabık olsa, o zaman o delâlet sarâhat derecesine çıkar.⁷⁸

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

2.5. Bediüzzaman'ın işarî mânâyı kullandığı alanlar

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

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

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

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

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

⁸⁰ Nursî, *Lem'alar*, 68.

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

⁸² Bk. Nursî, *Sözler*, 542-545.

⁸³ Nursî, *Lem'alar*, 60.

Bediüzzaman, *Lem'alar* adlı eserinin *Yedinci Lem'a'sını*⁸⁴ daha çok işarî mânâ ile tespit ettiği gaybî haberlere ayırmıştır. Bu risalede Fetih Sûresinin son âyetinin yedi tarihî duruma işaret ettiğini belirtmekle birlikte, bunların hiçbirisinde ebced hesabını kullanmamıştır. Yalnız risalenin sonunda “ilm-i cifrın bir nev’i ve bir anahtarı olan tevâfuk cihetiyle ve ebced hesabıyla daha çok esrarı ifade ediyor”⁸⁵ ifadesini kullanmış ve cifir hesabıyla tespit edilebilecek olan bu sırlara girmemiştir. Ancak bu örneklerin dışında ebced hesabına dayanarak Kur’an’ın bazı tarihi olaylara işaret ettiğini söylediği birkaç yer vardır.

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

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

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

⁸⁴ Nursî, *Lem'alar*, 60-75.

⁸⁵ Nursî, *Lem'alar*, 67.

⁸⁶ el-Feth 48/27.

⁸⁷ Nursî, *Lem'alar*, 61.

⁸⁸ Nursî, *Mektûbat*, 264.

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

⁹⁰ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 237.

⁹¹ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, 142.

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

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

Bediüzzaman konuya girmeden önce ikinci bir açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiş ve burada “tevacuk”un işârî mânânın tespitinde önemli bir kriter olduğunu vurgulamıştır. Ona göre tevacuk/uygunluk, işârî mânânın tespitinde bir yöntem değil, mânâ ile gerçeklik arasındaki uygunluğun bir şartı gibi görünmektedir. Onun konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

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

Bediüzzaman'ın dışında bazı Nur talebeleri de cifir ve ebced hesabını kullanarak Kur'an'dan bazı âyetlerin Risâle-i Nur'a işaret ettiğini yazmışlar ve Risale-i Nur'u övmüşlerdir. Bediüzzaman onlara yapılan saldırıları şu şekilde savunmuştur: O çıkarımlarda bulunan arkadaşlarımla matematiksel bir hesapla “Kur'an'ın işârî mânâsının küllîliğinin bir mâsadaki ve bir ferdi bu

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

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

zamanda Risale-i Nur'dur" demelerine "hata" denilemez. Çünkü zaman onların çıkarımlarını tasdik ediyor. Aşırı mübâlağa veya hatâ olsa dahi, bunlar ilmî hatâ sayılır. Herkes kendi ilmî kanaatini ve görüşünü yazabilir. On iki mezhep içinde, özellikle Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, ilm-i kelâm ve usûluddîn dairesinde yetmişe yakın büyük âlimin önderlik ettiği fırkalarda çok farklı görüşler yazılmış ve kitap haline getirilmiştir. Ayrıca bu zamanın önemli bir özelliği, geçmiş bütün zamanlara nisbetle âlimlerin ittifak etmelerine ve farklı görüşler sebebiyle münakaşa etmemelerine ihtiyacın daha fazla olması, hatta mecburiyet bulunmasıdır. Dolayısıyla biz de teferruatla ilgili ihtilafları bırakıyor, bunları münakaşa sebebi olarak görmüyor ve kendimizi böyle davranmaya mecbur hissediyoruz.⁹⁴

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

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

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

Bediüzzaman, âyetlerin dışında Hz. Ali'nin yazdığını kabul ettiği *Celcelûtiye Kasidesi* ve Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'nin bir şiirinde de cifir ve ebced hesabına göre Risale-i Nur'a birçok işaret olduğunu ifade etmiş ve bunları *Kerâmet-i Aleviye Risalesi* olarak takdim etmiştir. “Elbette Hazret-i İmam-ı Ali'nin (R.A.) böyle bütün işârî mânaları irade edecek küllî bir teveccühü faraza

⁹⁴ Nursî, *Şuâlar*, 515.

⁹⁵ en-Nûr 24/35.

⁹⁶ Nursî, *Şuâlar*, 94.

⁹⁷ Bk. Nursî, *Şuâlar*, 94-99.

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

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

bulunmazsa...⁹⁹ ifadesiyle, işârî mânâlar kastedilmeyen anlamlar olduğundan Hz. Ali'nin de bunları kastetmemiş olabileceğini belirtmekle birlikte, kasidesindeki ifadeleri keramet yoluyla irade etmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.

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

2.6. Bediüzzaman işârî mânâyâ ne zaman ve niçin yöneldi?

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

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

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

⁹⁹ Nursî, *Mektûbat*, 661.

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

¹⁰¹ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 227.

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

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

yı işaret”¹⁰⁴ kavramı iki defa geçer. Bu mektup hem Bediüzzaman’a ait değil, hem de Kastamonu hayatına ait bir fıkradır.

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

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

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

1. Üç adet *Keramet-i Gavsiye ve Aleviye* risalesi.

Sekizinci Lem’a olan, *Gavs-ı Âzâmın Hizbü’l-Kur’ân’a Dair Keramet-i Gaybiyesi* 1933 yılında Barla’da yazılmış olup *Lem’alar*’da değil, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*’de yayımlanmıştır.¹⁰⁷

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

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

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

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

¹⁰⁵ Nursî, *Mektûbat*, 659.

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

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

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

¹⁰⁹ Nursî, *Şuâlar*, 885-913.

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

¹¹¹ Nursî, *Şuâlar*, 837-884;

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

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

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

3. Sonuç

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

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

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

Kaynakça

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

- Ebû Ya'lâ, A. b. A. b. Müsenna. (1983/1404). *el-Müsned* (H. S. Esed, Ed.). Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1987). *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (A. Z. Hammâd, Ed.). Dâru'l-Meymân.
- Gördük, Y. E. (2013). *Tarihsel ve metodolojik açıdan işarî tefsir*. İnsan Yayınları.
- İbn Manzûr, M. b. Mükrim. (1992). *Lisânu'l-'Arab* (Cilt 1–15). Dâru Sâdır.
- Kâdî Beyzâvî. (2018). *Mütekellim yöntemi fıkıh usûlü – Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* (M. Koçinkağ, Çev.). Rağbet Yayınları.
- Kılıç, H. (1996). Fîrûzâbâdî. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 13, ss. 142–145). TDV Yayınları.
- Koca, F. (1996). *İslâm hukuk metodolojisinde tahsis*. İSAM Yayınları.
- Koca, F. (2006). Müşterek – Fıkıh usulü. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, ss. 172–174). TDV Yayınları.
- Nursî, B. S. (2012). *Emirdağ Lâhikası*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *İlk dönem eserleri*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *İşâratü'l-İ'câz*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Kastamonu Lâhikası*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Lem'alar*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Mektûbat*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Mesnevî-i Nuriye*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Muhâkemat*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Sözler*. Söz Basım-Yayın.
- Nursî, B. S. (2012). *Şuâlar*. Söz Basım-Yayın.
- Pezdevî, E. b. H. A. b. M. (1308). *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî* (A. el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı içinde, A. H. Hulusi & M. Derviş, Ed.). Dersaadet.
- Râgıb el-İsfahânî. (1997). *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân* (S. A. Dâvûdî, Ed.). Dâru'l-Kalem & Dâru's-Şâmiyye.

Tekhafızoğlu, A. (t.y.). *Nur Risaleleri'ne eleştirel bir yaklaşım (Risale-i Nur'un içyüzü)*. <http://www.islah.de/menhec/men00015.pdf>

Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1992). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları. (Orijinal eser 1413)

Uludağ, S. (1992). Bâtın ilmi. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 188–199). TDV Yayınları.

Uludağ, S. (2001). İşarî tefsir. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 23, ss. 424–428). TDV Yayınları.

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

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

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

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

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

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



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

Tevhid Bağlamında Enfûsî (Öznel) ve Âfâkî (Nesnel) Âyetlerin Analizi: Bakara Sûresi Örneği

An Analysis of Subjective (Anfusi) and Objective (Afaki) Verses in the
Context of Tawhid: The Case of Surah Al-Baqarah

Taha Çakır

Doktora Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı,; Turkish Directorate of Religious Affairs, Türkiye

canakciosmanan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8621-9307

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü -Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	30 April/ 30 Nisan 2025
Kabul Tarihi –Date Accepted	28 May/ 28 Mayıs 2025
Yayın Tarihi – Date Published	30 June / 30 Haziran 2025

Atıf / Cite as: Çakır, T. (2025). Tevhid bağlamında enfûsî (öznel) ve âfâkî (nesnel) âyetlerin analizi: Bakara Sûresi örneği. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal*, 10(19), 38–60. <https://doi.org/10.53427/katre.1688159>

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

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



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

TEVHİD BAĞLAMINDA ENFÛSÎ (ÖZNEL) VE ÂFÂKÎ (NESNEL) ÂYETLERİN ANALİZİ: BAKARA SÛRESİ ÖRNEĞİ

ÖZ

Tevhid, Kur'ân'ın en temel konusudur. Bakara sûresinde Kur'ân'ın diğer sûrelerinde olduğu gibi tevhid konusu sıklıkla ortaya konulur. Bu sûre Medenî olması yönüyle, Mekkî sûrelerden farklılık arzeder. Medenî olan Bakara sûresinde sosyal hayata dair meseleler ve tevhîde ait konular birlikte işlenmiştir. Ancak burada tevhîde dair konularda inkâra dayalı bir inanca cevap vermenin yanı sıra Yahûdilik ve Hıristiyanlık gibi tahrif olmuş inanç sistemlerinin tashih edilmesi söz konusudur. Aynı zamanda günümüzde tevhide aykırı çeşitli inanç akımlarına cevap verebilmesi de bu sûrenin özelliklerindendir. Bu sûredeki bazı âyetler, tevhîd açısından zengin muhtevaya sahip olması dolayısıyla ilgili âyetleri, tevhid bağlamında ele almak ve konu hakkındaki birikimi ortaya koymak bu çalışmanın amacını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tevhîd, Şirk, İman, Küfür, İlah, Bâtıl, Bakara.

An Analysis of Subjective (Anfusi) and Objective (Afaki) Verses in the Context of Tawhid: The Case of Surah Al-Baqarah

ABSTRACT

Tawheed (oneness of Allah) is a fundamental topic of the Qur'an. Just like other chapters of the Qur'an, it is widely put forward in the chapter Baqara. This chapter differs from other chapters (the ones revealed in Makkah) because it is a chapter revealed in Madinah. In this chapter which is called Madani, the issues related to social life are discussed along with the idea of tawheed. Here, one can see an answering of a belief of rejection based on tawheed and a correction of corrupted belief systems such as Judaism and Christianity. In addition to that, one of the features of this chapter is that it answers some recent belief systems that are against tawheed. This surah contains verses with a rich content in terms of monotheism. The aim of this study is to examine these verses in the context of monotheism and present the accumulated knowledge on the subject.

Key Words: Tawheed, Putting Associates with Allah (Shirk), Faith, Rejecting Allah (Kufr), False Belief (Batıl), Baqara

GİRİŞ

Tevhîd, İslâm inancının temeli olup, yalnızca Allah'ın varlığını kabul etmekle sınırlı kalmayan; O'nun mutlak birliğini, benzersizliğini ve her türlü ortak koşmadan münezzeh olduğunu ifade eden kapsamlı bir inanç ilkesidir. Bu yönüyle tevhîd, yalnızca metafizik bir inanç değil, aynı zamanda insanın varoluşunu, evrenin düzenini ve Allah ile olan ilişkisini temellendiren bütüncül bir anlayışı da içinde barındırır. Her ne kadar tevhîd, İslâm'ın özgün ilkelerinden biri olarak görülse de, tarihsel süreç içerisinde göksel paganizm, Yahudilik ve İsevilik gibi çeşitli dinî geleneklerde de tevhîd düşüncesine dair izler mevcuttur. Ancak bu dinî geleneklerdeki tevhîd anlayışları, genellikle tahrif edilmiş ve Allah'ın birliğine gölge düşüren unsurlarla birlikte sunulmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm, tevhîd ilkesini farklı yönlerden ele alarak, hem bireyin iç dünyasında (enfûsî) hem de evrende gözlemlenebilir olaylar (âfâkî) üzerinden tefekküre davet eder. Bu yönüyle Kur’ân’daki tevhîd öğretisi, yalnızca inançsal bir bildiri değil; aynı zamanda düşüneyi, gözlemi ve içsel farkındalığı içeren çok katmanlı bir öğretilir. Özellikle Bakara Sûresi, Medenî yapısı itibarıyla yalnızca müşriklere değil, Yahudi, Hristiyan ve diğer inanç mensuplarına da hitap eden bir içerik taşımakta; böylece İslâm’ın tevhîd anlayışını çok yönlü olarak savunmakta ve açıklamaktadır. Bu bağlamda çalışma şu temel soruya cevap aramaktadır: “Bakara Sûresi’ndeki enfûsî ve âfâkî deliller, İslâm’ın tevhîd anlayışını nasıl temellendirmekte ve farklı inanç sistemlerine karşı nasıl bir savunma üretmektedir?”

Çalışmanın amacı, Bakara Sûresi’nde yer alan tevhîd ile ilgili âyetleri enfûsî ve âfâkî boyutlarıyla analiz ederek, bu âyetlerin bireysel ve toplumsal düzeyde tevhîd inancını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymak; aynı zamanda bu sûrede sunulan delillerin, Allah’ın varlığı ve birliği karşısındaki inkâr biçimlerine nasıl cevap verdiğini irdelemektir.

İslam düşünce tarihinde tevhîd konusu üzerine pek çok çalışma yapılmış; özellikle kelâm, tefsir ve tasavvuf literatüründe tevhîd farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Ancak, Bakara Sûresi özelinde tevhîd ile ilgili âyetlerin enfûsî ve âfâkî açıdan sistematik bir şekilde analiz edildiği çalışmalar sınırlıdır. Bu durum, söz konusu sûrenin bu yönünü ayrıntılı biçimde ele almayı gerektirmektedir. Nitekim Bakara Sûresi’nde, hem bireyin içsel dünyasına hem de dış dünyadaki olaylara yapılan göndermelerle, Allah’ın birliğine dair deliller zengin bir biçimde sunulmaktadır. Bu yönüyle sûre, yalnızca teolojik bir açıklama değil, aynı zamanda aklî ve gözlemsel bir tevhîd öğretisi inşa etmektedir.

Bu çalışmada, metin çözümlemesi ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılacaktır. İlgili âyetler, klasik tefsir literatürü ve kelâm kaynakları ışığında incelenecek; âyetlerdeki tevhîd delilleri, enfûsî ve âfâkî ayrımıyla sistematik biçimde sınıflandırılarak yorumlanacaktır. Ayrıca, tevhîd anlayışının diğer inanç sistemlerinden hangi yönleriyle ayrıldığı da bağlamsal analizlerle değerlendirilecektir. Bu yapıyla çalışma, Kur’ân’ın tevhîd anlayışını daha derinlikli bir şekilde kavramaya ve bu inancın bireysel ve toplumsal hayattaki yansımalarını ortaya koymaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. TEVHİD İNANCININ TARİHÇESİ VE İSLAM'DAKİ ANLAM BOYUTLARI: TERİMLER, KAVRAMLAR VE ÇEŞİTLER

1.1. İslam ve Öncesi Dinlerde Tevhid

Bazı din tarihçilerine göre, insanlık tarihinin başlangıcında proto-monoteizm (öntektanricılık) olarak adlandırılan bir inanç biçimi mevcuttu. Bu yaklaşıma göre, ilk insanlar tek bir Tanrı'ya inanmakta olup, zaman içerisinde bu inanç yapısı çoktanrıçılığa doğru evrilmiştir (Schmidt, 1931, s. 45). Bu tarihsel süreçte dikkat çeken örneklerden biri, M.Ö. 14. yüzyılda hüküm süren Mısır Firavunu IV. Amenhotep'in (Akhenaton) gerçekleştirdiği dini reformdur. Akhenaton, Aton adını verdiği güneş tanrısını en yüce ve tek ilah olarak kabul ederek, dönemin çoktanrıçı yapısına karşı radikal bir tutum sergilemiş ve bu doğrultuda dini bir dönüşüm gerçekleştirmiştir (Assmann, 2001, s. 76–78).

Dinsel kavramlar, farklı inanç sistemleri arasında benzerlik gösterebilse de, her bir din bu kavramlara kendi öğreti ve anlayışları doğrultusunda farklı anlamlar yüklemektedir. Bu durum, yalnızca beşerî dinlerde değil, İbrahîmî dinler olarak adlandırılan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da da gözlemlenmektedir. Nitekim Kur'an'da geçen "Ümmü'l-Kitâb" (Kitabın Anası) ifadesi, bu üç dinin ortak bir kaynaktan beslendiğine işaret ederken, tevhid (birlik) ve vahdet (bütünlük) kavramlarının bu dinlerde benzer yönlerle ele alındığını göstermektedir (Aydın & Ar, 2016, s. 7). Bununla birlikte, her bir dinin tarihsel, kültürel ve teolojik arka planı doğrultusunda bu kavramlara yüklediği anlamlar farklılaşmış, bu da zamanla çeşitli anlayış ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu bağlamda, İbrahîmî dinler arasındaki ayrışmanın temelinde tevhid anlayışındaki yorum farklılıklarının yattığı söylenebilir. Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki teolojik ve politik gerilimler, büyük ölçüde Tanrı'nın sıfatları konusundaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Yahudilikte Tanrı'nın birliği mutlak biçimde vurgulanırken, Hristiyanlık'ta Teslis (Üçleme) inancı, Tanrı'nın doğasına ilişkin farklı bir yorum ortaya koymuştur. Bu noktada, İbrahîmî gelenekte son sırayı alan İslam dini, önceki inanç sistemlerinin Tanrı tasavvurlarındaki sorunlara dikkat çekerek kendine özgü bir tevhid anlayışı geliştirmiştir. İslam, bu anlayışı sadece bireysel inanç boyutuyla sınırlı tutmayıp, toplumsal düzeni de vahdet temelli bir yapı üzerine inşa etmeyi hedeflemiştir (Aydın & Ar, 2016, s. 8).

İslam'da tevhid, diğer tüm iman esaslarının temelini oluşturmaktadır. "Lâ ilâhe illallah" (Allah'tan başka ilah yoktur) ifadesi, İslam inancının özünü teşkil eder. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde bu inanç ilkesi vurgulanmakla birlikte, özellikle İhlas Suresi tevhid inancının özlü bir ifadesi niteliğindedir. Söz konusu surede, Allah'ın birliği, doğmamış ve doğurulmamış oluşu, hiçbir şeye

muhtaç olmayışı ve benzerinin bulunmayışı açıkça belirtilerek, İslam'ın Allah hakkındaki anlayışı belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. (İhlas, 112:1-4).

Sonuç olarak, tevhid anlayışı tarihsel süreçte farklı din ve inanç sistemlerinde çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Bu yorum farklılıkları, hem inanç sistemlerinin iç dinamiklerini hem de birbirleriyle olan ilişkilerini şekillendirmiştir. İslam dini, bu tarihsel miras içinde özgün bir tevhid yaklaşımı geliştirerek, hem teolojik hem de toplumsal alanda bu ilkeye dayalı bir sistem oluşturmayı amaçlamıştır.

1.2. İslamda Tevhid Tanımları

Tevhîd, aklın ve kalbin Allah'tan başka ibadet edilmeye layık hiçbir varlığı tanımaması ve O'ndan daha yüce olanın bulunmadığını kabul etmesidir. Bu anlayış, insanın mutlak anlamda özgürlüğünü temin eden en temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda, çağımız insanı geçmişe nazaran tevhîd merkezli özgürlüğe daha fazla ihtiyaç duymaktadır (Kubat, s. 161).

Kur'ân-ı Kerîm, inanç sisteminin temelini inşa ederken, tevhîd akidesini iman esaslarının ilk ve en öncelikli ilkesi olarak vurgular. Nitekim, *“Peygamber ve inananlar, O'na Rabbinden indirilene inanırlar. Her birisi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine iman etiler”* (el-Bakara, 2/285) âyeti, Allah'a olan imanı merkeze alan bir inanç sisteminin çerçevesini çizmektedir.

Diğer iman esasları ise doğrudan Allah'a iman ilkesinin üzerine bina edilmiştir. Tevhîd anlayışı yerleştikten sonra diğer iman esaslarının kabulü söz konusu olur. Zira peygambere iman, onu gönderen Allah'a iman etmeyi gerektirir. Aynı şekilde, ahiret gününe iman da ancak mükâfat ve ceza verecek yegâne kudretin varlığına inanmakla anlam kazanır (Kardâvî, s. 7). Bu sebeptendir ki İslam'ın ilk dönemlerinde tevhid konusunun işlendiği âyetler sıklıkla nazil olmuştur.

Tevhîd inancının en kapsamlı ifadesi ise “Kelime-i Tevhîd”de kendini göstermektedir. Bu ifadeyi dile getiren kişi, aynı zamanda Allah'a yönelik ibadet sorumluluğunu da kabul etmiş olur. Zira “Allah'tan başka ilah yoktur” ifadesi, yalnızca O'nun sözünün dinlenmeye ve ibadete layık olduğu anlamını taşır (Kurtulmuş, s. 29).

1.2.1. Tevhîdin Sözlük Anlamı

Tevhîd, sözlükte “birlemek” demektir. (Bâcûrî, s.10). Bu, “وحد” fiilinden türemiştir. “Vâhid” kelimesi de aynı kökten gelir. Bunun manası ise, cinsinde tek olan, eşi bulunmayan ve bölünmeyi kabul etmeyen demektir. (İsfahânî, s.857). Tevhîd kelimesi, bu yönüyle “eşsiz ve benzeri olmayan” anlamındaki “vâhd” köküne dayanır. Dolayısıyla bu kavram, zatında tek olan ve benzer kabul etmeyen anlamına işaret etmektedir (Özler, 41:18).

1.1.2. Tevhîdin Terim Anlamı

Tevhîd, kesin delillerle elde edilen ve dini inancı ispat eden ilme denir. (Bâcûrî, s.10). Tevhîd, ortağı olmayan ve varlığında tek olan Allah’a imandır. Müşrikler peygamber (sav)’e: Rabbini bize tanıtt diye başvurdıklarında kullanımı insanlara has olan bir fiille “*Rabb’inin nesebini bize söyle*” demişlerdir. Bunun üzerine ihlâs sûresi nazil olmuştur. (Manzûr, s.166). Nazil olan âyette onların bu yanlış algıları tashih edilerek kullara has olan bir fiilin Allah’a nispet edilemeyeceği haber verilmiştir.

İnsanlar arasındaki kullanıma göre, “Tevhîd” kelimesi “Allah Teâlâ’yı birlemek” anlamında kullanılır. Alimlerin ıstılâhında, Allah’ın tek oluşuna inanmak anlamına gelen tevhîd (Tehânâvî, c. 2, s. 1368). Allah’ın zâtını aklın ve hayalin tasavvur edebileceği her şeyden münezzeht tutmak anlamında kullanılmıştır. (Cürcânî, s.69). Tevhîd esas anlamını ise şu âyette bulmuştur. “*Eğer semada ve yerde Allah’tan başka ilâh bulunsaydı muhakkak, yerlerin ve göklerin düzeni bozulurdu*” (Enbiyâ, 21/22). İki ilâhın bir arada bulunması eşya üzerinde bir çekişmeyi gerektirecekti. Birisi eşya üzerinde sükuneti arzularken ötekisi ise hareketi isteyecekti. Dolayısıyla biri diğerine galebe etmek isteyecek fakat biri ötekine galip gelemediği takdirde acizliği ortaya çıkacaktı. Bu ise ilâh için acizliğin göstergesidir. İlah olmak ise acizlikten münezzeht olmayı gerektiren bir durumdur. (Taftazânî, s. 116). Çekişmeye engel olan ise yaratıcının bir olmasıdır.

İstilahta Tevhîd üç esasa göre tanımlanmaktadır: Allah’ın; zâtı, sıfatları ve fiilleri yönünden birlenmesi... Diğer bir deyişle, Tevhîd Allah’ın Rubûbiyyetini anlamak, O’nun Vahdaniyyetini kabul etmek ve O’nu şirkin bütün sapık fikirlerinden münezzeht kılmak ve ibadeti yalnızca O’na hasretmektir. (Cürcânî, s.69).

1.2. Tevhîdin Kısımları

1.2.1. Allah’ın Zâtında Tevhîd

Tarihsel süreç incelendiğinde, farklı toplumların doğru ya da yanlış bir Tanrı inancını benimsedikleri görülmektedir. Bu bağlamda inanç tarihine dair dikkat çeken husus, inançsızlıktan ziyade, Allah inancının varlığına rağmen O’nun isim ve sıfatlarında sapmalara düşülmesi ve O’na ortak koşulmasıdır.

Kur’ân’da ise dünya ve ahiret saadatinin çoğunlukla iman ve amel ekseninde ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda dinin teorik (inanç) ve pratik (amel) yönleri bir bütün olarak sunulmakta, ideal Müslüman şahsiyetin her iki yönü de bünyesinde barındırması gerektiği vurgulanmaktadır. İslam dini, tevhîd akidesi üzerine inşa edilmiş olup, tüm ibadetlerin yalnızca Allah’a has kılınması gerektiği hususu sürekli olarak hatırlatılmaktadır. Bu çerçevede, Allah’ın zatını birleme anlamındaki tevhîd, literatürde “zâtta tevhîd” olarak tanımlanmaktadır (Topaloğlu, s. 53).

1.2.2. İbadette Tevhîd

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

<https://dergipark.org.tr/tr/p>

İbadette tevhîd, aklen Allah'ın birliğini kabul eden bireyin, kalbiyle O'nu sevmesi ve bu sevgiyi hal ve hareketleriyle ortaya koymasıdır. Söz konusu davranışlar, ibadetler olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, inanç düzeyinde tevhîd insanın zihnini; ibadette tevhîd ise bireyin kalbî yönünü aydınlatır. Tevhîd, iman alanında bireye fikir özgürlüğü kazandırırken, ibadet boyutuyla kişiye duygu özgürlüğünün kapılarını aralamaktadır (Topaloğlu, Çelebi, s. 80-81).

Bilmek, esasen zihinsel bir durum olmakla birlikte; inanmak, bireyin iradesinin zihinsel sürece dâhil olmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda iman, bilmek ile muhabbetin birleşiminden doğan bir bütünlük arz eder (Topaloğlu, s. 56). İnsanın yaratıcıya duyduğu sevgi, davranış düzleminde tezahür eder. Bu noktada ibadet, itaat anlamını taşır. Dolayısıyla, ibadette tevhîd, yalnızca Allah'ın tapılmaya, boyun eğilmeye, en fazla muhabbet ve itaat gösterilmeye layık olduğuna inanmak ve bu inancı fiilî davranışlarla tasdik etmek anlamına gelir (Hanbelî, s. 115). Bu çerçevede ibadette tevhîd anlayışı, bireyin inanç ve amel dünyasında tevhîd ilkesinin nasıl hayata geçirildiğine dair önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

1.2.3. Ulûhiyyette Tevhîd

Bireyin gönülden, tüm uzuvlarıyla ve yalnızca Allah'ın emrettiği şekilde O'na ibadet etmesidir (Câbir, s. 113). Bu tevhîd anlayışı, literatürde “Ubûdiyyet Tevhîdi” olarak da adlandırılmaktadır. Ulûhiyyet Tevhîdi, bir bakıma isim ve sıfatlarda tevhîdin tabîi bir neticesi olarak değerlendirilmektedir. Zira bu türden bir ulûhiyyet tevhîdi bulunmadığı takdirde, diğer tevhîd çeşitlerinden söz etmek anlamını ve geçerliliğini yitirecektir (Kubât, s. 176).

Ulûhiyyet Tevhîdi, teorik düzeydeki tevhîd inancının pratik hayata tatbik edilmiş biçimi olarak değerlendirilmektedir. Ahlak alanına taşınan, davranış düzleminde görünür kılınan tevhîd anlayışı ise hakiki ve makbul olanıdır (Şârânî, s. 349). Bu türden bir tevhîd inancına sahip birey, salih ameller işlemeye daha yatkın hâle gelir; içsel bir yönelimle iyilik ve itaate meyleder. Zıddı bir durum ise, söz konusu imanın henüz kemale ermediği şeklinde yorumlanabilir (Izutsu, s. 286).

2. BAKARA SÛRESİNDE TEVHÎD

Tevhîd kavramı, literatürde genellikle iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alınmaktadır: Varlık eksenli ve insan eksenli yaklaşımlar. Bu yönlemsel ayırım, hem varlığın hem de insanın ontolojik ve epistemolojik doğasına dayanmaktadır. Tevhîdin doğru anlaşılabilmesi açısından, insanın iç dünyasına yönelik *enfüsî* bakış ile dış dünyaya yönelik *âfâkî* bakış önemli bir rol oynamaktadır. Enfüsî tevhîd; bireyin içsel tecrübesi, bilinci ve ruhsal derinliğiyle ilişkilidir. Buna karşın, âfâkî tevhîd; evrenin düzeni, yaratılışın birliği ve kozmik yapıdaki bütünlük üzerinden tevhîd anlayışını temellendirmektedir. Bu iki yönelim birlikte ele alındığında, tevhîd hem bireysel idrak düzeyinde hem de ontolojik gerçeklik boyutunda kapsamlı bir biçimde kavranabilir.

Bu çerçevede, Bakara Sûresi, Allah'ın *vahdâniyyetini* (birliğini) farklı yönleriyle vurgulayan ve ibadetin yalnızca O'na tahsis edilmesi gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyan birçok âyet içermektedir. Sûrede, *Esmâ-i Hüsnâ*'ya yer verilmek suretiyle Allah'ın kemâl sıfatları açıklanmakta; O'nun her türlü eksiklikten münezzehe olduğu, yaratılmışlara ait niteliklerle vasıflandırılmayacağı açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte, Ehl-i Kitap'a yönelik eleştirilerde bulunulmuş; özellikle Yahudilerin akîdevî sapmaları karşısında Kur'ânî düzeltmeler sunulmuştur.

Bu çerçevede, Bakara Sûresi, Allah'ın *vahdâniyyetini* (birliğini) farklı yönleriyle vurgulayan ve ibadetin yalnızca O'na tahsis edilmesi gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyan birçok âyet içermektedir. Sûrede, *Esmâ-i Hüsnâ*'ya yer verilmek suretiyle Allah'ın kemâl sıfatları açıklanmakta; O'nun her türlü eksiklikten münezzehe olduğu, yaratılmışlara ait niteliklerle vasıflandırılmayacağı açıkça ifade edilmektedir (Bakara 2/255). Bununla birlikte, Ehl-i Kitap'a yönelik eleştirilerde bulunulmuş; özellikle Yahudilerin akîdevî sapmaları karşısında Kur'ânî düzeltmeler sunulmuştur. Bu bağlamda, onların Allah'a çocuk isnadı (Bakara 2/116), O'nun kudretini sınırlamaya yönelik inançları (Bakara 2/96-98), kitaplarına karşı gösterdikleri tahrif ve ihanetleri (Bakara 2/75-79) dile getirilmiş, bu yanlış anlayışlar Kur'ânî öğreti doğrultusunda tashih edilmiştir.

Ayrıca sûre, inkârcıların ve münafıkların inanç yapıları üzerinde de detaylı bir şekilde durmaktadır. Bu grupların bâtil inançları dikkat çekici teşbih ve temsillerle tasvir edilmekte; münafıkların, gerçekte Allah'ı değil, kendilerini aldattıkları gerçeği vurgulanmaktadır (Demirci, c. 1, s. 40).

2.2. Tevhîdî Bilincin Enfüsî Boyutu: Bakara Sûresinde İçsel Delillerin İşlevi

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın ulûhiyyetini insanın sağlıklı biçimde kavrayabilmesi için bireyi yalnızca naklî verilerle değil, aynı zamanda aklî muhakeme ile de düşünmeye davet etmektedir. İlâhî mesaj, tabiatta gözlemlenebilen mûcizevî düzen ve deliller aracılığıyla insan zihnine hitap ederek, yaratılmışlar üzerinden tevhîd inancının temellerini kurar. Sonsuz ve sınırsız gibi görünen kâinatın bir yaratıcısı olması gerektiği fikri, bireyi derinlemesine tefekküre sevk eder. Bu yaklaşım, Kur'ân'daki aklî delillerin, diğer bazı din anlayışlarından farklı olarak, ilâhî vahiy ile akıl ve mantığın uyum içerisinde olduğunu ortaya koyduğunu göstermektedir (Mutlu, s. 52).

Tevhîdin enfüsî (özel/içsel) deliller üzerinden temellendirilmesi ise bireyin kendi varoluşu üzerine gerçekleştirdiği tefekkür süreciyle mümkündür. İnsan, kendisinin bir dönem mevcut olmadığını ve sonradan varlık alanına çıktığını fark ederek, yokluktan varlığa gelen her şeyin mutlaka bir var ediciye muhtaç olduğunu aklî ve fitrî olarak idrak eder. Bu yaratıcı kudretin ne bireyin kendisi ne ebeveynleri ne de başka bir insanî unsur olamayacağı aşîkârdır; zira yaratılmış olan hiçbir varlık, böyle bir mutlak yaratımı gerçekleştirme kudretine sahip değildir. Bu durum, yaratılmışlardan

farklı ve onları aşkın bir kudretin, yani gerçek anlamda bir Yaratıcı'nın varlığını zorunlu kılar. Böylece, “Bu varlıkları yaratan O’dur” hükmüne ulaşmak mümkün olur.

Bununla birlikte, bazı bireyler, tabiatta gözlemlenen düzenin arkasında mevsimler, burçlar ya da yıldızların özellikleri gibi unsurların etkili olduğunu ileri sürebilmektedir. Bu tür düşüncelerin ihtimal dahilinde olması sebebiyle, Kur’ân-ı Kerîm bu iddialara karşılık olarak, söz konusu unsurların da Allah tarafından yaratılmış varlıklar olduğunu çeşitli âyetlerde vurgulamaktadır. Nitekim Bakara Sûresi’nin 22. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Sizin için yeryüzünü bir döşek, gökyüzünü ise bir bina yapan O’dur...*” Bu âyet, hem göklerin hem de yerin –dolayısıyla insanın ve tüm yaratılmışların– aynı mutlak kudretin eseri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Böylece Kur’ân, kâinatta gözlenen düzenin bağımsız bir güçten değil, Allah’ın mutlak iradesinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, çalışmanın devamında ele alınacak olan âyetler, tevhîd ilkesinin Kur’ân’daki akli temellendirilmesini daha ayrıntılı biçimde gözler önüne serecek ve bu inancın zihinsel ve varoluşsal boyutlarına dair bir değerlendirme imkânı sunacaktır.

2.2.1. Bakara 2/3. Âyeti Bağlamında Ğayb ve Tevhîd: İmkân Delili Üzerine Akli Bir Değerlendirme

“Onlar, ğayb’a inanırlar” (el-Bakara, 2/3) ifadesi, tevhîd inancının akli temellendirilmesinde önemli bir yer tutar. Âyette geçen “ğayb” (الْغَيْب) kelimesi, Arap dilinde farklı bağlamlarda kullanılsa da bu kullanımların ortak paydası, “gizlilik” (İbn Manzûr, c.1. s. 654). ve “duyuların sınırları dışında olmak” şeklinde özetlenebilir (Çelebi, s. 59). Aynı kökten türeyen “ğybet” (gıyabında konuşmak), “ğabe” (sık ağaçlı, içine girilmesi zor orman) ve “ğayâb” (defin yeri) gibi kelimelerde de bu anlam özelliği korunur (Eren, s. 61-62).

Terimsel olarak “ğayb”, sadece görülemeyen değil, insanın şu an için algılayamadığı, fakat varlığı aklen ve fitraten mümkün olan alanları kapsar. Kur’ân’da mü’minlerden istenen, herhangi bir temele dayanmayan, körü körüne bir inanç değil; delile ve akli çıkarıma dayalı bir şekilde ğayb’a iman etmeleridir (Yazır, c. 1, s. 164). Bu bağlamda iman, aklın işaretlerini takip ederek görünmeyene yönelmektir. Örneğin, güneş doğmadan önce ufukta beliren kızılalık, güneşin doğacağını habercisidir. Bu kızılalık, gözlemlenebilir bir delildir; mü’minin ğayb’a olan inancı da bu şekilde, henüz görünmeyen ama işaretleriyle kendini haber veren hakikate yönelmiş bir imandır.

Mü’min, hakikatin tümüyle açığa çıkmasını beklemeden, işaretlerini takip ederek iman eder. Güneş doğduktan sonra ona inanmak, herkes için kolaydır. Fakat iman, henüz o “güneş” doğmadan ona yönelme erdemini taşır. Aynı şekilde, bir yapıyı gören kişinin onun mimarını görmemesi, mimarın varlığına dair inancını zayıflatmaz; bilakis yapı, ustasını gösteren bir delildir.

Bu doğrultuda, Tûr Sûresi 35. âyetinde yer alan “*Onlar, yaratıcı olmaksızın mı var oldular? Yoksa kendilerini kendileri mi yarattılar?*” ifadesi, yaratılmış bir varlığın kendi kendine meydana gelemeyeceğini, dolayısıyla görünmeyen fakat varlığı zorunlu olan bir yaratıcı tarafından var edildiğini ortaya koyar. Bu, aklî bir çıkarım olarak imkân delilinin temelidir.

Ayrıca Allah Teâlâ’nın, vücuda gelen her şeyi öncesinden bilip planlaması ve buna göre varlık sahasına çıkarması, O’nun ilminin yalnızca görünen âlemi değil, tüm ğayb âlemini de kuşattığını ortaya koyar. Bu hakikat, Allah’ın varlığına ve birliğine olan inancın yalnızca inançsal değil, aynı zamanda aklî ve zorunlu bir gerçeklik olduğunun en açık göstergelerinden biridir (Nisâbü’rî, s. 26).

2.2.3. Bakara 2/21. Âyeti Bağlamında İhtirâ Delili ve Tevhîd Anlayışı

“*Ey insanlar! Sizi ve sizden evvelkileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki, takvâ mertebesine ulaşasınız*” (el-Bakara, 2/21)

Bakara Sûresi’nin 21. âyeti, tevhîd inancının rasyonel bir boyutta temellendirilmesine imkân sağlayan en açık metinlerden biri olarak değerlendirilebilir. Âlemde var olan tüm unsurlar –görünen ya da görünmeyen, canlı yahut cansız– nedensellik ilkesi dâhilinde ortaya çıkmış ve bir yaratıcı kudret tarafından “ihtirâ” (nedensellik ilkesiyle alakalı ve başka bir şeyin neticesinde vücuda gelme) edilmiştir. Yani, her varlık bir “muhterî” (yaratan, düzenleyen, varlığa getiren) vasıtasıyla varlık sahasına çıkmıştır. Âyetinde insanın, kendinden öncekiler gibi yok iken var edildiğine işaret edilerek, bu yaratılış fiilinin bir yaratıcı tarafından gerçekleştiği vurgulanmaktadır (Yüksel, s. 38).

Bu âyetin bağlamında, Allah Teâlâ önceki âyetlerde mü’min, kâfir ve münafık gibi farklı inanç gruplarını tanıtmış; onların niteliklerini, tutumlarını ve nihai akıbetlerini ortaya koymuştur. 21. âyetinde ise tüm bu gruplara hitap eden evrensel bir çağrı söz konusudur. (Zemahşerî, c.1, s. 254). Burada geçen “Rabbiniz” ifadesi, Mekke müşriklerinin sahip oldukları iki tür rubûbiyyet anlayışıyla ilişkilendirilmektedir: Biri Allah’a atfettikleri rab’lik, diğeri ise putlara izafe ettikleri rabliktir. Eğer hitap yalnızca Mekkelilere yönelik olarak değerlendirilirse, “Rabbiniz” ifadesi göklerin, yerin ve müşriklerin rab olarak kabul ettikleri varlıkların da Rabbi anlamına gelir. Bu durumda “sizi yaratan” ibaresi, ayırt edici ve açıklayıcı bir sıfat işlevi görür. Şâyet hitap tüm insanlara yönelik evrensel bir çağrı olarak değerlendirilirse, “Rabbiniz” ifadesi Allah’ın hakiki rabliği anlamını taşır ve “sizi yaratan” ifadesi bu hakikate övgü ve tâzim katar (Zemahşerî, c.1, s. 260).

Nitekim, âyetinde özellikle “Rab” sıfatının kullanılmasının nedeni, ibadeti hak edenin bu sıfatı taşıyan varlık olmasıdır (Beyzâvî, c.1, s. 76). Allah Teâlâ, kendisine ibadet edilmesi gerektiğini emrettikten sonra bu ibadetin gerekçesini de açıklamaktadır: İnsanın ve ondan öncekilerin yaratılmış olması. Bu ifade, Allah’ı bilmenin yolunun aklî tefekkür (düşünme) ve istidlal (delillendirme)

olduğunu ortaya koymaktadır (Râzî, c.3, s. 82-98). Zira herkes, daha önce mevcut olmadığını ve sonradan yaratıldığını açık bir şekilde idrak etmektedir. Bu yokluktan varlığa geçişin kendiliğinden olamayacağı; dolayısıyla bir Yaratıcının varlığının zorunlu olduğu, hem aklî hem de fitrî bir gerçektir. İnsan, kendisini var eden gücün ne kendisi, ne ebeveynleri ne de herhangi başka bir insan olamayacağını kavrar; zira yaratılmış olanlar, başka bir varlığı yokluktan meydana getirme kudretinden yoksundur. Bu durumda, yaratılmışlardan farklı ve aşkın bir Yaratıcının varlığı zorunluluk arz eder ki, “bu varlıkları O yarattı” denilebilsin (Râzî, c.3, s. 82-98).

Ayrıca âyet, hitap edilen insanları hem bireysel hem de tarihsel bir bütünlük içinde ele alır. Onlardan öncekilerin de yaratıldığını hatırlatarak, tüm insanları “insan olma” vasfında birleştirir. Bu yönüyle hem insanlarla hem de diğer mahlûkatla canlılık noktasında ortaklık kurar; ardından, tüm varlıkların yaratılmış olması gerçeği üzerinden onları muttaki olmakla tevhide davet eder. Zira muttakilik, yalnızca itaat ve günahlardan sakınma yönüyle değil, aynı zamanda Allah Teâlâ’yı her türlü eksiklikten, noksanlıktan ve şirke götürebilecek inanç unsurlarından tenzih etme bilincini de ihtiva eder. Buna şirkten takva denir.

2.2.4. Bakara 2/28. Âyet Bağlamında İhyâ ve İmâte Fiilleriyle Tevhid Akîdesinin Temellendirilmesi

“Ey kâfirler! Siz ölü iken sizi dirilten (dünyaya getirip hayat veren) Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.” (el-Bakara, 2/28)

Bakara Sûresi’nin 28. âyeti, insanın yaratılış süreci üzerinden tevhid ilkesine dikkat çekmekte; varlığın başlangıcı ve sonu üzerinde düşünmeyi teşvik ederek Allah’ın hayat verici ve öldürücü sıfatlarına vurgu yapmaktadır. Âyette öncelikli olarak bireyin, başlangıçta duyu, idrak ve hayat belirtilerinden tamamen yoksun olduğu, adeta cansız bir varlık gibi bulunduğu hatırlatılmaktadır (Şirâzî, c.1, s.128).

Metindeki “nasıl” ifadesi, zahirde bir soru gibi görünse de, belağat açısından hayret ve istifhamı inkâr yoluyla yadırgayan bir söylem tarzı taşır. Zemahşerî (ö. 538/1144)’ye göre burada gizli bir hayret ifadesi saklıdır. *“Yanınızda sizi inkârdan alıkoyacak ve imana sevk edecek bunca delil varken, nasıl olur da Allah’ı inkâr edebilirsiniz?”* şeklinde bir anlam taşır (Zemahşerî, c.1, s.322). Bu yaklaşım, küfür ve inkârın aklen mümkün ve makul olmadığını ortaya koymakta, inkârın mantiken geçersizliğini vurgulamaktadır.

Ayrıca bu istifham, kâfirlerin inkâr hâlinin anlamsızlığına dikkat çekmekte ve onların bu tavırları kinaye yoluyla eleştirilmektedir. Bu durum, küfür fiilinin bürhânî bir şekilde reddedilmesi

anlamını da taşır (Zemahşerî, c.1, s.334). Aynı zamanda bu üslup, söz konusu âyetin hayreti ifade eden yönünü de güçlendirir.

Şevkânî'ye göre ise, “Nasıl inkâr edersiniz?” ifadesi, Allah’ın bunca nimetini idrak edebilecek kabiliyete sahip insana yönelik bir sitem ve nankörlük eleştirisidir (Şevkânî, c.1, s.151). İnsan, başlangıçta yok iken; Allah, onun bedenini oluşturan zerrelere âlemin farklı noktalarından toplayarak özel bir yaratılış süreciyle şekillendirmiş, her bir uzvunu hikmetle sınırlamış ve yaratılış safhalarını aşama aşama mükemmelleştirmiştir.

Bu bağlamda, söz konusu âyet yalnızca biyolojik bir yaratılışı değil; aynı zamanda Allah’ın varlık, kudret ve hikmetinin en açık delillerinden biri olarak insan hayatını sunar. İnsana bahşedilen bu varlık ve yaşam nimeti, tevhid inancını destekleyen temel argümanlardan biri hâline gelir.

2.2.5. Bakara 2/55-56. Âyetlerin Tahlili: İsrailoğullarının Görme Talebi Bağlamında İman, İdrak ve İlâhi Kudretin Tezahürü

“Ey Musa! Allah’ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız” demiştiniz de gözleriniz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı. “Ölümünüzden sonra, şükredesiniz diye sizi tekrar diriltmiştik.” (el-Bakara, 2/55-56)

Burada İsrailoğullarının, Hz. Musa’ya (a.s.) hitaben *“Ey Musa! Allah’ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız”* demeleri üzerine göz göre göre yıldırıma maruz kalmaları ve sonrasında tekrar diriltilmeleri konu edilmiştir. Bu talep, İsrailoğullarının uzun süren kölelik dönemlerinden kaynaklı ruhsal çöküntülerinin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir. İç dünyalarında oluşan boşluk ve inkâr, onları Allah’ı maddî ve cismanî bir şekilde görme arzusuna yöneltmiştir. Hz. Musa’nın Allah ile mükâlemeye mazhar oluşunu kendi eksik algılarıyla kıyaslamaya kalkışmaları, ilahî hakikatleri kavramaktan uzak olduklarını göstermektedir.

İsrailoğulları, Firavun’un zulmünden kurtarıldıktan sonra pek çok mucizeye şahit olmuşlardır. Ancak bu tecrübeye rağmen Allah’ın zatını doğrudan görmek istemeleri, kendilerine sunulan nimetlere karşı bir nankörlük olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072)bu yaklaşımı, güçlerinin ötesinde bir talep ve nimetin kıymetini bilememek olarak yorumlamaktadır. (Kuşeyrî, c.1. s. 88).

İnsan duyuları, bu dünya düzeninde belirli sınırlar içinde yaratılmıştır. Bu sınırlar, Allah’ın mutlak varlığı karşısında yetersiz kalmakta, dolayısıyla O’nu maddî anlamda görme isteği çelişkili bir durumu beraberinde getirmektedir. Bu hakikat şu âyetlerde de açıkça vurgulanmıştır:

“Gözler onu ihâta edemez, O gözleri ihâta eder...” (el-En’âm, 6 /103).

“Beni katiiyyen (bu dünya itibariyle) göremezsın lâkin dağa bak, eğer o yerinde durabilirse, sen de beni göreceksın...”(el-A’râf, 7/143).

Bu çerçevede Allah’ı akıl ve kalp gözleriyle idrak etmenin önemi ön plana çıkmaktadır. Görünmeyen varlıkların idraki, insan aklının değerlendirme gücüyle mümkündür. Akıl gibi soyut bir niteliğin varlığına dair hiçbir tereddüt bulunmazken, Allah’ın varlığına dair şüphe duymak, idrakin sapmasıdır. Bu bağlamda icraat üzerinden müessiri idrak etmek, imanın temel ilkelerinden biridir. Sonsuz olanı anlamak, sınırlı idrak organlarıyla değil; kalbin, aklın ve imanın aynasında mümkündür. (Mevsîlî, c.15. s.99).

Allah’ın zaman ve mekândan münezzeh oluşu, insanın sınırlı duyuşsal kapasitesiyle O’nu kavrama çabasının teorik bir çelişkiyi beraberinde getirdiğini göstermektedir. Zira sınırsız olanı, sınırlı duyularla idrak etmeye çalışmak, Allah’ın mahiyetine dair yanlış bir anlayışa, yani O’nu mahlûkat gibi tasavvur etmeye yol açabilir (Zemahşerî, s. 382). Bu bağlamda, Allah’ın zâtî sıfatlarından “Muḥâlefetun li’l-ḥavâdis” (sonradan yaratılmışlara benzememek) ilkesi, O’nun yaratılmış varlıklardan tamamen farklı olduğunu vurgulayan önemli bir öğedir. Yaratıcının hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemediği kabul edilerek, O’nu yaratılmışlar gibi algılamak, mantıksal bir tutarsızlık oluşturur. İman, duyuşsal algıların ötesinde, akıl ve kalbin bir aracı olarak gerçekleşen bir tasdik süreci olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, gözle görülen bir tasdikin hakiki imanı inşa etmesi mümkün değildir. İman, kalbin, sınırsız ve sonsuz olana yönelmesidir. Bu durumu, aynaya yansıyan bir cisim üzerinden açıklamak mümkündür. Tıpkı bir aynanın milyonlarca kilometre uzaktaki güneşi aynı anda içinde milyonlarca kilometre derinlik oluşturarak yansıtması gibi, sınırlı bir varlık olan insan kalbi de sonsuz olan Allah’a iman edebilir. Dolayısıyla, sonsuz olana kalpte yer açmak, imanının özünü oluşturur.

2.2.6. Bakara 2/72-73. Âyetlerde Tevhid, Diriliş ve İmkân Delili İlişkisi

“Siz bir kimseyi öldürmüş ve suçu birbirinize atmıştınız; oysa Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı. Sığırın bir parçasıyla ona vurun dedik. İşte böylece Allah ölüleri diriltir ve aklınızı kullanasınız diye size âyetlerini gösterir.” (el-Bakara, 2/72-73)

Bakara Sûresi'nin 72 ve 73. âyetleri hem enfüsî hem de âfâkî delillerin kesişim noktasında duran, diriliş inancını doğrudan gözleme dayalı bir tecrübe ile destekleyen ilahî bir hadiseden söz etmektedir. Bir kimsenin öldürülmesi ve failerin suçu birbirlerine atması üzerine, Allah Teâlâ bu karanlık olayı aydınlatmakla kalmamış, aynı zamanda ölen kişiyi yeniden dirilterek hem failin açığa çıkmasını sağlamış hem de yeniden dirilişin mümkün olduğuna dair doğrudan bir örnek sunmuştur. Bu olay, klasik anlamda “ihya delili” olarak değerlendirilmekte; yani, Allah’ın ölüleri yeniden diriltme kudretinin açık bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Dirilişi zihnen kabul etmekte zorlananlara, Allah Teâlâ alışılmışın dışında bir yöntemle bunu gözle görülür şekilde ispat etmiştir.

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

Böylece yeniden dirilişin imkânına ilişkin şüphelerin giderilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda Allah, yeniden dirilmeyi aklına sığdıramayanlara gözlerinin gördüğü şekliyle de diriltmeye güç yetiren olduğunu göstermiştir (Yazır, c.1, s. 323).

Gerçekten de, ortada daha önce benzeri görülmemiş bir olayın yaşanmış olması, yeniden yaratılışa yönelik zihinsel engellerin kaldırılmasında güçlü bir işlev üstlenmektedir. Âyetin içeriğinden anlaşıldığı üzere, bireylerin Allah’a dair inançlarında bir zafiyet gözlemlenmektedir. Bu zayıflık, yalnızca ulûhiyet inancında değil, diğer iman esaslarında da gevşemelere neden olmakta; sorumluluktan kaçınma, bahane üretme, kalbi hastalıklar gibi manevî problemlere zemin hazırlamaktadır (Kutub, c.1. 164).

Sosyolojik açıdan bakıldığında, olayın geçtiği Mısır coğrafyası da konunun bağlamı açısından önem arz etmektedir. Nil Nehri’nin sunduğu verimlilik nedeniyle bu bölge, tarımsal üretim açısından oldukça elverişliydi. Bu sebeple çiftçilik, halk arasında yüksek bir itibara sahipti. Ziraata vasıta olan sığır ise zamanla kutsanmış, hatta tanrısal bir nitelik atfedilmiştir. İsrailoğulları da bu kültürel etkiden nasibini almış ve buzağıya tapmaya yönelmişlerdir. Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Musa’nın (a.s.) peygamberliği vasıtasıyla bu şirk temayülünü kırmak istemiş; sığırın kesilmesi emriyle halkın gönlündeki “icl” sevgisini bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Böylece Tevhid inancı kalplerde yeniden ikame edilmiştir. (Nursi, s. 81).

2.2.7. Bakara 2/243. Âyet Bağlamında İhya, İmâte ve Temânû Delili: İlâhî Kudretin Tevhîdî Yansımaları

“Binlerce insanın ölüm korkusuyla diyarlarından çıktıklarını bilmedin mi? Allah, onlara ‘ölün!’ dedi sonra onlara hayat verdi.” (el-Bakara, 2/243)

Kur’ân-ı Kerîm’de ihyâ (diriltme) ve imâte (öldürme) kavramları, Allah’ın mutlak kudretine işaret eden temel unsurlar arasında yer almaktadır. Bu kavramlar özellikle tevhid ilkesinin anlaşılması ve temellendirilmesi açısından önem taşır. İlgili kavramlar, Allah’ın hayat ve ölüm üzerindeki tasarrufunun mutlak olduğunu, hiçbir kayıt ve sınırlamaya tâbi olmadığını ifade eder. İlgili âyette yer alan kısma, bu bağlamda Allah’ın kudretinin ve tevhid ilkesinin somut bir delili olarak ele alınmaktadır.

Âyet, Allah’ın sadece hayat vermeye değil, aynı zamanda hayatı sonlandırmaya ve yeniden vermeye de muktedir olduğunu göstermektedir. İlgili olayda, ölümden kaçma düşüncesiyle yurtlarını terk eden topluluk, Allah’ın emriyle bir anda ölmüş, ardından yeniden diriltilmiştir.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)’ in rivâyetine göre, Allah’ın emri üzerine onları çağıran peygamberin çağrısıyla bu topluluk bir kişinin uyuyup uyanması gibi yeniden hayata dönmüştür.

Aynen bir kişinin uykudan uyanması gibi (Mukâtil, c.1, s.204). Bu anlatım, Allah'ın diriltme kudretinin niteliğini ve mutlak oluşunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Nesefî (ö. 710/1310), bu olayın asıl amacının, söz konusu topluluğun ve onların ardından gelen nesillerin bu durumdan ibret almaları olduğunu belirtmektedir (Nesefî, c.1, s.202). Allah'ın bu olayı gerçekleştirme biçimi ise “kûn” (ol) emriyle bağlantılıdır. “*Allah bir şeyin olmasını murad ettiğinde ona sadece ‘ol’ der; o da olur*” (Yâsîn, 36/82) âyetiyle desteklenen bu anlayışa göre, ölüm ve diriliş gibi büyük tasarruflar, Allah için zorluk teşkil etmemektedir.

Ebussuûd (ö. 982/1574), Allah'ın bu emrini bir efendinin hizmetkârına verdiği açık bir talimatla kıyaslamakta, bu benzetmeyle olayın ânî ve kesin biçimde gerçekleştiğini ifade etmektedir (Ebussuûd, c.2, s.644). Seyyid Kutub (ö. 1966)'a göre de bu kıssa, hayatı sona erdirip yeniden başlatma gücünün sadece Allah'a ait olduğunu göstermesi bakımından tevhid inancını desteklemektedir (Kutub, c.1, s.537).

Benzer bir mesaj, Lokman Sûresi'nde geçen “*Sizin yaratılmanız ve tekrar diriltilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir*” (Lokman, 31/28) âyetiyle de ifade edilmiştir. Bu âyette, Allah için çoklukla tekliğin fark teşkil etmediği, yaratmanın O'nun katında aynı kolaylıkla gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Bu da Allah'ın kudretinde sınırsızlık bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Söz konusu âyetlerden ve ilgili açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Allah için binlercesini yaratmakla bir kişiyi yaratmak arasında zorluk bakımından hiçbir fark yoktur. Aynı kudret, hem küçük hem büyük her şeyin yaratıcısıdır. Bu bağlamda, kudretin başka bir varlıkta bulunması, kelim ilminde “temânu” (çekişme) olarak adlandırılan durumu doğuracağından, eşya üzerinde çelişki ve düzensizlik meydana gelirdi. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır (Râzî, c.7, s.131).

Kur'ân'daki bu kıssa, Allah'ın ölüm ve hayat üzerindeki mutlak tasarrufunu göstermekte ve bu yönüyle tevhid inancını destekleyen güçlü bir kelim delil sunmaktadır. İlgili kaynaklarda bu olayın amacı olarak ibret, bilinçlenme ve Allah'ın kudretini idrak etme ön plana çıkarılmaktadır. (Ebussuûd, c.2, s.644). Sonuç olarak, hayat ve ölüm gibi temel varlık aşamaları üzerindeki mutlak irade ve kudret yalnızca Allah'a aittir; bu hakikat, kelim düşüncede tevhid ilkesinin aklî ve naklî dayanakları arasında değerlendirilmektedir. (İbn Atıyye, c.1, s.378).

2.3. Tevhîdî Bilincin Âfâkî Boyutu: Bakara Sûresinde Dışsal (Kevnî) Delillerin İşlevi

Kur'ân-ı Kerîm, tevhîd inancını temellendirirken hem enfüsî hem de âfâkî delillere müracaat eder. Âfâkî deliller; gök, yer ve kâinattaki düzen ve hikmet üzerinden Allah'ın varlık ve birliğine işaret eden kevnî delillerdir. Devam eden bölümde Bakara sûresinde geçen kevnî âyetler üzerinde durulacaktır.

2.3.1. Bakara Sûresi 2/22. Âyet Bağlamında Gaye ve Nizam Delilleri

“O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Artık bunu bile bile Allah'a şirk koşmayın.” (el-Bakara, 2/22)

Bu âyet, iman esaslarını tevhîd akîdesi üzerine bina etmekte ve bu hakikati kevnî manzaralar sunarak desteklemektedir (Kutub, c.1, s.316). Kur’ân, Allah’ın varlığına ilişkin âfâkî deliller bağlamında yeryüzünün insanlar için döşek kılındığını ve bu tür düzen ve faaliyetlerin kendi kendine meydana gelemeyeceğini, bilakis mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu nükteli bir anlatımla vurgulamaktadır. Zira, sebeplerin mutlak anlamda tesir sahibi kılınması, şirkin bir türüdür. Aynı şekilde, gökyüzünün insanlar için bir çatı oluşu zikredilerek kevnî delillerin çeşitlerine işaret edilmiştir. Kâinat, insanların istifadesine uygun bir şekilde tertip edilmiş; insanlar burada yaratılmış ve ihtiyaç duyacakları her türlü nimet burada hazırlanmıştır (Yazır, c.1, s.266). Bu suretle nimetler, tevhîde delil teşkil edecek şekilde, aşama aşama ve basamaklar hâlinde sunulmuştur.

İnsan, kendisinin ihtiyaç duyduğu unsurlar üzerinde tefekkür ettiğinde, bütün ihtiyaçlarının giderildiği bir ev, üstünde kendisini koruyan ve yıldızlarla süslenmiş bir çatı ile karşı karşıya olduğunu görecektir. İnsan o evde oturan bir ev sahibi gibidir. Kendisine sunulan bu hizmetlerin kendi kendine meydana gelmesi mümkün olmadığı âyetin bağlamından anlaşılmaktadır. Bu sebeple insan, bütün bunlar üzerinde tefekkür ederek, nimeti ihsan edene şükretmesi gerektiğini idrak etmesi gerektiği vurgulanmıştır. İlgili âyette insan ve âlemin yaratılışı ele alınırken, her şeyde Allah’ın yaratıcı oluşuna dikkat çekilmiş; fiilden fâile intikal metodu vurgulanmıştır (Şîrâzî, nr. 116, vrk. 107b-111a).

Âyet, kâinatta mevcut olan her şeyin Allah’ın varlığını ve birliğini gösteren delillerle dolu olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim meyvelerin topraktan su vasıtasıyla çıkması, insanın yaratılışında erkek sperminin bir vesile kılınması gibi, suyun da ürünlerin meydana gelmesi için bir sebep olarak tayin edilmesi üzerinde önemle durulmuştur. Bununla birlikte, Allah Teâlâ’nın, dilediği takdirde, cinslerin ve maddelerin bizzat kendilerini yahut hiçbir sebep ve madde olmaksızın da yaratmaya muktedir olduğu vurgulanmaktadır. Ancak O’nun, varlıkları aşamalı bir şekilde ve hikmetli gerekçeler doğrultusunda yaratması; kevnî düzenin devamlılığı, nizamın muhafazası ve yaratılışın bu gerekçeler ışığında sürekli olarak yenilenmesi iradesinin bir tecellisi olarak değerlendirilir. Bu yaratma biçimi, melekler ve basiret sahibi müminler için ibret ve sahih tefekkür vesilesi teşkil etmektedir. Böylece, İlâhî kudretin azameti ve İlâhî hikmetin derinliği daha belirgin ve müşahhas şekilde idrak edilir hâle gelir (Âlûsî, c.1, s.302).

Zemahşerî de söz konusu âyeti tefsir ederken, varlıkların ve nimetlerin sebepler aracılığıyla vücuda gelmesinin, doğrudan Allah'ın yaratma fiilinin bir sonucu olduğunu; buna rağmen sebeplerin bağımsız bir tesir gücüne sahip bulunmadığını ifade etmektedir. Âyetin sonunda yer alan “Artık bunu bile bile Allah’a şirk koşmayın” ifadesi ise, kevnî işaretlerin insanı tevhîd akîdesine sevk etmesi ve şirkin her türünden sakındırması gerektiğini açık ve kesin biçimde ortaya koymaktadır (Zemahşerî, c.1, s.266).

2.3.2. Bakara 2/55-57 Âyetler Bağlamında Tevhîd ve İmkân Delili

“Hani ‘Ey Musa, biz Allah’ı açıkça görmedikçe sana kesinlikle iman etmeyiz’ demiştiniz de peşi sıra bakarken yıldırım sizi yakalamıştı. Daha sonra şükredersiniz diye Allah sizi yeniden diriltti. ‘Bulutla sizi gölgelendirdik, kudret helvası ve bildircin indirdik, ‘verdiklerimizin helal olanlarından yiyin’ dedik. Onlar Bize değil, fakat kendilerine yazık ediyorlardı.” (el-Bakara 2/55-57)

Konuyla ilgili âyetlerde, tarih boyunca çeşitli toplulukların Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmekte gösterdikleri direnç ve bu dirençlerinin ardında yatan psikolojik ve sosyolojik sebepler dikkat çekici biçimde ele alınmaktadır. Özellikle İsrailoğulları kıssasında, Allah'ın onları sıcak çöl ortamında bulutla gölgelendirmesi, kudret helvası ve bildircin etiyile rızıklandırması, buna rağmen onların iman konusundaki diretme ve inatlarının sürmesi, kevnî nimetlerin açık bir tevhîd delili olduğunu göstermektedir (Kutub, c.1, s.150).

İlgili pasajda, İsrailoğulları'nın, Hz. Musa'ya “Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana kesinlikle inanmayız” (Bakara, 2/55) şeklindeki talepleri, onların yalnızca duyularla algılanan gerçekliklere itibar ettiklerini ve dolayısıyla fitratlarında meydana gelen bozulmanın izlerini taşımakta olduklarını ortaya koymaktadır. Uzun süre Firavun'un baskıcı yönetimi altında yaşamaları, onların tabiatını bozmuş ve derin bir zihinsel ve ruhsal çöküntüye yol açmıştır. Bu durum, toplumun kölelik ruhuyla hareket etmesine ve nimete kavuştuğunda şımarıklık sergileyen bir psikolojiye sahip olmasına neden olmuştur (Kutub, c.1, s.151).

Âyetlerde zikredilen nimetlerin böylesine zorlu bir ortamda, doğrudan İlâhî bir inâyetle sağlanması, insan aklının ve fitratının, bu işlerin tesadüf sonucu meydana gelmediği ve mutlaka kasıt ve irade ile gerçekleştiği fikrine yönelmesini sağlamaktadır. Akliselim sahibi ve fitratını koruyabilmiş bireyler için bu tür nimetlerin, Allah'ın varlığına ve kudretinin onlar üzerindeki tasarrufuna işaret eder nitelikte olduğu görülmektedir.

Nitekim, kevnî işaretler ve nimetler karşısında tevhîde ulaşamayan ve hâlâ inkârda ısrar eden kimselerin durumu, kalplerin mühürlenmesi şeklinde tanımlanmış ve bu ruh hâline işaret edilmiştir (el-Bakara, 2/6-7). Ehl-i Sünnet itikadına göre, bu dünyada Allah'ı talep edilen şekliyle görmek mümkün değildir. Ancak ahirette bu mümkün olacak ve müminler bu nimete nail olacaklardır. Yine

de bu dünyada kevnî deliller ve nimetler karşısında insanın nihâyetsiz kudret sahibi bir yaratıcıya inanması, vicdanî ve fitrî bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir.

Bu çerçevede, Bakara Sûresi'nin söz konusu âyetleri, tevhîd akîdesinin temellendirilmesinde imkân delilinin işlevini gözler önüne sermekte ve insanı kevnî âyetler aracılığıyla hakikate ulaştırma amacını taşımaktadır.

2.3.3. Bakara 2/164. Âyet Bağlamında Hudûs, Gaye ve Nizâm Delilleri

“Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökten indirip, yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre âmâde duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller vardır” (Bakara, 2/164).

Bakara Sûresi'nin 164. âyeti, kevnî âyetler vasıtasıyla Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden delilleri kapsamlı biçimde zikretmektedir. Âyet, göklerin ve yerin yaratılması, gece ve gündüzün ardışıklığı, insanlara fayda sağlayan gemiler, Allah'ın gökten indirdiği yağmurla yeryüzünü canlandırması ve canlıları yayması, rüzgârların yönlendirilmesi ve gök ile yer arasındaki bulutların kontrol edilmesi gibi kevnî olayları zikrederek, düşünen kimseler için açık ve kesin deliller sunduğunu bildirmektedir.

Said b. Mesruk'tan (ö. 161/778) rivayet edildiğine göre, Mekkeliler Hz. Peygamber'den, Safâ Tepesi'nin altına dönüştürülmesini isteyerek imanlarını kesinleştirmeyi talep etmişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, böyle bir mucize gerçekleşse bile yine inkâr edeceklerini ve bu sebeple görülmemiş bir azapla cezalandırılacaklarını vahyetmiş, Hz. Peygamber de kavmi için mühlet talep ederek: *“Ey Rabbim! Kavmimi ve beni kendi hâlimize bırak, ben onları günden güne davet edeyim.”* diye dua etmiştir. Bu olay üzerine ilgili âyetin inzal olduğu rivayet edilmiştir (Vâhidî, s. 268). Elmalılı Hamdi Yazır da tefsirinde bu rivayeti aktarmış ve Mekke müşriklerinin mucize taleplerinin mahiyetine işaret etmiştir (Yazır, c. 1, s. 564).

Bu sebebi nüzul ve ilgili âyet bağlamında dikkate değer olan husus, göklerin ve yerin yaratılmasının, Safâ Tepesi'nin altına dönüştürülmesinden daha üstün ve mükemmel bir olay oluşudur. Bu âyet, insanların mucizeler karşısında ne üzerine tefekkür etmeleri gerektiğini belirlemekte ve geçici, anlık mucizeler yerine, daimî ve kevnî mucizeleri nazara vermektedir. Nitekim Safâ Tepesi'nin altına çevrilmesi, maddi imkânlar dâhilinde insanların zamanla gerçekleştirebileceği bir şey iken, göklerin ve yerin yaratılması gibi kevnî mucizeler insanı tevhîde ve hakikate daha sağlam bir şekilde ulaştıracaktır (Kutub, c.1, s.315).

Ayrıca, âyetin muhtevassından, Allah'ın varlığına ulaşmada yalnızca naklî delillerle yetinilmemesi, aklî ve kevnî delillerden de yararlanılması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Zira Allah'ın

kevnî işaretleri, incelenmeye, gözleme ve keşfe açık olaylardır. Bu ise fen bilimlerinin ve kevnî sistemlerin derinlemesine araştırılmasını gerekli kılmaktadır (Karaman vd., c.1, s.248-249). Bu yönüyle âyet, aklî tefekkürle tevhîd akîdesinin sağlamlaştırılması gerektiğini vurgulaması bakımından önem arz etmektedir.

SONUÇ

Tevhid inancıyla başlayan insanlık tarihi, çeşitli etkilerin baskısı altında sapmalar yaşamış ve bu sorun, Allah tarafından gönderilen peygamberler aracılığıyla sürekli bir dönüşüm ve düzeltme sürecine tabi olmuştur. Bu süreçlerde dinî terminoloji, her inanç sistemi tarafından kendi teolojik ve kültürel zemininde yeniden yorumlanmış ve anlamlandırılmıştır. İbrahîmî dinler arasındaki ayrışmalar ise tevhidin yorumlanmasındaki nüanslardan kaynaklandığı görülmüştür. İslam ise “lâ ilâhe illallâh” formülünde yoğunlaşan, hem bireysel hem de toplumsal düzeni vahdet temelli kurmayı amaçlayan bütünlüklü bir tevhid anlayışı sunmuştur.

İslam kelam literatüründe tevhid; rubûbiyyet (yaratmada birlik), ulûhiyyet (ibadette birlik) ve esmâ-sıfât (isim ve sıfatlarda birlik) boyutlarıyla üç kısma ayrılarak sistematikleştirilmiştir. Bu sınıflandırma, hem aklî deliller hem de naklî kaynaklarla desteklenerek, tevhid inancının hem içsel (enfüsî) hem de dışsal (âfâkî) zeminde temellendirilebileceğini göstermiştir. Enfüsî boyut, insanın kendi varoluş hikâyesi ve fitrî tefekkürü üzerinden; âfâkî boyut ise evrenin düzeni üzerinden temellendirilmiştir. Bu metodoloji, Kur’ân’ın tematik yapısı içinde, iman esaslarının temel unsuru olarak tevhidin sürekli tekrarı ve pekiştirilmesine olanak tanımıştır.

Kur’ân’da Peygamber kıssaları ise tevhid mücadelesinin somut örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür kıssalar, insanın kalbi tefekkürünü harekete geçirerek kalbin aklî çıkarım yeteneğine ve vicdanın derinliğine eş zamanlı olarak işaret eder. Bunun yanı sıra âfâkî deliller bağlamında çeşitli gözlemlenebilir örnekler sunulur. Bu “evrensel fenomenler”, varlık âlemindeki düzenin rastlantısal olmayacağını, mutlak anlamda bir irade ve kuvvet tarafından nizam altına alındığını çeşitli vesilelerle akla kapı açarak kabul ettirmeye çalışır. Kevnî âyetler, insanı dış âlemin dilinden dinleyerek “eserin müessire olan delaletini” fenomenlerin düzenli işleyişi ile anlatır.

Sonuç olarak; enfüsî ve âfâkî deliller, tevhid açısından Kur’ân’ın metodolojik zenginliğini gözler önüne serer. Enfüsî âyetlerde anlatılan örnekler kalbin hayal gücünü, âfâkî âyetler ise aklın elde ettiği sonuçları aynı amaca yönlendirir. Bu tür bir yaklaşım, inanan kişinin ruhî ve entelektüel açıdan tevhid bilincini algılaması amacına hizmet eder. Dolayısıyla Kur’ân, tevhidi salt duygusal bir bağlılık ya da salt rasyonel bir şahadet olarak değil; akıl, kalp ve gözlem üçgeninde ele alarak dinamik bir vahdet inancı inşa eder. İman esaslarına dayanak teşkil eden tevhid ilkesi, ne geçmişten örnekler sunarak mesaj taşımasıyla ne de kainattaki düzenin gözlemlenmesiyle sınırlıdır. Kur’ân bu iki olguyu birbirini destekleyen iki unsur olarak ele alır ve kişiye Allah’ın birliği ilkesini

benimsetmeye çalışır. Böylelikle tevhid sadece soyut bir ilke olmayarak, kişinin düşüncesinden eylemine yansyıp bütünlüklü bir hakikat olarak yaşanır.

KAYNAKÇA

- Assmann, J. (2001). *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press. 76-78.
- Aydın, M., Ar, M. (2016). İbrahimi geleneklerde tevhid ve vahdet. *Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 5-18.
- Bâcûrî, İ. M. (1995) *Şerh-u Cevhereti't-Tevhîd*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye
- Beyzâvî, N.A. (2011) *Tefsiru'l-Beydâvî*, İstanbul: Kahraman yay.
- Câbir, E. (1984) *İslam İtikâdı*, Çev: Bekir Ali Bilgiç, İstanbul: yy.
- Cürcânî, S. Ş. (ty.) *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Kahire: yy.
- Çelebi, İ. (1996) *İslam İnancında Gayb problemi*, İstanbul: İFAV
- Demirci, M. (2017) *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar Tesbitler ve Değerlendirmeler*, İstanbul: İFAV yay.
- Ebussuûd, (2006) *İrşâd'ı Aklı Selim ilâ Mezâyây-ı Kitâb'il-Kerim*, İstanbul: Boğaziçi yay.
- Eren, Ş. (1995) *Kur'ân'da Gayb Bilgisi*,
- İsfahânî, R. (2014) *el-Müfredât*, Dimaşk: Dârü'l-kâlem
- Izutsu, T. (2013) *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar yay.
- İbn Atıyye, (1993) *el-Muḥarrerü'l-Vecîz*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye
- İbn-i Manzur, (2000) *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dârü's-sadr
- İbn Receb, (2001) *Revâiu't-Tefsîr el-Câmi li't-Tefsîri el-İmam ibn Recebi*, Riyâd: Dârü'l-Âsîma.
- Karaman, F. (2005), *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*, İstanbul: Çelik yay.
- Kardavî, Y. (1996) *Tevhîdin Hakikati*, Çev: Mustafa Özel, İstanbul: Özgün yay.
- Kubat, M. (2014) *Kur'ân'da Tevhîd*, İstanbul: Beka yay.
- Kurtulmuş, N. (1984) *Amentu Şerhi*, İstanbul: Elif yay.
- Kuşeyri, A. (2012) *Letâifu'l-İşârât*, İstanbul: Harf yay.
- Kutub, S. (ty.) *fî Zılâli'l-Kur'ân*, İstanbul: Hikmet yay.

- Mevsîli, R.H. (2014) Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim el-Musemma Evlâ mâ Kîle fi Âyâtî't-Tenzil, Ürdün: Ervika yay.
- Nesefî, E. (2013) *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dimaşk: Dar'u-İbn-i Kesir
- Nisâbüri, M. (2014) *Bâhîru'l-Burhân Fi Meâni Müşkilâtu'l-Kur'ân*, İstanbul: İşaret yay.
- Nursî, B. S. (2012) *İşârâtü'l-İ'caz fi Mezâni'l-İcâz*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Râzi, F. (ty.) *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhya et-Turâs el-İzzi
- Taftazânî, S. (2011) *Şehu'l-Akâid-i en-Nesefî*, Çev: Ali Haydar Doğan, İstanbul: Dila yay.
- Tehânâvi, (1984) *Keşşâf-u Istilahâtü'l-Fünûn*, İstanbul: yy.
- Topaloğlu, B. (2006) *Allah İnancı*, İstanbul: İSAM yay.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi Y. (1988), *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: yy.
- Özler, M. (2009) “*Tevhîd*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yay.
- Schmidt, W. (1931). *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, London: Methuen & Co. 45.
- Süleyman, M. (2006) *Tefsîr-i Kebîr*, İstanbul: İşaret yay.
- Şârânî, A. (2008) *Muhtasaru'l-İtikâd li'l-İmam Beyhâki*, Kahire: Dâru'l-kerez
- Şevkânî, M. (1997) *Fethu'l-Kadîr el-câmi Beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Mansûra: Daru el-Vefa
- Şîrâzî, K.M. (ty.), *Fethu'l-Mennân fi Tefsîri'l- Kurân* İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Hekimoğlu, numara 116., varak 107b-111a
- Şîrâzî, N.M. (1996), *el-Emsal fi Tefsîr Kitabillahi el-Münezzel*, Beyrut: Muessesetu'l-Bâ'siyye
- Vâhidî, E. H. (2005). *Esbâbu'n-Nüzûl*, (M. H. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Beka Yayınları.
- Yazır, M.H., (ty.) *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Hikmet yay.
- Yüksel, E. (2005), *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz yay.
- Zemahşeri, C.M. (2016), *el- Keşşaf 'an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, İstanbul: Mega basım yay.

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

Said Nursi'nin Ruh Anlayışı

Said Nursi's Concept of Soul

Samet Yahya Bal

Dr. Öğretim Görevlisi; Lecturer, Gümüşhane Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-6520-7422

sametyahya.bal@gumushane.edu.tr

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	30 January/ 30 Ocak 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	15 June/ 15 Haziran 2025
Yayın Tarihi – Date Published	30 June / 30 Haziran 2025

Atıf / Cite as: Bal, S. Y. (2025). Said Nursi'nin ruh anlayışı. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal*, 10(19), 61–85. <https://doi.org/10.53427/katre.1629642>

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

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

CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir



(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /

This is an open access article under the CC BY-NC license

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Said Nursi'nin Ruh Anlayışı

Öz

Ruh meselesi gerek İslam kelâmı ve felsefe tarihi açısından gerek de insanlık ve dünya tarihi bağlamında üzerinde en çok tartışılan, söz söylenen ve eser kaleme alınan konulardan birisi olmasına rağmen nihai bir karara ve sonuca ulaşamayan en çetrefilli meselelerin başında gelmektedir. Buna rağmen her dönemde bilginler, düşünürler, filozoflar ve kelimciler ruh konusunda yeni yaklaşımlar sergileme çabası içinde bulunmuşlardır. Bu çalışmada son dönem kelam âlimlerinden birisi olan Bediüzzaman Said Nursi'nin ruh meselesine olan yaklaşımını, ruhun tanımına dair bilhassa yeni gelişmeler müvacehesinde neleri farklı olarak söylediği ve hangi görüşleri tercih ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira değişen şartlar, bilimsel ve teknolojik ilerlemeler bazı meselelerin anlaşılması ve değerlendirilmesine etki edebilmekte ve bambaşka ufuklar açabilmektedir. Bu nedenle son dönem kelam âlimlerinin ruh meselesine yaklaşımı ayrıca önem arz etmektedir. Bunların içinden Nursi'nin ruh düşüncesini ele almamızın nedeni ise bize göre onun ruh tanımının birçok açıdan daha orijinal, bilimsel verilere atıflar içeren, kuşatıcı ve ruh-beden bütünlüğü vurgusunu ihmal etmeyen bir içeriğe sahip olmasıdır. Öte yandan Nursi'nin ruha dair klasik dönem ve modern zamandaki yorumları nasıl ele aldığı, hangi yorumu neden tercih ettiği ve bilimsel devrimin epistemolojik atmosferinden ne ölçüde etkilendiği ve bu etki durumunun tespiti de önem arz etmektedir. Bu makalede tanımlayıcı ölçek bağlamında tüm bu veriler ışığında Nursi'nin ruh tanımı ve tarifi ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kelam, Ruh, Said Nursi, Risale-i Nur.

Said Nursi's Concept of Soul

Abstract

The concept of the soul has been one of the most debated and complex issues in both Islamic theology and philosophy, as well as in the context of human and world history. Despite extensive discussions and numerous written works, no definitive conclusion has been reached on this matter. Nevertheless, scholars, thinkers, philosophers, and theologians across different eras have consistently sought to present new approaches to understanding the soul. This study aims to examine the approach of Bediüzzaman Said Nursi, a prominent modern theologian, toward the issue of the soul, particularly focusing on the unique aspects of his perspectives and the views he preferred in light of recent developments. Changing circumstances, along with scientific and technological advancements, can significantly influence the understanding and evaluation of such topics, offering entirely new insights. Therefore, the perspectives of contemporary theologians on the soul deserve special attention. Nursi's conceptualization of the soul is particularly noteworthy due to its originality, its references to scientific data, its comprehensive nature, and its emphasis on the unity of body and soul. Additionally, it is important to analyze how Nursi interpreted classical and modern views on the soul, the reasons behind his preferences, and the extent to which he was influenced by the epistemological atmosphere of the scientific revolution. This study seeks to address these questions and shed light on Nursi's unique contribution to the discourse on the soul. This article aims to explore and define Nursi's understanding of the soul within the context of a descriptive framework, based on the data presented.

Keywords: Islam, Theology, Soul, Said Nursi, Risale-i Nur.

Giriş

Semavi dinlerin hemen hepsi, dünya dinlerinin ise neredeyse tamamı ruhun varlığı noktasında ittifak etmişlerdir. Öte yandan ruhun hakikati, mahiyeti, vazife ve gayesi ile ilgili esas, sır ve incelikler en geniş ve derinlemesine izah çabasını İslam dininde bulmuştur. İnsanların ekserisi ruhsal bir gerçekliğin varlığını kabul etmişlerdir. İhtilaflar ise daha çok ruhun mahiyeti, hakikati ve gayesi üzerinde ortaya çıkmıştır. Ruh mevzu, genel anlamda çeşitli ilmi disiplinlerin ve en çok da kelam, felsefe ve parapsikolojinin meşgul olduğu bir alandır. Ancak ruhu temel inceleme konusu olarak ele alan disiplinlerce birçok farklı teoriler geliştirmişlerdir. İleri sürülen yüzlerce fikir ve telif edilen binlerce eser olmasına rağmen; bunlar, ruhu layıkıyla anlatma hususunda yine de yetersiz

kalmaktadır. Ruh, öyle bir muammadır ki, aklın onu tam olarak idrak etmesi mümkün görünmemektedir. Ruh, tarife gelmez, kalıba sığmaz, renge boyanmaz, varlığına şekil biçilmez aynı zamanda var olduğundan da şüphe edilmez bir ilahi nimet ve emir¹¹³ olarak nitelenebilir.¹¹⁴

1.Ruhun Mahiyeti

Ruhun bir mahiyetinin ve hakikatinin olduğunda şüphe yoktur. Ancak ruhun mahiyetini tam manasıyla anlamak ya da izah etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü akıl sahipleri tarafından müsellemlenmiş olan bir konudur ki bir şeyin mahiyeti ancak o şeyin bir mihenk ile o şeyle kıyas edilecek diğer unsurlarla karşılaştırılması ve o mikyasa nazaran bir şeyi başkalarından ayıran vasıflarının tetkikiyle bilinebileceğidir. Bu ise duyular yolu ile hissettiğimiz mahsûsâtta ve akıl ile idrak ettiğimiz makûlâtta geçerli olabilir. Ruh ise akledilirler ve hissedilirler cinsinden değildir. Zira ruh, kün irâde-i ezeliyesine mazhar olan ibdâ-i ilâhi'dir. İnsan bedeni ruh ile yaşamını sürdürür. İnsanda yönetim ve irade sıfatları ruh ile kaimdir. Ruh madde ve ceset gibi bir asıldan doğup gelmemiştir. Cenâb-ı Hakki'nin vasıtasız emr-i ilâhisi sonucudur.¹¹⁵

Ruh, beden, madde ve benlik kelimelerinin temelde iki anlamı vardır: Pozitif ve kanonik, metafizik ve kanonik olmayan. Pozitif ve kanonik anlamı, belirgin olay gruplarını bildirir. Bu anlama göre ruh bilince ait olaylar takımı, beden de fizyolojik olaylar bütünüdür. Metafizik ve kanonik olmayan anlamı da bu belirgin olay takımlarının cevherleriyle ve nedenleriyle bağıntıda bulunduğu iddia edilen tözsel mahiyetlerdir. Materyalistler ve spiritüalistler madde ve ruhun doğası hakkında tartıştıkları zaman bu anlamı alırlar.¹¹⁶

Bir şeyin varlığını bilmek, o şeyin doğasını veya mahiyetini bilmekle karıştırılmamalıdır. Bir şeyin doğasını tam olarak bilmemek o şeyin varlığını reddetmeyi gerektirmez. Örneğin, fizikte karanlık maddenin varlığı, onun çekim gücü ile madde üzerindeki etkisinden dolayı bilinmektedir. Ancak onun doğası hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Bu nedenle, ruhunun doğası hakkında en temel özelliğinin hayat olması dışında hiçbir şey bilmesek bile bu durum gözlemlerin ve akıl yürütmenin varlığına işaret ettiği görünmez bir şeyin inkârını gerektirmez.¹¹⁷ Zira varlıklarını bildiğimiz hâlde, mahiyetlerini bilemediğimiz çok şeyler vardır. Mesela, güneş sistemini birbirine bağlayan itme ve çekme kanunları, ısı ve elektrik gibi görülmeyen kuvvetlerin varlıkları eserleriyle ve neticeleriyle bilinirler. Fakat mahiyet ve hakikatlarını idrak etmek cidden güçtür. Ruhun, mahiyeti de meçhuldür. Ruh kendisini eserleri ve fiilleriyle gösterir. İnsan kendi vücudunda metafizik

¹¹³ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-İsrâ 17/85.

¹¹⁴ Mehmet Kırkinci, *Ruh Nedir?* (İstanbul: Zafer Yayınları, 1993), 7.

¹¹⁵ Seyyid Abdülhâkim Arvasî, *Ruh Risalesi* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), 15.

¹¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 133.

¹¹⁷ Yunus Çengel, *Hayat-Büyük Gizem* (Erişim 08.03.2023).

olgusallığa sahne olan tezgâhların çalıştığını (beyin, şuur, zihin, his ve akıl vb.) idrak eder. Yani, ruhun varlığı, bedendeki fiil ve hareketleri vasıtasıyla bilinmektedir. Ruh, bedenın bütün hücreleriyle etkileşim hâlindeyir. Mesela, ölen bir insanın organlarında herhangi bir canlılık alameti görülmez. Öyleyse, o bedenden onun cinsinden olmayan, şuurlu ve bağımsız bir ruhsal gerçekliğin ayrılmış olduğı söylenebilir.¹¹⁸ Nursi de ruhu çoğı âlim gibi genellikle neticeleri ve sonuçları üzerinden değerlendirmiştir.¹¹⁹

Nursi, evrenin her tarafında insan gibi şuurlu mahlûklar olduğunu iddia eder. Bunlar: Melekler, cinler ve diğery ruhanilerdir. Ona göre insanın karada, kuşun havada, balığın suda yaşaması gibi ruhanilerde nurani olduğı için; ışık, foton ya da ateş tabiatında olan yıldızlarda veya evrenin başka herhangi bir yerinde yaşayabilirler.¹²⁰

“Ruha münasebeti az olan topraktan ve şu küduretli ve nur-u hayata münasebeti pek cüz’i olan sudan, mütemadiyen hummalı bir faaliyetle, letafetli hayatı ve nuraniyetli zevil-idraki halkeden Fâtır-ı Hakîm, elbette ruha çok lâıyk ve hayata çok münasib, şu nur denizinden ve hattâ şu zulmet bahrinden, şu havadan, şu elektrik gibi sair madde-i latifeden bir kısım zîşuur mahlûkları vardır.”¹²¹

Nursi’nin ruhla ilgili yaptığı bu yorum günümüz bilimselliğı açısından dikkat çekicidir. O, su damlasından ve nutfeden idrakli mahlûkların yaratıldığı gibi ışıktan, fotonlardan ve esir maddesinden, elektrikten ve havadan ve benzeri maddelerden ruh sahibi mahlûkların yaratılmış olabileceğini iddia eder. Nursi’nin benzer ifadeleri yine şöyledir:

“Elbette O Kadîr-i Hakîm bu kusursuz kudretiyle, bu noksansız hikmetiyle; nur gibi, esir gibi ruha yakın ve münasib olan sair seyyalat-ı latife maddeleri ihmal edip hayatsız bırakmaz, camid bırakmaz, şuursuz bırakmaz. Belki madde-i nurdan, hattâ zulmetten, hattâ esir maddesinden, hattâ mânalardan, hattâ havadan, hattâ kelimelerden zîhayat, zîşuuru kesretle halkeder ki; hayvanatın pekçok muhtelif ecnasları gibi pekçok muhtelif ruhanî mahlûkları, o seyyalat-ı latife maddelerinden halkeder. Onların bir kısmı melaıke, bir kısmı da ruhanî ve cin ecnaslarıdır.”¹²²

Nursi maddesel benzerlik, cins ve parçacık özelliğı ile o maddeye uygun hayat sahipleri arasında insanla toprak arasında olduğı gibi bir benzerlik olduğunu ve o maddelerin o mahlûkların yaratılmasında sebep ve inşa maddesi olarak kullanılabileceğini söyler. Ona göre, yüce yaratıcı ruhları ve ruhani varlıkları bir kısım latif maddelerden yaratmaktadır. Bu latif maddelere verdiği örneklerin seçiminin bilimsel atıflar içerdığı söylenebilir. Nitekim Nursi, modern fiziğın de mevzubahis ettiğı esir maddesini (atomaltı partiküllere) zikrederek kuarklara, fotonlara, kara madde

¹¹⁸ Kırkındı, *Ruh Nedir*, 19.

¹¹⁹ Samet Yahya Bal, *Ruha Yeni Bir Yaklaşım Psikonsal Töz* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 105-134.

¹²⁰ Nursi, *Lem’alar*, 66.

¹²¹ Nursi, *Sözler*, 505.

¹²² Nursi, *Sözler*, 507.

ve enerjiye işaret etmiştir. Ayrıca açığa çıkan her türlü enerjiden ruhlu bir canlı varlık yaratılabileceğini ifade etmektedir. Bilhassa manalardan ve kelimelerden hâsıl olan enerjiyle bir takım varlıkların yaratılabileceği meselesi ise bugün için tespiti mümkün olmayan çok ilginç bir yorumdur. Nursi'nin yorumlarının kuantum fiziğinin mevcut keşiflerine ve gelecek öngörülerine uygun düşüp işaret ettiği söylenebilir. Kuantum mekaniğine göre atomlar, nesne ya da sert top gibi değildirler; elektron, foton, psikon gibi parçacıklardan oluşan akıcı bir enerjidirler.¹²³ Nihai olarak açığa çıkan enerji, kendi tabiatına göre enerji ham maddesinden yaratılan varlıkların temelini oluşturarak inşa ve ibdasında kullanılabilecektir.

İnsan ruhunun iki yönü vardır. Bir yönüyle müteessir, yani tesir altındadır. Hakîm ve Kadir olan Allah, insan ruhunun terakki ve teâlî etmesi için peygamberlerini vazifelendirmiş, ruhların talimine onları mürebbi, muallim ve mürşit kılmıştır.¹²⁴ Ruh, ikinci yönü itibarıyla müessirdir. Çok yönlü bir tesir sahibidir. Bedeninde müessirdir; bütün azalarını evirir çevirir, arzu ettiği hedefe sevkeder. Maddi ve haricî âlemde müessirdir. Tamir eder, inşa eder, yapar, çizer ve tertip eder. Ayrıca kâinattaki varlıklardan istifade ederek, bilgi ve teknolojinin gücü ile birçok sahaya etki eder ve medeniyeti terakkiye sevk eder. Ruh, dünya nizamında, asayiş ve sükûnette, içtimai ve siyasi hayatta da müessirdir. Kısacası, insan ruhu, hem şu görünen âlemle, hem de gayb âlemleriyle sürekli ilişki hâlinindedir. Gayb âleminden feyiz alır; şehadet âlemine ise, ilim ve irfaniyle tesir eder.¹²⁵

Nursi ruhun etkileşime açık olmasıyla ilgili olarak: “Küfür üzerine ölen bir kâfir, ebedî bir ömür ile yaşayacak olursa, o sonsuz ömrü behemehâl küfür ile geçireceği şübhesizdir. Çünkü kâfirin cevher-i ruhu bozulmuştur. Bu itibarla o bozulmuş olan kalbin sonsuz bir cinayet kabiliyeti vardır. Binaenaleyh ebedî cezası, adalete zıt değildir”¹²⁶ ve “İnsanın o yüksek ruhunu inbisat ettiren ibadettir”¹²⁷ gibi ifadelerinden ruhun değişen, etkilenen ve etkileyen bir mahiyette olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Nursi, insanın fiilleri bağlamında iradenin yanlış ve şerre kullanımı gibi durumlardan dolayı ruhsal gücün potansiyelinin zayıflayacağını, ruh programının yanlış çalışacağını¹²⁸ ve ruh enerjisinin bedeninin organik enerjisine göre yetersiz ve güçsüz duruma düşeceğini ifade ettiği söylenebilir.¹²⁹ Nursi, günahların ebedi hayatı etkileyen daimi hastalıklar olduğunu söylerken, ruh için bu dünyada dahi günahların manevi hastalıklar olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Bazı âlimler ruhun değişmediğini ve

¹²³ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 42.

¹²⁴ Kırkinci, *Ruh Nedir?*, 16.

¹²⁵ Kırkinci, *Ruh Nedir?*, 17.

¹²⁶ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi, 80.

¹²⁷ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi, 85.

¹²⁸ Nursi, *Sözler*, 410.

¹²⁹ Nursi, *Sözler*, 557.

¹³⁰ Nursi, *Lem'alar*, 209.

bozulmadığını ifade ederken¹³¹ Nursi, ruh cevherinin kâfir için yanlış kullanımından dolayı bozulabileceğini ve ibadetlerle meşgul olanların ruhunun genişleyeceğini ve ruh programının gelişeceğini ifade etmektedir.

Nursi, dualist bir yaklaşım tarzıyla bazı çifte hakikatler sıralamasında bulunur; cesedin ruha, lafzın manaya ve şehadet âleminin gayb âlemine dayandığını söyler. Maddi güzelliklerin arkasında, manevi hakikatler ve güzellikler olduğunu ve bunlarında nihai olarak esmâ-i ilâhiyyeden feyiz alıp onların bir nevi gölgeleri olduklarını iddia eder.¹³² Nursi, ruha dair; “ruhun çok ince latif bir madde”¹³³, “hayatın zatı ve cevheri”¹³⁴ ve “hayattan süzölmüş latif ve mahiyet açısından sabit bir cevher” gibi tanımlamalar yapar.¹³⁵

Nursi, ruhun çok ince, dakik ve manevi bir latife olduğunu, organik bir bedeni insan yapabilmek için manevi âlemden (emir âlemi) çok özel ve hassas şekillerde onu bu âleme ve bedene celbetmek gerektiğini söylemektedir.¹³⁶ Böylece insanın manevi yönü olan ruhunun tabiata ve doğa kanunlarına havalesinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Nursi’nin kendinden önceki âlimlerin ruha dair yaptığı tanımlardan yararlanmış olduğu görölmekle birlikte ruhun mahiyetini tarifte güncel bilimsel bilgilere atıfları olduğu ve kendine özgü tarif denemelerinde bulunduğu da görölmektedir. Ruhun özelliklerinden bahseden Nursi, diğer âlimlerde de görölen tavır üzere ruhun mahiyetine dair nihai bir tanımlama yapmamaktadır.

2.Ruh ve Beden İlişkisi

Nursi’ye göre, insan bedeni ruhun nihayetsiz vazifelerine ayna, alet ve cihaz olabilecek şekilde mükemmel bir makine gibi tasarlanmıştır.¹³⁷ Ona göre insanın cismani yönü manevi ve ruhi birçok kabiliyet çekirdeğinin büyüyüp gelişeceği bir topraktır.¹³⁸ Beden, ruhumuzun “akıllı evi” gibidir. Ruh, bedenle etkileşime girerek, bu âlemde kendisinden bekleneni gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Ruhun bu fonksiyonları yerine getirebilmesi için en büyük yardımcısı ve homoloğu ise bedendir.¹³⁹ Beden, ruhun bu âlemde kullanımına sunulmuş muazzam bir aparat ve düzenekler bütünüdür. Bedenimiz ne kadar sağlıklı ve dinç olursa ruhumuz da o oranda sağlıklı ve iyi çalışır, kendini bedeninin imkânları ile açığa vurur ve ifade eder.¹⁴⁰ Tıpkı bir bilgisayar gibi insanın da “bios”una müdahale edilebilir. Bilgisayarın “hardware”ni; maddi yapısı-donanımı (insandaki

¹³¹ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 186-247.

¹³² Bediüzzaman Said Nursi, *Şuâlar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 76.

¹³³ Bediüzzaman Said Nursi, *Lem’alar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 322.

¹³⁴ Nursi, *Lem’alar*, 334.

¹³⁵ Nursi, *Lem’alar*, 335.

¹³⁶ Nursi, *Lem’alar*, 322.

¹³⁷ Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 570.

¹³⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *Asâ-yı Mûsa* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 45.

¹³⁹ Mehmet Ali Bulut, *Ruhun Deşifresi* (Ankara: Hayat Yayınları, 2019), 29.

¹⁴⁰ Bulut, *Ruhun Deşifresi*, 44.

karşılığı beden) değiştirilebildiği gibi “software”ni; yazılım (insandaki karşılığı beyin ya da ruh) programları da değiştirilebilir. Bunun gibi bir insanın da ruh ve beyin programlarına müdahale ederek; inanıyorken inanmayan, güveniyorken güvenmeyen, bakıyorken görmeyen ve işitiyorken duymayan bir varlık hâline getirilebilir.¹⁴¹ Dolayısıyla bu yönlendirmeleri iradesini kullanarak yapabilecek potansiyelde olan insan, sorumluluk ve değerler dizisine muhatap olmuştur. Bu sonuç ise insanın ruh-beden bütünlüğü ve etkileşimi sonucunda meydana gelmektedir. Ruh, Allah’tan gelen bilinç yüklü bir enerji de ihtiva etmektedir. Bu bilinç yüklü enerji olumlu ve olumsuz özellikleri gerçekleştirebilecek bir potansiyelde yaratılmıştır. Allah’a muhatap olan insanın bedeni ve atomları değil değil, zihin ve düşünce dolayısıyla bu bilinçli enerji bandıdır. İnsandaki bu bilinçli enerji bandı ve alanı ile kozmik akıl arasında bir enerji akımı olması muhtemeldir.¹⁴² Helal ve haramın işlenmesi ve ondan hâsıl olan iradeye dayanan enerji, ruhsal enerjisiyle olumlu ya da olumsuz etkileşime girebilmektedir. Bu nedenle yalan ve ihanet gibi fiiller ruhsal enerjinin boşalmasına neden olurken, iyilik ve doğruluk gibi eylemler ise ruhsal enerjinin dolunumuna neden olabilmektedir.¹⁴³

Nursi, ruh ve beden ilişkisi açısından şunları söyler: Allah, her vakit ruhani varlıklar olan melekleri yeryüzüne göndermektedir. Bazen de bu melekleri insan bedeni suretinde temessül edecek bir şekilde (Hz. Cibrîl’in sahabeden Dihye suretine gelmesi gibi) gönderiyor¹⁴⁴ ve ruhanileri insan suretiyle tavzif edebiliyor.¹⁴⁵ Allah ruhanilerden olan melekleri bu şekilde bir bedenlenme ile gönderebiliyor ve gösterebiliyorsa ona göre, insan bedenine son derece uygun olan bir ruhu, bedene gönderip çalıştırabilir. Bu duruma benzer örnekler ayetlerde de mevcuttur. Meleklerin Hz. İbrahim (a.s) ve Hz. Lut (a.s)’a gelişi, Hz. Cibrîl’in Hz. Meryem’e beşer olarak temessül etmesi ve genel anlamda Cibrîl’in nebilere vahiy getirişi bu şekilde olmaktadır.¹⁴⁶ Ruh bir cevherdir. “ilâhi isimler”in (esmâ-i hüsnâ) muhteviyatından var edilmiş ve haricî vücut giydirilmiş öz gibidir. Ruh ile beden bir araya geldiğinde ortaya çıkan işlev ve kabiliyetlere; can, nefis, akıl, kalp ve bilinç denilebilir. İnsan denilen varlık, bu iki unsurun birlikteliğinden oluşan mana, eylem ve kabiliyetler bütünüdür.¹⁴⁷ Beden cihazında çalışan ruh programı âdeti sürekli gelişen ya da gerileyen bir akıllı yapay zekâ gibidir.

¹⁴¹ Bulut, *Ruhun Deşifresi*, 64.

¹⁴² Gazi Özdemir, *Din ve Beyin* (İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2009), 23-24, 113, 471, 476.

¹⁴³ Özdemir, *Din ve Beyin*, 188, 387.

¹⁴⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “İsra”, 271; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizî* (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), “Menâkıb”, 46.

¹⁴⁵ Nursi, *Mektûbat*, 57.

¹⁴⁶ el-Hûd 11/70-71; el-Hicr 15/61-64; el-Meryem 19/17; el-Enfâl 8/9-12.

¹⁴⁷ Bulut, *Ruhun Deşifresi*, 30.

Nursi, insanın doğası açısından ruhu esas kabul etmiş olsa da bedeni de önemle vurguladığının altını çizmek gerekir. Zira beden (cismaniyet) ona göre en kapsamlı, geniş ve zengin ilahi isimlerin tecellilerine bir ayna durumundadır. Rahmet hazinelerindeki ilahi nimetleri en iyi şekilde tartacak ve tanıyacak aletler ona göre cismaniyettir. İnsan ruh-beden bütünlüğü içerisinde ilahi isimlerin tecellilerini hissetmek, bilmek ve zevk etmek için cismani cihazlarını da kullanmaktadır. Dolayısıyla ayrı ayrı lezzet ve nimetler silsilesi bedendeki kabiliyetler ve donanımlar sayesinde karşılık ve anlam bulmaktadır.¹⁴⁸ İnsanı anlama konusundaki başarısızlığın temel nedeni, onun ruhani boyutunu, hakikatini ve yaratıcısının isim ve sıfatlarının tecellileriyle olan bağını göz ardı eden yüzeysel bakıştır.¹⁴⁹ Oysaki insan, kapsamlı istidatlarla donatılmış bir mahlûktur. Kalp, akıl, ruh ve sayısız manevî latifeler gibi pek çok cihazla teçhiz edilmiştir.¹⁵⁰

Nursi, ruh ve bedenin yaratılışına dair olduğunu düşündüğü ayetleri¹⁵¹: “Allah Âdem’i halketti, tesviye etti, cesedine nefh-i ruh etti, terbiye etti, sonra esmayı talim etti ve hilafete namzed kıldı”¹⁵² şeklinde yorumlamakta ve buna göre önce Hz. Âdem’in maddi yaratışının ve bedensel tesviyesinin yapıldığını ve daha sonra ise ruhun üflendiği iddiası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu aşamadan sonra ruh ve beden bütünlüğündeki insana isimlerin öğretilmesi, halife oluşu tebliğ ve talim edilmiştir. Demek insan bu halifelik idrakına ve kabiliyetine ruh-beden bütünlüğü ile ulaşabilmektedir. Yine Nursi, Rum Sûresi 50. ayetteki¹⁵³ nefh-i ruhu, ruhla bedenin hayatlandırılması şeklinde yorumlamaktadır.¹⁵⁴

Nursi, insanın hikmet eseri olarak yüzünde, alnında, cildinde kader kalemiyle pek çok çizgiler, hatlar, nakışlar ve nişanlar yazılmış olduğunu söyler. İnsan kitabının bu sayfalarında yazılan kelimelerin, harflerin, noktaların ve hareketlerin insanın ruhunun etkisiyle olduğu ve o ruhtaki manalara ve birtakım manevi kodlara işaret ettiğini iddia eder.¹⁵⁵

Nursi insanın ruhsal yönü ve bedensel bütünlüğüyle ilgili bir gözlemini şöyle aktarır:

“Arslan gibi hayvanların diş ve pençelerine bakılırsa, iftiras ve parçalamak için yaratılmış oldukları anlaşılır. Ve kavunun, meselâ, letafetine dikkat edilirse, yemek için yaratılmış olduğu hissedilir. Kezalik insanın da istidadına bakılırsa, vazife-i fitriyesinin ubudiyet olduğu anlaşıldığı gibi; ruhanî ulviyetine ve ebediyete olan derece-i iştihakına da dikkat edilirse, en evvel insan bu âlemden daha latif bir âlemde ruhen yaratılmış da,

¹⁴⁸ Nursi, *Sözler*, 498.

¹⁴⁹ Yassine İbrahim Mahamat, “ماهية الإنسان في ضوء الأسماء الحسنى من منظور رسائل النور”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2: 244.

¹⁵⁰ Yassine İbrahim Mahamat, “علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2022), 148.

¹⁵¹ el-Bakara 2/30-33; Hûd 11/61; Tâhâ 20/55; Secde 32/8-9; Nûh 71/18.

¹⁵² Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi, 209.

¹⁵³ “Allah’ın rahmetinin izlerine bir bak: Ölü toprağa nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O’dur. O’nun her şeye gücü yeter.”

¹⁵⁴ Bediüzzaman Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, çev. Abdülmecid Nursi (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 15.

¹⁵⁵ Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, çev. Abdülmecid Nursi, 103.

teçhizat almak üzere muvakkaten bu âleme gönderilmiş olduğu anlaşılır.”¹⁵⁶

Nursi bu paragrafa göre, insanın maddi ve manevi kabiliyetlerinin kulluk için verildiğini, ruhundaki yüceliğe ve ölümsüzlüğe olan arzusuna bakılırsa, onun sanki bu âlemden daha latif başka bir âlemde ruhen yaratılıp, âdeta bir kısım kazanımları elde etmek ve tekrar geri dönmek için bu dünyaya gönderilmiş olduğunu söyler.

Nursi, ruhun kaç yıl yaşamış ise, o kadar beden değiştirdiğini ancak kendisi mahiyet olarak değişmediğini söyler.¹⁵⁷ Aynı zamanda, bu durum ruhun cesetle değil, cesedin ruhla kaim olduğunu gösterir. Bu gerçeklik ruhun varlığını ispat noktasında son derece önemli bir argüman arz eder. Zira insan bedeni tüm hücreleriyle birlikte her yedi yılda bir defa tamamen değişip yenilendiği halde değişmeyen bir şey vardır ki o da ruhtur. Mesela yetmiş yıl yaşayan bir insanın bedeni yedi defa değiştiği halde içinde değişmeyen bir ben ve o bene ait yetmiş yıllık bir dünya bulunmaktadır. Bedenimizdeki atomların pek çoğu artık bizimle değilken aradaki sürekliliği sağlayan şey bu sonsuz karmaşanın akışını düzenleyen “gerçek ben” dediğimiz benliğimizdir.¹⁵⁸ Çağımızın önde gelen bilim adamı ve düşünürlerinden Roger Penrose’a göre bir insana kişisel kimliğini kazandıran şeyin bedeni oluşturan hücreler ve atomlar ya da bunların özel seçilimi olduğunu söylemek tutarsızlıktır.¹⁵⁹ Bu durum ruhun varlığının son derece önemli bir kanıtını oluşturmaktadır. Beden ruhun evi ve yuvasıdır, elbisesi değil. Ona göre ruhun elbisesi bir derece sabit ve letafetli, incelikle ruha uygun latif bir kılıf ve misali bir bedendir. Ruhun kendine has bir bedeni vardır.¹⁶⁰ Bu beden birçok isimlerle anılmaktadır: “nurânî kılıf”, “lâtif akıcı”, “esiri beden”, “enerji beden”, “ikinci beden”, “perispiri”, “buble”, “fantom” vb. ancak tek bir tanım yapılacak ise belki de en doğrusu ruhun bedenine, “fonksiyonel beden” demektir. Evrende elektron-proton, negatif-pozitif, karanlık-aydınlık, iyi-kötü her şey çift yaratılmıştır. Buradan hareketle bu fiziki bedenin de fonksiyonel bir ikizi olması gerektiği sonucuna varılabilir. Böylece maddi beden “benim vücudum” şeklinde ifade edilen iyeliğe sahip olabilir. Belki de bu kılıf esir maddesine benzer bir maddedir.¹⁶¹ Buradaki beden-i misali tabiri ruhun berzah ve ervah âlemindeki harici vücudu, o mekânlarda yaşayıp görüneceği hâli olabilir. Çünkü ruh harici bir misali bedene sahip olmaz ise bir kanun şeklinde âlem-i emirde yaşamaya devam etmesi gerekebilir. Ancak o zaman ruh değil, emri bir kanun olur. Ruh içerisinde yaşamış olduğu beden ile etkileşim hâlinde. Dolayısıyla bedenden ayrıldığında bedenin sembolik-hologramik görünümünü muhafaza edebilir. Bu latif enerji ve elbise beden cinsinden değildir, fakat bedenin şeklini alabilecek

¹⁵⁶ Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, çev. Abdülmecid Nursi, 186.

¹⁵⁷ Sefa Saygılı, *Beyin ve Ruh* (İstanbul: Elit Yayınları, 2006), 9.

¹⁵⁸ John C. Polkinghorne, “The person, the soul, and genetic engineering”, *Journal of medical ethics* 30/6 (2004), 595.

¹⁵⁹ Roger Penrose, “Précis of The emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics”, *Behavioral and Brain Sciences* 13/4 (1990), 643-655.

¹⁶⁰ Nursi, *Sözler*, 517

¹⁶¹ Ramazan Özçankaya, *Ruh İçimizdeki Biz* (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1999), 36.

kadar saydam ve elastikidir. Nasıl ki bir kimsenin fotoğrafı (ya da hologramı) o kimsenin kendisinin değil sadece şeklinin görüntüsüdür; beden yok olsa da bu kalıp simile hologram korunmaya devam edebilir.

Benlik, ruhun bedenle etkileşimi ile ortaya çıkan bir sahiyiet sıfatıdır. İnsanın benliği tüm ruhsal uyumları ve duyumsamaları temsil eden bir niteliksel bütünlükte değildir. Bu uyumla ilişkili cevaplar toplayan, duyumsayan, dengeleyen ve yararlı hâle getiren ruhun kendisidir. Ruh, benlik kavramı altındaki sıfatları ve vicdan kavramının özellikleri ile ruhun bedende yaşamasına olanak sağlayan akısal, libidinal (şehvi duygular) ve agresyon (öfke) kuvvetlerini dengeye ulaştırıp uyumlu uygun hâle getirir.¹⁶² Adeta, akli, libidal ve agresyon ile ilgili kuvvetler, ruh ile beden arası etkileşimlerin ifadeleridir. Artık ruh, şuur ve iradesi ile davranışa geçmeye hazır hâle gelmiştir. Bunun için de beyindeki reseptörlerin (alıcı merkezler) tuşlarına basılır. Böylece konuşma, yürüme, uyuma, düşünme, kaçma vb. eylemler gerçekleştirilir.¹⁶³

Bugün psikolojide “ruh” denildiğinde beynin fonksiyonları akla gelmektedir. Hâlbuki dini ve asıl anlamda ruh, beynin üzerindeki kuvvettir. Beyin ise bu kuvvetin aletidir. Bilim adamları ruhu kabul etmiyor ve insan beyninin maddi bir eseri olarak görüyorlardı. Fakat beyin aydınlandıkça “ruh”a inanmanın daha makul olduğu ilgili kanaatler çoğalmaya başladı. Nasıl programlanmış bir bilgisayar çalıştırmak için düğmelerine basmak gerekli ise, beyni de ancak ruh gibi bilinç yüklü ve hayat sahibi bir cevheri program faaliyete sokabilirdi.¹⁶⁴ Ruhumuz, beynimiz aracılığıyla bedenimize hükmederek etkisini göstermektedir.¹⁶⁵

Ruh-beden ilişkisi açısından A'râf süresinin 54. ayetindeki¹⁶⁶ halk ve emr kelimeleri şu şekilde yorumlanmıştır: Bu ayette zikredilen halk, varlıkların maddesel boyutunu, emr ise, bu maddi yapının programını göstermektedir. Yani halk somut ve mekanik olanı emr, soyut ve ruhsal olanı tanımlamaktadır.¹⁶⁷ Bu yorum insanın hem somut, hem de soyut/ruhsal bir yapısının olduğuna işaret etmektedir. Buna göre insanın soyut/ruhsal yapısının, emr kelimesiyle özdeşleştirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Emr kelimesiyle ilgili olarak şunlar söylenebilir: “Emr, maddi varlıkların programlanarak, genetik kodları yüklenmiş hâlidir.” Bu ruhsallığı sebebiyle emr sevk ve idare edicidir. Zira bu özelliğini Allah'tan almaktadır. İnsanın bedensel ve fonksiyonel yönüne işaret eden “halk” ifadesi, aynı zamanda insanın beşer hâlini tanımlar. İnsanın nitelikleri ve soyut özellikleri, adalet duygusu, şefkati, inanma ihtiyacı, sezgileri ise onun emr/ruh yanını ve insani yönünü teşkil

¹⁶² Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 23.

¹⁶³ Özçankaya, *Ruh İçimizdeki Biz*, 129-130.

¹⁶⁴ Saygılı, *Beyin ve Ruh*, 81-82.

¹⁶⁵ Saygılı, *Beyin ve Ruh*, 125.

¹⁶⁶ “Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir.” (el-A'râf 7/54)

¹⁶⁷ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 27; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 30-31.

eder.¹⁶⁸ Nursi, insanın ruhuyla gayb âlemine ve cismiyle de bu gördüğümüz şahadet âlemine bir özet teşkil ettiğini ve insanın ruh-beden bütünlüğü ile beraber hem bu dünya hem de ahiret âlemlerini temsil ettiğini, ayrıca bu bütünlük içerisinde ilahi sıfatlara kemal manada ayna olabileceğini söylemiştir.¹⁶⁹

İnsanda iki takım olaylar dizisi vardır: Birincisi mekânsız ve bilinçseldir ki, ruhu yapılandırır. Diğeri mekânlıdır ve kısmen bilinçten hariştir ki, bedeni yapılandırır. Bu iki takım arasında itiraz kabul etmeyen bir bağ vardır. Cismani ile manevi yapı arasında olan başlıca bağ, organları yapılandırmaktan ileri gelir. Cismani manevi ile manevi cismani ile uyur. Beden sağlıklı olursa manevi bölüm de öylece sağlıklı olur. Beyin ile düşünce arasındaki bağ, itiraza uğramaktan uzaktır.¹⁷⁰ Tüm bu bağlar ve sıkı ilişki ruh-beden etkileşiminin varlığını doğrular niteliktedir.

Ruh ile ceset arasındaki etkileşim insanda mahiyet olarak iki farklı yapı olduğu anlamına gelir. Atom ve parçacıkların mahiyetinde hayat, ilim ve irade gibi sıfatların bulunmadığı bilinmektedir. Bütün canlı ve cansız varlıklar, ilim ve irade gibi özellikleri bulunmayan cansız ve bilinçsiz atomlardan yapılmışlardır. Bu atomlar ne kendilerini, ne de başka bir varlığın vücudunu yapabilecek donanım ve yeterlilikte değillerdir. Hikmet sahibi yaratıcının emirlerine itaat eden askerleri olarak görülebilecek olan bu atomlar, bir kitabı meydana getiren mürekkebin küçücük parçaları gibi kâinat kitabının telifinde kullanılmaktadırlar. Yahut bir binanın taşları gibi bu kâinat sarayına gönderilen hayat sahibi misafirlerin vücutlarının inşasında kullanılmaktadırlar.¹⁷¹ Bilindiği üzere mürekkep başka, mana başkadır. Saray başka, misafir başkadır. Tefekkür, şefkat, merhamet, sevgi ve korku gibi hususiyetler sarayın taşlarında bulunmayan özelliklerdir. Bunun gibi, insan ruhunun özellikleri de ruhun evi gibi olan bedeni meydana getiren atom ve parçacıklarda yoktur. Bunlar maddenin dışında, manevi hayata ait niteliklerdir. O manevi hayat ise ruhsal bir gerçekliği gösterir. Çünkü insanın maddesini meydana getiren parçacıkların hareket etmeleri için bir muharrike ve müdebber ihtiyaçları vardır. İşte o muharrik güç ve müdebber varlık ruhtur. İnsanlarda iyi yapma, ikram etme, cesaret ve cömertlik gibi sıfatlar farklı derecelerdedir. Birinde az diğesinde çok fazladır. Eğer bunlar sadece madde kaynaklı olsaydı bütün insanlarda yaklaşık olarak aynı ya da çok yakın derecelerde bulunmaları gerekirdi. Çünkü maddenin sıfatları benzerdir. Öyleyse, bu özelliklerin ruhsal bir mahiyetten kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir. Bu mahiyet ilim, marifet ve diğer sıfatların da merkezi olmalıdır.¹⁷² Nursi eserlerinde ruh-beden ilişkisinin önemini vurgulamakta olup,

¹⁶⁸ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 27.

¹⁶⁹ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 17.

¹⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, sad. Refik Ergin, 140.

¹⁷¹ Nursi, *Şuâlar*, 660-662.

¹⁷² Kırkinci, *Ruh Nedir?*, 17-18.

ruhun asıl etken, ancak bedeninin de fonksiyonel ve etkili bir ayna olduğunu kabul eder. İnsana mahiyet olarak ruh-beden bütünlüğü bağlamında yaklaşır ve bu meseledeki yorumlarını ona göre yapar.

3.Ruh, Hayat ve Beka İlişkisi

Canlılık ve hayat, fiziksel ve kimyasal kanunlara indirgenemeyen sofistike (karmaşık) kavramlardır. Madde, cisimler, fiziksel ve kimyasal kanunlar canlılığın zorunlu şartlarıdır. Ancak canlılıkta öyle bir mahiyet ve nitelik vardır ki, onu oluşturan yapıya, hareketlere ve bu maddenin yenilenmesini idare eden unsurlara içten içe ve derinlemesine olarak bağlıdır. Bu durum ise canlılığın biçimsel ve fonksiyonel olarak var olmasını sağlayan ruh kanunu ile açıklanabilir.¹⁷³

Ruhun canlılardaki tesirine hayat denilebilir. Madde, maddi özelliklerinden tecerrüt ettiği zaman etkilerinin çeşitliliği artar. Örneğin, elektriğin birçok farklı etkisi vardır. Isı, ışık, hareket gibi, etki ettiği yere ve türe göre fonksiyonları değişebilir. Ruh da bunun gibidir; zekâ, hareket, bilinç, görmek ve işitmek vb. şeklinde etkiler ortaya çıkabilir. Öyle ise hayata, ruhun en önemli bir davranış biçimlerinden biri olarak bakılabilir. Bu davranış biçimi ile ruhta bulunan birçok farklı potansiyeller tezahür eder.¹⁷⁴

Nursi, “ihya hakikati” adını verdiği canlılığın yaratılması ve devam ettirilmesini izah ederken ruhlandırmak fiili ile hayat vermeyi benzer anlamlarda mütalaa eder.¹⁷⁵ Yine daha önce de Nursi’nin ruha bakışını ele alırken ifade ettiğimiz gibi “ruh” ona göre hayat sahibi bir cevherdir.¹⁷⁶ Nursi, maddenin asıl olmadığını değişime ve dönüşüme maruz kaldığını bu nedenle maddenin sürekli bir mana ve hakikate dayanması gerektiğini ve bu mana ve hakikatin de hayat ve ruh olduğunu söylemektedir. Maddenin varlık sebebi mana ve hakikatin tekemmülü ve tezahür etmesidir. Maddenin mahkûm olduğunu bir esasın hükmüne bağlı olup ona baktığını, o esasın ise hayat, ruh ve şuur olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁷

Nursi’ye göre ruhla ayrılmaz bir ilişki içinde olan hayat, en mükemmel meyvesini insanda vermektedir. Bu hükümden hareketle, Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi Müslüman düşünürlerin Kur’an’daki insan ruhunun Allah’a bağlı olmasına odaklanmasını ve insan ruhunun Allah’ın bütün yarattığı varlıkların en ulvisi olduğu sonucuna nasıl vardıkları daha anlaşılır hâle gelmektedir.¹⁷⁸ Nursi, ruhu, hayatı ve sonsuzluğu beraber ele almakta, ruhsuz bir hayatın ve sonsuzluğun söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır.

¹⁷³ İzmirli, *Metafizik*, 129.

¹⁷⁴ Özçankaya, *Ruh İlimizdeki Biz*, 34.

¹⁷⁵ Nursi, *Asâ-yı Mûsa*, 110.

¹⁷⁶ Nursi, *Sözler*, 517; Muhsin Abdülhamid, *Modern Asrın Kelam Âlimi Bediüzzaman Said Nursi*, çev. Veli Sırım (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998), 84-86.

¹⁷⁷ Nursi, *Sözler*, 509.

¹⁷⁸ Turner, *Kur’ân’ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 224.

4. Ruh ve Kanun İlişkisi

Kanunlar, maddi ve madde olmadığı için zaman ve mekân sınırlamalarına tâbi değildir. Böylelikle her yerde geçerli olmakla birlikte belli bir yerde de değildir. Muayyen bir varlığı olmayan ancak maddeye nüfuz ederek etkilerini tüm evrende hissettiren doğa kanunları, âdetâ madde veya fizik âleminin ruhu gibidirler.¹⁷⁹ Einstein'ın ifadesiyle “Evrenin kanunlarında sanki bir ruh tezahür etmektedir.”¹⁸⁰ Ruh ve kanun arasında birtakım benzerlikler ve benzetmeler söz konusu olmuştur. Nursi'nin de bu iki kavramı birbiriyle ilişkili olarak kullandığını görülmektedir.

Nursi, doğa kanunları ve ruh arasındaki benzerliği şöyle açıklar: Ruhun bu kanunlara bir derece benzediğini zira ikisinin de âlem-i emir ve iradeden geldiğini söyler. Ancak o kanunlar hisseden ve hissedilen bir candan ve harici vücuttan yoksundurlar. Ona göre, eğer o kanun-u emri, dışsal bir vücut giyseydi, o nevilerin birer ruhu gibi olurlardı. Kanunlar daima baki, müstemir ve sabittirler. Hiçbir değişim ve dönüşüm o kanunların birliğini ve işleyişine tesir edip bozamaz. Nursi bu meseleyi açma adına şöyle bir örnek verir: Mesela, bir incir ağacı ölse ve dağılsa; onun bir nevi ruhu hükmünde olan teşkilat kanunu (genetik programı) zerre gibi olan çekirdeğinde ölmeden baki kalır. Nursi'ye göre madem en sıradan ve zayıf emri kanunlar dahi böyle beka ve devam ile alakadardır. Buna göre insan ruhu, değil yalnız beka ile belki sonsuzluk ve öteki âlem ile de alakadar olmak lazım gelir. Çünkü ruh dahi ona göre Kur'an'ın nassı ile: “*De ki: “Ruh rabbimin emrindendir”*”¹⁸¹ yüce fermanı ile âlem-i emirden gelmiş olan şuurlu bir kanun ve ilahi iradenin tecellisi olan hayat sahibi bir nizamdır. Kudret-i ilahi, o kanuna harici bir vücut libası (dinamik enerji elbisesi, ekto plazma-ruhsal enerji, latif kılıf vb.) giydirmiştir. Nasıl ki irade sıfatından ve emir âleminde gelen şuarsuz kanunlar, daima veya çoğunlukla baki kalıyor. Bunun gibi o kanunların bir nevi kardeşi ve onlar gibi irade sıfatının bir tecellisi olan ve âlem-i emirden gelen ruh da bekaya mazhar olması daha ziyade kat'i ve layıktır. Çünkü vücut ve harici gerçeklik sahibidir. Hem onlardan daha kuvvetli hem de daha ulvidir. Çünkü şuurlu, sürekli, kıymetli ve hayat sahibidir.¹⁸²

Nursi ruh-beden ilişkisi bağlamında insanın ruhu ve bedeni arasında şöyle bir münasebetten bahseder: Ruh, bedeninin bütün azalarını ve cüzlerini birbirine yardım ettirecek bir surette çalıştırır. Yâni, ilahi iradenin tecellisi olan tekvini emirler ve o emirlerin harici vücut libasının giydirilmiş bir hâli olan bir kanun-u emri ve rabbani latife olan ruh, onların idaresinde, manevi seslerini hissetmesinde ve ihtiyaçlarını görmesinde birbirine mani olmaz ve ruh bu faaliyetleri bir birlik kanunu gibi gerçekleştirir. Ruh kanununa nisbeten uzak-yakın bir hükmündedir. Onun için şeylerin birbirine perde olmak ve engel olmak gibi bir durumu yoktur. Bu kanun vasıtasıyla çoğu şey bir şeyin

¹⁷⁹ Yunus Çengel, Fizik (Doğa) Kanunları: Nedir, Ne Değildir? (Erişim 08.03.2023).

¹⁸⁰ Walter Isaacson, *Einstein: His Life and Universe* (New York: Simon & Schuster, 2007), 388.

¹⁸¹ el-İsrâ 17/85.

¹⁸² Nursi, *Sözler*, 518.

yardıma koşturulabilir. Böylece ruh beden her bir cüz'ü ile bilebilir, hissedebilir ve idare edebilir. Ona göre, yüce yaratıcının bir kanun-u emri olan ruh, küçük bir âlem olan insan bedeninde ve azasında bu vaziyeti göstermektedir.¹⁸³ İnsanın nefsini bilmesi ve enfüsü tefekkürü ve dolayısıyla ruhunu bilmesi ve anlaması rabbini bilmesine ve anlamasına vesile olabilir.¹⁸⁴ İnsan kendi ruhunun cisminde olan türlü tasarruf ve tedbirlerinden Allahu Teâla'nın âlemde olan türlü tasarruf ve etkilerini anlayabilir ve anlamlandırabilir.¹⁸⁵ Bu beden ülkesinin yegâne sultanı konumunda olan ruh, her hücrenin yanında hazır ve nazır gibidir. Ancak hiçbir hücreyi de kendine mekân tutmuş değildir. Ona göre, beden uzağı; yakını ve organların büyüğü; küçüğü farketmez. Ruh kanunu ve ilkesi bütün bu işleri birden görür ve beden bütün ihtiyaçlarına aynı anda yetişir. Ruh, bu beden ülkesindeki her organı bizzat idare eder. Ruh, bedeni istediği yere götürür, gezdirir ve dilediği işte çalıştırır.¹⁸⁶ Ruh ilahi iradeden kaynaklanan bir yaratılış kanununun beden giymiş hâli ve genel olarak tüm varlıkların ve özel olarak insanın, nesneler dünyasındaki varoluşunun ardında bulunan itici güçtür.¹⁸⁷

Nursi, ilahi, kutsi kelimeler ve vahiy ile ruh ve kalbin geliştirilebileceğinden hatta ruhun vahyi ilahinin komutları ile işletilebileceğinden bahseder.¹⁸⁸ Ruh programı esma-i ilahiye'nin komutları ile çalışan bir sistem gibidir. Esmâ zikredildiğinde Allah ruhtaki ilgili bağlantıları devreye sokuyor ve sistem eklentileri ile birlikte çalışmaya başlıyor. Ruh bir kanun-u emri ve kurallar manzumesi, bu kanunu ve kuralları icra eden ise ilahi kudrettir. Onun için ruh, ism-i ilahinin tecellisine çok ince bir perde hükmüne geçebilecek kabiliyettedir. Ruh meşiet-i ilahiyeye bakan, doğrudan Allah'ın emri ile çalışan, Allah'ın isimlerine ve ehadiyet-i ilahiyeye en parlak, safi ve temiz bir ayna hükmündedir. Onun için kâinatta tecelli eden tüm isimler, sıfatlar ve kanunlar bir insanın ruh aynasında da faaliyet gösterebilir.¹⁸⁹

Termodinamik, enerji ve fizik kanunları üzerinde çalışmaları bulunan dünyaca ünlü bilim adamı Yunus Çengel ruh-kanun ilişkisini şu şekilde açıklamaya çalışır:

“Canlılarda kesif bir tül gibi olan madde, arkasındaki latif manaların üzerinde yansıdığı bir perde görevini görmektedir. Örneğin bir kiraza veya kelebeğe bakan herhalde önce onlarda yansıyan ince sanatları ve latif manaları görür ve letafetlerini mananın merkezi olan kalp ile hisseder. İnsan ise kesif bir beden ve latif bir ruh ile acayip bir letafet-kesafet karışımıdır ve hâkim olan unsura göre hüküm alır. Fiziki bir varlık olarak insan bedeni fizik kanunlarına tabidir ve bir anda birden fazla yerde olamaz. Nurani bir varlık olan ruh ise zaman ve mekân üstüdür ve hiçbir fizik kanunu onu hükmü altına alamaz. Dolayısıyla bir anda çok yerde ve hatta her yerde olabilir -aynen yer çekimi kanunu gibi- ancak insan ruh ve

¹⁸³ Nursi, *Sözler*, 687.

¹⁸⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ruhun Mahiyeti* (İstanbul: Ehil Yayınları, 2019), 9.

¹⁸⁵ Hakkı, *Ruhun Mahiyeti*, 11.

¹⁸⁶ Kırkinci, *Ruh Nedir?*, 37.

¹⁸⁷ Turner, *Kur'an'ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 229.

¹⁸⁸ Nursi, *Lem'alar*, 137.

¹⁸⁹ Nursi, *Sözler*, 687-688; Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 15.

bedeniyle bir bütün olduğu için, ruh ve beden birlikte hareket etmek durumundadır. Bu durumda baskın olan unsurun hükmü geçecektir. Kişi eğer bedenlen semiz ruhen cılız ise, o ruh o bedende adeta hapis olacak ve ruhun adeta kesifleştiği o kişide kesafet esas olacaktır. Hatta kişi sadece bedenden ibaret olduğunu bile iddia edecektir. Ancak kişi ruhen gelişkin bedenlen cılız ise tam tersi olacak ve kişinin bedeni de letafet kesbedip kişide fizik kanunlarından ziyade nuraniyet kaideleri hâkim olacaktır. O zaman da bu kişi letafet kesbetmiş bedeniyle beraber ruhun kanunlarına tabi olacaktır. Bu meselede bedeni bir balona, ruhu da havadan yedi kat daha hafif olan ve serbest bırakıldığında hızla yükselen helyum gazına benzetilerek şöyle açıklanabilir: İçinde çok az helyum gazı bulunan bir balonu elimizden bırakırsak, balon yerçekiminin etkisiyle yere düşecektir. Yani latif helyum gazı birlikte olduğu kesif balon malzemesine hükmeden kanuna boyun edecektir. Böylelikle az şişmiş helyum balonu kesif bir madde gibi davranacaktır. Ancak balon helyum gazı ile iyice şişirilip bırakılırsa görülecektir ki helyum gazındaki yükselme kuvveti balona hükmeden düşme kuvvetine galip gelecek ve helyum dolu kesif balon semalara doğru yükselecektir. Yani beden ruha ve ruhaniyetin kanunlarına tabi olacaktır.”¹⁹⁰

Çengel’in açıklamalarından ruh ile kanunlar arasında benzerlikler olduğu ve etkileşimin meydana gelebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca ruh kanunun doğru işletilmesi ve kullanılması hâlinde evrendeki fizik kanunlarına indirgenemeyeceği ve onlardan bağımsız olarak hareket edebileceği de vurgulanmaktadır. Ona göre insan hangi tarafını daha yoğun ve çok kullanırsa o tarafın (ruhsal kanun ya da bedensel kanun) hükmü o insanda daha hâkim hâle gelecektir.

Maddi olmayıp maddede tecelli eden ve maddeye nüfuz eden şeyler, eğer birlikleri yani kendine has bir kimlikleri varsa onlar o madde için bir tür ruhu gibidirler. Çengel’e göre bu bağlamda atomun ve atoma karakterini veren, fiziki varlığına nüfuz eden genel anlamda bir ruhsal kanun vardır. İç içe girmiş birkaç doğa kanunu ve prensibinden ibaret olan bu ruh; hayat, akıl, zihin, irade ve duygularla mücehhez insan ruhuna kıyasla çok basittir. İrade sıfatından gelen ve hükümlerini tüm madde âleminde icra eden, ancak gözle görülür elle tutulur bir varlığı olmayan, yerçekimi gibi doğa kanunlarının sabit, değişmez ve dâimi oluşu gözlemler neticesi olarak tespit edilmiştir. Tüm bunlar irade sıfatından ve emir âleminde gelen ve tüm bedende hükmeden çok daha kapsamlı ve işlevsel olan ruhun varlığına ve bekasına bir nevi delildir.¹⁹¹ Ruhun belli bir şekli ve yapısı yoktur. Ruh değişmeden asli hüviyetini muhafaza eder. Ruh, bir nevi doğadaki kanunlara benzetilebilir. Mahiyeti ve hakikatini bilinmediği hâlde herkes itme ve çekme kanununun varlıklar üzerindeki etkisini kabul eder.¹⁹² Ruhun da mahiyeti ve hakikati bilinmemesine rağmen çekim kanunun sonuçları üzerinden kabul edildiği gibi kabul edilebilir. Ruh, maddi ölçümlere konu olmayan ve daha ziyade kanunların,

¹⁹⁰ Yunus Çengel, *Nuraniyet ve Kuantum Âlemi* (Erişim 08.03.2023).

¹⁹¹ Yunus Çengel, *Ruh ve Unsurları* (Erişim 08.03.2023)

¹⁹² Veysel Kasar, “İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası ve Ahiret”, *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/20 (Temmuz-Aralık 2008), 149.

ilmi kuralların egemen olduğu âlemin ve sistemlerin bir ferdidir. Kanunlardan farkı ise ruhun kendi varlığının bilincinde olmasıdır.¹⁹³

Nursi, ruh konusunda vefat edenlerin ruhlarının muhafazasıyla ilgili olarak verdiği bir örnekte, ağaçların çekirdeklerindeki genetik yazılımı ruh programına benzetmiş ve bunun ile ağaçlardaki ruh programının sürekli gözümüz önünde muhafaza edildiğini ve bu kanuni programın her baharda yeniden yazılıp ağaçların canlanmasına vesile olduğu ifade etmiştir.¹⁹⁴ İnsanın ruhu da beyin ve genler üstü bir bilgi dosyası ve özel bir yazılım gibidir.¹⁹⁵ İnsan beynindeki ruh yazılımının; beynimize, genlerimizle değişmeyecek şekilde çizilmiş olan ve DNA’da yazılı olan bir programla etkileşime girdiği düşünülebilir. Beyindeki değişken yazılım ise, elektromanyetik enerjiyle yazılmış gibidir. Evrendeki manyetik enerjiyle, ruh yazılımımız harekete geçmektedir. Ruhsal gerçeklikle kurduğumuz bağlantıyı göremesek de, akıl yürütme yöntemleriyle bunun olması gerektiğini bilinebilir.¹⁹⁶ Yani ruh kanunu ve evrendeki kanunlar arasında benzerlikler bulunduğu gibi belki de bu benzerliklerin de yol açtığı aralarında birtakım etkileşimlerde söz konusu olmaktadır.

5. Ruh, Ölüm ve Ölümsüzlük İlişkisi

Nursi risalelerde ruhu ele alırken ana tema olarak işlediği konulardan birisi de ruhun ölümsüzlüğüdür. O, insan ruhunun ölümsüzlüğü meselesine dini otoritelere, dini deneyimlere ve şahsı tecrübelerle atıfla başlamaktadır.¹⁹⁷ Nursi, ruhun ölümsüzlüğünün son derece açık olduğunu bu nedenle burhan ile göstermeye dahi lüzum olmadığı iddiasının muhatabı olan özellikle Müslüman kitlenin kuşkularını güvendikleri kimselerin-peygamberler, evliya ve âlimlerin-ruhlar âlemi ile kişisel deneyim yaşadıkları bilgisiyle tekit etmeye çalışmakta ancak bununla yetinmemektedir.¹⁹⁸ Nursi bundan sonra ölümsüzlük için ahiretin varlığı husundaki kanıtlarına¹⁹⁹ dayanarak ilahi cemalin ebediliği ve o cemalin yansıyacağı dışsal aynaların hikmeten gerekliliği üzerinde durmaktadır.²⁰⁰

Nursi ölüm ve ruh ilişkisine dair şunları söyler:

“Evet mevtin de hayat gibi mahluk olduğuna, mevtin i’dam ve adem-i mahz olmadığına delalet eder. Mevt, ancak ruhun cesed kafesinden çıkmasıyla tebdil-i mekân etmesinden ibarettir. Ve keza nev’-i beşerde mevcut emarat ve işaret-i kesîreden kat’iyyetle anlaşılır ki, insan öldükten sonra birşeyi bâki kalır; o şeyi de, ancak ruhtur. Demek ruhun bekası, hâsse-i zâtiyedir. Bu hâsse-i zâtiyenin bir ferdde mevcut olması, nev’in tamamında mevcut olmasını istilzam etmekle; mûcibe-i cüz’iyenin mûcibe-i külliye hükmünde olduğuna bir misal teşkil ediyor. Binaenaleyh

¹⁹³ Özçankaya, *Ruh İçimizdeki Biz*, 31.

¹⁹⁴ Nursi, *Asâ-yı Mûsa*, 191.

¹⁹⁵ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 42.

¹⁹⁶ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 185.

¹⁹⁷ Nursi, *Sözler*, 515-516.

¹⁹⁸ Colin Turner, *Kur’ân’ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Nesil Yayınları, 2020), 225.

¹⁹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Nursi, *Sözler*, *Haşır Risalesi*, 48-120.

²⁰⁰ Nursi, *Sözler*, 516; Abdülhamid, *Modern Asrın Kelam Âlimi Bediüzzaman Said Nursi*, 105.

mevt, hayat gibi bir mu'cize-i kudrettir. Yoksa hayat şartları bulunmadığından ademin dairesine girmiş değildir.”²⁰¹

Bu pasaja göre Nursi, ölüm ile bedenın dağılıp bozulmasına rağmen ruhın devam ettiğini, onun bir yönünün baki kaldığını ve bu beka durumunun ruhın kendi zatına has bir özellik olduğunu söylemektedir. Bu özelliğın bir fertte bulunması durumunda bunun tüm insanlık için de geçerli olacağı yargısına ulaşmaktadır. Bu durum ilk olarak şehitlerin bedensel ölümleri sonrası devam eden yaşamlarını hatırlatmaktadır. Ayrıca Nursi, ruhın bedenden ayrılışının, bedene girişi ve hayatlandırması kadar muntazam ve düzenli bir olgu olduğundan bahseder. Ölümü sadece hayat şartlarının olumsuzlaması olarak görmez.

Nursi, ruhu ölümsüzlük ve diriliş bağlamında da sıkça ele alır. Haşirde, ruhların cesetlere gelmesinden, o cesetlerin ruhla ihya edilmesinden ve en son olarak da cesetlerin inşasından bahseder. Ruhların cesetlere gelmesine şöyle bir misal verir:

“Gayet muntazam bir ordunun efradı, istirahat için her tarafa dağılmış iken, yüksek sadâlı bir boru sesiyle toplanmalarıdır. Evet, İsrâfil’in borusu olan Sur’u, ordunun borazanından geri olmadığı gibi, Ebedler tarafında ve zerreler Âleminde iken Ezel canibinden gelen sese cevab veren Ervahlar, elbette ordunun neferatından binler derece daha musahhar ve muntazam ve muti’dirler. Hem değil yalnız Ruhlar, belki bütün zerreler dahi, bir Ordu-yu Sübhanî ve emirber neferleridirler.”²⁰²

Nursi, İsrâfil’in ruhlara yaptığı çağırını, bir taburu toplamak için çalınan boru ya da siren sesine benzetir. Ruhların cesetlere aynı o ordunun toplanması ve gelmesi gibi kolay geleceğini söyler.

Nursi, cesetlerin ruhların gelmesi ile diriltilmesine ise şu misali verir:

“Çok büyük bir şehirde, şenlik bir gecede, birtek merkezden, yüzbin elektrik lâmbaları, âdeta zamansız bir anda canlanmaları ve ışıklanmaları gibi, bütün küre-i arz yüzünde dahi, birtek merkezden yüz milyon lâmbalara nur vermek mümkündür. Madem Cenab-ı Hakk’ın elektrik gibi bir mahlûku ve bir misafirhanesinde bir hizmetkârı ve bir mumdarı, Hâlıkından aldığı terbiye ve intizam dersiyle bu keyfiyete mazhar oluyor. Elbette elektrik gibi binler nurani hizmetkârlarının temsil ettikleri Hikmet-i İlahiyenin muntazam kanunları dairesinde Haşr-i A’zam tarfet-ül aynda vücuda gelebilir.”²⁰³

Nursi, toplanmış tüm insan cesetlerini sönük ve karanlık büyük bir şehre benzetir. Ona göre bir elektrik şalterini kaldırmakla nasıl koca şehir bir anda aydınlanıyorsa, aynen öylede o tüm insan cesetlerinin, elektrikten daha nurani ve etkili ruh kanunu ile birden bire ihya edilip canlandırılacağını söylemektedir.

²⁰¹ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi, 179.

²⁰² Nursi, *Şuâlar*, 37.

²⁰³ Nursi, *Şuâlar*, 37.

Nursi, bir pasajında ruhların baki olduğu iddiasını şöyle dile getirmeye çalışmıştır: Kur'an'ın nassı ile şehitler ölmemiş ve onların ruhları bakidir.²⁰⁴ Ancak diğer kabir ehlinin de ruhu baki olmakla birlikte farklı olarak şehitlerin kendilerini ölmüş olarak bilmediklerini söyler. Ona göre mümin bir kul için ölüm, ruh için bir mekân değişikliği, bedenden ayrılma ve tam serbest hâle gelme ve dünyadaki kulluk vazifesini tamamlamak demektir.²⁰⁵

Nursi, toprakta çürüdükten sonra insanın cesedinde, bir çekirdek ve tohum hükmünde olan “acbü’z-zeneb” tabir edilen küçük bir parçanın baki bırakılarak Cenab-ı Hakk'ın, onun üstünde insan cesedini haşırde halkedeceğini ve insanın ruhunu ona göndereceğini mümkün görmektedir.²⁰⁶ Nursi'nin önceki tohum örneklerindeki ifadelerinden hareketle baki kalacak kemiğin içindeki genetik yazılımı ima ettiği ve bunun üzerinden insanın inşasının olacağını ve bu bedene ruhun gönderileceğini ifade ettiği anlaşılabılır. Öldükten sonraki dirilişin betimlendiği hadislerde yer alan “acbü’z-zeneb”, tabiri sadece tekrar dirilişin esasını teşkil eden madde anlamında kullanılır.²⁰⁷ “Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü’z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır.”²⁰⁸ Bazı hadislerde ise baki kalacak bu parçanın hem ilk yaratılışın, hem de ikinci yaratılışın maddesel esası olduğu ifade edilir: “Toprak insanoğlunun acb dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir. İnsan acbden yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir.”²⁰⁹

Nursi'ye göre ruhun-Allah'ın yaratmasıyla devam eden²¹⁰-ölümsüzlüğünden şüphelenen birisi, ruhun bekasını idrak etmesi için sadece kendi hayatını dikkatle gözden geçirmesi yeterlidir.²¹¹

²⁰⁴ Nursi muhtemelen şu ayetlere atıfta bulunmaktadır: “Allah yolunda öldürülenler için “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz.” (el-Bakara 2/154); “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar. Onlar Allah'tan gelen bir nimet, bir lütuf sebebiyle ve Allah'ın, müminlerin ecrini zayıf etmeyeceği müjdesi ile de sevinç içerisinde diriler.” (Âl-i İmrân 3/169-171).

²⁰⁵ Bediüzzaman Said Nursi, *Mektûbat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2021), 6-7.

²⁰⁶ Nursi, *Sözler*, 615.

²⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Acbü’z-zeneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/319.

²⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammad Zühayr bin Nasir el-Nasir (Beyrut, Daru't-Tüvk'ün-necah, 2001), “Kitabü't-Tefsîru'l-Kur'an”, 65; Müslim, “Fiten”, 141; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, Sünenü İbn Mâce, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Zühd”, 32.

²⁰⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî (Abû Dabi: Müessesetu Zâhid b. Sultân, 2004), “Cenâ'iz”, 274; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybani, Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (b.y.: Müessesetü'r- Risale, 2001), 14/38 428; Müslim, “Fiten”, 142; Süleyman b. Eş'âs b. İshak Ebu Davud eş-Şicistanî, *Süneni Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrüt: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.), “Sünnet”, 39.

²¹⁰ Nursi'nin ruhu ele alma şeklinden ve ruhla ilgili açıklamalarından ruhu bir araz olarak değil cevher olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet'ten Ebü'l-Hasen Eş'arî (öl. 324/935-36) ve onu takip eden kelamcılarının çoğu ise ruhu bir araz olarak görüp, ölümle birlikte yaşamsal varlığının devam etmediğine inanırlar. (Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma fi Redd'i Ala Ehli'z-Zey'i ve'l-Bid'a*, Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955, 21-22). Nursi'nin bu konu bağlamında mensup olduğu ekoldeki âlimlerden farklı düşündüğü görülmektedir. Ancak Nursi'nin meseleye genel olarak yaklaşımından ruhu cevher olarak gördüğünün kabulüyle birlikte ruhun varlığı ve devamının her an yaratıcının tasarrufu ve halkı ile olduğu şeklindeki Eş'arî düşüncede hâkim olan vesileci yaklaşıma sahip olduğu da yadsınmamalıdır.

²¹¹ Turner, *Kur'an'ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 227.

Ona göre, ruh ve beden ilişkisi bağlamında, her bir insan, kaç sene yaşamış ise o kadar beden değiştirdiği hâlde, o insanın ruhu ve benliği aynen baki kalmıştır. İnsan bir beden ile bir ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Fakat onun asıl hakikatı insaniyesi “ben” diye tâbir edilen ve daima ayniyetini muhafaza eden ruhtan, o latife-i rabbaniyeden ibarettir. Ruhun mevcudiyeti, bekaya teveccühü; ilmi, ahlaki ve bunun üzerinde bundan başka tabi çok burhanlar ile sabit olduğu gibi sem’i deliller ile de sabit olduğu iddia edilmiştir.²¹² İnsanın şahsiyetinin (benliğinin) aynı kalıp, sorumluluk sahibi olabilmesini değişen bedene nisbeten aynı kalan ruha bağlanarak “ayniet” bağlamında ruhsal gerçekliğin varlığına delil olarak sunulabilir.²¹³ Nursi’ye göre madem beden gelip geçicidir. Ruhun, ölüm ile tamamen bedenden mücerret olması ruhun devamlılığına tesir etmez ve onun mahiyetini bozmaz. Gayet kat’î bir hads (ani ve doğru idrak) ve müşahade ile sabittir ki, beden ruh ile ayakta durmaktadır. Buna göre ruh, onun ile kaim değildir. Ruh, bizatihi kaim ve hâkim olduğundan; beden ne kadar dağılsa, bozulsa hatta parçalansa da ruhun istiklaliyetine, ferdiyetine ve bekasına zarar gelmeyecektir.²¹⁴

Nursi, insan ruhunun ölümsüzlükle ilişkisini şöyle temellendirir: Kalbe doğan doğru bir bilgi ile vicdanen hissedilebilir ki; insan öldükten sonra esaslı bir yönü bakidir. Bu yönü insanın benliği ve ruhsal varlığıdır. İnsanın ruhu, bozulmaya ve dağılmaya maruz değildir. Çünkü basit ve terkip olunmamış bir birlik içindedir. Dağılmak ve bozulmak ise; çokluğun ve terkip edilmiş şeylerin özelliğidir. Ruhun fenası, dağılma ya da bozulma ile olabilir. Dağılma ve bozulma ise, ruhun birliği ona izin vermez ki içine girsin ve basitlik bırakmaz ki daha basite indirgenip bozulsun. Nursi’ye göre başka bir ihtimal ise ruhun yok olmasıdır. Ona göre, sonsuz cömerlik sahibi Allah’ın sonsuz merhameti böyle bir şeye müsaade etmez ki o vücut nimetini pek müştak ve layık olan insan ruhundan geri alsın.²¹⁵ Nursi’ye göre insanın ruhu veya “benlik” duygusunun değişmemesine rağmen, fiziksel bedeninin sürekli bir akış içinde olması, ruhun bedene değil, beden ruha bağımlı olduğunun önemli bir kanıtıdır. Ona göre insanın en önemli yönü ruhu olup, hayatı boyunca maddesel organik yapısı tamamıyla değişime ve dönüşüne uğramasına karşın, ruhu bozulmadan ve dağılmadan kalmaktadır.²¹⁶ Dolayısıyla Nursi, ölümü insanın bedeni bağlamında ele alırken, ölümsüzlük ve bekayı ise insanın sürekli devamda olan ruhuyla ilişkilendirmiştir.

6. Diğer Canlılarda Ruh

²¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 341.

²¹³ Kasar, “İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası ve Ahiret”, 151-152; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), 283.

²¹⁴ Nursi, *Sözler*, 516-517.

²¹⁵ Nursi, *Sözler*, 517.

²¹⁶ Turner, Kur’ân’ı Said Nursi İle Okumak, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 227.

Ruhun yalnızca insanlarda olup olmadığı sorusunun Nursi'nin risalelerinde tekdüze kesin bir cevabı yoktur. Nursi bu konuyu ele aldığı pasajların birinde şöyle söyler:

“Meselâ madenler diyemezler: “Niçin nebatî olmadık?” Şekva edemezler; belki vücud-u madenîye mazhar oldukları için hakları Fâtırına şükrandır. Nebatat niçin hayvan olmadım deyip şekva edemez, belki vücud ile beraber hayata mazhar olduğu için hakkı şükrandır. Hayvan ise niçin insan olmadım diye şikâyet edemez. Belki hayat ve vücud ile beraber kıymetdar bir ruh cevheri ona verildiği için, onun üstündeki hakkı, şükrandır.”²¹⁷

Nursi bu pasajda bitkilerden “ruh sahibi” olarak değil “hayat sahibi” olarak bahsetmekte, hayvanlar için ise ruh nimetine sahip olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

“Yine insanın fitratında acib bir hal: İnsanın efradı arasında cismen ve sureten ayrılık varsa da pek azdır. Amma manen ve ruhen, aralarında zerre ile şems arasındaki ayrılık kadar bir ayrılık vardır. Fakat sair hayvanat öyle değildir. Meselâ balık ile kuş, kıymet-i ruhiyece birbirine pek yakındırlar. En küçüğü en büyüğü gibidir. Çünkü insanın kuvve-i ruhiyesi tahdid edilmemiştir. Enaniyet ile o kadar aşağı düşerler ki, zerreye müsavi olur. ubudiyet ile de o kadar yükseğe çıkıyor ki, iki cihanın güneşi olur; Hazret-i Muhammed aleyhissalâti vesselâm gibi.”²¹⁸

Nursi burada, insanların arasındaki ruhsal farklılık ve manevi derecenin hayvanların kendi arasındaki ruhsal kıymet ve dereceden çok daha fazla olduğunu, diğer canlıların-balık, kuş vb.-organik hatta ruhsal program olarak birbirine çok yakın olsa da insanların kıymet-i ruhiyece birbirinden çok farklı olabileceklerine işaret etmektedir.

“Zihayatlardan Ruhlu kısmı olan İnsan ve hayvanattan hiçbirisi yoktur ki; cisminde gayet muntazam saatler gibi işleyen ve işlettirilen dâhilî ve haricî âzalarıyla ve bedeninde gayet ince bir Nizam ve gayet hassas bir Mizan ve gayet mühim faideler ile yerleştirilen âlât ve duygularıyla ve cesedinde gayet san'atlı bir yapılaş ve gayet Hikmetli bir tefriş ve gayet dikkatli bir muvazene içinde konulan cihazat-ı bedeniyesiyle, Senin Vücub-u Vücuduna ve Sıfatlarının tahakkukuna şehadet etmesin.”²¹⁹

Nursi hayat fenomenini özellikle de insan hayatını, sanat ve mahiyetçe en harika bir ruhlu varlık olarak tanımlamıştır. Onun yorumlarından her ne kadar bitkilerin doğrudan bir ruh sahibi olduğu çıkarılmazsa da o, geniş ruh tanımı bağlamında hayat sahibi olması hasebiyle ve bitkilerin genetik programlarını da bir nevi ruh sayarak onların da kendine mahsus ruhlarının olabileceği söylemiştir. Varlıklar kendi aralarında ruhun sıfatlarını yansıtmaya derecelerine göre farklılık gösterirler. Bu sıfatlara nuranilik, akıl, arzu, güç ve ilahi sıfatların geri kalanları ile hayatın kendisi de dâhildir.²²⁰ Bu durumda mantıksal olarak, yaratılmış âlemde ilahi isimleri bir dereceye kadar

²¹⁷ Nursi, *Lem'alar*, 285.

²¹⁸ Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, çev. Abdülmecid Nursi, 128.

²¹⁹ Nursi, *Asâ-yı Mûsa*, 191.

²²⁰ Turner, *Kur'ân'ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 230.

yansıtmayan hiçbir canlı bulunmadığına göre, ruh ve hayatın kapsamı da tüm canlı varlıkları kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Nursi, ruh sahibi canlılar arasında insan ruhunun çok daha özel ve bireyselleşmiş bir yapıda olduğunu ve kâinattaki başka hiçbir varlığın o türde bir ruha sahip olmadığını vurgular. Ona göre bu yüzden meleklerle ilk yaratılışta Âdem (a.s.)’a bu ruhun üflenmesi nedeniyle önünde secde etmelerinin emredildiği söylenebilir.²²¹ Nursi, ruhların bekasını ele aldığı başka bir pasajında da sadece insanların değil, hayvanların da ruhlarının baki kalacağını hatta bir kısım hayvanların²²² hem ruhları hem de bedenleriyle beraber baki kalacağını iddia etmektedir.²²³ Nursi’nin ruha bakışını tasnif edecek olursak, akıl ve bilinç sahibi ruha insanlar, melekler ve cinlerin sahip olduğu, hayvanların ise kısmi bilinçli bir ruha ve son olarak bitkilerin ise hayat sahibi anlamında olan bir tür ruh programına sahip olduğunu iddia ettiği söylenebilir.

7. Sonuç

Ruhun mahiyetini açıklama adına İslam düşünce tarihinde birçok teori, yaklaşım ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlar genelde İslamın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’ten hareketle ve ayrıca felsefenin ve aklın da etkisiyle birlikte şekillenmiştir. Kur’an’da ve Sünnet’te ruhun mahiyetine dair açık bir beyan bulunmayışından dolayı birçok farklı yorum ortaya atılmıştır. Ruha dair Hz. Muhammed (a.s.m)’in ardından gelen sahabe nesli pek fazla yorum yapmayarak nassları genelde zahiri üzere anlamışlardır. Ancak daha sonra birçok alanda olduğu gibi ruha dair de izahat verme ihtiyacı doğmuştur. Bu aşamadan sonra ruhun mahiyetini anlama çabasına ilişkin birçok yorum yapılmıştır. Bu yorumlar yapılırken İslam düşünce tarihindeki etkili şahsiyetlerinin fikirleri öne çıkmış ve ruhun anlaşılmasında onların düşünceleri öncü hâle gelmişlerdir. Ruhu anlama, anlatma ve yorumlama çabası içerisinde bulunanlar dini nasların ve İslam bilginlerinin verdiği bilgiden yararlanmanın haricinde kendi dönemlerindeki bilgi birikiminden ve bilimsel gelişmelerden bu yorumlama faaliyeti sırasında faydalanmışlardır. Mesela son dönem kelim âlimlerinin ruhu anlama çabası içindeyken elektriği kullanmaları bunun örneğidir. Dolayısıyla dönemin gözlem, bilimsel veri ve yeni keşifleri naslarla tam olarak belirlenemeyen içtihadî ve esasata ait olmayan meselelerde kullanılır hâle gelmiştir.

Bediüzzaman Said Nursi, son dönem kelim âlimleri içerisinde bilhassa bilimsel verilere ve keşiflere atıflarda bulunan ama bunu yaparken esasattan kopmayan, orijinal ve ilgi çekici yorum

²²¹ Turner, *Kur’ân’ı Said Nursi İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 231.

²²² Ona göre bunlar: “Hüdüh-ü Süleymani (A.S.) ve Neml’i ve Naka-i Sâlih (A.S.) ve Kelb-i Ashab-ı Kehf gibi bazı efrad-ı mahsusadır.” Rivayet kaynakları ve yorumu için bkz. (Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nur’un Kudsi Kaynakları*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2019, 784-785)

²²³ Nursi, *Asâ-yı Mûsa*, 208.

yapan aktivist ve yenilikçi bir âlimdir. Nursi eserlerinde ruh meselesi bağlamında klasik kelam literatüründe yer alan birtakım nakillere doğrudan yer verirken, bazı yerlerde ise onlardan istifade ettiğini ciddi anlamda hissettirmektedir. Bunun yanı sıra onun bu konuda orijinal olarak ortaya koyduğu fikirlere ve meselenin anlaşılması açısından bilimsel bilgiye örtük bir biçimde atıf yaparak yer verdiği de görülmektedir. Nursi ruhu yorumlama adına klasik bilgi anlamında kuşatıcı ve makul bilgileri aktarırken, ruhun izahi bağlamında tüm doğal fenomenlerden ve bilimsel gözlemlerden yararlanmaya çabaladığı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim Nursi bu bağlamda ruhu; kanuna, programa ve bilinç yüklü hayat sahibi bir cevhere benzetmektedir.

Nursi, ruhu birtakım sonuçları üzerinden değerlendirmiş, anlaşılmasını kolaylaştırmak için doğal fenomenlerle ve varlıklarla kıyaslama yoluna gitmiştir. Böylece ruhun kıyaslanamaz oluşunu aşmaya çalışarak onu akla yaklaştırma çabası içerisinde olmuştur. Ayrıca ruhu konu edindiği yere ve bağlama göre farklı sıfat ve niteliklerle tarif etmiştir. Ruhu insan için tanımladığında farklı, hayvanlar ve bitkiler için tanımladığında daha farklı bir kavramsal çerçeve çizmiştir.

Nursi'nin ruh sahibi varlıkların yaratıldığı maddeleri sıralarken ilginç bir şekilde bizlere kuantum fiziğini hatırlatan enerjinin farklı dönüşüm, tür ve kullanımlarından bahseder gibidir. Ona göre ruh sahibi canlılar fotonlardan (kütlesi ve elektriksel yükü olmayan temel bir parçacık), karanlık madde ve enerjiden hatta kelime ve mananın enerjisinden dahi yaratılabilmektedir. Onun ruhsal gücü ve yapısını atomaltı partüküllerden yola çıkarak temellendirdiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Nursi ruhu emir ve kanunlar âleminden olarak kabul etmiş ve ilahi iradenin tecellisi olan evrendeki diğer kanunları ruhun bilinçsiz bir kardeşi ve benzeri olarak nitelemiştir. Nursi'nin bu şekildeki yorumları ile Kur'an ve İslam birikiminden gelen ruha dair bilgilerle bazı modern bilgi ve tespitleri telif ettiği görülmektedir. Nursi ruha dair yorumlarını, bilime ve bilimsel gözleme mesafeli olmadan, ondan yararlanarak ve ayrıca İslami birikimden de cidden istifade ederek yapmıştır.

Nursi'nin İslam düşüncesi içerisindeki birtakım ruh yorumlarından haberdar olduğu, bu yorumları sahih aklın süzgecinden geçirdiği ve bilimsel verileri de bu bağlamda tanımlama yaparken kullandığı, eserlerinin ruhla ilgili bölümlerinden anlaşılmaktadır. Onun bazı klasik yorumları tercih ettiği görülse de bunu yaparken akli etkin kullandığı, bilimsel verilere atıfta bulunduğu ve açıklamalarına rasyonel zemin oluşturduğu söylenebilir. Nursi, ruhu; bilinçli, hayat sahibi, devamlı, baki, emir âleminden ve bizatihi bağımsız ve bedenine ona dayandığı bir cevher olarak tanımlamaktadır. Nursi, ruhu her ne kadar bağımsız bir cevher olarak nitelese de ruhun bedenle etkileşim içinde olduğunu da savunmuştur. Ruhun potansiyellerini göstermesi için beden önemli bir yeri olduğunu da vurgulayarak ruh-beden bütünlüğünü önemsediğini göstermektedir. Buradan hareketle Nursi'nin ruh teorisinin modern bilimsel bilgiden yararlanan ve klasik verilerden istifade eden, akla ve sağduyuya yatkın, ılımlı bir düalizm şeklinde olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybani, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r- Risale, 2001.
- Arvasî, Seyyid Abdülhâkim. *Ruh Risalesi*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Badıllı, Abdülkadir. *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2019.
- Bal, Samet Yahya. *Ruha Yeni Bir Yaklaşım Psikonsal Töz*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammad Züheyr bin Nasir el-Nasir. 9 Cilt. Beyrut: Daru't-Tüvk'ün-Necah, 2001.
- Bulut, Mehmet Ali. *Ruhun Deşifresi*. Ankara: Hayat Yayınları, 2019.
- Çengel, Yunus. *Fizik (Doğa) Kanunları: Nedir, Ne Değildir?*. Yunus Çengel. Erişim 08.03.2023. <https://www.yunuscengel.com>.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 13-42.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs b. İshak eş-Şicistanî. *Süneni Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Kitabu'l-Luma fî Redd'i Ala Ehli'z-Zey'i ve'l-Bid'a*. Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955.
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Ruhun Mahiyeti*. İstanbul: Ehil Yayınları, 2019.
- Isaacson, Walter. *Einstein: His Life and Universe*. New York: Simon & Schuster, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Metafizik*. sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Kasar, Veysel. "İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası ve Ahiret", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/20 (2008), 145-157.
- Kırkinci, Mehmet. *Ruh Nedir?*. İstanbul: Zafer Yayınları, 1993.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Mahamat, Yassine İbrahim. "ماهية الإنسان في ضوء الأسماء الحسنى من منظور رسائل النور." *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2: 242-252.
- Mahamat, Yassine İbrahim. "علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي." *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2022), 140-159.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî. 8 Cilt. Abû Dabi: Müessesetu Zâhid b. Sultân, 2004.
- Muhsin, Abdülhamid. *Modern Asrın Kelam Âlimi Bediüzzaman Said Nursi*, çev. Veli Sırım, İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: ts.

- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Asâ-yı Musa*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nuriye*. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Şuâlar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektûbat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2021.
- Penrose, Roger. "Précis of The emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics". *Behavioral and Brain Sciences* 13/4 (1990), 643-655.
- Polkinghorne, John C. "The person, the soul, and genetic engineering." *Journal of medical ethics* 30/6 (2004): 593-597.
- Özcankaya, Ramazan. *Ruh İçimizdeki Biz*. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1999.
- Özdemir, Gazi. *Din ve Beyin*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2009.
- Saygılı, Sefa. *Beyin ve Ruh*. İstanbul: Elit Yayınları, 2006.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 Cilt. Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire: ts.
- Turner, Colin. *Kur'an'ı Said Nursi İle Okumak*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Nesil Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.



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

2024 Yılına Ait Hutbelerdeki Dilin Pedagojik ve Duygusal Boyutu

The Pedagogical and Emotional Dimensions of the Language Used in Friday Sermons in 2024

Bayram Özer

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi/Eğitim Bilimleri Bölümü/ Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim
Dalı, bayramoz@omu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4375-4104>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	14 May/ 14 Mayıs 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	15 June/ 15 Haziran 2025
Yayın Tarihi – Date Published	30 June / 30 Haziran 2025

Atıf / Cite as: Özer, B. (2025). 2024 yılına ait hutbelerdeki dilin pedagojik ve duygusal boyutu. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal*, 10(19), 86-106.
<https://doi.org/10.53427/katre.1699610>

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

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



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

2024 Yılına Ait Hutbelerdeki Dilin Pedagojik ve Duygusal Boyutu

Özet

Bu çalışma 2024 yılında Türkiye'de Cuma namazlarında verilen hutbelerin pedagojik ve duygusal yönlerden analizini amaçlamaktadır. Çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan 53 hutbe içerik ve duygusal ton açısından incelenmiş mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tikslenme, şaşkınlık ve ilgi gibi temel duyguların dağılımları analiz edilmiştir. Araştırma nitel içerik analizi yöntemiyle yürütülmüş, hutbelerde kullanılan dilin pedagojik etkileri ve iletişim gücü açısından değerlendirmeler yapılmıştır. Bulgular hutbelerde pozitif duyguların (özellikle mutluluk ve ilgi) baskın olduğunu, korku ve üzüntü gibi olumsuz duyguların ise daha çok caydırıcılık ve farkındalık yaratma amacıyla yer aldığını göstermiştir. Ayrıca hutbelerin didaktik işlevinin güçlü olduğu, ancak pedagojik etkinin artırılması için dilin daha sade, etkileşimli ve güncel içeriklerle desteklenmesi gerektiği tespit edilmiştir.

Çalışma bulgularına göre pedagojik yaklaşımların ve duygusal iletişimin hutbe metinlerinde doğru kullanılmasının hem bireysel maneviyatın güçlenmesine hem de toplumsal sorumluluk bilincinin gelişimine katkı sağlayacağını önermektedir. Ayrıca hutbelerde pozitif duyguların dengeli kullanımı ve güncel konularla bağ kurulması gerektiği önerilmektedir. Bu kapsamda hutbeler yalnızca dini bilgi aktaran metinler değil, aynı zamanda toplumsal farkındalık ve değer eğitimi açısından stratejik metinler olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: 2024 yılına ait hutbeler, hutbelerde pedagoji, hutbelerin duygusal analizi, duygu analizi, pedagojik analiz

The Pedagogical and Emotional Dimensions of the Language Used in Friday Sermons in 2024

Abstract

This study aims to analyze the pedagogical and emotional aspects of Friday sermons delivered in Turkey in 2024. A total of 53 sermons published by the Presidency of Religious Affairs were examined in terms of content and emotional tone, focusing on the distribution of basic emotions such as happiness, sadness, fear, anger, disgust, surprise, and interest. The research was conducted using a qualitative content analysis method, and the language used in the sermons was evaluated with respect to its pedagogical impact and communicative effectiveness. The findings reveal that positive emotions—particularly happiness and interest—predominate in the sermons, while negative emotions such as fear and sadness are primarily employed to create deterrence and raise awareness. It was also determined that while the didactic function of the sermons is strong, their pedagogical effectiveness could be enhanced through simpler, more interactive language supported by contemporary content.

Based on the findings, the study suggests that the appropriate use of pedagogical approaches and emotional communication in sermon texts contributes not only to the strengthening of individual spirituality but also to the development of a sense of social responsibility. Furthermore, it is recommended that sermons incorporate positive emotions in a balanced manner and establish connections with current issues. In this regard, sermons are not merely religious texts for the transmission of doctrinal knowledge, but strategic tools for fostering social awareness and values education.

Keywords: Friday sermons in 2024, pedagogy in sermons, emotional analysis of sermons, emotion analysis, pedagogical analysis

Giriş

Hutbeler İslam geleneğinde toplumu bilgilendirme, bilinçlendirme ve ahlaki yaşam için uygun davranışları öğretme işlevi gören önemli metinlerdir (Verbum et Ecclesia, 2020). Bu metinler dini, ahlaki ve sosyal değerleri bir araya getirerek bireylerin hayatlarını anlamlandırmalarına yardımcı olması açısından önem taşımaktadır. Tarih boyunca hutbeler, toplumsal dönüşüm, kültürel yaşam ve sosyal dayanışma açısından her zaman etkili olmuştur (Różycki, 2023). Ancak modern dünyada hutbelerin etkisi, içeriklerinin dili, üslubu ve mesajlarının dinleyicilere ulaşma biçimiyle doğrudan ilişkilidir (Falih, 2020).

Bu çalışmada 2024 yılına ait hutbelerin kavramsal bir analizi yapılmıştır. Ele alınan hutbelerde insan hayatının kutsallığından zararlı alışkanlıklara, dua ve ibadetlerden adalet ve zulme karşı duruşa kadar geniş bir yelpazede temalar işlenmiştir. Analiz, hutbelerin dilsel ve tematik özelliklerini değerlendirmekte; aynı zamanda bu metinlerin ikna ediciliğini artırmak için nasıl bir dil ve üslup kullanılabileceğini tartışmaktadır (Bapela & Senokoane, 2020; Różycki, 2023). Amaç hutbelerin sadece bir bilgi aktarımı aracı değil, bireyler üzerinde derin etkiler bırakabilecek güçlü bir iletişim aracı olarak işlev görmesine katkı sağlamaktır.

Hutbelerin Pedagojik Açıdan İncelenmesinin Gerekliliği ve Önemi

Hutbeler İslam toplumlarında dini, ahlaki ve sosyal mesajların geniş kitlelere iletildiği en etkili araçlardan biridir. Bu nedenle hutbelerin pedagojik açıdan incelenmesi, onların sadece bir bilgi aktarım aracı olmanın ötesinde, bireylerin eğitim ve ahlaki gelişimine katkıda bulunmasını sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Pedagoji bireylerin öğrenme süreçlerini etkileyen yöntemleri ve bu süreçlerin etkilerini ele aldığından, hutbelerin eğitsel içeriği ve etkileri bu disiplin çerçevesinde değerlendirilebilir.

Hutbeler İslam toplumlarında dini, ahlaki ve sosyal mesajların geniş kitlelere iletildiği en etkili araçlardan biridir (Verbum et Ecclesia, 2020). Bu nedenle hutbelerin pedagojik açıdan incelenmesi, onların sadece bilgi aktaran metinler olmaktan çıkarak bireylerin eğitime ve ahlaki gelişimine doğrudan katkı sunmalarını sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır (Falih, 2020; Różycki, 2024).

Pedagoji bilimi bireylerin öğrenme süreçlerini etkileyen yöntemleri ve öğrenmenin kalıcılığını incelemektedir. Ayrıca çocukların bilişsel, duygusal ve sosyal gelişimlerini desteklemek için öğretim stratejileri geliştiren ve uygulayan disiplinler arası bir bilim alanıdır (Schunk, 2012). Eğitim sürecinin birey merkezli şekilde tasarlanmasını hedeflemektedir (Piaget, 1954; Vygotsky, 1978). Pedagoji yalnızca bilgi aktarmak değil, öğrenmenin doğasını ve bireyin öğrenme süreçlerini anlamaktır (Loughran, 2010). Bir diğer tanıma göre ise pedagoji; Pedagoji, öğretimin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi süreçlerinde, bireysel öğrenme farklılıklarını ve kültürel bağlamı dikkate alarak öğrenme ortamı oluşturma bilimidir (Darling-Hammond & Bransford, 2005). Bu çerçevede hutbelerin dil ve içerik bakımından dinleyicilerin yaşına, eğitim düzeyine ve kültürel bağlamına uygun olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bireylerin dürüstlük, adalet, sabır ve sorumluluk gibi değerleri benimseyebilmesi için hutbelerde somut örnekler, hikâyeler ve yaşamdan kesitler sunulması, pedagojik bir gereklilik olarak kabul edilmektedir (Lickona, 1991; Różycki, 2023).

Bireylerin ahlaki değerleri benimsemesi ve toplumsal sorumluluk bilincini geliştirmesi açısından da hutbeler kritik bir rol oynamaktadır. Bu süreçte pedagojik bir yaklaşım benimsenmesi, hutbelerin etkisini artırabilir. Pedagojik açıdan değerlendirildiğinde hutbelerde verilen dini bilgiler ve ahlaki ilkelerin, dinleyicilerin yaş, eğitim düzeyi ve kültürel bağlamlarına uygun şekilde sunulması gerekir. Eğitim bilimleri alanında yapılan araştırmalar, mesajların etkili olabilmesi için bireylerin bilişsel seviyesine uygun olması gerektiğini vurgulamaktadır (Piaget, 1954; Vygotsky, 1978). Hutbeler de bu bağlamda dinleyicilerin anlayabileceği ve günlük yaşamlarına uygulayabileceği bir dil ve anlatım tarzı benimsemelidir.

Hutbeler bireylerde Hz. Muhammed zamanından beri bireylerde sosyal sorumluluk bilinci geliştirme ve toplumsal düzeni sağlama konusunda sistematik bir eğitim aracı olarak kullanılmaktadır ve araştırmalar hutbelerin dinleyicilerin ahlaki tutumları ve değer yargıları üzerinde

güçlü bir şekillendirici etkiye sahip olduğunu ve doğru dil kullanımının öğrenmeyi artırdığını ortaya koymaktadır (Falih, 2020). Bu açıdan hutbeler dürüstlük, merhamet, adalet, sabır ve sorumluluk gibi değerlerin toplumda yerleştirilmesi ve bu değerlerin yaygınlaştırılması için hazırlanmaktadır. Değerler eğitimi üzerine yapılan çalışmalar, somut örneklerin ve hikayelerin bireylerin ahlaki gelişiminde daha etkili olduğunu göstermektedir (Lickona, 1991). Bu nedenle hutbelerde örnek olaylar, hikayeler ve deneyimlerle desteklenen bir anlatım tarzı kullanılmalıdır.

Ayrıca hutbeler bireylerin yanlış davranışlardan kaçınmasını ve doğru davranışları benimsemesini hedeflemektedir. Bu süreçte pedagojik olarak davranışsal öğrenme teorilerinden yararlanılabilir. Skinner'ın (1953) davranışsal öğrenme teorisi, ödül ve ceza mekanizmalarının davranış değişiminde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Hutbelerde bu mekanizmalar doğru şekilde kullanılabilir.

Hutbelerde Pedagojik Unsurların İhmal Edilmesinin Riskleri

Hutbelerin pedagojik açıdan ele alınmaması, mesajların etkisiz kalmasına ve hatta yanlış anlamalara yol açabilir. Bu durum dini ve ahlaki değerlerin bireyler tarafından benimsenmesini zorlaştırabilir. Anlatımın karmaşık bir dilde olması, dinleyicilerin mesajı anlamasını engelleyebilir. Özellikle dini tebliğde ve eğitimde hitabet, yani anlaşılır ve etkileyici dil kullanımı merkezi bir rol oynamaktadır. Hitabet zayıfsa mesajın hem pedagojik hem de ruhsal etkisi azalmaktadır (Altay, 2001). Aynı zamanda vaazlar sadece dini bilgi aktaran bir araç değil, aynı zamanda bireyin ahlaki, sosyal ve kültürel gelişimini destekleyen güçlü bir eğitim yöntemidir. Ancak karmaşık anlatım tarzı, bu işlevi zayıflatmaktadır. Bu sorunu aşmak için pedagojik bir yaklaşım, hutbelerde sade, açık ve anlaşılır bir dilin kullanılmasını önerir.

Hutbeler genellikle tek yönlü bir iletişim biçiminde sunulur. Böyle bir yöntem çoğu zaman dinleyicilerin aktif katılımını ve ele alınan konuları içselleştirmesini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden hutbe ve vaazlarda pedagojik olarak etkileşimli bir anlatım tarzı benimsenmesi daha başarılı bir iletişim için oldukça önemlidir. Örneğin retorik sorular ve dinleyiciyi düşünmeye teşvik eden ifadeler kullanmak dinleyicilerin dikkatlerini çekmektedir. Ya da olumlu duyguların (umut, mutluluk) bireyin düşünsel genişlemesine, problem çözme becerilerine ve öğrenmeye olan motivasyonuna katkı sağlamakta ve dolayısıyla korku ve üzüntü ağırlıklı iletişim uzun vadede olumsuz sonuçlar doğurmaktadır (Fredrickson, 2001). Ayrıca hutbelerde aşırı korku veya üzüntü gibi duyguların vurgulanması, aynı sınıfta olduğu gibi dinleyicilerde kaygı yaratmaktadır ve bu yüzden pedagojik ilkeler doğrultusunda olumlu duygularla desteklenen anlatım dinleyicilerin dikkatini ve öğrenmeye olan bağlılıklarını artırarak mesajların etkisini artırmaktadır (Meyer & Turner, 2002).

Pedagojik prensiplere dikkat edilmeden hazırlanan hutbeler, mesajların yanlış anlaşılmasına ya da etkisiz kalmasına yol açabilir (Freire, 1970). Karmaşık bir dil kullanımı veya aşırı korku ve kaygı temaları, dinleyicilerde olumsuz etkiler oluşturabilir (Skinner, 1953). Buna karşılık, umut verici, motive edici ve düşündürücü bir anlatım tarzı pedagojik olarak daha etkili sonuçlar doğuracaktır (Bapela & Senokoane, 2020).

Hutbelerin Toplumsal ve Bireysel Etkileri

Pedagojik bir yaklaşım, hutbelerin toplumsal ve bireysel etkisini artırabilir. Hutbeler toplumsal dayanışma, adalet ve eşitlik gibi kavramların yerleşmesine katkıda bulunur. Örneğin, “Zulüm Asla Payidar Olmaz” hutbesinde adaletin önemi vurgulanarak bireylerin bu konuda bilinçlenmesi sağlanmıştır Freire'in (1970) “Ezilenlerin Pedagojisi” adlı çalışması da eğitimin toplumsal farkındalık yaratmadaki önemini vurgulamaktadır. Bu açıdan hutbeler, toplumsal

farkındalığın ve bireysel sorumluluğun artırılmasında etkili araçlar olarak değerlendirilebilir. Hutbeler ayrıca bireylerin manevi huzur bulmasına, kendilerini geliştirmesine ve ahlaki değerler edinmesine yardımcı olur. Pedagojik açıdan, bireylerin kişisel gelişim süreçlerine hitap eden bir anlatım tarzı benimsenmesi bu etkiyi güçlendirecektir. Pedagojik temellere dayalı hutbeler, toplumsal dayanışmayı artırır, adalet bilincini güçlendirir ve bireylerin manevi gelişimini destekler (Różycki, 2023). Özellikle adalet, eşitlik, toplumsal barış gibi kavramların hutbeler aracılığıyla vurgulanması hem bireysel sorumluluk duygusunu hem de toplumsal farkındalığı güçlendirmektedir (Freire, 1970).

Hutbelerin Pedagojik Açıdan Geliştirilmesi İçin Öneriler

- Hutbelerin dili, dinleyicilerin bilişsel ve kültürel düzeyine uygun sade bir anlatıma sahip olmalıdır (Vygotsky, 1978; Lickona, 1991).
- Güncel olaylar, hikâyeler ve metaforlarla zenginleştirilmelidir (Różycki, 2023).
- Etkileşimli yöntemler kullanılmalı, dinleyiciyi düşündüren sorular sorulmalıdır (Bapela & Senokoane, 2020).
- Umut ve pozitif mesajlar merkeze alınmalıdır (Skinner, 1953).
- Multimedya içeriklerden (görsel materyaller, videolar) faydalanılarak daha etkili bir iletişim ortamı sağlanmalıdır (Falih, 2020).

Hutbelerin pedagojik açıdan incelenmesi, bu önemli iletişim aracının bireyler ve toplum üzerindeki etkisini artırmak için büyük önem taşımaktadır. Pedagojik yaklaşımlar, hutbelerin dilini, anlatımını ve içeriğini daha etkili hale getirerek dinleyicilerin mesajları daha kolay anlamasını ve benimsemesini sağlar. Literatürdeki bulgular, hutbelerin toplumsal ve bireysel dönüşüm süreçlerinde oynadığı rolü desteklemekte ve bu rolün daha etkin hale getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Freire, 1970; Lickona, 1991).

Duyguların Kuramsal Temelleri

Duygular insan davranışlarını yönlendiren temel psikolojik süreçlerdir ve öğrenme, iletişim ve ikna süreçlerinde kritik bir rol oynarlar. Bu yüzden eğitim iletişim ve dini hitabet alanlarında duyguların işlevlerini anlamak, mesajların etkinliğini artırmak açısından büyük önem taşımaktadır. Temel Duygular Kuramı (Ekman, 1992) mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tikslenme ve şaşkınlık gibi evrensel duyguların, kültürden bağımsız olarak insanlarda benzer şekilde ifade edildiğini ve algılandığını ileri sürmektedir. Bu duyguların hutbe gibi kitle iletişim araçlarında kullanılması, dinleyicinin dikkatini çekmek, mesajı derinleştirmek ve dinleyenlerde istenilen davranış şekillerinin yerleştirilmesi için kullanılabilecek bir strateji olarak işe yarayabilir.

Fredrickson'un (2001) Genişlet ve İnşa Et (Broaden-and-Build) Teorisi ise pozitif duyguların bireylerin düşünce repertuarını genişlettiğini, problem çözme becerilerini artırdığını ve uzun vadede bireysel kaynakları güçlendirdiğini öne sürmektedir. Bu modele göre hutbelerde mutluluk ve ilgi gibi pozitif duyguların kullanımı, bireylerin manevi gelişimlerini desteklemekle kalmayarak toplumun sosyal dayanışmasının güçlendirilmesine de katkı sağlayabilir. Pekrun'un (2006) Başarı Duyguları Kontrol-Değer Teorisi de öğrenme süreçlerinde duyguların etkisini açıklamaktadır. Bu teoriye göre ise duygular bireylerin görev odaklı motivasyonlarını etkilemekte ve öğrenmeye yönelik tutumlarını şekillendirmektedir. Özellikle korku ve üzüntü gibi olumsuz duyguların aşırı vurgulanması, bireylerde kaygı ve motivasyon kaybına yol açabilmektedir. Bu nedenle hutbelerde duygusal denge gözetilerek, umut ve çözüm odaklı mesajların öne çıkarılması daha çok işe yarayabilir.

Bu noktada duygusal bulaşıcılık kavramı da dikkate alınabilir. Duygusal bulaşıcılık bireyin duygusal durumunun doğrudan ya da dolaylı yollarla başka bireylere geçmesi süreci olarak tanımlanmaktadır ve her türlü eğitim ve etkileşim ortamında güçlü etkiler ortaya koyabilir. Yapılan deneysel araştırmalar pozitif duyguların (örneğin mutluluk ve ilgi) bireyler arasında daha kolay yayıldığını ve eğitim süreçlerinde öğrencilerin öğrenmeye yönelik motivasyonunu artırdığını göstermektedir. Örneğin TİDSAD'da yayımlanan ve çizgi filmler yoluyla çocuklara duyguların aktarımını inceleyen çalışmada, pozitif duyguların (mutluluk, ilgi) çocukların öğrenme süreçlerinde daha etkili olduğu, negatif duyguların (korku, üzüntü) ise dikkat çekse de uzun vadede kaygı oluşturabileceği bulunmuştur (Terzi & Özer, 2023). Bu bulgular hutbelerde duygusal tonların dengeli kullanılması gerektiğini ve pedagojik ilkeler çerçevesinde pozitif duygulara odaklanmanın iletişim gücünü artıracağını desteklemektedir.

Ayrıca Vygotsky'nin (1978) Sosyokültürel Gelişim Kuramına göre duygular yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bağlam içinde şekillenmektedir. Bu nedenle hutbelerde işlenen duyguların toplumsal dayanışmayı, adalet bilincini ve empatiyi artıracak biçimde tasarlanması pedagojik etkiyi yükseltmektedir. Sonuç olarak duyguların teorik temelleri hutbelerin içerik ve dil tasarımında yönlendirici olarak kullanılarak dinleyenlerin verilen mesajları almaları ve kabullenmeleri konusunda başarılı olunabilir. Çünkü eldeki bilgiler duyguların doğru yönetildiği taktirde hutbelerin pedagojik ve toplumsal etkisini artırarak bireylerin hem manevi hem de sosyal gelişimlerine katkı sağlayacağını göstermektedir.

YÖNTEM

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, hutbelerde kullanılan duygusal tonların (mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tiksime, şaşkınlık ve ilgi) pedagojik etkilerini inceleyerek, bu duyguların bireyler ve toplum üzerindeki etkisini anlamaktır. Ayrıca, hutbelerin içeriğinin, anlatım tarzının ve kullanılan dilin pedagojik açıdan nasıl daha etkili hale getirilebileceği de araştırmanın temel odak noktalarından biridir.

Araştırmanın Alt Amaçları

1. Hutbelerde kullanılan duygusal tonların dağılımını analiz etmek.
2. Hutbelerin pedagojik açıdan bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini değerlendirmek.
3. Hutbelerde kullanılan duygusal tonların hangi bağlamlarda ve hangi temalarla ilişkili olduğunu belirlemek.
4. Literatürdeki pedagojik yaklaşımlar ve etkili iletişim teknikleriyle hutbelerin içeriğini karşılaştırmak.
5. Hutbelerin daha etkili hale gelmesi için öneriler geliştirmek.

Kullanılan Araştırma Yöntemi

Bu çalışma nitel araştırma yöntemi çerçevesinde tasarlanmıştır (Creswell, 2013). İçerik analizi yöntemi kullanılarak, hutbelerin duygusal ve pedagojik açıdan nasıl bir yapı sergilediği incelenmiştir (Krippendorff, 2018). Nitel araştırma yöntemleri, metinlerin anlamlarının derinlemesine anlaşılmasını sağlamak ve duygusal tonların bağlam içinde analiz edilmesini mümkün kılmak amacıyla tercih edilmiştir (Miles, Huberman, & Saldaña, 2014).

Verilerin Toplanması

1. **Veri Kaynağı:** Araştırmada analiz edilen hutbeler, farklı tarihlerde verilen 53 hutbeyi kapsamaktadır. Bu hutbeler, yazılı metinler halinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sayfasından 11.12.2024 tarihinde temin edilmiştir.
2. **Literatür İncelemesi:** Literatürde yer alan pedagojik yaklaşımlar, etkili iletişim teknikleri ve dini mesajların eğitsel etkileri üzerine yapılan çalışmalar araştırmaya dahil edilmiştir.

Veri Analiz Teknikleri

1. **İçerik Analizi:** Hutbeler, içeriklerinde yer alan duygusal tonlar, pedagojik unsurlar ve mesajların etkileri açısından kodlanmış ve puanlanmıştır. Hutbelerde kullanılan duygular, belirli bir tematik yapı çerçevesinde analiz edilmiştir. Her bir hutbe, duygusal tonları (mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tikslenme, şaşkınlık ve ilgi) açısından kodlanmış ve bu duyguların dağılımı görselleştirilmiştir.
2. **Karşılaştırmalı Analiz:** Literatürdeki pedagojik yaklaşımlar ve etkili iletişim teknikleriyle hutbelerin içeriği karşılaştırılmıştır.
3. **Duygusal Dağılım Analizi:** Pasta grafikler ve çizgi grafikler kullanılarak duygusal tonların genel dağılımı incelenmiştir.
4. **Tematik Kodlama:** Hutbelerdeki pedagojik unsurlar ve duygusal tonlarla ilişkili temalar belirlenmiştir.

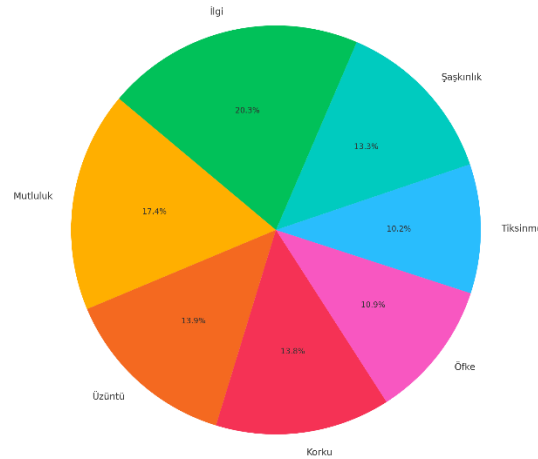
Geçerlilik ve Güvenirliğin Sağlanması

1. **Geçerlilik**
 - **Uzman Görüşü:** Analizlerin doğruluğunu artırmak için eğitim bilimleri ve ilahiyat alanındaki uzmanlardan geri bildirim alınmıştır.
 - **Veri Çeşitliliği:** 53 hutbenin tamamı analiz edilerek kapsam geçerliliği sağlanmıştır.
2. **Güvenirlik:**
 - **Kodlama Tutarlılığı:** Duygusal tonların kodlanmasında, iki farklı araştırmacıdan bağımsız olarak kodlama yapmaları istenmiş ve elde edilen sonuçlar karşılaştırılarak tutarlılık sağlanmıştır.
 - **Tekrar Analizi:** Verilerin analiz süreci tekrar edilerek kodlama hatalarının minimize edilmesi sağlanmıştır.
 - **Literatürle Destek:** Araştırma bulguları, mevcut pedagojik yaklaşımlar ve literatürdeki bilgilerle ilişkilendirilerek teorik güvenilirlik artırılmıştır.

BULGULAR

Bu bölümde 53 hutbenin içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular sunulmaktadır. Araştırma hutbelerinde kullanılan duygusal tonların dağılımını, bu duyguların bireyler ve toplum üzerindeki pedagojik etkilerini ve hutbelerde işlenen temaların duygusal yansımalarını detaylı bir şekilde incelemektedir. Mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tikslenme, şaşkınlık ve ilgi gibi temel duyguların hutbelerdeki yoğunluğu görselleştirilmiş ve analiz edilmiştir. Ayrıca bu duyguların hutbelerin anlatım tarzı, dil kullanımı ve toplumsal olaylara verdiği tepkilerle nasıl şekillendiği

ortaya konulmuştur. Bulgular hutbelerin pedagojik ve duygusal açıdan değerlendirilmesine ve daha etkili bir iletişim aracı olarak nasıl geliştirilmesi gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır.



Şekil: Hutbelerdeki ortalama duygu puanlarının dağılımı

Yukarıdaki pasta grafiğinde 53 hutbe boyunca tüm duyguların ortalama dağılımı görselleştirilmiştir. Her bir dilim, belirli bir duygunun ortalama puanının tüm duygulara oranını göstermektedir. Pasta grafiği 53 hutbede yer alan yedi temel duygunun ortalama dağılımını yüzdelik olarak göstermektedir. Grafiğe göre mutluluk duygusu diğer duygular arasında en geniş dilimi kaplamaktadır. İlg duygusu da mutlulukla birlikte en yüksek oranlardan birine sahiptir. Üzüntü duygusu orta düzeyde temsil edilmiş ama şaşkınlık duygusu diğerlerine kıyasla daha az temsil edilmiştir. Tiksini ve öfke duyguları, zulüm ve haksızlık gibi konular üzerinden işlenmiş, ancak genel olarak düşük seviyede kalmıştır.

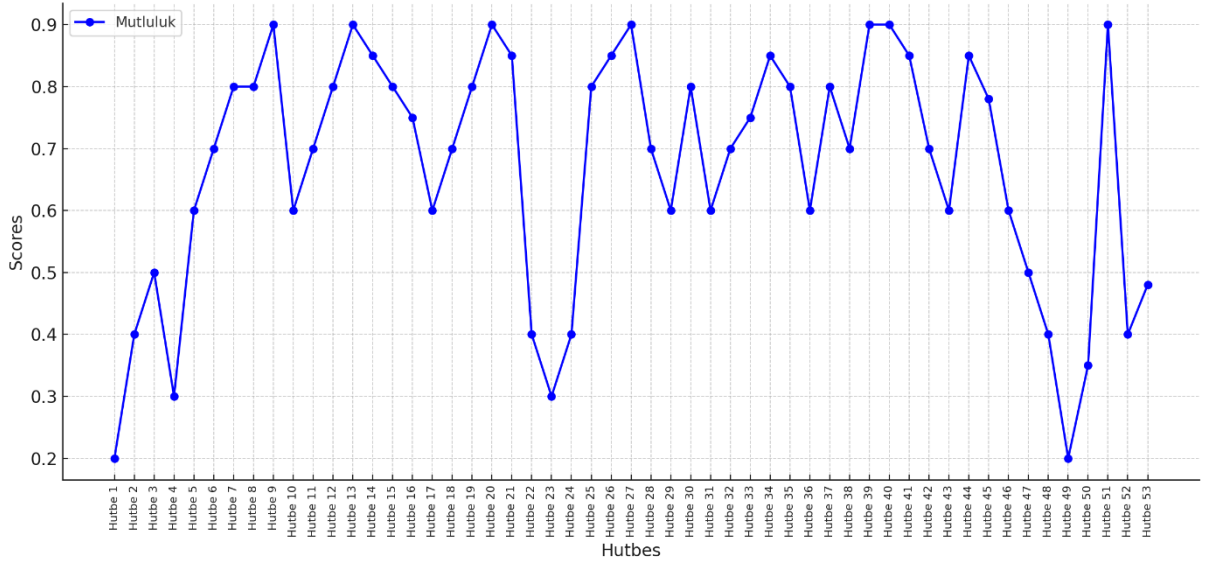
Hutbelerin içerikleri üzerinden grafik değerlendirildiğinde hutbelerin birçoğunda, insanları manevi huzura yönlendiren, Allah'ın rahmetini ve mağfiretini hatırlatan mesajlar yer almaktadır. “Rahmet ve Mağfiret İklimi: Üç Aylar” hutbesinde, Allah'ın rahmeti ve tövbenin önemi vurgulanmıştır. Bu durum hutbelerin bireyleri pozitif düşünceye yönlendirme ve motive etme işlevini ön plana çıkarmaktadır. Hutbelerde sıkça kullanılan hikâyeler, tarihi olaylar ve dini referanslar, dinleyicilerin ilgisini çekmeye yönelik etkili yöntemlerdir. “Tebbet Sûresinden Mesajlar” hutbesinde, tarihi bir figür olan Ebû Leheb'in hikayesinin anlatılması gibi örneklerle ilgi duygusunun yüksek olmasının ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Hutbelerde Gazze'deki olaylar, doğal afetler ve zulüm gibi insani krizlere sıkça yer verildiği görülmektedir. Örnek olarak “Zulüm Asla Payidar Olmaz” ve “Rabbimiz, Müminleri Yalnız ve Yardımsız Bırakmaz” hutbelerinde mağduriyetler ve mazlumlara yardım çağrıları yapılmıştır. Bu söylemler dinleyicilerin empati kurmasını sağlama ve onları yardım etmeye yönlendirme açısından işe yarayabilir. Bunun yanında Allah'ın azabı ve yanlış davranışların sonuçları, caydırıcı bir etki yaratmak için kullanılmıştır. “Zararlı Alışkanlıkların Esiri Olmayalım” hutbesinde bağımlılıkların insan hayatına etkileri vurgulanırken korkunun varlığı, hutbelerin uyarıcı bir fonksiyon taşıdığını, bireylerin yanlışlardan kaçınmasını hedeflediğini göstermektedir.

Hutbelerde şaşkınlık yaratacak olaylara veya durumlara daha az yer verildiği görülmektedir. Ancak kullanılan ifadeler dinleyiciyi dikkatle dinlemeye teşvik ederken “Tebbet Sûresinden Mesajlar” hutbesinde Ebû Leheb'in akıbeti anlatılarak şaşkınlığın düşük oranda kullanıldığı ve

hutbelerin genelde yapılandırılmış ve güven veren bir formatta sunulduğunu göstermektedir. Hutbelerde zulüm, adaletsizlik ve bağımlılık yapan maddeler gibi konuların da işlendiği anlaşılmaktadır. “Her Canın Dokunulmazlığı Vardır” hutbesinde töre cinayetleri ve intihar ele alınmış, ancak bu tür konuların yıl boyunca daha az, bunun yerine yapıcı ve motive edici hutbelerin daha çok kullanıldığı görülmektedir.

Tablo 1: Hutbelerde mutluluk duygusunun dağılımı



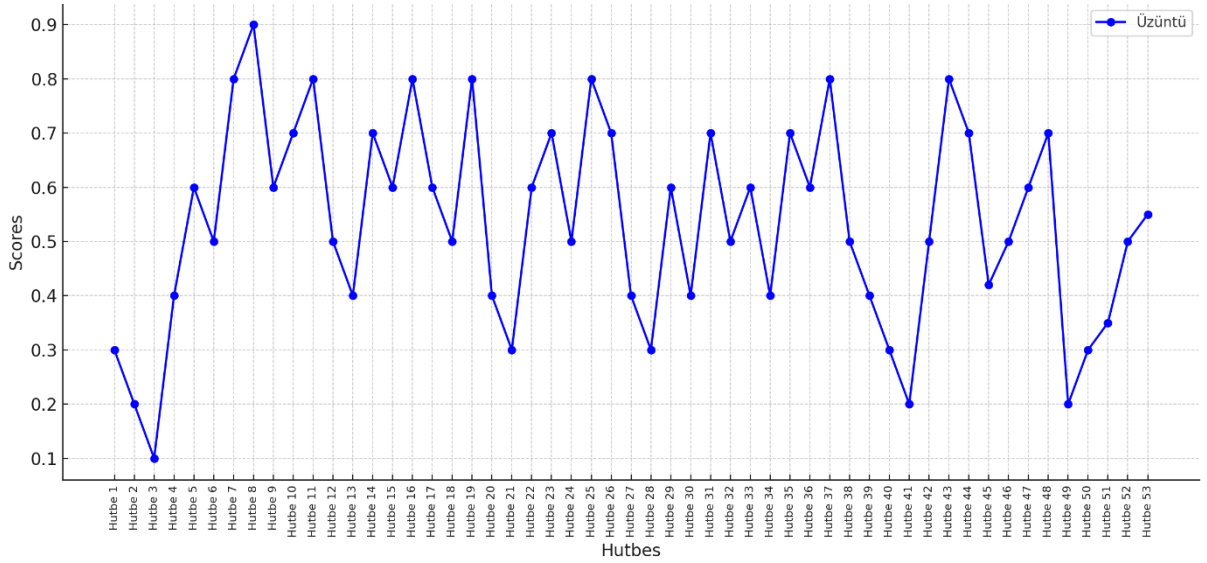
Mutluluk duygusunun dağılımının verildiği grafik, 53 hutbede mutluluk duygusunun nasıl dalgalandığını ve hutbeler boyunca hangi noktalarda daha baskın hale geldiğini göstermektedir. Grafik mutluluk duygusunun hutbeler arasında zaman içinde düzenli olarak dalgalandığını ortaya koymaktadır. Bazı hutbelerde mutluluk duygusu belirgin şekilde yükselirken, diğerlerinde daha düşük seviyelerdedir. Bu durum, hutbelerin farklı temalar üzerine yoğunlaştığını ve bu temaların duygusal durumu etkilediğini göstermektedir.

Grafik özellikle manevi önem taşıyan hutbelerde mutluluk seviyelerinin zirveye çıktığını göstermektedir. Örneğin, “Rahmet ve Mağfaret İklimi: Üç Aylar” hutbesinde (05.01.2024), Allah’ın rahmeti, tövbe fırsatları ve manevi huzurun vurgulanması mutluluk duygusunu zirveye taşımıştır. Bu tür hutbeler Allah’a yaklaşma, bağışlanma ve manevi ödüllerle ilgili umut verici mesajlar içerdiğinden mutluluk duygusunu artırmış gibi görünmektedir. Ancak bazı hutbelerde mutluluk seviyesi nispeten daha düşük görünmektedir. Örneğin “Zulüm Asla Payidar Olmaz” hutbesinde (04.10.2024), adaletsizlik, mazlumların yaşadığı sıkıntılar ve zulüm gibi konular ele alınmıştır. Bu tür hutbeler, dinleyicilerde empati ve duyarlılık oluşturmayı amaçladığından daha ciddi bir tona sahiptir ve bu da mutluluk yerine daha çok üzüntü veya öfke duygusunu ön plana çıkarmaktadır.

Mutluluk seviyelerindeki dalgalanmalar, hutbenin ana temasına bağlı olarak değişiklik göstermektedir. İbadet, tövbe ve manevi huzur konuları mutluluğu artırırken, bağımlılık, zulüm ve adaletsizlik gibi konular mutluluğu düşürmektedir. Özellikle “Miraç Gecesi” veya “Üç Aylar” gibi özel günlere atıfta bulunan hutbelerde mutluluk seviyeleri genelde yüksektir. Bu günler Allah’ın rahmeti ve af kapılarının açık olduğu zamanlar olarak görüldüğünden dinleyicilerde pozitif bir duygusal etki yaratmış olabilir. Bunun yanında uyarı ve caydırıcı mesajların yoğun olduğu hutbelerde mutluluk seviyeleri daha düşük kalmaktadır.

Hutbelerdeki mutluluk duygusu toplumsal ve bireysel düzeyde önemli etkiler yaratmaktadır. Toplumsal düzeyde, mutluluk duygusunun yüksek olduğu hutbeler, toplumda umut, dayanışma ve iyimserlik oluşturmuş olabilir. Örneğin “Rabbimiz, Müminleri Yalnız ve Yardımsız Bırakmaz” hutbesi deprem sonrası dayanışmayı vurgulamış ve mutluluk duygusunu artırmıştır. Bireysel düzeyde ise grafik, bireylerin dini vecibelerini yerine getirirken manevi bir huzur hissettiğini ve bunun da mutluluğa katkı sağladığını göstermektedir.

Tablo 2: Hutbelerde üzüntü duygusunun dağılımı



Üzüntü duygusunun dağılımının verildiği grafik, 53 hutbe boyunca üzüntü duygusunun nasıl dalgalandığını ve hangi hutbelerde daha baskın hale geldiğini göstermektedir. Grafik üzüntü duygusunun hutbeler arasında belirgin bir şekilde dalgalandığını ortaya koymaktadır. Bazı hutbelerde üzüntü belirgin şekilde artarken, diğerlerinde daha düşük seviyelerde seyretmektedir. Üzüntü genellikle toplumsal sorunlar, zulüm ve insani trajedilerle ilgili hutbelerde daha yoğun bir şekilde hissedilmektedir.

Grafikte üzüntünün zirveye çıktığı hutbeler arasında “Zulüm Asla Payidar Olmaz” (04.10.2024) hutbesi dikkat çekmektedir. Bu hutbede Filistin’deki zulüm, Gazze’de yaşanan trajediler ve masumların maruz kaldığı haksızlıklar ele alınmıştır. Benzer şekilde “Her Canın Dokunulmazlığı Vardır” (01.11.2024) hutbesinde ise intihar, töre cinayetleri ve mazlumların acıları gibi insani krizler vurgulanmıştır. Bu hutbelerdeki üzüntü yoğunluğu, dinleyicilerin empati kurmasını ve toplumsal sorunlara karşı duyarlılık geliştirmesini hedeflemektedir.

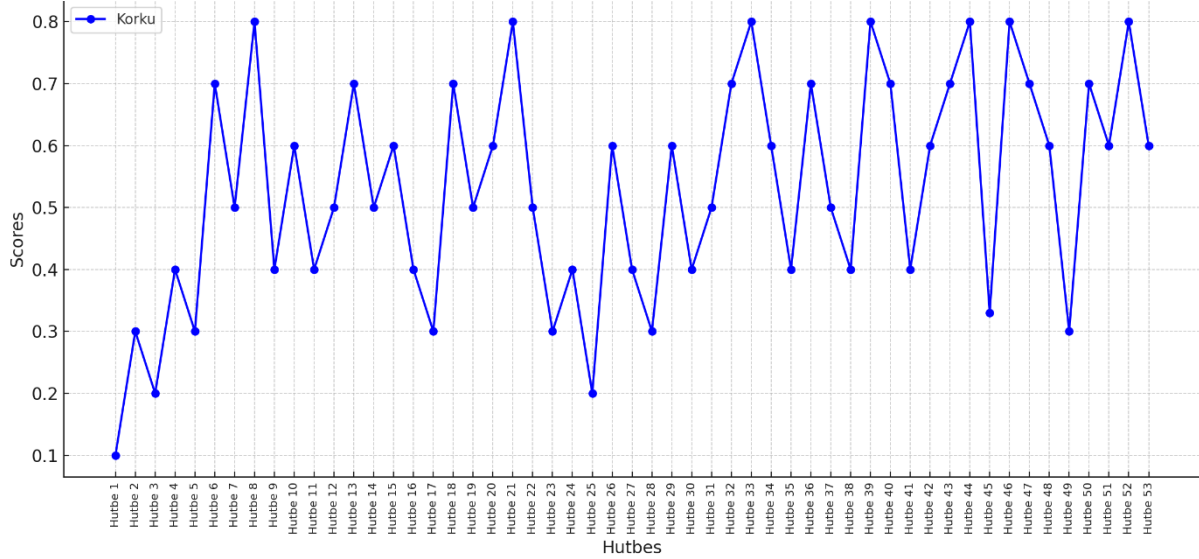
Bunun aksine üzüntünün daha az hissedildiği hutbelerde genellikle umut, huzur ve mutluluk duyguları ön plandadır. Örneğin “Rahmet ve Mağfired İklimi: Üç Aylar” (05.01.2024) hutbesinde manevi huzur, Allah’ın rahmeti ve bağışlanma fırsatları vurgulandığı için üzüntü seviyesi düşüktür. Ayrıca “Dua: Rabbimize Sığınmanın Sözlü İfadesi” (03.05.2024) hutbesinde dua ve Allah’a teslimiyetin verdiği huzur öne çıkmış, üzüntü duygusunun yerini daha olumlu duygular almıştır.

Üzüntü duygusundaki dalgalanmaların temel nedenlerinden biri hutbe temaları olabilir. Üzüntü mazlumların yaşadığı trajediler, zulüm ve toplumsal krizlerin işlendiği hutbelerde ön plana

çıkarken, ibadet, rahmet ve manevi huzur gibi konulara odaklanan hutbelerde daha düşük seviyelerde kalmaktadır. Bunun yanı sıra, hutbelerde işlenen güncel olaylar (örneğin, doğal afetler veya savaşlar) üzüntü seviyelerini doğrudan etkilemiş gibi görünmektedir. Örneğin “Rabbimiz, Müminleri Yalnız ve Yardımsız Bırakmaz” hutbesinde (02.02.2024), deprem gibi insani trajedilere yer verilmiş ve bu durum üzüntü seviyesini artırmıştır. Bazı hutbelerde ise üzüntü, bireyleri harekete geçirmek için kullanılan uyarıcı mesajların bir sonucu olarak öne çıkmıştır. Örneğin bağımlılık veya zararlı alışkanlıkların sonuçlarına dikkat çekilen hutbeler, dinleyicileri düşünmeye ve eyleme geçmeye teşvik etmektedir.

Üzüntü hutbelerde empati kurma, harekete geçirme ve manevi derinleşme işlevi görmektedir. Bu duygu, dinleyicilerin toplumsal ve bireysel sorunlara karşı duyarlılık geliştirmesine olanak tanırken, onları iyilik yapmaya ve yardıma teşvik etmektedir. Ancak, bu duygunun etkili bir şekilde kullanılması için dengeleyici unsurlara daha fazla yer verilmesi gerekmektedir. Üzüntü yoğunluğu yüksek olan hutbelerde, çözüm odaklı mesajlara daha fazla yer verilerek bu denge sağlanabilir. Örneğin “Mazlumlara yardım etmenin yolları” veya “Birlikte hareket ederek adaleti sağlama” gibi öneriler sunulabilir. Ayrıca üzüntü duygusunu daha etkili kılmak için gerçek hayat hikayeleri veya başarı örnekleri eklenebilir. Üzüntünün işlendiği hutbelerde umut veren dualara daha fazla yer verilerek de bu duygu dengelenebilir.

Tablo 3: Hutbelerde korku duygusunun dağılımı



Korku duygusunun dağılımının verildiği grafik, korku duygusunun hutbelerde belirli noktalarda yükseldiğini, bazı hutbelerde ise daha düşük seviyelerde kaldığını göstermektedir. Korku genellikle dini uyarılar, haramlar ve yanlış davranışların sonuçları gibi konuların işlendiği hutbelerde kullanılan önemli bir araç olarak dikkat çekmektedir. Grafikte korkunun zirveye çıktığı hutbeler arasında “Zararlı Alışkanlıkların Esiri Olmayalım” (01.03.2024) hutbesi öne çıkmaktadır. Bu hutbede bağımlılıklar, dijital bağımlılık, alkol ve uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıkların sonuçları üzerinde yoğunlaşmış ve korku duygusu bireyleri bu alışkanlıklardan uzak tutmak için bir caydırıcı olarak kullanılmıştır. Benzer şekilde “Her Canın Dokunulmazlığı Vardır” (01.11.2024) hutbesi intihar, töre cinayetleri ve diğer şiddet olaylarını ele alırken korkunun önemli bir rol oynadığı bir

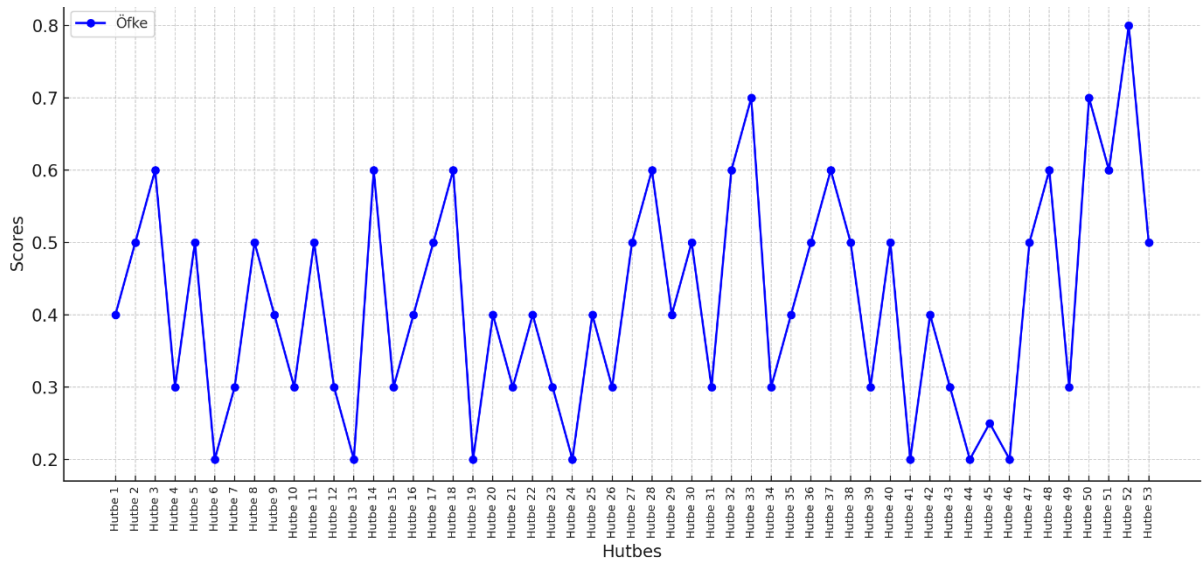
diğer hutbe olarak dikkat çekmektedir. Bu hutbelerde korku duygusu yanlış davranışların bireysel ve toplumsal sonuçlarını hatırlatma işlevi görmektedir.

Korkunun düşük seviyelerde olduğu hutbeler arasında ise “Rahmet ve Mağfiret İklimi: Üç Aylar” (05.01.2024) ve “Dua: Rabbimize Sığınmanın Sözlü İfadesi” (03.05.2024) hutbeleri bulunmaktadır. İlk hutbede Allah’ın rahmeti ve bağışlanma fırsatları üzerinde durulmuş, korku yerine umut ve mutluluk ön plana çıkarılmıştır. İkinci hutbede ise dua ve teslimiyet temaları korkuyu yatıştırıcı bir rol oynamış ve bireylerin manevi anlamda rahatlatılması hedeflenmiştir.

Korku duygusundaki dalgalanmaların temel nedenleri arasında hutbe temaları, caydırıcı mesajların kullanımı ve duyguların dengesi bulunmaktadır. Korku genellikle haram davranışlar, günahlar ve bunların ahiretteki cezaları ile ilgili hutbelerde daha yoğun bir şekilde işlenirken, manevi huzur, rahmet ve bağışlanma temalı hutbelerde daha düşük seviyelerde seyretmektedir. Caydırıcı mesajlar, bireylerin yanlış davranışlardan kaçınmasını teşvik etmek amacıyla korkuyu etkili bir unsur haline getirmektedir. Örneğin töre cinayetleri veya bağımlılıklar gibi konular işlenirken, bu davranışların bireysel ve toplumsal sonuçları korkuyu artırabilir. Ancak bazı hutbelerde korku, diğer pozitif duygularla dengelenmiş ve bireylerin kaygıya kapılmak yerine sorumluluk alması ve çözüm üretmesi teşvik edilmiştir.

Sonuç olarak grafik hutbelerin dini ve ahlaki sorumlulukları hatırlatma işlevini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Korku bireyleri yanlışlardan caydırmada etkili bir araç olarak öne çıkarken, bu duygunun pozitif unsurlarla dengelenmesi hutbelerin daha yapıcı ve etkili olmasını sağlayacaktır. Grafik korkunun etkili bir uyarıcı araç olduğunu, ancak bireylerin bu duyguyu aşırı yüklenmeden faydalı bir şekilde kullanabilmesi için pozitif unsurların artırılması gerektiğini göstermektedir.

Tablo 4: Hutbelerde öfke duygusunun dağılımı



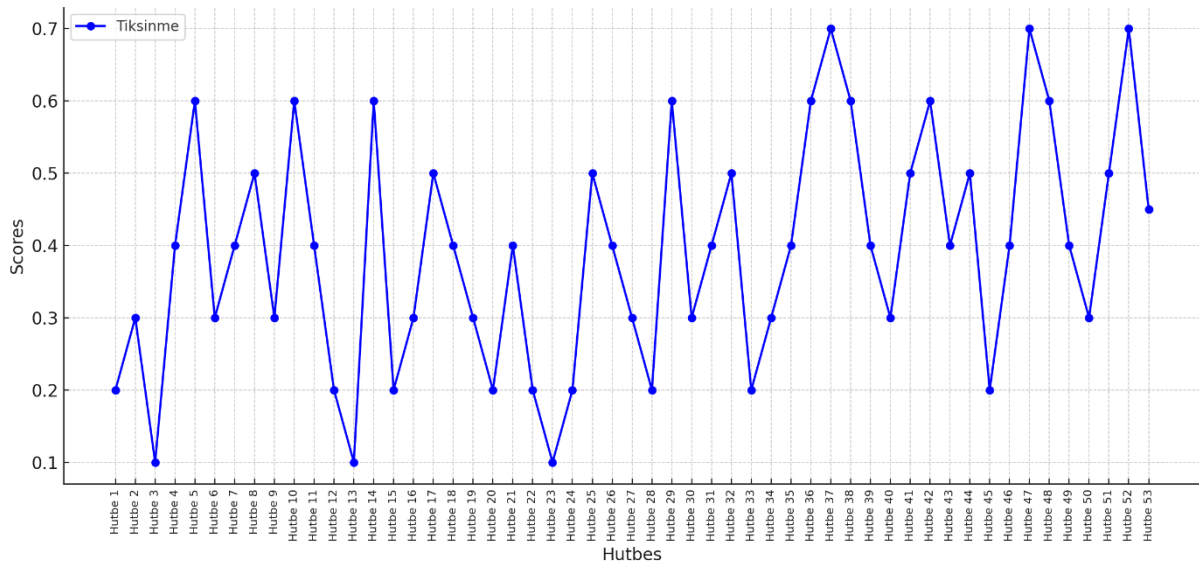
Öfke duygusunun dağılımının verildiği grafik, öfke duygusunun belirli hutbelerde yükseldiğini, diğerlerinde ise daha düşük seviyelerde kaldığını göstermektedir. Öfke genellikle zulüm, haksızlık, ahlaki bozulma ve toplumsal sorunlarla ilgili hutbelerde ön plana çıkmaktadır. Grafikte öfkenin zirveye çıktığı hutbelerden biri olan “Zulüm Asla Payidar Olmaz” (04.10.2024) hutbesinde Filistin’deki zulüm, Gazze’de yaşanan trajediler ve masumlara yapılan haksızlıklar ele alınmıştır. Bu tür konular öfke duygusunu artırarak dinleyicilerde adaletsizliğe karşı bir farkındalık ve direnç oluşturmayı amaçlamıştır. Benzer şekilde “Tebbet Sûresinden Mesajlar” (02.08.2024) hutbesi, Ebû Leheb ve zulüm uygulayanların akıbeti üzerinden zalimlere karşı durulması gerektiğini vurgulamış ve öfke duygusunu ön plana çıkarmıştır. Bu hutbelerdeki öfke, bireylerin ve toplumun adaletsizliklere karşı duyarlılığını artırmayı hedeflemiş gibi görünmektedir.

Öfkenin düşük seviyelerde olduğu hutbeler arasında ise “Dua: Rabbimize Sığınmanın Sözlü İfadesi” (03.05.2024) ve “Rahmet ve Mağfiret İklimi: Üç Aylar” (05.01.2024) hutbeleri yer almaktadır. İlk hutbede dua ve teslimiyet temaları işlenmiş, öfke yerine huzur ve umut duyguları ön plana çıkarılmıştır. İkinci hutbede ise Allah’ın rahmetine vurgu yapılarak bireylerde umut ve manevi huzur oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu hutbelerde öfkenin düşük olması, pozitif duyguların ön planda olmasına bağlıdır.

Öfke duygusundaki dalgalanmaların temel nedenleri arasında hutbe temaları, toplumsal olaylar ve duyguların dengesi yer almaktadır. Öfke, genellikle zulüm, ahlaki yozlaşma ve toplumdaki adaletsizliklere karşı bir tepki olarak işlenirken, ibadet ve Allah’a yönelik gibi bireysel konuları ele alan hutbelerde daha düşük seviyelerde seyretmektedir. Güncel olaylar da öfkenin derecesini belirleyen önemli bir etkidir. Bazı hutbelerde ise öfke, bireyleri harekete geçirmek için bir araç olarak kullanılmış, ancak bu duygu umut ve huzur mesajlarıyla dengelenmiştir.

Sonuç olarak grafik hutbelerin toplumsal sorunlar ve adaletsizliklere karşı bir bilinç oluşturma işlevini açıkça göstermektedir. Öfkenin etkili bir şekilde kullanılması, bireyleri ve toplumu zulüm ve haksızlıklara karşı harekete geçmeye teşvik etmektedir. Ancak öfkenin bireylerde kaygıya yol açmaması için bu duygunun olumlu unsurlarla desteklenmesi ve dengeli bir şekilde işlenmesi önemlidir. Grafik öfkenin yapıcı bir araç olarak kullanıldığında hutbelerin toplumsal ve bireysel etkisini artırabileceğini göstermektedir.

Tablo 5: Hutbelerde tikslenme duygusunun dağılımı



Tiksinme duygusunun dağılımının verildiği grafik, 53 hutbede tiksine duygusunun nasıl dalgalandığını ve hangi hutbelerde daha belirgin olduğunu ortaya koymaktadır. Tiksinme genellikle ahlaki yozlaşma, zulüm, zararlı alışkanlıklar ve haksızlıklarla ilgili konuların işlendiği hutbelerde ön plana çıkan bir duygudur. Bu duygu hutbelerde işlenen konulara ve kullanılan dile bağlı olarak farklı düzeylerde hissedilmiştir. Grafik tiksine duygusunun hutbeler arasında düşük ve orta düzeyde dalgalandığını göstermektedir. Özellikle toplumsal kötülükler, zulüm ve ahlaki yozlaşma üzerine yoğunlaşan hutbelerde tiksine duygusu daha belirgin hale gelmiştir. Bununla birlikte, tiksinemenin genel olarak düşük seviyelerde kalması, hutbelerin genelde daha pozitif ve yapıcı mesajlara odaklandığını göstermektedir.

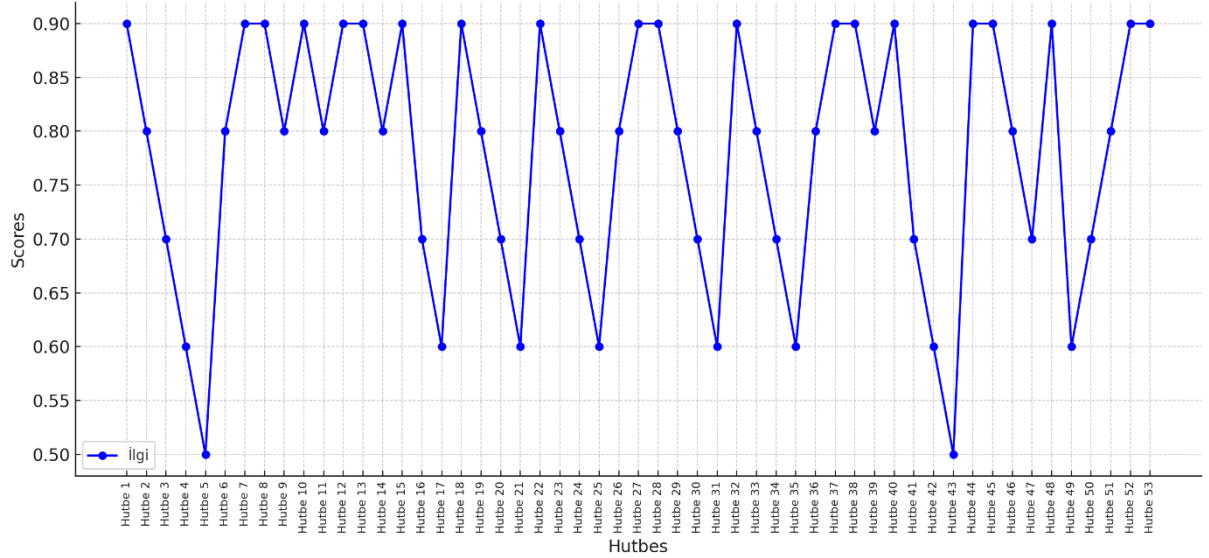
Tiksinmenin zirveye çıktığı hutbeler arasında “Zararlı Alışkanlıkların Esiri Olmayalım” (01.03.2024) ve “Zulüm Asla Payidar Olmaz” (04.10.2024) hutbeleri yer almaktadır. İlk hutbede zararlı alışkanlıklar (alkol, uyuşturucu, kumar, dijital bağımlılık) gibi temalar tiksine duygusunu artırmıştır. İkinci hutbede ise Filistin ve Gazze gibi bölgelerde yapılan zulüm ve soykırım gibi insani trajediler ele alınmış, bu durum tiksine duygusunun zirveye ulaşmasına neden olmuştur. Bu hutbelerdeki tiksine, dinleyicilerde kötülüklere karşı duyarlılık ve tepki oluşturmayı amaçlamaktadır.

Tiksinme duygusundaki dalgalanmaların temel nedenleri arasında hutbe temaları, toplumsal ve kültürel duyarlılık ve hutbelerin iletişim tarzı yer almaktadır. Tiksinme duygusu genellikle toplumsal bozulma, zararlı alışkanlıklar ve zulüm gibi konuların işlendiği hutbelerde belirginleşirken, pozitif mesajlara odaklanan hutbelerde düşük seviyelerde kalmaktadır. Toplumsal ve kültürel duyarlılık da bu duygunun işlenişinde önemli bir etkidir. Tiksinme toplumun ahlaki değerlerini tehdit eden durumlara karşı doğal bir tepki olarak ortaya çıkmakta ve hutbelerde, bu tehditlere karşı duyarlılık geliştirme amacıyla kullanılmaktadır. Bununla birlikte hutbelerde kullanılan dil genelde empati ve olumlu teşvik içeren bir tarz olduğundan, tiksine duygusunun seviyesi düşük kalmaktadır.

Tiksinme duygusunun toplumsal ve bireysel etkileri de oldukça belirgindir. Toplumsal düzeyde tiksine, bireylerin zararlı alışkanlıklar ve ahlaki yozlaşmaya karşı duyarlılığını artırır. Örneğin, “Zararlı Alışkanlıkların Esiri Olmayalım” hutbesi, bireylerde bağımlılıklara karşı farkındalık yaratarak daha bilinçli bir toplum oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu hutbeler

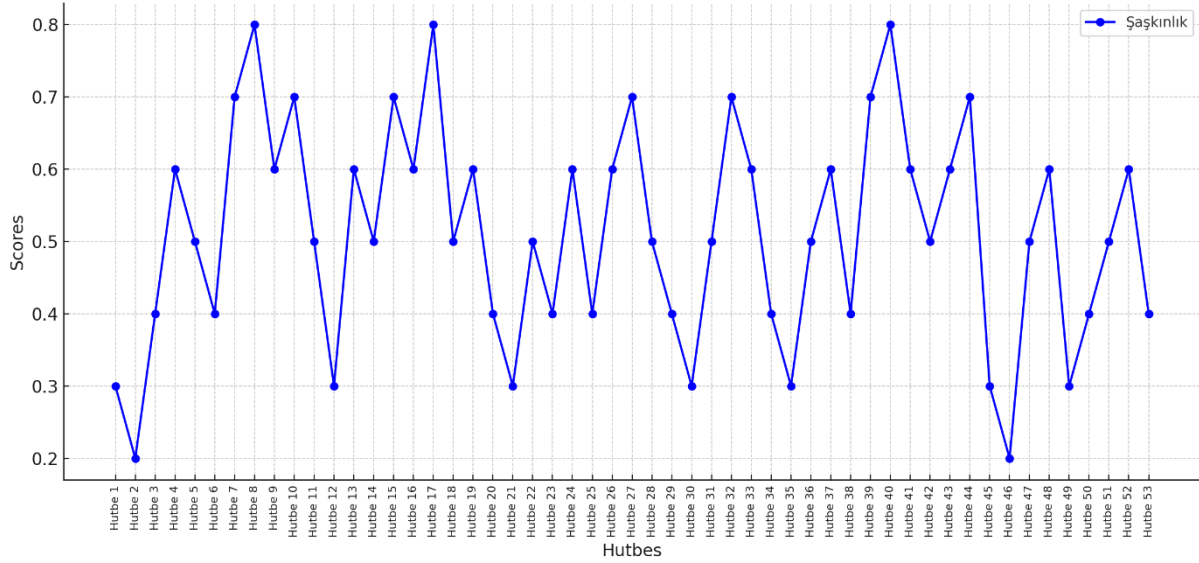
kötülüklerle karşı bir toplumsal duruş geliştirme açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bireysel düzeyde ise tikslenme, bireylerin yanlış davranışlardan uzak durmasını ve ahlaki değerlere daha sıkı sarılmasını sağlamaktadır. Bu duygu, bireylerin kendilerini ahlaki açıdan sorgulamalarına ve daha iyi bir yaşam tarzı benimsemelerine yardımcı olmaktadır.

Tablo 6: Hutbelerde ilgi duygusunun dağılımı



İlgi duygusunun dağılımının verildiği grafik, 53 hutbede ilgi duygusunun nasıl dalgalandığını ve hangi hutbelerde daha baskın olduğunu ortaya koymaktadır. İlginin zirveye çıktığı hutbelerden biri olan “Tebbet Sûresinden Mesajlar” (02.08.2024), Ebû Leheb gibi tarihi bir figür üzerinden verilen dini ve ahlaki mesajlarla dinleyicilerin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Öte yandan, ilginin daha düşük olduğu hutbeler arasında “Dua: Rabbimize Sığınmanın Sözlü İfadesi” (03.05.2024) yer almaktadır. Bu hutbelerde manevi huzur, tövbe ve teslimiyet temaları ele alınmış, bireylerin zihinsel katılımını yüksek düzeyde tetiklememiştir. İlginin düşük olduğu hutbelerde genellikle bireysel deneyimlere odaklanılmış ve daha genel temalar işlenmiştir.

Hutbelerde ilgi duygusunun işlevleri arasında mesajların etkili iletimi, dinleyicilerin zihinsel katılımını sağlama ve bireyleri harekete geçirme gibi unsurlar yer almaktadır. İlgi hutbelerde verilen mesajların dinleyiciler tarafından daha iyi algılanmasına ve mesajların daha kalıcı olmasına katkıda bulunur. Ayrıca bireyleri ve toplumu aktif eylemlerde bulunmaya teşvik eder. İlginin artırılması için ileriye dönük olarak çeşitli öneriler yapılabilir. Hutbelerde daha fazla hikaye, metafor ve örnek kullanılarak mesajlar zenginleştirilebilir. Örneğin tarihi olaylar veya peygamber kıssaları ilginin artırılmasında etkili olacaktır. Ayrıca, dinleyicilere doğrudan retorik sorular sorularak mesajlarla aktif bir bağ kurulabilir. Bunun yanı sıra görsel unsurlar ve multimedya içerikler kullanılarak hutbelerin etkisi artırılabilir.

Tablo 7: Hutbelerde şaşkınlık duygusunun dağılımı

Şaşkınlık dinleyicilerin dikkatini çekmek, onları düşündürmek ve mesajların etkisini artırmak için kullanılan önemli bir duygudur. Grafik şaşkınlık duygusunun genelde orta düzeylerde seyrettiğini, bazı hutbelerde ise belirgin şekilde yükseldiğini göstermektedir. Şaşkınlık dinleyicilerin beklenmedik bir olay, bilgi veya durumla karşılaştığı hutbelerde daha yoğun hissedilirken, bu duygunun düşük seviyede olduğu hutbeler genellikle daha öngörülebilir ve manevi huzur odaklı mesajlara sahiptir.

Şaşkınlığın zirveye çıktığı hutbeler arasında, “Tebbet Süresinden Mesajlar” (02.08.2024) hutbesi dikkat çekmektedir. Benzer şekilde, “Her Canın Dokunulmazlığı Vardır” (01.11.2024) hutbesi intihar ve töre cinayetleri gibi beklenmedik sosyal sorunların ele alınmasıyla şaşkınlık yaratmıştır. Bu hutbelerde şaşkınlık, alışılmadık veya etkileyici konuların ele alınmasından kaynaklanmıştır. Dinleyicilerin dikkatini çekmek ve onları derin düşünmeye sevk etmek için bu duygunun ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Öte yandan şaşkınlık duygusunun düşük olduğu hutbeler arasında “Rahmet ve Mağfiret İklimi: Üç Aylar” (05.01.2024) ve “Dua: Rabbimize Sığınmanın Sözlü İfadesi” (03.05.2024) yer almaktadır. Bu hutbelerde manevi huzur ve bağışlanma temaları öne çıkmış, bireylerde mutluluk ve umut gibi pozitif duyguların öncelikli olması şaşkınlık duygusunun düşük kalmasına neden olmuştur. Daha öngörülebilir ve sakin bir duygusal ton taşıyan bu hutbeler, dinleyicilere zaten aşına oldukları temaları işlemektedir.

Sonuç olarak grafik hutbelerin dinleyicilerin dikkatini çekme ve onları düşündürme yeteneğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Şaşkınlık duygusunun yükseldiği hutbelerde bu duygu bireyleri derin düşünmeye teşvik ederken toplumu da önemli konular hakkında bilinçlendirmektedir. Ancak şaşkınlık duygusunun olumlu mesajlarla dengelenmesi, hutbelerin daha etkili ve yapıcı bir iletişim aracı haline gelmesini sağlayacaktır.

Sonuç ve Tartışma

Hutbelerde daha etkili bir iletişim sağlamak için, pozitif bir dil kullanılması, hikâye ve örneklerle mesajların somutlaştırılması, empati odaklı yaklaşımların benimsenmesi ve güncel yaşamla bağ kuran ifadelerin tercih edilmesi önemlidir (Heath & Heath, 2007; Aristotle, trans. 2007).

Görsel unsurların ve etkileşimli formatların kullanımı da hutbelerin ikna gücünü artırabilir (McQuail, 2010). Hutbelerin öğretici bir metin olarak hazırlanmasında, dilin açık ve anlaşılır olması gerektiği vurgulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre karmaşık bir dilin kullanılması, mesajların dinleyiciler tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasını engelleyebilir (Berger & Luckmann, 1966). Ayrıca hutbelerin milli ve manevi duyguları yansıtarak toplumsal bağları güçlendirmesi gerektiği, karakter ve değer eğitimiyle ilişkin çalışmalarda da sıklıkla ifade edilmektedir (Lickona, 1991; Akın ve Karakaya, 2023).

Hutbeler İslam geleneğinde toplumu bilinçlendirme, ahlaki değerleri güçlendirme ve manevi rehberlik sağlama işlevi gören güçlü bir iletişim aracıdır (Rózycki, 2023). Bu çalışma 53 hutbede kullanılan duygusal tonların (mutluluk, üzüntü, korku, öfke, tikslenme, şaşkınlık ve ilgi) dağılımını analiz ederek, bu duyguların bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini değerlendirmiştir. Elde edilen bulgular, hutbelerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli işlevler üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Analizler hutbelerde duygusal tonların genel olarak dengeli bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Pozitif duygular (mutluluk ve ilgi) hutbelerde ağırlıklı yer alırken, caydırıcı ve uyarıcı duygular (korku, üzüntü, öfke ve tikslenme) daha az baskın biçimde kullanılmıştır. Şaşkınlık duygusu ise, dinleyicilerin dikkatini çekmek ve onları detaylı düşünmeye yönlendirmek için belirli hutbelerde etkili bir araç olarak kullanılmıştır (Ekman, 1992; McQuail, 2010).

Mutluluk ve ilgi duygularının yoğunluğu, hutbelerin umut verici ve motive edici bir atmosfer oluşturma hedefini destekler niteliktedir. Allah'ın rahmeti, bağışlanma ve manevi huzur gibi temalar, mutluluk duygusunu güçlendirirken, hikâye ve örneklerle zenginleştirilen içerikler ilgi duygusunu artırmıştır. Nitekim literatürde yapılan araştırmalar da pozitif duyguların bireylerin dini mesajları daha kolay benimsemesine ve harekete geçmesine katkı sağladığını göstermektedir (Fredrickson, 2001). Bu sonuçlar hutbelerde kullanılan duygusal tonların sadece bireysel bir maneviyatı güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal bağlılığı ve dayanışma duygusunu da desteklediğini göstermektedir.

Üzüntü ve korku gibi duygular toplumsal sorunlara yönelik farkındalık oluşturma ve bireylerin ahlaki sorumluluklarını hatırlatma işlevi görmüştür (Fredrickson, 2001). Üzüntü zulüm ve toplumsal trajedilerle ilişkilendirilmiş, korku ise dini ve ahlaki uyarılarla işlenmiştir (Ekman, 1992). Ancak literatürde belirtildiği gibi, bu duyguların aşırı kullanımı bireylerde kaygı oluşturabileceğinden, umut ve çözüm önerileriyle desteklenmesi önemlidir (Fredrickson, 2001).

Öfke ve tikslenme, adaletsizlik, ahlaki yozlaşma ve zararlı alışkanlıklarla mücadelede bir bilinç oluşturmaya amacıyla kullanılmıştır. Bu duygular bireylerin yanlış davranışlardan uzak durmasını sağlarken, toplumsal duyarlılığı artırmada da etkili olmuştur (Lickona, 1991). Şaşkınlık ise alışılmadık olaylar ve mesajlarla dinleyicilerin dikkatini çekmiş ve öğrenme süreçlerini desteklemiştir (Ekman, 1992; McQuail, 2010). Literatürde şaşkınlığın bireylerin yeni bilgileri daha iyi anlamasına ve bilgiye açık hale gelmesine katkı sağladığı vurgulanmaktadır.

Hutbelerde kullanılan dilin etkili bir iletişim aracı olabilmesi için bazı önemli unsurlara dikkat edilmesi gerektiği görülmektedir:

- *Daha kısa ve anlaşılır cümleler:* Uzun ve karmaşık yapılar yerine, açık ve kısa ifadeler kullanmak, mesajın etkili bir şekilde iletilmesini sağlar (Hargie, 2011).

- *Z Kuşağına Yönelik Güncel Konular*: Dijital bağımlılık, çevre sorunları ve toplumsal dayanışma gibi güncel meselelerin hutbe metinlerine dahil edilmesi, genç neslin dikkatini artırabilir (Pekrun, 2006).
- *Dinleyici Odaklı Yaklaşım*: Farklı yaş gruplarının dikkat süreleri ve bilişsel kapasiteleri dikkate alınarak hutbelerin hazırlanması, mesajların daha geniş bir kesime hitap etmesini kolaylaştırır (Vygotsky, 1978).
- *İletişim ve Etkileşim*: Pasif dinleyici modelinden uzaklaşarak, retorik sorular, hikâyeleştirme, metaforlar ve görsel materyallerle desteklenen daha etkileşimli anlatım biçimleri benimsenmelidir (Heath & Heath, 2007).

Sonuç olarak hutbeler yalnızca dini öğreti sunan metinler değil, aynı zamanda toplumsal bilinç, ahlaki sorumluluk ve sosyal dayanışmayı güçlendiren etkili iletişim araçlarıdır. Bu nedenle hutbelerin dili ve üslubu, modern iletişim teknikleriyle yeniden ele alınmalı ve çağdaş ihtiyaçlara uygun şekilde zenginleştirilmelidir. Pozitif mesajların artırılması, hikâye ve metaforlarla anlatımın zenginleştirilmesi, güncel yaşamla daha güçlü bağlar kurulması ve duygusal tonların dengeli bir şekilde kullanılması, hutbelerin etkisini artıracaktır. Bu çalışma hutbelerde kullanılan duygusal tonların analiz edilmesi ve toplumsal etkilerinin değerlendirilmesi açısından literatüre katkı sağlamaktadır. Gelecekteki araştırmalar hutbelerin etkili iletişim araçları olarak nasıl geliştirilebileceğine dair modern pedagojik yaklaşımlar üzerine odaklanabilir.

Kaynaklar

- Aristotle. (2007). *On rhetoric: A theory of civic discourse* (G. A. Kennedy, Trans.). New York: Oxford University Press. (Original work published ca. 4th century BCE)
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Books.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Darling-Hammond, L., & Bransford, J. (Eds.). (2005). *Preparing teachers for a changing world: What teachers should learn and be able to do*. Jossey-Bass.
- Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion*, 6(3–4), 169–200. <https://doi.org/10.1080/02699939208411068>
- Falih, A. (2020). Büyük Ayetullah Sistani'nin cemaat vaazlarının Irak toplumu üzerindeki etkisine dair pragmatik bir çalışma (2014–2016). <https://doi.org/10.31185/lark.vol3.iss38.1536>
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218–226. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218>
- Hargie, O. (2011). *Skilled interpersonal communication: Research, theory and practice* (5th ed.). London: Routledge.
- Heath, C., & Heath, D. (2007). *Made to stick: Why some ideas survive and others die*. New York: Random House.
- Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lickona, T. (1991). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. New York: Bantam Books.
- Loughran, J. (2010). *What expert teachers do: Enhancing professional knowledge for classroom practice*. Routledge.
- McQuail, D. (2010). *McQuail's mass communication theory* (6th ed.). London: Sage.
- Meyer, D. K., & Turner, J. C. (2002). Discovering emotion in classroom motivation research. *Educational Psychologist*, 37(2), 107–114. https://doi.org/10.1207/S15326985EP3702_5
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Pekrun, R. (2006). The control-value theory of achievement emotions: Assumptions, corollaries, and implications for educational research and practice. *Educational Psychology Review*, 18(4), 315–341. <https://doi.org/10.1007/s10648-006-9029-9>
- Piaget, J. (1954). *The construction of reality in the child*. New York: Basic Books.
- Schunk, D. H. (2012). *Learning theories: An educational perspective* (6th ed.). Pearson Education.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York: Macmillan.

Terzi, H. V. C., & Özer, B. (2023). Duygusal bulaşıcılık: Çizgi filmlerdeki duyguların çocuklara yansımaları. *The Journal of Turk-Islam World Social Studies*, 2023(39), 376–397. <https://doi.org/10.29228/TIDSAD.73776>

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



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

Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* Romanında Modern Yaşam

Modern Life in Refik Halit Karay's Novel *Bugünün Saraylısı*

Samet Hekimoğlu

Dr. , Orcid numarası: 0009-0001-8367-4013, Mail: a.samedhekimoglu@gmail.com, Ordu Üniversitesi

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	28 April / 28 Nisan 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	14 May / 14 Mayıs 2025
Yayın Tarihi – Date Published	30 June / 30 Haziran 2025

Atıf / Cite as: Hekimoğlu, S. (2025). *Refik Halit Karay'ın Bugünün Saraylısı* romanında modern yaşam. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal*, 10(19), 107–118.
<https://doi.org/10.53427/katre.1685789>

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

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



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

Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* Romanında Modern Yaşam

Öz

Refik Halit Karay *Bugünün Saraylısı* adlı romanında Cumhuriyet sonrası değişen sosyal hayatın bir örneğini romanın ana kişisi Ayşen üzerinden anlatır. Romanda bir Anadolu kasabasından İstanbul'a gelen Ayşen babasının zenginliği sayesinde sosyete hayatına girer. Bu hayat sonrası Ayşen'in yaşamı değişir. İstanbul'da yakın akrabası Ata Efendi'nin yanında kalan Ayşen, Ata Efendi'nin yaşamında ve bakış açısında da değişimlere sebep olur. Ayşen dönemin yeni neslini temsil eden ve modern bir hayat tarzını benimseyen bir kızıdır. Ata Efendi ise geleneksel bir anlayışla yetişen ve zaman zaman gelenekle modernite arasında kalan bir kişidir. Romanda özellikle modern yaşamın sosyal hayattaki karşılığına vurgular bulunmaktadır. Refik Halit Karay romanda modern yaşamın özelliklerini ve getirmiş olduğu yenilikleri Ayşen ve Ata Efendi üzerinden ifade eder ve dönemin sosyal yaşamına dair örnekler sunar. Bu çalışmada romanın ana kişisi Ayşen'in modern yaşamının onun hayatı üzerindeki etkilerine ve Ata Efendi'nin geleneksel anlayışı ile modern yaşam arasındaki uyum sağlama çabasına dair bulgular değerlendirilerek bu iki şahsın hayatında modern yaşamın hem bireysel hem toplumsal etkileri ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Refik Halit Karay, Bugünün Saraylısı, Modernite, Gelenek, Değişim

Modern Life in Refik Halit Karay's Novel *Bugünün Saraylısı*

Abstract

In his novel *Bugünün Saraylısı*, Refik Halit Karay tells an example of the changing social life after the Republic through the main character of the novel, Ayşen. In the novel, Ayşen, who comes to Istanbul from an Anatolian town, enters the high society life thanks to her father's wealth. Ayşen's life changes after this life. Ayşen, who stays with her close relative Ata Efendi in Istanbul, also causes changes in Ata Efendi's life and perspective. Ayşen is a girl who represents the new generation of the period and adopts a modern lifestyle. Ata Efendi, on the other hand, is a person who grows up with a traditional understanding and is sometimes torn between tradition and modernity. There are especially emphasis on the social life equivalent of modern life in the novel. Refik Halit Karay expresses the characteristics of modern life and the innovations it brings through Ayşen and Ata Efendi in the novel and provides examples of the social life of the period. In this study, the effects of modern life on the life of Ayşen, the main character of the novel, and the findings regarding Ata Efendi's efforts to reconcile his traditional understanding with modern life are evaluated and both individual and social effects of modern life on the lives of these two characters are revealed.

Key Words: Refik Halit Karay, Bugünün Saraylısı, Modernity, Tradition, Change

Giriş

Osmanlı'nın son dönemlerinde Batılılaşma ve alafranga yaşam ilk olarak saray çevresinde başlamış ve daha sonra eğitim kurumları, kalemler, gazete, tiyatro, Beyoğlu eğlence hayatı Batılılaşmayı besleyen unsurlar olmuştur. Bu şekilde başlayan alafranga hayat daha sonra toplumun diğer kesimlerine de yayılarak Batı yaşamışının çeşitli unsurları taklit ve moda yoluyla günlük hayat içerisine girmeye başlamıştır (Toker, 1985, s. 80-83). Osmanlı'nın Batı uygarlığı ile hiçbir zaman ilişkisini kesmediğini ifade eden Şerif Mardin ilk Batılılaşmanın III. Ahmet zamanında askerî alanda başladığını ve giderek daha etkin hale geldiğini ifade eder (Mardin, 1991, ss. 11-12). Mardin, Tanzimat'ı ilan eden yöneticilerin Batı'nın askerî ve idarî yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarırken Batı'nın günlük kültürü olan giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili ve insanlar arasındaki ilişkilerin Avrupaî olduğunu söyler (s.15). II. Abdülhamid döneminde başlayan Batı özlemindeki Batı uygarlığı, düşünülebiyecek uygarlıkların en mükemmeli olarak görülür. Bu anlayışta Batı uygarlığı, tarihte eşi görülmedik maddî ilerlemelerin, başarıların uygarlığı değil, bütünüyle uygarlık tarihinde kendine özgü olan, yaşayışta, düşünüşte ve sanatta başka uygarlıklardan tümden farklı olan bir uygarlıktır (Berkes, 2012, s. 415).

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan Batılılaşma gayretleri devam eder ve Cumhuriyet ilanı ile birlikte değişen yeni rejimde "Garplılaşma" Cumhuriyet'in bir umdesi haline gelir (s.21). Bu dönemde Mustafa Kemal'in "*çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke olarak*" ifade ettiği Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ve akılcı bir ulus olması için gayret gösterilir (Ahmad, 1995, s. 80). Cumhuriyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen Mustafa Kemal

devrimlerinin Türk toplumunu çağdaş Batı uygarlığı yörüngesine sokma amacıyla toplandığını ifade eden Berkes, bu devrimlerden sonra baş ilkenin gelenekçilik değil devrimcilik olduğunu ve batılılaşmanın bir erek olmaktan çıkarak bir başlangıç noktası olduğunu belirtir (Berkes, 2012, s. 522). Halil İncalcık ise Mustafa Kemal'in "*Memleket behemehal asri, medeni, müteceddit olacaktır. Bizim için bu hayat davasıdır*" sözüne yer verir ve Cumhuriyet'in ilanından sonra modernleşmenin Türkiye için bir hayat davası ve verilen mücadelelerin ana meselesi olduğunu ifade eder (İncalcık, 1988, s. 985). İncalcık makalesinin devamında şu dikkat çekici ifadeleri kullanır:

Türkiye'nin Batı medeniyetini benimseye çalışması içtimai bir olaydır. Bir kültür değişimi olayıdır. Fakat bu değişme, Türkler tarafından bir modernleşme, yâni daha müttekâmil, daha ileri addedilen bir içtimai düzen tipine geçiş telakki edilir; bir değer hükmü taşır (s.985).

Yukarıda ifade edilen görüşlerden anlaşılacağı üzere Osmanlı'nın son yıllarından itibaren başlayan modernleşme süreci Cumhuriyet'in ilanı sonrasında temel bir esas haline gelir. Yeni rejimin lideri olan Mustafa Kemal Atatürk'ün amacı Türk devlet ve toplumunu modernleşmesidir /Batılılaşmasıdır (Budak, 1997, s. 56). Bu manada Batılılaşma kültürel olarak toplumu etkisi altına alır ve yeni bir hayat tarzının benimsenmesine yol açar. Mardin, Atatürk zamanında başlayan ve bir umde haline gelen Batılılaşma anlayışının bir Batı taklidinden ileri gidemediği eleştirisinin hem sağ hem de sol tarafından dile getirildiğini de ifade eder (Mardin, 1991, s. 21).

Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* romanında da yukarıda ifade edilen modernleşme anlayışının vurgulandığı ve eleştirildiği görülür. Karay'ın eserlerinin izleksel kurgusunu Anadolu'nun sosyal yapısı, Anadolu insanının yaşayış özellikleri ve kültürel değerleri oluşturur. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçme sürecinde dış görünüşü ve yaşam tarzıyla batılı hayata özenen kişileri romanlarında eleştiren Refik Halit'in kaleme almış olduğu *Bugünün Saraylısı* adlı romanı Düzce'den gelen bir kasabalı kızın İstanbul'da sosyete hayatına girmesi ile değişen hayatını anlatır (Antakyalı, 2020, s. 129). Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* romanı Batılılaşma durumunu, modern hayat tarzının getirdiği alafranga yaşamını ayrıntılı şekilde ele alır. 1954 yılında yayımlanan roman İkinci Dünya Savaşı yıllarında İstanbul'da yaşanan sosyal ve siyasi havayı anlatır (Şenderin, 2013, s. 144). Roman, "Düzce'den Gelen Kız", "Pavyona Giden Kız", "Modern Hayat Saraylısı" ve "Beklenen Kadın" başlıklarını taşıyan dört bölümden oluşur. Bu bölüm başlıklarının her biri eserin ön planda gelen kahramanı Ayşen'in küçük şehir hayatından, yüksek sosyete hayatına geçerken aldığı merhaleleri ifade eder (Aktaş, 1986, s. 98). Eser, Gedikpaşa'daki eve gelip yerleşen ve otorite olan Ayşen'in kenar semtlerde ikamet eden eğlence meraklısı kadın hayatından, yüksek sosyete çevresinde tanınmış erkeklerin peşinden koştuğu "modern hayat saraylısı" Ayşen Hanımefendi oluşunu ve âkıbetini hikâye eder. Çocukluk ve gençlik yıllarında Osmanlı konak hayatının içinde yaşamış olan Ata Efendi ise Ayşen'in hamisi olma görevi ile modern hayatın içinde girer. İki ayrı devrin müşahidi durumunda olan Ata Efendi, Meşrutiyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası her iki devri, nefsinde mukayese eder. Onun bu durumu Türk toplumundaki değişmeyi ve iki devrin benzer taraflarını daha objektif olarak ortaya koymaya yarar (Aktaş, 1986, s. 100). Romandaki sosyolojik temel, ülkenin en kozmopolit kenti olan İstanbul'da yaşanan kentlileşme ve sınıf değiştirme öyküsüne dayanır. Bu kentlileşme sürecinde geçmişin köklü yerleşik değerleri ve alışkanlıkları adım adım esnetilmiştir. Bu süreç, devrin aydınları ve kalburüstü sosyal sınıfları tarafından modernleşme olarak algılanmış ve kabul görmüştür. Bugünün Saraylısı romanında da modernleşme serüvenine dışarıdan gelerek ortak olmaya çalışan, alt sınıfa mensup bir ailenin öyküsü anlatılır (Şenderin, 2013, ss. 144-145).

Romanın ana karakteri Ayşen ve Ata Efendi'nin yanında romanda yeni zenginlerin taşralı kızlarının hayatlarına dair ifadeler de yer alır. Bu kızlar İzmir, Mersin, Adana ve daha uzak şehirlerde II. Dünya Savaşı sebebiyle harp zengini olmuş tüccarların çoluk çocuklarıdır. Hepsisi İstanbul'da şımarık, delişmen bir hayat sürerler. Paralarını nereye harcadıklarını bilmeyen, arkalarında bir sürü delikanlıları sürükleyip Beyoğlu'nda mekik dokuyan bu kızlar havai sinema

yıldızlarının kötü taklitçileri olarak görülürler. Peşindeki delikanlılarla laubali hareket eden ve “Amerika’da böyledir, erkeklerle arkadaşlık edilir; iki cins arasında fark yoktur” diyen bu kızlar modern hayatın içerisinde yaşayan ve Amerikanlaşma kültürünü benimseyen tiplerdir (Karay, 2018, s. 126-127). Bu Amerika kültürü romanda caddeye dizilen seyyar bir esnafın “Halis naylon çoraplar! Amerikan malı! Naylon! Naylon!” (s.195-196) diye bağırması ile ifade edilir. Burada özellikle Amerikan malının vurgulanması ve bu malların naylon olması yazarın romanda bilinçli bir şekilde kullandığı bir ifade olarak düşünülebilir. Romanda özellikle Amerikalılaşan yeni neslin özellikleri ön plana çıkarılır. Burada esnafın bu şekilde bağırması ve malların naylon olmasının yani kalitesizliğinin ifadesi önemli bir ayrıntıdır. Aynı şekilde romanın son bölümlerinde de aynı ifadeler tekrarlanır (s. 290).

1. Modern Bir Saraylı Ayşen

Romanda maddi olana bağlılığı en üst düzeyde yaşayan karakter Ayşen’dir (Şahin & Çelik, 2022, s. 919). Ayşen babası Yaşar tarafından İstanbul’da bulunan dayı oğlu Ata’nın yanına gönderilir. Düzcce’den gelen bu kızın annesi ölmüştür. Babası Yaşar ise ticaret için uzak yerlere gideceğinden kızını emaneten Ata Efendi’nin yanına gönderir. Ayşen İstanbul’a ilk geldiğinde topuklarına kadar inen mantosu, görünmeyen saçları ve çenesine dolanmış başörtüsüyle tasvir edilir (s. 21). Ayşen’in şivesinin taşradakilere benzemediği ifade edilir. Bunun gerekçesi olarak da Ayşen’in ilk Türkçesini Çerkes asıllı annesi ve Çeçen analığından öğrenmiş olması ve muallimlerinin çeşitli yerlerden derlenmesi ve çoğunun Çapa mektebinde okumuş olması olarak belirtilir (s. 27-28).

Bir Anadolu kasabası olan Düzcce’den İstanbul’a gelen ve İstanbul’a geldikten sonra hayalini kurduğu hayatın baloları, pavyonları, sosyetesini içinde bütün ilgileri üzerine çekmeye çalışan Ayşen, tüm aklını, fikrini, güzelliğine, giyimine ve görünümüne verir. Ayşen babasının sunduğu imkanlar dolayısıyla zenginliğin tüm konfor ve mutluluğunu yaşar. Ayşen Düzcce’den İstanbul’a Ata Efendi’nin evine geldiğinde ismini soran Ata Efendi’ye aslında ismini önceleri Ayşe koyduklarını ancak sonradan annesinin kendisini Ayşen diye çağırdığını söyler (Karay, 2018, s. 20). Romanda geçen bu isim ayrıntısı aslında geleneksel bir isim olan Ayşe isminden ziyade yeni bir isim olan Ayşen isminin kullanılması bağlamında dikkat çekicidir. Aslında Anadolu kasabasından Ayşe olarak gelen bu kız İstanbul’da Ayşen’e dönüşür.

Ayşen, Ata Efendi’nin evine geldiğinde ilk sorduğu mekân Beyoğlu’dur. Tanzimat fermanı ile başlayan Batılılaşma hareketleri ile birlikte Beyoğlu ön plana çıkmış ve Batılı eğlence anlayışını bünyesinde barındırmıştır. Burada bulunan alışveriş yerleri, meyhaneler, sinema ve tiyatrolar İstanbul’da yaşayanlar için önemli bir cazibe merkezi oluşturur. İstanbul cemiyet hayatına açılan önemli bir kapı olan Beyoğlu, Ayşen için de İstanbul cemiyet hayatına girilen bir kapı olur (Yalnız, 2017, s. 63). “Beyoğlu ne tarafa düşer, buraya çok mu uzak?” şeklinde soran Ayşen’e Ata Efendi’nin hanımı Üftade, Beyoğlu’nun eğlenceli bir yer ve kibar, zengin yatağı olduğunu söyler (s.37). Hayatında ilk defa Beyoğlu’na giden Ayşen heyecanını bir türlü bastıramaz. Gördükleri karşısında hayrete, hayranlığa düştüğünü pek belli etmese de bu mekânda gördüğü vitrinleri, yüksek binaları, güzel kıyafetli kadınları çok beğenir. En çok beğendiği dükkanlar ise kürkçü dükkanları olur (s.44). Beyoğlu’na çıkan Ayşen’in gözünün hep süste, tuvalet, kürk, cevahir gibi şeylerde olduğu ifade edilir (s.46).

Ayşen’in babası Yaşar, Ayşen’e Beyoğlu’nda Üstün Palas apartmanının dördüncü katını kiralar. Ata ve hanımı Üftade, Ayşen ile birlikte bu apartmana taşınırlar. Ayşen’in babası Yaşar’ın bu daireyi kiralaması uzun sürer ve bu süreç Ayşen için Ata Efendi’nin Gedikpaşa’daki evinde geçer. Kışı Gedikpaşa’da geçiren Ayşen ve Ata Efendi’nin ailesi bolluk ve eğlence içinde yaşasalar da büyük gaziolara, akşam yemeklerine, balolara filan gidemezler (s.87). Ancak Beyoğlu’ndaki bu apartmana taşındıktan sonra Ayşen’in muhiti ve eğlence şekilleri değişir. Ayşen artık önüne gelen sinemaya gitmez. En iyi filmlere gider. Büyük otel ve gaziolarda yemeklerini yer (s.88). Ata Efendi Ayşen’in Haydarpaşa Garı’na bol mantolu ve başörtülü, süzgün, şaşkın bir

kız olarak geldiğini ve daha sonra İstanbul'un güneşinden, babasının parasından kuvvet alarak cam kavanoz altında turfanda çilek gibi çarçabuk yetiştiğini düşünür (s.108). Mütevazı bir semt olan Gedikpaşa'dan Beyoğlu'na geçen Ayşen'in ve Ata Efendi ailesinin taşındıkları bu muhitin etkisi ile yaşam tarzlarında farklılaşmalar görülür.

Romanda Ayşen'e "bugünün saraylısı" isminin verilmesi de dikkat çekicidir. Ayşen dünün değerlerinden, geleneksel yaşamından uzak bugünü yaşayan hatta âni yaşamaya çalışan haz, arzu üzerine bir hayat anlayışına sahiptir. Ayrıca saraylı gibi lüks, şatafatlı, gösterişli bir yaşam tarzına ve anlayışına bağlıdır. Dolayısıyla bir saraylı gibi yaşar. Ancak bu saraylı bilinen geleneksel bir saraylı değildir. Bu saraylı kadın bugünün yani modern hayatın içerisinde yaşayan ve bu hayat tarzını benimseyen bir kişidir. Zaten romanda Ayşen'in alafranga hayatının anlatıldığı üçüncü kısmın bölüm başlığı "Modern Hayat Saraylısı"dır. Ayşen'in yaşadığı bu hayatın tasviri gazinolar, barlar, kokteyller, dans salonları, plajlar ve seyahat âlemleri olarak yapılır (s.197).

Romanın başkışısı olan Ayşen İstanbul'a gelmeden önce babasının manifaturacı dükkânı açtığı Kastamonu'da oturduğu ve burada giyim kuşam dersini ve modern yaşantı zevkini edindiği belirtilir. Ayşen'in yaşadığı bu modern hayat ve erkeklerle olan ilişkisindeki tatminsizlik sebebiyle kendisini Madam Boveri'e benzeten Ferudun Ay bu konuda yazdığı makalesinde Madam Boveri'nin gerçek hayattan koparak hayatını kitaplar üzerine inşa etmesi gibi Ayşen'in de gerçek hayatı filmler üzerinden okumaya çalıştığını söyler ve bu iki kadının aşk karşısındaki tavırlarını, yetiştirme tarzlarını, sonradan elde ettikleri hayat arasındaki bocalamalarını, gösterişli hayata karşı özentilerini birbirlerine benzer yönleri olarak ifade eder (Ay, 2023, s. 446). Bu bağlamda Ayşen, Ata Efendi ve ailesi ile birlikte gittikleri Florya sahilinde zengin bir iş adamı olan ve Ata Efendi'nin de çalıştığı Sedefinciler Mağazasının sahibinin oğlu Rüştü ile tanışır. Ata Efendi damadı Atıf'ın Ayşen'i ayartmasından ve Ayşen'in de damadına meyletmesinden çekinir. Ancak Rüştü'yü gören Ayşen'in apartman, mücevher, servet, modern hayat rüyasına kapıldığını ve otomobilli, kotralı, sporcu zengin bir koca olan Rüştü'ye bakacağını düşünür (s.59). Daha sonra Florya'da tanıştığı zengin çocuğu olan genç Rüştü'nün Ayşen'e Cadillac marka araba alması romanda özellikle ifade edilir. Ayşen, Rüştü'nün yaptığı bu sürprize çok sevinir. Ata Efendi Ayşen'deki bu sevinci görünce bu kızda tek duygunun şatafat ve tek derdin gösteriş olduğunu düşünür. Ata, Rüştü'nün Ayşen'e bu Cadillac markalı aracı alması ile Ayşen'de oluşan durumu şu şekilde ifade eder: "*Rüştü, nihayet onu Cadillac ile avladı. Avladı mı? Hayır. Ayşen hâlâ sefirle Amerikalı arasında kararsız. Hakikaten tedaviye muhtaç bir hasta*" (Karay, 2018, s. 203). Burada Ayşen'in gösteriş düşkünlüğü ve onu sevenler arasında kararsızlığı onun bu yönüyle de Madam Boveri'e benzediğini gösterir. Ayşen'e güzelliği sebebiyle birçok erkek talip olur. Ancak Ayşen "*karşısına çıkan koca namzetlerinin en zenginini, yani kendisine en lüks hayat temin edecek olanını seçeceğini*" söyler (s. 228). Ayşen her ne kadar bazı aşk temayülleri gösterse de lüks yaşam arzusu bu duyguyu bastırmaktadır. İşte bu duyguları sebebiyle Ayşen Kral Fuad'ın uzaktan akrabası olan ve emlak ve vakıfları, Nil boyunca arazisi bulunan, otomobil, yat, at yarışı, av gibi özel tutkulara sahip ve parasının sonu gelmeyecek kadar zengin Mısırlı bir paşa olan Rüveyha Paşa'yı eş olarak kendisine layık görür (s. 227). Bu paşayla evlenme kararı alan Ayşen nikahını Roma'da yapacağını ve paşanın Kahire'de bulunan büyük hanı kendisine vereceğini ifade eder (s. 238). Aslında Ayşen bu Mısırlı paşayı sevdiğinden ve ona âşık olduğundan dolayı onunla evlenmiş değildir. Ayşen'in derdi lüks bir hayat yaşamaktır. Aşkın nasıl bir duygu olduğunu da bilmemektedir (s. 247). Bu manada Ayşen'e aşkı anlatan Ata Efendi de aşkın ne olduğunu kendisinin de bilmediğini itiraf eder. Aşk onun için "Ferhat ile Şirin" gibi masallardan, Fuzuli divanındaki "Leyla ile Mecnun"dan, Manukyan kumpanyasının oynadığı "La Dame aux Camélias"daki fikirlerden ibarettir. Ayşen'e aşkı anlatmaya çalışan Ata Efendi kitaplarda bulunan aşkı tam tarif edemez ve yaşanan zamanla ilgili olarak "*Romantik devir tarihe karıştı. Şimdi realistiz, hepimiz!*" ifadelerini kullanır (s.247-248). Ata Efendi'nin bu söylemi değişen zamanı ifade etmesi yönünden önemlidir. Ayşen etrafında bulunan çoğu erkeğin ilgisini çeken ve bunun farkında olan biridir. Ata Efendi'nin çalıştığı mağazanın sahibinin oğlu Rüştü, sefir olan Faruk Senai, Amerikalı Thomas Ayşen'e âşık olurlar ve onunla evlenmek isterler. Ancak Ayşen bu üç

kişiyi oyalar ve onlara net bir cevap vermez. Ayşen daha sonra tesadüf eseri tanıştığı Mısır'ın zengin bir paşası Rüveyha Paşa ile evlenerek Mısır'a gider (Çağlar, t.y., ss. 121-123) . Ayşen'in bu tavır ve davranışları onun tatminsizliğini gösterir.

Ayşen'e gelen bir mektupta yazan "Carpe Diem" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Burada özellikle belirtilen bu kelime "ânı yaşa" anlamına gelen ve modern yaşamı ifade eden bir mottodur. Bu ifadenin M.Ö. Horace tarafından söylenildiği ve Stoacı felsefenin ve Batı kültürünün temelini oluşturduğu ifade edilir. Ânı yaşama öğüdü aynı zamanda bir haz öğüdüdür. Yani carpe diem anın tadını çıkar, andan keyif al ya da haz duy anlamına gelmektedir (Soysal, 2019, s. 58). Ayşen burada geçen bu düşünceye uygun bir hayat yaşar ve kendisine ilgi duyan erkekler arasından en zenginini yani kendisine en lüks hayatı temin edecek kişiyi seçeceğini söyler (Karay, 2018, s. 228).

Romanın son bölümlerinde zengin ve Mısırlı bir paşa olan Ruveyha adlı adamla evlenerek Mısır'a gittiği söylenen Ayşen, Ata Efendi'ye mektuplar yazar ve mektupların çoğunda yüksek sosyete âleminden bezdiğini, basit hayata can attığını söyler (s.282). Romanda Ayşen'in yazdığı bu mektuplarından birisine yer verilir. Ayşen yaşadığı modern hayatla ilgili şu dikkat çekici ifadeleri kullanır:

Eskiden o kadar hazzettiğim, doyup bıkamayacağımı sandığım sosyete hayatından tamamıyla bezdim, iğrendim. Bucak bucak kaçmak istiyorum; olmuyor. Tek günüm, tek gecem boş değil; kasırgaya tutulmuş gibiyim. Giyin, kuşan, tak takıştır... Bir yerden öteye koş, yetiş... Terzi, tuvalet peşinde didin, uğraş... Ah, bu şehir! Beni bitirdi. Yatağıma girdiğim zaman sabaha kadar kulaklarımda davullar, ziller çalınıyor. Yine de irademi kullanıp kendimi selden kurtaramıyorum, sürüklenip gidiyorum... Boğulacağım! (s.285-286).

Bu ifadelerde görüldüğü gibi Ayşen modern hayat olan sosyete hayatından bıkmış olduğunu ve bu hayatın artık kendisini sıktığını söyler. Romanın sonunda Ayşen'in morfin bağımlısı olduğu ve Avrupa'ya tedaviye gittiği ifade edilir.

2. Gelenekle Modern Arasında Bir İnsan Ata Efendi

Romanda genel olarak gelenekselin sözcüsü olan Ata Efendi her ne kadar modernizmin getirilerini olumlamaya başlasa da yaşam tarzı ve algıları bakımından çoğu zaman moderniteyi temsil eden Ayşen'in karşısında yer alır. Ancak yine de Ata Efendi modernizmin hayat için gerekli olduğunu düşünür ve bu açıdan geleneksel olanı korumakla birlikte gelenek ve modernizmi birleştirmek ister (Şahin & Çelik, 2022, s. 918).

Ata Efendi, Ayşen gelene kadar İstanbul'da Gedikpaşa yokuşunda kâgır bir evde hanımı, kızı ve damadı ile mütevazı bir hayat sürmektedir. Ata Efendi'nin babası Mengen civarındaki köyünden İstanbul'a aşçı yamaklığı için gelmiş, sonrasında aşçılığa yükselmiş ve bir konakta aşçıbaşı olmuştur. Ata Efendi on bir yaşında okuyup adam olmak için babası tarafından İstanbul'a getirilmiş ve babasının aşçıbaşı olduğu konakta yetişmiştir. Babasının giymiş olduğu kıyafetten etkilenen Ata Efendi bu sebeple aşçı olmayı istemiştir. Kısa süre konakta kalan Ata Efendi daha sonra okuması için Darülhayr adlı okula gönderilmiş ancak bu okulun ömrünün kısa olması sebebiyle okuyamamıştır. Sonrasında daha köyüne geri dönmediği belirtilen Ata Efendi'nin köyünü ve yaylasını unutmadığı, çam kütüklerinden yapılan ağıllarla bitişik, zeminden yükseğe kurulu tek odalı evleri hatırladığı ifade edilir. Köyde doğup büyüyen ve sonrasında babası vesilesiyle İstanbul'a gelen Ata Efendi her ne kadar köyünü unutamasa da köydeki yaşayışı düşünerek o hayatın çok iptidai ve geri olduğunu ve kendisinin İstanbullulaştığını düşünür (Karay, 2018, s. 11-13). Romanın girişinde bu şekilde anlatılan Ata Efendi özü itibarıyla köylüdür, orada doğup büyümüş ve daha sonrasında İstanbul'a gelmiştir. Her ne kadar köyünü unutamasa da İstanbullu olduğunu ve köy hayatının geri olduğunu düşünür. Ata Efendi bir gün teyze oğlu Yaşar'dan bir mektup alır. Yaşar yazdığı mektupta kızını İstanbul'a Ata Efendi'nin yanına göndereceğini söyler.

Ayşen'in Ata Efendi'nin evine gelmesi evdeki bazı durumların değişmesine sebep olur. Ancak Ata Efendi'nin geleneksel bir terbiye ile büyüdüğü için evine gelen Ayşen'e akrabası olsa da nikah düşeceğini düşündüğü için doğrudan bakmayarak önüne bakması dikkat çekicidir. Ata Efendi, Ayşen'in annesinin vefatını duyunca aldığı cami dersinden dolayı softa ağzıyla gayın harfini kalınlaştırarak "*Cenab-ı Mevlâ garik-i rahmet eylesin!*" der (s.29). Burada Ata Efendi'nin namahrem bir bayana bakmamasının ve cami dersi almış olmasının ifade edilmesi Ata Efendi'nin geleneksel tarafına yapılan bir vurgudur. Ayşen geldikten sonra Ata Efendi'nin damadı Atıf'ın eve gelince dış elbisesini çıkarıp pijamasını giymemesi ve Ata Efendi'nin kendisinin de aynı şekilde dış elbisesi ile evde oturması bu evin alafrangalaşmasına bir sebep olarak ifade edilir (Karay, 2018, s. 44). Burada evin içerisinde dahi uyulması gereken geleneksel bazı kuralların olduğu ve bu kuralların özellikle Ayşen sonrasında tavsadığı vurgulanır ve bu durum ise alafrangalaşma olarak görülür.

Ata Efendi ailesi ve Ayşen ile birlikte Florya'ya denize gider ve burada kızların soyunup denize girmesini kendi nesline aykırı bulur. Ancak bu durumu yeni hayatın icaplarından görür ve kendi çevresinden kaçılan kem suratlı bir yaşlı olmamak için zamana uymak gerektiğini düşünür. Ayrıca Ata Efendi'nin yeni hayata uymakla ilgili olarak "*Neden dünya zevklerinden nefsinin mahrum etsin? Bu devre, sağlam yetişmek bir nimettir, mazhariyettir. Sarıkların başlarından atarak bugün balolarda ömür süren ak saçlı hacılar, hocalar tanıdığı*" (s.50-51) söylenir. Ata Efendi'nin damadı Atıf'ın Ayşen ve eşi Feride ile birlikte denize gireceğini söyleyince Ata Efendi damadının Ayşen'i çırpıplak nasıl göreceğini ve kızının buna nasıl müsaade ettiğini anlayamaz ve kendi nesline aykırı, müthiş gelen şeylerin yeni hayatın icaplarından ve yeni nesle fazla tesir etmeyen alışkanlıklardan olduğunu düşünür. Ata Efendi Florya'nın Atatürk için yapıldığını ifade eder. Ata Efendi, Atatürk bu inkılapları yapmasaydı halkın böyle soyunamayacağını, kumlara bu şekilde yayılamayacağını söyler (s.51). Ata Efendi'nin bu yaklaşımı Atatürk tarafından yapılan inkılaplarla dönemin modernleşme algısının bağını ortaya koyan bir olgu olarak okunabilir. Ailesi ile birlikte Florya'ya denize giden Ata Efendi buradaki yeni hayatın icaplarına karşı biraz çekingen davranır. Ancak yan masasında bulunan Şükrü Paşa isimli bir kişinin dahi bu hayata ayak uydurduğu hanımı Üftade tarafından söylenince Ata Efendi Şükrü Paşa ile ilgili şu ifadeleri kullanır:

Şükrü Paşa zirzopun biridir; alafrangalık taslar. Nedir o, yakasında çiçek, küp karnına bakmayarak seke seke yürüyüşler; kadınların elini öpüşler; reveranslar, filanlar! Ordudan bu sebeple tekaüt ettiler; Mareşal attı (s.54).

Burada Ata Efendi alafranga yaşamaya çalışan bir paşayı eleştirir ve dikkat çekici bir şekilde bu paşanın ordudan bu sebeple emekliye sevk edildiğini söyler. Burada özellikle Mareşal Fevzi Çakmak'ı vurgulaması da Mareşal'in bu tipteki insanlara bakışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ata Efendi ailesinin bu şekilde rahat yaşamasına karşı rahatsızlık duyduğunu belirtmesi üzerine hanımı Üftade'nin ona kafasına taktığı şapkaya dikkat çekerek "*Şapkalı kafanı zamaneye uydur, efendi!*" (s.55) demesi yine değişen yaşam tarzına bir vurgudur. Değişen birçok şeyin yanında kılık kıyafetin değişmesi de ayrıca ifade edilir.

Ayşen gelmeden önce mütevazı bir evde, orta halli bir yaşam süren Ata Efendi Ayşen'in gelmesi ile farklı bir yaşama adım atar. Ata'nın hayatındaki değişime sebep olan Ayşen'le ilgili olarak şu dikkat çekici yorum yapılır:

Ata meğerse o gün eve, Adapazarı treninden bir peri kızı yakalayıp getirmişti. Köylü kıyafetine girmiş bir peri... İçeriye girince kabuğundan sıyrılmış, masallardaki gibi göz kamaştırıcı bir güzellikle karşılarına dikilmiş, elini şöyle sallayınca gök kapıları açılmış, her taraf nura, nimete gark olmuştu! (Karay, 2018, s. 84).

Beyoğlu'nda Ayşen'in babasının Ayşen için tuttuğu apartmana taşınan Ata Efendi yaşadığı muhiti değiştirmiştir. Muhit değişikliği ile birlikte kılık kıyafetinde de değişiklikler

yapan Ata Efendi özel olarak gittiği bir terziye palto diktirmiştir. Bu terzi Ata Efendi'nin her zaman gittiği Divanyolu'ndaki terzisi değil, Beyoğlu Caddesi'nde bir apartmanın ikinci katında bulunan ve randevu ile çalışan bir terzidir. Ata Bey bu terziye diktirdiği paltosunu giyince kendisine kalantor bir adam hali geldiğini görür ve kendisini büyükelçiye (sefir-i kebir) benzetir. Ancak Ata Bey'in benzediği bu büyükelçi *"yeni devir büyükelçilerinden ziyade gençliğindeki ağırbaşlı, temkinli ve alafrangalıkla alaturkalığı nefislerinde mezcetmiş sufera-yı saltanat-ı seniye"* dir (s.91). Burada ifade edilen alafrangalıkla alaturkalığın mezci Ata Efendi'nin halini anlatan bir durumdur. Ata Efendi aslında alaturka bir adamdır ancak Ayşen'in evine gelmesi, kendisinin yeni bir çevre olan Beyoğlu'na taşınması ve Ayşen'le birlikte sosyetenin ortamına girmesi bu alaturka adamı alafranga yaşam ile tanıştırmış ve iki özelliğin sentezine sebep olmuştur. Ata Efendi odasına girip pijamalarının üzerine giydiği robdöşambrını da paltosu kadar sever. *"Beyoğlu vitrinlerinde asılı, içi baklava biçimi dikişlerle atlas kaplı, dışı deve tüyü renginde, daha koyu renkte şeritlerle süslü, lordlara layık bir şey"* olarak tasvir edilen bu robdöşambr Ayşen'in hediyesidir (s.105-106). Burada Ata Efendi'nin giymiş olduğu bu kıyafet yine alafrangalık göstergesi olarak görülebilir.

Ata Efendi'nin Ayşen'i görünce saz şairlerinden birinin beytini hatırlaması (s.90) ve roman boyunca divan ve halk şairlerinden alıntılar yapması onun geleneksel anlayışına bir vurgu olarak okunabilir. Ayşen ile gazinoya giden Ata Efendi'ye Ayşen adabı muâşeret ve sosyete hayatına dair dersler verir. Ayşen eline aldığı yemek menüsünden neler söylemesi gerektiğini Ata'ya okur ve Ata garsona bu yemek isimlerini dikte eder. Bu derslerden ve bilgilerden memnun olan Ata Efendi ömrünün sonuna kadar muhasebecilik yapmayacağını düşünüp rahat etse de içindeki eziklik duygusu her zaman bir yerini sızlatır (s.95). Ata gittikleri bu gazinodaki yaşanan eğlence alemi ile eski eğlence alemlerini kıyaslar ve aralarında çok büyük fark olduğunu düşünür. *"Ata, bu farkı çok büyük görüyor; kendisinin bir devir yaşayıp uzun müddet ervaha karıştığını, yeniden dünya yüzüne geldiğini sanıyor"* (s.96-97) cümleleriyle ifade edilen bu değişikliğin özellikle kadın erkek arasındaki ilişki bağlamında olduğu ifade edilir. Mütareke zamanında kadınla erkeğin birbirinden ayrı olarak salaş tiyatrolarda kanto seyrettikleri ve aradan geçen yirmi iki sene sonra kürkünü sırtına atmış, göğsü açık filiz gibi bir kızla gazinoda oturmak, önlerinde iyice donanmış bir sofradan şarap içip meyve yiyerek koltuklarına gömülüp numara seyretmek çok mühim bir değişiklik olarak vurgulanır. Anadolu'nun bir kıyısından gelmiş olan Ayşen'in kısa bir zamanda zahiren yaşadığı değişikliğe yapılan vurgu sonrasında *"Evet, çoğu değişikliğimiz zahirî. Zahirî ama onu da becermek bir iş, bir marifet..."* (s.97) ifadesinin kullanılması yaşanan değişikliklerin özelliğinin belirtilmesi anlamında önemlidir. Ata Efendi gittiği bu gazinodaki daracık ve değirmi bir alanda herkesin birbirine sürünürcesine dönerek dans etmesini görünce bu yerin darlığına anlam veremez ve bu durumu acayip bulur. Yanında sohbet ettiği kişi bu durumun moda olduğunu ve dünyanın her yerinde artık bu modaya uyulduğunu söyler. Dans edilen bu alanın adının 'tavern' yani mağara, in, bodrum zevki demek olduğunu ifade eder. Ata Efendi'nin bu mekandaki bu darlığı anlamaması ve mekânın daha geniş olmasının iyi olacağını söylemesi onun zihniyetindeki farklılığı gösterir. Ancak her şeye rağmen Ata Efendi ortama ayak uydurur ve ortamın kendisini sardığını ifade eder (s.100-101). Ata Efendi'nin artık Ata Bey olarak ifade edilmesi ve *"artık sadece eski tanıdıkları için efendi"* olduğunun söylenmesi Ata Bey'in yaşadığı değişimin bir göstergesidir (s.109).

Ayşen'in bir Amerikalı erkekle evlenmek istemesi üzerine Ata, Ayşen'in bir Amerikalı ile izdivacı normal görece kadar modernlikte ileri gitmesine anlam veremez. Bu durumla ilgili olarak da *"İğrenmiyor demek! Din, iman da yok kâfirin kızında!"* (s.126) ifadelerini kullanan Ata, Ayşen'in bu isteği sebebiyle ondan soğur ve onu artık bir ecnebi kızı gibi görmeye başlar. Ata, Ayşen'e sevdiği adamın kim olduğunu sorarken 'sevdiğin' ifadesini değil de 'hoşuna giden adam' diye sorması Ata'nın eski terbiye almış olmasına bağlanır. Üsluptaki bu nüans farklarıyla geleneksel yetişme tarzına bir vurgu yapılır (s.131). Ayşen'in babası zengin bir tüccar olan Yaşar'ın yeni kelimeleri kullandığı ve bu kelimeler arasında *"kesin, yetki, egemenlik, siyasal"* gibi kelimelerin olduğunun söylenmesi de dikkat çekicidir. Burada da dil noktasında değişim

vurgulanmış olur (s.191). Ayşen'e çeşitli erkeklerden gelen mektupları okuyan Ata Efendi mektupların hepsinin yeni harflerle yazılmış olmasından dolayı okumakta güçlük çeker. Bir sefir tarafından yazılan mektubun birinde "*Carpe diem*" ifadesini okur ve bu cümlemin manasını kavrayamaz (s.207). Yeni doğan torununun adını babasının adı olan Kadir koymak istediğinden ancak yaşanan zamanda kimsenin Kadir diye çağrılmak istemeyeceğinden dolayı kendisine itiraz edildiğinden bahseden Ata Efendi torunun adını uydurma modası da tavsadığı için Ömer Doğan yaptıklarını söyler (s.282). Aslında Ata Efendi'nin yeni doğan torununa verilen bu isim bile gelenekle modernin sentezlendiğini gösterir. Ömer ismi gelenekseli yansıtırken Doğan ismi modern bir isimdir. Bütün bunlar kılık kıyafet ve anlayışın yanında dil ve üslubun da değiştiğini, kelime ve kavramların dahi modernleştiğini gösterir.

Romanın ilerleyen bölümünde Ata'nın eşi Üftade'nin Ayşen'i nazardan korunmak için Hırka-i Şerif semtinde bir hocaya götürdüğü ve hocanın Ayşen'e muska yazdığı söylenir. Üftade, Ayşen'in bu muskayı devamlı olarak üzerinde taşıdığını ve itikadı bütün bir kız olduğunu ifade eder. Hatta Üftade bu şekilde kuvvetli bir inanca sahip olan bir kızın Hristiyan bir Amerikalıyla evlenmek ihtimalini onun imanına sığmayacağını düşünür. Ata, Ayşen'in muskaya bu kadar ehemmiyet vermesini görünce "*Öyle ya, alafrangalık başka, itikat başka!*" (s.134) ifadesini kullanır.

Romanın üçüncü bölümünde "Modern Hayat Saraylısı" başlığı altında Dolmabahçe Sarayı'nda düzenlenen bir balodan bahsedilir. Bu balo Amerikan Filosu şerefine 1946 senesinde verilen bir balodur. Baloya Ata ve Ayşen de katılırlar. Bu balo için Ata'nın frak giydiği vurgulanır ve Ata'nın son yıllarda beş baloya katıldığı için frak giymeye alıştığı ifade edilir. Frak giyip Ayşen'le birlikte baloya katılan Ata Efendi kendi neslinin gençliklerinden idmanlı oldukları için kolalı gömlekle yakalığı kolayca benimsediklerini ancak yeni neslin yumuşak yetiştiğini ve bu sebeple ne kadar tabiiik taslasalar da birkaç kez giydikleri siyahlı beyazlı cendereyi yadırgadıklarını düşünür (s.175). Burada eski neslin belli kalıplara alışkın olması vurgulanırken yeni neslin bu gibi kalıpları benimsemede zorlandıklarının söylenmesi eski yaşam ile yeni yaşam arasındaki farkın ortaya konulması açısından önemlidir. Ata Efendi Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan baloda bulunan kadınları modern saraylılar olarak görür. Bu modern gözdelelerin eskiler kadar cazip olmadıklarını ama yine de güzel olduklarını düşünen Ata Efendi bu kadınları "*dekolte hasekileri*" olarak ifade eder (s.197). Romanda anlatılan bu balo ortamı modern bir eğlence ortamı olmasına rağmen cazip bir ortam olmaktan ziyade kalabalık, soğuk ve gürültülü bir ortam olarak tasvir edilir ve bu ortamda yiyecek ve içecek ikram edilen büfeye ulaşmanın imkansızlığı, salonun soğuk olduğu ve davetlilerin paltolarını bulamadıkları bir karmaşa yaşandığı anlatılır. Büfeye ulaşmak için uğraşan Ata'nın Berin adlı bir bayanla çok yakınlaştığı söylenir ve yaşanan bu durum sebebiyle Ata'nın "*Hey gidi Dolmabahçe Sarayı hey! Her şeyi aklına getirirdi; Abdülhamid'in muayede yaptığı salonda bir gün dekolte bir kadının önüne katıp yapışık vaziyette yarenlik, hatta biraz da korta edeceği hatır ve hayalinden geçiremezdi*" (s.183) diye düşündüğü vurgulanır.

Ata Efendi'ye saygılı davranan Rasim adlı akrabasının bu saygısı dolayısıyla Ata Efendi Anadolu terbiyesinin henüz bozulmadığını görür ve bu davranıştan dolayı memnun olur. Burada Anadolu terbiyesine yapılan vurgu ve bu terbiyenin henüz bozulmadığının söylenmesi dikkat çekicidir (s.235). Ata Efendi aslında gençliğinde zamanın modasına uyarak Vilhelm tarzı bıyık bırakan birisi olsa da yeni hayat karşısında daha gelenekçi durmaktadır (s.241). Romanın bir yerinde içtiği papatya çayını bitirdikten sonra âdeti veçhile "*elhamdülillah*" der (s.245). Onun bu davranışları gelenekle olan bağına gösterir. Ancak her ne kadar gelenekle irtibatı olsa da Ata Efendi'nin gelenekle modernlik arasında sıkışan tavırları romanda hissedilmektedir. Ata Efendi'nin, Ayşen'in Mısırlı yabancı bir erkekle yaptığı ahablık neticesinde bu gibi durumların normal olduğunu ve bu yaşam tarzının modern hayata uygun olduğunu ifade etmesi onun modernliğe yaptığı vurguyu gösterir (s.257).

Mısırlı bir paşa ile evlenip Mısır'a giden Ayşen'in Mısır'a ait bir gazetede sosyete ile birlikte bir fotosu yayımlanır. Bu fotoya bakanlar Ayşen'in zayıflayıp süzüldüğünü söylerler.

Bunun üzerine Ata Efendi'nin damadı Atıf yaşanan lüks hayata dayanılamayacağını, Mısır'da alt tabakanın esrar, üst tabakanın morfin ve kokain müptelası olduğunu söyleyerek Ayşen'in bunlara alışmamış olmasını temenni eder. Ata Efendi Ayşen'in böyle bir şey yapacağına inanmaz ve Ayşen'in sigara dahi içmediğini belirtir. Ata Efendi'nin damadı Atıf'ın Mısır için yaptığı yorum karşısında Ata Efendi'nin *"Hem Mısır hakkında böyle ceffelkalem hüküm vermek de yanlıştır. Orası aynı zamanda ilim, irfan merkezidir de..."* (s.288) ifadelerini kullanması Ata Efendi'nin geleneksel tarafına bir örnektir.

Romanın sonunda Ayşen'in morfine alıştığı ve tedavi için Avrupa'ya gittiği haberini alan ve artık İstanbul'a gelmeyeceğini öğrenen ve Ayşen'in hasreti sebebiyle kendinden geçen Ata Efendi yolda giderken devamlı olarak Ayşen'i hatırlar ve Ayşen'le uğradıkları mekânlar gözünün önüne gelir. Ayşen ve oğlu Çetin dışında bütün ailesine uzaklık duyan Ata Efendi bir derviş olup karış karış Anadolu'yu dolaşmayı da arzu eder. Romanında sonunda ise arabaların arasında kendini atarak canından olur (s.309-310).

3. Sonuç

Refik Halit Karay'ın *Bugünün Saraylısı* romanında Anadolu kasabasından gelen genç bir kız olan Ayşen'in yaşadığı dönüşüm ele alınır. Ayşen babasının zenginliğinden istifade ederek bol para harcayan ve yeni bir yaşam olan modern yaşam içerisine dahil olan ve bu modern yaşamın sonucu olarak morfin bağımlısı haline gelen bir kız olarak anlatılır. Romanın merkezinde Ayşen'in yaşamı bulunmaktadır. Düzcce'den gelen Ayşen, paranın gücü ile birlikte pavyona giden, sosyete hayatına giren ve modern bir hayat yaşamaya başlayan ve yaşamak istediği bu hayat uğruna zengin bir Mısırlı Paşa ile evlenip Mısır'a giden ve bir daha geri gelmeyen bir kişidir. Ayşen'in yaşadığı bu hayat aslında Amerika kültürüne ait bir hayattır. Bu hayat tarzı bol harcamalı, lüks tüketimli, zengin ve şık görünümlü bir hayattır.

Ayşen'in Düzcce'den yanına geldiği akrabası Ata Efendi romanın ikinci kişisidir. Ayşen'e göre daha yaşlı ve daha geleneksel yetişmiş olan Ata Efendi'nin gelenekle modernlik arasında kaldığı söylenebilir. Modern yaşam tarzı karşısında geleneksel tavrını ortaya koysa da modern yaşama ayak uyduran Ata Efendi Ayşen'e âşık olur. Ancak bu aşkını bir türlü Ayşen'e ifade edemez. Sonunda Mısır'a giden Ayşen'in gelmeyeceğini öğrenen Ata Efendi kendini kaybetmiş bir şekilde yürürken arabaların tekerlekleri altında can verir.

Ayşen, bir Anadolu kasabasından İstanbul gibi canlı bir şehre gelmiş ve burada da Beyoğlu gibi eğlence kültürünün, zevk ve şatafatın yoğun olduğu bir semte gitmiştir. Gittiği muhitler ve bulunduğu mekanlar paranın gücü ile dahil olunabilen yerlerdir. Ayşen değişen sosyal hayata özgü bir örnek olarak romanda ele alınır. Ata Efendi ise değişen bu sosyal hayatta geleneksel refleksler gösterse de yine de bu hayata uyum sağlayan ve eski anlayış tarzından taviz veren bir kişidir. Romanın sonunda modern yaşamın içerisine bütünüyle dahil olan Ayşen depresyona girip morfin bağımlısı olurken Ata Efendi ise yine modern yaşamın teknik gelişmelerinden olan arabaların tekerlekleri altında yaşamına son verir. Aslında modern yaşam her iki kişinin hayatlarına zarar veren bir durum olarak ifade edilir. Refik Halit Karay bu eserinde Türk modernleşmesinin batılı hayat tarzı ile ilgili yönlerine dikkat çeker. Modernleşmeyi lüks hayat, tüketim kültürü ve zenginlik olarak gören Ayşen karakteri üzerinden anlatır. Bunun yanında modernleşmeye ayak uydurmaya çalışan ancak geleneksel olanı da bırakamayan Ata Efendi karakteri modern yaşam ile geleneksel anlayış arasına sıkışan bir kişi olarak tasvir edilir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Sarmal Yayınevi.
- Aktaş, Ş. (1986). *Refik Hâlid Karay*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Antakyalı, B. (2020). Bugünün Saraylısı romanında kişiler dünyası. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Ö8, Article Ö8. <https://doi.org/10.29000/rumelide.814094>
- Ay, F. (2023). Madame Bovary'nin Türk Edebiyatına Yansımalarından Biri: Bugünün Saraylısı'ndaki Ayşen. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 28, Article 28. <https://doi.org/10.30767/diledeara.1337504>
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Budak, M. (1997). Modernleşme Açısından Atatürk'ün Osmanlı Tarihi ve Islahatlarını Eleştirisi. *İlmî Araştırmalar*, 4, Article 4.
- Çağlar, R. (t.y.). *Refik Halit Karay'ın hikâye ve romanlarında aile* [Yüksek Lisans]. Kırklareli Üniversitesi.
- İnalcık, H. (1988). Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi. *Belleten*, LII(204), Article 204.
- Karay, R. H. (2018). *Bugünün Saraylısı*. İnkılâp Kitapevi.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi*. İletişim Yayınları.
- Soysal, D. (2019). Pyrrhus ile Cineas'ta Tasarı ve Aşknlık Temelinde Simone De Beauvoir'ın Carpe Diem Eleştirisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, Article 2.
- Şahin, V., & Çelik, F. T. (2022). Refik Halid Karay'ın Bugünün Saraylısı Romanında Yapı ve İzlek = The Structure and Theme in Refik Halid Karay's Novel "Bugünün Saraylısı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXXII(3), Article 3.
- Şenderin, Z. (2013). Bugünün Saraylısı'nda (Refik Halit Karay) Yeni Kentliler ve Modernleşme Bunalımı. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, XVII(54), Article 54.
- Toker, Ş. (1985). Batılılaşma ve Alafrangalık. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4, Article 4.
- Yalnız, K. (2017). *Refik Halit Karay'ın romanlarında toplumsal değişim ve mekânsal dönüşüm sürecinde İstanbul* [Yüksek Lisans]. Marmara Üniversitesi.