

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ ANA BİLİM  
DALI  
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ DOKTORA  
PROGRAMI**

**DOKTORA TEZİ**

**MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E SAİD  
NURSI'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ**

**ALİ AĞCAKULU  
12701205**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. ALPARSLAN AÇIKGENÇ**

**İSTANBUL  
2016**

T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ ANA BİLİM DALI  
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ DOKTORA  
PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

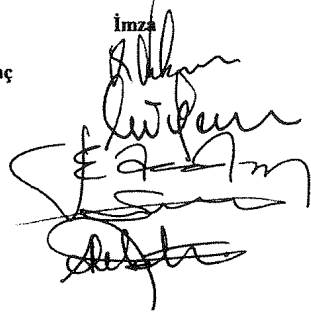
MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E SAİD  
NURSİ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

ALİ AĞCAKULU  
12701205

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 21. 12. 2015

Tezin Savunulduğu Tarih : 08. 01. 2016

Tez Oy birliği ile başarılı bulunmuştur.

Unvan	Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı :	Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	
Jüri Üyeleri :	Prof. Dr. M. Said Özervarlı	
	Prof. Dr. Ensar Nişancı	
	Doç. Dr. Süleyman Doğan	
	Doç. Dr. Ali Satan	

İSTANBUL

OCAK 2016

## ÖZ

### MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E SAİD NURSI'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Ali Ağcakulu

Ocak 2016

Bu çalışma Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e din devlet ilişkisi inşa edilirken referans alınan düşünceler ile bu düşüncelere karşı, Said Nursi'nin geliştirdiği eleştiriler ve Said Nursi'nin İslam siyaset düşüncesini kapsamaktadır. Tarih boyunca, toplumsal ve siyasal hayatın şekillenmesinde inançlar çok önemli bir rol oynamışlardır. Özellikle deizm inancı, Avrupa Aydınlanma düşüncelerinin teşekkülünde etkili olmuştur. Tefrik-i rububiyet anlayışını benimseyen Aydınlanma düşünceleri neticesinde sekülerizm ve laiklik inşa edilmiştir. Aydınlanma düşünceleri Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinde etkili olmuş ve bazı Osmanlı entelektüelleri, Aydınlanma dönemi inançlarına sempati duymuşlardır. Aydınların bu sempatisi Osmanlı sekülerleşmesine etki etmiştir. Modern Türkiye'nin de inşasında rolü olan Aydınlanma ideolojileri, din ve devlet ilişkilerinin oluşmasında en önemli rolü oynamıştır. Mustafa Kemal, modernleşmenin ancak, Avrupa'nın yaşadığı sosyal ve dinsel dönüşümlerin Türkiye'de de gerçekleşmesi ile mümkün olacağını düşünmüştür. Tıpkı Avrupa gibi, dinde reform yaparak, muasır medeniyet seviyesine ulaşılacağını düşünen Mustafa Kemal, yaptığı reformlar ile yeni bir din anlayışı ve yeni bir insan tipi inşa ederek, bu hedefe ulaşmayı amaçlamıştır. Said Nursi şahitlik ettiği bütün bu gelişmeleri, yeni bir bakış açısı ile analiz etmiş ve içinde yaşadığı çağın kriterlerine reddiyeler yapmıştır. Doğup büyüdüğü Doğu Anadolu dahil, İstanbul, Avrupa, Şam ve Ankara, Nursi'nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Çağın siyasi şartları Eski Said'in Yeni Said'e dönüşmesine etki etmiştir. Aydınlanma düşüncelerinin parçaladığı rububiyet tasavvuru yerine, tevhid-i rububiyet teorisini oluşturmuştur. Bu teori ile, Allah'ın âlem ve insan üzerindeki bütüncül terbiye, tasarruf ve hakimiyetini tesis ederek, potansiyel insanın, ideal insana dönüşüp mutlu olabilmesinin yollarına işaret etmiştir. Nursi, böylece siyaset düşüncesinin

temellerini “tevhid-i rububiyet” kavramı üzerinden yeniden inşa etmiştir. Bu araştırmada literatür taraması yapılarak içerik analizleri yapılmıştır. Ana kaynak olarak Nursi’nin telif ettiği *Risale-i Nur Külliyyatı* ve birinci elden kaynak olarak Nursi’nin hayatı ve düşüncelerini konu alan eserlerden istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Siyaset, Aydınlanma, Modernleşme, Atatürk, Said Nursi ve Rububiyet.

## **ABSTRACT**

### **SAİD NURSI'S THOUGHTS ON POLITICS AND RELIGION RELATIONS IN LATE OTTOMAN AND REBUPLICAN PERIODS**

**Ali Ağcakulu**

**January 2016**

This study aims to construct Said Nursi's political thoughts and his criticisms towards ideas that became the reference point for the Modern Turkey's state ideology and its relations to the religion. Throughout history, beliefs have played a crucial role in shaping social and political life. Deism, in particular, influenced the enlightenment ideas in Europe. Liberalism and secularism were results of the enlightenment ideas, which were adopted with a conception of segregation of Godhead. Enlightenment ideas had an effect on modernization of the Ottoman Empire, and some Ottoman intellectuals sympathized with the beliefs prevailing during the age of enlightenment. Such sympathy took a leading part in the secularization of the Ottomans. Enlightenment ideologies, which were effective in building the Modern Turkey, played the most significant role in building religion and state relationships. Mustafa Kemal believed that modernization can be achieved only when the social and religious transformations in Europe are actualized in Turkey. He, who thought that level of contemporary civilizations, can be achieved through reforms in religion, aimed to reach this goal by building a new religious understanding and a new character. Said Nursi, on the other hand, analyzed all these developments from a new point of view, and refused the criteria of the era he lived. İstanbul, Ankara, Europe, Damascus, and even the East –where he was born and brought up- were criticized by Nursi. The political conditions of the era let the Old Said change into new Said. He developed the theory of Oneness of Godhead, instead of the Godhead concept parted by enlightenment ideas. With this theory, he proposed that Allah constitutes a holistic decency, providence and dominance on human and universe, changing a potential person into an ideal person, leading him to happiness. He, thus, rebuilt the basis of his theory on Islam and politics, based on the concept of

“Oneness of Godhead”. The primary source of this study is Said Nursi’s book collection, *Risale-i Nur*. In addition to Nursi’s book secondary sources are also used to examine Nursi’s worldview.

**Key Words:** Religion, Politics, Enlightenment, Modernization, Atatürk, Said Nursi and Godhead.

## ÖN SÖZ

Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Lisansüstü bir programa kayıt olan öğrencilerin en büyük avantajlarından biri de Enstitü bünyesinde açılan programların herhangi birinden ve Enstitü dışından ders seçme imkanına sahip olmalarıdır. Böyle bir özgürlük sağladıkları için Enstitü yönetimine teşekkürü bir borç bilirim. Bu özgürlükten istifade ederek Prof. Dr. Ömer Çaha hocamızın verdiği “Siyaset Teorisi Semineri” adlı dersi almam, bu tez konusunu belirlememde etkili olmuştu. Genelde Batı menşeli olan siyaset teorileri ve teorisyenlerinin anlatıldığı derste, ben Doğu siyaset teorileri ve teorisyenlerini düşünüyordum. Acaba Doğu’da böyle siyaset teorileri ve teorisyenleri yok muydu? Modern zamanlara hitap edecek bir düşünce adamı bulunamaz mıydı? Ya da bilinen bazı isimler neden siyaset derslerine konu olmuyordu? Doğu düşüncesinde etkili bir kaç düşünür üzerinde araştırma yaparken, hem yakın bir zamanda yaşamış olması, hem de Türkiye’den çıkıp Türkiye tarihini ve siyasetini etkilemiş olması itibari Said Nursi’nin düşünceleri üzerinde çalışmaya niyet ettim. Bu düşüncelerimi paylaştığım Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Prof. Dr. Ömer Çaha ve Doç. Dr. Ercan Karakoç’un, böyle bir konuyu çalışmanın, Türkiye tarihi ve siyasetinin aydınlanmasına yardımcı olacağını söylemeleri, bu konu üzerinde çalışma hususunda, beni cesaretlendi.

Hem tez konusunu seçmemde, hem tez çalışmasında bana ter türlü desteği sağlayan Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç ile lisansüstü çalışmalarımda desteğini her zaman gördüğüm Doç. Dr. Ali Satan ve Doç. Dr. Süleyman Doğan hocalarımıza ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez çalışmamın bir bölümünde bana danışmanlık yapan, ama siyasi çalışmalarından dolayı danışmanlığı bırakmak zorunda kalan, Prof. Dr. Ömer Çaha’ya da ayrıca teşekkür ederim. Ayrıca tez izleme jürisinde olmadığı halde kendisine ne zaman müracaat etsem, bana zaman ayıran Bölüm Başkanı’mız Doç. Dr. Ercan Karakoç’a ve tez ile alakalı olarak eleştirilerde bulunmak sureti ile önümde yeni ufuklar açan Prof. Dr. Ensar Nişancı’ya da teşekkürlerimi ayrıca iletmem gerekiyor. Tez çalışmasına başladığımda kendisine müracaat edip, verdiği bilgilerden istifade ettiği Prof. Dr. M. Said Özervarlı’nın katkılarını zikretmek ve ona

teşekkürlerimi takdim etmem üzerimdeki ayrı bir borç. Said Nursi hakkında çalışmaya başladıktan sonra kendilerine müracaat ettiğim ve bana maddi ve manevi her türlü yardımı sağlayan İstanbul İlim ve Kültür Vakfı'na ve idarecilerine ayrıca teşekkürü bir borç bilirim. Araştırmalarım esnasında sık sık müracaat edip kaynaklarından istifade ettiğim TDV İSAM Kütüphanesini kuran ve işleten yetkililere de teşekkür ederim.



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZ</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖN SÖZ</b> .....	<b>ix</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xi</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xvi</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1. 1 Araştırmanın Konusu, Yapısı ve Çerçevesi.....	1
1. 2 Araştırmanın Amacı, Problematığı ve Araştırma Sorusu .....	7
1. 3 Araştırmanın Sınırlandırmaları ve Yöntemi .....	10
1. 4 Araştırma Kaynaklarının Tahlili.....	14
<b>2. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ</b> .....	<b>17</b>
2. 1 Din ve Devlet İlişkisi .....	19
2. 1. 1 Teizm ve Teokrasi İlişkisi .....	21
2. 1. 2 Ateizm ve Komünizm İlişkisi .....	25
2. 1. 3 Deizm/Panteizm ve Liberalizm İlişkisi .....	28
2. 1. 3. 1 Deizm ve Panteizm .....	29
2. 1. 3. 2 Liberalizm.....	34
2. 2 Avrupa’da Din Siyaset İlişkisi.....	37
2. 2. 1 Avrupa’nın Dini Dönüşümü .....	37
2. 2. 2 Avrupa’da Aydınlanma Dönemi ve Mimarları.....	40
2. 2. 3 Aydınlanma Düşüncesinin Üç Sac Ayağı .....	47
2. 2. 3. 1 Aydınlanmanın Dini Düşüncesi.....	47
2. 2. 3. 2 Aydınlanmanın Hukuk Anlayışı .....	51
2. 2. 3. 3 Aydınlanmanın İdeolojisi ve Modernleşme.....	53
<b>3. OSMANLI DEVLETİ’NDE MODERNLEŞME VE DİN DEVLET</b> <b>İLİŞKİSİNE ETKİLERİ</b> .....	<b>57</b>
3. 1 Osmanlı Devleti’nde Modernleşme Çalışmalarının Başlaması.....	59

3. 2 Tanzimat Döneminde Modernleşme.....	63
3. 2. 1 Yeni Osmanlılar.....	68
3. 2. 2 Osmanlıcılık (Osmanlılık).....	72
3. 3 Abdülhamid Döneminde Modernleşme.....	75
3. 3. 1 Meclis-i Mebûsan ve Kanun-i Esasi.....	78
3. 3. 2 İttihad-ı İslam Düşüncesi.....	79
3. 3. 3 Abdülhamid'e Muhalefetin Yükselişi.....	81
3. 3. 3. 1 Jön Türkler.....	81
3. 3. 3. 2 İslamcılar.....	87
3. 4 İkinci Meşrutiyet Dönemi Modernleşme.....	89
3. 4. 1 Türkçülük.....	96
3. 4. 2 Ziya Gökalp.....	99
<b>4. MODERN TÜRKİYE'DE DİN DEVLET İLİŞKİLERİNİN İNŞASI. 104</b>	
4. 1 Türkiye'de Otoriter Yönetimin Kuruluşu.....	104
4. 1. 1 İttihadçı Çizgi ve Devletin Devamlılığı Meselesi.....	105
4. 1. 2 Türk İnkılabı Otoriter midir?.....	106
4. 1. 3 Tek Parti İktidarının İnşası.....	110
4. 1. 3. 1 Birinci Meclis.....	111
4. 1. 3. 2 İkinci Meclis.....	115
4. 2 Mustafa Kemal Dönemi Din Devlet İlişkilerinin Özellikleri.....	123
4. 2. 1 Mustafa Kemal Din Anlayışının Kaynakları.....	125
4. 2. 2 Mustafa Kemal'in Din Politikası.....	129
4. 2. 2. 1 Kontrollü İslam.....	130
4. 2. 2. 2 Millileştirilmiş İslam.....	133
4. 2. 2. 3 Deist Karakterli İslam.....	137
4. 3 Yeni Din Anlayışını İnşa Vetiresi.....	141
4. 3. 1 Eğitimde Sekülerleşme.....	141
4. 3. 2 Hukuk Alanında Sekülerleşme.....	144
4. 3. 3 Toplumsal Hayatta Sekülerleşme.....	145
4. 4 Tek Parti Dönemi Din Politikaları.....	148
<b>5. SAİD NURSİ'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI</b>	
<b>OLARAK YAŞADIĞI ÇAĞI ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>151</b>
5. 1 Said Nursi'nin Avrupa Medeniyetini Eleştirisi.....	152

5. 1. 1 Said Nursi'ye Göre Avrupa Medeniyetinin Felsefi Özellikleri...	155
5. 2 Said Nursi'nin İslam Medeniyetini Eleştirisi .....	157
5. 2. 1 Kürdistan'daki Siyasi Ortamı Eleştirisi .....	157
5. 2. 1. 1 Şeyh, Ağa ve Paşa'nın Tenkidi.....	159
5. 2. 1. 2 Kürdistan Ermenileri .....	163
5. 2. 1. 3 Medrese Eleştirisi ve Üniversite Projesi.....	165
5. 2. 2 Osmanlı Devleti'ni Eleştirisi .....	171
5. 2. 2. 1 Devlet ve Padişahı Eleştirisi .....	171
5. 2. 2. 2 Osmanlı Ulema ve Aydınlarını Eleştirisi.....	177
5. 2. 3 İslam Dünyasını Eleştirisi.....	180
5. 3 Yeni Türkiye Devleti'ni Eleştirisi .....	182
5. 3. 1 Mebusları Eleştirisi .....	182
5. 3. 2 Mustafa Kemal'i Eleştirisi.....	183
5. 4 Berzah Dönemi ve Tasavvufa Sığınma .....	185
5. 4. 1 Siyaset Tenkidi .....	185
5. 4. 2 Tefekkür Dönemi ve İstimdat.....	192

## **6. SAİD NURSİ'NİN SİYASET TEORİSİNİN TEMELİ: SİYASET**

<b>ONTOLOJİSİ.....</b>	<b>196</b>
6. 1 Siyaset ve Said Nursi .....	196
6. 1. 1 Said Nursi'nin Siyaset Düşüncesi Var mıdır? .....	200
6. 1. 2 Said Nursi'nin Siyaset Teorisi Var mıdır? .....	202
6. 1. 3 Said Nursi'nin Siyaset Ontolojisinin Temel Kavramları.....	208
6. 2 Tevhid .....	209
6. 2. 1 Tevhid-i Uluhiyet.....	211
6. 2. 2 Tevhid-i Rububiyet.....	213
6. 3 Said Nursi'nin Siyaset Ontolojisi .....	219
6. 3. 1 Varlıkların Tasnifi .....	222
6. 3. 2 İlahi Tenezzül .....	225
6. 3. 3 Rububiyet ve Mertebeleri .....	231
6. 3. 3. 1 Tevhid-i Rububiyet.....	231
6. 3. 3. 2 Rububiyet ve Nübüvvet .....	236
6. 3. 3. 3 Rububiyet ve Adalet .....	240
6. 3. 3. 4 Rububiyet ve Ahiret.....	242

## 7. SAİD NURSI'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE İNSAN VE TOPLUM

.....	<b>245</b>
7. 1 İnsan.....	245
7. 1. 1 İnsanın Mahiyeti .....	245
7. 1. 1. 1 İnsan Bir Yolcudur .....	248
7. 1. 1. 2 İnsanın Tabiatı .....	250
7. 1. 2 Allah Karşısında Konumu ile İnsan.....	255
7. 1. 3 İnsan Eşya veya İnsan Tabiat İlişkisi.....	258
7. 1. 4 Hayat-ı Şahsiye Ya da İnsanın Özel Hayatı .....	261
7. 1. 4. 1 İman ve Dua.....	263
7. 1. 4. 2 İhlas ve Uhuvvet.....	267
7. 1. 4. 3 Takva ve Salih Amel .....	270
7. 2 Toplum.....	273
7. 2. 1 Toplum Hayatı .....	275
7. 2. 1. 1 Toplum Hayatının Üyeleri.....	280
7. 2. 1. 2 Toplum Hayatının Saikleri .....	286
<b>8. SAİD NURSI'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET .....</b>	<b>290</b>
8. 1 İslam Siyaset Düşüncesinin Teşekkülü .....	290
8. 2 İslam Siyaset Teorisinin Temel Konuları .....	295
8. 3 Said Nursi'nin Devlet Düşüncesine Giriş.....	297
8. 3. 1 Said Nursi'nin Devlet Tasavvuru .....	299
8. 3. 2 Askerlik ve Asker Sivil İlişkileri .....	302
8. 3. 3 Manevi Cihat ve Müspet Hareket.....	304
8. 4 Said Nursi'nin Siyaset Teorisinin Temel Kavramları .....	307
8. 4. 1 Adalet.....	308
8. 4. 1. 1 Temel Haklar .....	310
8. 4. 1. 2 Hürriyet.....	315
8. 4. 1. 3 Eşitlik.....	317
8. 4. 2 İstişare veya Meşveret .....	319
8. 4. 2. 1 Anayasal Yönetim .....	320
8. 4. 2. 2 İslam Hukuku.....	323
8. 4. 2. 3 Devletin Rejimi.....	327
8. 4. 2. 4 Parlamenter Sistem ve Devlet Başkanının Konumu.....	329

8. 4. 2. 5 Said Nursi'ye Göre Hilafet Meselesi.....	333
<b>9. SONUÇ .....</b>	<b>338</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>348</b>
<b>Z GEMIŐ .....</b>	<b>373</b>

## **KISALTMALAR**

**ARMHC:** Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti

**CHP :** Cumhuriyet Halk Partisi

**DP:** Demokrat Parti

**HİF:** Hürriyet ve İtilaf Fırkası

**İTC :** İttihad ve Terakki Cemiyeti

**İTP :** İttihad ve Terakki Partisi

**ö. :** Ölüm Tarihi

**T.C. :** Türkiye Cumhuriyeti

**TBMM:** Türkiye Büyük Millet Meclisi

**TDV :** Türkiye Diyanet Vakfı

**TpCP:** Terakkiperver Cumhuriyet Partisi



# 1. GİRİŞ

## 1.1 Araştırmanın Konusu, Yapısı ve Çerçevesi

Bu araştırma, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e din ve devlet ilişkileri geçirdiği dönüşüm ile bu dönüşümün arka planındaki düşüncelere karşı Said Nursi'nin yaptığı eleştiriler ve onun siyaset düşüncesini kapsamaktadır. Araştırmanın çerçevesini tayin etmek için bu çalışmanın ne olmadığına da bakmak gerekiyor. Bu çalışma Said Nursi'nin biyografisi olmadığı gibi, "Nurculuk" hareketinin doğuşu ve gelişimini tahlil eden bir tez de değildir.

Bu araştırma temel olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım, neticesi modernite olan Batı Aydınlanması ile Osmanlı Devleti ve Türkiye'de din devlet ilişkilerinde meydana gelen nitel değişime ayrılmıştır. Özetle Batı Aydınlanmasının, Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin teşekkülüne tesir eden tarihi arka zemin olduğu mütalaa edilmiştir. İkinci kısım ise Said Nursi'nin içinde yetiştiği siyasi ortama getirdiği eleştiriler ile başlayıp, onun siyaset düşüncesinin genel çerçevesini kapsamaktadır.

Bu çalışmada siyaset düşüncesi, "siyaset ontolojisi" esas alınarak tahlil edileceğinden, siyaset ontolojisinin izahı gerekmektedir. Modernleşme ile beraber din, toplum ve siyaset arasındaki seküler ayrılmalar ile ontoloji yerini pragmatik bir yaklaşımla epistemolojiye bırakmıştır.<sup>1</sup> Modern siyaset düşüncesinin tahakkümünden dolayı siyaset ontolojisi görünürlüğünü kaybetmişti. Ama post-modern ve post-yapısalcılık gibi akımların başlaması ile siyaset ontolojisi ve siyasetteki teolojik düşünceler tekrar gün yüzünü çıkmaya başladı.<sup>2</sup> Siyaset ontolojisinin siyaset teorisinde, yeniden bir yazım türü olarak tekrar ortaya çıkması, felsefede "temeller" (foundation) tartışmasının ahlak ve siyaset alanındaki tezahürleri ile olmuştur.<sup>3</sup> Modernleşme ile beraber siyasetin temel olarak epistemolojiye dayanmasının sebebi

---

<sup>1</sup> Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c.14, s. 27. (1999): 11.

<sup>2</sup> Halil İbrahim Yenigün, "Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 18, s. 34 (2013): 2.

<sup>3</sup> Yenigün, **Siyaset Teorisinde**, 4.



ise deizmin varlık telakkisidir. Deizm Tanrı'nın tasarrufunu reddettiğinden, her şey gibi siyaseti de akla ve bilgiye dayandırmıştır. Ama Tanrı rububiyetinin yani tasarrufunun devam ettiği kabul eden teolojik düşünceler ise siyaseti “varlık” kavramının yorumuna dayandırmışlardır. Siyaset ontolojisine dönüş, bir bakıma, teolojik siyasete dönüş anlamına da gelmektedir ki, modernizmin seküler siyaseti bu tarz siyaset düşüncesini öcüleştirmiş ve bastırmıştır. Muhtemelen, ontolojik farklara dayanan siyaset düşüncesinin Avrupa’da sebep olduğu kanlı çatışmaları geride bırakma arzusunun, bunda önemli bir rolü olmuştur.<sup>4</sup>

Ontolojik siyasetten kasıt, varlığın özünün ne olduğunu çözümlenmek olmadığı gibi, tabiatdaki kozmolojik düzeni de tasvir etmek değildir. Ontolojik siyasetten kasıt, ontoloji tasavvurunun tezahürü olan inançların, siyaset düşüncesi üzerindeki etkilerinin ne olduğu ve siyaset düşüncesini nasıl şekillendirdiğidir.<sup>5</sup> “*Dinî inançlar veya onların olmayışı siyasi kanaatleri belirler*” diyen Richard Rotry, insana ait ontolojik bir hakikati ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Stephen White’in “güçlü (strong) ontoloji”<sup>7</sup> diye isimlendirdiği siyaset düşüncesine göre, siyasi düşünce ve sistemler, cihanşümül ve sağlam ontolojik temellere dayanırlar. Muhtevasında kesin metafizik tasavvurlar barındıran bu temeller, ahlaki ve siyasi teorileri netice verirler. Diğer taraftan White, insanın mahiyetini tanımlayarak başlayan siyaset teorilerine ise “zayıf (weak) ontoloji” ismini uygun görür.<sup>8</sup> Siyaset ontolojisinin önemine vurgu yapan düşünürlerden biri olan Farabi’ye göre siyasetin fizik, metafizik ve bilgi teorisi ile zaruri ve hayati bir ilişkisi vardır.<sup>9</sup> Modernleşme ile beraber sosyal bilimlerde meydana gelen ayrışmalardan dolayı siyaset biliminin alanında da daralma ve sınırlamalar meydana gelmiştir. Batının bu parçalı ve sınırlı ilim telakkisi ile İslam siyaset düşüncesine bakmak yanılsamalara sebep olur. Çünkü İslam siyaset düşüncesi önemli ontolojik bir tasavvura sahiptir.<sup>10</sup> Bundan dolayı bu çalışmada siyaset ontolojisi esas alınarak bir kurgu oluşturulmuştur.

---

<sup>4</sup> Köse, **İslam Siyaset**, 10.

<sup>5</sup> Yenigün, **Siyaset Teorisinde**, 7.

<sup>6</sup> Yenigün, **Siyaset Teorisinde**, 8.

<sup>7</sup> Yenigün, “strong” kelimesini “pek”, “weak” kelimesini ise “seyrek” diye tercüme eder.

<sup>8</sup> Yenigün, **Siyaset Teorisinde**, 12.

<sup>9</sup> Ebu Nasr El- Farabi, **İdeal Devlet, El-Medinetü'l Fazıla (Mabadı' Ara Ahl Al Madina Al-Fadıla)**, çev. Ahmet Arslan, 5. bs. (Ankara: Divan Kitap, 2013), 12.

<sup>10</sup> Köse, **İslam Siyaset**, 13.

Bu kısa ön bilgidenden sonra bu çalışmadaki bölümlerin çerçevesi hakkında kısa bir özet verebiliriz. Bu çalışmanın birinci bölümü, Aydınlanma çağının ontolojik temellerinin izahına ayrılmıştır. Siyaset ontolojisine göre inançlar ve dinler tarih boyunca, birey ve toplumların en önemli değer kaynaklarından biri olmuştur. İnançın en önemli merkezini oluşturan Tanrı tasavvurları birey, toplum ve siyasi hayatın şekillenmesinde önemli roller oynamışlardır. Avrupa, Osmanlı ve Türkiye tarihi itibarı ile “teizm”, “ateizm” ve “deizm/panteizm” inançları siyaseti şekillendiren en belirgin inançlar olmuştur. Allah’ın âlem ve insan hayatı üzerinde aktif tasarrufunu yani rububiyetini benimseyen teizm inancı teokratik devlet sisteminin, Allahsızlığı kabul eden ateizm inancı, komünist devlet sisteminin, Allah’ın varlığını kabul ettiği halde, âlem ve insan hayatı üzerinde tasavvurunu yani rububiyetini kabul etmeyen deizm ve panteizm inançları ise liberal devlet sisteminin teşekkülünde etkili olmuştur.

Ortaçağ Avrupası’nda Katolik mezhebinin, birey, toplum ve devlet üzerindeki irrasyonel uygulamaları reform hareketlerine sebep olmuş ve ilk reformistlere “modern” denmiştir. Reform hareketleri ile din adamlarının Tanrı adına icra ettiği hakimiyet, yine Tanrı adına olmak üzere devlet adamlarına geçmiştir. Fakat dinin fert, toplum ve siyaset üzerindeki etkisinin gerileme süreci devam etmiştir. Bu süreç irrasyonellikten rasyonelliğe doğru olmuş, genelde din, özelde Hıristiyanlık dini, akıl ile girdiği ilişkiden zararlı ve mağlubiyetle çıkmıştır. Hıristiyanlık epistemolojisinin teşekkülünde din adamlarının etkisinin olması ise bu mağlubiyetin en önemli sebebidir. Hıristiyanlık epistemolojisinin akla aykırı olması ve dinin toplumu sömürme aracına dönüşmesi, yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Yeni arayışlar, aklın kullanılması esasına dayanan felsefe aracılığı ile olmuş, Antik Yunan felsefesinde tartışılan konular tekrar gündeme gelmiştir. Antik çağda temelleri atılan deizm ve panteizm inançları geliştirilerek Hıristiyanlığa alternatif inanç, değer ve hukukun teşekkül merkezi olmuştur. Deizm ve panteizm inançlarına dayanan Tabii din anlayışı, akli ve tabiatı yegâne değer haline getirmiş ve bu değerden de tabii hukuk neşet etmiştir. Liberalizmin siyasi vasfı olan sekülerizm/laiklik tabii hukuk anlayışından ortaya çıkmıştır. Sekülerizmin sosyal hayata yansımaları ise “modernite” şeklinde olmuştur. Deizmden moderniteye doğru yaşanan sürece ise “modernleşme” denir. Aydınlanma Çağı’nın hülasesi olan modern hayat anlamına gelen modernite, sekülerizmin kanatları altında inşa edilmiştir.

Bu çalışmanın ikinci bölümü Osmanlı modernleşmesine ayrılmıştır. Nitel bir değişim olan modernleşme Osmanlı Devleti'nde Batı ile yapılan savaşların kaybedilmesine engel olmak amacı ile başlamıştır. Avrupa'nın üç asırlık yükselişine mukabil, Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve mağlubiyeti vardır. Batı karşısında mağlubiyetlerine çare arayan Osmanlı devlet adamları ve aydınlar, çareyi mağlup oldukları Batı'da aramışlardır. Batı'nın dinden yani Hıristiyanlıktan uzaklaşması ile ilerlediğine ve geliştiğine kanaat getiren Osmanlı entelijansiyası, aynı modeli Osmanlı toplumuna uygulayarak sekülerleşme çalışmalarına başlamışlardır. Devlet eliyle seküler eğitim kurumları açılarak, seküler düşünen asker, bürokrat ve aydınların yetişmesi sağlanmıştır. Aydınların çalışmaları, modernleşmeyi ve/veya Batılılaşmayı ilke edinen bir çok akım ve hareketin doğmasına sebep olmuştur. "Osmanlıcılık", "İslamcılık" ve "Türkçülük" akımları modernleşmeyi kendi karakterlerine mahsus bir şekilde yorumlamışlardır. Önce "Yeni Osmanlılar", sonra "Jön Türkler" adıyla iki önemli hareket, Batılılaşmayı bir ilerleme ve kalkınma programına dönüştürmüştür. Bu ilerleme programının arka zemininde Aydınlanmanın seküler düşünceleri vardır. Bir çok Osmanlı aydını, Aydınlanma dönemi entelektüellerinin inanç ve düşüncelerini benimsiyor ve bu düşünceleri Osmanlı entelijansiyası arasında neşrediyorlardı. Akıl ve tabiata dayanan Tabii din anlayışını benimseyen bazı aydınlar, bu minval üzerinde modernleşme çalışmalarını hızlandırmışlardır. Bu aydınlar ve düşünceleri Osmanlı son yüzyılına damgasını vurmuş, ama Osmanlı Devleti'nin yıkılması önlenememiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümü Türkiye modernleşmesine ayrılmıştır. Osmanlı Devleti'nde başlayan modernleşme hareketlerinin önemli temsilcileri olan Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp gibi düşünürlerin fikirleri bazı yorum farklılıkları ile yeni kurulan Türkiye'nin inşasında etkili olmuştur. Modern Türkiye Cumhuriyeti'ni inşa eden Mustafa Kemal'in Avrupa Aydınlanma dönemi fikirlerinin etkisinde olduğu bir gerçektir. Mustafa Kemal, Aydınlanma birikimini hayata geçiren askeri ve siyasi bir liderdir. O da tıpkı bazı Osmanlı aydınları gibi, Tabii din anlayışını benimsemiştir. İslam'ın ilerlemeye mani olduğunu düşünen Mustafa Kemal, toplum mabeyninde modern, kontrol altında ve milli bir din anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. O, böyle bir din anlayışına sahip bir toplumun ilerleyeceğine inanıyordu. Mustafa Kemal, "yeni bir hayat" kurmak için hukuk, eğitim ve toplumsal alanda, otoriter bir yaklaşımla, bir çok reform yapmıştır.

Dördüncü bölüm ise Said Nursi'nin içinde bulunduğu çağa yaptığı reddiye tahlil etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki manevi tahribatını gören Said Nursi'nin hayatı bu düşüncelerle mücadele ile geçmiştir. Said Nursi hayatını iki döneme ayırır. Eski Said dönemi Osmanlı Devleti'nin yıkılışının yaşandığı yıllara tesadüf ederken Yeni Said dönemi ise Modern Türkiye'nin kurulduğu döneme tesadüf eder. Eski Said dönemi, onun yaşadığı çağın şartlarını ve çağdaşlarını kritik ettiği ve eleştirdiği dönemdir. En çok eleştirdiği ise Hıristiyanlarla beraber Müslüman Osmanlı toplumunu da hegemonyasına alan Aydınlanma düşünceleri ve bu düşüncelerin neticesi olan Batı medeniyetidir. Nursi, Doğu medeniyeti ve temsilcilerini de kritiğe tabi tutmuştur. İlk olarak yetiştiği Doğu Anadolu'daki sosyal ve siyasi yapıyı tenkit etmiş, bölgenin ilerlemesi için eğitim projeleri hazırlamıştır. Şark vilayetlerinde yapmış olduğu eleştirilerden dolayı bir takım müeyyidelere maruz kalmıştır. İstanbul'da padişahı, Jön Türkleri, aydınları ve ulemayı tenkit etmiş, ortaya çıkan bazı yeni cereyanlara destek vermiştir. İslam dünyasının geri kalma sebeplerini tahlil etmiş, ilerlemenin reçetelerini takdim etmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkıldıktan sonra yerine Modern Türkiye'nin inşa faaliyetleri başlayınca Ankara'da Meclis'e giderek gidişata yön vermeye çalışmıştır. Ama Aydınlanma düşüncesi muvacehesindeki gelişmeleri sezmiş ve Mustafa Kemal ve Meclis'i ikaz etmiştir. Kendi tabiri ile "gizli tehlike" hakkında Ankara'da yayınlar yapmıştır. Bütün çabalarına rağmen siyasi ve toplumsal dönüşümleri engelleyemeyeceğini anlayan Nursi, siyasi hayattan çekilerek yeni bir inşa hareketine girişmek için en uygun zaman ve zemini beklemeye koyulmuştur.

Bu çalışmanın beşinci bölümü Said Nursi'nin siyaset ontolojisini izah etmektedir. Nursi'nin Aydınlatma düşüncesinin temelleri bu bölümde tahlil edilmiştir. Aydınlanma düşüncesinden neşet eden siyaset düşüncelerinin dayandığı Tabii din düşüncesine karşı, İslam düşüncesini, zamanın şartlarına göre yorumlayarak yeniden inşa etmiştir. Ontolojik olarak varlığı tasnif eden Nursi, Allah'ın varlığını akıl yolu ispat etmiştir. Allah, âlem ve insan ilişkisini "tevhid-i rububiyet" kavramı üzerinden yeniden kurmuştur. Ona göre iman, Allah, âlem ve insan arasında bağ kurmaktır. Âlem ve insanın, Allah'ın isimlerinin tecellisi olduğunu, Allah'ın, âlem ve insan üzerinde her an tasarrufunun devam ettiğini söylemiştir. Allah'ın âlemde ve insandaki mutlak rububiyetini izah etmiş ve böylece bir tevhit inancını dile getirmiştir.

Çalışmanın altıncı bölümü ise Nursi'nin insan ve toplum tasavvuruna ayrılmıştır. Ona göre insan mahiyeti itibari ile Allah'ın bütün isimlerinin tecellilerine mazhar mükemmel bir varlıktır. Allah kendi sanatını görmek ve göstermek için insanı yaratmıştır. İnsan bir yolcudur. Gayb âlemi olan geçmişten gelen, hale uğrayıp, yine gayb âlemi olan ahirete giden bir yolcudur. İnsan fitratı itibari ile kendi yaratıcısını arayan ve ona teveccüh etmeyi arzulayan bir varlıktır. İnsanın iki yönü vardır ki, ruh iyiliği, nefis ise kötülüğü emreder. Aciz ve zayıf olan insan Allah'ın sonsuz kudret ve terbiyesi ile istikameti bulur. İnsan, Allah'ın kuludur. İnsan Allah'a iman etmek, O'nu bilmek, O'nu sevmek ve bunun sonunda mutlu olmak için yaratılmıştır. İnsan için insan-ı kamil olmak asıl hedeftir. İdeal insan denilen bu insanı kamilin iman, ihlas, uhuvvet ve takvaya sahip olması gerekir. Rububiyet tevhidinde ubudiyet ile mukabele etmek, ideal insanın gerçekleşmesine ve nihayetinde insanın mutlu olmasına sebep olur.

Nursi'ye göre toplum, “potansiyel insan” olan bireyin (kişi=şahıs), “insan-ı kamil” veya “ideal insan” olması için ona yardımcı olan bir araçtır. Toplum, bireyin acizliği ve fakirliğinin doğurduğu dayanışma ve yardımlaşma duygusunun zaruri sonucudur. İdeal insanın gerçekleşmesi için toplumda, olması gereken bazı özellikleri vardır. Şefkat, sevgi, saygı, doğruluk ve dayanışma olması gereken özelliklerdendir. Buna karşın tarafgirlik, inat ve haset ise toplumda parçalanmalara sebep olur. Aile insanın kurduğu en küçük sosyal yapıdır ve çok önemlidir. İdeal insanlar, ancak Rububiyet terbiyesini içselleştirmiş bir aileden yetişebilir. Toplumun üyeleri olan kadınların, çocukların, gençlerin ve ihtiyarların hayatta mutlu olmaları, Allah'a inanmalarına ve İslam ahlakını benimsemelerine bağlıdır.

Bu çalışmanın yedinci bölümü ise Said Nursi'nin devlet düşüncesi ve siyaset teorisine ayrılmıştır. Nursi'ye göre devlet toplumun ruhudur. Devlet, toplumsal düzenin tesisi, bireylerin hukukunun muhafazası için gereklidir. Bir devlet tesis etmek Nursi'nin düşüncesinde bizzat hedef olmayıp, ideal insanın gerçekleşmesi için lüzumlu bir vasıtaadır. Nursi'ye göre devlet iki önemli kavram üzerine bina edilmiştir. Bu kavramlar adalet ve meşverettir. Adaletin gerçekleşmesi, ancak temel hak ve hürriyetlerin muhafaza edildiği, hukuk üstünlüğünün esas olduğu anayasal bir yönetiminde mümkün olabilir. İslam hukuku bütün bu esasları gerçekleştirme potansiyeline sahip adaletli bir yönetimi ihtiva etmektedir. Nursi ikinci esas olarak meşveret kavramı çerçevesinde devlet başkanının statüsünü, Cumhuriyet rejimini ve

parlamentar sistemi izah eder. Ona göre parlamenter sisteme dayalı dindar bir cumhuriyet ideal bir yönetim biçimidir.

## **1. 2 Araştırmanın Amacı, Problematığı ve Araştırma Sorusu**

Bu çalışmanın amacı, Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin oluşmasına etki eden tarihi ve siyasi arka zemini tahlil edip, bu tahlil muvacehesinde onun siyaset düşüncesinin çerçevesini ortaya çıkarmaktır. Batı Aydınlanması ve bu Aydınlanmanın Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki etkisi, din devlet ilişkisi bağlamında ele alınarak, Nursi'nin siyaset düşüncesinin oluşmasına etki eden tarihi ve siyasi arka zemin olarak mütalaa edilmiştir. Aydınlanma düşünceleri ve bu düşüncelerin etkilerine karşı Nursi'nin Aydınlatma tasavvuru onun siyaset düşüncesinin hülasası olarak değerlendirilmiştir. Onun siyaset düşüncesinde “varlık”, “insan”, “toplum” ve “devlet” hakkındaki tasavvurlarını tahlil etmek bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

Said Nursi'nin siyaset düşüncesini konu alması itibari ile bu tez, Türkiye'de ilk defa yapılan bir çalışmadır. Batı'nın dünyaya transfer ettiği siyaset düşüncelerine karşı, Nursi'nin İslam siyaset düşüncesine getirdiği yeni yorumları ihtiva etmesi ve geçmişte olduğu gibi kendi çağının da bireysel, toplumsal ve siyasal hayatın ihtiyaçlarına İslam'ın verdiği cevapları tahlil etmesi, çalışmanın önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Siyaset ve şeytandan Allah'a sığınırım diyen Said Nursi, Yeni Said döneminde güncel siyasetten tamamen uzak durmuştur. Ama Nursi, devlet tarafından dini siyasete alet etmekle suçlanmış ve uzun yıllar sürgün ve hapse mahkum edilmiştir. *Risale-i Nur Külliyyatı* adını verdiği eserlerini telif ve neşrederken maruz kaldığı bu suçlamalara karşı, vermiş olduğu savunmalarında, bu eserlerin iman hakikatlerini anlattığını ve insanların imanını kurtarmayı hedeflediğini, vurgulamıştır. Hatta güncel siyaset ile alakasının olmadığını göstermek için, uzun yıllar boyunca gazete okumadığını ve radyo dinlemediğini söylemiştir.

Madem Nursi'nin eserleri, iman hakikatlerini anlatıyordu, karşısında nasıl bir cereyan veya rejim vardı ki, Nursi'nin şahsı ve düşünceleri ile mücadele ediliyordu. Türk modernleşmesi ile Nursi'nin eserleri arasında nasıl bir çatışma vardı? İki talebesi ile Barla'da kıra çıktıklarında, yakın takibe maruz kalmalarının sebebi

neydi? Said Nursi'nin eserlerinde ve düşüncelerinde nasıl bir tehlike vardı ki, hakkında yıllarca sürecek olan, yüzlerce dava açılmıştı.<sup>11</sup> Said Nursi'nin gerçekten siyasi hedefleri var mıydı? “Şeytanın ve siyasetin şerrinden Allah'a sığınırım” diyen Said Nursi bu sözü ile neyi kastetmekteydi? Bu soruların sayısı çoğaltılabilir. Ama bütün bu soruların gidip dayandığı asıl meselelerden biri, Türk modernleşme felsefesi ile Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin çatışma merkezlerinin tespit edilmesidir. Nursi'nin siyaset düşüncesinin mahiyetini anlamak ve bu düşünceleri inşa ederken merkeze aldığı kavramlara yüklediği anlamları tahlil etmek, bütün bu soruların cevaplarına yaklaşmamıza yardımcı olacaktır.

Bu araştırma şu sorunun cevabını aramaktadır: “Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin teşekkülünde etkili olan tarihi ve siyasi arka zemin nasıldır? Nursi'nin bu zemin üzerinde inşa ettiği siyaset düşüncesinin temel kavramları nelerdir ve bu kavramlardan tezahür eden varlık, insan, toplum ve devlet tasavvuru nasıldır?”

Araştırmaya konu olan bu sorunun cevaplarını bulmak ve bulunan cevapların tahlilini yapmak için, Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin en önemli kavramlarından olan “tevhid-i rububiyet” kavramını ve bu kavram üzerinden oluşturacağımız yeni teorinin tanımının yapılması gerekmektedir.

Said Nursi “tevhid-i rububiyet” kavramına İhlas suresinde işaret edildiğini ifade eder:

“اللَّهُ الصَّمَدُ (Allah Samed'dir; her şey O'na muhtaçtır, O ise hiçbir şeye muhtaç değildir) dir. İki cevher-i tevhide sadeftir. Birinci dürrü: Tevhid-i Rububiyet. Evet nizâm-ı kevn lisanı der ki: لَا خَالِقَ إِلَّا هُوَ (Ondan başka yaratıcı yoktur.)”<sup>12</sup>

Allah, alem ve insanı yaratan tek Tanrı'dır. Allah'ın yaratmasında ortağı ve yardımcısı olmadığı gibi; terbiye, tasarruf ve hakimiyetin de ortağı ve yardımcısı yoktur demektir. İşte Allah'ın alem ve insan üzerinde, yaratıcılığında olduğu gibi, terbiye, tasarruf ve hakimiyetinde de yalnız olduğuna inanmak tevhid-i rububiyet kelimesi ile murat edilen manadır. Bu kavramdan bir siyaset teorisi ise rububiyet kelimesinin ihtiva ettiği manadan çıkarılır. Siyasi bir kavram olarak da

---

<sup>11</sup> Said Nursi'nin meşhur avukatlarından Bekir Berk'in “Türkiye’de Nurculuk Davası” adlı eserinde Said Nursi'nin vefatından sonra da davalarının devam ettiğini ve 1965 yılında 300 davadan beraat aldığını ifade etmektedir. (Bekir Berk, **Türkiye’de Nurculuk Davası**, 3. bs. (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1975).)

<sup>12</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatından Sözler**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 675.

değerlendirebileceğimiz rububiyet, Allah'ın Rab isminin her şeyde tecelli ve tezahür etmesi demektir. Rububiyet, Allah'ın tabiat, insan, toplum ve siyaset üzerinde, aynı anda ve beraber terbiye, tasarruf ve hakimiyetinin olmasıdır. Allah; insan, toplum ve siyaset üzerinde tasarrufunu, va'z ettiği kaideler ve kanunlar ile yapmaktadır. Bu kaidelerin amacı potansiyel insanın, kamil insana dönüşerek gerçek anlamda mutlu olmasıdır.

Said Nursi siyaset düşüncesini tevhid-i rububiyet kavramı üzerinden tanımladığımızdan onun siyaset teorisini de “tevhid-i rububiyet teorisi” olarak adlandırabiliriz. Bu teori ise; “Allah'ın âlem ve insan üzerindeki terbiye, tasarruf ve hakimiyetinin, bütüncül olarak kabulünün neticesinde insanın tekamül etmesi ve hakiki mutluluğa ulaşmasıdır.”

Rububiyet kavramı, siyasal sistemlerin inşasına referans olan temel kavramlardan biridir. Allah'ın rububiyetinin kabul veya reddedilmesi, siyasal sistemlerin teşekkülüne etki etmiştir. Rububiyetin tevhidini, yani bütüncül tezahürünü kabul eden sistemde insan, hem kendi iç dünyası, hem de dış dünyası ile barışık bir hayat sürdürdüğünden, ideal insan olma hedefine ulaşır, mutlu olma ihtimali daha yüksektir. Rububiyetin tevhidini kabul etmeyen sistemlerde, insan iç ve dış dünyası ile bir çatışmaya girdiğinden, ideal insanın gerçekleşmesi zor ve mutlu olma ihtimali daha düşüktür.

“Tevhid-i rububiyet teorisi” çerçevesinde, bu çalışmada üç hipotez inşa edilip, bu hipotezler araştırma boyunca, tarihi bilgiler ışığında, test edilecektir. Neticede yapılacak sentez ile tez vücuda getirilecektir.

**Birinci Hipotez:** Din ve inançların merkezini oluşturan Tanrı tasavvuru, siyasal düşüncelerin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Aydınlanma döneminin siyaset düşüncesi olarak kabul edilen liberalizmin, hukuki ve siyasi niteliği olan laiklik/sekülerlik, rububiyetin inkarı esasına dayanmaktadır. Modernite dini ilkeler yerine akli ilkelere dayanan seküler bir hayat kurma tasavvurudur.

**İkinci Hipotez:** Osmanlı modernleşmesini etkileyen bir kısım Osmanlı entelijansiyası, Aydınlanma dönemi din ve seküler düşüncelerinin etkisinde kalarak, modernleşme tasavvurları inşa etmişlerdir. Bu modernleşme tasavvurları Türk modernleşmesinde önemli roller oynamıştır. Rububiyetin inkarına dayanan bu tasavvur ile, muasır medeniyete ulaşılmaya çalışılmıştır.



Üçüncü Hipotez: Said Nursi, Türkiye’de tartışılan “seküler bir hayat kurma” düşüncelerine karşı, “tevhid-i rububiyet” inancını yeniden yorumlayarak “yeni bir hayat programı” takdim etmiştir. Klasik İslam siyaset teorilerinin temel konularını yaşadığı zamanın şartlarına göre yeniden yorumlayarak, İslam siyaset teorisinin yeni çerçevesini çizmiştir.

### 1. 3 Araştırmanın Sınırlandırmaları ve Yöntemi

İyi bir sosyal bilimler çalışmasında neyin, neden ve nasıl inceleneceğinin bir paradigmaya dayanması son derece önemlidir. Yani araştırma konusu ve sorusunun net, teori ve hipotezlerinin açıklayıcı ve yönteminin de belirgin olmasının çalışmanın değerini arttıracacağı muhakkaktır.<sup>13</sup> Bir sosyal bilimcinin bütün sosyal bilim dallarında uzman olamayacağı bir gerçektir. Çalıştığı alan dışındaki bazı bilgileri verili (önkabul) olarak kabul etmesi ve kendi temel konusunda ampirik araştırmaya yoğunlaşması gerekir.<sup>14</sup> Bundan dolayı bu çalışmanın ilk bölümünde bazı bilgiler zorunlu olarak verili kabul edilmiştir. Bu tez bir tarih çalışması olduğundan, diğer sosyal bilimlerin uzmanlığına giren bazı konuların verili kabul edilmesi yine bilimsel bir tercihtir.

Bu çalışmada dikkat edilen ikinci husus makul sınırlandırmaların yapılmasıdır. Said Nursi; düşüncesi, ilmi ve faaliyetleri ile şöhreti bütün dünyaya yayılan bir İslam âlimidir. Eserleri bir çok dile çevrilen, hayatı ve eserleri akademik çalışmalara konu olan bir mütefekkindir.<sup>15</sup> Ortaya koyduğu en büyük eseri olan *Risale-i Nur Külliyyatı*, bir *Kur’an* tefsiridir. Nursi, *Risale-i Nur*’un nasıl bir tefsir olduğunu şöyle izah eder:

*“Risale-i Nur, Kur’ân-ı Hakîmin hakikî bir tefsiridir. Âyetler, sırasıyla değil; devrin ihtiyacına cevap veren imanî hakikatleri mübeyyin âyetler tefsir edilmiştir.*

*Tefsir iki kısımdır. Biri, âyetin ibaresini ve lâfzını tefsir eder; biri de, âyetin mânâ ve hakikatlerini izah ile ispat eder. Risale-i Nur, bu ikinci kısım*

---

<sup>13</sup> Donatella Della Porta, Michael Keating, **Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler, Çoğulcu Bir Perspektif**, çev. Sabri Gürses, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 38.

<sup>14</sup> Porta, Keating, **age**, 39.

<sup>15</sup> Suat Yıldırım, “Bediüzzaman’ın Tecdidine Toplu Bir Bakış”, **Risale-i Nur ve Ulusal Sempozyum**, 10-11 Mayıs 2013 (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 1.

*tefsirlerin en kuvvetlisi ve en kıymetli ve en parlağı ve en mükemmeli olduğı, ehl-i tahkik ve tetkikten binlercesinin şehadetiyle ve tasdikiyle sabittir.*”<sup>16</sup>

*Risale-i Nur* bir *Kur'an* tefsiri olmasından dolayı, eserin muhtevası bilim adamlarına üzerinde çalışabilecekleri bir çok kapılar açmaktadır. Nursi'nin eserlerinin muhtevası, din ve sosyal bilimleri oluşturan tefsir, kelam, fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe, eğitim bilimleri, sosyoloji, psikoloji, dinler arası diyalog, çevre, siyaset, iktisat, ahlak ve hukuk gibi bilim dallarını kapsamaktadır. Dolayısı ile Nursi'nin düşünceleri üzerinde çalışacak kişilerin ilk yapması gereken işlerden biri, çalışmanın sınırlarını tespit etmek ve zorunlu bir şekilde sınırlamalara gitmektir.

Bu çalışmada benzer bir zorunluluklardan dolayı ciddi sınırlamalara gidilmiştir. Evvela çalışmanın çerçevesi “Nursi'nin siyaset düşüncesi” ile sınırlandırılmıştır. İlk üç bölümde yapılan tahlillerin hedefi, Nursi'nin siyaset düşüncesinin teşekkülüne zemin hazırlayan altyapıyı ortaya çıkarmaktır. Bu bölümlerin çerçevesi bu amaca hizmet edecek şekilde sınırlandırılmıştır. Dördüncü bölümün amacı Said Nursi'nin biyografisini yazmak değildir. Onun karşılaştığı siyasi şartlara getirdiğı eleştirileri ortaya çıkarmaktır. Bu kritikler de Nursi'nin siyaset düşüncesinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Son üç bölüm ise siyaset ontolojisinden başlayarak insan, toplum ve devlet hakkındaki düşünceleri ile bir çerçeve çizilerek sınırlama yapılmıştır.

Bütün bu sınırlamalara rağmen bu çalışmaya getirilmesi muhtemel eleştirilerden biri de uzun bir dönemi kapsamasıdır. Uzun dönem seçilmesinin, Nursi'nin siyaset düşüncesinin anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülmüştür. Mübahat S. Kütükoğlu da, olayları uzun dönemde incelemenin, olayın derinliğe inme ve neticelere varma imkanını arttıracakını söylemektedir. Aynı zamanda Kütükoğlu, bir tarih çalışmasının bilimsel olmasının bir şartının da, diğer ilim dallarından istifade etmek olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> Bundan dolayı bu tez, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Ana Bilim Dalı'nda yapılan bir tarih çalışması olduğu halde, bir çok ilim dalından istifade edilerek disiplinler arası bir çalışmaya dönmüştür. Çalışmanın temel konusu Nursi'nin siyaset düşüncesi olduğundan Düşünce Tarihi ve Siyaset Felsefesinden istifade edilmiştir. Tevhid bahsinde ise Kelam ilminden

<sup>16</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatı Müellifi Bediüzzaman Said Nursi Hayatı-Mesleki-Tercüme-i Hali (Tarihçe-i Hayatı)**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 151.

<sup>17</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, **Tarih Araştırmalarında Usûl**, 2. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 8.

yararlanılmıştır. Bununla beraber yeri geldiğinde ister istemez siyaset, sosyoloji ve psikolojiden de istifade edilmiştir.

Mübahat S. Kütükoğlu'na göre üç türlü tarih yazıcılığı vardır. Hikayeci ve Öğretici Tarih ömrünü 19. Yüzyılda tamamlamışlardır. Artık “Araştırmacı Tarih” yazımı ile tarih yazımında yeni bir sayfa açılmıştır. Buna göre; “...*olayların sade anlatım veya istikbale matuf öğretici vasfı yanında, çıkış sebepleri, bunları hazırlayan âmiller, çeşitli olayların sebep ve netice münasebetlerinin araştırılmasına başlanmıştır ki böylece tarih, bir ilmi olma hüviyeti kazanmıştır.*”<sup>18</sup>

Vecdi Akyüz, tercümesini yaptığı *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce* adlı eserin önsözünde siyasi düşünceler konusunda yapılacak çalışmalarda üç yöntemin takip edileceğini ifade eder. Bunları “Analitik Yöntem”, “Düşünürücü Yöntem” ve “Tarihi-Sosyal Yöntem” olarak tasnif eder.<sup>19</sup> Akyüz'ün yaptığı tasniften yola çıkarak bu tezde Düşünürücü Yöntem'in takip edildiği söylenebilir. Bu yöntemi Akyüz şöyle tanımlamaktadır:

*“...düşünürün doğduğu ve düşüncelerini geliştirdiği siyasi, sosyal ve kültürel ortam ele alınmalı, siyasetle ilgili eserleri ve bunların özellikleri belirtilmeli, genel ve siyasi düşüncesiyle ilgili incelemelere değinilmeli, siyasi düşüncesinin temel çizgileri kendi yazılarıyla, hem de yorum ve değerlendirmelerle sunulmalı, siyasi düşünceye katkıları ve siyasi düşünce tarihindeki yeri, genel siyasi düşünce ve İslam siyasi düşüncesi ve bağlı bulunduğu akım çerçevesinde belirlenmelidir.”*<sup>20</sup>

Bu tez de, siyaset düşüncesi ile ilgili bir çalışma olduğundan, Akyüz'ün tasnifi çerçevesinde “Düşünürücü Yöntem” tercih edilerek, evvela Nursi'nin düşüncelerini geliştirdiği siyasi ve tarihi ortamı tahlil edilmiş, sonra onun siyaset düşüncesinin genel çerçevesi hem Aydınlanma Çağı siyaset düşünceleri ile hem de klasik İslam siyaset düşüncesi ile mukayese edilerek takdim edilmiştir.

Bu çalışmada takip edilen ikinci yöntem ise müellifin eserlerinin tahlilinde takip edilen “İçerik Analizi” adlı yöntemdir. Sosyal Bilimlerde kullanılan üç temel yöntem olan “Alan Araştırması”, “İçerik Analizi” ve “Nitel Analiz” yöntemlerinden

---

<sup>18</sup> Kütükoğlu, *age*, 7.

<sup>19</sup> Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 9-10.

<sup>20</sup> Mücahid, *age*, 13-14.

“İçerik Analizi” yönteminin bu çalışma için daha uygun bir yöntem olduğu belirlenmiştir.<sup>21</sup>

Düşünürün eserlerinin içerik tahliline başlamadan evvel, araştırmanın teorisinin tespit edilmesi, tümdengelim (deduction) yöntemi kullanılarak hipotezler oluşturulması ve toplanan verilerin içerik analizleri yapılarak genellemelere ulaşılması gerekir.<sup>22</sup> Bu çalışmada da bir teori ve üç hipotez oluşturularak, toplanan verilerin içerik tahlilleri yapılmaya çalışılmıştır. Neticede bazı sonuçlar ve genellemeler de ortaya çıkarılmıştır.

“İçerik Analizi” yöntemini bazı sosyal bilimciler, yöntemlerin yöntemi olarak tarif ederler. Türkiye ve dünyada “İçerik Analizi” yönteminin kullanım yoğunluğunun artmasının sebebi, başta sosyoloji olmak üzere, tarih ve siyaset bilimi dahil bir çok bilim dalında kullanılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>23</sup> “İçerik Analizi” yönteminin en önemli özelliği ise metnin zahirine bakıp, bânınını anlama gayretini içermesidir. Yani, metinde açık görünen hususiyetleri göz önüne alarak, tam ve net olmayan bazı sosyal gerçeklerin izini sürmeye ve neticesinde gerçeğe ulaşmayı hedeflemektedir. Bu yönü ile tümdengelim usulü ile genelden özele, yani teoriden gerçeğe doğru giden bir araştırma yöntemidir.<sup>24</sup>

Bu çalışmada veri toplama aşamasında literatür taraması yapılmış ve elde edilen malzeme, Kütükoğlu'nun ifadesi ile, üç sınıfta tasnif edilmiştir. “Ana kaynaklar”, “birinci elden kaynaklar” ve “ikinci elden kaynaklar” tespit edilmiştir. Ana kaynaklar, bir olaya fiilen iştirak etmiş veya şahitlik etmiş kişilerin eserleridir. Birinci elden kaynaklar, ana kaynaklardan istifade edilerek yazılan eserlerdir. İkinci elden kaynaklar ise birinci elden kaynaklardan istifade edilerek yazılan eserlerdir. Tarih araştırmalarının özgünlüğü kullanılan kaynağa göre şekillenir. Ana kaynaklar kullanılarak yazılan eserler birinci elden kaynak hüviyetini kazanan özgün eserler olarak literatüre geçerler.<sup>25</sup>

Bu çalışmada Nursi'nin siyaset düşüncesinin tahlili yapılırken, müellifin kaleminden çıkan eserler yani “ana kaynaklar” kullanılmıştır. Birincil elden

---

<sup>21</sup> Orhan Türkdoğan; Orhan Gökçe, **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 287.

<sup>22</sup> Türkdoğan; Gökçe, **age**, 291.

<sup>23</sup> Türkdoğan; Gökçe, **age**, 315.

<sup>24</sup> Türkdoğan; Gökçe, **age**, 320.

<sup>25</sup> Kütükoğlu, **age**, 17.

kaynaklara nadiren müracaat edilmiştir. Ama Nursi'nin düşüncesinin teşekkül zeminini konu alan ilk üç bölümde ana kaynakların yanında, birinci ve ikinci elden kaynaklardan da istifade edilmiştir.

#### 1. 4 Araştırma Kaynaklarının Tahlili

Said Nursi'nin eserlerini genel olarak “*Risale-i Nur*” ve “*Âsâr-ı Bediyye*” olarak ikiye ayrılabilir. *Âsâr-ı Bediyye* Nursi'nin ilk dönem eserlerinden oluşmaktadır. Bu çalışmada istifade ettiğimiz *A'sar-ı Bediyye*, yeniden düzenlenerek 2012 yılında Söz Yayıncılık tarafından *Bediüzzaman Said Nursi'nin İlk Dönem Eserleri*<sup>26</sup> adıyla neşredilmiştir. Bu çalışmanın bir diğer ana kaynağı olan *Risale-i Nur*, Said Nursi'nin eserlerinin orijinaline sadık kalınarak, *Kaynaklı-İndeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı*,<sup>27</sup> ismiyle Nesil Yayınları tarafından 1996 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Sözler Yayınevi ve Şahdamar Yayınevi tarafında hazırlanan *Risale-i Nur Külliyyatı* diğer istifade ettiğimiz baskılardır. Bunlardan başka, Said Nursi'nin çeşitli gazete ve dergilerde yazdığı yazılar ve makaleler de araştırmada kullandığımız ana kaynaklardır.

Said Nursi'nin hayatı ve fikirleri üzerine yapılan çalışmaların genel özelliğine bakıldığında biyografi türünde çalışmaların ağırlığı göze çarpmaktadır. Bu konuda en önemli çalışmalar Said Nursi'nin talebeleri ve takipçileri tarafından yapılmıştır. Abdülkadir Badıllı'nın üç ciltlik, *Bediüzzaman Said-i Nursi, Mufassal Tarihçe-i Hayatı*<sup>28</sup> adlı eseri en önemli çalışmalardan biridir. Hayrat Vakfı İlmi Araştırma Heyeti tarafından üç cilt halinde yayınlanan *Bediüzzaman Said Nursi ve Hayru'l-Halefi Ahmet Hüsrev Altınbaşak*<sup>29</sup> adlı eser Said Nursi'nin hayatını teferruatlı anlatan bir diğer önemli çalışmadır. Necmeddin Şahiner'in kaleminden çıkan *Bilinmeyen Tarafları İle Bediüzzaman Said Nursi*<sup>30</sup> adlı eser, Ahmet Akgündüz'ün *Arşiv*

---

<sup>26</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Bediüzzaman Said Nursi'nin İlk Dönem Eserleri**, (İstanbul: Söz Matbaacılık ve Yayıncılık, 2012).

<sup>27</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Kaynaklı-İndeksli-Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı**, c. 1, 2, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2006).

<sup>28</sup> Abdülkadir Badıllı, **Bediüzzaman Said-i Nursi ve Tarihçe-i Hayatı**, (İstanbul: İttihad Yayınları, 1998).

<sup>29</sup> Hayrat Vakfı İlmi Araştırma Heyeti, **İlk Defa Yayınlanan Orijinal Mektuplar Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve Hayru'l-Halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak**, c. 1, 2, 3, (İsparta: Hayrat Neşriyat, 2014).

<sup>30</sup> Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, 63. bs. (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013).

*Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve İlmi Şahsiyeti*<sup>31</sup> adlı eseri Said Nursi'nin biyografisini çalışmak isteyenlerin başucu kitaplarından. Biyografi sadedinde ele alınabilecek diğer müellifleri şunlardır. Ramazan Balcı ve Mary Weld (Şükran Vahide) de birer biyografi çalışması vardır. Bunlardan başka yapılmış biyografi çalışmalarının da muhtevası incelenmiştir.

Biyografilerden başka yararlandığımız yapılmış ilmi çalışmalar da vardır. Özellikle Sefa Mürsel'in yazdığı *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*<sup>32</sup> adlı eser önemli bir tasnif çalışmasıdır. İan S. Markham ve Suendam Birinci Pirim'in beraber kaleme aldığı *Said Nursi'yi Anlamak, Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*<sup>33</sup> adlı çalışma, Servet Armağan'ın *Risale-i Nur Külliyyatı Üzerine İncelemeler ve Araştırmalar*<sup>34</sup> adlı eseri, İbrahim Canan'ın *Bediüzzaman'ın Fikri Programı*<sup>35</sup> adlı eseri bu alanda yapılmış önemli çalışmalardandır.

Said Nursi hayatı ve fikirleri ile ilgili araştırmalar yapan “İstanbul İlim ve Kültür Vakfı” ile “Risale-i Nur Enstitüsü” gibi kuruluşların yapmış oldukları araştırmalar ve düzenlemiş oldukları sempozyumlar, Nursi'nin düşünceleri ile alakalı çalışma yapmak isteyenlerin önüne zengin materyaller sunmaktadır. Bu sempozyumlar incelendiğinde hemen hemen her konuda, Said Nursi'nin fikirlerinin yerli ve yabancı akademisyen, yazar ve siyasetçiler tarafından tahlil edildiği görülecektir. Bu tahlillerden ortaya çıkarılan orijinal tespitler vardır.

Said Nursi hakkında yapılan bilimsel araştırmaların en tepesinde, Şerif Mardin'in *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* adlı eseri durur.<sup>36</sup> *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme, Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adıyla çevrilen eser, İletişim Yayınlarında 2011'de 16. baskısını yapmış bulunmaktadır. Sosyolojik açıdan, din ve toplumun birbiriyle ilişkilerini oluşturan toplumsal süreçleri analiz etmesi bakımından önemli bir çalışmadır. Mardin, Said Nursi'yi, Türkiye'de din ve toplumsal dönüşüm sürecine uygun bir

---

<sup>31</sup> Ahmet Akgündüz, **Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve İlmi Şahsiyeti**, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013).

<sup>32</sup> Safa Mürsel, **Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi**, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010).

<sup>33</sup> Ian S. Markham, Suendam Birinci Pirim, **Said Nursi'yi Anlamak, Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**, İstanbul: Vakıf Yayınları, 2012).

<sup>34</sup> Servet Armağan, **Bediüzzaman Said Nursi ve Risale-i Nur Külliyyatı Üzerine İncelemeler-Araştırmalar**, (İstanbul:2014).

<sup>35</sup> İbrahim Canan, **Bediüzzaman'ın Fikri Programı Üzerine Bir Analiz**, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008).

<sup>36</sup> Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme, Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, çev. Metin Çulhaoğlu, 16. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

şekilde yorumlamayı tercih eder. Bu süreç ile Said Nursi arasında mutabakatlar oluşturur. Bu mutabakatlarda doğruluk payı olsa bile Said Nursi'yi, düşünceleri, faaliyetleri ve hedefleri açısından, daha düşük bir profilde değerlendirmeyi de beraberinde getirir. Bu çalışmada ispat edildiği üzere, Said Nursi'nin düşüncesi, bir bütün olarak, Batı düşüncesine meydan okumalarla doludur. Mardin'in Said Nursi'nin başarısını, Cumhuriyet rejiminin laikliği yerleştirmedeki başarısızlığı dayandırması Nursi'ye bir haksızlıktır<sup>37</sup> Bir de Mardin'in bu eserinde Cemal Kutay'ın kaynak olarak kullanılmasının bazı teknik hatalara da sebep olduğunu belirtmek gerekiyor. Mesela Said Nursi'nin İstanbul'a geliş tarihi ve II. Abdülhamid ile görüşmesine dair verilen bilgiler hatalıdır.<sup>38</sup>

Thomas Michel'in *Insight From The Risale-i Nur, Said Nursi's Advice for Modern Believers*<sup>39</sup> ile Colin Turner'in *The Qur'an Revealed A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*<sup>40</sup> adlı çalışmaları yurt dışından yapılmış önemli incelemelerdir.

Said Nursi'nin düşünceleri ile ilgili yurt içindeki ve yurt dışındaki üniversitelerde yapılmış doktora çalışmaları da mevcuttur. Genellikle ilahiyatçılar tarafından yapılan bu çalışmalar, Kelam görüşleri, Milliyetçilik, İ'caz-ı Kur'an konularındadır. Said Nursi'nin siyaset düşüncesini kapsayan bir doktora çalışması henüz yapılmamıştır.

Said Nursi ve düşünceleri alakalı ulusal ve uluslararası dergilerde neşredilmiş bir çok makale de vardır. Özellikle *The Muslim World* ve *Asian Journal of Socilan Science* dergileri Said Nursi için birer sayı neşretmişlerdir. Bir de *Köprü* ve Arapça *El-Nur* dergilerinde, Said Nursi ile alakalı yayınlanmış çok sayıda makale ve araştırma mevcuttur.

---

<sup>37</sup> Mardin, **Said Nursi**, 48.

<sup>38</sup> Mardin, **Said Nursi**, 38.

<sup>39</sup> Thomas Michel, **Insights From The Risale-i Nur, Said Nursi's Advice for Modern Believers**, (New Jersey: Tughra Books, 2014).

<sup>40</sup> Colin Turner, **The Qur'an Revealed, A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light**, (Berlin: Gerlach Press, 2013).

## 2. DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ

Bu bölümde çalışmanın zeminini oluşturan din ve siyaset ilişkilerinin üzerinde kurulduğu temel kavramlar ve bu kavramların neticeleri üzerinde tahliller yapılacaktır. Tezin giriş bölümünde öne sürülen; “Din ve inançların merkezini oluşturan Tanrı tasavvuru, siyasal düşüncelerin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Aydınlanma döneminin siyaset düşüncesi olarak kabul edilen liberalizmin, hukuki ve siyasi niteliği olan laiklik/sekülerlik, rububiyetin inkarı esasına dayanmaktadır. Modernite dini ilkeler yerine akli ilkelere dayanan seküler bir hayat kurma tasavvurudur” hipotezinin doğrulanması yapılmaya çalışılacaktır.

Konuya geçmeden evvel bu çalışmada sıklıkla kullanılacak olan “inanç”, “din”, “siyaset”, “siyasal sistem”, “siyasi düşünce” ve “devlet” kavramlarının tahlilinin yapılması gerekmektedir. Bu kavramlara yüklenen manaların anlaşılması tezin anlaşılması bakımından önemlidir.

İnanç; inanma, itikat, akide ve iman anlamlarına gelmektedir.<sup>41</sup> Bir dinin inanç esaslarının bütünü kalp ile tasdik etmeye iman denilebilir. İman esasları ise herhangi bir dinin temelini meydana getirir.<sup>42</sup> Arapçada bir fiil olan “din” kelimesi; boyun eğmek, hakkını almak, borç almak, adet edinmek, itaat etmek, zorlamak, hesaba çekmek, idare etmek, ceza ve mükafat vermek anlamlarında kullanılmıştır. Kur’an’daki genel anlamı ise Allah’ın koymuş olduğu kanunların ve çizmiş olduğu yolun bütünüdür.<sup>43</sup> Din şariat/kanun denilen kaideler bütünüdür ki, hem insanlara yol gösteren, hem de sosyal ve siyasal düzenin temel kaynaklarındandır.<sup>44</sup> Din, aynı zamanda insanlara en iyi ve en güzel “hayat tarzını” izah eden kurallar manzumesidir.<sup>45</sup> Dinler, bireylere ve toplumlara rehberlik eden ve toplumları şekillendiren önemli bir faktördür. Dinler kaynağı itibari ile ilahi ve tabii diye ikiye

---

<sup>41</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.559718694fb313.35548073](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.559718694fb313.35548073) [04.07.2015].

<sup>42</sup> Alparslan Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 15.

<sup>43</sup> Ali Ünal, Kur’an’da **Temel Kavramlar**, (İstanbul: Işık Yayınları, 2014), 92.

<sup>44</sup> Bedri Gencer, **İslam’da Modernleşme**, 3. bs. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 51.

<sup>45</sup> Alparslan Açıkgenç, “Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti”, **I. Uluslararası Kutlu Doğum Toplantısı, İslam, Gelenek ve Yenileşme**, (İstanbul, 1996): 274.



ayrılabilir. İlahi dinler Allah tarafından vahiy aracılığı ile peygamberlere indirildiğine inanılan dinlerdir.<sup>46</sup> İlahi dinin karşısında ise insan aklının ve düşüncesinin ürünü olan tabii dinler vardır. İnsan aklı ve düşüncesi ile şekillenmiş insan kaynaklı tabii dinler de tıpkı ilahi dinler gibi, insanı ve toplumu etkilemiş ve onlara şekil vermiştir.<sup>47</sup> Dinin zihinsel, duygusal ve ameli yönleri vardır. Zihinsel tarafı nazari olan akide esaslarını, duygusal tarafı ibadet ve duayı, ameli tarafı ise ferdi ve toplumun maddi ve manevi idaresini netice verir.<sup>48</sup> Bu yaklaşımlardan yola çıkarak dinin genel tanımını şöyle yapabiliriz: Din; insan ile kendi mahiyeti, insan ile Allah, insan ile varlık/hadise, birey ile toplum/devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunlar manzumesidir.

Siyaset etimolojik olarak Arapça kökenli bir kelime olup “bir ta’lim ve terbiye” işi demektir. “At terbiyesi” anlamında kullanılmıştır.<sup>49</sup> Türk İslam geleneğinde ise devlet idare sanatı anlamında kullanılmıştır. Günümüzde aralarında nüanslar olsa da politika (politics) ve siyaset eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Eski Yunan şehir-devletlerine “polis” denirdi. Her “polis” halkının inandığı ayrı bir Tanrı vardı ki bu durumun, devlet politikası ile sıkı bir ilişkisi vardı. O halde politika aynı zamanda dinsel hüviyeti de olan bir kavramdır. Eski Yunan’da bir şehir-devletin vatandaşları olan ünlü filozof Aristo, politikayı insan saadetini gerçekleştirmek amacıyla icra edilen en ulvi ve manalı sanat olarak değerlendirir.<sup>50</sup> Hülasa siyaseti, insanların mutluluğu için yapılan talim, terbiye ve idare sanatı diye tanımlamak mümkündür. Siyaset ile alakalı olarak beşinci bölümde detaylı bir tahlil yapılacaktır.

Siyasal sistem kavramı, bir memlekette idare edenler ile idare edilenler arasında kurulan münasebetin dayanağı, menşei, şekli ve türünü ifade eder. Hakimiyeti kullanan erkler ile halk arasındaki münasebet siyasal sistemler tarafından düzenlenir. Birer devlet rejimi olan siyasal sistemler, idare ettikleri insanların bağlılık ve itaatlerini sağlamak için kendilerine meşruiyet kaynağı bulma zorunluluğu hissederler. Bu meşruiyet kaynağına göre metbu’ ile teb’a arasında

---

<sup>46</sup> Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde**, 12.

<sup>47</sup> Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde**, 13.

<sup>48</sup> Abdülhak Adnan Adıvar, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, c. 1,2, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 6.

<sup>49</sup> Ali Bulaç, **Din ve Siyaset**, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2014), 36.

<sup>50</sup> Mümtaz’er Türköne, **Siyaset**, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 27.

kurulan münasebetin türü ve şekli siyasi rejimin yani siyasal sistemin hususiyetlerini belirleyecektir.<sup>51</sup>

Siyasi düşünce veya siyaset düşüncesi mütefekkirin aklının toplum ve şartları ile tepkimeye girmesinin neticesinde ortaya çıkan ve insan mutluluğunu tasavvur eden fikirler manzumesidir. Siyaset düşüncesi, toplumun geçmişinden başlayarak geçirdiği değişim ve dönüşümleri yorumlayarak, yeni bir gelecek tasavvuru yapar. Siyasi olguları inceleyerek değişime yön vermeye çalışır. Bu yönü ile her siyaset düşüncesinin bir siyaset teorisi de vardır. Siyaset düşüncesi, siyaset teorisinin temelini oluşturur.<sup>52</sup> Siyaset teorisi, siyasi olaylardan bağımsız olarak, soyut genellemeler yaparak siyasi bir program inşa etmeye çalışır.<sup>53</sup>

Devlet, bir insan topluluğunun ve/veya bir milletin egemenliğini külli kaideler yoluyla temsil eden ve kullanan, zor kullanma yetkisine sahip bir düzen yani kanundur.<sup>54</sup> Platon göre devlet, toplumun karakterini yansıtır. Platon devlet yapılarının oluşumunu şu şekilde tasvir eder: *“Yoksa devlet yapıları vatandaşların karakterinden değil de kayalıklardan ya da meşhur meşe ağaçlarından kaynaklanır mı sanıyorsun? Vatandaşların karakterleri ağırlıklarıyla ve önemleriyle başka şeyleri peşlerinden sürüklerler.”*<sup>55</sup> Platon’a benzer bir yaklaşım sergileyen Said Nursi de *“...devlet bir şahs-ı manevidir. Çocuk gibi, teşekkülü, büyümesi tedricidir.”*<sup>56</sup> demek suretiyle devletin, maddi bir yapı olan milletin manevi düzeni ve sistemi yani bir kanun olduğu ifade eder.

## 2. 1 Din ve Devlet İlişkisi

Din devlet ilişkileri tasnif eden bir çok düşünür ve akademisyen vardır. Bu tasnifi yaparken herkes farklı bir veriyi esas almıştır. Dini düşüncenin, siyaset düşüncesi ve siyasi yapının şekillenmesinde rolü nedir? Hangi din anlayışı, nasıl bir siyasal sistemi netice vermiştir? Din devlet ilişkileri tanzim edilirken, insanların Allah ve Allah’ın sıfat ve isimleri hakkındaki düşünceleri etkili olmuş mudur? Ya da Allah, âlem ve insan ilişkisi tasavvurunun siyasal sisteme etkisi nasıldır?

---

<sup>51</sup> Türköne, **Siyaset**, 128.

<sup>52</sup> Mücahid, **age**, 23.

<sup>53</sup> Mücahid, **age**, 24.

<sup>54</sup> Alev Özkazanç, “Devletin Örgütlenmesi”, **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 145.

<sup>55</sup> Platon, **“Devlet”**, Çev. Sedat Demir, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2014), 318-319.

<sup>56</sup> Nursi, **Külliyat**, 1226.

İlk hipotezimize göre, “Allah, âlem ve insan ilişkisi” tasavvuru yani rububiyet telakkisi, siyasal düşüncelerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İnsan ve toplum idaresi hakkında siyaset düşüncelerinin inşa edilmesinde, Allah’ın âlem ve insan üzerindeki rububiyetinin kabul veya reddedilmesi etkili olmuştur. Huriye Tevfik Mücahid de siyaset düşüncesinin inançlardan etkilendiğini ifade eder.<sup>57</sup> Bahis mevzuu olan siyasal sistem olduğundan, Allah’ın bir ismi olan “Rab” kelimesine ve anlamına bakarak mevzuya girmek istiyorum. “Rab” terbiye anlamına gelen bir kelime olup, bu kelimenin mübalağa maksadı ile terbiye edene verilen bir isimdir ve bu kelimenin mastarı da “rububiyet”tir.<sup>58</sup> Rububiyet, Allah’ın Rab olarak icraat yapması ve tasarrufta bulunması olduğundan bu kavram, Rab isminin muktezası anlamında kullanılacaktır. Bu çalışmada yapılacak tasnifteki esas veri, Allah’ın rububiyeti ile ilgilidir. Rububiyetin tezahürüne göre bazı siyasal sistemler tasnif edilecektir.

“Rab” kelimesi *Kur’an-ı Kerim*’de “Allah” lafzından sonra en çok kullanılan ismidir. Rab, “Malik”, “tasarruf eden”, “efendi”, “idare eden”, “terbiye eden”,<sup>59</sup> “üstün gelme” “idaresi altına alma”, “öğretme ve yol gösterme” “teklif, emir ve yasak etme”, “korkutma” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>60</sup> Rab kelimesinin ihtiva ettiği manalara bakıldığında, bu kelimenin siyaset ilişkisi apaçık ortada durmaktadır. Gerçekten *Kur’an-ı Kerim*’de Allah’ın Rab oluşundan bahsederken böyle bir manayı ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Said Nursi, Fatıha Suresi’nin tefsirinde “er-Rahman” kelimesinde nizam ve adalete, “âlemlerin Rabbi” kavramında ise, adalet ve peygamberliğe işaret vardır, der. Yani bu kelimenin manasında mündemiç olan siyaset ve siyasal sisteme atıf olduğunu söyler. “Nizam” kavramı doğrudan devlete işaret eder. “Adalet” kavramı ise devletin hedefi ve karakterini ifade eder. Bu iki kavramın öne çıkarılması ise din ve siyaset ilişkisinin temellendirilmesi bakımından önemlidir.<sup>61</sup> Seyyid Kutub ise kainatı yaratan Tanrı’nın tasarrufunun, sosyal hayat üzerinde de devam ettiğini veya etmesi gerektiğini ve Rab kelimesinin bu anlama da geldiğini söyler. Kainatı yaratmayı ayrı bir Tanrı’ya, sosyal ve siyasal hayatın

---

<sup>57</sup> Mücahid, *age*, 25.

<sup>58</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 1. 2. bs. (İstanbul: Azim Dağıtım), 76.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılal-il Kuran*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, c. 1, (İstanbul: Dünya Yayıncılık), 21.

<sup>60</sup> , *age*, 77.

<sup>61</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l İ'caz*, Çev. Abdülmecit Nursi, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1994), 14.

tasarrufunu ayrı bir Tanrı'ya ya da bazı din adamları zümresine havale etmeye şirk nazarı ile bakmaktadır.<sup>62</sup>

Siyaset de, bir yönüyle insanı terbiye ve idare ederek insana asıl misyonunu kazandırma ameliyesidir. Allah'ın insan üzerindeki rububiyetine bu açıdan bakıldığında mesele vuzuha kavuşacak ve rububiyet ile siyaset arasındaki kuvvetli ilişki ortaya çıkacaktır.

Allah'ın Rab olarak kabul etmek, O'nun kainat, insan, toplum ve devlet hayatı üzerinde bütüncül bir bakış açısı ile, tasarrufunu kabul etmek demektir. İcmal olarak bakıldığında; Teizme göre, Allah'ın kainat ve insanlar üzerinde tasarrufu olan rububiyeti devam etmektedir. Deizme ve Panteizme göre ise Tanrı kainatı yaratmış veya imar etmiş ama müdahale etmemektedir. Yani Allah'ın rububiyeti devam etmemektedir. Ateizm ise Tanrı fikrini baştan reddettiğinden O'nun sıfatları ve rububiyeti ile meşgul olmamaktadır.<sup>63</sup> Aydınlanma döneminde tartışılan üç temel din düşüncesi olan teizm, deizm ve ateizm<sup>64</sup> kavramlarının siyaset ile ilişkisi üzerinde bazı tahliller yapmaya çalışacağız.

### 2. 1. 1 Teizm ve Teokrasi İlişkisi

Din siyaset ilişkilerinde ele alacağımız ilk siyasal sistem, teokratik sistemlerdir. Teokratik sistemler teizme dayanır. Yunanca Tanrı anlamındaki “Theos” kelimesine dayanan teizm, bir felsefi düşüncedir. Bu düşünceye göre varlığın sebebi, mutlak var olan Tanrı'dır. Teizm, Tanrı'nın varlığına inanmanın yanında, O'nun her şeyi, her an yarattığına ve iradesinin varlığına inanmaktadır. Teizm, Allah'a isim ve sıfatları ile beraber inanmaktadır. Allah, kainatı yaratan ve koruyan, her an ve her yerde “hazır ve nazır olan”, “âlim”, “hayy”, “kadir”, “tek”, “ezeli ve ebedi”, “âdil”, “yüce” gibi isim ve sıfatları olan Allah'tır.<sup>65</sup> Allah aynı zamanda değerlerin, ahlakın ve hukukun kaynağıdır. Teizm yorum farklılıklarına rağmen daha çok, İbrahimi dinlerde vücut bulmuştur.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Kutub, *age*, 21.

<sup>63</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 111.

<sup>64</sup> Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, (Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999), 51.

<sup>65</sup> Aydın Topaloğlu, *Teizm Ya Da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 122.

<sup>66</sup> Topaloğlu, *Teizm Ya Da Ateizm*, 121.

Teizmin; deizm, düalizm, politeizm ve panteizm gibi Allah'ın isim ve sıfatlarına müdahale eden Tanrı inanışlarından en bariz farkı, tektanrıci olması ve Tanrı'nın tekliği yanında icraatlarında ortak kabul etmemesidir.<sup>67</sup> Teizmin Tanrı telakkisi; ezeli, âlemi yaratan, şuurlu/irade sahibi ve âlemi bilen Tanrı'dır. Teizm de Allah Rab'dır. Yani rububiyeti devam etmektedir.<sup>68</sup>

Teizm, Allah'ın tasarrufuna yani rububiyetinin tecellisine dayanan Tanrı merkezli devlet sistemlerinin doğmasına sebep olmuştur. Teokrasi bu Tanrı merkezli siyasal sistemlerden biridir. Teokrasinin tanımında siyasal iktidarın, Tanrı'nın temsilcileri oldukları inanılan din adamları zümresine veya kişilere ait olmasıdır,<sup>69</sup> fikrini savunanlar olsa da, din adamları zümresinin varlığı teokrasi için gerekli bir şart değildir.<sup>70</sup> Yani, teokrasiye göre dinin siyaset üzerinde mutlak üstünlüğü vardır. Devletin din karşısında herhangi bir bağımsızlığı söz konusu değildir. Din ve devlet bir bütün olduğundan devlet gücünü ve meşruiyetini dinden alır.<sup>71</sup> Teokrasi siyasal alanın din egemenliğine girmesidir. Bunun en güzel örneği, Katolik Avrupa'da Hıristiyanlığın egemenliği şeklinde olmuştur. Hıristiyanlık, tevhid-i rububiyet yerine teşrik-i rububiyeti kabul etmektedir. Rahiplerin epistemolojiye müdahaleleri bu sonucu doğurmuştur. Grek ve Roma kültürlerinin, din adamları aracılığı ile Hıristiyanlığın kurumsal ve ahlaki yapısını etkilemeleri teşrik-i rububiyetin teşekkülüne sebep olmuştur. Özellikle Roma çağı, Stoacıların düşünceleri ile Hıristiyanlık arasında önemli bir köprü vazifesi görmüştür.<sup>72</sup>

Katolik dünyasındaki uygulamalar Calvin ve Luther'in düşünceleri ile Protestan Avrupa'da varlığını devam ettirmiştir. Bunlara göre ise din ve devlet organik bir bütündür. Devlet dinden ayrı ve bağımsız değildir. Devlet gücünü dinden alır ve devlete itaat Tanrı'ya itaat demektir.<sup>73</sup> Mesela Georg Wilhelm Friedrich Hegel'e (ö. 1831) göre devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Tanrı, iradesini

---

<sup>67</sup> Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, 2. bs. (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 262-263.

<sup>68</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 171.

<sup>69</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55249a9ea06863.19142245](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55249a9ea06863.19142245) [08.04.2015]

<sup>70</sup> Gustov Mensching, **Din Sosyolojisi**, çev. Mehmet Aydın, 3. bs. (Konya: Literatürk, 2012), 136.

<sup>71</sup> Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 100.

<sup>72</sup> Ahmet Davutoglu, **Alternative Paradigms, The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory**, (Lanham, New York, London: University Press of America 1994), 17.

<sup>73</sup> Fatih Duman, "Din ve Siyaset", **Siyaset**, ed. Mümtaz'er Türköne, (İstanbul: Opus Yayınları, 2009): 532.

ve idaresini devlet aracılığı ile tesis eder. Bu düşüncenin neticesi, ulus devlet düşüncesinde vücut bulmuş olan Prusya İmparatorluğu olmuştur.<sup>74</sup>

Hıristiyan teokrasisinde din adamları zümresinin etkisi vardır. Ama İslamiyet'te din adamları sınıfı yoktur. Burada bir parantez açıp, yanlış yorumlanma ihtimali olan ilmiye sınıfından bahsedelim. Osmanlı Devleti'nde memuriyet hizmeti gören ilmiye, kalemiye ve seyfiye sınıflarının olması, bir sınıfsal ayırımı işaret etmez. İlmiye sınıfı memuriyet hizmeti gören müderris, müftü ve kadılarına verilen bir isimdir. Yoksa Avrupa'daki anlamıyla din adamları sınıfı ya da zümresi demek değildir.<sup>75</sup> Bununla beraber, karakter farklılıkları olmasına rağmen, İslam dininin kendine mahsus, din merkezli bir devlet sistemi öngördüğünü söyleyebiliriz. Hz Muhammed zamanında ilahi emirlere uygun bir sistem kurulmuştur. Allah'ın muradı olan İslam yani Şeriat, sosyal ve siyasal hayatın bütün alanlarında hakimiyet icra etmişti. Allah'ın rububiyeti, toplumsal hayatta İslam Devleti şeklinde tecelli etmişti. Mahiyetinde din adamları zümresi olmadığı halde İslam'ın va'z ettiği yapının karakterine bakıldığında, teokratik bir sistem önerdiği söylenebilir. Son dönem Osmanlı alimlerinden Ahmed Naim, “...İslam'da şekl-i hükümet teokratiktir denilebilir”, demek sureti ile İslam'ın siyasal sistemini isimlendirmiştir.<sup>76</sup>

İslam'ın rububiyet telakkisi tevhid-i rububiyettir. Hazreti Muhammed ve Dört Halife Dönemleri tevhid-i rububiyetin tezahür ettiği zaman dilimleridir. Emeviler döneminden itibaren rububiyet tasavvuruna harici iştirakler söz konusu olmuştur.<sup>77</sup> Emeviler döneminde tevhid-i rububiyete harici iştirak teşebbüslerine Halife Muaviye bin Ebu Süfyan'ın “*din işlerine siz bakın, siyaseti bize bırakın*” sözü delil olarak gösterilebilir.<sup>78</sup> İstişare ve adalete dayalı Râşid Halifeler dönemi dördüncü halifenin şehit edilmesi ile son ermiş ve saltanat ve istibdata dayanan bir idare teşekkül etmiştir.<sup>79</sup> Emeviler döneminde saltanatın devamı için din baskı altında tutulurken, Abbasiler döneminde din saltanatın ayakta kalması için kullanılmıştır.<sup>80</sup> Abbasiler

---

<sup>74</sup> Ali Bulaç, **Din ve Siyaset**, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2014), 70.

<sup>75</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 6, 8. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 271.

<sup>76</sup> Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 25.

<sup>77</sup> Mensching, **age**, 137.

<sup>78</sup> H. Yunus Apaydın, “Siyaset- Şer’iyye”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 37, (İstanbul: TDV, 2009): 299.

<sup>79</sup> İbrahim Sarmış, **Şûradan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim**, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 89.

<sup>80</sup> Sarmış, **age**, 90.

bunun için “Sultanın Allah’ın yeryüzündeki eli ve gölgesi” olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>81</sup>

Osmanlı Devleti’nde din siyaset ilişkilerinin karakterini “hikmet-i hükümeti” terkibi özetler. Machiavelli’in kullandığı ve siyaset bilimi literatüründe kullanılan ve hikmet-i hükümet demek olan “*raison d’Etat*” kavramına “devlet akli” veya “devlet icapları” denilebilir. Padişahlardan bile bağımsız olan devletin varlık sebebini ifade eder.<sup>82</sup> Buna göre Osmanlı hükümetlerinin görevi İslam’ın muhafazası ve yayılmasını sağlamaktır. Bunu sağlamak için de devlete ihtiyaç vardı. Devlet, bir bakıma, bundan dolayı var olmalıdır. Yani devlet din içindir. Gerçi burada devleti önceleyen bir durum vardır. Zira devlet olmazsa din de olmayacaktır. Onun için devlet bir adım öne çıkarılmaktadır.<sup>83</sup> Ama Osmanlı Devleti’nde din ve devlet ikiz kardeşler gibidir. Devlet bir kaç dakika evvel doğan bir kardeşmiş gibi ağabeylik taslar. Ağabeyliğin gereği olarak din adındaki kardeşini ve onun hukukunu muhafaza eder ve etmiştir.<sup>84</sup> Osmanlı Devleti’ndeki bu hikmet-i hükümet, din ve devlet ikiliği anlayışını getirmemiştir. Bilakis “din devlet bileşimi” anlayışını doğurmuştur.<sup>85</sup>

Hegel’den evvel hem İslam Tarihi’nde Emeviler’den Osmanlılar’a kadar bir çok devlet, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olma iddiasında bulunmuşlardır. Hadis kitabı olan *Taberani*’deki “*Sultan, yeryüzünde Allah’ın gölgesidir. Ona ikram eden ikram görür, ona ihanet eden de ihanete maruz kalır*” hadisinden yola çıkarak Osmanlı padişahları kendilerini Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak görmüşlerdir.<sup>86</sup> Ayrıca Türk geleneklerine göre hükümdar “kut” sahibi olduğundan hükümdarın kanı kutsaldır. Dolayısı ile hanedan mensuplarının kanı dökülemez. İsyanlarda bile hanedan mensupları öldürülürken kanları dökülmeden öldürülürdü. Mesela Yeniçeriler padişah Genç Osman’ı, kemend ile boğarak öldürmeye çalışmışlardır. Bunun sebebi hanedan mensuplarının kanının kutsallığına inanmaktır.<sup>87</sup>

Bu yönleri ile bakıldığında Osmanlı Devleti’ni teokratik bir devlet statüsünde değerlendirmek mümkündür. Burada tartışmanın merkezine oturan konulardan biri

---

<sup>81</sup> Sarmış, **age**, 91.

<sup>82</sup> Türköne, **Siyaset**, 42.

<sup>83</sup> Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 5. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 117.

<sup>84</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 23. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 82.

<sup>85</sup> Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, çev. Ahmet Kuyaş, 13. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 17.

<sup>86</sup> Bulaç, **age**, 159.

<sup>87</sup> Ahmet Akgündüz, Said Öztürk, **700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı**, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999), 181.

de Osmanlı Devleti'nde örfi hukukun kaynağı meselesidir. Bazı bilim adamları örfi hukukun seküler bir hukuk olduğunu ileri sürerek, Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olmadığını düşünürler. Halbuki Osmanlı kanunnameleri ve örfi kanunlarını seküler hukuk olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü bu uygulamalarda şeriat üst ilke olarak varlığını muhafaza eder.<sup>88</sup>

Osmanlı Devleti'nde mer'î olan hukuk, İslam Hukuku idi. Bu hukuk kendi içinde şer'î ve örfi hukuk olarak ikiye ayrılmıştı.<sup>89</sup> Şer'î hukuk klasik hukuk kitaplarında yazılmıştı. Osmanlı Devleti'nde de Hanefî mezhebinin hukuk kitaplarında yazılı olan hukuk benimsenmişti.<sup>90</sup> Şer'î hukukun devlet başkanına verdiği yetkiyi kullanan Osmanlı padişahlarının çıkardıkları emir ve fermanlar ile zaman içinde örfi hukuk teşekkül etmişti. Örf kelimesinin çağrıştırdığı gibi toplumun örf ve gelenekleri, örfi hukukun kaynağı değildi. Örfi hukukun alanı ise, şer'î hukukun boş bıraktığı ve devlet başkanının tasarrufuna havale ettiği alanlardır. Bu alanlar devlete gelir temin etmek amacı ile ihdas edilen bir takım vergiler ve ta'zir suçlarına verilecek cezalardır.<sup>91</sup> Örfi hukukun şer'î hukuka uygunluğu, üzerinde durulan önemli bir konu idi. Örfi kanunları hazırlayan Divan-ı Hümayun üyesi olan Nişancı'ya "müftî-i kanun" deniyordu. Nişancılar İslam Hukuku tahsili görmüş ulema arasından seçilirdi. Ayrıca Divan'da yetkili olan Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerinin de Kadı yani İslam Hukukçusu oldukları hatırdan çıkarılmamalıdır. Zaten Örfi Kanunlar Divan'da hazırlanır ve padişaha arz edilmeden evvel genellikle Şeyhülislamın onayı alınırdı. Burada dikkat edilen husus örfi kanunların şer'î hukuka uygunluğu idi. Şeriat merkezli bir hukuk sistemine dayalı olan bir devlete teokratik devlet demek hata olmamalıdır.<sup>92</sup>

### **2. 1. 2 Ateizm ve Komünizm İlişkisi**

Din siyaset ilişkileri ele alacağımız ikinci siyasal sistem ise totaliter bir sistem olan komünizmdir. Ateizm felsefi düşüncesi, politik ve ideolojik bir düşünceye dönüşerek, Marks, Engels ve Lenin tarafından komünist partilerin propaganda aracı

---

<sup>88</sup> Apaydın, **age**, 303.

<sup>89</sup> M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk" **Osmanlı Devleti Tarihi**, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: Feza Gazetecilik, 1999), 378.

<sup>90</sup> Aydın, **Osmanlı'da Hukuk**, 379.

<sup>91</sup> Aydın, **Osmanlı'da Hukuk**, 383.

<sup>92</sup> Aydın, **Osmanlı'da Hukuk**, 386.



olmuştur.<sup>93</sup> Komünist sitemlerin dayandığı temel ideoloji Marksizm'dir.<sup>94</sup> Komünizm, aynı zamanda dinin merkeze alınmasını reddeden "Ateizm" (atheism) felsefi düşüncesine dayanır. Allahsızlık ve dinsizlik de denilen ateizm teorik olarak Tanrı'nın varlığını inkar, pratikte ise Tanrı yokmuş gibi davranma düşüncesidir. İslam literatüründe buna "ilhâd" veya "dehri" diyenler vardır.<sup>95</sup> Ateistler Tanrı'nın yokluğuna inanırlar. Aynı zamanda akılla Tanrı'nın yokluğuna karar verip ve davranışlarını da ona göre yani herhangi bir dini referansa dayandırmadan yaparlar.<sup>96</sup>

Ateizmin kurucularından olan Ludwig Andreas Feuerbach (ö. 1872), dinin sırrının antropolojide olduğunu iddia etmiştir. Önceleri Hegel'in panteizminden etkilenen Feuerbach'ın ulaştığı yer materyalist ateizm olmuştur. Ona göre adalet, hikmet ve aşkın kaynağı insan bilincidir. Tanrı'yı inkar etmek, onun yerine insan bilincini koymak insanın kendi farkına varması ve kendine sahip çıkmasıdır. Ateizm hümanizm olarak değerlendirilir. Aslında Tanrı kavramının insan tabiatının tezahürü olduğunu söyler.<sup>97</sup> Feuerbach'ın izinde giden Karl Marx (ö. 1883), dinin afyon olduğu ve gökyüzünden geldiği iddia edilen dini kuralların, insanın insanı sömürme aracı olduğunu savunur. Marx'a göre din insanı kendine yabancılaştırır. Bu yabancılaşmayı engellemenin yolu insanın tanrılaştırılması ve her şeye hakimiyetinin sağlanması ile olur. İnsan dışında herhangi bir aşkınlık veya insanüstülük söz konusu değildir. İnsan akıllı yani beşeri akıl her şeye nüfuz edebilir.<sup>98</sup>

Ateizmi savunan Friedrich Wilhelm Nietzsche (ö. 1900) de insanı merkeze alır ve insanı tanrı düşüncesinden özgürleştirerek, yani insanı kendinin efendisi yaparak insanın anlaşılabilceğini savunur. Ona göre gerçek hümanizm ancak bu şekilde ortaya çıkar. O Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak görmemiş buna mukabil nihilizmi ortaya atmıştır.<sup>99</sup> Dramatik bir şekilde kullandığı aforizma ile Tanrı öldü, O'nu biz öldürdük diyerek ateist olduğunu ikrar etmiştir.<sup>100</sup> Din, insanın kendini unutmamasına sebep olmuş ve evrensel insani değerlere yönelmesine mani olmuştur. Dinin klasik değerlerinin inkar edilmesi ile insan yeni değerler üretmek zorunda kalacak ve özgürleşecektir. Nietzsche bu yolla insan özgürlüğünün "üst insan"

---

<sup>93</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 23.

<sup>94</sup> Türköne, **Siyaset**, 147.

<sup>95</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 201.

<sup>96</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 203.

<sup>97</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 52-53.

<sup>98</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 56-57.

<sup>99</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 67.

<sup>100</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 68.

idealinin gerçekleşebileceğini düşünür. Bu üst insan, diğer insanları için değer koyucu bir lider, efendi ve zorba olabilir. Aslında Nietzsche, Tanrı'ya ait kudret ve kuvvetli olma vasıflarını üst insan diye adlandırdığı lidere vermiştir. Tanrı'nın merhameti ve adaletinden mahrum olan bu 'üst insan', diğer insanlara akli değerler kazandırmak için onlara karşı kuvvet kullanan bir zorbadır.<sup>101</sup> Adolf Hitler'in (ö. 1945) ilham kaynağı da bu üst insan düşüncesidir.<sup>102</sup>

Marksizm'e göre din, diğer ideolojiler gibi sınıf çatışmasının bir sonucudur. Din, kurulu düzenin ve hâkim zümrenin ideolojisidir. Reddedilmesinin altında yatan temel sebep bu dinin sömürü aracına dönüşmesidir.<sup>103</sup> Din sömürü ilişkilerine perde olduğundan, halk uyuşturan ve gerçeği görmesine mani olan bir afyondur. Dünyevi güçlerin gündelik hayatı kontrol etmek için, fantastik dış güçler şeklinde görünmesinden ibarettir. Engels'e göre aslında din, sosyal ve ekonomik şartları akseden ve bu şartlara göre şekil alan bir değerler sistemidir. Yani bir aldatmadır.<sup>104</sup>

Materyalizm, maddeyi ve fiziği esas alan, her şeyin kaynağı olarak maddeyi gören, metafiziği inkar eden, ilk bilimsel ateizm denemesidir. Materyalist düşünce Aydınlanma döneminde bir çok mütefekkeri etkilemiş ve Marksist düşüncenin fikri zeminini oluşturmuştur.<sup>105</sup> Kökenleri Hint, Çin ve Antik Yunan'a dayanmasına rağmen materyalizm fizik bilimin gelişmesi ile 17. Yüzyıldan itibaren canlanmaya başlamıştır. Kilisenin akıl dışı uygulamalarından dolayı, kiliseye tepki olarak tekrar canlanan materyalizm, Epikürcü Pierre Gassendi (ö. 1655) ve natüralist ve deist Thomas Hobbes (ö. 1679) tarafından gündeme getirilmiştir. Rene Descartes (ö. 1650) ve Immanuel Kant (ö. 1804) tarafından darbe yiyen materyalizm, 19. asırda Charles R. Darwin (ö. 1882) ve Sigmund Freud (ö. 1939) tarafından yeniden harekete geçirilmiştir.<sup>106</sup>

Karl Marx ve Engels tarafından geliştirilen diyalektik materyalizm göre, düşünce dahil her şey maddenin ürünüdür. Sosyal hayat, düşüncenin yani maddenin ürünüdür. Marx, diyalektik materyalizmi tarihe uyarlayarak; ilkel komünal, köleci,

---

<sup>101</sup> Larry Arnhart, **Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, 4. bs. (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 328.

<sup>102</sup> Arnhart, **age**, 331.

<sup>103</sup> Ahmet Taner Kışlalı, **Siyasal Sistemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma**, 5. bs. (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 50.

<sup>104</sup> Duman, **age**, 525.

<sup>105</sup> Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm**, 48.

<sup>106</sup> Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", **İslam Ansiklopedisi**, c. 28, (İstanbul: TDV, 2003): 138.

feodal, kapitalist ve sosyalist evrelerden geçen toplumsal yapının insan şuurunu tayin ettiğini, var olan değerlerin ve hukukun hakim güçlerin sınıf çatışmasının ürünü olduğunu söyler. Proleter yani işçi sınıfının egemen olması için hakim güç olan burjuvazinin emellerine hizmet eden dinin yıkılması ve dini kaynağı olan tanrı inancının yok edilmesi gerektiğini savunur.<sup>107</sup>

Marksizm Doğu Avrupa ve diğer yerlerdeki Ortodoks komünist rejimler tarafından dünyevi bir dine dönüşmüştür. İnsanı, “yaratıcı insan” olarak tanımlayan Hegel ve Marx’ın fikirleri Marksizm açısından daha çok tartışılmaya değerdir. İnsan sadece denetlenen kuklalar değildir. İnsan tarihin yapıcısıdır. İnsanın kendi kaderini şekillendirme potansiyeli vardır. Bu potansiyel iktisat ve siyaseti etkiler.<sup>108</sup>

Sosyalizm ise birleşmek ve paylaşmak anlamlarına gelmektedir. 19. asırda Avrupa’da Sanayi İnkılabı’nın doğurduğu ekonomik ve sosyal şartlara tepki olarak doğmuştur. Liberalizm ile beraber sosyalizm Aydınlanma döneminin ideolojileri olmalarına rağmen, sosyalizm liberal piyasa toplumuna bir tepki olarak doğmuş ve kapitalizme alternatif olmayı iddia etmiştir. Sosyalizm Karl Marks ve Engels’in materyalist fikirleri ile bir siyasi harekete dönüşmüştür.<sup>109</sup>

Avrupa’da işçi haklarını savunan ve bu hakların iyileştirilmesinde rol oynayan sosyalist partiler, Sosyalist bir sistem kurmak için Rusya’da devrime sebep olmuşlardır. Marksizm’in devrimci stratejisini analiz eden ve 1917 Bolşevik Devrimi ile Rusya’da uygulayan V. İ Lenin, komünist unvanını benimsemiştir. Lenin, devletin denetimini ülkenin her tarafında sıkı bir şekilde uygulayarak, muhalefeti yasakladı. 1924 yılında Lenin’in yerine geçen Josef Stalin, şiddete dayalı merhametsiz bir rejim kurdu.<sup>110</sup>

### 2. 1. 3 Deizm/Panteizm ve Liberalizm İlişkisi

Din siyaset ilişkisinde ele alacağımız üçüncü siyasal sistem ise din ve siyaset ayrılığını esas alan, liberalizm ideolojisine dayanan demokratik devlet sistemidir. Konumuz itibari ile Deizm inancı ve bu inançla iltisaklı siyasal sistemler önem kazanmaktadırlar. Liberalizmin hukuki ve siyasi vasfı olan laikliğin/sekülerliğin arka

---

<sup>107</sup> Topaloğlu, “Materyalizm”, 139.

<sup>108</sup> Andrew Heywood, **Siyasi İdeolojilere Bir Giriş**, çev. Ahmet K Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan, (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 142.

<sup>109</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 117.

<sup>110</sup> Arnhart, **age**, 303.

zemininde yatan felsefi düşünce veya inanç, deizmin Tanrı anlayışı olduğundan bu konuyu biraz detaylı bir şekilde aktarmak faydalı olacaktır.

### 2. 1. 3. 1 Deizm ve Panteizm

“Deizm”, Tanrı anlamına gelen Latince “Deus” kelimesinden gelmektedir. Tanrı’ya inanmak anlamına gelmektedir. Deizmin iki temel argümanı vardır. Biri, kainatı imar eden ama ona müdahale etmeyen Tanrı anlayışı, diğeri ise insan aklının her şeyi kavrayabileceği düşüncesi.<sup>111</sup> Esasen Deizm, köken olarak Aristoteles’in Tanrı ve âlem ilişkisi tasavvuruna dayanmaktadır. Aristoteles’e göre, Tanrı, tıpkı kendisi gibi ezeli olan maddeye ilk hareketi vermiştir. Yani Tanrı, âlemi yaratmamış ama âlemi imar etmiş ve âlemde bir sistem ve düzen kurmuştur. Fakat âlemde yani kainatta ne olup bittiğini bilmemektedir. Bunun anlamı, Allah’ın kainat üzerinde herhangi bir rububiyetinin olmadığını söylemektir. Rububiyetinin olmaması Allah’ın ilminin ve iradesinin olmaması ile ilgilidir. Allah’ın ilmi ve iradesi olmadığından, âlemde tasarrufu yani rububiyeti de yoktur. Aristoteles maddeye de Tanrı’nın bir sıfatı olan “Ezeli” olma hususiyetini vermektedir.<sup>112</sup>

Katolik Avrupa’da; Tanrı’nın mahiyeti, isim ve sıfatlarının, rahiplerin bilgi ve yorumları ile oluşması ve şekillenmesi, beraberinde bir çok yeni değer ve sistemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>113</sup> Rububiyete ortak olma anlamına gelen “teşrik-i rububiyet” kavramı ile tanımlayabileceğimiz Hıristiyanlıkta, ruhban sınıfının Tanrı ile insanlar arasında aracılık etmeleri ve dokunulmazlıklar kazanması, bilime ve bilim adamlarına Tanrı adına müdahale etmeleri deizmin doğmasının sebepleri arasında sayılabilir. Deizmin Aydınlanma döneminde yeniden şekillenmesinde Hıristiyanlığa ve uygulamalarına duyulan tepkilerin etkili olduğunda şüphe yoktur.<sup>114</sup> Coğrafi Keşifler ile yeni inanç ve kültürler ile tanışılması, Rönesans hareketlerinin doğurduğu Hümanizm düşüncesi, Ortaçağ’dan beri devam eden din ve bilim tartışmaları deizmin canlanmasında önemli roller oynamışlardır.<sup>115</sup> Yeniçağ’da

---

<sup>111</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 173.

<sup>112</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 171.

<sup>113</sup> Davutoglu, **age**, 22.

<sup>114</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 174.

<sup>115</sup> M. Emre Dorman, “Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım”, (Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 104.

Descartes ve Kartezyen düşüncesinin rasyonalizmi ile tabii bilimlerdeki ilerlemeler de deizmin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.<sup>116</sup>

Deizm Avrupa’da bir çok şekilde ortaya çıkmıştır. Pierre Viret (ö. 1571) ilk kez deizm terimini *Instruction Chrestienne* adlı kitabında kullanır.<sup>117</sup> Ama deizmin kurucusu olarak Baron Edward Herbert (Herbert of Cherbury) (ö. 1648) kabul edilir. *De Veritate* (Doğruluk Üstüne) adlı eseri deizmin özelliklerinden bahsetmektedir.<sup>118</sup> İngiltere’de deizmin yaygınlaşmasına öncülük eden Herbert of Cherbury, vahye dayalı dinlere tavır almış, “doğalın papazı” unvanını almıştır. O vahye dayanmayan bir din felsefesi oluşturmayan çalışan ilk isim olarak kabul edilir.<sup>119</sup> Herbert, Tanrı’ya ve ahiret gününe inandığı halde kutsal metinlere şüphe ile bakmış, ruhban sınıfını eleştirmiş ve insan aklının hakikati bulabileceğine inanmıştır. Kutsal metinlerin aklın kritiğine tabi tutulması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>120</sup>

Herbert of Cherbury’dan sonra deizmin gelişimine katkıda bulunan en önemli düşünür Thomas Hobbes’tur. Hobbes, Tanrı’dan bize direk vahiy gelmediği halde, peygamberlerin vahiy diye takdim ettikleri sözlere inanan insanların, aslında Tanrı’ya değil, sözü nakledene inandıklarını söyler. Bundan kurtulmanın yolu söylenen sözlerin aklın doğal ilkeleri ile eleştirmekten geçmektedir.<sup>121</sup> Akli kullanmamanın neticesi safdilliktir. Safdil insanlar tabiatı bilmediklerinden ve öğrenme cesaretini gösteremediklerinden imkansız şeylere inanmaya meylederler. Hobbes, vahiy ve peygamberlerin icraatlarına inanmanın kaynağının bu safdillik olduğunu ima eder.<sup>122</sup>

Hobbes’tan sonra deizmin gelişimini etkileyen en önemli düşünür, Aydınlanma düşüncesinin de öncülerinden biri olan Benedictus (Baruch) Spinoza’dır (ö. 1677). O, *Tractatus Theologico Politicus* yani *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde peygamberlik, vahiy, mucize, ibadetler ve Tanrısal kanunlar hakkında analizlerde bulunmuş ve kutsal metinlerin kimler tarafından yazılmış olabileceğine dair

---

<sup>116</sup> Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, 2. bs. (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 267.

<sup>117</sup> Hüseyin Aydın, **Aydınlanma’nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük**, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 54.

<sup>118</sup> Dorman, **age**, 79.

<sup>119</sup> Dorman, **age**, 80.

<sup>120</sup> Dorman, **age**, 83.

<sup>121</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 13. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 60-61.

<sup>122</sup> Hobbes, **age**, 86.

sorgulamalarda bulunmuştur.<sup>123</sup> Metafizik bir çok hadiseyi hurafeye ve hurafeyi de insanın korkularına bağlayan Spinoza, bütün insanların tabiatları gereği hurafelerin pençesinde olduğunu söyler.<sup>124</sup>

Aydınlanma düşüncesinin bir diğer önemli mimarı olana İngiliz filozof John Locke (ö.1704) da deizmin gelişimini etkileyen önemli düşünürlerdendir. İnsan aklının bilginin teşekkülünde en önemli rolü oynadığını söyleyen Locke'un vahiy ile alakalı düşünceleri ve akıl vahiy ilişkisine dair yorumları deizmin gelişimine katkıda bulunmuştur.<sup>125</sup>

Deizmin önemli bir özelliği de Tanrı'yı yüceltmeleri ve O'nun aşkınlığına inanmaları idi. O'nun aşkınlığının gereği olarak O, kainat ile ilgilenip ona müdahale etmez. Tanrı sadece kendisi ile ilgilenir. İnsanların taşıdığı şekil, vasıf ve eylemleri Tanrı'ya isnat etmek O'na karşı saygısızlık ve O'nun yüceliğine zıttır.<sup>126</sup> Tanrı âlem ile ilgilenmediği gibi insan ve davranışları ile de ilgilenmez. Dolayısı ile insanın Tanrı'dan yardım istemesi ve O'na dua etmesi anlamsızdır. Tanrı kainata ve insana müdahale etmediğinden, insanın duasına icabet edip, tabiat veya herhangi bir insan üzerinde tasarrufta bulunması gibi bir durum da yoktur. Tanrı dünyayı insan bırakmış ve insan dünya ve kendi ile baş başadır.<sup>127</sup>

Akıl ile idrak edilebilen ama günlük hayatta insanlara bir faydası olmayan Tanrı tasavvurunu savunan deizm inancının neticesi olarak "Tabii din" kavramı doğmuştur.<sup>128</sup> Tabii dinin iman esaslarını belirleyen deizme göre;

- 1- Tanrı maddeye hareket vermiş ve kainatın yaratıcısı veya mimarıdır.
- 2- Tanrı kainatı bir düzen ve sistem içinde tıpkı bir saat gibi kurmuş, ve kainat bir fabrika gibi kendi kendine işlemeye devam etmektedir. Artık Tanrı'nın bu işleyen sisteme herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir.
- 3- Kutsal denilen metinler akla uygun olmalıdır. Akıl ve bilim hakikati ve Tanrı'nın muradını anlamak için yeterlidir. Akla uymayan kutsal metinler reddedilir. Vahiy, keramet ve müzice yoktur.<sup>129</sup>

---

<sup>123</sup> Benedictus Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, 3. bs. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 16.

<sup>124</sup> Spinoza, **age**, 44-45.

<sup>125</sup> Dorman, **age**, 97.

<sup>126</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 175.

<sup>127</sup> Taylan, **age**, 266.

<sup>128</sup> Taylan, **age**, 269.

<sup>129</sup> Taylan, **age**, 270-271.

4- Münezzehe olan Tanrı insanın mükemmel ve mutlu olmasını murat etmektedir. Zaten bütün dinlerin amacı da insanların mutluluğu ve erdemidir. Bütün dinler esasında Tabii dinlerdir.<sup>130</sup>

Bazı düşünürler Hristiyanlığa inanmakla beraber aklın da bir çok hakikate ulaşabileceğini söylemişlerdir. Hristiyanlık ile akıl arasında herhangi bir uyumsuzluğun ve çatışmanın olmadığını, Hristiyanlığın akıl ve mantık dini olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer akla uymayan bir inanç varsa, bunlar sonradan Hristiyanlığa sokulmuş hurafelerdir ve Hristiyanlığın bu hurafelerden temizlenmesi gerekir. Dini metinlerin sadece din adamları tarafından yorumlanamayacağını, her kişinin kendi aklı ile bu metinlerin hakikatini anlayabileceğini iddia etmişlerdir.<sup>131</sup> Deistlerin en önemli özelliği zayıflatılmış ama var olan bir din inancını benimsemeleridir. İnsanlar tarih boyunca bir dine inanmıştır. Hatta ateizm bile bir inanış biçimidir. Bu realite inkar edilemeyeceğine göre aşkın bir Tanrı'ya inanıp bununla manevi tatmin yaşayan, ama dünyevi işleri akıl ve bilimin rehberliğinde çözmeye çalışan, dini, bazı ahlak kuralları ile sınırlayan bir inanç biçimi olarak görebiliriz.<sup>132</sup>

Panteistlere ise deistlerin Tanrı kainat ayırımını, Tanrı'nın kainattan münezzehe ve aşkınlığını ortadan kaldırıp, Tanrı'nın kainatta içkin yani her şey olduğu, dolayısı ile âlemin Tanrı'nın aynı olduğunu ve O'nun mahiyetinden ibaret olduğunu savunmuşlardır. Kainattaki her şey Tanrı'nın bir şekilde tezahürüdür. Tanrı, tabiattan ayrı, onun üzerinde ve doğal olmayan yollarla tabiata müdahale eden değil, tabiatın kendisi olup, tabiatta gördüğümüz eşya ve hadiselerin tamamıdır. Âlemde tek bir hakikat vardır. O da Tanrı'dır.<sup>133</sup>

Panteist düşüncenin kökeninde Stoacılar vardır. Stoacılar göre Tanrı kainatta içkin olmakla beraber bütün cisimlerin kendinden çıktığı ilk kaynaktır. Kainat ile Tanrı arasında beden ve ruh arasındaki gibi bir ilişki vardır. Fakat bu ruh soyut bir ruh olmayıp maddi bir şeydir. Yalnız bu maddenin özelliği daha latif ve ince olmasıdır. Bütün maddelere ilk hareketi veren bu Tanrı'dır. Tanrı kusursuz olduğundan bu kainat da kusursuzdur.<sup>134</sup> Tabiattaki canlılığın kaynağının âlemin

---

<sup>130</sup> Ufuk Aydın, **Uygarlık Tarihi**, (2001), 98, [http://books.google.com.tr/books/about/Uygarlik\\_Tarihi.html?hl=tr&id=oo58gSriez8C](http://books.google.com.tr/books/about/Uygarlik_Tarihi.html?hl=tr&id=oo58gSriez8C) [12.03.2015]

<sup>131</sup> Dorman, **age**, 9.

<sup>132</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 177.

<sup>133</sup> Taylan, **age**, 272.

<sup>134</sup> Mahmut Kaya, "Revakıyyun", **İslam Ansiklopedisi**, c. 35, (İstanbul: TDV, 2008): 25.

ruhu olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat bu ruh mahiyeti itibari ile tabiattan ayrı değildir. Yani Tanrı ile tabiat özdeşdir.<sup>135</sup>

Aydınlanma döneminde Panteizm denince ilk akla gelen en önemli düşünür Benedictus (Baruch) Spinoza'dır. Spinoza Tanrı derken sonsuz sıfatlara sahip olan bir cevheri kasteder. Monist bir anlayışla Tanrı, bütün varlığı oluşturan tek bir Cevher'dir. O Cevher kendi kendine vardır ve bizatihi kâimdir. Tanrı var olmak için başka şeye muhtaç olmayan bir ve muktedirdir.<sup>136</sup> Tanrı'dan başka bir cevher yoktur. Var olan her şey ancak o Cevher'de vardır. Tabiat veya Tanrı ile kastedilen tek ve bölünmez bir cevher olan Tanrı'dır.<sup>137</sup> O cevhere tabiat veya Tanrı denmesi önemlidir. Çünkü mahiyetinin gereği olarak kendi kendine var olan ve faaliyet gösteren Tanrı, tabiatın kendisidir.<sup>138</sup>

Spinoza'nın Panteist düşünceleri kendinden sonra gelen düşünürleri etkilemiştir. J. G. Fichte "Sonsuz Akıl" fikri ve W. J. Schelling de "Saf Hürriyet" düşünceleri Spinoza'dan etkilenmişlerdir. Ama O'ndan etkilenen en önemli düşünür, Hegel'dir. 'Evren Ruhü' kavramı ile Hegel, Spinoza'dan etkilenmiştir.<sup>139</sup> İnsan, Tanrı'nın sonsuz ve eksiksiz ilmini taşıdığından dolayı eşyayı tam anlamı ile tanıyabilir ve kavrayabilir. Dolayısı ile eşyayı anlamak için insanı kendi aklından başka bir şeye ihtiyacı yoktur.<sup>140</sup> Tanrı'nın kendi kanunları olan Tabiat kanunlarına uymak, Tanrı'nın emirlerinin tercümanı olan aklın gereklerini yerine getirmek panteizmin ibadetlerini oluşturur. Bunları yapmak ibadettir. Yoksa başka ibadet türleri ilkel uygulamalardır.<sup>141</sup> Alman filozof Kant da "*din akla dayalı bir şeydir*", der. Aklı bırakırsan doğru yoldan ayrılmış olursun. Aklı bırakanlar Tanrı'ya akıl ve ahlak dışı işler yaptırmaya kalkışır. Gerçek din Tanrı'nın tabii kanunlarına uymaktır.<sup>142</sup>

Sonuç olarak deizm ve panteizmin ortak özelliklerinden ilki, Tanrı'nın kainata dolayısı ile insana müdahale etmediği, yani tefrik-i rububiyet düşüncesidir. Tefrik-i rububiyetin muhtevasında, inkar yani tekfir-i rububiyet olduğunu da ifade etmeliyim.

---

<sup>135</sup> Taylan, **age**, 273.

<sup>136</sup> Taylan, **age**, 274.

<sup>137</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 181.

<sup>138</sup> Taylan, **age**, 275.

<sup>139</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, 183.

<sup>140</sup> Tüzer, **Rasyonel Din**, 39.

<sup>141</sup> Tüzer, **Rasyonel Din**, 41.

<sup>142</sup> Tüzer, **Rasyonel Din**, 42.



İkinci ortak özelliği tabiatın yani bilimin ve aklın Tanrı'yı, Tanrı'nın isteklerini ve kainatı anlamada yeterli olduğudur. Üçüncü ortak özelliği ise peygamberlik, mucize, vahiy, ibadet ve dua gibi kavramları hurafe olarak görmeleri ve bu kavramları inkar etmesidir. Dördüncü ortak özelliği ise bir çok deist ve panteistin ahiretin varlığına inanmadıklarıdır. Panteizm ve deizm inançlarını, Allah'ın rububiyetini inkar eden inanışlar olarak tasvir edebiliriz. O'nun rububiyeti inkar edildiğinden, lüzumlu olan rububiyet misyonu tabiata ve akla verilmiştir. Tabiatta mündemiç olan hakikatleri insan aklı keşfedebilir ve o hakikatlere göre bir yaşam sürdürebilir, demektir.

### 2. 1. 3. 2 Liberalizm

Tarihsel olarak din siyaset ilişkilerini ele alışı bakımından Avrupa'da dört temel görüş ortaya çıkmıştır: Din siyaset ilişkilerinde ilk düşünceye göre din, mutlak olarak siyasetin üzerindedir. Devlet mekanizması dinin emellerini gerçekleştirmek için vardır. Ortaçağ Avrupası bu düşünce üzerinde şekillenmişti. Luther, Calvin ve Bossuet gibi ilahiyatçı düşünürler bu fikri savunmuşlardır.<sup>143</sup>

İkinci gruba göre ise din siyasetin amaçlarına hizmet etmek için vardır. Din adeta siyasetin emrine girer. Bunu yaparken dinin faydalarını vurgulamaktan geri durmaz. Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau dinin toplum üzerinde etkileri ve işlevlerini değerlendirmiş ve onu devletin idaresine yardımcı olabilecek bir unsur olarak görmüştür. Spinoza da benzer görüşleri paylaşmaktadırlar.<sup>144</sup>

Üçüncü görüşe göre din siyaset karşısında yeniden şekillenmeli ya da tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Bunlara göre artık Hristiyanlık yeni toplumun ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Onun yerine laik ve rasyonel temele göre bir "insanlık ya da beşeriyet dini" anlayışı inşa edilmelidir. Bu düşüncenin en meşhur temsilcisi Auguste Comte'tur. Yani insanlığa hizmet edecek, bilim ve sanayiye geliştirecek evrensel bir insanlık dininden bahsedilebilir. Türkiye'de benimsenen modelin buna benzediğini söyleyebiliriz.<sup>145</sup>

Son olarak da çağdaş laiklik kavramının da çıkmasına sebep olan din ve devletin birbirine karşı tam bağımsızlığının savunan görüştür. Locke, ve Tocqueville

<sup>143</sup> Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 100.

<sup>144</sup> Vergin, **Din ve Toplum**, 101.

<sup>145</sup> Vergin, **Din ve Toplum**, 114.

bu grubun temsilcileridir.<sup>146</sup> Din ve devlet ayrılığına dayanan ve öncülüğünü John Locke (ö. 1704) ve Alexis de Tocqueville'in (ö. 1859) yaptığı liberalizm, din ile devletin birbirinden ayrılmasını ve kilise gibi dini kurumların siyasetin dışında bir alanda bağımsız olmasını benimser. Tocqueville, ek olarak devletin dine müdahale etme yetkisinin olmadığını, devletin resmi bir din görüşünün olmayacağını söyler.<sup>147</sup>

Liberalizmin ağırlık olarak siyasi bir sistem mi, ekonomik bir sistem mi olduğu üzerinde tartışmalar devam etmektedir. Liberalizmin siyasi, ekonomik ve etik yönleri olduğu bir gerçektir.<sup>148</sup> Bana göre liberalizm kökenleri itibari ile dini, gelişimi itibari ile siyasi ve neticeleri itibari ile iktisadi hüviyeti ağır basan bir ideoloji ve siyasal sistemdir.

“Liber” kelimesi Latince serf ve köle olmayan “özgür insan” anlamında kullanılmıştır. “Liberal” ise “cömert” veya “açık görüşlü” anlamlarında kullanılmıştır. Ancak liberalizm daha sonraları 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal bir düşünce olarak bilinmeye başlandı.<sup>149</sup> Başlangıcı itibari ile Protestan mezhebine tepki olarak, sol bir akım mahiyetinde ortaya çıkan<sup>150</sup> liberalizm, Avrupa'nın, gücünü Tanrı'dan alan, mutlak monarşilerine tepki olarak gelişmiştir. Çünkü krallar, krallığın kendilerine ilahi bir hak olarak verildiğini savunuyorlardı. Kral tanrı adına bireyler üzerinde tasarrufta bulunuyordu. Feodal sistemin, adaletsizliğini Tanrı'ya dayandırması ve yerleşik kilise otoritesinin buna destek olmasının sonucu olarak liberaller, din ve vicdan özgürlüğü hareketine destek vermişlerdir.<sup>151</sup>

Mutlak monarşilerde kral Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Kralın iktidarı gibi, hukuku da Tanrısalıdır. Dolayısı ile herkesin kralın buyruğuna itaat etmesi gerekir. Krala itaat Tanrı'ya itaattir.<sup>152</sup> Bireyi devletin doğal bir parçası olarak sayan bu teokratik anlayış, feodalizmin yıkılmaya yüz tutması ile beraber yerini rasyonel ve bilimsel açıklamalara bıraktı. İlginç olan, monarşiler çağında krala verilen haklar, Aydınlanma döneminde, yine Tanrı tarafından bireylere verilmeye başlandı. Bu

---

<sup>146</sup> Vergin, **Din ve Toplum**, 103.

<sup>147</sup> Duman, **age**, 532.

<sup>148</sup> Atilla Yayla, **Siyaset Teorisine Giriş**, 3. bs. (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), 22.

<sup>149</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 41

<sup>150</sup> Bedri Gencer, “Liberalizmin Kalbine Yolculuk”, **Liberal Düşünce Dergisi**, s. 69-70 (2013): 253.

<sup>151</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 41.

<sup>152</sup> Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 15. bs. (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015), 144.

haklara ilahi haklar yerine doğal haklar denilmeye başlandı. İlahi haklarda tasarruf Tanrı adına kralda iken, Aydınlanma döneminde doğal hakları veren Tanrı olduğu halde tasarruf artık Tanrı'da değil, bireyin kendisinde idi. Liberalizmin deizm ile birleştiği noktalardan biri de, hakların verilmesi ve kullanımında Tanrı'nın fonksiyonudur. Hakların kaynağı Tanrı olduğu halde, hakların kullanımı ile ilgili tasavvurunu yani rububiyetini bireye aktaran bir anlayış vardır.<sup>153</sup>

Liberalizmin hukuki ve siyasi vasfı olan, laiklik ve sekülerlik kavramları üzerinde ileride detaylı durulacağından, bu bölümde sadece liberalizm ile deizm arasındaki organik ve fikri bağlar ortaya hakkında çıkarılmıştır.

Hülasa, Aydınlanma düşünürlerinin çoğunluğunun benimsediği ve fikirleri ile katkıda bulunduğu deizm ve panteizm inançlarına göre Tanrı vardır. Ama O'nun insan üzerinde her an devam eden bir tasarrufu yani rububiyeti yoktur. Yani Tanrı insan yaşamına müdahale etmez. İnsan, akı ile Tanrı'nın tabiattaki kanunlarını anlayabilir. Zaten bu tabiat kanunlarına uygun bir yaşam Tanrı'nın muradıdır. Akıl ve bilim ile Tanrı'nın bu en ideal yaşam biçimini idrak edebilir. İnsan böylece hem Tanrı'yı hoşnut eder, hem de kendi mutlu olur. Tarihin seyri içinde insanlar inandıkları Tanrı'ya değişik şekillerde tapınma ihtiyacı duymuşlardır. Kendilerine peygamber diyen bazı dehalar belirli ibadet şekilleri ortaya atmışlardır. Aslında bütün dinlerin kaynağı tabiattır. Çünkü bakıldığında Nuh tufanından tutunda, oruç gibi bazı perhizlerle nefis terbiyesi yapmaya veya kurban kesmeye varıncaya kadar bütün dinlerde ortak noktalar olduğu görülecektir. Bu ortak noktalar bu dinlerin tabii dinler olduğunun göstergesidir. Öyleyse insanların inandıkları bu Tanrı'ya bazı ritüeller eşliğinde ibadet etmelerinde bir beis yoktur. Bu insanların kendi vicdanları ile verebilecekleri bir karardır. İbadetler demek olan din insan vicdanı ile Tanrı arasındaki bir meseledir. Ama kamu işleri veya insan haklarını konusunda müracaat edilecek temel kaynak akıl ve bilimdir. Akıl tabiatta mündemiç olan hakikatleri idrak edip, tabiata uygun ve ideal yaşam biçimini belirleyecektir. Bu düşünceler laiklik anlayışının altında yatan temel inanç ve düşünceyi özetlemektedir.

---

<sup>153</sup> Heywood, **Siyasal İdeolojiler**, 44.

## 2. 2 Avrupa'da Din Siyaset İlişkisi

Katolik mezhebinin Ortaçağ'daki uygulamaları sadece Hıristiyanları etkilemekle kalmamış, Müslümanlar da nasiplerine düşen payı almışlardır. Laikliğe yol açan bu gelişmelerden etkilenen ülkelerden biri olan Türkiye'nin, din ve siyaset ilişkilerinin oturduğu zemini anlamak için, Avrupa'nın din siyaset ilişkilerinde geçirdiği değişimleri, dini merkeze alarak, ele almak uygun olacaktır. Çünkü Türkiye, modernleşme macerasında Avrupa'yı taklit eden bir ülkedir. Avrupa'nın din ile ilişkileri, Türkiye'nin dine ile ilişkilerinin şablonunu oluşturmaktadır.

Genel olarak Avrupa (Batı) Medeniyeti Grek, Roma ve Hıristiyanlık gelenekleri ile Aydınlanma düşüncesinin ürünüdür.<sup>154</sup> Hıristiyanlıktan önce Antik Yunan inançları ile pagan Roma inanışları Avrupa'da yaşamış ve bu politeist inanışlar etkilerini Aydınlanma dönemine kadar sürdürmüşlerdir. Aydınlanma düşüncesini Antik Yunan felsefesinin yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir.

### 2. 2. 1 Avrupa'nın Dini Dönüşümü

4. Yüzyılın başında Roma İmparatoru Konstantin Hıristiyanlığı kabul ederek Roma'nın resmi dini yaptı. Hıristiyanlığın resmi din olması ile Papalık ve Kilise bir güç olarak ortaya çıkmaya başladı. Kavimler Göçü ile Roma'nın otoritesi sarsıldıkça Barbar kavimler arasında Hıristiyanlığın yayılması hız kazandı. Kavimler göçü ile yıkılmaya başlayan Roma'nın doğurduğu otorite boşluğunu Kilise doldurmaya başladı.<sup>155</sup> Latin (Katolik) ve Yunan (Ortodoks) kiliseleri 1054 yılında Papa ve Konstantinopolis Patriği'nin birbirlerini aforoz etmeleri ile başladı. Ayrılığın sebebi ise "en uygun iman ikrarı" hakkındadır.<sup>156</sup>

Saint Ambrose, Saint Gregory ve Saint Augustine (ö. 430) tarafından Hıristiyanlık siyaset düşüncesinin temelleri atılmış oldu. Hıristiyan siyaset düşüncesi, Thomas Aquinas (ö. 1274) ile kıvamına ulaşmıştır. Katolik kilisesi, evrensel kilise demektir. Hem dünyevi, hem de uhrevi işlerin tek otorite tarafından idare edilmesi, siyasi ve dini otorite üzerinde evrensel bir kurum demektir ki bununla kastedilen

---

<sup>154</sup> Durmuş Hocaoglu, **Laisizm'den Milli Sekülerizm'e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümü**, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1995), 51.

<sup>155</sup> Oral Sander, **Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e**, 7. bs. (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 42.

<sup>156</sup> William H. McNeill, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 277.

kilisedir. Katolik kilisesinin mantığı budur. Kiliseyi “Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşü” olarak kabul Saint Augustine, *Tanrı Devleti* adlı eserinde dünya devletinin Tanrı devletinin emrine girmesi gerektiğini ifade eder.<sup>157</sup>

Ortaçağda sıradan insanların eğitimsiz olması, okuma yazma bilmemeleri, kutsal metinleri okuma ve anlama imkanlarının kısıtlı olması, doğruyu ve yanlış kendi akılları ile bulamayacaklarına inanılması, Kilisenin insanlar ile Tanrı arasında bir aracı kuruma dönüşmesine sebep olmuştur. Kilise olmadan insanların kurtuluşa ermeleri mümkün değildir. Kilise (Papa), Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisidir. İnsanlar Tanrı’nın muradını Kilise ve/veya Rahipler vasıtası ile bilebilirler. Sıradan insanlar gibi Krallar da Kiliseye itaat etmelidirler. Bu onlara Hristiyanları idare etme meşruiyeti kazandıracaktır. Böylece Ortaçağ’da Avrupa’da tam anlamı ile dine dayalı yani teokratik bir sistem kurulmuştur. Hristiyanlığın Katolik Mezhebinin başında bulunan Papa en yüce ruhani liderdir. Özellikle Batı Avrupa’da yaygın olan Katolik mezhebinin yayıldığı yerlerde Krallar Papa’ya bağlıdır. Her ülkede yöneticilerin yanında Papa’ya bağlı piskoposlar vardır. Papa piskoposları vasıtası ile o ülkelerin yöneticileri ile muhatap olurdu. Yöneticiler piskoposlara yani kiliseye vergi verirlerdi. Papa Krallara taç giydirir. Papa itaat etmeyen Kralları istediği zaman afroz etme yetkisine sahiptir. Bazen bu yetkisini kullanmıştır. Mesela, Alman İmparatoru IV. Heinrich, Papa VII. Gregorius tarafından afroz edilmiştir.<sup>158</sup>

Kilise kurallarının Aristo mantığına göre yorumlanması olan Ortaçağ’da skolastik düşüncesi, kilisenin insan ile Tanrı arasında bir kurum olmasını sağlamıştı. Bunun en somut örneği ise “endüljans” belgesidir. Endüljans, acı çeken ruhları, Araf’ta bir süre azap çekmekten kurtarmak, için kilise tarafından satılan belgedir. Başlangıçta Aziz Petrus Katedrali’nin yapılması için satılan bu belge, zamanla istismar edilerek, insanların affedilmesi veya cennetten yer sahibi olmaları için kilise tarafından satılan bir vesikaya dönüştü.<sup>159</sup>

Coğrafi keşifler neticesinde farklı dinlerle tanışma ve onlardaki farklı değerleri tanıma Katolik kilisesinin tartışılmasının sebeplerinden biridir.<sup>160</sup> Bu keşiflerle zenginleşen Avrupa’da matbaa ile kapitalist yayıncılığın gelişmesi, okur yazarlık

<sup>157</sup> Ömer Çaha, **Açık Toplum Yazıları**, (Ankara: Liberte Yayınları, 2004), 136-137.

<sup>158</sup> Ömer Çaha, **Siyasi Düşüncelere Giriş**, (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 49, 54.

<sup>159</sup> McNeill, **age**, 352.

<sup>160</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 31.

oranı yükselmiş ve insanlar kutsal metinleri kendileri okuma imkanı bulmuşlardır.<sup>161</sup> Katolik kilisesinin uygulamalarının kutsal metinlerle çeliştiğini gören aydınlar Protestan hareketlerini başlatmışlardır. Martin Luther (ö. 1546), insan aklının kutsal metinleri anlayabileceğini söyleyerek, ruhban sınıfının aracılığını reddeder. Bu kilise otoritesine başkaldırı anlamına gelmekteydi.<sup>162</sup> Luther 1517 yılında, 95 maddelik bir bildiriye Wittenberg'deki kilisenin kapısına asarak endüljansların geçersizliğini ilan ederek yeni tartışmaların fitilini yaktı.<sup>163</sup>

On beş ve on altıncı asırlarda Avrupa'da Kilise ile, Luther'e destek veren yerel yöneticiler olan monarklar arasındaki mücadele, yeni mezheplerin doğmasına sebep olmuştur. Bu mücadelenin ulus devletlerin kurulması ile sıkı bir ilişkisi vardır. Ulus devlet, dini de millileştirmeyi hedeflemiştir.<sup>164</sup> Sıradan halkın hedefleri monarkların hedeflerinden farklıdır. Monarklar kilisenin dünyevi yönetime müdahale etmesine ve gücüne karşı idiler. Halk ise kilisenin siyaset ile fazla meşgul olup, uhrevi işleri ihmale etmesine ve güçsüzlüğüne karşı idi.<sup>165</sup>

Ulus, vasıfları ile hayal edilmiş, belli özellik ve sınırlar ile sınırlandırılmış ve bu sınırlılık içinde egemen olduğu düşünülmüş, icat ve inşa edilmiş bir siyasal topluluktur.<sup>166</sup> Hal böyle iken, Katolik kilisesinin halklar üzerinde egemenliği ve Latin dilinin bütün Avrupa halklarının okur yazarlığında egemen olması, milliyetçilik anlayışına aykırı idi. Avrupa'daki bu ulus devlet inşa sürecinin sonunda hem Katolik kilisesi egemenliğini kaybetmiş, hem de Latin dilinin yerine yerel diller okur yazarlıkta kullanılmaya başlanmıştır.<sup>167</sup>

Ortaçağ'da Papa, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi idi. Yeniçağ'daki Reform hareketleri sonucu krallar, Papa'nın bu vasfını ele geçirdiler. Artık krallar, hem milli kiliselerinin ruhani lideri, hem de milletlerinin siyasi liderleri idi. Aynı zamanda Tanrı adına hakimiyet icra ediyorlardı. Din siyaset ilişkileri bakımından değerlendirecek olursak; Ortaçağda devlet dine bağlı iken, Yeniçağda din devlete bağlı hale gelmiştir.<sup>168</sup> Aziz Pavlus gibi Luther de idarecilerin zorunluluktan dolayı

---

<sup>161</sup> Anderson, **age**, 32.

<sup>162</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 56.

<sup>163</sup> McNeill, **age**, 353.

<sup>164</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 55.

<sup>165</sup> Sander, **age**, 75.

<sup>166</sup> Anderson, **age**, 20.

<sup>167</sup> Anderson, **age**, 33.

<sup>168</sup> Sander, **age**, 76-77.

birer piskopos statüsünde olduklarını ve onlara bu konumlarından dolayı itaat edilmesi gerektiğini düşünür. Bir Hıristiyan için en büyük değer idarecilere itaattir. Bu düşüncenin neticesinde kilise yerine devlete mutlak itaat kavramı gelişmiştir.<sup>169</sup>

Fransız olan Jean Calvin (ö. 1564) kilise ile devleti ayırmasına rağmen devleti kiliseye bağlı bir statüye yerleştirir. Devlet yöneticilerini Tanrı'nın vezirleri olarak görüp, onlara itaati Tanrı'ya itaat olarak değerlendirir. İsyanı Tanrı'ya isyan görür.<sup>170</sup> Dinde reform hareketlerinden olan Kalvenizm'in ve Püritenlerin özellikle çalışmayı bir ibadet gibi algılaması ve arınmanın en önemli aracı olarak görmesi, Batı'da kapitalizmin inkişafının temellerini attığını, Karl Emil Maximilian (Max) Weber (ö. 1920), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde ifade eder. Bu inançlar kapital birikimini hızlandırmış ve bireysel teşebbüslere güç kazandırmıştır.<sup>171</sup>

Hülasa Ortaçağ'da ve Yeniçağ'da aralarında bazı nüanslar olmasına rağmen Avrupa'da hakim olan teokratik sistemlerdir. Ortaçağ'da Kilise Tanrı adına hakimiyet icra ettiği halde, Yeniçağ'da Hükümdarlar Tanrı adına hakimiyet icra ediyorlardı. Her iki yaklaşımın kaynağının Hıristiyanlığın kutsal metinleri olduğu bir gerçektir.

### 2. 2. 2 Avrupa'da Aydınlanma Dönemi ve Mimarları

1783 yılında "Aydınlanma nedir?" sorusuna cevap bulmak amacı ile *Berlinische Monatsschrift* dergisi tarafından bir yarışma düzenlenir. Bir çok aydın gibi Prusyalı Immanuel Kant (ö. 1804) da bir makale göndererek yarışmaya iştirak eder. Aydınlanmayı tanımlamaya çalışır.<sup>172</sup> Kant Aydınlanma nedir sorusuna şöyle cevap verir:

*"Aydınlanma, insanın bizzat kendisinin neden olduğu erginsizlikten (tekamül edememe, a.a.) kurtuluşudur. İşaret edilen bu erginsizlik, başkasının kılavuzluğu olmadan kendi zekasını kullanma yeteneksizliğidir. Eğer bunun nedeni, insan kavrayışının yetersizliği değil de, başkasının kılavuzluğu yerine kendi zekasına dayanmak için gereken sebat ve cesaret eksikliğiyse bu insanın*

---

<sup>169</sup> Çaha, *Siyasi Düşüncelere*, 57.

<sup>170</sup> Çaha, *Siyasi Düşüncelere*, 59.

<sup>171</sup> Duman, *age*, 526.

<sup>172</sup> Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevede Çalışkan, Hamit Çalışkan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 17-18.

*kendi suçudur. Bu yüzden Aydınlanmanın şiarı 'sapare aude: Kendi zekanı kullanmaya cesaret olmalıdır!'...''<sup>173</sup>*

Kant'ın bu beyanlarından yola çıkarak Aydınlanmayı, aklın ve bilimin kılavuzluğunda “insan-ı kamil” hakikatine ulaşmak için 17-19. Yüzyıllarda, Avrupa'da yapılan, fikir faaliyetleri olarak tanımlayabiliriz. Çünkü Hıristiyan Avrupa'da yerleşik kültür ve anlayışların insanın tekamülüne engel olduğu, insanın en tabii hakkı olan akli kullanmayı ve düşünmeyi inhisar altına aldığı tarihsel bir realitedir. İnsanı günahkar ve yetersiz gören Hıristiyan düşüncesi, insan ile insan-ı kamil arasına araçlar yerleştirmek sureti ile insanın ulaşabileceği seviyeyi “araçlar” veya “araçların seviyesi” ile sınırlandırmıştır. Bundan dolayı insan, ergenliği bir türlü geçemeyen bir varlığa dönüşmüş ve olgunlaşmamıştır. Tekamül edemeyen insan halini Aydınlanmanın sebebi, insan-ı kamili de Aydınlanmanın hedefi olarak tespit edebiliriz.

Türkiye'yi de etkisi altına alan Aydınlanma düşüncesinin temelinde, dini referanslar ile düşünmenin yerine akli referanslar ile düşünmenin yerleşmesi vardır. Aydınlanma düşüncesi, toplumda gelenekleşmiş din, dini düşünce, düşünce ve yaşam tarzlarının aklın süzgecinden geçirilerek yeniden yorumlanmasıdır.<sup>174</sup> Bu yönü ile Avrupa Aydınlanması, örgütlü dinlere karşı deist bir karaktere sahiptir. Bu düşünce İngiltere ve Fransa'daki güçlü deizm inancının tesirinde kalmıştır.<sup>175</sup>

Auguste Comte'ün “Üç Hal Yasası” nazariyesine göre, toplum teolojik ve metafizik halleri yaşadıktan sonra, pozitif hal aşamasına geçerek, o zamana kadar din ve metafizik ile açıkladığı tabiat ve olaylarını, artık akıl ve bilimle açıklamaya başlamıştır. Bu pozitif bilim anlayışı beraberinde, toplum hayatında, dinden uzaklaşmayı getirmiştir.<sup>176</sup> Kültürel modernleşme de denilen Aydınlanma döneminde birbirine zıt olan liberalizm, muhafazakarlık ve sosyalizm gibi ideolojiler, dini kaynaklı siyasi fikirlere meydan okumuş ve akıl, bilim ve ilerleme esasları üzerinde yükselmişlerdir.<sup>177</sup> Bu ideolojiler içinde Aydınlanmanın ruhu olan evrensel akıl inancı, liberalizmin şekillenmesinde lokomotif görevi görmüştür.<sup>178</sup> Hatta Colombia Üniversitesi'nden Tarihçi Prof. Dr. Peter Gay (ö. 2015), Aydınlanmayı liberal bir

---

<sup>173</sup> Goldmann, **age**, 15-16.

<sup>174</sup> Outram, **age**, 19.

<sup>175</sup> Outram, **age**, 140.

<sup>176</sup> Duman, **age**, 525.

<sup>177</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 37.

<sup>178</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 43.



reform hareketi olarak değerlendirir. Gay ayrıca, Aydınlanmayı örgütlü dinlere düşmanlık ve insanın kendi ve çevresi ile olan münasebetlerini din etkisinden kurtarıp aklın kriterlerine göre şekillendirme olarak tanımlar.<sup>179</sup>

Aydınlanma ideolojisini mimarları olarak genellikle on aydınının ismi zikredilir. Newton, Bacon, Locke, Descartes, Hobbes, Machiavelli, Hume, Rousseau, Kant ve Hegel'dir.<sup>180</sup> Otoriter bir sistem düşüncelerine rağmen, Aydınlanma düşüncesinin seküler alt yapısını oluşturmalarından dolayı Machiavelli, Hobbes, Rousseau ve Hegel'in din ve siyaset hakkındaki fikirlerini bilmek Aydınlanma düşüncesini anlamamıza yardımcı olacaktır. Ortaçağ'ın dini esaslar üzerine kurulu siyasi düzenine karşı ilk seküler düşünceleri ortaya atmaları onlara önem kazandırmaktadır.<sup>181</sup> Avrupa'nın meşruiyeti Tanrı'ya dayandırılan siyasal sisteminin yerine, devlet veya hükümdarın meşruiyet kaynağı olduğu bir siyasal sistem önermeleri, seküler siyasetin inşasına zemin hazırlamıştır. Bu seküler siyasetin çıkış noktası da Allah'a ait olan tasarrufta bulunmak, hükmetmek demek olan rububiyetin, Allah'tan başka bir güç merkezine verilmesidir. Rububiyet hakkı bu düşünürlere göre ya bir hükümdarda veya bir devlettedir. Ama işin ilginç yanı, Tanrı'dan gasp edilen bu rububiyetin, yine Tanrı adına kullanılmasıdır.

Ortaçağın dini düzenine ilk tepki, mezkur dini düzenin merkezi olan hemen İtalya'da ortaya çıkmıştır. Nicola Machiavelli (ö. 1527) modern yani seküler siyaset düşüncesinin ilk mimarı olarak kabul görür. Bunun nedeni onun devleti kiliseden tamamen bağımsız düşünmesidir.<sup>182</sup> Prens adlı eserinde İtalya'da ulus devlete dayalı bir siyasi birlik önerir. Ona göre ortak dil ve millet şuuruna sahip olmayan hakların başka devletlerin kontrolüne girmesi kolaydır.<sup>183</sup> O, Papa'nın ruhani gücünün, dünyevi güçle tahkim edilmesinin, devletler için tehlikeli olduğunu ve bunun yapılmaması gerektiğini söyler. Papa'nın dünyevi güce sahip olmasının, prensliklerin gücünün azalması ile neticeleneceğini ifade eder. Machiavelli, gücün din adamlarında değil, devlet adamlarında olması gerektiğini iddia eder. Bu yönüyle onun seküler siyaseti ortaya attığı söylenebilir.<sup>184</sup>

---

<sup>179</sup> Outram, **age**, 20.

<sup>180</sup> Bedri Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 3. bs. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 58.

<sup>181</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 88.

<sup>182</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 90.

<sup>183</sup> Machiavelli, **Prens**, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 2. bs. (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2014), 13.

<sup>184</sup> Machiavelli, **age**, 19.

Machiavelli, idarenin Tanrı tarafından hanedanlarını temsil eden Prens'e verildiğini ve dolayısı ile hükümdarın hakimiyetinin Tanrı'nın hakimiyeti olduğunu ima eder.<sup>185</sup> O Kilisenin de hükümdarın kontrolünde olması ve devletin bekası için kilisenin gücünden istifade etmenin gereğine ifade eder.<sup>186</sup> Fazileti öğretmediğinden dolayı Hıristiyanlığa karşı olan Machiavelli, realist bir düşündürdü. O'na göre, toplumsal kuralların kaynağı yaşanmış tecrübelerdir.<sup>187</sup> O fazileti geri getirecek bir "Kamu Dini" tasavvur etmiştir. Bu din ve müesseseleri, eski Roma'nın dinine ve din müesseselerine benzer. Bu dinin neticesi Cumhuriyet rejimidir.<sup>188</sup>

Machiavelli, hükümdarın halk üzerinde hem yasalar ile, hem zor kullanarak idarede bulunabileceğini söyler.<sup>189</sup> Ama gerektiğinde hükümdar, insanlık ve dine aykırı davranışlar da bulunabilir bu devletin bekası için önemlidir.<sup>190</sup> Devletin bekasının en önemli şartlarından biri de hükümdarın halka baskı yapmaması ve halkın hukukunu muhafazaya çalışmasıdır. Böylece halk hükümdara minnettar, Hükümdar da halkı ile dost olur.<sup>191</sup>

Seküler düşüncede ikinci sırayı Thomas Hobbes'a (ö. 1679) vermek gerekir. Hobbes, Machiavelli'nin İngiltere'deki temsilcisi kabul edilir. Pozitivizmin etkisinde kalan Hobbes, doğa bilimlerindeki yasaları siyaset bilimine uygulamaya çalışmıştır. İnsan davranışlarının kaynağının evrensel güdüler olduğunu savunmuştur.<sup>192</sup>

Hobbes, dinin kaynağı olarak insani duyguları gösterir. Dinin hayvanlarda değil de sadece insanlarda oluşundan yola çıkarak insanın mahiyetinin dini doğurduğunu ileri sürer. En önemli nedenin ise insanın şahit olduğu olayların nedenlerini merak etmesidir.<sup>193</sup> İkinci önemli sebep ise gelecek endişesidir. Bu kaygıdan dolayı insan, bir güç ve görünmez bir varlığa iltica etme ihtiyacı hisseder. Daha başka sebepler de sayan Hobbes'un neticede vardığı sonuç dinin ilahi, değil tabii olduğudur.<sup>194</sup>

---

<sup>185</sup> Machiavelli, **age**, 124.

<sup>186</sup> Machiavelli, **age**, 56-57.

<sup>187</sup> Ernesto Landi, "Niccola Machiavelli", **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 45.

<sup>188</sup> Landi, **age**, 47.

<sup>189</sup> Machiavelli, **age**, 85.

<sup>190</sup> Machiavelli, **age**, 87.

<sup>191</sup> Machiavelli, **age**, 50.

<sup>192</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 94.

<sup>193</sup> Hobbes, **age**, 86-87.

<sup>194</sup> Hobbes, **age**, 88-93.

Hobbes'un siyasi düşüncesi *Leviathan* adlı eserinde şekillenmişti. Leviathan *Kitab-ı Mukaddes*'te zikrolunan bir canavardır. Üzeri keskin pullarla kaplı bir ejderha olan Leviathan diğer bütün hayvanlar üzerinde hakimiyet kumuştur. Ama Leviathan'ın emri altına girmeyi gururuna yediremeyen bazı hayvanlar onun keskin pullarından dolayı ona yaklaşamamaktadırlar. Hobbes'a göre Leviathan "gururun bütün çocuklarının" kralıdır. Akli başında ve realist insanlar Leviathan'a benzeyen krala/devlete başkaldırmak yerine itaat etmeyi tercih etmelidirler.<sup>195</sup>

Devlette hakimiyetin tek elde toplanmasını savunan Hobbes, dini kaygılarla hakimiyetin paylaşılmasının devleti kaosa sürükleyeceğini ve bunun sebebinin de *Kitab-ı Mukaddes*'i kendi arzularına göre yorumlayan insanlar olduğunu söyler. Bu durum kabul edilemez ve hükümlanlık paylaşılabilir. Din hükümdarın buyruğuna tabi olması gerekir.<sup>196</sup> Bunun sebebi, insanlar beşeri yaratıklardır. Tanrı değildirler. Dolayısı ile iyi ve doğru hakkında kesin bilgiye sahip olamazlar. *İncil* Allah'ın sözüdür. Ama insanların *İncil* yorumu farklı farklı olacağından, onun gerçek manası tartışmalara ve iç karışıklıklara sebep olmaktadır. Her insanın kendine özel bir ahlak kuralı olamayacağından *İncil*'in bir otorite tarafından yorumlanması gerekmektedir. O otorite "Fani Tanrı" olan hükümdardır.<sup>197</sup>

Jean J. Rousseau (ö. 1778) seküler düşüncede yeni çığırklar açan bir düşünürdür. O'na göre insan doğası itibari ile egoist ve saldırgan değildir. İnsanın tabiatı gereği akli ve vicdanı birlikte hareket ederek insana "doğal" bir düzen verir. Bu doğal halde insan mutludur. Ama birlikte yaşama zorunluluğundan dolayı, insanlar bir sözleşmeyle toplumsal hayata geçerler. Toplumsal hayatta akıl, vicdanın üstüne geçer ve insan rasyonel bir varlığa dönüşür. İnsan yapımı kurumlar içinde yaşayan insan medeniyeti oluşturur. Özgür iradeleri ile toplumsal hayata geçen insanlar ikinci aşamada iradeleri ile genel idareyi yani yönetimi oluştururlar.<sup>198</sup> Genel iradenin yani devletin insanlar üzerinde mutlak tasarrufu vardır. Bireyi şekillendirmek devletin temel görevidir. Devlet bunu eğitim ve hukuk yolu ile yapar. Böylece birey devlet ile bütünleşir. Bu bütünleşme sonucu bireyler özgürleşirler. Rousseau devletin elindeki egemenliğin bölünemeyeceğini, devredilemeyeceğini ve

---

<sup>195</sup> J. W. N. Watkins, "Thomas Hobbes", **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 54.

<sup>196</sup> Watkins, "Thomas Hobbes", 55.

<sup>197</sup> Watkins, "Thomas Hobbes", 60.

<sup>198</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 99-101.

sınırlandırılmayacağını savunur. O'na göre bu egemenlik aynı zamanda yanılmayan bir iradedir. Devlet kıskanç bir Tanrı gibidir. Kendine itaat etmeyen veya onun otoritesine gölge düşüren herkesi cezalandırma yetkisine sahiptir. Milli egemenlik kavramının çıkış noktası budur.<sup>199</sup>

Bu aydınlar zincirinin önemli bir halkasını oluşturan Alman düşünür Georg Wilhelm Friedrich Hegel (ö. 1831) için en önemli şey Alman Siyasi Birliği'ni oluşturmaktır.<sup>200</sup> Alman ulusu, Alman devletine gebedir. “*Devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki ihtişamlı yürüyüşüdür.*” Tarih, bu Tanrı'nın bu yürüyüşünü bize gösterir. Determinist bir bakış açısına sahip olan Hegel'e göre devlet gibi din de tarih içinde şekil alır.<sup>201</sup> Hegel'de birey değil, ulus esastır. Ulus ruhu, bireysel değerlerin de kaynağıdır. Din, hukuk, kültür bireyler tarafından değil, bu ulus ruhu tarafından ortaya çıkarılır.<sup>202</sup>

Aydınlanma düşüncesinin liberalizmde vücut bulduğu gerçeğinden yola çıkarak buradan sonra liberal düşüncenin temsilcilerine muhtasar olarak temas edilecektir. Liberaller, Avrupa'da kralların idarelerini Tanrı'nın kendilerine verdiği bir hak olduğu düşüncesine karşı çıkıyorlardı. Kendi meşruiyetlerini dine dayandıran feodal yapıların eleştirmiş ve buna destek veren kiliseye karşı din vicdan özgürlüğünü savunmuşlardır.<sup>203</sup>

İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin ilham kaynağı İngiliz düşünür John Locke (ö. 1704) siyasi liberalizmin fikir babasıdır.<sup>204</sup> Toplumda hoşgörünün yerleşmesi için din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. İnsanlar siyasi otoriteyi hayat, hürriyet, mülkiyet, sağlık gibi sivil ihtiyaçlarını karşılamak ve geliştirmek için bir araya gelerek kurmuşlardır. Kiliseyi ise ibadet etmek ve ruhlarını temizlemek için kendi rızaları ile oluşturmuşlardır. Devletin vazifesi sivil çıkarlardır dini işler değildir, diyerek din devlet işlerinde net bir ayırım yapmıştır.<sup>205</sup>

---

<sup>199</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 102-103.

<sup>200</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 103.

<sup>201</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 104.

<sup>202</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 105.

<sup>203</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojilere**, 41.

<sup>204</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 113.

<sup>205</sup> Richard Peters, “John Locke”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 75.

O'na göre hukukun kaynağının din değil, insanın doğasıdır. O'na göre herkes Allah'ın çocuğudur ve Allah herkesin efendisidir. Allah insanı akıllı varlıklar olarak yaratmıştır. Bu akıl “Tabiat Kanunlarını” kavrayacak potansiyele sahiptir. “Tabii Haklar” tabiat kanunlarına dayandığından ve matematik gibi net ve kesin olduklarından insan aklı tarafından anlaşılabilir.<sup>206</sup>

İnsan aklına ve rasyonalizme büyük önem veren Locke, insanın doğuştan rasyonel olduğunu ve başkasına karşı nasıl davranacağını bildiğini düşünür. Locke, insan aklının, insana doğuştan verilen mülkiyet, yaşam ve özgürlük haklarını kavrayabileceğini söyleyerek hukukun belirleyicisi olarak insan aklını referans gösterir. Doğal hukukun kaynağı akıldır. Böylece hukuk seküler bir kimlik kazanır.<sup>207</sup> John Locke, akla aykırı dini söylemlerin kabul edilemeyeceğini söyler.<sup>208</sup> O aynı zamanda dinin de tıpkı felsefe gibi aklın ürünü olduğunu ifade eder.<sup>209</sup> Locke 1695 yılında, *The Reasonableness of Christianity* adlı eseri yazar.<sup>210</sup> Eserin konusu Hıristiyanlığın mantıklı bir din oluşudur. Metafizik yönü ağır bir din olan Hıristiyanlığı akıl ve mantığa uyarlamak için yapılan çalışmalardan biridir. Böylece her din gibi Hıristiyanlık da akıl ile anlaşılabilir.<sup>211</sup>

Aydınlanma düşüncesinin önemli bir temsilcisi de filozof David Hume (ö.1776) hakkında Kant “*beni doğmatik uykumdan uyandıran kişidir*” demiştir. Hume’ün felsefede metafizik ve dine karşı verdiği mücadele ile şöhret bulmuştur.<sup>212</sup> O, agnostisizm (Tanrı’nın bilinemeyeceğini ileri süren felsefi inanç) tarzı bir hayat sürüyordu. Tanrı’nın akıl ile bilinemeyeceğini düşünüyordu.<sup>213</sup>

Hume’ün düşüncesinde dinler insan tabiatının ürünüdür. İnsanların akılsızlığı, çaresizliği, kaygı, sıkıntı, umut ve korkularının ürünüdür. İnsanlar karşılaştıkları tabii durumlar karşısında tabiatüstü varlıklara sığınır ve onlardan medet ummaya başlarlar. İnsanlar karşısında güzel konuşan ikna gücüne sahip bazı kişiler toplumları yönlendirmiş, insanlar da akıl yürütmeden ve kanıta beklemeden onlara

---

<sup>206</sup> Peters, **age**, 69.

<sup>207</sup> Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 115.

<sup>208</sup> Abdüllatif Tüzer, **Din ve Rasyonalite –Postmodern Bir Yaklaşım-** (Ankara: Lotus Yayınevi, 2009), 265.

<sup>209</sup> Örsan K. Öymen, **Hume**, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 90.

<sup>210</sup> John Locke, **The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures**, ed. I. T. Ramsey, (California: Stanford University Press, 1958).

<sup>211</sup> Outram, **age**, 145.

<sup>212</sup> Öymen, **age**, 19.

<sup>213</sup> Öymen, **age**, 24.

inanmışlardır. Böylece dinler oluşmuştur. Hayatın zorlukları, acıları, verdiği mutsuzluklar karşısında, umut verme ve insanlara mutluluk vadetmek bütün dinlerin ortak özelliğidir.<sup>214</sup>

Liberalizmin gelişmesinde önemli rol oynayan John Stuart Mill'e (ö. 1873) göre, her insan kendi bedeni ve hayatı üzerinde mutlak hakimdir. Kendi üzerinde dilediği eylemde bulanabilir, demiştir. Aslında bir yönü ile her insanı kendinin Rabbi olarak ilan etmiş ve rububiyeti bireyin özgürlüğü olarak tanımlamıştır.<sup>215</sup> Mill, *Hürriyet Üzerine* adlı eserinde insanların dini inançlarının ve ifade özgürlüğünün devlet teminatı altında olması gerektiğini savunur. Eğer bir kesim, bir inancı veya bir düşünceyi beğenmediğinden dolayı, onlar üzerinde baskı kurmaya kalkarsa devlet, o kesime karşı tavrını ortaya koymalıdır.<sup>216</sup>

### 2. 2. 3 Aydınlanma Düşüncesinin Üç Sac Ayağı

Aydınlanma düşüncesinin üç önemli sac ayağı vardır. Din, hukuk ve ideoloji. Bu üç sac ayağı birbirini tamamlayan ve Aydınlanma düşüncesini ayakta tutan prensipleri ihtiva etmektedir. Bunların neticesinde Avrupa modernleşmesinin kültürel tarafı inşa edilmiştir. Modern hayat bu üç sac ayağı üzerinde yükselmiştir.

#### 2. 2. 3. 1 Aydınlanmanın Dini Düşüncesi

Aydınlanma düşünürlerinin din hakkındaki görüşlerinin ortak noktası, aralarındaki farklılıklara rağmen, geleneksel Hristiyanlığa ve kiliseye karşı düşmanlıktır. Buna rağmen eğitimsiz halk için lüzumlu görülen din yeni yorumlara ihtiyaç duyulmuştu. Teist ve deist tanrı anlayışlarının muhatapları farklı idi. Eğitimsiz halk için teist, eğitilmiş burjuva için deist anlayışlar benimsenmiştir.<sup>217</sup>

Kainatı ve toplumu muhteşem bir makineye benzeten Aydınlanma filozoflarının deizmin etkisinde oldukları anlaşılmaktadır. “Büyük Saat Ustası” ve “Evrenin Tasarımcısı” olarak tasvir edilen Tanrı imgesi Aydınlanma döneminin sürekli işlenen konusudur.<sup>218</sup> Buna göre Büyük Saat Ustasının dizayn ettiği bu

---

<sup>214</sup> Öymen, **age**, 149.

<sup>215</sup> Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, çev. Hızır Murat Köse, 3. bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 314.

<sup>216</sup> Noel Annan, “John Stuart Mill”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 127.

<sup>217</sup> Goldmann, **age**, 51.

<sup>218</sup> Goldmann, **age**, 52.

makinanın muhtevasında, insan mutluluğunun şifreleri mevcuttur. Akıl ve bilim ile bu saat üzerinde çalışıldığı takdirde, mutluluğun şifresi çözülebilir.<sup>219</sup>

Platon, Aristoteles, Ebu Bekir Razi, Farabi, Leibniz, Spinoza, Kant ve Hegel'in inanç ve din konusunda buldukları ortak noktanın, dinin akıl süzgecinden geçirilmesi olduğunu söylenebilir. Tabii veya Akılcı (Rasyonel) din anlayışının temel karakterini ifade eden bu bakış açısına göre inanç ve din kaideleri aklın kritiğine tabi tutulur. Bunların akla uygunluğundan ancak kabul edilebilir.<sup>220</sup>

Aydınlanma filozoflarına göre dini hayat, aklın rehberliğindeki hayattır. Dini ve dünyevi bütün meselelerde tek rehber akıldır. Eğer kutsal metinler akıl süzgecinden geçmiyorsa, vahiy de olsa ilahi olamaz. Bunlara göre vahye de ihtiyaç yoktur. İnsan akıllı, ilahi olan şeyleri anlayabilir. Dinin aklın otoritesine tabi olması gerekir. Mucize, vahiy gibi Tanrı'nın akıl almaz işlerinden dem vuranlar kendi otoritelerini pekiştirmek için dini malzeme olarak kullanırlar. Tabiattaki doğal düzene müdahale edecek, keyfi davranışları sergileyecek bir Tanrı anlayışı kabul edilemez. Bu tür düşünceler insanları köleleştirmek ve sömürmek için oluşturulmuş hurafelerdir.<sup>221</sup>

Akıl insana Tanrı tarafından verilen, ruhun insan bedenine üflenmesi sırasında insan geçen şeydir. Yani aklın kendisi Tanrısaldır. Bu ruhun makul tarafı ve akıldışı tarafı vardır. Makul tarafını akıl, akıldışı tarafını ise arzular oluşturur. İnsanın makul tarafı dolayısı ile Tanrı'ya benzer. Leibniz'e göre her akıllı ruh, kendi çapında küçük bir Tanrı'dır.<sup>222</sup> Spinoza da insanın bir anı Tanrı'nın sonsuz anının bir parçası olduğundan, Tanrı özünün bilgisini taşıdığını söyler. Bundan dolayı insan akıllı Tanrı gibi hakikatlere vakıf olabilir. Onun için eldeki her malzemenin aklın süzgecinden geçirilmesi önemlidir. Bu da ruhun arzularına gem vurmakla mümkün olabilir.<sup>223</sup>

Spinoza panteizmi mantıksal olarak izah eder. O'na göre Tanrı, kainatın aşkın değil, içkin sebebidir. Var olan her şey O olduğuna göre, Tanrı'nın dışarıdan kainata müdahalesi söz konusu olmaz. Tanrı kainata müdahale eden, ya da dua edenin duasına icabet eden, kendine inananlara mükafatlar veren, mucizeler gösteren, melek

---

<sup>219</sup> Goldmann, *age*, 53.

<sup>220</sup> Tüzer, *Din ve Rasyonel*, 264.

<sup>221</sup> Abdullatif Tüzer, "Rasyonel Din/Doğal Din ve Spinoza", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c. 3, s. 1 (2013): 34.

<sup>222</sup> Tüzer, "Rasyonel Din", 36.

<sup>223</sup> Tüzer, "Rasyonel Din", 37.

ve şeytanları kainatta görevlendiren, insanlara elçi olarak peygamberler gönderen ve onlara vahiy indiren bir kral değildir. Böyle bir Tanrı düşünülemez. Bu rasyonel bir varlıktan ziyade bir canavara benzemektedir.<sup>224</sup>

Deistlere göre tabiat, Tanrı'nın ezeli, değişmez, mükemmel düşüncesinin tezahürüdür. Kainattaki tabiat kanunları, Tanrı'nın emir ve düzeniyle vardır. Bu kanunlara itaat etmek en büyük ibadettir der, Hobbes. Çünkü kainattaki kanunların Tanrı'nın ezeli ve zorunlu oluşunun kanunları olduğundan bu kanunları Tanrı bile bozamaz. Mucizeler bundan dolayı yoktur. Mucizeler keyfilik anlamına gelmektedir.<sup>225</sup>

Tabiat kanunlarına ve aklın söylediklerine itaat etmek Tabii dinin esasını oluşturur. Tanrı kainattır, ve aklımız da Tanrı'dan bir parçadır. Dolayısı ile aklın ilhamları Tanrı'nın arzusunun ifadesidir. Tabiat kanunları da Tanrı'nın emri olduğuna göre akıl ve tabiata uygun hayat tarzına Tanrı Kanunu denilebilir. Tanrı'nın dua, ibadet, kurban kesmek gibi ilkel ibadet biçimlerine ihtiyacı yoktur. Asıl olan bilgiye ve erdeme dayanan bir hayat sürdürmektir.<sup>226</sup>

Kant hakiki din, Tabii dindir, der. Tabii din demek, akılla beslenen ve içimizdeki duygulara, ahlak kanunlarına itaat eden din demektir. Tabiatüstü yani vahiyyle gelen ilahi din, Tabii dine uyduğu müddetçe makbuldür. İlahi dinler aslında Tabii dinin farklı bir yansımasıdır.<sup>227</sup>

Tabii din anlayışı daima ve bilimin kılavuzluğuna güvenir. Aydınlanma dönemi aydınları ya panteizme yani Tanrı'nın kainatta içkinliğine ya da deizme yani Tanrı'nın aşkınlığına inanmışlardır. Deistler kainatın Yüce Mimarı olan, ama kainata müdahale etmeyen bir Tanrı'ya inanmışlardır. Panteistler ise kainat dışından kainata keyfi müdahale eden bir Tanrı'yı reddetmişlerdir. Tanrı tabiatın kendisidir. Netice itibari ile Aydınlanma'nın Tanrısı kainata müdahale etmeyen bir Tanrı'dır. Deizm ve panteizm anlayışlarının ürünü akıl ve bilimin özerkliği ve rehberliğinde bir din anlayışı kabul edilmiş vahye dayalı bir din anlayışı reddedilmiştir. Tabii dinin özü

---

<sup>224</sup> Tüzer, “**Rasyonel Din**”, 39.

<sup>225</sup> Tüzer, “**Rasyonel Din**”, 40.

<sup>226</sup> Tüzer, “**Rasyonel Din**”, 41.

<sup>227</sup> Tüzer, “**Rasyonel Din**”, 46.



budur. Tabii dinin ibadetleri akli kullanarak tabiatı anlayıp ona göre bir yaşam sürdürmektir.<sup>228</sup>

Tabii din, Aydınlanma döneminin ve bir çok düşünürünün dinidir. Hıristiyanlıkla tatmin olmayan düşünürlerden biri de Jean Jacques Rousseau'dur (ö. 1778). Dinsizliğe inanmayan Rousseau, Hıristiyanlığa alternatif olarak Tabii din düşüncesini benimser. Ona göre Tabii din Tanrı'nın şerefine uygun, toplumun menfaatlerine hizmet eden, Tabii hukuka uygun olan dindir.<sup>229</sup> Milletler Tanrı'yı kendi arzularına göre konuşurmaktadırlar. Dini merasimlerdeki farklılıklar bunun delilidir. Ve bu farklılıklar onların fantezilerinden kaynaklanmaktadır. İbadetleri din ile karıştırmayın. Tanrı'nın istediği ibadet kalp ile alakalıdır, şekil ve törenler ile değildir.<sup>230</sup>

Rousseau'nun bu düşünceleri 1792-94 yılları arasında Fransa'da iktidarı ellerinde bulunduran Jakobenleri etkiler. Jakobenlerden Maximilien Robespierre (ö. 1794) Katolikliği ortadan kaldırmak için Fransız ulusunu "Yüce Varlık Kültü" adında Tabii Dinin etrafında toplamaya çalışır. Halka rağmen halk için, bir çok şey gibi bir de yeni din düşünmüşlerdi.<sup>231</sup>

Ortaçağ ve Yeniçağ'da Avrupa'nın teokratik devlet sisteminin dayandığı din Hıristiyanlık idi. Bu dönemde uygulanan hukukun kaynağı da Hıristiyanlık dininden neşet eden toplumsal değerlerdi. Papa'nın krallara taç giydirmesi veya görevden alması, kilisenin evliliklere müdahale etmesi, para ile günah çıkarmak gibi daha bir çok uygulamanın kaynağı olan, Hıristiyanlığa duyulan tepki yeni bir hukuk sistemine ihtiyaç duyulmasına sebep oldu.<sup>232</sup> Bundan dolayı, Aydınlanma döneminde Hıristiyanlığa tepki olarak inşa edilen Tabii Din anlayışı üzerinde yeni bir hukuk düzenini inşa çalışmaları da başlamış oldu. Hipotezimize göre devlet sistemlerinin temel kaynaklarından biri din olduğuna göre, hukukun da kaynaklarından biri din ve dini değerlerdir. Şimdi Aydınlanma döneminin hukuk anlayışına bakalım.

---

<sup>228</sup> Tüzer, "Rasyonel Din", 43.

<sup>229</sup> Jean Jacques Rousseau, **Emil Yahut Terbiyeye Dair**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salahattin Güney, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966), 312.

<sup>230</sup> Rousseau, **age**, 313.

<sup>231</sup> Yüksel Taşkın, "Modern Siyasal Hayat: Kurumların Doğuşu ve Küreselleşmesi", **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 64.

<sup>232</sup> Hobbes, **age**, 98-99

### 2. 2. 3. 2 Aydınlanmanın Hukuk Anlayışı

Saint Thomas Aquinas'ın düşünceleri ile Hıristiyanlık düşüncesinde dünyevileşmenin emareleri görülmeye başlar. Aquinas ilahi hukukun yanında beşeri hukukun da olabileceğini söyler. Din adamlarının düşüncelerinin de etkisi ile şekillenen Hıristiyan ilahi hukuku, ilahi olmaktan çok beşeri bir karakter taşımaktaydı. Augustine ile Aquinas arasında geçen yaklaşık sekiz asır geçmişti. Aquinas, bu zaman diliminde eskiyen ve zamanın ihtiyaçlarına cevap vermeyen Hıristiyanlık hukukunu beşeri hukukla yamamaya çalışmıştır. Tabii hukuku benimsemesi ise Aquinas'ın rububiyet telakkisinin darbe aldığını göstermektedir.<sup>233</sup>

17. Yüzyıl siyasal rasyonalizminin ifadesi olan Tabii hukuk düşüncesi büyük ölçüde Stoacılığa dayanmaktadır. Hollandalı Neo-Stoacılar Justus Lipsius ve Hugo Grotius tarafında temelleri atılmıştır.<sup>234</sup> Ama Neo-Stoacılığın yayılması İtalya'dan başlayarak, Fransa, Hollanda, İngiltere ve Amerikan Kolonilerine doğru oldu. Bu dönemin hukuk kitapları Stoacı ruhun izlerini taşımaktadır. 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirisini yazan Thomas Jefferson sözleri Stoacı filozofların dili ile konuşmaktı.<sup>235</sup>

Galileo ve Descartes'in fizik ve matematik alanındaki çalışmaları ile tabiat daha anlaşılabilir hale gelmiştir. Bilim alanındaki bu gelişmeler ile matematik tarzı bir siyaset bilimi umudu doğmaya başlamıştır.<sup>236</sup> Siyasal ilkeleri insan ve devletin tabiatından çıkarmaya çalışan Hobbes, fizik ve matematik biliminde olduğu gibi, açık-seçik ve kesin bir siyasal yapı teorisi kurmaya çalışıyordu. Spinoza geometrik yöntemle göre bir ahlak felsefesi inşa etmeye çalışırken, Leibniz, genel bilimsel yöntemleri somut ve özel siyasal sorunlarda tatbik etmeye çalıştı. Leibniz'in öğrencisi Christian Wolff ise tabii hukuk kitabını matematiksel yöntemle yazmıştır.<sup>237</sup>

Ortaçağ'da Papa'nın elindeki ilahi hak, Yeniçağ'da krallara geçmişti. Papa da, krallar da Tanrı adına hakk-ı hakimiyet icra ediyorlardı. Liberallerin din vicdan özgürlüğü hususundaki aşırı vurgunun sebeplerinden biri de kralların elindeki ilahi

---

<sup>233</sup> Çaha, **Açık Toplum**, 138.

<sup>234</sup> Charles Taylor, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 187.

<sup>235</sup> Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984), 168.

<sup>236</sup> Cassirer, **age**, 166.

<sup>237</sup> Cassirer, **age**, 167.

yönetme hakkı ile yerleşik kilise otoritesini ortadan kaldırmaktı.<sup>238</sup> Liberalizmin ortaya çıkardığı ibadet, ifade ve mülkiyet özgürlüğü kavramlarının altında asıl yatan şey kiliseye karşı özgürlüktür. Hıristiyanlık değerlerine ve kilisesine karşı verilen mücadele özgürlük kavramı etrafında başlamıştır.<sup>239</sup>

Tabii ya da doğal hakların kaynağı insan tabiatıdır. İnsanı kendi başına müstakil bir varlık telakki eden düşünceler, insan haklarının kaynağı olarak da insanın bu müstakil oluşuna bağlarlar. İnsan sosyal bir varlık olmadan evvel doğuştan bu haklara sahiptir. Bu haklar vazgeçilmez ve evrenseldir zaman ve mekan ile sınırlandırılmazlar. Elbette bu tabii temel haklardan doğan Aydınlanma hukuku da insan tabiatına ve tabiatın kendi kanunlarına dayanır. Bunların dışında din dahil herhangi bir müdahaleyi kabul etmez.<sup>240</sup>

Aydınlanma döneminin hukuk düşüncesi, devleti insan yaratılışının tabii kanunlarına göre yeniden düzenlenmektir. Tabii hukuk Aydınlanma döneminin hukukudur. Bunun tabii din düşüncesine dayandığını söylemek gerekir.<sup>241</sup> Hristiyan siyaset düşüncesinin yıkılması ile yeni bir odak arayan düşünürler, Stoacılıktan ilham aldıkları Tabii din ve Tabii hukuk düşünceleri üzerinde yeni düzen inşa etmeye çalıştılar. Tabii hukuk anlayışında insanın değerini, insanın kendisi takdir ediyordu. Tabii hukuk anlayışının insanlığa verdiği en önemli hizmet, insana kendini değerini belirleme imkanı vermesidir.<sup>242</sup> Amerika (1776) ve Fransız (1789) devrimlerinin ürünü olan, yaşama hakkının kutsallığı, özgürlük, mülkiyet ve bireylerin mutluluğu ve devletin bunu gerçekleştirmekteki sorumluluğu prensiplerine dayanır. Rousseau'nun her insanın doğuştan hür olduğu prensibini benimser. Kuvvetler ayrılığı ve dini hoşgörü Aydınlanma döneminin felsefi özelliğidir.<sup>243</sup>

Bazı muhafazakar düşünürler de herhangi bir ilahi köken telaffuz etmeden gelenekleri savunurlar. Onlara göre bu dünyayı yaratan Tanrı, toplumdaki örf ve adetlerin de kaynağıdır. Muhafazakar düşünür Edmund Burke (ö. 1797) de “Doğal hukuk” anlayışını benimser. Ona göre toplum “Yaratıcının yasası” olan Doğal hukuk

---

<sup>238</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojilere**, 41.

<sup>239</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojilere**, 42.

<sup>240</sup> Ömer Çaha, **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 67.

<sup>241</sup> Bedri Gencer, “Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa”, **Bilimname Düşünce Platformu Dergisi**, s. 13 (2007): 16.

<sup>242</sup> Cassirer, **age**, 171.

<sup>243</sup> Kemal Beydilli, “Avrupa”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 4, (İstanbul: TDV, 1991): 140.

ile oluşturulmuştur. Burada atfı yapılan Hıristiyanların inandığı Tanrı değil, Tabii bir din anlayışının Tanrısı olan Yaratıcı Tanrı'dır.<sup>244</sup>

### 2. 2. 2. 3 Aydınlanmanın İdeolojisi ve Modernleşme

İdeolojinin mahiyetini çözümlenmekten ziyade, Aydınlanma dönemine mührünü vuran ideolojiyi tespit edip onun özelliklerini incelemek daha faydalı olacaktır. Ama çalışmamızın anlaşılması bakımından Karl Popper'ın ideoloji tanımını son derece önemlidir. O ideolojiyi "seküler dinler" olarak tanımlar. Bütünleştirici özelliğinin olduğunu ve toplumun itaatini temin eden sosyal denetim aracı vazifesini ifa ettiğini beyan eder.<sup>245</sup> Dinin tanımında yer olan ve insana dair bütün ilişkileri düzenleme iddiasının, ideolojiler tarafından da telaffuz edilmesi, ideolojiye dini bir özellik kazandırır. Aydınlanmanın ideolojisi tam anlamı ile liberalizmdir. Bir çok liberal düşünürün Aydınlanmanın temel ilkeleri olan, rasyonalizm, natüralizm ve özgürlüğü benimsedikleri görülür. Aydınlanma rasyonalizmi, liberalizmi etkisi altına almıştır. Buna göre insan akılcı bir varlıktır. Kendi menfaatlerini bilir ve onlara ulaşmaya çalışır.<sup>246</sup>

Deistlere göre Tanrı, tabiattaki kanunların arkasındaki ilk kudrettir. Tabiat kanunları Tanrı kanunları demektir. Bu düşünce ile Avrupa'da "Tabiat Felsefesi" daha şümüllü olarak mütalaa edilmiştir. Protestan ülkelerde, daha ziyade din adamları tarafından yürütülen tabiat felsefesi çalışmaları, felsefe ile din arasındaki bağların güçlenmesine sebep olmuştur. Hal böyle olunca akla uygun ve mantıklı bir Hıristiyanlık arayışı başlamıştır. Tabiat, Tanrı'nın düzen kurucu elinin tezahürü idi. Tabiatı anlamak ve ona göre bir hayat tanzim etmek Tanrı'nın muradını gerçekleştirmektir. Bu mantık ve felsefe, laiklik fikrine zemini hazırlamıştır. Doğal kelimesinin ihtiva ettiği hakiki, basit, yozlaşmamış, iyi gibi manalar, yozlaşmış eski uygarlığa bir alternatif olarak değerlendirilmiş ve tabiat; hem bilimsel olarak anlaşılabilen bir düzenin, hem de ahlakiliğin ve hukukun kaynağı olarak mütalaa edildi.<sup>247</sup>

Aydınlanma'nın ideolojisi olan liberalizmin siyasi ve hukuki vasfı laiklik ve/veya sekülerizm, özetle, dünyevileşme demektir. Katolik Avrupa'daki

---

<sup>244</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojilere**, 86.

<sup>245</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 27.

<sup>246</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojilere**, 47.

<sup>247</sup> Outram, **age**, 122.

dünyevileşmeye laiklik, Protestan Avrupa'daki dünyevileşmeye ise sekülerlik denmiştir. Bu iki kelime arasında küçük nüanslar olsa bile bu çalışmada aynı anlamda ve birbiri yerine kullanılabilir. İki kelime ile kastedilen aynı dünyevileşmedir.<sup>248</sup> Laisizm ve sekülerizm ise laiklik ve sekülerliğin birer ideolojiye dönüşmesidir. Bu kavramların ideolojiye dönüşmeleri ile dine yaklaşımlarında sertlikler öne çıkar. Türkiye'deki uygulamalar buna örnek gösterilebilir.<sup>249</sup> Laiklik, liberalizmin siyasi ve hukuki bir niteliğidir. Laiklik felsefi ya da metafizik bir doktrin olmadığından, laikliğin dayandığı felsefi veya dini doktrinin “Tabii din” anlayışı olduğu bir anlaşılmaktadır.<sup>250</sup>

Latineden Fransızca, oradan da İngilizceye geçen “secular” (=seküler) kelimesi etimolojik olarak, ırk, çağ ve dünya anlamlarında kullanılmıştır. Terminolojik anlamı ise “dünyevi” ve “la-dini” anlamına gelmektedir. “Çağdaş” da demek olan seküler, kutsanmamış, profan ve gündelik hayat anlamlarında kullanılmıştır.<sup>251</sup> Kuramsal olarak sekülerleşmenin üç manası vardır. Dinin kamusal hayatta gerilemesi, inançlarda ve inançların yaşanmasında gerileme ve inanç koşullarındaki değişimi ifade etmektedir. Bu değişimin diğer iki madde ile birçok ortak noktası vardır. Hümanizmin dinin ve pratiklerinin karşısında yükselmesinin mezkur gerilemede önemli bir payı vardır.<sup>252</sup>

Fransızca bir kelime olan “Laïc” (=laïque) ise Latince “laicus” kökeninden alınmış olup, lügat anlamı itibari ile “ruhani ve dini olmayan” düşünce ve ilke ve sistem demektir.<sup>253</sup> Katolik kilisesinin din adamları olan “Clerge” (=Klerje) sınıfına mensup olmayan avam halk sınıfına “laik” denirdi. Laik kelimesinin zaman içinde anlamı genişleyerek dini olmayan düşünce, ahlak ve hukuk için kullanılmaya başlandı. Laik hukuk denince, dini olmayan hukuk, laik devlet denince, dine kaidelere göre idare edilmeyen devlet anlaşılmaktadır.<sup>254</sup> Türkiye’de seküler ve laik kelimeleri arasındaki farklar bir tarafa bırakılarak, bu kelimelerin ortak anlamı olan “dünyevilik” manası esas alınarak birbiri yerine kullanılmaktadır.<sup>255</sup>

---

<sup>248</sup> Hocaoğlu, **age**, 48-49.

<sup>249</sup> Hocaoğlu, **age**, 92.

<sup>250</sup> Duman, **age**, 540.

<sup>251</sup> Hocaoğlu, **age**, 88.

<sup>252</sup> Taylor, **age**, 497-498.

<sup>253</sup> Ali Fuat Başgil, **Din ve Laiklik**, 9. bs. (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007), 161.

<sup>254</sup> Başgil, **age**, 162.

<sup>255</sup> Hocaoğlu, **age**, 90.

Seküler/laik kelimelerinin bu anlamları göz önüne alındığında, Tabii hukukun, dine ve dini değerlere dayanmayan laik bir hukuk olduğu anlaşılmaktadır. Laiklik ve/veya sekülerlik de sosyal ve siyasal hayatın bu dünyevi değerlere göre dizayn edilmesi olarak anlaşılabilir. İşbu sekülerizmin tecellisi ise modernleşmedir.

Gelenek kelimesinin zıddı olan “modern” kelimesi Latineden Fransızcaya oradan da Türkçeye geçmiş olup etimolojik olarak “*revaçta olan, moda olan, itibarlı olan ve geçerli olan*” demektir.<sup>256</sup> Yeni ve yepyeni de demek olan modern, bir mahiyet değişimini ifade eder.<sup>257</sup> Nitel bir değişim demek olan modern kavramının üç boyutu vardır. Modernizm; yeni bir dünya tasavvurunu, modernleş(tir)me; bu tasavvurun inşa sürecini, modernlik (modernite) ise neticeyi yani hayat tarzını ifade eder.<sup>258</sup>

Batı kökenli bu kelimenin Batı tarihi içindeki kullanımına baktığımızda kelimenin kastettiği gerçek manaya daha fazla yaklaşabiliriz. *Kitab-ı Mukaddes*'in va'z ettiği değerler yerine, felsefenin değerlerini ikame etme temayülüne “modernisme” (=modernleşme) denmiştir.<sup>259</sup> Bundan dolayı Hıristiyanlıktaki reform çabalarına modernleşme ismi verilmiştir ki, Protestan hareketler bir kilise modernleşmesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>260</sup>

Bu yaklaşımları göz önüne aldığımızda Avrupa modernleşmesini, Reform hareketleri ile başlayan ve Aydınlanma dönemi ile zirveye çıkan dini alandaki değişim ve dönüşümler olarak tanımlayabiliriz. Modern hayatı ise; “Tabii dinin neticesi olan Tabii hukukun ürettiği sekülerizm/laisizm ideolojinin hayata yansması” şeklinde izah edebiliriz. 19. Yüzyıl'da Batı'da ve İslam dünyasındaki din ve siyaset alanındaki liberal anlayışlara da modernizm denmiştir. Hülasa, modern hayat dini değerlerin rehberliğinin dışında ve akıl kaynaklı kuralların egemenliği altında bir hayat sürdürmektir. Modernleşmeyi de bu hayat tarzını yerleştirme süreci olarak mütalaa edebilir.<sup>261</sup>

Modern kelimesinin zaman içinde anlamı genişlemiş ve bu kavram teknoloji alanındaki ilerlemeler için de kullanılmıştır. Mesela yeni teknolojiler için “modern

---

<sup>256</sup> Hocaoğlu, **age**, 31.

<sup>257</sup> Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 54.

<sup>258</sup> Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 55.

<sup>259</sup> Hocaoğlu, **age**, 21.

<sup>260</sup> Hocaoğlu, **age**, 26.

<sup>261</sup> Harun Anay, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı”, **Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (1823-1895) 9-11 Haziran 1995** (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 67.

teknolojiler” terkibi kullanılmaktadır. Eşyadaki değişme ve gelişmeleri ifade eden bu “teknik modernleşme”, insanın davranış ve yaşayışında büyük değişmelere sebep olduğu için modernleşme araçlarından biri olarak kabul edilebilir. Haddi zatında ilk insandan bu güne kadar teknoloji sürekli ilerlediği halde, bu ilerleme için modernleşme kavramı kullanılmamıştır. Ama Sanayi İnkılabı ile meydana gelen teknolojik ilerlemelerin insan hayatı üzerindeki etkisi, geçmiş zamanlarla mukayese edilmeyecek kadar, fazla olduğundan modernleşme kavramını kullanmak yerinde olacaktır. Teknik modernleşmenin de etkide bulunduğu “kültürel modernleşme”, modernleşmenin ana omurgasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada modernleşme kavramı ile “kültürel modernleşme” kastedilmektedir.

Bu bölümde din ve siyaset ilişkisini farklı bir çerçevede incelemeye çalıştık. Din ve siyaset ilişkisinin, üzerine kurulduğu felsefi bir altyapı vardır. Bu felsefi altyapılar genellikle inançlarla beslenir. Teizm, ateizm ve deizm gibi teolojik anlayışların teokrazi, komünizm ve liberalizm gibi siyasi düşüncelerin doğuşuna yol açtığını izah etmeye çalıştık. Özellikle liberalizm ve onun hukuki vasfı olan laikliğin felsefi ve teolojik zeminini detaylı bir şekilde anlattık. Avrupa Aydınlanma düşüncesi ile, liberalizm ve sekülerlik ve laikliğin daha belirgin ve etkili hale gelmeye başladığını ifade etmeye çalıştık. Bu laiklik zemini üzerinde Avrupa’da din ve siyaset ilişkilerinin nasıl şekillendiğini tahlil ettik. Sekülerizm ve laiklik sürecinin neticesi olarak modern hayat anlayışının vücuda geldiğini izah ettik. Bunun sebebi, Türkiye modernleşmesinin dayandığı felsefi ve teolojik arka plan netleştirilmiştir. Çünkü Türk modernleşmesi ve Türkiye’de din ve devlet ilişkilerinin niteliği Aydınlanma düşüncesine dayanmaktadır. İnşa edilen bu alt yapı ile Osmanlı Devleti ve Türkiye modernleşmesinin anlaşılmasının daha kolay olacağını öngörmekteyiz. İkinci ve üçüncü bölümlerde; Osmanlı Devleti ve Türkiye’de din ve devlet ilişkilerinin dönüşümünde Aydınlanma düşüncelerin etkilerini daha da netleştirmeye çalışacağız.

### 3. OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME VE DİN DEVLET İLİŞKİSİNE ETKİLERİ

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde; “Osmanlı modernleşmesini etkileyen bir kısım Osmanlı entelijansiyası, Aydınlanma dönemi din ve seküler düşüncelerinin etkisinde kalarak, modernleşme tasavvurları inşa etmişlerdir. Bu modernleşme tasavvurları Türk modernleşmesinde önemli roller oynamıştır. Rububiyetin inkarına dayanan bu tasavvur ile, muasır medeniyete ulaşılmaya çalışılmıştır” hipotezini test edeceğiz. Bu bölümde Aydınlanma düşünceleri ve inançlarının Osmanlı aydınları üzerinde nasıl bir tesir icra ettiğini ve din devlet ilişkilerinin dönüşümünü nasıl etkilediğini tahlil etmeye çalışacağız.

Avrupa medeniyeti, sadece Aydınlanma düşüncelerinin ürünü değildir. Antik Yunan Felsefesi, Roma Medeniyeti ve Hristiyanlık değerlerine ek olarak, Coğrafi Keşifler, Sömürgecilik, Rönesans, Reform Hareketleri, Sanayii İnkılabı ve Aydınlanma düşüncelerin üç asırlık tekamülü neticesinde Batı medeniyeti inşa edilmiştir. Batıda Atlas okyanusuna dayanan bu medeniyet güney ve doğuya doğru sınırlarını genişletmiştir. Ulaştığı maddi gücün de desteği ile Avrupa medeniyeti, Aydınlanma düşüncelerini diğer medeniyet havzalarına dayatmıştır. Bu dayatmadan ilk ve en çok etkilenen Osmanlı Devleti olmuştur.

Türkiye’de Batılılaşma denildiğinde ilk akla gelen modernleşme ve çağdaşlaşmadır. Aydınlanma düşüncelerinden neşet eden modernleşme, Batılılaşma ve çağdaşlaşma aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>262</sup> Türkiye’de; modernleşme, Batılılaşma, asrileşme ve çağdaşlaşma kavramları birbiri yerine kullanılmakta olup, bu kavramlarla sekülerleşme ve/veya laikleşme anlamındaki dünyevileşme kastedilmektedir. Bütün bu manaların gelip dayandığı son nokta ise geri kalmanın sebebi olarak telakki edilen din ve dini değerlerden uzaklaşmaktır. “*Muasır*

---

<sup>262</sup> Hüseyin Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 19.



*medeniyet seviyesi*” kavramını kullanırken Mustafa Kemal’in hedefi, Aydınlanma çağının ürünü olan değerleri ithal etmek veya bu değerlere ulaşmaktır.<sup>263</sup>

Hal böyle olunca modernleşme sürecinde üç alanda radikal dönüşümden bahsedebiliriz. Bu radikal dönüşümün yaşandığı ilk alan dindir. Din, akıl ile girdiği tepkime neticesinde aklın egemenliğine girmiştir. Bu tepkime sonucunda artık dinden beklenen ilk şey, dinin akla uygunluğu olmuştur. Dinin akla uymayan veya akılla anlaşılabilen kısımlarına hurafe denilmiş ve onunla mücadeleye girilmiştir. Böylece din akla uydurulmaya çalışılmıştır. Batı’da Hıristiyanlığın, Doğu’da İslamiyet’in akla ve bilime uygunluğu gerçekleştirilmeye ve din akılcı bir anlayış üzerinde yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Dinler akla uygun hale getirilirken vahiy, mucize, keramet, dua, nübüvvet ve ahiret gibi kavramlar zarar görmüştür.<sup>264</sup>

Modernleşmenin dönüştürdüğü ikinci alanı ise Ortaçağın dine dayalı sistemleri olan teokrasi ve monarşilerden, ideolojik seküler sistemlere geçiş olmuştur. İdeolojik seküler sistemlerden önce dinleri itibari ile yani bir Hıristiyan veya bir Müslüman olarak bir kıymet sahibi olan insan, ideolojiler ile girdiği ilişkide mağlup olmuş ve ideolojilerin bir parçası olduğu kadar kıymet kazanmıştır. Devlet sınırları teşkil edilmiş, pasaport ve vize uygulamaları başlamış, insanlar bu sınırlar içinde ve sınırlar içindeki sistemin bir parçası olarak yaşamaya mecbur edilmiştir. İnsan artık ideolojinin bir parçası olduğu kadar veya ideolojiye hizmet ettiği kadar bir kıymete sahip olmuştur. Özgürlüğü savunan liberalizm gibi sistemler bile insanı büyük bir kavganın ortasında yalnız bırakmışlardır. Eric Hobsbawn’ın ifadesiyle “modern dünyanın öksüzleri” doğmuştur.<sup>265</sup>

Modernleşmede üçüncü kavga ise din ile bilim arasında yaşanmış ve bilimin zaferi ile sonuçlanmıştır. Toplum, bilimin mahsulü olan kurumlar ile yeniden dizayn edilmiştir. Bilimin zaferi bütün toplumsal müesseselerin dönüşümüne sebep olmuştur. Eğitim ve hukuk kurumlarından tutun da, toplumsal seremoniler ve kılık kıyafete varıncaya kadar bir çok alanda dönüşümlerden bahsedebiliriz. Teknolojik gelişmeler yeni zaruri ihtiyaç sahaları oluşturmuş ve insanlar bu yeni ama aslında

---

<sup>263</sup> Aydın, **Laiklik ve Atatürkçülük**, 20.

<sup>264</sup> Bakınız: Thomas Paine, **Akl Çağı, Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma**, çev. Ali İhsan Dalgıç, 4. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).

<sup>265</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 284.

zaruri olmayan ihtiyaçlarını gerçekleştirmeyi en büyük hedefleri haline getirmişlerdir. Bu bir bakıma yeni gönüllü kölelik alanları oluşturmuştur.<sup>266</sup>

Kenya’lı Siyaset Bilimci Profesör Ali Mazrui, İslam dünyasındaki doğu tipi modernleşmenin özelliklerini şöyle sıralar:

- 1- Endüstrileşme gerçekleştirilmeden şehir hayatına geçiş yapılmıştır.
- 2- Ezberci eğitim ile Batı değerlerini savunan ama, Batı’nın üretim bilgisinden mahrum nesiller yetişmiştir.
- 3- Modernleşmede asıl amaç olarak dinin çöküşü hedeflendiğinden, bilimsellik olmadan dine saldırılar olmuş ve seküler bir hayat toplumda yerleştirilmiştir.
- 4- Kapitalizmin öngördüğü çok çalışma ve çok üretim disiplini olmadan, tüketime ve eğlenceye dayalı bir kapitalist iştah yaygınlaşmıştır. Yani üretim olmadan tüketme çılgınlığı gerçekleşmiştir de diyebiliriz.”<sup>267</sup>

Bu mezkur çarpık modernleşmenin İslam dünyası ve Türkiye’de meydana getirdiği girdaplarda nesiller rotasını bir türlü bulamamış, kendi etrafında dönmek ve bazı ezberleri tekrarlamaktan öteye gidememiştir. Batı’da uzun bir süreçte meydana gelen bir dönüşüm neticesinde “modern hayat” ortaya çıkmıştır. Türkiye’de ise “modern hayat” yaşam biçimi olarak benimsenmiş ve bu kavramın içeriğini doldurmak için reformlar yapılmıştır. Modern bir toplum inşa etmenin önündeki en büyük engel olarak İslam ve müesseseleri belirlenmiş ve buralara sistemli saldırılar yapılmıştır.

### 3. 1 Osmanlı Devleti’nde Modernleşme Çalışmalarının Başlaması

Yirmisekiz Çelebi Mehmed, Lale Devri’nde (1718-1730) Fransa’ya “Fevkalâde Elçi” payesi ile gönderilmişti. Elçinin vazifesi Fransa’daki yenilikleri ve gelişmeleri yerinde incelemek ve Osmanlı Devleti’nin geri kalma sebeplerini anlamak için görevlendirilmişti. <sup>268</sup> Bu görevlendirme Osmanlı Devleti’nin Avrupa’daki gelişmeleri takip etmek için yaptığı ilk icraat değildi. Haddi zatında

<sup>266</sup> Bakınız: Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, s. 4 (2000).

<sup>267</sup> Graham E. Fuller, Ian O. Lesser, **Kuşatılanlar, İslam ve Batı’nın Jeopolitiği**, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Sabah Kitapları, 1996), 33.

<sup>268</sup> Beynun Akyavaş, **Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Sefâretnâmesi**, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993).

Osmanlı Devleti'nin bir gözü sürekli Avrupa'da ve oradaki gelişmelerde olmuştur. "Taife-i Efrenciyan" denilen Padişahın emrindeki ücretli hizmetliler, Avrupa'daki ilmi gelişmeleri Osmanlı Devleti'ndeki askeri ve sivil projelere uyarlamışlardır. 15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'ndeki teknik yeniliklerde "Taife-i Efrenciyan"ın da rolü vardır.<sup>269</sup>

Esasen Osmanlı Devleti, Avrupa'ya yönelik yapmış olduğu araştırmalarda Avrupa'dan alınması hayati olan bir bilime rastlamamıştır. Bu durum 16. Yüzyıla kadar böyle olmuştur. Ama yine Avrupa'da ortaya çıkan yenilikleri transfer etmekte herhangi bir tereddüt göstermemiştir.<sup>270</sup> Osmanlı Devleti'nin Batı teknolojileri karşısındaki tutumu şöyle özetlenebilir. Evvela Osmanlı Devleti, Batı teknolojilerini takip etmiş ve bu teknolojileri, araya fazla bir zaman farkı girmeden, transfer etmiştir. Sonra Osmanlılar, bu aktarımı yaparken zorlanmamıştır. Bir de, Osmanlılar ihtiyaç hissettiğinde Batı'dan uzman teknisyenleri getirtmek ve teknolojileri uyarlamakta da bir sakınca görmemişlerdir. Bu yabancı uzmanların yanında yerli teknisyenlerin de yetişmesini sağlamıştır.<sup>271</sup>

18. yüzyıldan itibaren teknolojik açıdan Osmanlı Devleti ile Avrupa arasında mesafe açılmaya başlamıştır. Osmanlı teknolojisinin Avrupa karşısından gerilemesinin neticeleri her alanda hissedilmeye başlamıştır. Osmanlı teknolojisinin Avrupa'dan geri kalmasının bir kaç sebebi vardır. Birincisi, Avrupa devletlerinin merkezileşmesinin sonucunda dışarıya bilgi akışını kısıtlamaları ile Osmanlı Devleti'nin merkezi idaresinin çökmeye başlaması aynı zaman tesadüf etmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti, Batı teknolojilerini eskisi gibi takip edememiştir.<sup>272</sup> İkincisi Osmanlı Devleti'nde yaşanan hammadde sıkıntısı gösterilebilir. Mesela barut gibi temel mühimmatın Batı menşeli silahlarda yeterli verimi sağlamadığı anlaşılmaktadır.<sup>273</sup> Üçüncü olarak ise 18. Yüzyılda Sanayii İnkılabı ile beraber Batı teknolojilerinin muazzam bir hızla gelişmesine ayak

---

<sup>269</sup> Rhoads Murphey, "Osmanlıların Batı Teknolojisini Benimsemedeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askeri Uygulamalardaki Rolü", **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi, Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 8.

<sup>270</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlıların Batı'da Gelişen Bazı Teknolojik Yeniliklerden Etkilenmeleri", **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi, Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 121.

<sup>271</sup> İhsanoğlu, **Teknolojik Yenilikler**, 128.

<sup>272</sup> Murphey, **age**, 8.

<sup>273</sup> Murphey, **age**, 13.

uydurulamamıştır. Bununla beraber Batı'dan bağımsız ve yerli bir teknoloji de üretilememiştir. Bu da beraberinde Batı'ya bağımlılığı getirmiştir.<sup>274</sup>

Kadim İran devlet teorisi ve siyaset felsefesini benimseyen Osmanlı “merkez bürokrasisi” devlet teşkilatının beyni konumundaydı. Padişah'ın mutlak gücüne ortak olan bu bürokrasi, devlet çıkarlarının gerektirdiği kararları alma gücüne sahipti. Sadece devlet çıkarları koruma endişesi ile hareket eden ve askeri, sivil ve dini bürokrasiden meydana gelen bu zümre, Osmanlı ilerlemesinden sorunlu idi. Osmanlı Devleti için “Batılılaşma” reformlarına bu “merkezi bürokrasi” karar vermiştir.<sup>275</sup>

II. Ahmed dönemine (1703-1730) tesadüf eden Lale Devri (1718-1730) reformları Osmanlı Batılılaşmasının ilk evresi kabul edilir.<sup>276</sup> Osmanlı Devleti'ndeki bu ilk Batılılaşma teşebbüsleri, 18. yüzyılda, Batı karşısında savaşların kaybedilmesi ve toprak zayıflığı ile beraber başlamıştı. Bu Batılılaşma hareketlerinin nihai hedefi kaybedilen toprakları geri almak ve yeni toprak kayıplarının önüne geçmek amacıyla, Batı karşısında askeri ilerlemeyi sağlamaktı. Aslında bu ilk Batılılaşma düşüncesi bir fikir akımından çok, birer yenileşme ve ilerleme programları olduklarını söylemek mübalağa değildir. Dolayısı ile ilk Batılılaşma hareketleri bizim kullandığımız manada kültürel bir değişmeyi ifade eden “modernleşme” hareketleri değildir. Ama bu dönemdeki Batılılaşma reformlarının, modernleşmenin zeminini oluşturduğundan da şüphe yoktur.<sup>277</sup>

Askeri olmayan bir reform olan matbaanın getirilmesi (1727) Batılılaşmanın başlangıcı olduğu gibi modernleşmenin de altyapısını oluşturan en önemli yeniliklerden biriydi. Bunu, askeri reformların takip etmesi ile Batılılaşma hareketleri hızlanmıştır.<sup>278</sup> Matbaanın icadı, Avrupa'nın durumunu ve görünüşünü değiştirmişti. Özellikle matbaa kapitalizmi sayesinde kitaplar Avrupa'nın her yerine yayılmış ve düşünce hayatında canlanmaya sebep olmuştu.<sup>279</sup> Osmanlı'da da matbaanın benzer bir etki yapacağı da öngörülmüş müydü, bilmiyorum ama benzer neticeler doğurduğu anlaşılmaktadır. Matbaanın modernleşmenin en önemli

<sup>274</sup> İhsanoğlu, **Teknolojik Yenilikler**, 139.

<sup>275</sup> Halil İncelik, **Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci**, 6. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 317.

<sup>276</sup> Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 10.

<sup>277</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, 5. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 46.

<sup>278</sup> Lewis, **age**, 52.

<sup>279</sup> Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, 6. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 52.

araçlarından biri olarak zikredilmesinin sebebi, matbaada dini eserlerin basılmasının yasak olmasıdır.<sup>280</sup> Hattatları korumak amacı ile alınan bu tedbir neticesinde din ilimleri zarar görmüştür. Matbaada sadece beşeri bilimlere ve Batı'da yeni gelişen bilimlere dair eserler tabedilmiştir. Bu da beraberinde din ilimlerinde gerilemeye, seküler bilimlerde ise ilerlemeye sebep olmuştur.<sup>281</sup> Matbaadan sonra 1746'da Yalova'da bir kağıt fabrikasının açılması ise matbaanın etkilerini takviye eden bir diğer önemli gelişmedir.<sup>282</sup>

Lale Devri'ndeki geçici elçilerden sonra 1793 yılında Avrupa'da daimi elçiliklerin açılması ile Avrupa'da yayılan yeni fikirler İstanbul'a taşınmaya başlandı. Bu fikir transferi ise elçiliklerde çalışan genç katipler vasıtası ile oldu. Böylece Batı düşüncesi ile halk arasında ilk sıcak temaslar sağlanıyordu.<sup>283</sup> Matbaanın kurulmasından yüz yıl sonra ilk ve resmi gazete olan *Takvim-i Vekayi*'nin (1831-1843) kurulması Batılılaşma yolunda önemli bir adımdır. Osmanlı toplumu gazete ile tanışmış oldu. Elçiliklerden başka, Tercüme Odası 1821'den itibaren yeni bir rol oynamaya başladı. O da Batılı eserlerin tercüme edilmesi idi. Aydınlanma düşüncesini temsil eden eserlerin tercüme edilmesi modernleşmede önemli bir aşamadır.<sup>284</sup>

Aydınlanma dönemi fikirlerinin ilk yansımaları ise II. Mahmud döneminde Tıbbiye Mektebinin açılması ile olmuştur. Tıbbiyede çoğunluğu yabancı olan hocalardan Fransızca eğitim alan öğrenciler, Aydınlanma döneminin fikirlerini taşıyan kitapları okuyor ve Osmanlıcaya tercüme ediyorlardı. Üstelik bu kitapların çoğu Materyalizme dair kitaplardı.<sup>285</sup> Doktor yetiştirmek amacı ile kurulan Tıbbiyeden mezun olanlar, doktorkluktan ziyade, eğitim, düşünce ve siyaset ile meşgul olmuşlardı. Mesela ilk mezunlar olan Hayrullah Efendi, Okullar Nazırlığına kadar, Hekim İsmail Paşa Sadrazamlığa kadar, Fuad Paşa ise Dışişleri Bakanlığına kadar yükselmişti.<sup>286</sup>

---

<sup>280</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. 4, 2. Kısım, 6. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 513.

<sup>281</sup> Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, 522, 524.

<sup>282</sup> Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, 519.

<sup>283</sup> Lewis, **age**, 63.

<sup>284</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 199.

<sup>285</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 233.

<sup>286</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 234.

Aydınlanma fikirlerinin Osmanlı teb'ası arasında yayılmasında gayr-ı Müslim vatandaşların hatırı sayılır bir etkisi olmuştur. Mesela Osmanlı bürokrasisinde vazifeli olan “Fenerli beyler”, bu düşüncelerden etkilenmişlerdir. Ayrıca Rum asilzadeleri, Divan-ı Hümayun tercümanları ister istemez hükümet memurları ile temas halinde olup, Aydınlanma fikirlerinin birer temsilcisi görevini ifa ediyorlardı.<sup>287</sup> Osmanlı aydın ve bürokratları, İtalya’da eğitim görmüş Rumlarla çeşitli mekanlarda tarih, siyaset, felsefe ve din konularında tartışmalar yapıyorlardı. Bu durum Osmanlı entelijansiyası arasında seküler düşüncelerin yayılmasına sebep olmuştu. Hatta bazı Osmanlı aydınları Batı medeniyetine karşı hayranlık duyguları beslemeye durdular ki, bu durum akültürasyonun (kültürleşme) ön şartı mahiyetindeydi.<sup>288</sup>

### 3. 2 Tanzimat Döneminde Modernleşme

Yusuf Akçura (Akçuraoğlu Yusuf), Türklerin nazariyatla uğraşmak yerine, ameli neticeleri tatbik etmeyi tercih eden bir millet olduğunu söyler. Bu tercihin Tanzimat Fermanı’nda da kendini gösterdiğini şöyle ifade eder:

*“...Avrupa fikirleri, esaslarında tetebbu olunup, o esaslara göre Osmanlı heyet-i içtimaiyesinin tetkiki ile istihsal olunacak asli netice düşünülmezsizin, yani nazariyat ve fikriyat vadisinde zihin yorulmaksızın, sathi bir surette öğrenilen bazı Avrupa fikriyatının Avrupa’ca takarrür etmiş bazı ameli neticeleri, Osmanlı heyet-i içtimaiyesine yukarıdan ve aşağıdan, yani idare-i hükümeti elde tutan rical-i devlet ile idare-i hükümeti beğenmeyen münevverler tarafından tatbik kalkışıldı ki, bunun yukarıdan başlayanı ‘Tanzimat’, aşağıdan geleni ‘Yeni Osmanlılık’ hareketi namını almıştır. Her iki harekette ef’al, efkardan mebzuldür. Her iki hareketin fikriyatına dair ciddi eserler arayıp bulmak zordur...”<sup>289</sup>*

Gerçekten de Avrupa’nın üç asırlık siyasi ve fikri kavgasının neticesi olan modernite, Tanzimat döneminde hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı Tanzimat Fermanı, Türk modernleşmesindeki önemli adımların başında gelir.

<sup>287</sup> Akçuraoğlu Yusuf, **Türk Yılı 1928**, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009). 309.

<sup>288</sup> İnalçık, **Rönesans Avrupası**, 319.

<sup>289</sup> Yusuf, **Türk Yılı**, 310.

Tanzimat'tan evvel yapılan reformlarda nicel bir ilerleme bahis mevzuu iken, Tanzimat döneminde yapılan reformlarda nitel değişimin ağırlığı vardır. Nitel bir değişimi ifade eden seküler bir düzeni öngörmesi Tanzimat Fermanı'na “modern” hüviyeti kazandırır.<sup>290</sup>

Tanzimat'ın bir diğer önemli vasfı ise “taklit” olmasıdır. Batı'nın modern kurumları taklit edilerek terakki murat edilmiştir.<sup>291</sup> Batı taklidi konusunda bazı ihtilaflar vardır. Bir kısım tarihçiler İngiliz, bir kısım tarihçiler ise Fransız etkisinden bahsederler. Enver Ziya Karal ise Batı etkisi olup olmadığına yoğunlaşır. Akçuraoğlu Yusuf ise Batı taklidi konusunda emindir. Tanzimat'ın mimarı olan Mustafa Reşid Paşa, Fransa ve İngiltere'de elçilik yapmıştır. Ama İngiltere ile hususi bir yakınlığı vardı. Özellikle İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston ile daha sıkı münasebetleri olduğu söylenebilir.<sup>292</sup> Rusya'nın Osmanlı'da etkinliğinden rahatsız olan İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü savunması ve on yıllık bir reform programı ile Osmanlı Devleti'nin yıkılmaktan kurtarmayı düşünmesi, Mustafa Reşid Paşayı İngiltere'ye yaklaştırmış olabilir.<sup>293</sup> “Hatt-ı Şerif” ilan edilmeden önce, metnin kendisi olmasa bile içeriğinin İngiltere İstanbul elçisi Lord Ponsonby ile istişare edilmesi İngiliz etkisi ihtimaline kuvvet kazandırmaktadır.<sup>294</sup> Mustafa Reşid Paşa İngiliz etkisinde olsa bile, onun yetiştirdiği Fuad ve Âli paşaların Fransız etkisinde oldukları kabul edilir.<sup>295</sup>

Halil İnalcık, Tanzimat'ı Batı Avrupa krallık modeline göre Osmanlı merkez teşkilatını düzenleme olarak yorumlar. Ona göre Tanzimat, devletin Batı liberalizmi ve Fransızcadan çevrilen idari hukukun uygulanmasıdır. Daha ziyade imparatorluğun Hristiyan reayasına, laik bir hükümetmiş gibi ticari, siyasi ve hukuki haklar veren liberal bir rejim ortaya çıkarmaktaydı.<sup>296</sup>

On altı yaşında tahta çıkan Abdülmecid, devlet adamlarından Hariciye Nazırı (sonra Sadrazam) Mustafa Reşid Paşa'nın tesiri altındaydı. Yeni padişahın genç ve tecrübesiz olması Osmanlı Devleti'nde “Padişah” merkezli yönetimden, “Bab-ı

---

<sup>290</sup> Bayram Ali Çetinkaya, “Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 6/2 (2002): 69.

<sup>291</sup> Yusuf, **Türk Yılı**, 312.

<sup>292</sup> Ahmet Dönmez, **Osmanlı Modernleşmesinde İngiliz Etkisi, Diplomasi ve Reform (1833-1841)**, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 265.

<sup>293</sup> Dönmez, **age**, 261.

<sup>294</sup> Dönmez, **age**, 266-267.

<sup>295</sup> Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, 6. bs. (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 19.

<sup>296</sup> İnalcık, **Rönesans Avrupası**, 320.

Âli»<sup>297</sup> merkezli yönetime geçişin hızlanmasına sebep olmuştur.<sup>298</sup> Abdülmecid, Mısır meselesinin en hayati anında tahta çıkmıştı. Mustafa Reşid Paşa, Mısır meselesinde İngiltere'nin desteğini, reformlar yaparak modernleşmenin hayata geçirilmesi ile mümkün olabileceğine, genç padişahı ikna etti. Nihayetinde “Gülhane Hatt-ı Hümayunu” adlı fermanı 3 Kasım 1839'da ilan edilerek Tanzimat dönemi (1839-1876) başlamış oldu.<sup>299</sup>

Tanzimat Fermanı üç esas üzerine bina edilmiştir: Can, mal ve namus emniyeti, adil bir vergi sistemi ve makul bir askerlik süresi.<sup>300</sup> Ferman bu hususların uygulanmasında Müslüman ve gayr-ı Müslim teb'a arasında modern anlamda eşit davranılacağını ilan etmekteydi. Eşitlikle beraber “vatan” vurgusu da yapılmıştı.<sup>301</sup> Daha sonra Namık Kemal tarafından idealleştirilen “vatan” kavramı, günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir. Padişahın mülkü yerine milletin mülkü anlamında vatan yeni bir kavramdı. Bir bakıma Padişahın kulluğundan kurtulmayı da ifade eden bu kavram üzerinde “milliyetçilik” düşünceleri inşa edilmiştir.<sup>302</sup> Osmanlı Devleti'nde savaşların kaybedilmesi ile beraber Hıristiyanlara bakış açısında negatiflikler meydana gelmiştir. Bu bakış açısını tadil etme bakımından, bu madde önemlidir.<sup>303</sup>

Ama fermanın eşitlik ilkesi, Osmanlı devlet anlayışında köklü ve nitel bir değişikliği ifade etmesi ise şöyledir. Daha önce “zimmi” yani Müslümanların manevi himayesinde olan reaya, Müslümanlar ile eşit hale gelmiştir. Bu ise toplumun niteliğini değiştirme anlamına gelmektedir. Bir de Osmanlı topraklarına sığınan milliyetçi fikirlere karşı özellikle Hıristiyan teb'anın devlete bağlılığını sağlamak ve yeni bir “Osmanlı Milleti” oluşturmaya matuf bir ilkedir.<sup>304</sup>

Din devlet ilişkileri bakımından ilk radikal nitel değişiklikler bu dönemde yapılmıştır. Birinci bölümde Osmanlı Devleti'ni “teokratik devlet” olarak

---

<sup>297</sup> “Bab-ı Âli”, 18. Yüzyılda Sadrazamlık, Hariciye ve Dahiliye Nazırlıkları ile Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye'yi içine alan bina için kullanılmıştır ki “Yüce Kapı” anlamına gelmektedir. 19. Yüzyıldan itibaren bütün Osmanlı yönetimi için kullanılmıştır.

<sup>298</sup> Davison, **Osmanlı İmparatorluğu'nda**, 46.

<sup>299</sup> Feroz Ahmad, **Turkey, The Quest for Identity**, (Oxford: Oneworld Publication, 2005), 33.

<sup>300</sup> Mehmet Yıldız, “Tanzimat Fermanı”, **Journal of Islamic Research**, s. 1 (2012): 128.

<sup>301</sup> Yıldız, “**Tanzimat Fermanı**”, 129.

<sup>302</sup> Sina Akşin, **Kısa Türkiye Tarihi**, 15. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012),

36.

<sup>303</sup> Akşin, **Kısa Türkiye Tarihi**, 30.

<sup>304</sup> Yıldız, “**Tanzimat Fermanı**”, 131.



nitelemiştir.<sup>305</sup> Enver Ziya Karal ise meseleye “Haklar” açısından yaklaşarak şöyle izah eder: “*Osmanlı Devleti, Tanrı hakları sistemi üzerinde kurulmuştur. Bu sistemde din ve devlet birdir. Devletin haklar kaynağı şeriatdır. Devletin haklar piramidinde en yüksek yargıç Tanrı’dır.*”<sup>306</sup> Tanzimat dönemine kadar Osmanlı Devleti’nde hakların kaynağı Allah idi. Yönetim hakkı Allah tarafından Osmanlı hanedanına verilmişti. Tanzimat Fermanı bu duruma son vermedi. İngiltere ve Fransa’yı içine alan Liberal devletlere yaklaşma ihtiyacından dolayı<sup>307</sup>, bu ülkelerin benimsediği Liberal hakları da kabul ederek, şer’i hakların yanında yürürlüğe koydu. Böylece seküler hukukun zemini hazırlanmış oldu. Fermanın ilanından altı ay sonra Fransızcadan kısmen tercüme edilerek bir ceza kanununun yapılması gidişatın yönü hakkında fikir vermektedir.<sup>308</sup>

Tanzimat döneminde, Osmanlı devlet yönetiminde geleneksel ve dine dayanan kurumların yanına Batılı ve akla dayanan kurumlar inşa edilmiştir. Başta beraber yürüyen bu ikili yapıda, ağırlık zamanla modern kurumlara doğru kaymıştır.<sup>309</sup> “Tanzimat” yani “Düzenlemeler” döneminde eğitim, hukuk ve idare alanında bir çok reform yapılmıştır. 1859 yılında Mülkiye Mektebi’nden sonra 1869 Fransızca eğitim yapan Galatasaray Lisesi’nin öncülük ettiği Batı tarzı eğitimi benimseyen okullar açılmıştır. Bu okullardan seküler düşünceyi benimsemiş ve iyi eğitim görmüş idaresi, diplomat, yazar, doktor ve akademisyen yetişmiştir. Bu okulların etkisi Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.<sup>310</sup>

Osmanlı Devleti’nde hukuk Tanzimat dönemine kadar İslam hukuku idi. Zamanın ilerlemesi ile ihtiyaç duyulan hukuki düzenlemeler İslam hukukunun müsaade ettiği çerçevede “örfi kanunlar” ile yapılırdı. Bu haliyle örfi kanunları seküler değil İslami olduğu bir gerçektir. Osmanlılar bu düzenlemeleri yaparken İslam hukuku dışında bir hukuk sisteminden istifade etmemişlerdir. Ama Tanzimat döneminde Batının seküler hukukundan istifade edilmeye başlanmıştır. Bu durum

---

<sup>305</sup> (2. 1. 1 Teizm ve Teokrazi ilişkisi) başlığında izah edilmiştir.

<sup>306</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 5, 9. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 172.

<sup>307</sup> Karal, **Osmanlı Tarihi**, 170.

<sup>308</sup> Karal, **Osmanlı Tarihi**, 173.

<sup>309</sup> Roderic H. Davison, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform 1856-1876**, çev. Osman Akınhay, c. 1, (İstanbul Papirüs Yayınları, 1997), 48.

<sup>310</sup> Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 100-101.

Osmanlı Devleti'nin keyfiyetinin de değişmesine sebep olmuştur. Modernleşme olgusu hakiki manasında hukuk alanında kendini göstermeye başlamıştır.<sup>311</sup>

1867'de de Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye ikiye ayrıldı. İlki Laik yüksek mahkeme olarak vazife görecekti, diğeri ise Devlet Meclisi (Şura-yı Devlet) kanunları hazırlamak ve idareye danışmanlık yapacaktı. Laik mahkemeler çok geçmeden eleştirilerden nasibini alacaktır.<sup>312</sup> Osmanlı Devleti'nde şer'i mahkemelerin yanına Batılı tarzda Ticaret Karma Mahkemesi ile Asliye Karma Mahkemesi kuruldu. Böylece Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler aynı mahkemede ve Batılı hukuka göre yargılanmaya başladılar. Böylece seküler bir hukuk sistemine doğru kayışlar başlamış oldu.<sup>313</sup> 1869'da Nizamiye mahkemeleri Laik mahkemeler olarak kuruldu. Bu mahkemeler gayr-i Müslimlere kapsayan davalara bakacaktı.<sup>314</sup> Tanzimat döneminde yapılan hukuk reformlarında Fransız ve İngilizlerin Osmanlı devlet adamlarına yaptıkları baskıların da etkili olduğu gözden kaçırılmamalıdır.<sup>315</sup>

Tanzimat'ın ideologları olan Mustafa Reşid Paşa ve onu izleyen Âli ve Fuad Paşalar, çok dilli, çok dinli ve çok etnik kimlikli bir imparatorluktan modern bir Osmanlı toplumu oluşturmak için devlet imkanları ile yukarıdan aşağıya doğru reformlar yapmışlardır. Modern bir toplum üzerine modern bir devleti inşa tasavvurları olduğu bir gerçektir.<sup>316</sup> Hatt-ı Hümayundan sonra ilan edilen Islahat Fermanı (1856) ile Tanzimat'ın ikinci dönemi başladı. Islahat Fermanı ile İslam ve Müslümanların, gayr-ı Müslimlere ve diğeri dinlere karşı üstünlüğünü sona erdirdi. Bu fermanda ayrıca Müslüman Hristiyan eşitliğini sağlamak için yapılacak reformlarda Avrupalı devletler bir çeşit garantörlük statüsü kazanarak Osmanlı iç işlerine müdahale etme hakkına sahip oldular.<sup>317</sup> Bu durum devlet politikalarına karşı tepkilerin de yükselmesini, beraberinde getirdi. Bu tepkilerin karakterinde dini öğeler vardır. Yani İslam'ı savunma duygusunun olduğu açıktır.<sup>318</sup>

---

<sup>311</sup> Aydın, **Osmanlı'da Hukuk**, 430.

<sup>312</sup> Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, 11. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 57.

<sup>313</sup> Karal, **Osmanlı Tarihi**, 175.

<sup>314</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye**, 99.

<sup>315</sup> Aydın, **Osmanlı'da Hukuk**, 431.

<sup>316</sup> Meltem Toksöz, "Reform ve Yönetim: Devletten Topluma, Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernleşmesi", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 212.

<sup>317</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 24.

<sup>318</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 271.

Tanzimat bürokratlarının seküler reformlarından dolayı, daha önce fikir ve eylem birliği içinde buldukları ülemadan uzaklaşmaya başladılar. Bunun da etkisi ile 1890'lara gelindiğinde ise Osmanlı entelijansiyası İslami kökenlerinden hayli uzaklaşmışlardı.<sup>319</sup> Tanzimat döneminin muhalifleri düşüncelerini gazeteler yoluyla yüksek sesle ifade ediyorlardı. Halkın sesi olma iddiasındaki bu gazetelerin İstanbul üzerinde etkisi muhakkaktı. Bu gazeteler ile Batılılaşma düşünceleri halka inebiliyordu. En azından şimdilik İstanbul'da durum bu minval üzerineydi.<sup>320</sup>

Tanzimat ile Batı'nın askeri ve idari yapısı ile beraber günlük yaşantısı da etkin biçimde İmparatorluğa girmeye başlamıştır. Buna tepkiler de beraberinde gelişmeye başladı. Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğinde gelişen tepkiler “Yeni Osmanlılar” (Genç Osmanlılar) grubunun teşkiline sebep oldu. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların Şeriatı unutturduklarını ve Batı'nın asıl değerlerini teşkil eden hürriyet ve parlamenter sistemi anlamadıklarını ifade ediyorlardı.<sup>321</sup>

### 3. 2. 1 Yeni Osmanlılar

Bab-ı Âli tercüme odasında farklı zamanlarda da olsa çalışmış, Avrupa hakkında genel bilgilere sahip, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını engellemeye çalışan ve bu yıkılıştan Osmanlı devlet adamlarından Âli ve Fuad paşaları sorumlu tutan, yönetimde “mutlakıyetten meşrutiyete” dönüşümü gerçekleştirmek sureti ile Devlet-i Âli'yi kurtarmayı hedefleyen bir grup gencin kurdukları harekete “Yeni Osmanlılar” denir. Cemiyetin kurulmasına 1865 yılında İstanbul'da karar verilmişti. Cemiyetin öne çıkan isimleri ise İbrahim Şinasi (ö. 1871), Ali Suavi (ö. 1878), Namık Kemal (ö. 1888) ve Ziya Paşa'dır (ö. 1880).<sup>322</sup> Önce “İttifak-ı Hamiyet” adıyla gizli bir cemiyet kuran bu gençler İtalyan “Carbonari” teşkilatını örnek almışlardı.<sup>323</sup>

Yeni Osmanlıların ortak özelliği Tanzimat dönemi politikalarına karşı çıkmalarıdır.<sup>324</sup> Özellikle Batı'nın siyasi kurumları ve kaideleri yerine Batı'nın kültürel değerlerinin transferine ve yapılan reformların şeriata aykırı olmasına karşı çıkıyorlardı. Yeni Osmanlılar Tanzimat dönemi devlet adamlarından farklı olarak

<sup>319</sup> Mardin, **Said Nursi**, 24.

<sup>320</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 4. bs. (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), 41.

<sup>321</sup> Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 13.

<sup>322</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 17-21.

<sup>323</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 29.

<sup>324</sup> M. Şükrü Hanioglu, **A Brief History of The Late Ottoman Empire**, (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008), 103.

İslam'ın meşvereti emrettiğini ve meşrutiyetin ilanını savunuyorlardı.<sup>325</sup> Çoğu gazeteci olan Yeni Osmanlılar, gazeteleri vasıtası ile Osmanlı hükümetine muhalefet ediyorlardı. Namık Kemal'in editörlüğünü yaptığı *Tasvir-i Efkar* ve Ali Suavi'nin baş editör ve yazarı olduğu *Muhbir* Yeni Osmanlı efkarının naşirleri idi.<sup>326</sup> Daha sonra bu halkaya şair Ziya Paşa da katılır.<sup>327</sup> Bu üçlünün muhalefetinden rahatsız olan hükümet onları şehir dışına göndermek istedi. Bu durumdan haberdar olan Mustafa Fazıl Paşa, onları Paris'e davet etti. Onlarda bu davete icabet ederek Paris'e gittiler.<sup>328</sup>

Mustafa Fazıl Paşa, Mısır'da Hidiv İsmail'den sonra Hidiv olmayı beklerken, veraset siteminin değişmesi ile bu umudunu kaybetmişti. Üstelik bu durumdan Fuad Paşa'nın dahli de vardı. Mısır'daki emlakinin, kardeşi İsmail tarafından satın alınmasından kazandığı milyonları, Fransa'da, rahat bir şekilde harcıyordu. Bu paranın bir kısmını da İstanbul'daki muhalefet hareketlerine ayırmıştı.<sup>329</sup>

Paris'e giden daha önce giden Şinasi'nin iştiraki ile 10 Ağustos 1867'de Paris'te Mustafa Fazıl, Ziya Bey, Namık Kemal, Nuri, Suavi, Mehmed Bey, Reşad Bey ve Rifat Bey tarafından “Yeni Osmanlılar” (Genç Osmanlılar da denir) teşkilatının kurulmasına karar verildi. Heyetin başına Ziya Bey (Paşa), sözcülüğüne Ali Suavi getirildi. *Muhbir*'in de resmi yayın organı olarak yeniden canlandırılmasına karar verildi. *Muhbir*, Londra'da yayınlanacaktı.<sup>330</sup> *Muhbir*'den sonra Mustafa Fazıl Paşa'nın isteği ile Namık Kemal *Hürriyet* gazetesini çıkardı.<sup>331</sup>

1871'de Âli Paşa'nın vefatı ve Mahmut Nedim Paşa'nın sadrazam olması ile ilan edilen genel af çerçevesinde Yeni Osmanlılar ve hareketi İstanbul'a taşınmış oldu. *İbret* gazetesini çıkarmaya muvaffak olan Namık Kemal burada da çalışmalarına başlamış oldu.<sup>332</sup> “Vatan Yahut Silistre” adlı tiyatro İstanbul'da sahnelenince “vatanseverlik” duygularının coşturulmasından rahatsız olan hükümet Namık Kemal'i Kıbrıs'a sürgün etti. Namık Kemal Kıbrıs'ta iken Yeni Osmanlılar

---

<sup>325</sup> Hasan Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, çev. Türkan Yöney, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 24.

<sup>326</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 34.

<sup>327</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 51.

<sup>328</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 52.

<sup>329</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 40.

<sup>330</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 54-55.

<sup>331</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 58.

<sup>332</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 68.

ile temasta olan Midhat Paşa, Rüştü Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Süleyman Paşa bir hükümet darbesi ile Sultan Abdülaziz'i tahttan indirdi.<sup>333</sup> Sultan Murad'ın akli dengesinin bozulmasından dolayı kardeşi II. Abdülhamid, (bundan sonra sadece Abdülhamid denecektir) Midhat Paşa'nın liderliğinde Yeni Osmanlılar tarafından tahta getirildi (1876). Abdülhamid Anayasal bir yönetim sözü veriyordu.<sup>334</sup> İktidarı ele geçiren Abdülhamid tarafından Yeni Osmanlılar dağıtıldı. Böylece Yeni Osmanlılar hareketi sona erdi.<sup>335</sup>

Osmanlıcılık ideolojisi nasıl, kendinden sonra ortaya çıkan İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerine ilham kaynağı olmuşsa, Yeni Osmanlılar Cemiyeti de kendinden sonra kurulan Jön Türkler, İttihad ve Terakki, Ahrar Fırkası gibi bir çok cemiyete ilham kaynağı olmuştur. Elbette Yeni Osmanlıların fikirleri de sonraki nesillere etkilemiştir.<sup>336</sup> Yeni Osmanlılar İslam siyaset teorilerine konu olan kavramları kullanarak kendi düşünceleri ifade etmişlerdir. Adalet, meşveret, biat ve icma-i ümmet sık kullandıkları kavramlardır. Bu kavramlar bile Yeni Osmanlıların düşünce altyapısı hakkında fikir vermektedir.<sup>337</sup>

19. Yüzyılda Osmanlı Aydınları içinde akılcılığın temsilcisi İbrahim Şinasi'dir. Şinasi düşüncelerinin merkezine akli yerleştirir her şeyi aklın süzgecinden geçirmeyi tercih eder. 18. Yüzyıl Avrupa Aydınlanma düşüncesinin rasyonalizmini Osmanlı Devleti'nde Şinasi temsil eder.<sup>338</sup> Şinasi Paris'te Ernest Renan ile tanışır ve onun düşüncelerinden etkilenir.<sup>339</sup> Avrupa medeniyetinin akıl ve kanuna dayandığını ifade eden Şinasi, bizim yönümüz de bu medeniyettir, der. Avrupa'da yeni bir dinden bahseden (Tabii din) Şinasi, bu dinin temelini kanun olduğunu ifade eder. Aydınlanma düşüncelerinin akıl ve adalet devrini açacağını beyan eden Şinasi, akıl adaletin emrindedir, akıl adaleti insani gayelere sevk eder demek sureti ile hukukun kaynağı olarak akli referans gösterir.<sup>340</sup>

*Tasvir-i Efkar*'da Vattel'in tabii hukuku konu alan "Uluslararası Hukuk" adlı eserini tercüme etti. Şinasi, bütün meşru kurumların temeli olarak tabii hukuk

---

<sup>333</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 80.

<sup>334</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 86.

<sup>335</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 91.

<sup>336</sup> Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 101.

<sup>337</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 95.

<sup>338</sup> Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum Ve Siyaset**, 20. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 166.

<sup>339</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 65.

<sup>340</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 66.

olduğunu ifade eden inancını dillendirdi. Tarih konusunda da kadercilik yerine nedensellik zincirine atıflar yapmaya başladı.<sup>341</sup>

Şinasi aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde Laiklik ve Ulusçuluğun da öncüsüdür. Şinasi'nin dil ve anlam konusundaki fikirlerinde bu iki akımın etkileri görülür. O, "*aydınlar dil ve anlam aydınlanmasını başaramadıkça, politik dilde çağdaşlaşmadıkça, düşünceleri ve çabaları anlaşılmaz kalacaktır*" der.<sup>342</sup> Bunun gibi bir çok düşüncesinden dolayı tarihçiler ittifak ile Şinasi'yi Osmanlı modernleşmesinin öncü mimarlarından biri olarak nitelerler.<sup>343</sup> Şinasi, Mustafa Reşid Paşa'nın insan yapısı kanunu, diye tarif ettiği Tanzimat Fermanı'nı Osmanlı Devleti'nin yeni siyasal sistemi ve hukuk anlayışının özü olduğunu düşünür. Bunun gelişmesi ve yükselmesini planlaması, Şinasi'yi Osmanlı modernleşme düşüncesinin ilk mütefekkeri yapar.<sup>344</sup>

Asıl adı "Mehmed Namık" olan Namık Kemal (1840-1888) Yeni Osmanlılar arasında, kendinden sonra doğan bir çok düşünceyi etkileyen en önemli düşünürüdür. Yenilikçi düşünceleri ve milli şahsiyeti ile beraber o dinine, diline, örfüne ve tarihine bağlı bir fikir adamıdır.<sup>345</sup> Niyazi Berkes, Namık Kemal'in yazılarını değerlendirdiğinde onun genellikle üç temel soruna cevap aradığını söyler. Osmanlı Devleti'nin gerileme ve yıkılma nedenleri, bu yıkılışı durdurma ve tekrar ilerlemeyi sağlama yolları ve bunun için yapılması gereken reformlar nelerdir?<sup>346</sup>

Namık Kemal'in düşüncesinin ana merkezini İslam'a bağlılık oluşturur. Tanzimatçıları da özellikle bu konudaki sapmalarından dolayı eleştirmiştir. Adalet, eşitlik ve hürriyet konuları üzerinde önemle duran Namık Kemal, hukuk konusunda Laik kanunlara karşı çıkmış ve İlahi otoritenin İslam olduğunu söylemiştir.<sup>347</sup> Devlet idaresi konusunda İslam'ın ön kabullerini savunur. Yapılacak reformların İslam'a uygun olması gerektiğini söyler.<sup>348</sup> İslam ile liberalizm arasında ortak noktalar bulan Namık Kemal, toplumdaki bir mukavele ile oluşacak hükümetin amacının şeriatı

---

<sup>341</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 291.

<sup>342</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 283.

<sup>343</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 285.

<sup>344</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 303.

<sup>345</sup> İskender Pala, **Namık Kemal'in Tarihi Biyografileri**, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 1.

<sup>346</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 288.

<sup>347</sup> Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, 108.

<sup>348</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 320.

uygulamak olduğunu ifade eder. Ona göre bu mukavele ile ve toplum içinde hürriyet mümkün olabilir.<sup>349</sup>

Namık Kemal adalet adına feryat eder. Bunun anlamı şeriatın uygulanmasını talep etmektir. Ona göre adalet demek şeriat demektir. Hukukun ruhu olarak şeriatı gören Namık Kemal, onun hem bir anayasa hem de bütün vatandaşların haklarının muhafazasının teminatı olduğunu ifade eder.<sup>350</sup> Osmanlı Devleti'nin geri kalmasının sebebi olarak şeriatın hakkıyla uygulanmaması olduğunu söyleyen Namık Kemal, Tanzimat ile başlayan hukukun sekülerleşmesine karşı şöyle tavrı alır:

*“Şimdiye kadar mütenevvi’ mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şeriat-ı Ahmediyyenin kadrini kırmaktan başka ne fa’ide hasıl oldu. Bu mahkemeler şeriat mahkemelerinden daha adil ve kanunlar ahkam-ı şeriatından daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah’ın himayesi altında olalı beri, müstebiplerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği Şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyararak aramamız gerekir.”<sup>351</sup>*

Yeni Osmanlıların fikir adamları Şinasi ve Namık Kemal ile sınırlı değildir. Şinasi seküler düşüncenin temsilcisi, Namık Kemal ise İslam düşüncesinin temsilcisi olmaları itibari tercih edilmiştir. Bunlardan başka Ali Suavi, Münif Paşa ve Ziya Paşa gibi önemli düşünürler de vardır. Ama bu çalışmanın sınırlandırılması zaruretinin hasıl olmasından dolayı iki isimle iktifa edilmiştir.

### 3. 2. 2 Osmanlıcılık (Osmanlılık)

İdeolojiler çağından Osmanlı Devleti'nin ilk ideolojisi olan Osmanlıcılık (“Osmanlılık” da, “İttihad-i Osmani” de denir) düşüncesi Avrupa’da hızla yayılan milliyetçilik düşüncesine karşı tedbir amaçlı olarak tedavüle sokulmuştur. Sırp ve Yunan isyanlarından sonra özellikle Balkan uluslarının ayrılmasını engelleme düşüncesi vardır. Tanzimat, II. Abdülhamid ve İttihad Terakki dönemlerinde farklı şekillerde de olsa uygulanmıştır.<sup>352</sup> Tanzimat döneminin ürünü olan siyasi ve hukuki eşitlik prensibi, tüm teb’anın padişaha eşit statü ile bağlılığı Osmanlıcılık düşüncesinin temelini oluşturur. Tanzimat dönemindeki devlet ve vatandaş

<sup>349</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 321-323.

<sup>350</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 347.

<sup>351</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 349.

<sup>352</sup> Azmi Özcan, “Osmanlıcılık”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 33, (İstanbul: TDV, 2007): 485.

arasındaki farazi “karşılıklılık” siyasi müesseselerle tam olarak desteklenmediği için murat olunan neticeler hasıl olamamıştır.<sup>353</sup>

Yusuf Akçura, Osmanlıcılığı Batı çıkışlı bir düşünce olarak kabul eder. Osmanlı Devleti’nde toprak kayıplarının önüne geçmek amacı ile din ve ırk farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı Milleti” milleti oluşturmayı hedeflenmektedir. Osmanlı milleti oluşturma konusunda Amerika’nın örnek alındığı ve bir vatan etrafında toplanmanın esas alındığı anlaşılmaktadır. Bütün vatandaşların eşit vatandaşlık bağı ile kendilerini devlete bağlı hissettikleri bir sistem oluşturulmaya çalışılmıştır. Bir devlet projesi olan Osmanlıcılık, aynı zamanda Osmanlı aydınları tarafında da savunulmuştur.<sup>354</sup>

Sina Akşin de, Namık Kemal’in “ittihad-ı anasır” (unsurların birliği) düşüncesi ile dili ve dini ne olursa olsun, bütün Osmanlı teb’asını ortak vatan etrafında birleştirmeyi hedeflediğini ve bunun Osmanlı milliyetçiliği olduğunu ifade eder.<sup>355</sup>

II. Mahmud’un söylediği ve evrensel hukuk normlarına geçişin ilk önemli adımı sayılan “*Ben teb’amdaki din farkını ancak cami, kilise ve havraya gittikleri zaman görmek isterim...*” beyanı Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Osmanlı teb’ası arasındaki ilişkilerin karakterinin değişmeye başladığının işaretidir. Osmanlıcılık siyasetinin sembolü kabul edilen bu söz Osmanlı Devleti’nde din ve devlet işlerinin de değişmeye başladığının sinyalini veriyordu.<sup>356</sup>

Bir İslam devleti olan Osmanlı Devleti’nde halk Müslüman olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılmıştı. Müslümanların olmayanlara hukuki üstünlüğü olduğu gibi, devlet hizmetlerinde de benzer bir durum vardı. Müslüman halk teb’a, olmayan ise reaya idi.<sup>357</sup> Özellikle İngiltere ve Fransa’nın desteğini almak için, onların talebi olan Avrupa hukukuna intisap etmek için ilan edilen Tanzimat Fermanı ile Müslüman olanlar ile olmayanlar arasında hukuki ve siyasi eşitlik verilmesi Osmanlıcılık politikasının bir gereği idi.<sup>358</sup>

---

<sup>353</sup> Kayalı, **Jön Türkler**, 26.

<sup>354</sup> Akçura, **Tarz-ı Siyaset**, 17.

<sup>355</sup> Akşin, **Kısa Türkiye Tarihi**, 37.

<sup>356</sup> Hanioglu, **Ottoman Empire**, 74.

<sup>357</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 7, 7. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 297.

<sup>358</sup> Karal, **Osmanlı Tarihi**, c.7, 298.



Devletten farklı olarak Osmanlılık düşüncesini savunan aydınlar, bir meşrutiyet idaresinin kurulmasını ve bu sayede bütün Osmanlı halklarını bu ideal etrafında toplamanın mümkün olabileceğini düşünüyorlardı. Bundan dolayı Yeni Osmanlıların çalışmaları neticesinde Mithat Paşa'nın da etkisiyle Abdülhamid'e Kanun-i Esasi ilan ettirilmiş, parlamento tesis edilmiş ve böylece meşrutiyet idaresine geçilmişti. Osmanlılık ideolojisinin zaferi olan Kanun-i Esasi'ye göre; bütün vatandaşların hangi din ve mezhepten olursa Osmanlı olduğu, şahsi hürriyetlerine sahip oldukları, devlete karşı vazife ve haklarında eşit oldukları ifade ediliyordu. Böylece Osmanlı Devleti modernleşme yolunda önemli bir adım daha atmış oluyordu.<sup>359</sup>

Nitekim 1876 tarihli ilk anayasa olan Kanun-i Esasi'nin 8. 9. Ve 10. Maddeleri şöyledir:

*“Devleti Osmaniye tabîyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bilâ istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir. Osmanlıların kâffesi hürriyeti şahsiyelerine malik ve aherin hukuku hürriyetine tecavüz etmemekle mükelleftir. Hürriyeti şahsiye her türlü taarruzdan masundur. Hiç kimse kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile mücazat olunamaz.”*<sup>360</sup>

Osmanlılık düşüncesi Kanun-i Esasi'nin himayesinde Abdülhamid döneminde şeklen de olsa, uygulanmaya çalışılmıştır. Jön Türklerin 1902'de çıkardıkları *Şura-yı Ümmet* dergisinin ilk sayısı Osmanlılık ideolojisini yeniden yorumluyordu.<sup>361</sup> Buna göre Osmanlıların güçlerini birleştirmeleri gerektiğine yapılan vurgunun yanında yabancı müdahale de kesin bir dille reddediliyordu.<sup>362</sup>

Meşrutiyet devrinde Osmanlılık ideolojisi daha ziyade Hıristiyan Balkan milletlerini Osmanlı Devleti'ne bağlamak için kullanıldı. Devletin Müslüman unsurları olan Türkler, Arnavutlar ve Kürtler arasında milliyetçilik duygusu gelişmediğinden, bu unsurlar kendini doğal olarak Osmanlı hissediyorlardı. Ama

<sup>359</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 8, 7. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 496.

<sup>360</sup> **Kanûn-i Esâsî (Maddeleri)**, Mecmua-i Ulûm, c.1, s. 1, İstanbul: 1296 (1878): 3-4.

<sup>361</sup> Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 255-256.

<sup>362</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 265.

Devletin Hristiyanlar unsurlarının ayrılıkçı düşüncelerine karşı Osmanlılık ideolojisinin çözüm olmaması, Balkan Savaşı'ndan sonra Balkan topraklarının kaybedilmesi, Osmanlılık düşüncesinin Türkçülüğe dönüşmesine sebep olmuştur.<sup>363</sup>

Modern Türkiye kurulduktan sonra, Anadolu'daki Ortodoks Hristiyanlar, Türkçe konuşsalar bile, mübadele ile Türkiye'den gönderilmiştir. Türkiye'de geriye kalan Boşnak, Arnavut, Kürt ve Arap bütün Müslüman unsurların hepsine Türk denmiştir. Bu bir yönü ile Osmanlılığın Türkçülüğe inkılabını ifade eden bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.<sup>364</sup>

### 3.3 Abdülhamid Döneminde Modernleşme

Abdülhamid, Yeni Osmanlıların fikri ve siyasi çalışmalarının neticesinde tahta çıkmıştır.<sup>365</sup> Namık Kemal'e göre, Batı karşısında kaybedilen üstünlük meşveret ve maarif ile geri alınabilirdi. Meşveretsiz necat mümkün değildi.<sup>366</sup> Ona göre çöküşe sebep olan siyasi ve ekonomik saikler, eğitim ile tedavi edilebilirdi. Ama bu tedavinin anayasal merkezî bir rejim tarafından yapılmalıydı.<sup>367</sup> Bu düşüncelerle yola yıkan Yeni Osmanlılar, Süleyman Paşa'nın Harbiye Taburuna darbe yaptırttı.<sup>368</sup> Abdülaziz'e karşı darbeyi Mithat Paşa, Rüştü Paşa, Hüseyin Paşa, Süleyman Paşa ve Şeyhülislam planlayanlar arasındaydı. Bu darbede, mektepli medreseli işbirliği aleni bir biçimde göze çarpıyordu.<sup>369</sup> Darbe ile başa geçen Sultan Murat'ın ruhi depresyona girmesi ile yeni arayışlara giren Mithat Paşa ve arkadaşları Abdülhamid ile görüşmeler yapıyorlardı. Abdülhamid, İngiliz elçiliği ile yaptığı temasların da muhtemel etkisi ile tahta getirildi. Bu kararda Abdülhamid'in Midhat Paşa'ya anayasal yönetim sözü vermesi etkili olmuştur.<sup>370</sup> Tahta getirilen Abdülhamid, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni 1877'de dağıttı. Sürgüne gönderilen Yeni Osmanlıların

---

<sup>363</sup> Mehmet Hacısalıhoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 356.

<sup>364</sup> Lewis, **age**, 354.

<sup>365</sup> Kayalı, **Jön Türkler**, 27.

<sup>366</sup> Doğan Avcıoğlu, **Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)**, c. 1-2, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 158.

<sup>367</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 288.

<sup>368</sup> Avcıoğlu, **age**, 159.

<sup>369</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 311.

<sup>370</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 7, 6. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 365-366.

düşünceleri, Jön Türk hareketlerinin ve İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin temellerini atıyordu.<sup>371</sup>

Türkiye'nin modernleşme süreci, ağırlıklı olarak, iki alanda yapılan reformlar ile sürdürülmüştür. Hukuk ve maarif alanında yapılan reformlar ile modernleşmenin zemini hazırlanmıştır. Tanzimat döneminde başlayan dönüşüm, paradoksal olarak Abdülhamid döneminde de devam etmiştir. Abdülhamid devrinin Panislamist politikalarına rağmen, hukuk ve eğitim alanındaki reformlar modernleşme sürecinin hız kesmeden devam etmesine sebep olmuştur. Aslında Abdülhamid Batı medeniyetine hayranlık duymanın yanında Batı'nın kültürel değerlerine sıcak bakmıyordu. Tanzimat'tan evvel başlayan ve Tanzimat döneminde devam eden modernleşme faaliyetlerini muhafaza etmenin yanında, özellikle Osmanlı entelijansiyasının Batı kültürünü transfer çalışmalarının da kanallarını açmıştı. Böylece Türk modernleşmesinin yönünde herhangi bir kırılma yaşanmamıştır.<sup>372</sup>

Abdülhamid Batıcılığı, Batı'nın eğitimini, teknolojisini ve idaresini almak şeklinde anlıyordu. Bunun için Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye'de Batı tarzı eğitime ağırlık verildi. Müfredatlar yeniden düzenlendi ve pozitif bilimlerle yetişen bir jenerasyon yetişti.<sup>373</sup> 1880'lerden itibaren açılan idadilerde pozitif bilimleri öğreten bir eğitim planlanması da, bu Batıcı bir jenerasyonun yetişmesine önemli katkılar sağlamıştır.<sup>374</sup> 1896 yılında çıkarılan bir yasa ile Osmanlı okullarında Batılı müfredatlar benimsenmişti. Toplumda yerleşmiş olan Batıcılık anlayışında daha ileri modernleşme anlayışına sahipti. Bu müfredatlar okullara akılcı ve Batılı bir sistem getirmişti.<sup>375</sup> Ama medreseler konusuna gelince durum değişir. Tanzimat'tan evvel Sünni İslam devlet ideolojisini Osmanlı coğrafyasında neşreden medreselere, Abdülhamid, tıpkı dedesi II. Mahmud gibi, herhangi bir ıslahat girişiminde bulunmaz. Böylece medreseler doğal seyrinde çürümeye terkedilir.<sup>376</sup> Abdülhamid'in

---

<sup>371</sup> Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 34.

<sup>372</sup> Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, Çev. Şiar Yalçın, 5. bs. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 19.

<sup>373</sup> Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 15.

<sup>374</sup> İnalçık, **Rönesans Avrupası**, 318.

<sup>375</sup> Roderic Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 676-678.

<sup>376</sup> "Mehmet İpşirli ile Medreseler ve Ülema Üzerine", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 6, s. 12 (2008): 458, 460.

medreseler ile ilgili yaptığı tek reform, medrese öğrencilerini askerlikten muaf bırakmaktır. Bu değişiklik bile muhtevası itibari ile medresenin aleyhinedir.<sup>377</sup>

Tanzimat devrinden oluşturulan laik hukuk yapısında herhangi bir değişiklik yapılmadan devam etmiştir. Laik mahkemeler statüsünde değerlendirilen Nizamiye mahkemeleri varlığını devam ettirmiştir. Kanun-i Esasi ile bu mahkemelerin mevcudiyeti anayasal bir hüviyet kazanmıştır.<sup>378</sup>

Türk modernleşmesi yolunda en önemli kilometre taşlarından biri olan “ulus devlet” zemininin inşası yolunda önemli bir adım Abdülhamid döneminde atılmıştır. Bu adım Türkçe’nin devletin resmi dili olmasıdır. Kanun-i Esasi’nin 18. Maddesine göre Osmanlı Devleti’nin resmi dilinin Türkçe olduğu ve devletin resmi işlerinde bu dilin kullanılmasına karara bağlanmıştır.<sup>379</sup> Ayrıca Abdülhamid döneminde Türk unsuruna ayrıcalık ve öncelik veren politikalarından dolayı, “kültürel Türkçülük” yapıldığı düşünülebilir.<sup>380</sup>

Din devlet ilişkileri bakımından Osmanlı Devleti’nde üçüncü aşamanın yaşandığını söyleyebilir. Tanzimat Fermanı’na kadar olan birinci devreyi, “din û devlet” birlikteliği ifade eden din için devlet dönemidir.<sup>381</sup> Tanzimat dönemi ise din ve devlet bağlarının zayıfladığı ve Batı Avrupa tarzı seküler merkezi bir idarenin teşekkül aşamasını oluşturan ikinci devreyi oluşturur. İkinci devrede ikili bir düzen kurulmuştur<sup>382</sup> Abdülhamid devri ise Batı Avrupa’nın merkezi krallıklarında uygulanan, ama Tanzimat döneminde eksik kalan dini/siyasi bir özelliğinin hayata geçirilmesidir. Bu ise dinin devletin emrine girmesi yaklaşımıdır. Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau dinin toplum üzerinde etkileri ve işlevlerini değerlendirmiş ve onu devletin idaresine yardımcı olabilecek bir unsur olarak görmüştür.<sup>383</sup> Abdülhamid dönemindeki “İttihad-ı İslam” siyasetinin bir yönü de,

---

<sup>377</sup> Ömer Özyılmaz, “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, c.5. s. 5 (1993): 143.

<sup>378</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 8, 6. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 345.

<sup>379</sup> Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 8, 402.

<sup>380</sup> Mehmet Hacısalihoğlu, “İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin Politikaları Bağlamında Türkçülük, Osmanlılık ve Türkleştirme Tartışmaları”, **Toplumsal Tarih**, s. 189 (2009): 69.

<sup>381</sup> Mardin, **Türkiye’de Din**, 117.

<sup>382</sup> İnalçık, **Rönesans Avrupası**, 320.

<sup>383</sup> Vergin, **Din ve Toplum**, 101.

emperyalizm karşı devletın bekası için dinin (İslam) bir siyasi vasıta olarak araçsallaştırılmıştır.<sup>384</sup>

### 3. 3. 1 Meclis-i Mebûsan ve Kanun-i Esasi

Tanzimat ile yarı anayasal bir yönetime geçen Osmanlı Devleti, Meşrutiyet'in 1876 yılında ilan edilmesi ile ilk defa tam bir "anayasal sistem" olgusu ile tanışmış oldu. Devletın iki meclisi olacaktı "Meclis-i Mebûsan" mebuslarını halk, "Meclis-i Âyan" mebuslarını padişah seçecekti.<sup>385</sup> Birinci Mebûsan Meclisi azaları, halkın seçimi yerine, geçici seçim yönetmeliği icabı, vilayet idare meclislerince tespit edildi. Hal böyle olunca bu meclislerin, mebusları seçimle gelmiş ve tam bağımsız meclisler olduğunu düşünmemek gerekir. Yine de bu adımın Osmanlı modernleşmesi için çok önemli bir merdiven basamağı olduğu muhakkaktır. İlk defa taşranın seçkinleri ve orta sınıfının temsilcileri İstanbul'a gelmiş, meclis çatısı altında memleket meselelerini tartışmış, yönetime cılız da olsa iştirak etmiş, hatta bazı kararlar dahi almışlardı. Böylece liberal bir muhalefetin tohumları iki yıl gibi kısa bir ömrü olan bu mecliste atılmıştı. Anayasal muhalefetten memnun olmayan Abdülhamid, meclisin açılmasından kısa bir süre sonra Osmanlı-Rus harbinin başlamasını bahane ederek 1878'de, anayasanın da kendisine tanımış olduğu meclisi kapatma yetkisini kullanarak, meclisi tatil etti.<sup>386</sup> Yalnız kapatılan Mebûsan Meclisidir. Âyan Meclisi çalışmalarına devam etmiştir. Anayasa yürürlükten kaldırılmadığı için, anayasanın öngördüğü hükümet çalışmalarına devam etmiştir.<sup>387</sup>

Osmanlı Devleti'nin modernleşme yolunda gerçekleştirdiği nitel değişimin en önemli kilometre taşlarından biri de liberal bir anayasa olan Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesidir. Nasıl ki Tanzimat Fermanı'nın ilanının da Mısır Meselesi, Islahat Fermanı'nda Kırım Harbi etkili olmuştu, Kanun-i Esasi'nin de ilan edilmesinde Rusya ile ufukta beliren savaşta Batı desteğini alma niyetinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>388</sup> Rus tehlikesinin yanında, 1876 aralık ayında Batılı devletler tarafından düzenlenen İstanbul Konferansı öncesinde, Osmanlı Devleti aleyhinde bir

<sup>384</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 20.

<sup>385</sup> Suna Kili, **Bir Çağdaşlaşma Modeli Atatürk Devrimi**, 12. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 55.

<sup>386</sup> Kayalı, **Jön Türkler**, 27.

<sup>387</sup> İlber Ortaylı, "Tanzimat Devri ve Sonrası İdari Teşkilat" **Osmanlı Devleti Tarihi**, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: Feza Gazetecilik, 1999), 324.

<sup>388</sup> Lewis, **age**, 164.

karar almasını engelleme düşüncesi de vardır. Bu anayasa Belçika Anayasası kısmen örnek alınarak hazırlanmıştı.<sup>389</sup>

### 3. 3. 2 İttihad-ı İslam Düşüncesi

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerini, Osmanlı Devleti'ndeki "milliyetçilik krizi" olgusunun tezahürleri olarak yorumlamak isabetli bir yaklaşımdır. Devleti çöküntüden kurtarma düşüncelerinin bu tür fikir akımları şeklinde sistematize edilmesi, Avrupa'da ortaya çıkan ve büyük oranda yerleşik hale gelen "milliyetçilik" akımlarının Osmanlı devlet ricali ve entelektüellerini etkilemelerinin neticesidir. Osmanlı entelijansiyasının toplumsal ve siyasal şartlara göre milliyetçiliği Osmanlı Devleti hudutları dahilince icra etmeleri, bu düşünce akımlarının doğmasına sebep olmuştur. Osmanlıcılık düşüncesinin daha ziyade vatan kavramı etrafında şekillenen bir milliyetçilik anlayışı olduğunu ifade etmiştik. Osmanlıcılığın yetersiz kalması üzerine, yeni bir ideoloji Osmanlıcılığın yanında devreye sokulmuştur. Abdülhamid dönemindeki "ittihad-ı İslam", milliyetçiliğin "İslamcılık" adıyla, farklı bir şekilde yorumlanması olarak mütalaa edilebilir.<sup>390</sup> İlber Ortaylı'nın "Hamidiye İslamcılığı" diye isimlendirdiği bu ideolojinin Fransız İhtilali'nin Osmanlı Devleti'ndeki tesirlerine karşı oluşturulan bir direnç olduğu söylenebilir. Panslavizm ve Pancermenizmden pek farklı değildir.<sup>391</sup>

İttihad-i İslam düşüncesi tarihini Yavuz Sultan Selim'e kadar dayandıranlar olsa da Osmanlı Devleti'nde bir siyasi proje olarak, Osmanlıcılık düşüncesinden yeterli verim alınamamasından dolayı ortaya çıkmıştır. Osmanlıcılık fikrini savunan bazı Yeni Osmanlıların gelip durdukları yer, İslamcılık politikası olmuştur. Yeni Osmanlıların Avrupa'da bulunmaları ve oradaki düşünceleri yerinde analiz etme imkanına sahip olmaları bu dönüşümde etkili olmuştur.<sup>392</sup>

Özellikle "millet" düşüncesinin yükselişe geçtiğini gören Yeni Osmanlılar, "*din ve millet birdir*" şiarından yola çıkarak, önce Osmanlı Devleti sınırları içindeki Müslümanları, sonra da dışındaki Müslümanları tek bir millet olarak birleştirmeyi

---

<sup>389</sup> Kemal H. Karpat, **Türk Siyasi Tarihi, Siyasal Sistemin Evrimi**, çev. Ceren Elitez (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 8.

<sup>390</sup> Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, 212, 288.

<sup>391</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu**, 10. bs. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 78.

<sup>392</sup> Akçura, **Tarz-ı Siyaset**, 19.

hedeflemişlerdir.<sup>393</sup> Abdülhamid İttihad-ı İslam politikasını, Avrupa'nın Osmanlı Devleti toprakları üzerindeki emperyalist taleplerini durdurmak için uyguladığı anlaşılmaktadır.<sup>394</sup>

1876 tarihli Kanun-ı Esasi'de Hilafete ve İslam'ın hamiliğine yapılan vurgu ile İttihad-ı İslam politikası resmi bir hüviyet kazanmıştır. Kanun-i Esasi'nin dördüncü maddesine “*Zat-ı hazret-i padişahi hasbe'l-hilafe din-i İslam'ın hamisi ve bilcümle tebaa-i Osmaniye'nin hükümdarı ve padişahıdır.*”<sup>395</sup> Aslında bu madde ile Osmanlı Devleti kadim siyaset anlayışına geri dönmeye karar vermişti. Din ve devlet birlikteliği esasının yeniden revize edilerek yürürlüğe girmesidir.<sup>396</sup> Ama din ile devletin konuları yer değiştirmiştir. Artık “devlet din içindir” değil, “din devlet içindir” siyaseti uygulanmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin varlığının devamı ve toprak bütünlüğünün muhafazasının imparatorluğun Müslüman unsurlarına dayanarak devam ettirilmesi devletin uyguladığı İslamcılık politikasının esasını oluşturur. Bununla beraber, imparatorluk dışındaki Müslüman nüfusun kamuoyunu uyararak, desteğini almak sureti ile Osmanlı Devleti'ne Batı'nın baskı ve müdahalelerini azaltmak hedeflenmiştir. Kaybedilen topraklardaki Müslüman nüfusun Anadolu'ya göç etmeleri de bu politikanın inşasının bir diğer sebebidir.<sup>397</sup>

Halifeliğin öne çıkarılması, dini unvanları kullanan kişilerin çeşitli makam ve memurluklara tayin edilmesi, mabetlerin inşasına ağırlık verilmesi, dönemin politikaları idi. Hatta hacca giden Müslümanların Halife'ye dua etmeleri ile İslam Dünyasında yeni bir şuurun oluşturmaya çalışmak da buna eklenmelidir.<sup>398</sup> Hicaz demiryolu projesi ile İslam Dünyası'nın kalbi olan Hicaz ile siyasi merkezi olan İstanbul arasında bir maddi bir bağ kuruluyordu.<sup>399</sup>

İslamcılık, Abdülhamid döneminde “İttihad-i İslam” (Panislamizm) politikası olarak uygulanmıştır. İttihad-ı İslam düşüncesinin fikir babası Namık Kemal'dir. İlk defa 1869 yılında *Hürriyet* gazetesinde kullanılmıştır. *Hürriyet*'ten sonra, *Basiret*

<sup>393</sup> Akçura, *Tarz-ı Siyaset*, 20.

<sup>394</sup> Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 284.

<sup>395</sup> **Kanûn-i Esâsî (Maddeleri)**, Mecmua-i Ulûm, c.1, s. 1, İstanbul: 1296 (1878): 3.

<sup>396</sup> Azmi Özcan, “Sultan Abdülhamid'in ‘Pan-İslam’ Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri”, **Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum, 9-11 Haziran 1995**, (Ankara: TDV Yayınları, 1997): 123.

<sup>397</sup> Özcan, *Pan-İslam*, 123.

<sup>398</sup> Akçura, *Tarz-ı Siyaset*, 21.

<sup>399</sup> Akçura, *Tarz-ı Siyaset*, 22.

gibi gazetelerde bu konunun işlenmesinden Hollanda ve İngiltere rahatsız olmuş ve Osmanlı Devleti'ne bu konudaki rahatsızlıklarını bildirmişlerdir. Doksanüç Harbi'nden sonra sıklıkla işlenen Panislamizm veya İttihad-ı İslam kavramının kullanımı, Batı'nın baskısı ile Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru yasaklanmıştır. Jön Türkler döneminde bir çözüm reçetesi olarak tekrar gündeme gelen İttihad-ı İslam, gazetelerde tartışılmaya başlandı. Hatta İttihad-i İslam adıyla bir dergi, kitap ve risaleler yayınlandı. Celal Nuri ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi bu konuda kitap yazan kişilerdendir. Bu eserler genellikle, İslam Dünyası'nın geri kalmışlığı ve çıkış stratejilerinden bahsetmektedir.<sup>400</sup>

Abdülhamid döneminde uygulanan İslam Birliği politikasının, İslam dünyasında ortak bir şuurun zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Hatta ortak şuurun tesisi yolunda bazı başarılar da elde edilmiştir. Mesela Hicaz demiryolu projesinden gösterilen dayanışma bunun örneğidir. Ama meselenin bir diğer yanı İslam Birliği'nin Abdülhamid'in şahsiyeti ile sıkı bir ilişkisi vardı. Bundan dolayı, Halifenin düşürülmesinden sonra başa geçen İttihadçılar, O'nun mirasından faydalanmak amacı ile I. Dünya Savaşı'nda "Kutsal Cihat" ilan ettikleri halde Araplardan herhangi bir müspet cevap alamamışlardır. İttihad-ı İslam düşüncesi Milli Mücadele esnasında neticesini vermiştir. Bir taraftan Orta Asya ve Hindistan'dan yardımlar gelirken, diğer taraftan Kürtler de Halifelige bağlılık içinde Mustafa Kemal'e destek vermişlerdir.<sup>401</sup>

### **3. 3. 3 Abdülhamid'e Muhalefetin Yükselişi**

Abdülhamid dönemi otoriter uygulamaları beraberinde tepkileri de getirmiştir. Yeni Osmanlıların tasfiye edilmesi, toprak kayıplarının artması ve Panislamizm politikaları, tepkilerin doğmasına sebep olarak gösterilebilir.

#### **3. 3. 3. 1 Jön Türkler**

Hiç şüphesiz Jön Türkler, Osmanlı modernleşme hareketleri zincirinin, Osmanlı bürokrasisi içindeki modernist kanadını temsil ediyordu. Jön Türkler, II. Mahmud reformları, Tanzimat dönemi modernleşmesi, Mustafa Reşid Paşa, Mustafa Fazıl Paşa, Yeni Osmanlılar ve Midhat Paşa ile övünüyorlardı. Jön Türkler hareketinin mensuplarını, orta dereceli memurlar, modern mekteplerin

<sup>400</sup> Azmi Özcan, "İttihad-ı İslam", **İslam Ansiklopedisi**, c. 23, (İstanbul: TDV, 2001): 470.

<sup>401</sup> Özcan, "İttihad-ı İslam", 475.



öğrencilerinden oluşuyordu. Bu kişiler devraldıkları modernleşme mirası ile övündükleri gibi Osmanlı Devletinde Batı tarzı müesseseler kurmak istiyorlardı. Temelde Abdülhamid döneminin mutlakıyetçi rejimi ile mücadeleyi prensip edinen Jön Türkler, liberal politikaların propagandasını yapıyorlardı. Batılılaşma düşüncelerine sahip Jön Türkler 1908-1918 Osmanlı modernleşme hareketlerinin fikri liderliğini yapmıştır.<sup>402</sup>

1889'da kurulan "İttihad-ı Osmani" Cemiyeti ile Jön Türklerin bireysel mücadeleleri bir çatı altında toplanmış oldu. Cemiyet İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, İshak Sükuti, Mehmed Reşid ve Hüseyinzade Ali tarafından kuruldu.<sup>403</sup> Cemiyetin yayın organı olan *Osmanlı* gazetesinde cemiyetin amacı; hazır olan hükümeti düşürmek ve ulus ve mezhep (din) farkı gözetmeksizin bütün teb'ayı, Osmanlı'nın kurtuluşu ve necatı gayesi etrafında birleştirmek, şeklinde açıklanmıştı. Bu Jön Türk cemiyeti, Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye'de teşkilatlanmış ve bu kurumlarda gizli toplantılar ve propagandalar yapmıştı.<sup>404</sup>

Jön Türk hareketinin en önemli sonucu İttihad-ı Osmani Cemiyeti'nin, İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne (İTC) dönüşmesidir. Katı bir pozitivist olan ve Paris'te bulunan Ahmed Rıza'nın etkisi ile cemiyetin bu dönüşümü yapıldı. Ahmed Rıza kendi düşüncelerini cemiyet üyelerini kabul ettirdiği gibi, cemiyetin programına da müdahale etti.<sup>405</sup>

Cemiyetin isminde "Hürriyet" değil de "İttihad" olması İTC'nin esas amacının hürriyet olmadığını göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin azınlıkları idare etmek için ihdas ettiği "millet sistemi", milliyetçilik akımlarından sonra işlevini yitirmeye başlamıştı. Bunu müteakip azınlıklar kendilerini mezhepleri ile değil ırkları tanımlıyorlardı. Ortodoks değil, Bulgar ve Yunan olmuşlardı. Bundan dolayı Jön Türkler, milliyetçiliğin ortaya çıkardığı yeni kimliklerin üzerinde bir "üst kimlik" inşa ihtiyacı duymaya başladılar. "Osmanlı vatandaşlığı" üst kimliği ile bütün unsurları imparatorluğun sınırları dahilinde tutmayı planlıyorlardı. İttihad

---

<sup>402</sup> M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, (Newyork, Oxford: Oxford University Press, 1995), 17.

<sup>403</sup> Hacısalihoglu, *Jön Türkler*, 54.

<sup>404</sup> Hacısalihoglu, *Jön Türkler*, 55.

<sup>405</sup> Hacısalihoglu, *Jön Türkler*, 56.

vurgusunun hürriyet vurgusunun önüne geçmesinin sebebi budur. Bunun da ancak “anayasa ve parlamento” ile mümkün olacağını düşünüyorlardı.<sup>406</sup>

Ortak bir ideolojileri olmamalarına rağmen çekirdek kadroları, almış oldukları eğitimden dolayı, çağdaş bilimden ve materyalizmden etkilenmişlerdir. Onlar Batı medeniyeti ile bilimini İslam ve geleneksel değerler ile bağdaştırma yolunu seçmemişlerdi. Abdullah Cevdet, Şerafeddin Mağmumi ve İbrahim Temo gibi tıbbiyeliler popüler bilim dergileri için makaleler yazıyorlar ve materyalizmi savunan eserleri Türkçeye tercüme ediyorlardı. Yazdıkları bu makalelerde biyolojik materyalizmin etkileri göze çarpmaktadır.<sup>407</sup> Jön Türklerin bu eserlerinde dinin yerine bilimi ve felsefeyi egemen kılmayı hedef edindikleri anlaşılmaktadır. Abdullah Cevdet bilimsel materyalizm düşüncesine büyük bir aşk ile bağlıydı. Osmanlı’da yayınlamış olduğu ile dergide İslam dinine eleştiriler getiriyordu. Bilimsel (biyolojik) materyalizmden etkilenmelerinin sebebi ise Tıbbiye’de almış oldukları eğitimidir. İnsan vücuduna dair bilgiler onları materyalizme sürüklemişti.<sup>408</sup>

Jön Türklerin düşüncelerinin gelişmesinde Batılı yazar ve düşünürlerinin Osmanlı Devleti’nde basılan eserlerin de etkili olmuştur. Haechel, Schopenhauer, Büchner, Darwin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Mill, Flaubert ve Balzac gibi bir çok düşünürün eserleri elden ele dolaşıyordu.<sup>409</sup>

Ahmed Mithat Efendi’nin “köksüzler, yabancılaşmışlar” anlamında Fransızca “dekadan” diye tanımladığı Jönlerden biri Beşir Fuad’dır. Yakalandığı “dinsizlik ve materyalist” hastalığından dolayı intihar etmiş ve kadavrasının bilimsel olarak incelenmesi için vasiyet etmiştir.<sup>410</sup> Beşir Fuad, Voltaire ve Schopenhauer’ı Osmanlılara tanıtmalarının yanında, Osmanlı’da “natüralizm” yani “tabiatçılık” akımının öncülüğünü yapmıştır. Kuvvet ve maddenin dünyanın iki muharrik gücü olduğuna inanıyordu. Natüralizm ile beraber, Comte’ün pozitivist düşüncelerinden de etkilenmişti.<sup>411</sup> Beşir Fuad askeri okuldan mezun olmuştu. İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin (İTC) mektepli üyelerinin hemen hepsi biyolojik materyalizmin etkisinde kalmışlardı. Tıp mektebinde gördükleri dersler, onların inançlarının

---

<sup>406</sup> M Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 71.

<sup>407</sup> Hanioğlu, **The Young Turks**, 18.

<sup>408</sup> Hanioğlu, **The Young Turks**, 20.

<sup>409</sup> Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 378.

<sup>410</sup> Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 378.

<sup>411</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 59.

sarsılmasına ve manevi köklerinden kopmalarına ve biyolojik bir dünya görüşüne yani materyalizme sapmalarına sebep oluyordu. Beşir Fuad da bunlardan biriydi.<sup>412</sup>

Osmanlı idarecileri, Jön Türk liderlerinden olan Ahmed Rıza (Bey) için, “*Cenabı Rabb-ül aleminin varlığını –neüzübillah- inkar ve iman ve itikadı olmayan*” evsafını kullanır.<sup>413</sup> Ahmed Rıza’nın din düşüncelerini kardeşine yazdığı bir mektuptan takip etmek mümkündür:

“...Benim Nazik Karındaşım Fahirem,

....Ben kadın olsaydım, dinsizliği ihtiyar eder, İslam olmasını istemezdim. Üzerime üç karı ve istediği kadar odalıklar almasına izin veren kocama, cennette huriler hazırlayan, başımı, yüzümü dolap beygiri gibi örttürdükten ma’ada, beni her bir eğlenceden men eden kocamı boşayamamak, döğerse sesimi çıkarmamak gibi daima erkeklere hayırlı, kadınlara muzir kanunlar vaz’ eden bir din, benden uzak olsun derdim...”<sup>414</sup>

Bu mektuptan Osmanlı toplumunda yerleşik din telakkisinin Osmanlı aydınlarını rahatsız ettiğini, Ahmed Rıza gibi bazı aydınların da İslam’ı öğrenme yerine reddetmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Ahmed Rıza, Aydınlanma döneminin hukuku olan “Tabii Hukuk” kavramını Osmanlı’ya taşımıştı. O’na göre eşya, objektif tabiat kanunları ile birbirine bağlıdır. İnsan evvela bu tabiat kanunlarını anlamalıdır. Bütün dünya bir araya gelse bu kanunlarda en ufak bir değişiklik yapamaz. Dünyadaki dağlar, nehirler, denizler nasıl bu tabiat kanunlarına tabi ise, insanda bu tabii kanunlara itaat etmeli ve tabi olmalıdır. Tabiatın yardımı olmadan hiç bir şey olamaz. Böylece Osmanlı Devleti’nde şeriat ve aklın yanında tabiat da hukukun kaynaklarından biri olarak değer görmeye başlamıştır. Tıpkı Aydınlanma döneminde Batı’da olduğu gibi. Batı’daki bu Tabii hukukun çıkış noktasının daha ziyade panteizm ve deizm dayanan Tabii din olduğunu anlatmıştı.<sup>415</sup>

Ahmed Rıza, insanın ihtiyaçlarını bu dünya ile sınırlayan materyalist ve pozitivist anlayışa sahipti.<sup>416</sup> Yazılarında İslamiyeti sık sık savunmasının sebebi,

<sup>412</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 61.

<sup>413</sup> Hanioglu, **İttihad ve Terakki**, 46.

<sup>414</sup> Hanioglu, **İttihad ve Terakki**, 47.

<sup>415</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 185.

<sup>416</sup> Bakınız: Murtaza Korlaelçi, “ Ahmed Rıza (1859-1930)” **Felsefe Dünyası**, s. 4 (1992).

İslam'ı vahy-i semaviye dayalı ilahi bir din olarak değil de, dini toplumun gelişimi için lüzumlu görmesi ve dinin sosyal bir harç olması nedeniyle değer vermesidir. Muhtemelen İngiliz Hıristiyan deistler gibi, İslam'ı da Tabii bir din olarak gören bir anlayışa sahipti. Mustafa Kemal'in İslam'ı Tabii bir din olarak görmesi ile Ahmed Rıza arasında paralellikler vardır.<sup>417</sup>

Arapkir'li dindar bir ailenin dindar çocuğu Abdullah Cevdet, Mekteb-i Tıbbiye'de biyolojik materyalizmin etkisine girer. Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* adlı eserinin bir bölümünü halkın anlayabileceği şekilde Türkçeye çevirdi. Şükrü Hanioglu bu eserin Jön Türk ideolojisinin köşe taşı olduğunu ifade eder. Bu popüler teori, inançların antik toplumların dönüşümünün neticesi olduğu fikrini Jön Türklere aşlamıştı.<sup>418</sup>

Serüvene benzeyen hayatı ile Abdullah Cevdet bir çok cemiyetin faaliyetine katılmış ve bir çok gazetede yazılar yazmıştır. Onun en öne çıkan düşüncesi, Batı'nın tamamen ve her yönü ile alınmasını istemesidir. "*Yalnız bir medeniyet vardır. O da Batı medeniyetidir. Batı medeniyetini gülü ve dikenini ile borç almamızdır*" diyen Abdullah Cevdet "Tam Garpcılar" grubunun lideri konumuna yükseldi.<sup>419</sup>

Abdullah Cevdet, Aydınlanma düşüncelerinin etkisinde kaldığı gibi Aydınlanma döneminin inançlarından da etkilenmiştir. Fonksiyonu itibari ile birbirine benzeyen deizm ve panteizminin izlerine rastlamak mümkündür. Dinin işlevine ve faydalarına inanan ve tabiat kaynaklı bilimsellikten dolayı Abdullah Cevdet'in ulaştığı inanç panteizm olmuştur. Hüseyinzade Ali onu bu yönü ile dindar bir dinsiz diye tanımlamıştır.<sup>420</sup> Şükrü Hanioglu ise onun deizm inancının etkisinde olduğunu ifade eder. Newton'un çerçevesini çizdiği, "tabiat düzeninin Tanrı tarafından yaratıldığı fakat Tanrı'nın artık bu düzene müdahale etmediği" düşüncesinin etkisindeki Abdullah Cevdet, dine iyi vatandaşlar yetiştirme ve toplumsal düzeni sağlamı misyonu yükliyordu.<sup>421</sup>

Materyalist düşüncelerine, rağmen tıpkı Ahmed Rıza gibi dinin toplum için lüzumuna inanıyordu. Dini dinamiklerle toplumu besleme taraftarıydı. O, "...*ilim*

---

<sup>417</sup> Mardin, *Jön Türklerin*, 187.

<sup>418</sup> Hanioglu, *The Young Turks*, 18, 21.

<sup>419</sup> Hanioglu, *The Young Turks*, 17.

<sup>420</sup> Mardin, *Jön Türklerin*, 246.

<sup>421</sup> M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 132.

*havasın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekamül etmesi, lüzum-u içtimaisi bundandır...*” demek sureti ile dini toplum ve terakki için araçsallaştırdığı anlaşılmaktadır.<sup>422</sup> Yalnız dinden yararlanırken, İslamiyeti akide ve fıkıh bütünlüğü içinde değil de, İslam’ın toplumsal yönünü alıp istifade etmeyi düşünmüştür.<sup>423</sup> Bununla birlikte o, İslam’ın tedricen terkedilmesi düşüncesini taşımaktadır. Doğu kültürünün bir parçası olarak mütalaa ettiği İslam’dan ise yararlanmakta bir beis görmemektedir.<sup>424</sup>

Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh’un İslam’da tecdit konusundaki çalışmalarını beğenen ama yetersiz bulan Abdullah Cevdet, İslam’dan daha iyi bir yaşama biçimi ve hayat görüşünün olabileceğini düşünür. Efgani’yi Müslümanların Luther’i olarak gören Abdullah Cevdet’in İslam’da reform arzusunu dillendirdiği ve bunu ulemadan beklediği anlaşılmaktadır. Batı Aydınlanmasını Protestan ahlakın yerleşmesine bağlayan Abdullah Cevdet, ancak İslam’da bir reform ile benzer neticenin alınabileceğini düşünmektedir.<sup>425</sup> Abdullah Cevdet, dinde reform konusunda Muhammed Abduh’tan etkilenmiştir. Abduh’un “İslam’ın özüne dönme, saf haline ulaşma” hususundaki düşüncelerini benimseyen Abdullah Cevdet bunu, İslam’ın ahlak ilkelerini ortaya çıkarmak için istiyordu. Çünkü bu saf ahlak ilkelerinin çok çalışmaya ve gelişmeye yardımcı olacağını düşünüyordu.<sup>426</sup>

Abdullah Cevdet, Meşrutiyet döneminde İslamiyet’e eleştiri getiren tek isim olmanın yanında dinin toplumsal içeriğinden yararlanmayı düşünmüştür. İslamiyet’in biyolojik materyalizm olduğunu düşüncesini halka kabul ettirmeye çalışıyordu.<sup>427</sup> Hatta modernleşme yolunda İslam’ın kullanılabilmesini ve yeni modern bir dinin oluşturulması gerektiğine inanıyordu. Çünkü bu haliyle İslamiyet’in ilerlemeye mani olduğu zehabına kapılmıştı.<sup>428</sup> İlerlemek için modern bir dine ihtiyaç vardı. O şöyle diyordu:

*“... Cemiyet-i beşeriye dinsiz yaşayamaz. Din de cemiyet-i beşeriyeye nur ve hararet ifaza etmekten ve insanlar arasında sermaye-i refah ve telif*

<sup>422</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 129.

<sup>423</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 131.

<sup>424</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 193.

<sup>425</sup> Alaeddin Yalçınkaya, **Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri**, (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991), 80.

<sup>426</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 137-138.

<sup>427</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 332.

<sup>428</sup> Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, 331.

*olmaktan kalınca artık muammer olamaz... bizim muradımız hayatta din, dinde hayat görmektir. Bizim hayattan anladığımız ise muhabbettir, ahenktir, nurdur, vifaktır ve akl-ı selim ve hiss-i selimdir, ruhlarda ve yüreklerde müsta'mer ve feyyaz bir vahdet ve şevk-i tevhiddir...*"<sup>429</sup>

İslam dünyasının ilerlemek için bir Luther'e ihtiyaç vardır. Dinde reform yapılmalıdır ki Protestan ahlak yerleşsin. Modern dinin misyonlarından biri de toplum arasında Protestan ahlakı yerleştirmektir.<sup>430</sup> O, akıl ile çelişmeyen "Bahailik" dininin Protestan ahlakın yerleşmesinde kullanılabileceğini ve tasavvur ettikleri modern dinin Bahailik üzerine inşa edilebileceğini düşünmektedir.<sup>431</sup>

Abdullah Cevdet'in laikleşme ile ilgili projelerini *İctihad* gazetesinde ifade ediyordu. Bu dergideki yazıların çoğu Atatürk İnkılabı'nın programı mahiyetindedir. Laiklik, Batılılaşma, kadın hakları, saltanatın kaldırılması gibi birçok konuyu Abdullah Cevdet, Cumhuriyet'ten evvel işlemiştir.<sup>432</sup> Modern bir din oluşturarak Batılılaşmanın gerçekleştirilmesi Abdullah Cevdet için bir gaye-i hayaldir. 1923 yılından sonra Cumhuriyet döneminde yapılan reformlarda bu "ütopya" gerçekleştirmeye çalışılmıştır.<sup>433</sup>

### 3. 3. 3. 2 İslamcılar

Kemal Karpat Abdülhamid'in, formel (şekli) İslamcılığın mucidi olduğunu söyler. Aslında onun teokrasiye ve ilmiye sınıfının devlet işlerine müdahalesine karşı olduğunu ifade eder.<sup>434</sup> Abdülhamid'in ilmiye sınıfına pek güvendiği söylenemez. O, ulemanın liderlerini modern dünyayı anlamayan, akla, mantığa ve bilime inanmayan insanlar olarak değerlendirir.<sup>435</sup> Bu güvensizlikte Sultan Abdülaziz'in Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin fetvası ile hal' olmasının rolü şüphesiz vardır.<sup>436</sup> Abdülhamid'in otoriter yönetimine tepkiler sadece seküler düşünceye sahip aydınlardan gelmemiştir. İslamcı aydın ve düşünürler de Abdülhamid idaresine eleştiriler getirmiştir. Abdülhamid ile ulema arasındaki güvensizliğin karşılıklı olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Manastırlı İsmail Hakkı

<sup>429</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 333-334.

<sup>430</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 335.

<sup>431</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 339.

<sup>432</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 232.

<sup>433</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 341.

<sup>434</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 293.

<sup>435</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 283.

<sup>436</sup> Mardin, **Jön Türklerin**, 70.

Efendi, Abdülhamid hal' edildikten sonra onun için söyledikleri bu tepkilerin uç örneklerindedir:

*“... Ne melun şeytan! Ortalığı yakacaktı, insan demeyecekti, ne kadar akl-ı selim ashabi varsa hepsinin vücudunu kaldıracak, sonra da istediği gibi hüküm sürsün, mezalimi eline alsın, hasılı tamamıyla istibdadı iade etsin. Fikri bu idi.”<sup>437</sup>*

İslamcılık akımının temel tezi, büyük bir medeniyet inşa etmiş olan İslamiyet'in “İslami bir rönesans” gerçekleştirilerek, dünya üzerindeki kalıcılığı ve hakimiyetinin devam edeceğidir. Onlara göre İslam tarihi bunun en büyük şahididir.<sup>438</sup> Bir fikir akımı olarak İslamcılığın II. Meşrutiyet sonrası doğan bir ideoloji olduğu kabul edilir.<sup>439</sup> Fakat düşünce geleneği içinde mütalaa edilirse, İslamcıların tartıştığı düşünceleri ilk defa tartışan ve bu konuda görüşler ve nazariyeler öne sürenler Yeni Osmanlılar olmuşlardır.<sup>440</sup> Yeni Osmanlıların en meşhuru olan Namık Kemal, Osmanlı yönetim sorunlarını İslami referanslar ile çözmeye çalışır. Reformları yaparken İslami bir hassasiyeti talep eder. İslam hukukunu ve İslam'ın temel prensiplerini müdafaa eder.<sup>441</sup>

Abdülhamid, Panislamist politikalarına rağmen İslamcı düşünürlerin eleştirilerinden nasibini almıştır. Nitekim hal' fetvasına imza koyan Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi ve Fetva Emni Hacı Nuri Efendi, genel olarak Abdülhamid'i şeriata aykırı davranmakla suçluyorlardı.<sup>442</sup> İslamcıların Abdülhamid'e eleştirilerinin başında ilmiye sınıfını ihmal etmesi ve medreselerdeki eğitimin gerilemesine sebep olması gelir.<sup>443</sup> İslamcıların getirdiği ikinci önemli eleştiri ise Abdülhamid'in dine, şeriata ve dini hayata karşıymış, gibi gösterilmesidir. Halife olduğu halde İslam dinine ihanet etmek ve din ve millete (ümmet) düşman olmakla suçlanmıştır.<sup>444</sup> Son olarak da istibdat idaresini, ahlakın bozulma sebebi olarak takdim etmişlerdir. Ahlakın bozulmasının en önemli sonucu ise milletin tefrikaya düşmesidir. Bütün bu eleştiriler ve daha fazlası Meşrutiyet dönemi İslamcı

<sup>437</sup> İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 135.

<sup>438</sup> Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 2.

<sup>439</sup> Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, 37.

<sup>440</sup> Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, 108.

<sup>441</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 320.

<sup>442</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 9, 3. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 104.

<sup>443</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 136.

<sup>444</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 138.

neşriyatta yapılmıştır.<sup>445</sup> *Sırat-ı Müstakim (Sebilürreşad)*, *Mekatip ve Medaris*, *Beyanülhak*, *Liva-yı İslam* ve *Mahfel* gibi gazete ve dergiler de İslamcılarının yayın organlarıdır.<sup>446</sup>

Meşrutiyet döneminde tartışılan konuların başında Osmanlı Devleti'nin ve Müslümanların geri kalma sebepleri gelir. Müslümanların geri kalmışlığına karşı reçeteler hazırlanırken, İslam'a yapılan saldırılara karşı İslam'ı müdafaa etmek için daha ziyade Batılı kavramların ışığı altında fikirlerini geliştirmişlerdir. Batı düşüncesi, İslamcılarının hem tartışacağı konuları belirlemiş, hem de bu muhtevanın sınırlarını çizmiştir. Dolayısı ile bu tartışmalardan verimli bir neticenin çıkmadığını söylemek abartı olmaz.<sup>447</sup>

İslamcılar, genellikle İslam Dünyası ve Osmanlı ile alakalı olarak tespitler yapmış ve sorular sormuşlardır. Batı dünyası neden ilerlemiştir, Müslümanlar neden geri kalmıştır ve bundan nasıl kurtulacaklardır, sorusudur. İslam'da akıl ve vahiy ilişkisi, İslami yönetim anlayışı ile Batı'da gelişen meşrutiyet ve demokrasi gibi kavramların İslam ile ilişkisi, Batı medeniyeti ile ilişkilerin sınırları, İslamcılarının genel tartışma konularını oluşturur. İslamcılığın temsilcileri, rasyonellik ve içtihadın ön plana çıkarılarak temel kaynaklara yönelmekle geri kalmışlığın önüne geçmek istemişlerdir. Yeni eğitim projeleri ile insanları aydınlatmak ve cehaletin önüne geçmek ve bu projeleri taşıyacak örgütler kurmak gereklidir. Evvel emirde istibdat ve mutlakiyetçi idare ile mücadele gereklidir. Tevekkül, inziva, zühd gibi kavramların yerine, sa'y, çalışma, cihat ve gayret kavramlarını yerleştirerek yeni ve aktif bir insan modeli oluşturmaya çalışmışlardır. Böylece ilerleme ve yükselişin gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.<sup>448</sup>

### 3. 4 İkinci Meşrutiyet Dönemi Modernleşme

23/24 Temmuz 1908 tarihinde Abdülhamid'in Meşrutiyeti yeniden ilan etmesi, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC), özellikle Makedonya'daki mücadelesinin neticesidir. Padişah'ın direnmekten vazgeçip Meşrutiyeti ilan etmesi başkentte

---

<sup>445</sup> Kara, *İslamcılarının Siyasi*, 139.

<sup>446</sup> Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 3.

<sup>447</sup> Kara, *İslamcılarının Siyasi*, 17.

<sup>448</sup> Kara, *İslamcılarının Siyasi*, 18-19.



karişikliklere sebep olmuş ve hükümet çalışamaz hale gelmişti.<sup>449</sup> İTC bu başarısının devamını getirmekte isteksiz davranıyordu. Nitekim beklentilerin aksine hükümet kurma yerine, dışarıdan anayasayı koruyan bir cemiyet olarak kalmayı tercih etti.<sup>450</sup> Bunun en önemli sebebi ise İTC mensuplarının devleti yönetebilecek tecrübeli kadrolardan mahrum olmalarıdır.<sup>451</sup> Buna rağmen İTC, Said Paşa kabinesinin yerine Kamil Paşa kabinesinin kurulmasında rol oynadı ve Kamil Paşa kabinesini desteklediklerini *Sabah* gazetesinde bir bildiri yayımlayarak duyurdu. Kamil Paşa kabinesine destek verdikleri halde kabinede İTC üyesi tek bir bakan bile mevcut değildi.<sup>452</sup>

İTC hükümette yer almamasına rağmen 1908 yapılacak Mebûsan Meclisi seçimlerini kazanarak, Bab-ı Âli'deki etkinliğini attırmayı planlıyordu. Gerçekten eyaletlerde yeterli hazırlıkların yapılmasından sonra yapılan seçimlerde İTC zafer kazanmıştı. Seçimlerde İTC'ye tek rakip olan Osmanlı Ahrar Fırkası sadece Ankara'dan bir mebus çıkarabilmişti. Mebûsan Meclisi'nden sonra Âyan Meclisi seçimlerinde Padişaha baskı yaparak bazı kişilerin seçilmesine mani olmuşlardı.<sup>453</sup> Kamil Paşa hükümeti ile İTC'nin arası bozulunca, İTC'nin çalışmaları neticesinde Hüseyin Hilmi Paşa 14 Şubat 1909'da Sadrazamlığa getirildi.<sup>454</sup>

İTC iktidarının seküler karakteri beraberinde ideolojik ayrılıkları da getirmiştir.<sup>455</sup> Mesela Said Nursi de, bu ideolojik ayrılıklardan dolayı İTC'den ayrılmıştır.<sup>456</sup> Nursi "*Sen Selanik'te İttihad ve Terakkî ile ittifak etmiştin, neden ayrıldın?*" sorusuna şöyle cevap verir:

*"Ben ayrılmadım, onların bazıları ayrıldılar. Niyazi Bey, Enver Bey gibi adamlarla şimdi de müttefikim; lâkin bazıları bizden ayrıldılar, bataklık yoluna saptular. Hamiyetlerinde şüphem yoktur, fakat mukabillerinde garaz hisettiler; onlar da tabii garaza ittiba ettiler. Şimdi İttihad-ı Muhammedi unvanı altına*

---

<sup>449</sup> Feroz Ahmad, **İttihat ve Terakki 1908-1914**, çev. Nuran Yavuz, 4. bs. (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995), 31.

<sup>450</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 32.

<sup>451</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 34.

<sup>452</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 39.

<sup>453</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 46-48.

<sup>454</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 56.

<sup>455</sup> Hacısalihoğlu, **Jön Türkler**, 292.

<sup>456</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 219.

*girmek ve ahalinin tenvir-i efkârına hizmet etmek için, şeriat onları davet eder... ”<sup>457</sup>*

İdeolojik ayrılıklar dolayısı, Meşrutiyet’ten evvel fikir hayatına, iktidar ve/veya muhalefet safında iştirak eden İslamcılar, Meşrutiyet devrinde çeşitli parti ve cemiyetlerin çatısı altında düşüncelerini ifade etmişlerdir. “Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye”, “El İslam Cemiyeti”, “Cemiyet-i Sûfiye”, “Teali-i İslam Cemiyeti”, “Tarik-i Salah Cemiyeti”, “Cemiyet-i Müderris” ve “Cemaat-i İslamiye İhzar Cemiyeti” bunlardan bazılarıdır.<sup>458</sup> Bunların dışında Türkiye modernleşme tarihinde önemli bir yeri olan bir fırka/cemiyet daha vardır. Bu cemiyet, “İttihad-ı Muhammedi Fırkası” (Fırka-i Muhammediye) ki, 31 Mart Vak’ası’ndan birkaç gün evvel kurulmuştur.<sup>459</sup>

Said Nursi de bu cemiyete üye olanlardan biridir. Nursi cemiyetin kuruluşu hakkındaki endişelerini şöyle ifade eder:

*“İşittim, İttihad-ı Muhammedi namıyla bir cemiyet teşekkül etmiş. Nihayet derecede korktum ki; bu ism-i mübarekin altında bazılarının bir yanlış hareketi vücuda gelsin.”<sup>460</sup>*

Bu ifadelerden ve daha sonra İttihad-i Muhammedi cemiyeti içindeki faaliyetlerinden Nursi’nin, bu cemiyetin faaliyetlerinin İslam’a zarar verme ihtimalini düşündüğünü ve cemiyeti müspet bir yöne tevcih etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Mesela cemiyetin yayın organı olan *Volkan* gazetesindeki bir yazısında Said Nursi, mensubu olduğu bu cemiyeti şöyle tarif eder:

*“Esası, aktâr-ı âleme mümted bir silsile-i nuranî ile bağlıdır. Merkezi Haremeyni’ş-Şerifeyn’dir. Ve cihetü’l-vaahdeti tevhid-i ilâhîdir. Ve peyman ve yemini imandır. Ve nizamnamesi sünen-i Ahmediye’dir. Ve kanunnâmesi evamir ve nevahi-i şer’iyedir. Ve kulüp ve encümenleri, umum medaris ve mesacid ve zevâyâdır. Ve cemiyetin ilelebed ve daimî naşir-i efkârı, umum kütüb-ü İslâmiyedir ve muvakkat nâşir-i efkârı i’lâ-yı kelimetullahı hedef-i maksad eden umum ceraidir. Ve müntesibîni umum mü’minlerdir. Saff-ı evveli*

<sup>457</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Lemean-ı Hakikat ve İzale-i Şubehat”, **Volkan**, s. 101, 102, 103, 105, (11 Nisan 1909).

<sup>458</sup> Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 104-105.

<sup>459</sup> Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 106.

<sup>460</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 62.

*guzzat ve şüheda teşkil eder. Kâlû-belâ'dan beri müntesibdirler. Defter-i isimleri Levh-i Mahfuz'dur. Böyle bir İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti reisi ve seyyidi Fahr-i âlem(a.s.m.)'dir. Hem de her ferdin de ve her cemiyet-i diniyenin de reisi yine odur. Hem de reis-i âlemdir.*”<sup>461</sup>

Nursi'nin İttihad-ı Muhammedi'yi belli bir zamanın ve belli bir mekanın parçası olarak kurulan bir siyasi cemiyetten ziyade, ümmetin bütün zaman ve mekanlarını ihata eden bir hareket olarak tasavvur etmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ama toplumda İTC yönetimine karşı birikmiş olan hoşnutsuzluklar bir isyan hareketi şeklinde ortaya çıktı.<sup>462</sup>

31 Mart Vak'ası'nı İttihadçıların tahriklerinin neticesi<sup>463</sup> veya Abdülhamid'in ve Derviş Vahdeti'nin İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin desteklediği dinsel bir muhalefettin sonucu<sup>464</sup> olduğuna dair yorumlar vardır. Ama Abdülhamid'in Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey, Derviş Vahdeti'nin gazete çıkarmak için Abdülhamid'e destek için başvurduğunu ama bu başvurunun padişahın bu talebi reddettiğini ifade eder.<sup>465</sup> Bilahare isyan başladığında Abdülhamid'e haber verilince telaşlanması da olaydan haberinin olmadığını bir göstergesi olabilir.<sup>466</sup>

31 Mart Vak'ası, İTC yönetimine karşı toplumun değişik kesimlerinde oluşan rahatsızlığın etkili olduğu kesindir. Bu kesimleri genel olarak şunlardır:

Alaylı yetişen askerlerin, mektepli askerlere karşı duydukları tepki ve ayrımcılıktan kaynaklanan sürtüşmeler. Alaylı askerler daha dindardı, ama mektepli askerler ise seküler düşünceye sahiptiler. İstanbul Birinci Ordu'da alaylı askerlerin yoğunluğu vardı.<sup>467</sup>

Ahrar Fırkasının İTC'ye karşı olan hareketlere destek vermesi de isyancıları cesaretlendirmiştir. Sina Akşin, Prens Sabahaddin'in ayaklanmayı çıkardığını ama isyancı askerlerin disiplinsiz davranışlarından dolayı geri çekilmişti.<sup>468</sup>

<sup>461</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Ziya-yı Hakikat”, **Volkan**, s. 97 (7 Nisan 1909): 3.

<sup>462</sup> Hacısalihoğlu, **Jön Türkler**, 292.

<sup>463</sup> Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 106.

<sup>464</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin**, 153.

<sup>465</sup> Faik Reşit Unat, **İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi, Abdülhamid'in Son Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi**, 4. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 60-61.

<sup>466</sup> Unat, **Otuzbir Mart**, 65.

<sup>467</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin**, 153.

<sup>468</sup> Akşin, **Türkiye Tarihi**, 60.

Meşrutiyet döneminde statüleri değişen İstanbul'daki medrese öğrencileri ile din adamlarının rahatsızlıkları etkili olmuştur.<sup>469</sup> Son olarak da İttihad-i Muhammedi Cemiyeti'nin İTC'nin seküler siyasetine karşı muhalefetin merkez kurumlarından biri olması<sup>470</sup> ve Nakşibendi Tarikatı'ndan Derviş Vahdeti'nin askerleri kışkırtması ile isyanın fitilini ateşlemesindeki rolü ile bir diğer kesim olarak zikredilebilir.<sup>471</sup>

Said Nursi ise 31 Mart Olayı'nın sebeplerini şöyle sıralar:

*“ Birincisi: Yüzde doksan İttihad ve Terakki 'nin tahakkümü aleyhinde bir hareket idi.*

*İkincisi: Fırkaların meydan-ı münakaşatı olan vükelâyı tebdil idi.*

*Üçüncüsü: Sultan-ı mazlumu sukut-u musammemden kurtarmaktı.*

*Dördüncüsü: Hissiyat-ı askeriye'nin ve âdab-ı dindaranelerinin, muhalif telkinatın önüne sed çekmekti.*

*Beşincisi: Pek çok büyütülen Hasan Fehmi Bey'in katilini meydana çıkarmaktı.*

*Altıncısı: Kadro haricine çıkanları ve alay zabitlerini mağdur etmemekti.*

*Yedincisi: Hürriyeti, sefahete şumulünü men ve âdab-ı şeriatle tahdid ve avamın siyaset-i şer'i bildikleri yalnız kısas ve kat-ı yed haddini icra idi.”<sup>472</sup>*

Yukarıdaki hususiyetler analiz edildiğinde 31 Mart Hadisesi'nin dinsel bir hareket olduğu sonucuna varılabilir. Türkiye tarihindeki en meşhur dinsel bir hareket olmasından dolayı “irticai”, “gerici” ve “karşıdevrim” unvanlarını almıştır. İslamcılar için, tarihe kara bir leke olarak geçmiştir.<sup>473</sup>

Burada bir parantez açıp kısa bir değerlendirme yapmanın lüzumu ortadadır. 31 Mart Olayı sebebi ile İslam'a ve kurumlarına sistemli saldırıların yapılması Türkiye tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur. Osmanlı tarihine yüzeysel bakıldığında ülema ve İslamcılar bu tür hareketler içinde buldukları ve bu durumun da İslam'a mal edildiği görülmektedir. Hal böyle olunca İslam, siyasi otorite için tehlike olarak mütalaa edilmiş ve İslam ve kurumlarına sistemli saldırıları netice vermiştir. Mesela

<sup>469</sup> Kayalı, **Jön Türkler**, 114.

<sup>470</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin**, 149.

<sup>471</sup> Hacısalihoglu, **Jön Türkler**, 293.

<sup>472</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 70.

<sup>473</sup> Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 107.

II. Mahmud ordu içindeki ordu-ûlema ittifakından rahatsız olmuş ve Yeniçeri Ocağı'nı kapattığında Bektaşî Tarikatını da yasaklamıştı.<sup>474</sup>

Benzer bir uygulama da Abdülhamid döneminde yapılır. Abdülhamid popüler tarikatlar ile münasebete geçmiş, onlara destek veriyor gözükmenin yanında, onları kendi kontrolüne almıştır. Tarikatları bu şekilde bastırması, onların zararlarını minimize etmeye yönelik hareketlerdir. Elbette onları kendi ideolojisi doğrultusunda araçsallaştırması da söz konusudur.<sup>475</sup> Ayrıca Abdülhamid'in ilmiye sınıfına karşı güvensizliği medreselerin çürümeye terkedilmesine sebep olmuştur.<sup>476</sup>

İslamcılara karşı duyulan güvensizlik Meşrutiyet döneminde de devam etmiştir. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir müddet sonra 7 Ekim'de "Kör Ali" adıyla tanınan Hoca Ali Efendi, halkı galeyana getirerek Saray'a yürüdü. Meşrutiyet'in kaldırılmasını ve şeriatın geri getirilmesini talep etti.<sup>477</sup> Bu olayın üzerinden altı ay geçer geçmez, Tarık Zafer Tunaya'nın "İslamcılığın soysuzlaşması" olarak nitelediği 31 Mart Olayı'nın meydana gelmesi, İslamcılara duyulan güvensizliği derinleştiriyordu. Bu güvensizlik atmosferinin etkileri, din devlet ilişkilerinin şekillenmesinde günümüze kadar etkili olmuştur.<sup>478</sup>

Hülasa Derviş Vahdeti'nin halkı galeyana getiren vaazları ve Birinci Ordu'nun da Ayasofya Camii meydanında toplanıp Meşrutiyet'e karşı şeriat talepleri ile isyan başlamış oldu.<sup>479</sup> İsyanın İTC'ye karşı yapılması ve neticede İttihadçıların yerini liberallerin (Ahrar Fırkası) alması İTC'nin Rumeli kulüplerinde rahatsızlığa sebep olmuştur.<sup>480</sup> İTC'nin daveti üzerine Mahmud Şevket Paşa, bir kısmı gönüllülerden oluşan 3. Ordu'yu İstanbul'a doğru yola çıkardı. "Hareket Ordusu" kurmay subayı olan Mustafa Kemal'in de (Atatürk) iştirak ettiği ordu 24 Nisan'da İstanbul'a girdi. Neticede 27 Nisan 1909'da Abdülhamid tahtan indirilerek, yerine Mehmed Reşat getirildi. Böylece İTC siyasi konumunu tahkim etti.<sup>481</sup>

---

<sup>474</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 5, 9. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 150.

<sup>475</sup> Karpaz, **İslam'ın Siyasallaşması**, 19.

<sup>476</sup> "Mehmet İpşirli ile Medreseler ve Ülema Üzerine", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 6, s. 12 (2008): 458, 460.

<sup>477</sup> Ahmad, **İttihad ve Terakki**, 43-44

<sup>478</sup> Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 107.

<sup>479</sup> Ahmad, **İttihad ve Terakki**, 61.

<sup>480</sup> Ahmad, **İttihad ve Terakki**, 64.

<sup>481</sup> Hacısalihoğlu, **Jön Türkler**, 294.

1909- 1913 yıllarındaki siyasi krizlerden sonra İTC, gizlilikten vazgeçerek İttihad ve Terakki Partisi'ne (İTP) dönüşür. Parti olarak düzenlenen dokuz mutakat kongrede partinin programı ve ideolojisi geliştirildi. 1918 yılındaki son kongrede İTP kendini feshetti.<sup>482</sup> İttihadçıların iktidarı muhalefete kaptırdıkları altı aylık süre zarfında Edirne dahil bütün Balkan toprakları kaybedilmişti.<sup>483</sup> Birinci Balkan Savaşı'nda Edirne'nin kaybedilmesi ve Londra'da barış görüşmeleri yapıldığı esnada bir grup İttihadçı subay 23 Ocak 1923'te "Babîali Baskını" adıyla bilinen hadiseyi gerçekleştirdi. Toplantı halinde olan kabineyi basan askerler Harbiye Nazırı'nı vurup, diğer üyeleri esir alması üzerine Kamil Paşa istifa edip yerine Mahmud Şevket Paşa sadrazam oldu. Böylece İTP iktidarı eline almış oldu.<sup>484</sup>

Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin niteliğinde önemli bir değişiklik olmuştur. Din devlet ilişkileri bakımından ele alındığında Osmanlı Devleti'nde dördüncü ve son aşama Meşrutiyet döneminde hayata geçmiştir. Modernleşme yolundaki bu dönüşüme mührünü vuran ise Meclis-i Mebûsan olmuştur. Meclis-i Mebusan artık Osmanlı Devleti'ndeki en yüksek merci olduğunu ispat etmekteydi. Anayasa'da yaptığı değişiklikler ile padişahın yetkileri minimize edilmiştir. "Padişah hükümdardı, ama artık hükmetmiyordu." Padişahın görevi artık meclis ve hükümetin kararlarını onaylamaktan ibaretti.<sup>485</sup>

Bu dördüncü aşamanın bir diğer özelliği ise ümmet ve evrensel din anlayışının terk edildiği, yerine ulus ve milli din anlayışının yerleşmeye başladığı devredir. İTC iktidarını bir yönüyle, modern bir siyaset biçimi olan, "milliyetçilik" düşüncesinin tekamül dönemi olarak yorumlamak yanlış olmamalıdır. Gayr-ı Müslimleri de içine alana bir milliyetçilik tarzı olan Osmanlıcılık ideolojisinden, Gayr-ı Müslimleri dışlayan ve etnik milliyetçilik olan Türkçülük ideolojine geçiş dönemidir.<sup>486</sup>

Devletin din için olduğu anlayış tamamen terkedilmiş, din devletin bekası için bir siyasal araca dönüşmüştür. İTC siyasetine yön veren Ahmed Rıza ve Abdullah Cevdet gibi ideologların dinin sosyal ve siyasal amaçlar kullanılması gerektiğine inandıklarını ifade etmiştik. İktidarı tamamen ele geçiren İTP'nin de Birinci Dünya Harbi'nde "Kutsal Cihat" ilan etmeleri, İslam'ın gücünden istifadeyi planladıklarını

---

<sup>482</sup> Karpat, **Türk Siyasi**, 12-13.

<sup>483</sup> Ahmad, **İttihad ve Terakki**, 151.

<sup>484</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin**, 165.

<sup>485</sup> Ahmad, **İttihad ve Terakki**, 82-83.

<sup>486</sup> Hacısalihoğlu, **"İttihad ve Terakki"**, 69.

akıllara getirmektedir. Ayrıca Kafkaslarda Ruslara karşı İslamcılığın pan-Türkizme yardımcı bir ideoloji olarak kullanılmaktan çekinmediler.<sup>487</sup>

Meşrutiyet döneminde İslam dini etrafından gerçekleşen tartışmalar gelip dinde reform konusuna dayanmıştır. Dinde modernleşmenin yani dinin akla ve bilime uygun hale getirilmesinin lüzumu tartışılmıştır. Bir çok modernist düşünür İslam'ın da tıpkı diğer dinler gibi Tabii bir din olduğu düşüncesinde ittifak etmiştir. İslam'ın özünde akli ve tabii bir dindir ama hurafelerin içine girmesinden dolayı bu saf halini kaybetmiştir. O halde İslam'ın akla ve bilime zıt olan bu hurafe yanının, mutlaka bir reform hareketi ile tadil edilmesi gerekmektedir. Bu yapılması gereken en büyük “inkılap” olacaktır. Din eğitimi medreselerin tekelinde olduğundan, medreselerde modern bilimlerde eğitim vermek sureti ile aydın kafalı din adamlarının yetiştirilmesinin lüzumu vardır. Böylece hem Protestan bir ahlaka sahip, sanat ve ticaret ile meşgul olan ve rasyonel davranan din adamları yetiştirilebilirdi.<sup>488</sup>

### 3. 4. 1 Türkçülük

“Millet Sistemi” Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren kurulmaya başlanmıştı. Bu sistemde gayr-i Müslim reaya, kendi din/mezheplerinin liderlerine tâbi olurlardı. Padişahın onayladığı dini liderler, cemaatlerinin evlenme, boşanma, miras gibi medeni haklarını kendi dini ve hukuki sistemleri içinde icra ederlerdi. Verilen kararları Osmanlı Devleti infaz ederdi. Osmanlı Devleti, liderleri vasıtasıyla bu cemaatler ile münasebetlerini düzenlerdi.<sup>489</sup> Tanzimat dönemindeki eşit vatandaşlık tanımı ile “Millet Sistemi” zarar görmeye başladı. Islahat Fermanı, birer küçük teokrazi olan cemaatlerin statülerinde değişmelere sebep oldu. Cemaatler elde etmiş oldukları haklardan dolayı uluslaşmaya başladılar. İkinci olarak Kilise meclislerine halktan kimseler girmeye başlayınca laikleşmeye başladılar. Cemaatlerin millileşmesi ve laikleşmesi ile Osmanlı “Millet Sistemi” çökmeye başladı.<sup>490</sup>

İttihad ve Terakki Partisi Osmanlıcılığı resmi ideoloji olarak benimsemişti. Görünürdeki bu politikaların arka zemininde ise milliyetçilik ideolojisi şekillenmeye

<sup>487</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 597.

<sup>488</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 439.

<sup>489</sup> Cevdet Küçük, “Osmanlı İmparatorluğu'nda ‘Millet Sitemi’ ve Tanzimat”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 543-544.

<sup>490</sup> Küçük, “**Millet Sitemi**”, 552.

başlamıştı.<sup>491</sup> Zaten Osmanlı Devleti'ndeki önce "cemaat" sonra "anasır" denilen azınlıklar da İttihadçıların Osmanlılığına Türkçülük nazarı ile bakıyorlardı.<sup>492</sup> Balkan topraklarının kaybedilmesi ise Osmanlılıktan, Türkçülük ideolojisine geçişe sebep olmuştu.<sup>493</sup> Ziya Gökalp, Türkçülüğün İmparatorluğun dağılmasının ve evrensel dinlerin (İslam) zayıflamasının tabii sonucu olduğunu ifade eder.<sup>494</sup> Taşradan İstanbul/Rumeli/Anadolu'ya doğru gerçekleşen göç hareketlerinin, planlanmamış neticelerden biri de, devlet ideolojisindeki değişmelerdir. İslamcılık politikalarına geçişte, imparatorluğun Hıristiyan nüfusunun azalması ve Müslüman nüfusunun artmasının etkisi olduğu gibi, Balkanların kaybedilmesi ile İstanbul ve Rumeli'deki Türk nüfusunun göçler neticesinde artmasının Türkçülük üzerinde etkisi vardır.<sup>495</sup>

Osmanlı Devleti toprak kaybettikçe çoğunlukla periferiden merkeze göç etmek zorunda kalan insanlar, belki doğup büyüdükleri toprakları geri almayı netice verecek bazı düşünceler ortaya atmışlardır. Ortaya atılan bu fikir akımlarının ortak özelliği reaksiyoner olmalarıdır. Avrupa'dan yayılan milliyetçilik akımının etkisindedir. Batı'ya tepki olarak ortaya çıkan bu düşünceler, Batı'nın ilerleyişini durdurmak, kaybettikleri toprakları geri almak hedefi üzerine bina edilmiştir. Üç önemli çevre-merkez bu düşüncelerin canlandığı yerlerdir. Balkanlar, Kırım/Kafkasya ve Kürdistan. Bu yerler ile buralardan merkeze göç eden insanlar, düşünce akımlarında aktif rol almışlardır. Meşrutiyet döneminde özellikle Tıbbiye gibi okullarda tartışılan üç ana düşünce akımı vardır. Bunlar Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüktür.<sup>496</sup>

Osmanlı Devleti'nde ilk Türkçü hareketler Jön Türkler içinden çıkmıştı.<sup>497</sup> İlginç bir şekilde bu Türkçülük akımı içinde Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp gibi Kürk kökenli aydınlar da bulunuyordu. *Türkçülüğün Esasları*'nı yazan da Kürt Ziya Gökalp'ti. Bundan şunu anlamak mümkün. Artık devleti kurtarmak için Osmanlılık ve İslamcılıktan sonra denenecek son bir ideoloji kalmıştı. O da Türkçülüktü. Yukarıda zikrettiğimiz bazı isimlerin Türkçülüğü zaruri yaptıklarını söylemek

---

<sup>491</sup> Karpat, **Türk Siyasi**, 13.

<sup>492</sup> Küçük, "Millet Sistemi", 554.

<sup>493</sup> Hacısalıhoğlu, **Jön Türkler**, 367.

<sup>494</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 438.

<sup>495</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 16.

<sup>496</sup> Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990) , 11.

<sup>497</sup> Mardin, **Jön Türkler**, 65.



mümkündür.<sup>498</sup> Abdullah Cevdet de “Osmanlı Milleti” ismine karşı idi. Ona göre bu memlekete Osmanlı değil Türkiye denilmeliydi. Ama bu Türk olmayan unsurların kültürel asimilasyonunu netice vermemeliydi.<sup>499</sup>

Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti’nin Almanya ile yaklaşması ve Almanların Alman milliyetçiliğine dair görüşlerinin Osmanlı aydınlarını etkilediğini söyler. Türkçülük evvela edebiyat alanında başlamıştır. Şemseddin Sami, Mehmed Emin, Veled Çelebi ve Hasan Tahsin, Türkçülüğü yayan ilmi mahfilin üyeleridir. *İkdam* gazetesi bu düşünceleri beslemektedir. Osmanlı Devleti’nin dışında ise daha ziyade Rusların yayıldığı bölgelerdeki Türkler arasında yayılmış bir düşüncedir.<sup>500</sup>

Darülfünun’da Tarih Felsefesi Profesörü Ahmed Vefik Paşa, *Şecer-i Türki*’yi okuturken, Süleyman Paşa, Askeri okullarda okutulması için *Esmâ-yı Türkiyye* adlı eseri adlı eseri yazmıştı. İstanbul’da bunlar olurken Kırım’da *Tercüman* gazetesini çıkaran Gaspralı İsmail, “dilde, fikirde, işte birlik” diyerek Türkçülüğün düsturlarını yazıyordu. Ayrıca Rusya’dan İstanbul’a göçen Hüseyinzade Ali Bey, Türkçülüğün esaslarını anlatıyordu.<sup>501</sup>

Şemseddin Sami, *Hafta*’da çıkan bir yazısında Osmanlıcaya Türkçe denmesi gerektiğini söylüyordu. O’na göre Osman Gazi’ye atfen bu dile Osmanlıca demek doğru değildir. Türklük, Osman Gazi’den çok evvel vardı ve Türklerin dili Türkçe idi. Buradan anlaşılan Türkçülük akımının dil çalışmaları ile başladığıdır.<sup>502</sup> Mizancı Murad’ın *Mizan*’ında Türk olduğumuzu unutmadan Arapların hikmetini istişare edelim deniyordu. Murat, Kafkas kökenli olduğundan Rusların Rusluğu yerleştirmeye çalışmasına mukabil, Türkiye’de Türklüğü yerleştirmek için çalışmanın gereğine vurgu yapıyordu.<sup>503</sup>

Şerif Mardin Cemaleddin-i Efgani’nin, Mehmed Emin gibi bazı düşünürler üzerinde etkili olduğunu söylüyor. Hürriyetin ilanından önce Türkçüler Efgani’yi Türkçü olarak kabul ediyorlardı. Bunun sebebi, O’nun terakki hakkındaki

---

<sup>498</sup> Cahit Tanyol, **Türkler ve Kürtler**, (İstanbul: Gendaş yayınları, 1999), 76.

<sup>499</sup> Hacısalihioğlu, **Jön Türkler**, 361.

<sup>500</sup> Akçura, **Tarz-ı Siyaset**, 23.

<sup>501</sup> Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, 9.

<sup>502</sup> Mardin, **Jön Türkler**, 118.

<sup>503</sup> Mardin, **Jön Türkler**, 119.

düşünceleri olabilir. Efgani, terakkinin ancak bir enerji toplanması ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.<sup>504</sup>

Hiç şüphesiz Yusuf Akçura'nın *Üç Tarzı Siyaset* adlı makalesi ve bu makaleye Ali Kemal ve Ahmed Ferid (Tek) beylerin getirdiği eleştiriler, Türkçülüğü imparatorluğun entelektüel tartışmasına çevirdi.<sup>505</sup> Yusuf Akçura İTC üyesi idi ve *Türk* dergisinde yazıyordu. Hüseyinzade Ali'nin, Adriyatik'ten Çin'e kadar bir Türk Birliği düşüncesi, İTC arasında hızla yayılmaya başladı. Bilahare 1911-1912 yıllarında kurulan Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Ocağı, İTC'nin desteğini aldı. Bu derneklerin kültürel çalışmalar Cumhuriyet'in ilk yıllarında etkisini gösterdi. İTC'de görevli olan Ziya Gökalp ve Hüseyinzade Ali'nin entelektüel çalışmaları Türkçülük ideolojisinin İTC'deki etkisini arttırdı.<sup>506</sup>

*Türk Yurdu, Yeni Mecmua, Şura-yı Ümmet, Tanin ve Genç Kâlemler*'de yayınlanan yazılar ile Türkçülük ideolojisi sağlam bir zemine oturmaya başladı. Ziya Gökalp, Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali, Mehmed Emin ve Ömer Seyfettin Türkçülük ideolojisinin öncüleridir.<sup>507</sup> Bu tartışmalarla beraber Türk ve İslam imtizacı konuları da tartışılmaya başlandı. Konumuz açısından Gökalp'in İslam'ın Türkleştirilmesi ve reforma tabi tutulması düşüncesi önem arz etmektedir. Zira bu düşüncelerin Cumhuriyet döneminde hayat geçirildiği görülecektir. Cumhuriyet döneminin resmi ideolojisi olan Türkçülük, İslam'ın Türklerin ilerlemesine mani olduğu fikrinin de erken dönemde işlenmesinin saiklerindedir. Turancılık düşüncesi Birinci Cihan Harbi'nin kaybedilmesi ile Osmanlı'da iktidarı kaybetti. Milli Mücadele'ye katılan İTC mensuplarının ekserisi Türkçü olmalarına rağmen İslam vurgusu öne çıkarılmıştır. Muhtemelen Kürt zinde güçlerinden istifade etme düşüncesi önemli bir saik olmuştur. Yeni kurulan Sovyetler Birliği ile iyi ilişkiler kurma zorunluluğu ise Turancılığın terkedilmesinde etkili olmuştur.<sup>508</sup>

### 3. 4. 2 Ziya Gökalp

Türkçülüğün ideoloğu Mehmed Ziya Gökalp (ö. 1924) Diyarbakırlı bir Kürt'tür. Başlangıçta Osmanlıcılık ideolojisini paylaşan Gökalp, 1909'da Selanik'e

---

<sup>504</sup> Mardin, *Jön Türkler*, 68.

<sup>505</sup> Akşin, *Türkiye Tarihi*, 85.

<sup>506</sup> Akşin, *Türkiye Tarihi*, 86.

<sup>507</sup> M. Şükrü Hanoğlu, "Türkçülük", *İslam Ansiklopedisi*, c. 41, (İstanbul: TDV, 2012): 553.

<sup>508</sup> Hanoğlu, *Türkçülük*, 554.

gidince Türkçülük ideolojini benimsedi. İTC üyesi olan Gökalp, Talat Bey gibi İTC liderleri ile sıcak bir ilişkisi vardı. 1910'da İTC merkez komitesine seçilen Gökalp, Selanik'te Sosyoloji dersleri vermeye başladı. Bu Osmanlı'da ilk defa anlatılan bir dersti.<sup>509</sup> İntihar teşebbüsünden sonra Abdullah Cevdet tarafından tedavi edilen ve ondan etkilenen Ziya Gökalp, bu vesile ile İbrahim Temo ve İshak Sükuti ile tanışmıştır.<sup>510</sup>

Ziya Gökalp'in Türk modernleşmesi yolundaki en hizmeti kuşkusuz "sosyoloji" ilmini Osmanlı toplumuna kazandırmasıdır. Aydınlanmadan evvel Avrupa'da toplumsal sorunlar teoloji çerçevesinde çözümlenirdi. Aydınlanma döneminde dinin itibar kaybetmesinden dolayı, artık Batı'daki toplumsal sorunların çözümü için yeni bir bilim dalı olan sosyoloji ortaya çıkmıştı.<sup>511</sup> Bedri Gencer, Comte'un sosyolojiyi teolojinin seküler versiyonu olarak tasarladığını ifade eder.<sup>512</sup> Gökalp de Türkiye'de, dinin yerine sosyolojiyi ikamet etmeye ve sosyal bir devrim inşa etmeye çalışmıştır.

Ziya Gökalp, siyasi devrimin, sosyal bir devrim ile perçinlenmesi gerektiğini düşünür. Siyasi devrim kolaydır, zor olan sosyal devrimdir. Çünkü sosyal devrimde siyasi devrimin ruhu olan hürriyet, eşitlik ve kardeşlik gibi duyguların toplumun vicdanına mal edilmesi ve bu duyguların toplumda gelişmesi gerekir. Sosyal devrim, eski hayatın yerine, yeni hayat inşa etmektir. Yeni hayat; yeni iktisat, yeni aile, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk ve yeni siyaset demektir. Beğenmediğimiz, hoşnut olmadığımız eski hayatı ve değerlerinin yerine yeni hayat ve değerleri ikame etmek sosyal bir devrimdir.<sup>513</sup> Nietzsche'nin fikirlerinden de etkilenen Gökalp, yeni hayatı kuracak olanların "üst insan" vasfına layık olanların Türkler olduğunu ifade eder. *"Türkler her asrın yeni insanlarıdır. Bundan dolayı yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türklükten doğacaktır."*<sup>514</sup>

Gökalp "yeni hayat" tasavvurunu sosyolojinin kılavuzluğunda yapmıştır. Osmanlı'da dinin tahakkümü altında olan eski hayatın yerine, Durkheim sosyolojisinin metodolojik esaslarını, Türk toplumunun tarihi gelişimine uyarlamak

<sup>509</sup> Hacısalıhoğlu, **Jön Türkler**, 363-364.

<sup>510</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 304.

<sup>511</sup> Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s. 3 (1989): 223.

<sup>512</sup> Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 49.

<sup>513</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 309.

<sup>514</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 310.

sureti ile “yeni hayatı” inşa etmeye çalışmıştır. Bu hayatın dizaynını ise din ilimleri ile değil sosyolojinin bilimsel verileri gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Bunun neticesi ile ümmetten millete geçiş tahayyülü olmuştur.<sup>515</sup>

Ziya Gökalp dinde reform yapılmasına gerektiğine inanmaktadır. Ona göre din toplumsal bir olgudur ve dine milli bir muhteva kazandırılmalıdır. Modernleşme ile beraber din kendi asli yeri olan vicdana çekilmiştir. Bununla beraber dinin işlevi bitmemiştir. Din toplumu için birleştirici bir faktördür ve bu araç toplumun hizmetinde kullanılmalıdır.<sup>516</sup> Din sosyal açıdan bir rehabilitasyon aracı olsa bile siyaset, iktisat, hukuk, sanat, dil ve ilim kurumlarından uzak tutulmalıdır. Din hizmetleri sadece ibadet ve itikatlarla alakalıdır. Bu düşüncelerin daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasında ve şekillenmesinde etkili olduğu görülecektir. Bu düşünceler aynı zamanda laik düşüncenin de felsefi zeminini oluşturur.<sup>517</sup>

Türkçülüğün ideoloğu olan Gökalp, dini kitapların ve Cuma namazlarında hutbelerin Türkçe olması gerektiğini söyler. Böylece dini kitapların ve hutbelerin anlaşılabilir amaçlarına hizmet edeceğini ifade eder. Bir adım daha ileri giderek ibadetin de Türkçe olması lüzumunu beyan eder. İbadetten ancak bu şekilde feyiz alınabileceğini söyler.<sup>518</sup> Böylece dini inanç yerine milli ve modernist bir inanç ikam etmeyi tasavvur eder. Hatta medeniyeti de din gibi mütalaa eden Gökalp, ona inanmak ve gönülden bağlanmak gerektiğini ifade eder. Bu din değiştirme anlamına gelmektedir.<sup>519</sup>

Çağdaş Türk İslam kültürü inşa etmeyi hedefleyen Gökalp'in, bu kültürün akıl ve bilime uygun olması gerektiğini ifade eder. Çocukların İslamiyet'e göre eğitilmesi gerektiğine inanan Gökalp, İslami eğitim için şöyle bir planlama yapar:

1. Milli dil ve milli tarih eğitim yapılmalı
2. İslam'ın şartları ve İslam tarihi okutulmalı
3. Matematik, tabiat bilimleri ve yabancı dil eğitimi olmalıdır.<sup>520</sup>

---

<sup>515</sup> Günay, “Ziya Gökalp”, 223.

<sup>516</sup> M. Cem Şahin, “Ziya Gökalp'in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür”, **Ekev Akademi Dergisi**, s. 48 (2011): 393.

<sup>517</sup> Şahin, “Ziya Gökalp'in”, 394.

<sup>518</sup> Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, 176.

<sup>519</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 600.

<sup>520</sup> Şahin, “Ziya Gökalp'in”, 390.

Bu programın Yeni Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı eğitim planlamasının hülasası olduğu anlaşılmaktadır.

Jön Türkler, bireyler arasındaki ilişkileri, tabiattaki cansız atomlar gibi telakki ediyorlardı. Cansız atomların tabii oldukları tabiat kanunlarının, bireyler arası ilişkilerde de geçerli olduğunu düşünüyorlardı. Bu düşünceler tabii hukuk anlayışına zemin hazırlamıştır.<sup>521</sup> Ziya Gökalp düşüncesinde modernleşmenin ayaklarından birini de hukuk alanındaki reformlar oluşturur. Toplumun ümmetten millete geçmesi için devletin hukuk alanını modernleştirilmesi gerekir. Hukukun da toplum gibi bir evrimi olduğunu düşünen Gökalp, dini hukuktan tabii hukuka doğru bir evrimin yaşandığını ifade eder. Hukuk da tabiat kanunlarının bir çeşidi olan toplumsal kanunlara tabii olmalıdır. Yani tabiata kanunlarına dayanan tabii hukuka geçilmelidir.<sup>522</sup> Gökalp, İslam hukukunu da tabii hukuk statüsünde değerlendirir. Tanzimat döneminin şeriat ve nizamiye mahkemeleri ikiliğine eleştiren Gökalp’in düşünceleri Mustafa Kemal Atatürk’ün hukuk reformlarına ilham kaynağı olmuştur.<sup>523</sup>

Ziya Gökalp *Türkçülüğün Esasları*’nda hukuk anlayışını şöyle ifade eder:

*“Hukuki Türkçülüğün gayesi, Türkiye’de modern bir hukuk vücuda getirmektir. Bu çağın milletleri arasına geçebilmek için en esaslı şart, milli hukukun bütün dallarını teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından büsbütün kurtarmaktır. Teokrasi, kanunların, Allah’ın yeryüzündeki gölgeleri sayılan halifeler ve sultanlar tarafından yapılması demektir. Klerikalizm ise, esasen, Allah tarafından konulduğu ileri sürülen geleneklerin değişmez kanunlar sayılarak Allah’ın tercümanları telakki edilen ruhaniler tarafından tefsir edilmesidir... Çağdaş devletlerde ilkin gerek kanun yapma, gerek memleketi idare etme yetkileri doğrudan doğruya millete aittir. Millet bu yetkisini sınırlandıracak ve kısıacak hiçbir makam, hiçbir gelenek ve hiçbir hak yoktur.”<sup>524</sup>*

Bu bölümde Osmanlı Devleti’nin modernleşme sürecinde geçirdiği dönüşüm tahlil etmeye çalıştık. Devletin keyfiyetinin dönüşümü olan bu modernleşmenin esas

---

<sup>521</sup> Mardin, **Said Nursi**, 28

<sup>522</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 331.

<sup>523</sup> Ülken, **Düşünce Tarihi**, 332.

<sup>524</sup> Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, 174.

muhabatı din yani İslamiyet olmuştur. Devletin üzerinde kurulduğu dini esaslar yavaş yavaş terkedilerek, seküler düşünceler devlet felsefesine kaynaklık etmeye başlamıştır. Avrupa'nın geçirdiği dinsel dönüşümün, mahiyet itibari ile bir benzeri, Batılılaşma sürecinde Osmanlı Devleti'nde yaşanmıştır. Tabii din ve Tabii hukuka geçiş tartışmaları modernleşmenin temel konularını oluşturmaktadır.

Gelecek bölümde Osmanlı modernleşmesinin devamı mahiyetinde olan Türkiye tecrübesi tahlil edilmeye çalışılacaktır. Osmanlı modernleşmesinin karakterini anlamak, Türkiye modernleşmesini doğru bir şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle Meşrutiyet döneminin siyaset ve düşünce hayatı Türkiye modernleşmesinin arka zeminini anlamak için bir laboratuvar görevi yapmaktadır.

## 4. MODERN TÜRKİYE’DE DİN DEVLET İLİŞKİLERİNİN İNŞASI

### 4. 1 Türkiye’de Otoriter Yönetimin Kuruluşu

“...Efendiler, milletimizin başında, cehil, gaflet ve taassubun ve terakki ve temeddün düşmanlığının, alâmeti farikası gibi telâkki olunan fesi atarak onun yerine bütün medenî âlemce serpuş olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle, Türk milletinin, medenî hayatı içtimaiyeden, zihniyet itibariyle de, hiçbir farkı olmadığını göstermek bir lâzime idi. Bunu, Takriri Sükûn Kanunu, cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı, yine yapacaktık. Fakat, bunda, kanunun mer’iyeti de, sühuletbaş oldu denirse, bu, çok doğrudur. Filhakika, Takriri Sükûn Kanununun mer’iyeti, bazı mürtecilerin, milleti vâsi mikyasta tesmim etmesine meydan bırakmamıştır...”<sup>525</sup>

*Nutuk*’taki bu ifadelerin satır aralarında, Türkiye’de otoriter modernleşmesinin zihin haritasını görmek mümkündür. Sadece bu paragraf bile, Mustafa Kemal’in yürüttüğü modernleşme hareketinin; Batıcı, otoriter ve önceden planlanmış olduğunu, aynı zamanda kararlı bir şekilde gerçekleştirildiğini anlatır. Kurtuluş Savaşı henüz biterken Mustafa Kemal, İsmet İnönü’ye söylediği şu sözler, modern ve milli bir kimlik inşa etmek için yapılan planın ve kararlılığın ifadesidir: “Asıl bundan sonra yapacaklarımız var. Çok şeyler yapacağız. Şimdiden başlıyoruz.”<sup>526</sup> Elbette bu modernleşme projesinin inşasında devlet adamları yalnız değildir. Benzer modernleşme talepleri aydınlardan da gelmektedir. Ziya Gökalp Yunanlara karşı kazanılan savaşın hemen akabinde Mustafa Kemal’e taleplerini şöyle iletir:

“Bizi birkaç düşmandan daha kurtar! Uygarlık henüz çok uzakta. Ama ülkümüz güneş gibi parlıyor. Bütün millet yükselmeye susamış. Bizi bilgisizlikten ve hatalardan kurtar!... Artık bize bilimsel ve kültürel amaçlar

<sup>525</sup> Kemal Atatürk, *Nutuk*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 895.

<sup>526</sup> Hikmet Özdemir, *Türkiye Cumhuriyeti*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 32.

*göster!... Her şey mümkündür, yeter ki sen iste ve emret!... Türk'ü senin kadar anlayan başka kimse yoktur.*"<sup>527</sup>

Bu bölümde evvela Türk modernleşmesinin yöntem ve mahiyetini anlatılacaktır. Sonra modernleşme yolunda yapılan reformların, amaç ve sonuçlarını tahlil edip, din devlet ilişkilerinin geçirdiği dönüşümü izah edecektir.

#### **4. 1. 1 İttihadçı Çizgi ve Devletin Devamlılığı Meselesi**

Kemal Karpat, Cumhuriyetin, Jön Türkler döneminde hazırlanan sosyopolitik zemin üzerinde inşa edildiğini ifade eder.<sup>528</sup> Hatta Abdülhamid döneminde yapılan eğitim, ekonomi, tarım, ulaşım ve bürokratik reformların, Jön Türkler ve Cumhuriyetin siyasi arka planını oluşturduğunu söyler.<sup>529</sup> Bu söylemden Karpat'ın Türkiye'yi Osmanlı Devleti'nin devamı, Mustafa Kemal'in yaptığı reformları da Osmanlı modernleşme sürecinin yeni bir adımı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Karpat'ın yorumu, bu çalışmada da kabul edilen bir yaklaşımdır.

Erik Jan Zürcher de Karpat ile aynı düşünceye sahiptir. Cumhuriyetin Osmanlı mirası üzerinde yükseldiğini ve Mustafa Kemal'in başarısının da bu mirasta olduğunu ifade eder. Ama Mustafa Kemal'in siyasi rakiplerini bertaraf etmek için Jön Türk mirasını inkar etmeyi tercih eder. Ayrıca yeni devletin Avrupa nezdinde itibarını sağlamak da, Mustafa Kemal'in pragmatist yaklaşımının sebepleri arasındadır.<sup>530</sup>

Ama Kemalist tarihçilerin bu konudaki yaklaşımı ise tam tersidir. Onlar Osmanlı mirasını reddetmeyi ve Türkiye'yi Atatürk'ün yarattığı yeni ve farklı bir devlet olarak tasvir ederler. Feroz Ahmad "*..Mustafa Kemal'in önderliğindeki rejim, bu mirası bütünüyle reddetmeye çalıştı, monarşiyi kaldırdı, hanedanı yasakladı ve laik cumhuriyet kurdu*" der.<sup>531</sup>

Mahmut Goloğlu, 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılmasını, Birinci ve İkinci Meşrutiyet tecrübelerinden sonra Ankara'da Üçüncü Meşrutiyet

<sup>527</sup> Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamcılık**, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 22.

<sup>528</sup> Karpat, **Türk Siyasi**, 18.

<sup>529</sup> Karpat, **Türk Siyasi**, 10.

<sup>530</sup> Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", **Türkiye'de ve İran'da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri**, ed. Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher, çev. Özgür Bircan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012): 88.

<sup>531</sup> Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 27.



döneminin başlaması olarak tanımlar. Büyük Millet Meclisi'nin ilk iki meclise göre daha da demokratikleşen bir meclis olduğunu ifade eder. Çünkü Meclis'in açılış beyannamesinde Mustafa Kemal Padişah ve Halifeyi kurtarmak, yani Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için TBMM'yi topladığını ifade eder. Goloğlu ayrıca, Bernard Lewis'in TBMM'yi Üçüncü Meşrutiyet'in ilanını olarak mütalaa ettiğini ilave eder. Bu ifadelerden Goloğlu ve Lewis'in de Türkiye'nin Osmanlı Devleti'nin devamı olduğunu ve İttihadçı çizginin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>532</sup>

#### 4. 1. 2 Türk İnkılabı Otoriter midir?

Yeni Türkiye Devleti'nin kuruluşu çevresinde otoriter rejimlerin iktidara geldiği bir döneme tesadüf eder. 7 Kasım 1917'de Bolşevikler bir hükümet darbesi yaparak yönetimi ele geçirmişti. Vladimir Lenin başkanlığı ile sonuçlanan darbe neticesinde Sovyetler Birliği'nde otoriter bir yönetim kurulmuştu.<sup>533</sup> Diğer yandan İtalya'da Benito Mussolini 1921 yılında İtalyan faşist hareketinin lideri (Duce) oldu. Bir yıl sonra da Kral II. Victor Emmanuel tarafından başbakan olarak atandı. Roma imparatorluğunu tekrar canlandırma hayallerine kapılan Mussolini İtalya'da otoriter bir yönetim kurmuştu.<sup>534</sup>

Lenin ve Mussolini'nin birer otoriter rejim kurmalarının Mustafa Kemal Paşa'nın (TBMM, 24 Kasım 1934'te Atatürk soyadını verecektir) otoriter bir yönetim kurmasına etkisi kuvvetle muhtemeldir. Mesela, Mustafa Kemal TBMM'de kendi grubuna isim verirken, Lenin'in Komünist Partisi'nde çoğunluk anlamına gelen "Bolşevik" sıfatını kullanması gibi, psikolojik üstünlüğü ele geçirmek için Birinci Grup'u tercih etmesi Lenin etkisinin ilk örneğidir.<sup>535</sup> 1932 yılında *Kadro* dergisinde Kemalizm ile Faşizm benzerliği üzerinde tartışmalar yaşanmıştır. İtalyanlar, Kemalizm'i faşizmin kopyası olarak gördükleri halde, Kemalistler bunu reddetmişlerdir.<sup>536</sup>

Yakınçağ Türkiye tarihine bakıldığında Mustafa Kemal'in otoriter bir idare tarzını miras aldığını söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti'nden tevarüs edilen bir çok

<sup>532</sup> Mahmut Goloğlu, *Üçüncü Meşrutiyet 1920*, (Ankara: Başnur Matbaası, 1970), 149.

<sup>533</sup> George Vernadsky, *Rusya Tarihi*, çev. Doğan Mızrak, Egemen Ç Mızrak, 2. bs. (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 360- 362.

<sup>534</sup> Antony Best, Jussi M. Hamhimaki, Josepf A. Maiolo, Kirsten E. Schulze, *Uluslararası Siyasi Tarih 20. Yüzyıl*, çev. Taciser Ulaş Belge, (İstanbul: Yayınodası, 2008), 160.

<sup>535</sup> Rıdvan Akın, *TBMM Devleti (1920-1923) Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkları ve İdare*, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 59.

<sup>536</sup> Ahmad, *Modern Türkiye*, 96.

müessese gibi otoriterlik de miras alınmıştır. Ama Mustafa Kemal diğer müesseseleri geliştirdiği gibi otoriterliği de geliştirerek uygulanmıştır. İstibdat dönemi diye meşhur olan Abdülhamid'in idaresi, otoriterleşmenin ilk ve zayıf örneği olarak mütalaa edilebilir.<sup>537</sup> Mustafa Kemal Abdülhamid'in istibdat döneminde Harbiye'de öğrencidir. O dönemde Harbiye, Abdülhamid'e karşı gizli muhalefetin en önemli merkezlerindedir.<sup>538</sup> Abdülhamid'den sonra kurulan İTP idaresinde özellikle 1913-1918 yıllarında otoriterleşmenin şiddeti artmıştır.<sup>539</sup> İTP, 1918 yılına kadar memleketi dilediği gibi idare ettiği bir yönetim tarzını benimsedi. Abdülhamid'in İslamcılık adı altında yaptığı otoriter uygulamaların benzerini İTP modernleşme adına yaptı. Tepeden inme uygulamaları hayata geçirdi.<sup>540</sup> Bernard Lewis bu döneme "Genç Türk diktatörlüğü" der.<sup>541</sup> Mustafa Kemal ise, miras olarak aldığı otoriter yönetim anlayışını, dozunu arttırarak, devam ettirmiştir.<sup>542</sup>

16. Yüzyıl "ulus-devlet" siyasetine göre, Avrupa'da devletlerin kurulduğu dönemdir. Siyasi güç Papalıktan merkezleşmiş krallıklara geçmiştir. Bu dönemin siyaset anlayışı, toplumun bütün (farklı) unsurlarının bir merkezi otorite altında toplanmasıdır. Otoriter siyaset düşüncesinin şekillenmesinde Machiavelli, Hobbes, Rousseau ve Hegel'in düşünceleri etkili olmuştur. Bu ideologların bir ortak noktası da, dinin devletin kontrolünde siyasal bir araç olarak yer almasıdır.<sup>543</sup> Birinci bölümde bu otoriter siyaset düşüncesi üzerinde durulmuştu. Mesela otoriter bir ideolog olan Rousseau'nun din düşüncesini şöyle özetleyebiliriz.

Rousseau, İngiliz filozof Thomas Hobbes'u, "hem hastalığı hem de dermanını bilen ve kartalın iki başını (din ve devlet a.a.) birleştirmeyi öneren kişi" olarak tanımlar. Hobbes'un, "*her şeyi siyasal birliğe götürmek gerekir ve devlet ancak bu*

---

<sup>537</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye**, 122.

<sup>538</sup> Lewis, **age**, 244.

<sup>539</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye**, 169.

<sup>540</sup> Ira M. Lapidus, **Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası**, çev. İ. Sefa Üstün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996), 70.

<sup>541</sup> Lewis, **age**, 239.

<sup>542</sup> Said Nursi bu konuda şöyle bir ifade kullanır: "Eski Said, bazı dâhi siyasî insanlar ve harika ediplerin hissettikleri gibi, çok dehşetli bir istibdatı hissedip ona karşı cephe almışlardı. O hiss-i kablelvuku tâbir ve tevile muhtaç iken, bilmeyerek resmî, zaif ve ismî bir istibdat görüp ona karşı hücum gösteriyorlardı. Halbuki onlara dehşet veren, bir zaman sonra gelecek olan istibdatların zaif bir gölgesini asıl zannederek öyle davranmışlar, öyle beyan etmişler. Maksat doğru, fakat hedef hatâ..." [Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatından Kastamonu Lahikası**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011), 65.]

<sup>543</sup> Bakınız: Çaha, **Siyasi Düşüncelere**, 88-109.

şekilde kurtulabilir”, dediğini aktarır. Rousseau’nun bu ifadeleri onun Hobbes’un otoriter düşüncelerinden etkilendiğini göstermektedir.<sup>544</sup>

Rousseau, devletin vatandaşlarına verdiği hakları kamu yararı ile sınırlandırır. Vatandaşlar devlete karşı kamuyu ilgilendiren görüşlerinin hesabını verir. İnanç ise özel alandır. Devletin bunu bilmesi gerekmez. Çünkü devletin ahirette yetkisi yoktur. Ama her vatandaşın devlet için işlevsel ve devletin çerçevesini çizdiği bir dininin olması da önemlidir. Bu dinin, vatandaşlığın gereklerini sevdirmesi gerekir. Ahlak ve diğer vatandaşlara karşı olan sorumluluğu yani toplumsal düzeni sağlamaya yardımcı olması gerekir. Devleti ilgilendiren kısım vatandaşlık bilicine ve toplumsal düzene olan katkı kısmıdır. Devlet herkesi bu resmi dine inanmaya zorlamasa da, inanmayanları devletin sınırlarının dışına atabilir. Dinsiz oldukları için değil, toplum düzenine uymadıkları için bunu yapar. Çünkü devletin resmi inancını benimsemeyen bir kişi devlet için hayatından vazgeçmez.<sup>545</sup>

Hatta devlet inkarını ikrar edenleri idam dahi etmelidir. Çünkü devlet kanunlarına karşı gelmek gibi ağır bir suç işlemiştir. Bu resmi toplum dininin kuralları sade ve sınırlı sayıda olmalıdır. Çalışkanlık, hayırseverlik, doğruluk, devletin ve kanunlarının kutsallığı gibi bazı dogmalardır. Dinsel hoşgörüsüzlük ile toplumsal hoşgörüsüzlük aynı şeydir. Farklı bir dine inanıp da cehenneme gideceğine inanılan bir kişiye karşı nasıl hoşgörülü davranabilir insan. O kişiyi sevmek Tanrı’ya karşı saygısızlıktır. Dolayısı ile resmi toplum dinine inanmayanları da inanmaya zorlamak, rahatsız etmek gerekir. Böylece devlet etkinliğini göstermiş ve devamlılığı sağlanmış olur.<sup>546</sup>

Rousseau milli egemenliğin din ile paylaşılmasına da karşıdır. Ona göre egemenlik devredilemez ve bölünemez. Egemenliğin egemenlik olabilmesi için millete dayanması gerekir. Egemenliğe dışarıdan herhangi bir müdahalenin olması egemenliği bir kararname seviyesine düşürür.<sup>547</sup> Bu yorumlardan Rousseau’nun dini, devletin politik amaçları için araçsallaştırdığını söyleyebilir. Rousseau’nun *Du Contrat Social (Toplum Sözleşmesi, 1762)* adlı eserini okuyan Mustafa Kemal,<sup>548</sup> din

---

<sup>544</sup> Jean Jaques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Ali Alper, 3. bs. (İstanbul: Oda yayınları, 2013), 127.

<sup>545</sup> Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, 132.

<sup>546</sup> Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, 133.

<sup>547</sup> Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, 28.

<sup>548</sup> Sait Taş, “Atatürk’ün Düşünce Yapısına Etki Eden Unsurlar (Öğretmenleri/Okudukları)”, **SDU International Journal of Technologie Sciences**, c. 2, s. 2 (2010): 78.

hususundaki tasavvurlarında, Rousseau'nun "resmi din" hakkındaki görüşlerinin etkilendiği anlaşılmaktadır. Rousseau'nun otoriter bir yönetim tarzını benimsediği ve dine de bu otoriter zaviyeden yaklaştığı göz önüne alındığında Mustafa Kemal'in otoriter yaklaşımının kaynaklarından birinin de Rousseau olduğu söylenebilir. Bu konu ileride teferruatlı açıklanacaktır.

18. Yüzyılın ortalarına doğru, Batı Avrupa ülkelerinde "kameralizm" olgusu ortaya çıkmıştır. Aydın despotizmi denen kameralizmde monarklar ve krallar, vatandaşlarının mülkiyet haklarını garanti altına almayı ve bu eğitimi halkın alt tabakalarına kadar vermenin kendileri için faydalı olacağını düşünmüşlerdir. Yukarıdan aşağıya halkı bilinçlendirme, değiştirme ve böylece "*merkezi bir güçlü siyasi idare kurma*" hedefine yönelmişlerdir.<sup>549</sup> Kameralizm etkisi Osmanlı Devleti'ne Tanzimat döneminde girer. Avusturya Büyükelçisi Sadık Rifat Paşa, Batı siyasal düşüncesini Osmanlı toplumuna uyarlamaya çalışan ilk kişidir. Onu Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa takip eder. Osmanlılık düşüncesinde kameralizm yani aydın despotizminin etkileri vardır.<sup>550</sup>

Durmuş Hocaoğlu, "*Jakobenizm, bidayetinden itibaren, Türk Batılılaşmasının belirleyici karakteristiklerinden biri olmuş ve Kemalist inkılaplarda zirveye çıkmıştır*" der. Hocaoğlu, bunun sebebini ise, "aydınların kötü gidişatı görmeleri ve buna nasıl engel olacaklarını bilmemeleri", olduğunu ifade eder. Bu çaresizliğin aydınları ideolojik mevzilere sığınmaya ittiğini ve felsefi düşüncelerin birer ideoloji ve dine dönüştüğünü ve bunun topluma dayatıldığını söyler. Bu jakobenizmdir.<sup>551</sup> Bir "cunta siyaseti" olan jakobenizm ile, yani tepeden halka dayatılan modernleşme sonucu laiklik hayata geçirilmiştir.<sup>552</sup>

Modern Türkiye'de kameralizm ya da jakobenizme en iyi örnek *Kadro* dergisidir. 1932 yılında Ankara'da yayın hayatına başlayan *Kadro*'nun amacı, rejime özgü bir ideoloji hazırlamaktı.<sup>553</sup> Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Şevket Süreyya (Aydemir), Vedat Nedim (Tör) ve Burhan Asaf (Belge) gibi isimler, Kemalizm

---

<sup>549</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 23. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 12.

<sup>550</sup> Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 84.

<sup>551</sup> Hocaoğlu, **Laisizm'den Milli**, 191.

<sup>552</sup> Hocaoğlu, **Laisizm'den Milli**, 225.

<sup>553</sup> Ahmad, **Modern Türkiye**, 96.

ideolojisini sistemleştirerek, bir devrimin alt yapısı olabilecek bir içeriği oluşturmaya çalışmışlardır.<sup>554</sup>

#### 4. 1. 3 Tek Parti İktidarının İnşası

15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgaline bütün Anadolu'dan yükselen isyan duygusu Mustafa Kemal'in bir siyasi lider olarak doğmasının zeminini oluşturmuştur.<sup>555</sup> Samsun'a göndermeden evvel Vahdettin, Mustafa Kemal'i saraya çağırıp, İngiliz donanmasını göstererek “...*inşallah millet mütenebbih ve müteyakkız olur, bu vaziyet-i elimeden gerek beni, gerek kendini tahlis eder*” diyerek ona milleti uyandırma, devleti ve milleti kurtarma vazifesini tevdi eder. Mustafa Kemal de Ankara'da kontrolü ele geçirincede kadar Halifeyi kurtarma amacını sık sık yineleyerek, Sultanı dahi kendi amaçları için kullanmıştır.<sup>556</sup>

12 Ocak 1920'de son kez toplanan Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Mustafa Kemal'e yakın mebusların bastırması ile Misak-ı Milli kararları alındı. İtilaf devletlerine isyan anlamına gelen bu kararlardan sonra, 16 Mart'ta İngilizler İstanbul'u resmen işgal ettiler. Bazı Mebusları tutuklayarak Malta'ya sürgüne gönderdiler. İstanbul'un işgali İzmir'in işgalinden daha büyük bir infiale sebep oldu ve Mustafa Kemal'in liderliğindeki Milli Mücadele'ye kuvvet kattı. Mebusan Meclisi'nin kapatılması ile Ankara'da yeni açılacak meclisin meşru zemini hazırlanmış oldu. Ankara için yeni seçilen mebuslar ile Mebusan Meclisi'nden kaçanlar Ankara'da Büyük Millet Meclisi'ni 23 Nisan 1920'de açtılar. Mustafa Kemal hem meclisin, hem de meclis hükümetinin başkanı oldu. Yeni açılan meclise Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) isminin 8 Şubat 1921'de verilmesi ile milli iradeye dayanan yeni bir devlet doğmuş oldu.<sup>557</sup> Meclise “Türkiye Büyük Millet Meclisi” isminin verilmesinde Fransız İnkılabı terminolojisinin etkisi vardır.<sup>558</sup> Büyük Millet Meclisi'nin açılışını *Nutuk*'ta anlatan Mustafa Kemal'in konu ile ilgili söyledikleri, Birinci Meclis'in ve Milli Mücadele'nin dini mahiyeti ve hedefleri hakkında önemli bilgiler vermektedir:

---

<sup>554</sup> Kili, **Atatürk Devrimi**, 205.

<sup>555</sup> Halil İnalçık, **Atatürk ve Demokratik Türkiye**, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007), 14.

<sup>556</sup> İnalçık, **Atatürk**, 15.

<sup>557</sup> İnalçık, **Atatürk**, 16.

<sup>558</sup> Akın, **TBMM Devleti**, 49.

*“Bimennihilkerim Nisan’ın 23. günü, cuma namazını müteakip Ankara’da Büyük Millet Meclisi küşat edilecektir.*

*Vatanın istiklali, makamı refii hilafet ve saltanatın istihlası gibi en mühim ve hayati vezai fi ifa edecek olan Büyük Millet Meclisi’nin yevmi küşadını cumaya tesadüf ettirmekle yevmi mezkurun mebrukiyetinden istifade ve bilumum mebusini kiram hazeratı ile Hacıbayramı Veli camii şerifinde Cuma namazı eda olunarak envarı Kur’an ve salattan da istifaza olunacaktır...”<sup>559</sup>*

#### **4. 1. 3. 1 Birinci Meclis**

Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri Osmanlı topraklarının İtilaf devletleri tarafından işgal edilmesinden sonra kurulmuştu. Edirne civarında “Trakya- Paşaeli”, Erzurum ve Elaziz’de (Elazığ) “Vilayat-ı Şarkıye Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti”, Trabzon’da “Muhafaza-i Hukuk”, İzmir’de “Redd-i İlhak” ve İstanbul’da “Trabzon ve Havalisi Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti” kurulmuştu. Bu cemiyetler yerel teşebbüs ile kurulmuş ve işgallere karşı vatan topraklarını korumayı hedeflemişlerdir.<sup>560</sup>

23 Temmuz-7 Ağustos 1919 tarihlerin arasında Erzurum Kongresi ile “Şarki Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti” kurulmuştu.<sup>561</sup> Cemiyet tüzüğüne göre, cemiyetin merkez yürütme organı “Heyet-i Temsiliye” (Temsil Heyeti) idi. Dokuz kişilik Temsil Heyeti seçilmiş ve Mustafa Kemal heyetin başkanı olmuştur. Mustafa Kemal’in ilk otoriter çalışmaları burada görülmeye başlamıştır. Zira arkadaşları ile gizli bir toplantı yaparak Temsil Heyeti’ne seçilecekleri önceden tespit etmiş ve arkadaşlarının buna göre davranması için baskı yapmıştır.<sup>562</sup>

Erzurum’dan sonra 4-11 Eylül’de de Sivas Kongresi düzenlenmiş ve Anadolu’daki bütün milli cemiyetler “Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti” (ARMHC) adı altında birleşmişlerdir. Temsil Heyeti’nin yetkileri genişletilerek ARMHC’nin yöneticileri olarak tayin edilmişlerdir. Temsil Heyeti’nin Başkanı Mustafa Kemal’dir.<sup>563</sup> Temsil Heyeti’nin üyeleri Mustafa Kemal Paşa

---

<sup>559</sup> Atatürk, **Nutuk**, 431.

<sup>560</sup> Atatürk, **Nutuk**, 2-3.

<sup>561</sup> Mahmut Goloğlu, **Milli Mücadele Tarihi-I, Erzurum Kongresi**, 2. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 99.

<sup>562</sup> Goloğlu, **Erzurum Kongresi**, 111-114.

<sup>563</sup> Mahmut Goloğlu, **Milli Mücadele Tarihi-II, Sivas Kongresi**, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 92.

tarafından belirlenmiştir. Mustafa Kemal her halükarda yanında duracak bir heyet oluşturmak istiyordu ki Erzurum Kongresi ile başlayan gücü eline alma temayülü burada da kendini gösteriyordu.<sup>564</sup> Geçici Hükümet gibi çalışacak Temsil Heyeti'nin oluşturulması ile Türkiye'nin işgale uğraması ile beraber başlayan, İstanbul'a alternatif, yerel ve demokratik bir iktidar inşa etme sürecinin önemli bir menzili aşılmış oluyordu. Yerel, demokratik ve milli güçler tek çatı altında hukuki bir statüye kavuşuyorlardı. Aynı zamanda Mustafa Kemal'in otoriter liderliğinin de zemini hazırlanıyordu.<sup>565</sup>

23 Nisan 1920'de kurulan Birinci Meclis, demokratik niteliklere sahip "milli egemenlik" prensibini benimsemiş, farklı görüşlere sahip kişi ve gruplardan oluşan bir meclistir. Meclis'te İttihadçılarının ciddi bir ağırlığı vardır ve Enver Paşa'yı başa geçirmeyi düşünmektedirler. Nitekim Meclis Başkanlığı oylamasında Mustafa Kemal 110, Celaleddin Arif Bey 109 oy almıştır.<sup>566</sup> Celaleddin Arif Bey Mebusan Meclisi'nin başkanı idi ve TBMM'nin açılışına ciddi katkılar sağlamıştır. Celaleddin Arif Bey Meclis'in açılışından evvel, "*milli hukuku müdafaa edebilmek vazifesi ile dolu olanları Ankara'ya davet*" etmişti.<sup>567</sup>

Değişik fikir ve inanç koalisyonu mahiyetinde kurulan TBMM'nin açılması ve çalışmaların başlaması beraberinde görüş ayrılıklarını da getirmiştir. Açılışından dört ay sonra Halkçılık programının tartışıldığı esnada Meclis'te; "Halk Zümresi", "Tesanüd Grubu", "İstiklal Grubu", "İttihadçı Grup", "Muhafaza-i Mukaddesat Cemiyeti" ve "Müdafaa-i Hukuk Zümresi" grupları teşekkül eder. Ancak bir müddet sonra bu grupların kendi içinde birleşmesi sonucu Birinci ve İkinci Grup oluşur.<sup>568</sup>

İstanbul'da son Meclis-i Mebusan toplandığında Mustafa Kemal, Müdafaa-i Hukuk Grubu oluşturulmasını istemişti. Ama bu mümkün olamamıştı.<sup>569</sup> Şimdi TBMM'de bu grubu kurma imkanı doğmuştu. Mustafa Kemal kendine yakın olan mebuslardan "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu"nu kurar. Bu grup bir tüzük ve yönetim kurulu oluşturarak, Mustafa Kemal'i başkan seçti. Grubun 262

---

<sup>564</sup> Goloğlu, **Sivas Kongresi**, 120-121.

<sup>565</sup> Akın, **TBMM Devleti**, 41.

<sup>566</sup> İnalçık, **Atatürk**, 21.

<sup>567</sup> Ahmet Cemil Ertunç, **Cumhuriyet'in Tarihi, Yaşadıklarımızın Dünü Bugünü**, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 12.

<sup>568</sup> Ertunç, **age**, 16.

<sup>569</sup> Atatürk, **Nutuk**, 596.

üyeyi vardı. Bu grup 1923'te Halk Fırkası'na dönüşecektir.<sup>570</sup> Bu gruba Meclis'te ilk kurulan resmi grup olmasından dolayı Birinci Grup denmiştir. Bu grubun üyelerinin Mustafa Kemal tarafından seçilmesinden dolayı, gruba seçilmeyen mebuslar dışarıda kalmıştır.<sup>571</sup>

Mete Tunçay, tüzüğüne bakıldığında ARMHC'nin İslamcı bir örgüt görüntüsünde olduğunu söyler.<sup>572</sup> O halde Mustafa Kemal kendi düşünce dünyasına uymayan ARMHC'deki İslamcıları isimleri Birinci Grup'a almayarak, Meclis'te yapmayı tasavvur ettiği değişikliğin zeminini hazırlamıştır. Birinci Meclis'te Birinci Grup'u teşkil etmek sureti ile otoriter bir idarenin ilk hazırlıklarını da yapmıştır.<sup>573</sup> Mustafa Kemal'in Birinci Grup'u oluşturma amacı, iktidarını bir siyasi gruba dayandırarak yürütmektir. Modernleşme yolunda yapacağı reformlara muhalefet etme ihtimali olanlar organize olup, güçlü bir cephe oluşturmadan, kendi cephesini oluşturmayı planlamıştı. Ancak Misak-ı Milli'de vatan topraklarından sayılan Musul'dan vazgeçilemeyeceğinin İkinci Grup tarafından yüksel sesle ifade edilmesi Mustafa Kemal'e karşı muhalefeti güçlendirmişti.<sup>574</sup> Meclis'teki Birinci Grup, Ahmed Rıza, Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp'in temsil ettiği "otoriter modernist" entelijansiya çizgisinin fikir zeminine dayanmaktadır.<sup>575</sup> Mustafa Kemal de "...biz Birinci Grup olarak laik, demokrat ve ilericilerdik, karşımıza çıkan İkinci Grup'takiler ise dinci, otokrat, gericilerdi..." demiştir.<sup>576</sup>

Birinci Grup'a alınmayan mebuslara İkinci Grup denmiştir. Yeteri kadar organize olmayan İkinci Grup'un mensupları Mustafa Kemal'in otoriter politikalarına muhalefet etmek için Birinci Grup'un kurulmasından 14 ay sonra Temmuz 1922'de İkinci Müdafaa-i Hukuk Grubu'nu oluşturmuşlardır.<sup>577</sup> Grubun

---

<sup>570</sup> Suna Kili, **Türk Devrim Tarihi**, 13. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 185.

<sup>571</sup> Ertunç, **age**, 18.

<sup>572</sup> Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931**, 6. bs. (İstanbul: Tarih Vakfı, 2012), 20-21.

<sup>573</sup> Taha Akyol, **Atatürk'ün İhtilal Hukuku**, (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 28-30.

<sup>574</sup> Akın, **TBMM Devleti**, 63.

<sup>575</sup> Hocaoglu, **Laisizm'den Milli**, 224.

<sup>576</sup> Ahmet Demirel, **Birinci Meclis'te Muhalefet, İkinci Grup**, 6. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 391.

<sup>577</sup> Demirel, **İkinci Grup**, 379.



Liderin Hüseyin Avni Ulaş'tır.<sup>578</sup> Mustafa Kemal ise İkinci Grup'un perde arkasında "faal ve müşevvik" olanların Rauf ve Kara Vasıf Beyler olduğunu söyler.<sup>579</sup>

İkinci Grup'un liderlerinden Mersin Mebusu Selahaddin Bey "*meclis diktatörlüğüne taraftar, şahıs otokratlığına muhalif, şahıs hakimiyeti yerine kanun hakimiyeti*" kaidesini benimsediklerini ifade eder.<sup>580</sup> İkinci Grup Mustafa Kemal'in otoriter yaklaşımlarına muhalefet etmiş, milli egemenliğin tesis edilmesini istemiştir. Hukukun üstünlüğüne savunan grubun içinde İttihadçılar vardır. Erzurum mebusu Hukuk Profesörü Celaleddin Arif bey, Trabzon mebusu Ali Şükrü ve Kırşehir mebusu Müfid Hoca grubun diğer önde gelen isimlerindedir. Birinci Grup'tan da katılımlar ile sayıları 123'ü bulan İkinci Grup üyeleri, 1923 seçimlerinde aday gösterilmediklerinden seçilememişlerdir. Böylece farklı düşünen mebusların Meclis'ten tasfiyesi gerçekleşmiştir.<sup>581</sup>

Meclis'teki İkinci Grup ise büyük çoğunluğu itibari ile devletin resmi dini (İslam) olmasını savunan İslamcı ve liberal mebuslardan oluşmaktadır. İslamcıların yumuşak bir sekülerizme, liberallerinde dine karşı olmamaları onları bir çizgide buluşturmuştur.<sup>582</sup> Feroz Ahmad Birinci Meclis'te gericilerin ve tutucuların ağırlığı olduğunu söyler. Gericiler ve tutuculardan kastının İkinci Grup olduğu anlaşılmaktadır. Ahmad, bunların ise liberaller ve İslamcılar olduğunu, modern bir ulus devletin inşası için Mustafa Kemal'in bunlardan kurtulmak amacı ile Meclis'i dağıttığını ifade eder.<sup>583</sup>

Birinci Meclis, Lozan görüşmelerine ara verildiği bir esnada kapatıldı. Lozan Anlaşması ise İkinci Meclis tarafından onaylandı. İkinci Grup'un muhalefetine neticesinde Birinci Meclis'in Lozan Anlaşması'na itiraz etmesinden dolayı, Mustafa Kemal tarafından feshedildiği düşünülmektedir.<sup>584</sup> Gerçi Birinci Grup'un oyları ile İsmet İnönü başkanlığındaki heyetin Lozan görüşmeleri için yetkili kılınması, Mustafa Kemal'i rahatlatırsa bile İkinci Grup'un muhalefeti bir ihtimal olarak ortada duruyordu.<sup>585</sup> Birinci Grup'tan Kılıç Ali, Ali Çetinkaya, Hasan Fehmi gibi isimler

---

<sup>578</sup> Demirel, **İkinci Grup**, 380.

<sup>579</sup> Atatürk, **Nutuk**, 634.

<sup>580</sup> Akın, **TBMM Devleti**, 61.

<sup>581</sup> Kili, **Türk Devrim**, 186.

<sup>582</sup> Hocaoglu, **Laisizm'den Milli**, 223.

<sup>583</sup> Ahmad, **Modern Türkiye**, 80.

<sup>584</sup> Cemal Fedayi, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Nasıl Geçildi? Osmanlı'yı Kimler Yıkta? Cumhuriyet'i Kimler Kurdu?**, (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 159.

<sup>585</sup> Demirel, **İkinci Grup**, 507.

“Kamu Selameti Komitesi” adıyla bir gizli teşkilat kurarak İkinci Grup’un muhalefetini engellemeye çalışıyorlardı. Birinci Grup’un Meclis’in feshedilmesi kararını almasında, bu komitenin Meclis’te gerilimi yükseltme stratejisini takip etmesi de etkili olmuştur.<sup>586</sup>

İkinci Grup’un liderlerinden olan ve *Tan* gazetesi sahibi Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey’in, TBMM muhafız alayı komutanı Topal Osman tarafından öldürülmesinin oluşturduğu olumsuz havanın da etkisi ile 1 Nisan 1923’te seçimlerin yenilenmesine Birinci Grup’un oyları ile karar verilmiştir.<sup>587</sup> Birinci Meclis’in feshi ve İkinci Meclis’e muhaliflerin girememesi ile Mustafa Kemal’in otoritesi tahkim edilmiş ve yeni kurulacak rejimin temelleri atılmıştır.

#### 4. 1. 3. 2 İkinci Meclis

Ülke idaresini tek parti iktidarına bırakan ve tek parti dışındaki partilerin siyasi hayata müdahil olmasına müsaade etmeyen rejimlere “tek parti idaresi” denir.<sup>588</sup> Bu tür idareler demokratik idareler olmayıp, birer diktatörlüktür. Mete Tunçay, “*CHP’nin 1923-45 dönemindeki tek parti yönetiminin bir diktatörlük olduğunda kuşku yoktur*” der.<sup>589</sup> Türkiye evvela Birinci Müdafaa-i Hukuk Grubu tarafından sonra ise yedi dönem CHP tarafından tek parti idaresi altında idare edilmiştir. 1950’de Demokrat Parti’nin (DP) iktidara gelmesi ile Türkiye, DP’nin tek parti iktidarıyla muhatap olmuştur. Ama 1945 yılından itibaren çok partili siyasal hayata geçilmiştir.<sup>590</sup>

Meclis’in 1 Nisan 1923’te seçimin yenilenmesine karar vermesinden sonra Mustafa Kemal, Birinci Grup’un yönetim kurulu üyelerinden müteşekkil bir seçim heyeti kurmuştur. Mustafa Kemal’in titiz çalışmaları neticesinde meclisteki sandalye sayısı kadar milletvekili aday listeleri hazırlanmıştır. Yapılan seçimlerde Gümüşhane ve Eskişehir’de iki bağımsız adaydan başka, bütün seçim bölgelerinde Birinci

---

<sup>586</sup> Akın, **TBMM Devleti**, 64.

<sup>587</sup> Demirel, **İkinci Grup**, 511.

<sup>588</sup> Şükrü Karatepe, **Tek Parti Dönemi**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 11.

<sup>589</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 16.

<sup>590</sup> Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasi Partiler 1859-1952**, 2. bs. (İstanbul: Arba Yayınları, 1994), 544.

Müdafaa-i Hukuk Grubu adayları kazanmıştır. Böylece İkinci Meclis, Mustafa Kemal'in aday gösterdiği milletvekillerinin seçilmesi ile kurulmuştur.<sup>591</sup>

Mustafa Kemal'in belirlediği milletvekili adayları Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adayları olarak cemiyetin yayın organı *Hakimiyet-i Milliye* gazetesi yoluyla halka duyuruluyordu.<sup>592</sup> Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adına seçime girme stratejisi neticesinde, diğer Müdafaa-i Hukuk Grubu olan İkinci Grup toplum nezdinde meşruiyetini kaybetmiş ve İkinci Grup'un seçimlere girmesinin önüne geçilmiş oluyordu. Sadece Birinci Grup'un seçime girmesinden dolayı İkinci Meclis Mustafa Kemal'in arzusu veçhile inşa edilmiş oluyordu.<sup>593</sup>

8 Nisan 1923'te Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adına verdiği "Dokuz Umde" isimli beyannameye Mustafa Kemal, "*Meclis'te elyevm müteşekkil (Birinci Grup) Halk Fırkasına intikal edecektir...*" demek sureti ile Meclis'te bir fırka (parti) kurmayı planladığı ifade etmiştir.<sup>594</sup> Seçimlerin yenilenmesinde sonra 11 Ağustos 1923'te İkinci Meclis açılmış ve Mustafa Kemal yine Meclis başkanı seçilmiştir.<sup>595</sup> 11 Eylül'de de Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne bağlı Milletvekilleri tarafından Halk Fırkası resmen kurulmuştur.<sup>596</sup>

Türkiye'de otoriter rejimin kurulması için atılacak adımlar, Takrir-i Sükun Kanunu'nun gölgesi altında gerçekleşmiştir.<sup>597</sup> Bu kanun ile hem Türkiye'de yeni kurulan rejime ve/veya Mustafa Kemal'e muhalefet etme potansiyeli taşıyan unsurlar, çeşitle sebeplerle tasfiye edilmiştir. Tarih kitaplarındaki klasik anlatıma göre Takrir-i Sükun Kanunu'nun çıkarılma nedeni Şeyh Said İsyanı'dır. Aslında bu kanunun çıkarılması için Şeyh Said Olayı'nın iyi bir sebep (bahane) olduğu düşünülebilir. Burada asıl sorun gerçekten böyle bir isyan var mıdır? Yoksa, bir isyan varmış gibi gösterilerek, buna dayanarak otoriter bir sistem mi bina edilmiştir?

Mustafa Kemal, 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıktığında Osmanlı Devleti savaştan mağlup olmuş ve şartları pek ağır olan Mondros Mütarekesi'ni

---

<sup>591</sup> Ahmet Demirel, **Tek Partinin İktidarı, Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 35.

<sup>592</sup> Demirel, **Tek Parti**, 37.

<sup>593</sup> Demirel, **Tek Parti**, 42.

<sup>594</sup> Tunaya, **Siyasi Partiler**, 580.

<sup>595</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 49.

<sup>596</sup> Tunaya, **Siyasi Partiler**, 557.

<sup>597</sup> Atatürk, **Nutuk**, 895.

imzalamıştı.<sup>598</sup> Kürtlerin yaşadığı önemli coğrafyalardan olan Musul ve Halep, I. Dünya Savaşında İngilizler tarafından işgal edilmişti.<sup>599</sup> Urfa, Antep ve Maraş vilayetleri ise Mondros Mütarekesi'nden sonra değişik bahanelerle yine İngilizler tarafından işgal edilmişti.<sup>600</sup> Üstelik Doğu Anadolu'da Ermeniler bir devlet kurmak için hazırlıklar yapıyorlardı.<sup>601</sup> Doğu Anadolu'nun Ermenilere verilmesini engellemek için merkezi İstanbul'da olan Vilayat-ı Şarkkiye Müdafa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti kurulmuştu.<sup>602</sup>

Diğer taraftan, daha önce Kürt Teavün ve Terakki Cemiyetini teşkil eden Seyid Abdülkadir, Bedirhaniler, Bâbanzâdeler ve Cemilpaşazâdeler, Kürdistan Teâli Cemiyeti'ni 1918'de faaliyete geçirdiler.<sup>603</sup> Bu cemiyeti kuranların çoğunluğunun karakteristik özelliği ise Osmanlı merkezileşmesi ile beraber kendi iktidar ve nüfuzlarını kaybetmiş ailelerin İstanbul'da okumuş çocukları olmaları idi.<sup>604</sup> Bu kişiler için Kürdistan sorunu, kendi ailevi sorunları ile bağdaştırılmış bir sorundu.<sup>605</sup>

Mustafa Kemal Paşa da Anadolu'ya geçtiğinde Hamidiye Alaylarının bakiyesi zinde Kürt güçleri ile hemen temasa geçmiş ve onların desteğini almaya çalışmıştır. Bunun için, Mutki aşireti reisi Hacı Musa Bey'e,<sup>606</sup> Bitlis Küfrevizade Şeyh Abdülbaki Efendi'ye,<sup>607</sup> Şırnaklı Abdurrahman Ağa'ya, Derşev'li Ömer Ağa'ya, Muşas'lı Resul Ağa'ya,<sup>608</sup> Şeyh Mahmud Efendi'ye,<sup>609</sup> Norşin'li Şeyh Ziyaeddin Efendi'ye<sup>610</sup> ve Gazran'da Cemil Çeto Bey'e<sup>611</sup> mektuplar göndererek onların Milli Mücadele'ye katılmalarını istemiştir. Mustafa Kemal, Kürt aşiret ve tarikat liderlerini Milli Mücadeleye davet ederken, onları Ermeni Devleti kurulma tehlikesine karşı uyarılmış, Padişah ve Halife'ye bağlılık vurgusu yaparak, onların desteğini almaya

---

<sup>598</sup> Atatürk, **Nutuk**, 1.

<sup>599</sup> Kili, **Türk Devrim**, 94.

<sup>600</sup> Atatürk, **Nutuk**, 1.

<sup>601</sup> Mim Kemal Öke, **Ermeni Sorunu 1914-1923**, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 75.

<sup>602</sup> Atatürk, **Nutuk**, 5.

<sup>603</sup> Robert Olson, **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925**, (Ankara: Özge Yayınları, 1992), 45-46.

<sup>604</sup> Malmısanij, **Cızıra Botanlı Bedirhaniler**, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2009), 67.

<sup>605</sup> Malmısanij, **age**, 22.

<sup>606</sup> Atatürk, **Nutuk**, 937.

<sup>607</sup> Atatürk, **Nutuk**, 939.

<sup>608</sup> Atatürk, **Nutuk**, 940.

<sup>609</sup> Atatürk, **Nutuk**, 941.

<sup>610</sup> Atatürk, **Nutuk**, 942.

<sup>611</sup> Atatürk, **Nutuk**, 944.

çalışmıştır.<sup>612</sup> Ayrıca Kürtlük gayesi güdenlerin İngiliz parasıyla Kürtleri aldatmaya çalışan kişiler olduğunu ilan etmiştir.<sup>613</sup> Mustafa Kemal'in bu gayretleri netice vermiş ve Hacı Bedir Bey gibi aşiret liderleri, Kürtçülere verdikleri desteği geri çekmiştir.<sup>614</sup> Bunlardan başka Cibran aşireti lideri Halid Cibran, Haydaran aşireti lideri Hacı Mustafa Bey'in kardeşi Nuh Bey, Silvan beylerinden Sadık Bey<sup>615</sup> ve Cemil Paşa'nın oğlu Mustafa Bey de Mustafa Kemal'e inanmış ve ona destek vermişlerdir.<sup>616</sup>

Bu çalışmalar neticesinde Erzurum ve Sivas Kongreleri Kürt aşiretlerinin desteği ile yapılmış ve Kürtlerin büyük çoğunluğu Milli Mücadele'ye destek vermiştir. Erzurum Kongresinde kurulan Heyet-i Temsiliye'ye üç Kürt; Hacı Musa Bey, Sadullah Efendi ve Şeyh Ahmed Fevzi Efendi seçilerek yapılacak Milli Mücadele'ye Kürtlerin desteği sağlanmıştır.<sup>617</sup> Büyük Millet Meclis'inde de 72 Kürt Mebusun varlığı Mustafa Kemal'in Milli Mücadele döneminde Kürtlerle geliştirdiği ilişkilerin başarı derecesini göstermektedir.<sup>618</sup>

Milli Mücadele'den sonra beklentilerini bulamayan ve çoğunluğunu orta derece rütbelerde subayların oluşturduğu bazı Kürtler 1923'te gizli bir örgüt kurdular.<sup>619</sup> Azadi, kendine önceleri "Civata Azadiya Kurd" yani "Kürt Özgürlük Cemiyeti"; daha sonra ise "Civata Xweseriya Kurd" yani "Kürt Bağımsızlık Cemiyeti" adını vermişti. Daha önce Mustafa Kemal'e destek veren Cibran aşireti lideri Halid Cibran<sup>620</sup>, Bitlis Mirlerinin soyundan gelen ve Büyük Millet Meclisi'nin Bitlis mebusu Yusuf Ziya Bey, örgütün önemli şahsiyetlerindendi. Halit Cibran aynı zamanda cemiyetin başkanı idi.<sup>621</sup> Milli Mücadele'de Mustafa Kemal'e destek veren ve Heyet-i Temsiliye üyesi Mutki aşireti reisi Hacı Musa Bey<sup>622</sup> Azadi örgütünün

---

<sup>612</sup> Ayşe Hür, **Öteki Tarih II**, (İstanbul: Profil Yayınları, 2012), 55.

<sup>613</sup> Atatürk, **Nutuk**, 963.

<sup>614</sup> Atatürk, **Nutuk**, 972.

<sup>615</sup> Ekrem Cemil Paşa, **Muhtasar Hayatım**, (Ankara: Beybun Yayınları, 1992), 38.

<sup>616</sup> E.C. Paşa, **age**, 36.

<sup>617</sup> Goloğlu, **Erzurum Kongresi**, 114.

<sup>618</sup> Olson, **age**, 70.

<sup>619</sup> Martin Van Bruinessen, **Ağa, Şeyh, Devlet (Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan)**, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 411.

<sup>620</sup> E.C. Paşa, **age**, 38.

<sup>621</sup> Mesut Yeğen, **İngiliz Belgelerinde Kürdistan**, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012), 163.

<sup>622</sup> Goloğlu, **Erzurum Kongresi**, 114.

önemli bir destekçisi idi. Azadi, Halifeliğin kaldırılması ve medreselerin kapatılarak Türkçeye dayalı modern eğitim sisteminin kurulmasını problem etmişti.<sup>623</sup>

Çok gizli olarak kurulan Azadi Örgütü İstanbul ve Doğu Anadolu'da şubeler açmıştı. Şube liderlerinin çoğu Türk ordusunda subaydı ve aşiret üyelerinin bir çoğu Hamidiye'de kumandanlık yapmışlardı. Bu örgütün faaliyetleri İngiliz raporlarında yer bulmuştu.<sup>624</sup> Azadi'nin temel amacının Kürtleri, Türk Devleti'nin baskısından kurtarmak, adından da anlaşılacağı üzere Kürtlere özgürlük sağlamak ve Kürdistan'ın gelişmesini sağlamak için İngiliz desteğini almak olduğu söylenebilir.<sup>625</sup> Ama Azadi'nin İngiliz desteği almakta kararlı olmadıkları anlaşılmaktadır. İngilizler Kürtlerin yaşadığı bölgeleri Ermenilere vermek için çalışmalar yapmış olmaları Kürtlerde güvensizliğe sebep olmuştur.<sup>626</sup>

İngiliz ve Sovyet raporlarında bahsi geçen Azadi Örgütü'nden Mustafa Kemal'in de haberi olmuş ve gerekli tedbirleri almaya başlamıştır. Örgütün başkanı olan Cibranlı Halid'i ikna etmek için Erzurum'a gitmiştir. 1924 sonbaharında, Pasinler depremi vesilesi ile düzenlenen bu seyahatte Mustafa Kemal bir yandan Kürt aşiretleri ile görüşmüş, diğer yandan da Cibranlı Halid ile son kez buluşmuştur. Cibranlı Halid rahat hareket etmek için ordudan istifa etmek istemiştir. Bunun ne anlama geldiğini bilen Mustafa Kemal, onu istifadan (yani isyandan) vazgeçirmeye çalışmış ama başarılı olamamıştır.<sup>627</sup> Ama başarılı olunan taraf şu ki, Mustafa Kemal bölgedeki kaynama ile ilgili yeterli malumatı toplamış ve durumu yerinde analiz etme imkanı bulmuştur.<sup>628</sup> Mustafa Kemal'in Ankara'ya dönmesi ile beraber bölgede operasyonlar başlar. Eski mebus Yusuf Ziya bey Ekim 1924'te, Halid Cibran ise Aralık 1924'te tutuklanır.<sup>629</sup> Bunu Mutkili Hacı Musa Bey ve diğer tutuklamalar takip eder.<sup>630</sup>

Tutuklamalar başladığı halde Azadi, neden isyan edememiştir. Kanaatimce bunun en önemli nedeni Mustafa Kemal'in var olan bir hazırlığı zamanında haber alması ve en doğru zamanda müdahale etmesi. Evvela örgüt bahar ayında isyan

---

<sup>623</sup> Kemal Kirişçi, Gareth M. Winrow, **Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 123.

<sup>624</sup> Olson, **age**, 73.

<sup>625</sup> Olson, **age**, 76.

<sup>626</sup> Öke, **Ermeni Sorunu**, 104-105.

<sup>627</sup> Tahsin Sever, **1925 Hareketi ve Azadi Örgütü**, (İstanbul: Doz Yayınları, 2010), 175.

<sup>628</sup> Sever, **age**, 179.

<sup>629</sup> Sever, **age**, 182.

<sup>630</sup> Sever, **age**, 190.

planlamaktadır. Bunun nedeni örgütün dağların stratejik ve lojistik kuvvetinden yararlanmak istemesi.<sup>631</sup> Yani bir karşı saldırıda dağlarda mücadeleye devam etmek istemeleri. Mustafa Kemal kış girer girmez tutuklamaları başlatarak, isyanın önüne geçmiştir. İkincisi de Azadi'nin isyan için yeterli koordinasyonu ve teşkilatlanmayı yapamaması ile dış desteği sağlayamamış olmasıdır.<sup>632</sup> Mustafa Kemal zaman kaybetmeden müdahale ederek örgütün tam teşkilatlanmasını engellemiştir.

Şeyh Said Olayı, Azadi Örgütü'ndeki en zayıf halkalardan birini teşkil eder. Muhtemelen kendisi Cibranlı Halid'in akrabası olmasa idi, başına böyle bir hadise gelmeyecekti. Cibranlı Halid'in tutuklanması üzerine, hem yakını olması ve hem de dini nüfuzu olması hasebiyle nazarlar kendisine çevrilmiş ve bu konjonktürün kendisini yüklediği misyonla hareket etmek zorunda kalmıştır.

Cibranlı Halid'in tutuklanması üzerine Şeyh Said, Bitlis Harp Divanı'na ifadeye çağrılır. Bunun üzerine Hınıs Kaymakamı Maksun Bey tarafından ifadesi 22 Aralık 1924'te alınır. Kaymakam Şeyh'in örgütle irtibatı olmadığını söyleyerek serbest bırakır.<sup>633</sup> Aslında serbest bırakılması Şeyh Said'in, en azından, örgütün liderleri arasında olmadığını göstermektedir. Çünkü diğer liderlerin hepsi tutuklanmaktadır.

Genel ahvalin nahoş olmasından rahatsız olan Şeyh Said, hem kendi güvenliğini sağlamak, hem de Suriye Kürtleri ile irtibat kurmak amacıyla Suriye'ye doğru yola çıkar. (Suriye'de Kürdistan Teali Cemiyeti'nin eski üyeleri vardı.) Ancak yol boyu şöhreti onu yalnız bırakmaz, uğradığı her belde de konaklamak ve sorulara cevap vermek zorunda kalır. Kendisi, Azadi'nin doğal lideri olarak görülmeye başlanır. Azadi'nin Diyarbekir sorumlusu Dr. Fuad, Şeyhi uyarmasına rağmen onun kontrolsüz hareketlerinin önüne geçemez.<sup>634</sup>

Piran'da kaldığı evin askerlerce kuşatılması ve evde olan iki asker kaçağının Şeyh'ten istenmesi üzerine çatışma çıkar.<sup>635</sup> Aslında Şeyh'in kaçaklarla bir ilgisi yoktur. Jandarma ile olan çatışmada Şeyh'in herhangi bir emri de yoktur. Ama Şeyh'in bulunduğu bir evde çatışma çıkmış ve olağan şüpheli Şeyh de önce bu çatışmanın sonra da zaten gerilen bölgede çıkacak diğer çatışmaların doğal lideri

---

<sup>631</sup> Sever, **age**, 185.

<sup>632</sup> Sever, **age**, 211.

<sup>633</sup> Sever, **age**, 199.

<sup>634</sup> Sever, **age**, 213.

<sup>635</sup> Akyol, **Atatürk'ün İhtilal**, 453.

olmuştur. Tarihe Şeyh Said İsyanı diye geçmiştir. Herhangi bir askeri tecrübesi olmayan, savaştan ve silahtan anlamayan bir Şeyh'in etrafında toplanan düzensiz ve bir kısmı itibari ile yağmacı bir güruhun yaptığı bu olay neticesinde tutuklamalar ve idamlar ile Azadi örgütü sona ermiştir. Şark İstiklal Mahkemesi kararlarında toplam 435 kişi idama mahkum edilmiştir.<sup>636</sup>

Şeyh Said İsyanı diye anılan Şeyh Said Olayı'nın patlak vermesinde önemli soru işaretleri vardır. Evvela olayın patlak vermesinde Şeyh Said'in bulunduğu evi kuşatan askerlerin soğukkanlı davranmamasının önemli bir rolü vardır. Bu planlı bir olay olabilir. Hazırlıksız olan Kürtleri kış ortasında isyan ettirmek ve bu isyan vesilesi ile diğer Azadi üyelerini de ortadan kaldırmak isteği olabilir. Bu başarılıdır. Olayın bir diğer tarafı da, isyanın Sünni bir Şeyh'in etrafında çıkarılmasını sağlayarak Alevi Kürtlerin bu işten uzak kalması sağlanmak istenmiş olabilir. Alevi Kürtlerin, Şeyh'in karşısında hükümet yanında yer almaları da bunun başarılı olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar Halifeliğin kaldırılması Azadi örgütünün kurulmasında etkili olsa da Azadi, dini bir örgüt olmayıp, milliyetçi bir örgüttür. Dolayısıyla planlanan isyan da milli bir isyandır. Ama yeni bir rejim kurmaya çalışan Mustafa Kemal ve arkadaşlarının, rejim muhaliflerine karşı şiddete başvurmasını meşrulaştıracak bir sebebe ihtiyaçları vardır. Şeyh Said Olayı bir irtica hareketi gibi gösterilerek, muhaliflere yapılacak operasyonlara meşruiyet kazandırılmıştır.<sup>637</sup>

Şeyh Said Olayı Mustafa Kemal'e yeni hareket alanları açmıştır. Doğu'da karışıklıkların artması sebebi ile Ali Fethi Okyar'ın yerine İsmet İnönü'yü Başbakanlık olarak atamıştır.<sup>638</sup> İnönü 1937 yılına kadar kesintisiz başbakanlık yapacaktır.<sup>639</sup> İnönü hükümeti Takrir-i Sükun Kanunu çıkarılmış ve Ankara ve Şark İstiklal Mahkemeleri'ni 7 Mart 1925'te kurmuştur.<sup>640</sup> Birinci dönem İstiklal Mahkemeleri; asker kaçaklarının artması, casusluk faaliyetlerinin meydana gelmesi ve kaçakların asayiş bozmalarından dolayı 1 Mayıs 1920'de "Hıyanet-i Vataniye Kanunu" çerçevesinde kurulmuştu.<sup>641</sup> Şeyh Said olayına kadar bir çok vilayette,

---

<sup>636</sup> Mahmut Akyürekli, **Şark İstiklal Mahkemesi 1925-1927**, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 133.

<sup>637</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 136.

<sup>638</sup> Kili, **Türk Devrim**, 210.

<sup>639</sup> Demirel, **Tek Parti**, 75.

<sup>640</sup> Akyürekli, **age**, 20.

<sup>641</sup> Akyürekli, **age**, 17.



istiklal mahkemeleri kurularak Mustafa Kemal ve reformlarına muhalif olanlar sindirildi.<sup>642</sup> Takrir-i Sükun Kanunu çerçevesinde kurulan İstiklal Mahkemelerinin ise özelliği farklıdır. Bu mahkemeler 1793 tarihli Fransız İhtilal Mahkemeleri örnek alınarak kurulmuştu. Dr. Tefvik Rüştü'nün Mustafa Kemal'e teklif ettiği bu mahkemelerin kurulması ile Mustafa Kemal'in ihtilal hukuku hayata geçirilmiştir.<sup>643</sup>

Mahkemenin ile yaptığı icraat ise muhalif basın organlarını susturmak olacaktır. *Tevhid-i Efkar, İstiklal, Son Telgraf, Aydınlık, Orak Çekiç, Sebülürreşad, Tanin* ve *Vatan* dahil olmak üzere bir çok gazete ve dergi kapatılarak yapılacak reformlara karşı muhtemel toplumsal direncin oluşmasının önüne geçilmiştir.<sup>644</sup>

Şeyh Said olayında Şeyhlik kimliğinin kullanılması ile Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'nin de (TpCP) programında “dini düşünce ve inançlara saygılı olması” arasında ortak bağlar varmış gibi gösterilmesi nedeniyle TpCP kapatılmıştır.<sup>645</sup> TpCP, CHP'den fikir ayrılıkları dolayısı ile ayrılan milletvekilleri tarafından 17 Kasım 1924'te kurulmuştu. Bağımsız vekillerin de katılması ile vekil sayısı 29 olmuştu. Kazım Karabekir partinin başkanı, Ali Fuad Cebesoy genel sekreter, Rauf Orbay ve Adnan Adıvar ikinci başkanı idiler.<sup>646</sup> İrticaya destek, Şeyh Said ve TpCP'nin ortak noktası kabul edilmiş ve bunun üzerinden partiye hücum edilmiştir.<sup>647</sup> Halifeliğin kaldırılmasını müteakip böyle dini görünümlü bir olayın patlak vermesi Türkiye Hükümeti kadar İngilizleri de endişelendirmiştir. Halifeliğin siyasi gücünden çekinen İngilizler, Halifelik teması sebebi ile Irak'taki Kürtlerin de ayaklanmasından endişelenmişlerdir. Bu durumda İngiliz müdahalesinden emin olan Türk hükümeti rahat operasyon yapma fırsatı bulmuştur.<sup>648</sup>

Takrir-i Sükun Kanunu'nun meri olduğu bir dönemde kılık kıyafetle ilgili düzenleme yapılmış ve tarikatlar yasaklanmıştır.<sup>649</sup> Şapkanın milli başlık olarak ilan edilmesi, tarikat, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve yasaklanması ise halk arasında “din elden gidiyor” seslerinin yükselmesine sebep olmuştur. Sesin yükseldiği bölgeye “gezici” Ankara İstiklal Mahkemesi gidip, gerıcilere (!) karşı adeta terör

---

<sup>642</sup> Akyürekli, **age**, 18-19.

<sup>643</sup> Akyürekli, **age**, 15.

<sup>644</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 149.

<sup>645</sup> Demirel, **Tek Parti**, 77.

<sup>646</sup> Karatepe, **Tek Parti**, 31.

<sup>647</sup> Karatepe, **Tek Parti**, 32.

<sup>648</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 137.

<sup>649</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 155.

muamelesi yapılarak halk sindirilmiştir. Bu düzenlemelere karşı çıkanlardan idam edilenler olduğu gibi uzun hapis süreleri ile muhatap olanlar da vardır.<sup>650</sup> Mesela Fatih müderrislerinden İskilipli Atıf Hoca, Şapka İnkılabından evvel yazdığı “*Frenk Mukallitliği ve Şapka*” isimli risaleden dolayı idam edilmiştir.<sup>651</sup>

Takrir-i Sükun Kanunu’nun yürürlükte olduğu bir dönemde, Haziran 1926’da Mustafa Kemal’e İzmir Seyahati esnasında yapılacak suikastın planları ortaya çıkarılmıştır.<sup>652</sup> Suikast planlarının ortaya çıkarılması ile son İttihadçıların bir kısmı idam, bir kısmı da hapis edilerek Mustafa Kemal’in otoriter yönetimine muhalefet etme ihtimali son İttihadçı bakiyeleri de sindirilmiştir.<sup>653</sup> Eski İttihadçıların faaliyetlerini yakından izleyen Mustafa Kemal, İzmir Suikast planı sebebi ile İttihadçı bakiyeleri ve son Terakkiperverlilerden de kurtulma imkanı bulmuştur. İstiklal Mahkemeleri eski İttihadçılardan Rüştü Paşa, İsmail Canpulat ve Halis Turgut Bey’in bulunduğu 15 kişiyi idama mahkum etmiştir.<sup>654</sup>

Hülasa, Şeyh Said olayı sebebi ile çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu’nun vermiş olduğu yasal meşruiyetin himayesinde, Mustafa Kemal’e ve/veya rejime muhalif olan ya da muhalefet etme ihtimali olan kişiler ve gruplar tasfiye edilerek tek partili bir rejim tesis edilmiştir. Bu tek partili siyaset ile yeni kurulan rejim, kendi ideolojisine göre reformlar yaparak, kendi arzuladığı bir modernleşme programını hayata geçirmiştir.

#### **4. 2 Mustafa Kemal Dönemi Din Devlet İlişkilerinin Özellikleri**

Mustafa Kemal’in din anlayışı hakkında birbirine zıt görüşlerin olması, Onun hayatının farklı dönemlerinde din hakkındaki farklı yaklaşım ve beyanlarından kaynaklanmaktadır. Onun beyan ve yaklaşımlarını; çocukluğu, gençliği, Milli Mücadele dönemi ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere dört dönemde toplayabiliriz.

Mustafa Kemal’in çocukluğunda ve eğitim hayatında iyi bir din eğitimi aldığı bilinmektedir. Mustafa Kemal, İslam dini ve İslam tarihi üzerine kafi derecede malumat sahibiydi. Hem ailesinden, hem de eğitim hayatında din ve dini düşüncüyü öğrenme imkanı bulmuştu. Mustafa Kemal’in İslamiyet’in nazari yönüne vakıf

---

<sup>650</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 158.

<sup>651</sup> Tunçay, **Tek Parti**, 160.

<sup>652</sup> Demirel, **Tek Parti**, 77.

<sup>653</sup> Demirel, **Tek Parti**, 80.

<sup>654</sup> Karatepe, **Tek Parti**, 35.

olduğu da söylenebilir.<sup>655</sup> Mustafa Kemal'in gençliğinde dindar değil, seküler bir yaşamı benimsediği anlaşılmaktadır. İstanbul'un eğlence hayatını ara sıra girdiği ve arkadaşları ile bira ve rakı gibi meşrubatları içtiği rivayet edilir. Dini bir eğitim almasına rağmen, onun dindar biri olmadığını söylemek hilaf-ı vaki olmaz.<sup>656</sup> Mustafa Kemal, İslam'ın yasakladığı alkollü meşrubatı bütün hayatı boyunca kullanmıştır. En çok rakı içmeyi seven Paşa, bira, şarap, viski ve şampanya gibi alkollü meşrubatı nadiren içerdi.<sup>657</sup>

Mustafa Kemal, Milli Mücadele döneminde ise dinin insanları motive eden gücünden yararlanmıştı. Hem Birinci Dünya Harbi'nde, hem de Kurtuluş Savaşı'nda dinden istifade etmeyi ve dinin kavramlarını sıklıkla kullanmayı ihmal etmemiştir. Mesela, Büyük Millet Meclisi'nin açılışını Cuma gününe, Cuma namazı sonrasına denk düşürmekle, Cuma'nın feyzinden istifade etmeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Hakeza Meclis'in açılışı esnasında, *Kur'an* hatimlerinin yapılması, salavatların okunması, Buhari-i Şerif okunması gibi uygulamalar, onun dinden ve dinin gücünden istifadeyi amaçladığını göstermektedir.<sup>658</sup>

Mesela 1 Mayıs 1920'de, Meclis'te yaptığı bir konuşmada, Meclis'i teşkil edenlerin sadece Türkler olmadığı ve Çerkezlerin, Kürtlerin ve Lazların da bulunduğunu söyler. Müdafaa ve muhafaza ettikleri milletin sadece bunlar değil, muhtelif unsurlardan meydana gelen Müslümanlardan mürekkep olduğunu ifade eder. Bu unsurların hepsinin birbirine eşit olduğunu ve her türlü hukuklarına hürmetkar olduklarını anlatır. Bu beyanlardan onun, mezkûr konjonktürde, İslam merkezli bir millet tasavvuruna yani İslam milliyetçiliği anlayışına, en azından söylem bazında, sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>659</sup> Milli Mücadele esnasında, kaldırmayı planladığı Halifelik kurumuna bağlılığını ifade etmesi ve Halifeyi esaretten kurtarmak için çalıştığını söylemesi, onun dini araçsallaştırdığını göstermektedir.<sup>660</sup> Atatürk dönemindeki hükümetler, dine karşı doğrudan tavır almak yerine, dinden ve dine adamlarından kendi hedefleri doğrultusunda yararlanmışlardır.

---

<sup>655</sup> Halil Apaydın, "Atatürk'ün Dine Bakışına Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım", **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 3, s. 1 (2006): 69.

<sup>656</sup> Lord Kinross, **Atatürk, Bir Milletın Yeniden Doğuşu**, çev. Necdet Sander, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1994), 33.

<sup>657</sup> Hasan Rıza Soyak, **Atatürk'ten Hatıralar**, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 20.

<sup>658</sup> Ali Satan, **Türk ve İngiliz Belgelerinde Halifeliğin Kaldırılması**, 2. bs. (İstanbul : Ufuk Yayınları, 2013),100-109.

<sup>659</sup> **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I**, T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultayında (1919-1938), (İstanbul: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1945), 71.

<sup>660</sup> Kinross, **age**, 261.

Reformlar için bir tehlike söz konusu olduğunda ise dine ve din adamlarına doğrudan müdahaleden çekinmemişlerdir.<sup>661</sup> Burada bir şey daha ilave etmekte fayda mülâhaza ediyorum. 1934 yılında soyadı kanunu çıkıp da Mustafa Kemal'e, Atatürk soyadı verilinceye kadar, Mustafa Kemal, "Gazi" unvanını kullanmıştır. Allah yolunda cihat eden kişilere verilen bu unvanı kullanması son derece manidardır. Belki de Atatürk, İslam'a ve İslam için çalışmaya karşı olmadığı mesajını vermek için bunu yapıyordu. Ama bu unvanı kullanırken bile reformlar yapması, onun zihnindeki İslam anlayışının pek de sıra dışı olduğunu göstermektedir.<sup>662</sup>

Mustafa Kemal'in hayatındaki dördüncü evre, reformlar yaptığı Cumhuriyet dönemidir. Olgunluk yıllarını yaşadığı bu yıllar, Onun din düşüncesinin de olgunlaştığı ve yerli yerine oturduğu dönemdir. Bu tezde Mustafa Kemal'in din düşüncesi derken bu olgunluk dönemi kastedilmektedir. Şimdi bu dönemi ve bu dönemi hazırlayan konjonktür üzerinde biraz ayrıntılı durmak istiyorum.

#### 4. 2. 1 Mustafa Kemal Din Anlayışının Kaynakları

Mustafa Kemal'in karşılaştığı bazı siyasi olaylar onun din düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşünüyorum. Henüz Harbiye'den mezun olduğunda, Abdülhamid'in otoriter politikalarından dolayı müeyyidelere maruz kalmış ve bir kaç aylık tutukluktan sonra Şam'a bir görevlendirme ile tayin (sürgün) gibi edilmişti. Abdülhamid'in İslamcı kimliği onun icraatlarının İslam'a dayandırılmasına sebep olmuştur. Yaptığı hatalar da İslam'a mal edilmiştir.<sup>663</sup>

Osmanlı Devleti'nde ulemanın ve tarikatların siyasete aşırı müdahaleleri de aydın, asker ve siyasilerin İslam'a karşı tepki duymalarına sebep olmuştur. Padişahların hal edilmesinde ulemanın aktif rol oynaması, Bektaşilerin Yeniçeri Ocağı'ndaki<sup>664</sup> faaliyetlerine benzer faaliyetlerde tarikatların isimlerinin geçmesi gibi sebepler ülema ve tarikatlara duyulan tepkinin başlıca sebeplerindendir. Benzer tepkilerden dolayı Abdülhamid'in de bu kesime tepkili olduğunu ifade etmiştik.

31 Mart Olayı da Mustafa Kemal'in din düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. İslamcıların kurduğu İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ve Nakşibendi

---

<sup>661</sup> Kongar, **age**, 397.

<sup>662</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 93.

<sup>663</sup> Soyak, **Atatürk'ten Hatıralar**, 14.

<sup>664</sup> Ahmet Elibol, "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü", **Akademik Bakış**, c.3, s.5 (2009): 37.

Tarikatı'ndan Derviş Vahdeti'nin olayım içinde olması bu siyasin olayın tarihe "irtica" olarak geçmesine sebep olmuştur. Mustafa Kemal de isyanın bastırılmasında rol oynamıştır.<sup>665</sup> Dolayısı ile meşrutiyete karşı yapılan bu ayaklanma İslamcılarının tarihine kara bir leke olarak geçmiştir. İTP'den sonra iktidara gelen Hürriyet ve İtilaf Fırkası (HİF) İslamcılarının siyasete atılma vasıtalarından biri olmuş ve HİF'e İslamcı bir kimlik kazandırmıştır.<sup>666</sup> Üstelik HİF, Milli Mücadele'ye karşı İngilizlerle işbirliği yapmıştı.<sup>667</sup> Bir de Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi'nin Mustafa Kemal'i isyancı olarak nitelemesi ve idama mahkum etmesi Mustafa Kemal'in İslam dinine karşı tavrı almasının sebepleri arasında sayılabilir.<sup>668</sup>

Siyasi olaylardan başka Mustafa Kemal'in düşünce yapısının şekillenmesinde Aydınlanma dönemi düşünürlerinin etkisi çok fazla olmuştur.<sup>669</sup> Mustafa Kemal Fransızca biliyordu. Bundan dolayı Fransızca yazılmış bazı fikir eserlerine rahatlıkla ulaşabiliyordu. Ayrıca Osmanlı düşünürleri tarafından da tercüme edilmiş bir çok esere ulaşmıştır. Onu en çok etkileyenler, Voltaire'in Kilisenin egemenliğine karşı çıkan fikirleri, Montesquieu'nun Cumhuriyet rejiminin faziletlerine dair yazdıklarıdır.<sup>670</sup> Emilie Durkheim, Maximilian Weber, Goerge Wells, John Stuart Mill, George, L. Fontsqrive ve Immanuel Kant gibi diğer Aydınlanma düşüncenin öncülerinden de etkilenmiştir. Bu düşünürlerin çoğunun en önemli ortak özelliklerinin inanç olarak Tabii din inancına sahip ve pozitivismi benimsemiş olmalarıdır.<sup>671</sup>

Diğer taraftan Osmanlı aydınlarından Namık Kemal, Filibeli Ahmed Hilmi, Ahmed Rıza, Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet'in düşüncelerinden etkilendiği bilinmektedir. Namık Kemal'in şark meselesi, vatan kavramı, fikir özgürlüğü ve meşrutiyet sistemine dair görüşlerini okuduğu bilinmektedir.<sup>672</sup> Diğer taraftan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin bir çok eseri gibi "*Allah'ı İnkâr Etmek Mümkün müdür?*" adlı eserini de okumuştur. Bazı fikirlerine katılmış bazılarını da eleştirmiştir. Ahmed Hilmi'nin akılcı görüşlerini dikkatli takip ettiği anlaşılmaktadır.

---

<sup>665</sup> Soyak, **Atatürk'ten Hatıralar**, 96.

<sup>666</sup> Kara, **İslamcılarının Siyasi**, 218.

<sup>667</sup> Karpat, **Türk Siyasi**, 17.

<sup>668</sup> Lewis, **Modern Türkiye**, 251.

<sup>669</sup> Şerafettin Dönmez, **Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı**, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), 38.

<sup>670</sup> Dönmez, **age**, 47.

<sup>671</sup> Taş, **age**, 79.

<sup>672</sup> Dönmez, **age**, 61.

Mesela, İslamiyet'in Hazreti Muhammed'in kişiliğinden kaynaklandığını söylemesi, çok önemlidir. Zira peygamberliği vahiy kaynağından koparıp onların kişiliğine vermek, Tabii din anlayışının temel hareket noktalarından biridir. Mustafa Kemal'in, Batılı düşünürlerin İslam hakkındaki sorularına Filibeli Ahmed Hilmi gibi İslamcıların İslam'ı müdafaa adına ortaya koydukları cevaplara getirdiği eleştiriler, onların cevaplarını yeterli bulmadığı göstermektedir.<sup>673</sup>

Mustafa Kemal'in din telakkisinde Aydınlanma döneminin Tabii din anlayışının izlerine rastlamak mümkündür. Ama Mustafa Kemal de, daha çok deizmi çağrıştıran bir inancın izlerinden bahsedebiliriz. Mustafa Kemal dinlerin sosyolojik bir vakıa olduğunu, tarihin seyri içinde şekillendiği ve tabiatın dinlerin gelişiminde etkili olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceler Tabii din anlayışını yansıtmaktadır.<sup>674</sup> Enver Ziya Karal, Atatürk'ün kozmik bir din anlayışına sahip olduğunu söyler. Bu Tabii din demektir. Ona göre Tanrı, tabiatın derinliklerinde gizli ve insanı kendine hayran bırakan bir Tanrı'dır. Bu Tanrı, insan huylarına sahip bir Tanrı değildir. Dolayısı ile tabiattaki bütün güçlerin tek kaynağı yine tabiatın kendisidir. İnsan da tabiatın bir ürünü olduğundan onun yaşamı bir mücadeleden ibarettir. Mücadelede başarı akla aittir. Bu düşüncelerde Natürizm ve Tabii Seleksiyon düşüncelerinin etkileri görülmektedir. 1935 yılında verdiği bir demeçte Atatürk şöyle diyordu: *"Natür\* insanları türetti, onları kendine taptırdı da. Ancak insanların dünyada yaşayabilmeleri için, onların tabiata egemenliğini de şart kıldı."*<sup>675</sup>

Mustafa Kemal, bilim ve fenni, dine tercih eder. Din ancak ilim ve fenne uygunluk ölçüsünde kabul görür.<sup>676</sup> Din ferde ait bir vicdan meseledir. Herkes vicdanının sesini dinlemekte serbesttir. Atatürk düşünceye ve tefekküre karşı olmadığını ve dine saygılı olduğunu beyan eder. Ancak bu saygılı olduğu din, vicdanlarda olan dindir. Sosyal ve siyasal hayatı etkilemiş bir dine karşıdır. Devlet ve millet işlerinin, din yörüngesinden çıkarılacağını ve dini toplumda sosyal ve siyasal

---

<sup>673</sup> Dönmez, **age**, 63.

<sup>674</sup> Özer Ozankaya, **Atatürk ve Laiklik, Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği**, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981), 151.

\* Doğa veya Tanrı'nın, meleklerin ve ruhun doğası demektir.

<sup>675</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, (Ankara: Metu Press, 1998), 128.

<sup>676</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Atatürk ve Din" **Atatürk'ün İslam'a Bakışı Belgeler ve Görüşler**, ed. Mehmet Saray, Ali Tuna, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi): 198.

işlere karıştıran mürtecilere fırsat vermeyeceğini deklare eder. Ona göre devlet ve millet işleri aklın ve bilimin rehberliği altında halledilmelidir.<sup>677</sup>

Mustafa Kemal'e göre en sağlıklı din anlayışı rasyonel din anlayışıdır.<sup>678</sup> Mustafa Kemal ilginç bir şekilde İslamiyeti "Tabii din" argümanını kullanarak savunmuştur. O, 1923'te İzmir'de "*Bizim dinimiz en makul ve tabii bir dindir, bir dinin tabii olabilmesi için akla, ilme ve mantığa uyması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur*" demiştir. Tabii din anlayışı, ilahi din telakkisinin zıddıdır. Tabii din anlayışının deizme ve panteizme dayandığını beyan etmiştik.<sup>679</sup>

Atatürk'e göre din akılcı olmalıdır. Akılcı olmanın gereği olarak akla uymayan şeyler, boş inanışlar ve hurafeler dinden atılmalıdır.<sup>680</sup> Mustafa Kemal İslamiyet hakkında fikirlerini beyan ederken, tıpkı Martin Luther'in Katolik mezhebine karşı kullandığı argümanları kullanır.\* Ona göre İslam akla ve mantığa uygun bir dindir. Dinimizde ruhban sınıfı gibi bir sınıfın varlığı kabul edilemez. Burada ilginç olan şey Atatürk'ün, var olmayan bir zümreyi reddetmesidir. Ayrıca o, herkesin eşit olduğunu ve dinin hükümlerini kendi başına öğrenebileceğini söylemiştir. Tıpkı reform hareketlerini başlatan Luther ve Calvin'in dediği gibi.<sup>681</sup>

Kasım 1925'te Tekke ve Zaviyelerin kapatılması esnasında Mustafa Kemal; "*Efendiler ve ey ulus biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ülkesi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat uygarlık tarikatıdır*" demiştir. Buradaki söylem ile Aydınlanma dönemi düşünürleri arasındaki paralel söylem, devletin dine yaklaşımının deist karakterini bize anlatmaktadır. Metafizik düşünceye hurafe gözü ile şeyhlere, din adamları zümresi nazarı ile bakılması, medeniyet vurgusu ile akıl ve bilimin öne çıkarılması Tabii din anlayışının temel argümanlarıdır.<sup>682</sup>

Mustafa Kemal'in "Türk Ulusu" inşa etme sürecinde yaptığı reformlarda din en önemli alanı oluşturur. Yaptığın reformların hemen hepsinin gelip dayandığı nihai

---

<sup>677</sup> Dönmez, **age**, 152.

<sup>678</sup> Mehmet Görmez, "Atatürk ve İslam Dini" **Atatürk'ün İslam'a Bakışı Belgeler ve Görüşler**, ed. Mehmet Saray, Ali Tuna, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi): 158.

<sup>679</sup> Görmez, **age**, 157.

<sup>680</sup> Görmez, **age**, 154.

\* Martin Luther'e göre Kutsal Kitap'ta, insanla Tanrı arasında aracılık yapan veya O'nun katında şefaatçi olan ruhban sınıfı gibi bir sınıf yoktur. Her insan kendi başına Kutsal Kitabı okuyabilir ve anlayabilir. (Bakınız: Ömer Çaha, **Siyasi Düşüncelere Giriş**, s. 56-57)

<sup>681</sup> Görmez, **age**, 157.

<sup>682</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, 2. bs. (Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası), 69.

alan dindir. Mesela dil alanında yapılan reformların hedeflerden biri de dindir. Hukuk ve ekonomik alanda yapılan reformlarda dini esaslar yerine, Aydınlanma dönemi hukuk ve ekonomi anlayışını yerleştirme hedefinden bahsedebiliriz. Aslında yapılan reformların merkezinde din olduğu ve din alanında yapılacak reformlar ile ancak Türk milletinin Aydınlanmasının gerçekleşebileceği düşüncesinin var olduğu anlaşılmaktadır. Mustafa Kemal'in Türk Ulus inşasında; inşa edilecek dil Türkçe, din de İslamiyet idi.<sup>683</sup>

#### 4. 2. 2 Mustafa Kemal'in Din Politikası

Mustafa Kemal'in din devlet ilişkileri konusunda Machiavelli, Hobbes ve Rousseau gibi otoriter düşünürlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu düşünürlere göre devletin dine göre bir önceliği ve üstünlüğü vardır. Devlet dini kendi hizmetine almalı ve kendi amaçları ve hedefleri doğrultusunda kullanmalıdır.<sup>684</sup> Devletin dine egemenliğini sağlamak için Mustafa Kemal'in takip ettiği dört politikadan bahsedilebilir. Dini kurumlar yerine dünyevi kurumlar kurmak, dinin toplumsal beslenme kaynaklarını zayıflatarak dine hakim olmak, eğitim ve hukuk inkılapları ile dinin bütünlüğünü parçalamak, dinin kültürel mirası olan sembolleri kaldırarak dinin görünürlüğünü azaltmak. Böylece zayıflatılmış ve siyasi otoritenin emrine girmiş bir din ve din anlayışı oluşturulabilirdi.<sup>685</sup>

Mustafa Kemal'in devlet anlayışı Fransız İhtilali'nin ürünü olan bir devlet anlayışıdır. Türk ulus ülküsü ve devletin korunması ilkesi ile sınırları çizilmiş bir özgürlüğü olan, doğal haklar doktrinini benimsemiş bireylerin oluşturduğu, eşitlikçi, demokratik ve laik bir devlet anlayışını benimser.<sup>686</sup>

Mustafa Kemal'e göre bir insan dinsiz olamaz. Dinimizin isabetli ve olgun olduğunu söyler. Ama bu inancı temizlemek ve güzelleştirmek gerekmektedir.<sup>687</sup> Mustafa Kemal, "*İslam inancını yüzyıllardır alışlagelen siyasal araç olma konumundan kurtararak temizlemek ve yüceltmek*" düşüncesine sahip idi. Bu Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan Allah'ın rububiyetini inkar esasının hayata geçirilmesidir. Dinin sosyal ve siyasal hayattan tecrit edip, vicdanlara

---

<sup>683</sup> Sadi Borak, **Atatürk ve Din**, (İstanbul, Anıl Yayınevi, 1962), 68.

<sup>684</sup> Vergin, **Din ve Toplum**, 101.

<sup>685</sup> Çaha, **Açık Toplum**, 144-146.

<sup>686</sup> Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 15. bs. (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015), 389.

<sup>687</sup> Görmez, **age**, 157.



hapsetmek anlamına gelen temizlemek ve yüceltmek fikrinin İslam'ın vazettiği din anlayışı ile bağdaşır bir tarafı yoktur.<sup>688</sup>

#### 4. 2. 2. 1 Kontrollü İslam

Türk modernleşmesinin iki temel vasfı vardır. Batılılaşma prensiplerine uygun bir ulus devlet kurmak. Yani muasır medeniyet denilen Batılılaşmayı gerçekleştirmek ve din esaslı yerine ulus esasına dayalı milli bir devlet inşa etmek. Bu iki hedef karşısında direnç gösterebilecek yegane merkez, din ve dinden beslenen düşünceler ve kurumlar idi. Uluslaşmayı ve Batılılaşmayı gerçekleştirebilmek için evvela yapılması gereken, bu direnç merkezinin kontrol altına alınması ve devletin hedefleri istikametinde istihdam edilmesidir. Yapılan reformların (inkılapların, devrimlerin) en önemli veçhesini dini kontrol etme düşüncesi oluşturur.<sup>689</sup>

Türkiye modernleşmesinde dine yaklaşım Katolik dünyasından ziyade Protestan Avrupa'ya benzemektedir. Reform hareketleri sonucu kiliselerin ruhani liderliğini ele geçirip dine yeni sınırlar çizen ve kendi ulusal hedefleri doğrultusunda konumlandırılan monarşiler gibi, Türkiye de dini kontrol altına almak ve dinin varlık sınırlarını çizmek için reformlar yapmıştır. Her ne kadar dinimizde bir din adamları sınıfının olmadığı söylene de aslında hedeflenen şeylerin başında Devlet'in din anlayışını tesis edecek bir din adamları zümresinin oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bizans modeli de denilen bu model Yeni Türkiye'nin din politikasının bir yönünü oluşturur.<sup>690</sup>

Saltanatın kaldırılması ile beraber Mustafa Kemal Paşa, Yeni Türkiye Devleti'nde kendi konumunu sağlamlaştırmıştı. Halk Fırkası ve Meclis üzerinde denetim kurmayı tamamlayınca kendi otoritesi pekişmiş oldu. Saltanatı kaldırdıktan sonra Hilafet makamını ve halifeyi yeni devlette din işlerinden sorumlu bir memur gibi düşünmüştü. Ama hem toplum nezdinde hem de Meclis üzerindeki nüfuzu Mustafa Kemal'i rahatsız ediyordu. Bu nüfuz, kontrol dışı dini hareketlere neden olabilirdi. Bu ihtimaller bile Kemal'in tasavvur ettiği konumuna zarar verebilirdi.<sup>691</sup>

---

<sup>688</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 82.

<sup>689</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, 2. bs. (Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası), 41.

<sup>690</sup> Çaha, **Bitmeyen Beraberlik**, 31.

<sup>691</sup> Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 247.

Halifeliğin kaldırılması ile beraber yapılan ilk reform Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması idi. Bu kurum vasıtası ile din düşüncesini şekillendirmeyi ve kontrol altına almayı hedeflemişti. Onun tahayyülündeki din, halkın moral ve motivasyonunu sağlayacak, bir ilmihal kitabına sığacak bazı muamelelerden ibarettir. 3 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı Kanun'da '*İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek*' şeklinde ifade edilmiştir.<sup>692</sup>

Tanzimat'tan evvel eğitim, adalet ve şeriat işlerini yürüten Şeyhülislamlık kurumunun görev alanı, Tanzimat'tan sonra Adliye ve Maarif Nezaretlerinin kurulması ile daraltılmıştır. Ama bu Şeyhülislam Divan ve/veya Kabine üyesi olduğundan devlet politikalarının belirlenmesinde etkin rol alıyordu. Türkiye'nin ilk yıllarında da Şer'îye ve Evkaf Vekaleti kabinede temsil edildiğinden, devlet siyasetine müdahale etme ve karar verme mekanizmalarında rol alma imkanı vardı. Şer'îye ve Evkaf Vekaleti yani Bakanlığı yerine Genel Müdürlük düzeyinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kurulması ile bu kurumlar Başbakan'a bağlanmıştır. Böylece siyasi iradenin emirlerini uygulayan kurumlara dönüştürmüşlerdir.<sup>693</sup>

Mustafa Kemal, farklı din yorumlarının kontrol altına alınmasını sağlamak, aykırı yorum ve cereyanların önüne geçmek amacıyla dinin temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet üzerinde çalışmalar yapılmasını istemiştir. 21 Şubat 1925 yılında bütçe görüşmelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesine 20 bin lira ek ödenek koymuştur. Bu minvalde Elmalılı Hamdi Yazır'a *Kur'an* tefsiri yazma, Ahmed Naim ve Prof. Dr. Kamil Miras'a hadis çevirisi yapma görevlerini vermiştir.<sup>694</sup> Kitap ve Sünnet hakkında eser vücuda getiren bu zevatın herhangi kötü bir muameleye maruz kalmamalarının temel nedeni, kanaatimce, devletin kontrolü altında olmalarıdır. Ama kontrol dışı eser telif eden Said Nursi, hakkında müeyyideler uygulamaya konulmuştur. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde, kısas konusuna varıncaya kadar, şeriat hukukuna dair bir çok mesele tafsilatlı bir şekilde yazıldığı halde, *Risale-i Nur*'da bu konulardan bahis açılmamıştır.<sup>695</sup>

---

<sup>692</sup> "Kuruluş ve Tarihi Gelişim", <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8> [22.01.2015]

<sup>693</sup> Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 195.

<sup>694</sup> Görmez, *age*, 159.

<sup>695</sup> Yazır, *age*, 493.

Yapılan reformların tek bir veçhesinin olduğunu söylemek, reformların hedeflerini daraltmak olacaktır. Mesela 1928 yılında yapılan Harf İnkılabı ile birçok şey hedeflenmiştir. Batı medeniyeti ile entegrasyondan tutun da, milli bir alfabe oluşturma amacına varıncaya kadar bir çok hedefleri vardır. Ama bu hedeflerden en önemlilerinden birisi de dini eğitimi kontrol altına almak olduğunu düşünüyorum. Çünkü memleketin her yerinde insanlar kurdukları gayr-ı resmi medresevari kurumlarda din eğitimi yapıyorlardı. Bundan dolayı Harf İnkılabı ile beraber Arapça ve Farsça eğitimi de yasaklanmıştır. Bir yönüyle yasaklanan şey *Kur'an-ı Kerim* öğretilmesiydi. *Kur'an* alfabesi olan Arap alfabesinin kullanımı gazeteler dahil her yerde yasaklanıyordu. Böylece kontrol dışı din eğitiminin önüne geçilmeye çalışılmıştır.<sup>696</sup>

Mustafa Kemal'in yaptığı reformlara tepkiler ulema sınıfından ziyade, tekke ve zaviyelerde yerleşmiş olma tarikat ve şeyhlerden gelmiştir. Devlete bağımlı olan ulemanı ile devletten bağımsız olan ehl-i tarikin tepkileri birbirinin zıddı olmuştu. Laik reformların ilk hedefi ulema olduğu halde tepkiler tarikatlardan geliyordu.<sup>697</sup> Anadolu'da yaygın bir şekilde yerleşmiş olan bu tekke ve zaviyeler toplumda dini hayatı canlı tutan kurumlar olmuşlardır. Gayr-ı resmi olarak halkın din eğitimi üstlenen bu kurumlar kendi tarikat ve mezhep anlayışlarına göre bir dini yaşayış sergiliyorlardı. Meşrep ve mizaç farklılıkları göz önüne alındığında zenginlik ifade eden tarikatlar Atatürk'ün yerleştirmek istediği dini anlayışının önünde birer engeldi. Bundan dolayı yapılan bir inkılap ile tekke, zaviye ve tarikatlar kapatılarak, toplumun din anlayışı üzerinde kontrolü sağlamak için önemli bir adım daha atılmıştır.<sup>698</sup>

Özellikle komünikasyonun gelişmediği bir dönemde, kırsal kesimde tarikatlar, halk ile iletişim kurma kanalları idi. 18. Yüzyılda Türkiye'nin her yerinde yaygın olan tarikatların loncalar, esnaf, zanaatkarlar ve tüccarlar ile sıkı bağları vardı.<sup>699</sup> Mesela Abdülhamid, aydınlar yerine bu tarikatları kullanarak, sıradan halk ile iletişime geçmiş ve politikalarının propagandasını rahat bir şekilde yapmıştı. Bu politikada muvaffak olduğu da söylenebilir.<sup>700</sup>

---

<sup>696</sup> Kili, *Atatürk Devrimi*, 158.

<sup>697</sup> Lewis, *age*, 405.

<sup>698</sup> Kili, *Atatürk Devrimi*, 162.

<sup>699</sup> Lewis, *age*, 403.

<sup>700</sup> Mardin, *Türkiye'de Din*, 120.

Daha önce II. Mahmud döneminde, Yeniçeri ocağı üzerindeki nüfuzundan dolayı, Yeniçeri ile beraber Bektaşî tarikatı da yasaklanmıştı. I. Dünya Harbinde ve Milli Mücadele’de tarikatların etkilerine Mustafa Kemal şahit olmuştu. Nitekim ilk Mecliste, on kadar tarikat ileri geleni mebus olmuştu. Mustafa Kemal de reform hareketlerinin aleyhinde propaganda yapma potansiyeline sahip bu kanalları kapatması ile reformlar aleyhinde oluşacak kamuoyunun önüne geçmeye çalıştığını da söyleyebiliriz. Şeyh Said Olayı da reformlar aleyhinde oluşturulan bu kamuoyunun bir neticesi olması itibari ile konumuza güzel bir örnektir.<sup>701</sup>

#### 4. 2. 2. 2 Millileştirilmiş İslam

Milli din, tahayyül edilmiş bir cemaatin (milletin) her yer ve şart altında ikrar ettiği bir ortaklık ve karakterdir. Bu karakterdeki bir cemaat, milli dinin öznesidir.<sup>702</sup> Milli dinlerde kolektif hareket vardır. Cemaat olmadan fert yoktur. Fert kendi varlığının bilincinde değildir. Cemaatin varlığı ile vardır, cemaate katkı yapar. Milli dinlerde kolektif kurtuluş anlayışı vardır.<sup>703</sup>

Otoriter düşünürlerin din anlayışını yukarıda vermiştik. Mustafa Kemal’in millileştirilmiş bir İslam tesis ederken otoriter düşünürlerden Rousseau’nun din düşüncesinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Rousseau’ya göre dini vecibelerle, siyasi otoritenin bir biri ile çatışması, insanlarda kararsızlığa sebep olacaktır. Toplumsal birliği tahrip eden bu çelişki otorite için sıkıntı sebebidir. Bundan dolayı, otoritenin ve toplumsal birliğin devamı için bir “resmi sivil din” kurmaya ihtiyaç vardır. Bu resmi dine iman etmeyenler cezalandırılabilir. Kamusal inancı ve davranışları düzenleyen bu resmi dindir. İnsanlar özel hayatlarında diledikleri gibi inanabilirler ama bu inancı kamusal alana taşıyamazlar. Kamusal alanda geçerli olan din, resmi din denilen devletin belirlediği dindir.<sup>704</sup>

Atatürk, Jön Türklerin devleti dinsel etkilerden koruma düşüncesini miras almakla beraber, Osmanlı Devleti’ndeki dinin önceliği fikri yerine Durkheim’in modern devlet düşüncesini benimsemiştir. Tıpkı Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir “yurttaşlık dini” ile takviye edilebileceğini düşünüyordu. Bireylerin vicdanlarında olan ve tapınma ihtiyaçlarını karşılayacak aynı zamanda devlete de

---

<sup>701</sup> Lewis, **age**, 404-405.

<sup>702</sup> Gustov Mensching, **Din Sosyolojisi**, çev. Mehmet Aydın, 3. bs. (Konya: Literatürk, 2012), 31.

<sup>703</sup> Mensching, **age**, 32.

<sup>704</sup> Arnhart, **age**, 273.

bağlılıklarını pekiştirecek bir din lüzumlu idi.<sup>705</sup> Böylece İslam, çağdaş, akılcı ve ulus-devletin kendisine vermiş olduğu role indirgenmiş bir din oldu. Tıpkı modern Batılı ulus devletlerde olduğu gibi.<sup>706</sup>

Mustafa Kemal'in, Rousseau'nun "*Toplumsal Sözleşmesi*"ni (*Du Contrat Social, 1762*) okuduğu ve bireysel özgürlüklerin yasalarla sınırlandırılabilceği düşüncesinin, Türkiye'de otoriter bir yönetimin kurulmasında etkili olacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>707</sup> "*Hakimiyet bila kayd u şart milletindir*" sözünün ilham kaynağı Rousseau'nun bu eseridir. Bu sözün felsefi altyapısına bakıldığında hakimiyetin Allah'tan alınıp, insan aklına ve tecrübesine verilmesi, Aydınlanma düşüncesinin deist karakterine dayanmaktadır.<sup>708</sup>

Mustafa Kemal'in reformlarının temelinde yeni bir ulus inşa etme çabası vardır. Mustafa Kemal'in fikirlerini etkileyen düşünürlerden biri olan Ziya Gökalp'e göre bir millet dinsiz olamaz. Türklerin dini de İslamiyet'tir. İslamiyet ise, inançlar ve ibadetler manzumesidir.<sup>709</sup> Millet, dil ve din bakımından müşterek insanlar topluluğudur. Yalnız, bu dil ve din anlayışının terbiye (eğitim) ile şekillendirilmesi ve bu terbiyenin de bir mefkureye dönüşmesi ile millet oluşacaktır.<sup>710</sup>

Milli bir İslam anlayışını toplumda yerleştirmek ancak devletin okulları aracılığı ile mümkün olacağından, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Halifeliğin kaldırıldığı gün, yani 3 Mart 1924'te çıkarılmıştır. Halifeliğin kaldırılmasının sebeplerinden biri de Milli İslam'ın önündeki en büyük engellerden olmasıdır. Halife ümmetin başı idi. Milliyetçilik çağında bütün İslam kavimlerini birleştiren bir kurumun varlığı, milliyetçilik için başlı başına bir tehdit idi. Bunun kaldırılması gerekiyordu ve kaldırıldı.<sup>711</sup> Tevhid-i Tedrisat Kanunu yani "Eğitimin Birleştirilmesi Kanunu" ile bütün eğitim kurumları devletin tekeline alınmış, milli devletin hedeflediği nesillerin yetiştirilmesi için çalışmalara başlanmıştı.<sup>712</sup>

Halifeliğin kaldırılması ile İslam dininin Hazreti Ebubekir zamanında teşekkül eden 13 asırlık siyasi liderliği son erdirilmiştir. Böyle dünya Müslümanları arasında

---

<sup>705</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 121.

<sup>706</sup> Lewis, **age**, 408.

<sup>707</sup> Sait Taş, "Atatürk'ün Düşünce Yapısına Etki Eden Unsurlar (Öğretmenleri/Okudukları)", **SDU International Journal of Technology Sciences**, c. 2, s. 2 (2010): 78.

<sup>708</sup> Dönmez, **age**, 49.

<sup>709</sup> Lewis, **age**, 408.

<sup>710</sup> Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, (İstanbul, MEB Yayınları, 1990), 22.

<sup>711</sup> Satan, **Halifeliğin Kaldırılması**, 220.

<sup>712</sup> Kili, **Türk Devrim**, 204.

kurulması muhtemel rabitaların en önemlisi yok edilmiştir.<sup>713</sup> Mustafa Kemal'in hayalindeki ulus, bilime ve modern eğitime önem veren laik ve akılcı bir ulustu. Muhakkak ki bu muhayyel millet, dini esaslara dayalı bir sistemi benimsemesi düşünülemezdi.<sup>714</sup>

Kürtler ile Türkler arasındaki temel bağlardan biri de Halifelik kurumu idi. Halifeliğin kaldırılması ile bu bağ koparılmış oldu. Osmanlı Hanedanının çatısı altında Türkler ile kader birliği yapan Kürtler bu tarihten sonra farklı arayışlar içine girmişlerdir Nitekim Kürtler Cumhuriyet döneminde ilk örgütlerini Halifeliğin kaldırılmasından sonra kurmuşlardı.<sup>715</sup>

Ulus devlet kurmak isteyen Mustafa Kemal'in Kürtlerin tek eğitim kurumu olan medreseleri kapatması ve sadece Türkçe eğitim veren okullar kurması Kürtlere büyük bir darbe vurmuştu. Mahkemelerde sadece Türkçe'nin konuşulmasına izin verilmesi travmanın etkisini arttırmıştı. Kürtler artık bu devlette temsil edilmediklerine inanıyorlardı.<sup>716</sup>

Anayasa'nın 136. Maddesine göre, "*Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir*" denilmektedir. Yani laikliğe bağlı bir din anlayışını tesis etmek, devletin din yorumunu, dini cemaat ve tarikatların din yorumlarının yerine yerleştirmek esas alınmıştır. Böylece devletin din yorumu etrafında milli birlik ve beraberliğin sağlanması hedeflenmiştir.<sup>717</sup>

Milli bir din için ibadetlerde kullanılan dilin de Türkçe olması gerekirdi. Türkçe ibadet diye tarihe geçen uygulamaların ilki Türkçe ezan ile kendini gösterir. 1932 yılında Ayasofya camiinden başlayarak Türkçe ezan okunmaya başlandı. Bunu Cuma günleri ve ölüm duyurularında okunan Salat u Selam'ın Türkçe okunması takip etti. Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi, bunun milli bir politika olduğu için yapıldığını ifade eder.<sup>718</sup>

---

<sup>713</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 81.

<sup>714</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 80.

<sup>715</sup> Mesut Yeğen, **İngiliz Belgelerinde Kürdistan**, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012), 159.

<sup>716</sup> Yeğen, **age**, 159.

<sup>717</sup> Talip Küçükcan, İslam Dünyası'nda Laiklik, **İslam Ansiklopedisi**, c. 9, (İstanbul: TDV, 2003): 63-64.

<sup>718</sup> Dönmez, **age**, 177.

Lozan Antlaşması'nın içeriğinde nüfus mübadelesi ile ilgili bir bölüm de vardır. 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan Türk ve Rum Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol'ün 1. Maddesi şöyledir: “*Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyrukları ile, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının, 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, zorunlu mübadelesine girilecektir...*” İstanbul’da oturan Rumlar ile Batı Trakya Müslümanlarını kapsamayan bu sözleşme ile Orta Anadolu’da oturan Ortodoks Türkler de mübadeleye konu olmuşlardır.<sup>719</sup>

İstanbul dışında yaşayan Müslüman olmayan unsurları göçe tabi tutulmuştu. Anadolu nüfusunun %10’u göç etmek zorunda kalmıştı. Çoğunluğu şehirli olanların göç etmesi ile ciddi anlamda ekonomik ve kültürel bir gerileme yaşanmıştı. Köylü nüfusunda artış meydana geliyordu. Bunun yanında garip olan, Türkçe konuşan Karamanlı Ortodoksların göç ettirilmesi idi. Türk oldukları halde göç ettirilmelerinin en önemli sebebi muhtemelen yapılandırılması düşünülen Milli İslam anlayışına ters düşmeleri idi. Türk ama Müslüman olamayan bir unsurun Türk topraklarında varlığı yeni din düşüncesinin karakterine ters idi.<sup>720</sup>

*Hıristiyanlaşan Türkler* adlı çalışması ile Anadolu’da Hıristiyanlaşan Türkler ile ilgili çalışma yapan Prof. Dr. Mehmet Eröz, mübadele ile daha ziyade Orta Anadolu’dan göç ettirilen nüfusun Türk asıllı olduklarını ifade eder. Üstelik göçün Karaman ile sınırlı olmadığını hemen hemen bütün İç Anadolu’yu kapsadığını ifade eder. Göç ettirilen nüfusun yüzde yüz Türk kökenli olduğunu ispat ettikten sonra, mübadeleden sonra Yunanistan’a giden Türklerin buraya alışmadıklarını ve vatan hasreti çektiklerini de ekler.<sup>721</sup>

Ali Bulaç, Hıristiyan nüfusu Türkiye’den gönderilmesinde Müslüman unsurları Türkleştirmenin daha kolay olacağı düşüncesinin olduğunu ifade eder. Mümtaz’er Türköne ise Türkiye’nin Müslüman nüfusa dayandığı ve Türklerin de Müslüman

---

<sup>719</sup> İsmail Soysal, **Tarihçeleri ve Açıklamaları İle Birlikte Türkiye’nin Siyasal Andlaşmaları**, c. 1, 3. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil, Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 185.

<sup>720</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye**, 244.

<sup>721</sup> Mehmet Ersöz, **Hıristiyanlaşan Türkler**, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983).

olduğu anlayışı olduğunu ifade eder. Bu iki yorumun ortak noktası ise “Milli İslam” anlayışını tesis etmenin amaçlanmasıdır.<sup>722</sup>

#### 4. 2. 2. 3 Deist Karakterli İslam

Aydınlanma döneminin din anlayışını Tabii din anlayışı olarak özetlemiştik. Deizm ve panteizm inanç temellerine dayanan Tabii din anlayışına göre din kurumu tabii bir kurumdur. Tarih içinde şekillenmiştir. Bütün dinlerin ortak mitlere ve temalara sahip olması Tabii din anlayışının temel argümanlarıdır. Tanrı'nın kanunları veya Tanrı'nın kendisi olan tabiat ve kanunları akıl ile anlaşılabilir. Erdemli olmak, bu kanunlara muvafık hareket etmekle mümkündür. İnsan akli bu kanunları anlayabilir ve buna uygun bir hareket tarzı belirleyebilir. Bunun için akıl ve bilim kafidir. Bu Tabii dinde peygamberlere, kutsal metinlere, mucizelere ihtiyaç yoktur. Akıl ve bilimin rehberliği yeterlidir.

Reform hareketleri ile başlayan Hıristiyanlığın dönüşümü Aydınlanma döneminde son halini almıştır. Hıristiyanlık akıl zemininde kritiğe tabi tutulmuş ve akla uymayan veya aklın kavrayamadığı şeylerin hepsine hurafe denmiştir. Bu hurafe kavramından mucizeler de nasibini almıştır. İngiltere’de Hıristiyan deistler zuhur etmiştir. Tabii din argümanları Hıristiyanlığa uyarlanarak yeni bir din anlayışı yerleşmiştir. Tabii din düşüncesinin kökenlerinin Antik Yunan felsefesine kadar gittiğini aktarmıştık.

Mustafa Kemal’in Tabii bir din düşüncesine sahip olduğu kendi beyanlarından anlaşılmaktadır. İngiltere’deki Hıristiyan deist anlayışı gibi Türkiye’de de Müslüman deist ya da deist İslam karakterinde bir din anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığını düşünüyorum. Hem Atatürk’ün beyanları ve uygulamaları, hem de toplumda yerleşmiş olan bazı düşünceler bu hipotezimize destek vermektedir. Meselenin bir diğer vechesi de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu deist karakterli İslam anlayışını yerleştirmek için önemli bir misyon yüklenmesidir. Bunun üzerinde de biraz durmak istiyorum.

Atatürk’ün bazı beyanlarını aktarmıştım. Bunlara ilave olarak Mustafa Kemal’in din ile ilgili yorumları konunun berraklaşmasına yardımcı olacaktır. Mustafa Kemal’e göre din bireysel ve vicdani bir realitedir. Dinsizlik

---

<sup>722</sup> Cemal Fedayi, **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Nasıl Geçildi? Osmanlı’yı Kimler Yıktı? Cumhuriyet’i Kimler Kurdu?** (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 156-157.



düşünülemeyecek bir şeydir.<sup>723</sup> Dinsiz milletlerin devamı mümkün değildir. Öyleyse Türk Milleti'nin de bir dini vardır ve bu din İslamiyet'tir. Ama bu din zemini üzerinde yeni bina kurma lüzumu vardır. Bu bina akılcı ve tabii hususiyetleri havi, yani deist bir karaktere sahip olacaktı.<sup>724</sup>

Jön Türkler, Devlet'in çok uluslu yapısından dolayı İslam'ın mecburen bir terkip malzemesi olduğunu bu İslam'ın bir tarafa bırakılamayacağını düşünüyorlardı. Öyleyse ilerleme nasıl olabilirdi? İslam hem ilerlemeye mani idi, hem de birleştirici bir unsurdu. Jön Türklerin bu çelişkiyi aşamadıkları bir gerçektir.<sup>725</sup> Ama Atatürk bu meseleyi pratik bir şekilde çözme yolunu seçti. Mustafa Kemal'e göre bir meselenin İslam'a uyup uymadığını öğrenmek için din adamlarına müracaat edip sormaya lüzum yoktur. O mesele akla, mantığa ve toplum çıkarına uygunsu İslami'dir. Hatta dindir. Çalışmayanın dinle alakası olmadığı gibi insanlıkla da alakası yoktur. Şu halde çalışmak da dindir. Çalışmanın Kalvenizm'de ibadet sayılması gibi, İslam'da ibadet sayılması gerektiğini düşünmüştür.<sup>726</sup> Türkiye'de püriten bir ahlak yerleştirmek istemelerinin altında yatan sebep ise, İslam'da "calvenist ethos"un olmadığına duyulan inançtır. Weber'in İslam'ın geri kalma sebepleri arasında zikrettiği bu saikten dolayı Atatürk, çalışmayı ibadet hatta din olarak takdim etmiştir. Bu takdim dini reforma tabi tutma arzusunun tezahürüdür.<sup>727</sup>

Tabii din argümanının tabiata ve tarihe dayandığı izah edilmişti. İnsanlığın tarihsel tekamülü içinde Hazreti Adem'den itibaren bir çok peygamber geldiğini ve Hazreti Muhammed'in son peygamber olduğunu söylediği nutkunda Mustafa Kemal; *"Tanrı, insanlığın anlayış, aydınlanma ve olgunlaşma derecesi sayesinde, her kulun doğrudan doğruya, tanrısal mesajı anlayabilme kabiliyetine eriştiğini kabul buyurmuştur"* demiştir. Bu sözün bir anlamı da, insan kutsal metinler olmadan da Tanrısal mesajları anlama olgunluğuna erişmiştir, tabiatta gizli olan bu mesajları akıl ve bilim aracılığı ile öğrenebilir, demektir. Bu tipik panteist ve deist yorumların İslam'a uyarlanmasıdır.<sup>728</sup> Bir başka yerde Atatürk, *Kur'an*'ın Türkçeleştirmesi bahsinde, açık bir şekilde şöyle der: *"...benim maksadım, arkasında koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlasın. Evet ben de bilirim ki, insan dinsiz olmaz. Fakat*

---

<sup>723</sup> Görmez, **age** 154.

<sup>724</sup> Dönmez, **age**, 159.

<sup>725</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 120.

<sup>726</sup> Dönmez, **age**, 161.

<sup>727</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 110

<sup>728</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, 2. bs. (Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası), 65.

*Türk'ün dini tabiidir...*” Atatürk İslam dininin tabii bir din olduğunu düşünüyor ve bunu açıkça ifade ediyordu.<sup>729</sup>

Türk İnkılabının deist karakterini ifade bu beyanlardan başka bu karakterin Laiklik uygulamaları ile hayata geçirilmeye çalışıldığını düşünüyorum. Mustafa Kemal, 1925 yılında mecliste yaptığı bir konuşmada, Batı medeniyetinin içerik ve biçim açısından almaya karar verdiğini söylemiştir.<sup>730</sup>

Türkiye’yi laikleştirme vetiresi temel olarak dört aşamada meydana gelmiştir. Bu aşamalar şöyledir: İslami kültürün ürünü olan ve sembolik değeri olan müesseselerin reformlar ile değiştirilmesi. İslam’ın siyasal ve dini müesseselerinin kapatılması. Eğitim ve yargı reformları ile Batı kültürünü ve kurumlarını yerleştirilmesi. Bütün bunlar için Aydınlanma Hukuku’nun alınması olarak zikredilebilir.<sup>731</sup>

Halifeliğin kaldırılması ile beraber Şer’iye ve Evkaf Vekaleti de kaldırılmıştır.<sup>732</sup> Yani Şeriat hukukunun kurumları kaldırılmıştı. Bunun yerine Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu. Bu kurum vasıtası ile din tamamı ile kontrol altına alındı.<sup>733</sup> Bu yeni din kurumunun şeriat ile ilgisi olmayacak sadece vatandaşların itikat ve ibadet ile ilgili işlerini yürüteceklerdi. Üstelik bütün dini müessese ve şahsiyetler bu kuruma bağlandı. Camiler, tekkeler, imamlar, müftüler ve şeyhler. Böylece yeni bir din anlayışını tesis edecek zemin oluşturuldu. Bu kurumun amacı, dinin kainatı ihata eden manasının yerine, bireylerin tapınma ihtiyaçlarına cevap vermek ve dini sadece tapınma içeriğine sıkıştırmaktır. Yani kainattan koparılmış bir din veya bir Tanrı anlayışını yerleştirmektir. Bu düşünceler kainattan koparılmış Tanrı inancı olan deizmde de vardır.<sup>734</sup>

Israrla İslam dininde din adamları zümresi olmadığını vurgulayan Mustafa Kemal, Şapka Devrimi’ni yaparken sadece din adamlarının cübbe ve sarık giyebileceğine karar vermiştir. Bu tezat gibi görünse de kendi içinde tutarlı bir durumdur. Çünkü din üniforması giyen bu yeni ve resmi din adamları zümresi, yeni

---

<sup>729</sup> Dönmez, **age**, 180.

<sup>730</sup> Dönmez, **age**, 168.

<sup>731</sup> Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931**, 6. bs. (İstanbul: Tarih Vakfı, 2012), 225.

<sup>732</sup> Satan, **Halifeliğin Kaldırılması**, 195.

<sup>733</sup> Şerif Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 69.

<sup>734</sup> Dönmez, **age**, 168.

bir din anlayışını yerleştirmek için devletin emirlerini uygulayacak ve halka yeni bir İslam düşüncesi aşılayacaklardı. Bu yeni İslam düşüncesi ise Allah'ın rububiyetini inkar eden, sadece namaz gibi belirli ritüellerle, kandil akşamları gibi muayyen zamanlarda hatırlanan, insanın manevi füyuzat hislerini tatmin eden bir karakterdedir.<sup>735</sup>

Atatürk, “...Beşeriyette din hakkındaki, ihtisas ve vukuf, her türlü hurafeden tecerrüt ederek, hakiki ulum ve fünün nurlarıyla musaffa ve mükemmel oluncaya kadar...” diyerek dinin ilim ve fen ile saflaşması ve mükemmel hale gelmesi için çalışmanın lüzumundan bahseder.<sup>736</sup> Din akıl ve bilim ile reforma tabi tutulması ve modernleşmesi için İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde bir çalışma yapılır. Camilere sandalye ve orkestra konulmasına varıncaya kadar bir çok aşırı fikir ileri sürülür. Bu tekliflerden sadece Türkçe ibadet konusunda çalışmalar yapılmasına karar verildi.<sup>737</sup>

Batı medeniyetinin yüzyıllar boyunca süren dini ve felsefi tartışmaların ürünü olduğunu söylemiştik. Laikliğin ve/veya sekülerliğin deizm ve panteizm gibi Allah'ın rububiyetini reddeden düşüncenin neticesi olduğunu aktarmıştık. Türkiye de ise deist karakterli İslam anlayışını yerleştirmek için laikliğin bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz. Sebep sonuç ilişkileri bakımından Türkiye'de, tersten bir modernleştirmenin varlığından bahsedebiliriz. Batı medeniyetinin sonuçları, Türkiye'de Batı'nın sebeplerine ulaşmak için sebep oluyordular. Laiklik Batı'da modernleşmenin bir sonucu iken Türkiye'de modernleşmenin sebebine dönüşüyordu. İşbu deist karakterli İslam anlayışını yerleştirmek için Türkiye toplumunun Batılılaşması ve Batılılaşmanın ikiz kardeşi olan sekülerleşmesi gerekmektedir. Laisizmin eğitim ve hukuk alanlarındaki uygulamaları ile Batılılaşma ve sekülerizm gerçekleşebilirdi.<sup>738</sup> Şerif Mardin bu durumu şu şekilde özetler. “*Sekülerleştirici devlet politikaları.*”<sup>739</sup>

---

<sup>735</sup> Soyak, **Atatürk'ten Hatıralar**, 261.

<sup>736</sup> Atatürk, **Nutuk**, 708.

<sup>737</sup> Dönmez, **age**, 174-175.

<sup>738</sup> Hocaoğlu, **age**, 149.

<sup>739</sup> Mardin, **Türkiye, İslam**, 43.

### 4. 3 Yeni Din Anlayışını İnşa Vetiresi

Laiklik, Atatürk reformlarında müstakil bir inkılap olmayıp, yapılan bütün reformların temel karakterini oluşturur. Yapılan bütün reformlarda ve kurulan veya değiştirilen bütün müesseselerde hakim unsur ve zihniyet laikliktir. Bu zihniyet klasik dinin yerini aklın ve bilimin almasıdır.<sup>740</sup> Laik eğitim ve laik hukukun inşası için yapılan reformlar İslam'ın geleneksel kalelerine ilk saldırı olarak değerlendirilebilir. Bu saldırıları, dini sembolleri kaldırıp yerine Batılı semboller yerleştirmek takip etti. Üçüncü aşama ise sosyal hayatta popüler İslam'ın yerine Deist karakterli İslam anlayışını yerleştirmek oldu.<sup>741</sup>

#### 4. 3. 1 Eğitimde Sekülerleşme

Osmanlı Devleti'nde ulemanın irtifa kaybı sadece hukuk hayatının değil, eğitim hayatının da gerilemesine sebep olmuştu.<sup>742</sup> Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Batı tarzı laik okulların açılması ile hızlanmıştı. Tanzimat'tan itibaren medreseler bilinçli bir şekilde ıslah edilmemiş ve Şeyhülislamlık da bu konuya eğilmemişti. Medreseler çürümeye terk edilmiş gibiydi.<sup>743</sup>

II. Mahmud dönemi Tıbbiye'nin açılması ve bunu takip eden Tanzimat dönemi eğitim politikaları bir önceki bölümde detaylı anlatılmıştı. Bu dönemin eğitimde modernleşme politikaları Abdülhamid döneminde devam etmiştir. Dini okulların itibar kayıpları bu dönemde devam ederken, modern rüştiye, idadi ve meslek okulları ile taşranın da sekülerleşmesinin zemini hazırlanmıştı.<sup>744</sup> Modern eğitim sistemi ile toplum kadim kültür ve tarih şuurundan uzaklaşarak, modern ve akılcı bir aydın sınıfının doğmasına zemin hazırlamıştı.<sup>745</sup> Meşrutiyet devrinde ise eğitimde modernleşme çalışmalarına hız verilmişti. Avrupa tarzında liseler, kız çocuklarının

---

<sup>740</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk ve Devrim (Konferanslar ve Makaleler 1935-1978)**, 8. bs. (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 203.

<sup>741</sup> Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin**, 276.

<sup>742</sup> Roderic Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 668.

<sup>743</sup> Hocaoğlu, **age**, 153.

<sup>744</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 155.

<sup>745</sup> Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, 168.

eğitim oranındaki artış, ilk öğretmen okullarının ıslahı gibi çalışmalar eğitimin niteliğindeki değişim devam etmiştir.<sup>746</sup>

Bunların yanında Türkiye sekülerleşmesinin lokomotifini olma görevini üstlenen kurumlardan biri, Osmanlı Devleti sınırlarında kurulan misyoner okullarıydı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye’de resmi olmayan sayıma göre 500 Katolik Fransız okulu, 675 Amerikan okulu, 178 İngiliz okulu vardı. Yaklaşık 47.000 öğrenci bu okullarda okuyordu. Bunların yanında az da olsa Alman, İtalyan, Avusturya ve Rus okulları da vardı.<sup>747</sup> Bu okullarda daha ziyade Müslüman olmayan unsurlar eğitim alsa da Müslüman unsurlar da mevcuttu. Mesela Halide Edip Adıvar, Amerikan Kız Okulu mezunu olan nadir Müslüman kökenli aileye mensup biriydi. Bunun yanında Müslüman heterodoks mezheplere mensup olanlarda bu misyon okullarına çocuklarını gönderme meylı daha fazla idi. Mesela 1903’te Robert Koleji’nden mezun olan Müslümanların tamamı Bektaşî mezhebine mensuptu. Daha sonları ise Müslüman Türklerin aristokrasisine mensup aileler daha ziyade bu misyon okullarına çocuklarını gönderme meylı gösterdiler. Din değiştirme nadir bir mesele olsa bile Batı sekülerizmini benimsemiş ve bu yaşam tarzını temsil etmeleri bakımından bu okulların ağırlığından bahsedebiliriz.<sup>748</sup>

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ile dine dayanan devlet yapısından milli bünyeye dayanan devlet yapısına geçildiğinden eğitimde de dinden millete doğru bir geçiş yapılarak eğitimin niteliği değiştirilmiştir. İkinci Celal Bayar hükümetinde Milli Eğitim Bakanı ve Köy Enstitülerinin kurucusu Hasan Ali Yücel eğitimin hedeflerini şöyle tarif eder:

*“Cumhuriyet maarifinde öğretimden ve eğitimden beklenen amaç, her medeni ve pedagojik metoda izin veren bir zihniyetle ferdi, topluluk içinde türlü derecelerde vazife alacak şekilde yetiştirmektir. İstidatları hesaba katarak, maddi şartları sağlamak suretiyle öğretim imkanlarını arttırarak, her vatandaş çocuğunu toplum içinde hizmet göreceğ hale getirmeye çalışmak mühim bir esastır...”<sup>749</sup>*

---

<sup>746</sup> Hasan Ali Yücel, “Türkiye Maarifi”, **Yeni Türkiye**, ed. Rockefeller Vakfı ve Türk Amerikan Üniversiteler Derneği, (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1959), 316.

<sup>747</sup> Davison, **Osmanlı Türkiye’sinde**, 669.

<sup>748</sup> Davison, **Osmanlı Türkiye’sinde**, 672.

<sup>749</sup> Yücel, **age**, 317.

Tek Parti dönemi eğitim politikalarını özetleyen bu otoriter yaklaşımda bireyin, devletin yüksek hedeflerine hizmet edecek şekilde eğitmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Atatürk'ün Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile radikal bir başlangıç yaptığı seküler eğitime geçiş, elbette Osmanlı Devleti'nde devam eden dünyevileşmenin en azından eğitim kurumları bakımından bir neticeye varması idi. Radikalizm Mustafa Kemal Atatürk'ün yaptığı reformlarda en öne çıkan özelliklerden biridir. O, tedricen, zaman yayma ihtiyacı duymadan kesin ve sert kararlar ile toplumsal ve siyasal dönüşümü hızlı bir şekilde gerçekleştirmek arzusunda idi. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile sağlanan politik dönüşüm ile toplumsal dönüşüm için eğitimin yapılması hedeflenmişti. Mahalle mektepleri ve medreseler kapatılarak geçmişin izleri silindi. Artık sadece devletin seküler okulları olacaktı. Sınırlı sayılara indirgenmiş din adamları zümresinin kadro ihtiyacı için bir kaç İmam Hatip ve bir İlahiyat Fakültesi açıldı. Bir kaç yıl sonra bunlar da kapatılacaktı. Aslında bu haliyle laikliğe aykırı olan bu okulların devlet tarafından açılmasının elbette hedeflediği şeyler vardı. Dinin kontrol altına alınmasının yanında yeni bir din anlayışının tesis etmenin de hedeflendiği bir gerçektir.<sup>750</sup>

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun dördüncü maddesi şöyledir: “*Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet hidemat-ı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için de ayrı ayrı mektepler küşad edecektir.*”<sup>751</sup> Ziya Gökalp'in de istediği din eğitiminin devlet eliyle verilmesi konusu bu vesile ile gerçekleşmiş oluyordu. Devletin yetiştirdiği din öğretmenleri, devlet tarafında hazırlanmış din müfredatını çocuklara öğretecek ve böylece hedeflenen din anlayışı toplumda yerleştirilmiş olacaktı.<sup>752</sup>

Osmanlıcanın, *Kur'an* dili olan Arapça harflerden oluşmasından dolayı insanlar *Kur'an* ve Hadis gibi İslam dininin temel kaynaklarına rahat ulaşabiliyorlardı. Üstelik bu durum din düşüncesinin bilinçaltında devam etmesine sebep oluyordu. İnsanların en azından *Kur'an* ile psikolojik bağlarını koparmak ve

---

<sup>750</sup> Sina Akşin, **Kısa Türkiye Tarihi**, 15. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 186.

<sup>751</sup> Fahri Kayadibi, “Atatürk Döneminde Eğitim ve Bilim Alanında Gelişmeler”, **İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.13, (2006): 7.

<sup>752</sup> M Şahin, “**Ziya Gökalp'in**”, 394

yeni bir bilinçaltı inşası ile *Kur'an*'a karşı bir yabancılaşma hali oluşturmak için Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi 3 Kasım 1928'de kabul edildi. Seküler hayata geçiş açısından çok önemli olan bu hamleyi okullarda Arapça ve Farsça öğretiminin yasaklanması takip etti. Bir kaç ay önce açılan "Millet Mektepleri" ile okuma yazma seferberliği başlatılarak bu yeni harflerin toplumda yerleşmesi için azami gayret gösterildi. Eski harflerin kullanımı yasaklandığından gazeteler de Latin harfleri ile neşriyata başladılar. Böylece toplumsal dönüşüme ayrı bir ivme kazandırılmış oldu.<sup>753</sup>

1931'de Türk Tarih Kurumu'nun kurulması ile İslam Tarihi'nden bağımsız milli bir Türk Tarihi yazılması hedeflenmişti. Böylece İslam ile var olan bağların yeni nesillere aktarımı engellenecekti.<sup>754</sup> 1932'de Türk Dil Kurumu'nun kurulması ile Türkçeye girmiş olan Arapça ve Farsça kelime ve kavramların çıkarılarak yerlerine Öz Türkçe kelimelerin inşa edilmesi çalışmaları başlamıştı. İslam literatürüne yabancılaşmak ancak bu şekilde olabilirdi.<sup>755</sup>

1933 yılında Darülfünun, Milli Eğitim Bakanlığı'na İstanbul Üniversitesine dönüştürülmüştür. Edebiyat, Fen, Tıp ve Hukuk Fakülteleri, İslam Tetkikleri Enstitüsü gibi bölümler yeniden şekillendirilecek kurulmuştur. İlginç olan reform çerçevesinde Nazi zulmünden kaçan Yahudi bilim adamlarına yeni üniversitenin şekillenmesinde aktif rol verilmesidir.<sup>756</sup>

#### 4. 3. 2 Hukuk Alanında Sekülerleşme

II. Mahmud döneminden itibaren Osmanlı Hukuk sisteminde değişiklikler başlamıştı. Bir çok siyasi zorunluluk ve uluslararası baskılar, bu değişimde etkili olmuştur. Halil İncalcık, 1808 tarihli *Sened-i İttifak*'ı ölü bir vesika olarak adlandırır. Ama Osmanlı Tarihinde demokratikleşmenin ilk adımı sayılan bu vesika ile padişah otoritesini yerel Derebeyi olan Ayanlar ile paylaşmayı kabul ediyordu. Bu küçük ama çok önemli bir adımdı. Küçük olması kısa ömürlü olmasından, önemli olması ise muhtevassından kaynaklanmaktadır.<sup>757</sup>

---

<sup>753</sup> Kili, **Atatürk Devrimi**, 158.

<sup>754</sup> Kili, **Atatürk Devrimi**, 159.

<sup>755</sup> Kili, **Atatürk Devrimi**, 161.

<sup>756</sup> Kayadibi, "**Atatürk Döneminde**", 12.

<sup>757</sup> Halil İncalcık, "*Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İncalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 92.

Batılı bir karakterde olan ve Avrupa'daki meşrutiyetçi fikirlerin etkisinde hazırlanan Tanzimat Fermanı (1839) Avrupa Aydınlanmasının kavramlarını kullanıyordu. Halkın can, mal ve şerefının korunması gibi ana haklar kavramları Batı'dan alınmıştı.<sup>758</sup> Müslim ve gayrimüslimlerin kanun önünde eşitliği Şeriat aleyhine doğan bir hukukun habercisi idi.<sup>759</sup> Nihayetinde Tanzimatçılar tarafından Avrupa'dan kanunlar ithal edilerek mülki idarede, mahkemelerde ve ticaret hukukunda uygulanmaya başlandı. Bu durum karşısında ulema Tanzimatçıları dinsizlikle suçlarken, Namık Kemal gibi aydınlar Tanzimatçıları Frenkleşmek ve sosyal hayatın kodlarını değiştirmekle itham ediyorlardı.<sup>760</sup> Ahmed Cevdet Paşa ise toplumun temel direği olan İslam'ın, Tanzimatçılar tarafından laikleştiren reformlar ile zayıflatıldığını düşünüyordu.<sup>761</sup> Tanzimatçılar şeriate saygı göstermekle beraber, idari ve hukuki kavramları modernleştirmeye başlamışlardı. Sekülerleşmeye yönelişin bu ilk adımlarından sonra Meşrutiyet ve laik hukukun yerleşmesinin yolu açılmıştır.<sup>762</sup>

Mustafa Kemal, Türkiye sınırları içinde Müslüman nüfusun artmasından endişe ediyordu. Zira O'na göre İslam terakkiye mani idi. Mustafa Kemal radikal laik reformlar yapmasının sebeplerinden biri de bu idi.<sup>763</sup> Göçler ile Anadolu'da yoğunlaşan Müslüman nüfusun dönüşümü için Yeni Türkiye'de reformlar birbirini takip etti. Halifeliğin kaldırılması, İsviçre Medeni Kanunu'nun Türk Medeni Kanunu olarak kabul edilmesi, Şeyhülislamlık ve Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılması, 1924 Şer'i Mahkemelerin kaldırılması, 1928'de Anayasa'dan İslam'ın devletin dini olmaktan çıkarılması devletin laikleştirilmesinin aşamaları idi.<sup>764</sup> Laikleşen devlet toplumun dönüşümünü sağlayacaktı.

#### 4. 3. 3 Toplumsal Hayatta Sekülerleşme

Sanayii İnkılabı ile Fransız İnkılabının neticesi olan Pozitivizm deterministtir. Toplum, teolojik ve metafizik aşamalarında geçerek pozitif aşamaya ulaşacaktır.<sup>765</sup> Bu pozitivizm aşamasında toplum, akıl ve bilim değerlerine bağlı "insanlık dini"

---

<sup>758</sup> İncalcık, **Sened-i İttifak**, 106.

<sup>759</sup> İncalcık, **Sened-i İttifak**, 107.

<sup>760</sup> İncalcık, **Sened-i İttifak**, 109.

<sup>761</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 119.

<sup>762</sup> İncalcık, **Sened-i İttifak**, 110.

<sup>763</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 121.

<sup>764</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 122.

<sup>765</sup> Emre Kongar, **Atatürk ve Devrim Kuramları**, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981), 40.



kavramını ortaya çıkarmıştır.<sup>766</sup> Toplum pozitif hale, aklın hurafeyi, bilimin dini yenmesi ile geçebilir.<sup>767</sup> İşte aklın dine hakim olması Auguste Comte'nin "insanlık dini" oluşturma gayretidir. Toplum pozitif hale ancak bun insanlık dinine iman etmekle girebilir.<sup>768</sup>

Osmanlı Devleti'nde başlayan pozitivism önce akıl ile İslam'ı uzlaştırmak şeklinde olduğu halde, ilerleyen zamanlarda İslam bir tarafa bırakılarak pozitivism yönelme artmıştır. Osmanlı Devleti'nde başlayan bu süreci radikal bir şekilde Atatürk neticelendirmiştir. Nitekim yaptığı reformların tamamını bu pozitivism zemininde yapmıştır.<sup>769</sup> Mustafa Kemal, tıpkı Jön Türklerden Ahmed Rıza gibi pozitivismi bilimin hakimiyeti şeklinde anlamış ve bunu dine ve geleneklere karşı kullanmışlardır. "*Hayatta en hakiki mürşit ilimdir*" sözü Atatürk reformlarının pozitivism olan bağlılığının ifadesidir.<sup>770</sup>

Mustafa Kemal'e göre Batılılaşmanın bir yönü de Batı görünümünde bir toplum oluşturmaktır.<sup>771</sup> Bu görünümü sağlayacak olan laiklik Atatürk'ün devrimlerinin hülasası ve en büyük neticesi idi. Ya da laiklik Atatürk'ün en büyük reformu idi.<sup>772</sup> Atatürk'ün laiklik anlayışında eğitim, hukuk ve sosyal hayatta dinin kaldırılmasıdır. Atatürk dinin sosyal ve siyasal hayatta görünürlüğüne karşı idi.<sup>773</sup>

Toplumsal hayatta sekülerleşme için yapılan reformlar, hukuk reformlarının siyaneti altında gerçekleşmiştir. Bu sekülerleşmenin kanunların ve mahkemelerin gölgesi altında yapılması bile bunun bir dayatma olduğunun ve aslında toplumun büyük kesimleri tarafından benimsenmediğini göstermektedir. Nitekim şapka giyme kanunu ile tarikatları kapatılması kanunu Takrir-i Sükun Kanunu'nun gölgesi altında yapılmıştı. Mustafa Kemal, bu kanunun bu inkılapları yapmakta kendilerine bir çok kolaylıklar sağladığını ifade eder. Bu kanununun Şeyh Said olayı münasebeti ile çıkarıldığını ifade etmek gerekiyor.<sup>774</sup>

Toplumsal dönüşüm için eski düzeni hatırlatan kılık kıyafetin değiştirilmesi son derece önemli bir inkılaptır. 1925 yılında şapka giyilmesi hakkında bir kanun

---

<sup>766</sup> Kongar, **age**, 38.

<sup>767</sup> Kongar, **age**, 42.

<sup>768</sup> Kongar, **age**, 43.

<sup>769</sup> Kongar, **age**, 49.

<sup>770</sup> Kongar, **age**, 51.

<sup>771</sup> Kongar, **age**, 385.

<sup>772</sup> Kongar, **age**, 394.

<sup>773</sup> Kongar, **age**, 396.

<sup>774</sup> Atatürk, **Nutuk**, 895- 896.

çıkarılmıştır. Yasaya göre halkın şapka dışında bir başlık takması yasaklanmıştı. Memurların ise şapka takmaları mecburi olmuştu. Zira sarık ve takke gibi bazı dinsel başlıklar halk tarafından kullanılıyordu. Bu simgelerin kullanılması halkın dönüşümünün önünde bir engeldi. Halk hala dine ve dini kurumlar olan tarikatlara bağlılıklarını ilan ediyordu. Şapka yasasına karşı yapılan protestoları idamla yargılamak gibi sert tedbirler alınarak, toplumsal dönüşüm için çıkarılan bu ilk yasadan netice alınmaya çalışılmıştır. Bununla bağlantılı olarak, 2 Eylül 1925 yılında tekke, zaviye ve türbeler kapatılıp buralarda kullanılan şeyh, molla, türbedar gibi bazı dini unvanların da kullanımı yasaklanmıştı. Aynı yılın aralık ayında ise uluslararası saat ve takvim de kabul edilerek toplumun en azından şeklen de olsa modernleşmesi yani sekülerleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>775</sup>

26 Mart 1931’de ise, Ölçüler Kanunu ile uluslararası uzunluk ve ağırlık birimlerinin alınması kabul edildi. Eskiye ait ne varsa eksi düşünceleri hatırlattığından bunları kaldırmak ve yerine Batı ile entegrasyonu sağlayacak modern şeyler alma esasına göre yapılan bu inkılabı, 1934’te Soyadı Kanunu, Bayram ve tatil günlerinin düzenlenmesi ile bey, paşa, efendi gibi eski unvanların kullanılması yasaklanarak modernleşme sağlanmaya çalışıldı.<sup>776</sup>

Bunlardan başka kültürel dönüşüm için de bazı reformlar yapılmıştır. Toplumun yeni yaşam biçiminin sınırlarını çizen bu reformlarda İslam, çizilen bu sınırın dışındadır. 1924’te, Saray Orkestrası Ankara’ya taşınarak, Musiki Muallim Mektebi kuruldu. 1926’da İstanbul Belediye Konservatuvarında (Darülelhan) alaturka musiki kaldırıldı. İstanbul Sarayburnu’nda ilk heykel (Atatürk Heykeli) yapıldı. 1927’de Ankara Ulus’ta Zafer Anıtı (Atatürk Heykeli) yapıldı. 1934’te Ankara’da Musiki ve Temsil Akademisi ile 1935’te Cumhurbaşkanlığı Filarmoni Orkestrasına Almanya’dan şef getirildi ve sürekli konserler başladı. 1936’da Devlet Konservatuvarı kuruldu. Almanya’dan hoca ve sanatçılar getirildi. Aynı yıl Güzel Sanatlar Akademisi kuruldu ve Fransa’dan sanatçı ve hocalar getirildi. Bunun gibi benzer kültürel reformlar daha sonraki yıllarda da devam etmiştir.<sup>777</sup>

---

<sup>775</sup> Cemil Koçak, “Siyasal Tarih (1923-1950), “**Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980**”, ed. Sina Akşin, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992), 111.

<sup>776</sup> Koçak, **age**, 113.

<sup>777</sup> Murat Katoğlu, “Cumhuriyet Türkiyesi’nde Eğitim, Kültür, Sanat”, “**Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980**”, ed. Sina Akşin, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992), 385-396.

#### 4.4 Tek Parti Dönemi Din Politikaları

Mustafa Kemal, Milli Mücadeleyi gerçekleştiren kadro ile beraber tasavvur ettiği reformları gerçekleştiremeyeceğini biliyordu. Milli Mücadele kadrosunda İslami referansların kuvvetli olduğunun farkında idi. Feroz Ahmad'ın “*gericiler ve tutucular*” diye isimlendirdiği bu kadronun Meclis'te çoğunluğu vardı.<sup>778</sup> Atatürk yapacağı reformlar için kendi ile aynı düşünceleri paylaşan bir fırkanın teşekkülünün lüzumuna inanıyordu. İşte (Cumhuriyet) Halk Fırkası (Partisi), yeni devletin inşası ve toplumun dönüşümü için sekülerizmi sırtlayacak bir parti olarak kuruluyordu. Şeyh Said Olayı münasebeti ile Atatürk Ali Fethi Okyar'ı istifa ettirip yerine İsmet İnönü'yü 3 Mart 1925 tarihinde başbakan olarak atadı. Böylece 1937 yılına kadar İsmet İnönü'nün kesintisiz başbakanlığının olacağı bir dönem başladı.<sup>779</sup> Tek Parti dönemi icraatları derken kastedilen daha ziyade bu dönemdir.

Reformların ilk yıllarında Mustafa Kemal'in tasavvur ettiği modern bir din adamları zümresini yetiştirmek için kurulan İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri 1932 yılında tamamen ortadan kaldırıldı. Bir kaç Kur'an Kursu dışında din eğitimi verebilecek bir kurum kalmamıştı. Milli bir din projesi çerçevesinde 1933 yılında Türkçe ezan okutulmaya başlandı. Daha önce yapılan bir çok reforma göre en fazla halk tepkisi Türkçe ezana gösterilmiştir.<sup>780</sup>

Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) laik jakobenizmi, Osmanlı'dan kalma ilmiye sınıfını yok etmek ve tarikatları baskılarla sindirerek dinin bu iki temel taşıyıcı unsurunu fiilen yıkmak sureti ile halkın dine yabancılaşmasını sağlamaya çalışıyordu. İlmiye sınıfından ve tarikatlardan arta kalan bakiyeleri de Diyanet İşleri Başkanlığına bağlayarak, onların hareket alanlarını sınırlandırıyordu.<sup>781</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarındaki Türk sekülerleşmesi temel karakteristik özelliğini Fransız tipi laiklikten almıştır. Bunun en önemli özelliği ise katı ve müsamahasız olmasıdır.<sup>782</sup> Fransız tipi laiklik dini inkar eden bir laiklik değildir. Zira Fransızlar Tanrı'nın varlığı düşüncesini, pozitif hukuk içinde mütalaa etmişlerdir. Bu yönüyle Fransız Anayasasının laik değil, deist bir anayasa olduğunu iddia edenler vardır.<sup>783</sup>

<sup>778</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 80.

<sup>779</sup> Demirel, **Tek Parti**, 75.

<sup>780</sup> Lewis, **age**, 411.

<sup>781</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 123.

<sup>782</sup> Hocaoglu, **age**, 50.

<sup>783</sup> Kemal Gözler, **Türk Anayasa Hukuku**, (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2000), 151.

1930 yılında radikal devrimci bir grup CHP içinde hakimiyeti ele geçirdi. İnkılapçılık veya reformculuk artık devrimciliğe dönüşmüştü.<sup>784</sup> CHP'nin 2. Büyük Kongresi'nde açıklanan parti programında devlet ile din işlerinin birbirinden ayırma planlarından bahsedildi. İlk defa resmen laiklik kavramı burada kullanıldı.<sup>785</sup> 1937 yılında Laikliğin tamamlayıcısı diğer beş ilke olan Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik ve İnkılapçılık ile beraber anayasanın 2. maddesi olması, din-devlet ilişkilerinde yeni bir aşamanın habercisi idi.<sup>786</sup> 1930-1945 arası laikliğin özelliği ateizmin özendirilmesine dayalı idi. *Kur'an* öğretimi yasaklandığı, bazı camilerin kapatıldığı, genel olarak dine karşı tavır alınan ve bireylerin vicdanlarına ağır müdahalelerin yapıldığı bir dönemdir. Dine karşı düşmanca bir zeminde materyalizm ve hazcılık düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>787</sup>

Kemalist reformları halka indirmek ve halka arasında Kemalizm'i bir kültür olarak yaymak amacı ile 1932 yılında şehirlerde "Halkevleri" köy ve kasabalarda "Halkodaları" kurulmuştur. Bu kurumlar halka okuma yazma öğretmekten tutun da halkta devrimci bir bilinci yerleştirmeye varıncaya kadar bir çok alanda çalışmalar yapmışlardır. Bu kurumlar, Aydınlanma düşüncelerinin toplumun kılcallarına kadar yayılması için propaganda çalışması yürütmüş ve devletin resmi din anlayışını yerleştirmeyi hedeflemişlerdir.<sup>788</sup>

Halkevlerinden sonra 1940 yılında kurulan Köy Enstitüleri Cumhuriyet döneminin en köklü kültür projelerinden biridir. Köy ve kırsalda yeni kurulan rejimi yerleştirmek ve modernleşmenin gerçekleşmesini sağlamak ancak köylerde verilecek bir eğitim ile mümkün olabilirdi. Köy Enstitüleri bu amaçla yapılmış bir eğitim hamlesidir.<sup>789</sup>

Misyonerlik bilinci ile hareket eden bu enstitülerin amacı kırsal alanı kalkındırmak, köylülere yeni ulus bilinci ve inancını kazandırmak, ulus devletin hedeflerini gerçekleştirecek bireyler yetiştirmektir. Devletin merkezinde tepeden başlayan sekülerleşmeyi köylere kadar yaymak amacı ile kurulmuş Köy Enstitüleri, Anadolu'ya dengeli bir şekilde dağılmıştı. Kız ve erkek öğrencilerin bir arada

---

<sup>784</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 22.

<sup>785</sup> Koçak, **age**, 112.

<sup>786</sup> Ahmad, **Modern Türkiye'nin**, 93.

<sup>787</sup> Kemal H. Karpat, **Türk Siyasi Tarihi, Siyasal Sistemin Evrimi**, çev. Ceren Elitez (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 39.

<sup>788</sup> Kili, **Atatürk Devrimi**, 160.

<sup>789</sup> Katoğlu, **age**, 405.

okuduğu bu okullarda kültür, tarım ve teknik dersler veriliyordu.<sup>790</sup> 1954 yılında kapanan bu okullar memlekete komünizmi getirmek suçlamasına muhatap olmuştur.<sup>791</sup>

Laik burjuvazinin oluşması ve bunların halka karşı yaklaşımları, halkın dinsel tepkiler göstermesinin nedenlerindedir. CHP'nin laiklik politikaları halktan uzak olduğundan, tepkiler için merkez arayışları baş göstermişti.<sup>792</sup> Bir müddet sonra Demokrat partinin kurulması ve dine taviz vermeye başlaması, laikliğe tepki gösteren bu unsurların burada temerküz etmelerine sebep oldu.<sup>793</sup>

Çok partili siyasal hayatın tekrar başlamasıyla beraber Demokrat Parti döneminde özgürlükler nispeten artmıştır. En azından Devlet'in katı uygulamalarında yumuşama yaşanmıştır. İmam Hatip Liseleri ile İlahiyat Fakülteleri yeniden açılmış ve sivil toplumu oluşturan dini hareketlerde kısmi serbestlikler meydana gelmiştir.<sup>794</sup>

“Osmanlı modernleşmesini etkileyen bir grup Osmanlı entelijansiyası, Aydınlanma dönemi din ve seküler düşüncelerinin etkisinde kalarak, modernleşme tasavvurları inşa etmişlerdir. Bu modernleşme tasavvurları Türk modernleşmesinde önemli roller oynamıştır. Rububiyetin inkarına dayanan bu tasavvur ile, muasır medeniyete ulaşılmaya çalışılmıştır”<sup>795</sup> hipotezi, tarihi vakıalarla test edilerek gerçekliğini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu bölümde Aydınlanma ideolojilerinin etkisinde, önce Osmanlı Devleti'nde, akabinde de Türkiye'de yapılan reformlar ile menşei itibari ile Tabii din anlayışına dayanan modernitenin toplum hayatına nasıl yerleştirilmeye çalışıldığı tahlil ettik. Bu anlayışın toplumda yerleştirilmesi ile ilerlemenin sağlanabileceği inanılması katı Laiklik uygulamalarına sebep olduğu ifade ettik.

Bundan sonra gelen dördüncü bölümde ise, Said Nursi'nin Aydınlanma ideolojileri ile bu ideolojilerin ürünü olan sekülerleşme politikalarına yaptığı reddiyeyi tahlil etmeye çalışacağız.

---

<sup>790</sup> Katoğlu, **age**, 406.

<sup>791</sup> Katoğlu, **age**, 407.

<sup>792</sup> Kongar, **age**, 395.

<sup>793</sup> Kongar, **age**, 396.

<sup>794</sup> Çaha, **Açık Toplum**, 149.

<sup>795</sup> Bakınız **1. 3** bölümüne

## 5. SAİD NURSİ’NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI OLARAK YAŞADIĞI ÇAĞI ELEŞTİRİSİ

Said Nursi, Aydınlanma düşünce ve ideolojilerinin dünyaya egemen olduğu, Osmanlı Devleti’nin yıkıldığı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu bir döneme şahitlik etmiştir. Hayatı mücadele, sürgün ve hapis ile geçen Nursi, bir taraftan fikir eserlerini telif ederken, diğer taraftan verilmesi gereken fiili mücadeleyi de vermiştir. Nursi’nin hayatında fikir ve aksiyon dönemleri diye bir ayırım söz konusu değildir. Onun hayatında düşünce ve aksiyon at başı yürümüştür. Hatta aksiyonun bir adım daha önde olduğunu da söyleyebiliriz.

Aydınlanma ideolojilerinin Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’ni işgal ettiği, dine ve imana saldırıların şiddetlendiği, nesillerin imansızlık girdabına yuvarlandığı, fen ve felsefeden kaynaklanan cehaletin<sup>796</sup> her yeri kuşattığı bir dönemde Nursi, verdiği mücadele ve telif ettiği eserler ile insanların dünya ve ahiret hayatlarını kurtarmak için çalışmıştır. Ömrünün sonlarına doğru Eşref Edip ile yapmış olduğu bir mülakatta verdiği bu mücadeleyi anlatmak için şunları ifade edecekti:

*“...Dünya, büyük bir manevi buhran geçiriyor. Manevi temelleri sarsılan garp cemiyeti içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir tâun felâketi, gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müthiş sâri illete karşı İslâm cemiyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh etmiş, bâtil formülleriyle mi? Yoksa İslâm cemiyetinin ter ü taze iman esaslarıyla mı? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum. İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız iman üzerine mesaimi teksif etmiş bulunuyorum... Beni, nefsinin kurtarmayı düşünen hodgâm bir adam mı zannediyorlar? Ben, cemiyetin imanını kurtarmak yolunda dünyamı da feda ettim, ahiretimi de. Seksen küsur*

<sup>796</sup> Avrupa’da 16. Yüzyıla kadar gizemli bir varlık olarak kabul edilen tabiatın sırları, Galileo ile beraber çözülmeye başlandı. Newton ile fiziğin gelişmesi neticesinde tabiatın bilimle anlaşılacağı ve vahiy kaynaklı inançlara ihtiyaç olmadığı vurgulanmıştır. Tabiatı anlamaya dayalı olan bu felsefeden Tabi din ve hukuk düşüncesi ortaya çıkmıştır. Burada kastedilen “cehalet” bilimin zıddı olan “cehalet” olmayıp, imanın zıddı ve küfrün eşanlamlısı olan “cehalet” kastedilmektedir. Tabiata ve tabiat felsefesine dayalı inanç ve hukuk meselesi 1. Bölümde detaylı izah edilmiştir.

*senelik bütün hayatımda dünya zevki namına bir şey bilmiyorum. Bütün ömrüm harp meydanlarında, esaret zindanlarında, yahut memleket hapishanelerinde, memleket mahkemelerinde geçti. Çekmediğim ceza, görmediğim eza kalmadı. Divan-ı harplerde bir cânî gibi muamele gördüm; bir serseri gibi memleket memleket sürgüne yollandım. Memleket zindanlarında aylarca ihtilâttan men edildim. Defalarca zehirlendim. Türlü türlü hakaretlere mâruz kaldım. Zaman oldu ki, hayattan bin defa ziyade ölümü tercih ettim. Eğer dinim intihardan beni men etmeseydi, belki bugün Said topraklar altında çürümüş gitmişti...”<sup>797</sup>*

Said Nursi hayatını “Eski Said” ve “Yeni Said” diye ikiye ayırır. Said Nursi’nin hayatında yapmış olduğu taksim, iki dönem arasında derin fikir ayrılıkları olduğunu göstermez. Bilakis bu ayırım, onun düşüncelerinin gelişimini ve tarihsel, siyasi arka zeminini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Tezin bu bölümünde Said Nursi’nin yaşadığı çağa getirdiği eleştiriler ele alınmıştır. Tezin bundan önceki bölümlerinde değerlendirmeye çalıştığımız siyasi ve dini ortama eklemeler yapılarak, Said Nursi’nin bu ortama yapmış olduğu eleştiriler tartışılacaktır. Bir bakıma Said Nursi’nin yaşadığı çağın dini, içtimai ve siyasi anlayışlarına karşı yapmış olduğu reddiyeyi tartışmış olacağız. Tezimiz açısından ve özellikle Cumhuriyet dönemi din ve siyaset ilişkisine önemli bir katkı olarak gördüğümüz bu eleştirilerin değerlendirilmesi ayrı bir önem arz etmektedir.

### **5. 1 Said Nursi’nin Avrupa Medeniyetini Eleştirisi**

*“Ecnebler, fûnun ve sanayii silahıyla bizi istibdad-ı manevileri altında eziyorlar”.*<sup>798</sup>

Avrupa Medeniyeti, “Sanayi” ve “Demokrasi” inkılaplarının neticesinde o zamana kadar bilinen herhangi bir medeniyetten farklı, yeni bir medeniyet olarak tanımlanabilir. Avrupa medeniyeti, Sanayi ve Demokrasi inkılapları ile Avrupa dışı dünya ile arasındaki gelişmişlik farkını muazzam derecede artırmıştı. Bu gelişmişlik farkından dolayı Avrupa’nın demokrasi fikirleri, Sanayi inkılabının vermiş olduğu gelişmişliğin psikolojik üstünlüğü eşliğinde, takdim ediliyordu. Bu Avrupa yayılcılığının bir diğer yönü de, o güne kadar yaşanmamış olan yeni bir kültür hareketinin başlamış olmasıydı. Bu bütün dünyayı kapsayan kozmopolit bir kültür

<sup>797</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 573.

<sup>798</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Hakikat” **Volkan**, s.70, 26 Şubat, 1324, (10 Mart 1909), 3.

oluşturma macerası idi. Denilebilir ki, Avrupa medeniyeti bu kozmopolit kültürü bütün dünyaya model olarak sunmuş, belki de dayatmıştır.<sup>799</sup>

Avrupa medeniyeti 19. yüzyılın sonlarına geldiğimizde sanayi ve demokrasi alanındaki başarılarını, sınırlarını genişletmek ya da yeni topraklar işgal etmek şeklinde taçlandırmıştı. Bu durum Avrupa medeniyetinin, diğer medeniyet havzalarına karşı, hem kendinden emin, hem de gururlu olmasına sebep oluyordu. Kurulmuş olan bu sistemin devamı için Avrupa medeniyetinin insanlık için geçerli bir mefkûreye dönüşmesi gerekiyordu. Böylece diğer medeniyetler, bu ütopyaya bağımlı ve ona ulaşmaya çalışan sadık birer havzaya dönüşüyordu.<sup>800</sup> Avrupa medeniyetinin inşasına önemli bir katkı sunan Aydınlanma düşüncesi, dini değerleri ve insanın manevi, yani ruhi tarafını inkar edip, sadece insanın dünyasına yani maddi tarafına hitap ediyordu. Avrupa, felsefî düşünce ürünü ideolojilerini, diğer medeniyet havzalarına ithal etmek suretiyle, onları etkiliyordu. Avrupa medeniyetinin kendi düşünce, ideoloji ve kurumları ile İslam dünyasına doğru kozmopolit – kültürel yayılmacılığına karşı üç farklı tepki ortaya çıkmıştır:

- 1- İslam geleneğini aynen devam ettirmek;
- 2- Avrupa medeniyetini aynen almak;
- 3- Özü muhafaza edilerek İslam'ı çağın şartlarına göre yenilemek yani dinde reform yapmak.

Kendi içinde Avrupa etkisi taşıyan bu tepkilerin dışında Said Nursi, batının mutlak üstünlüğünün tartışılmadığı bir dönemde, *Kur'an* medeniyetine alternatif olan bu medeniyetin yapısındaki arızaları ve bu arızaların insanlara zararlarını tahlil edip teşhiste bulunmuş ve çözüm yolları göstermiştir.<sup>801</sup>

Nursi, Aydınlanma düşüncesinin İslam Dünyası'na doğru dikey yayılmasının neticesi olarak, İslam'ın temel kaynağı olan *Kur'an*'a hücum edeceğini anlamıştır. Çünkü daha önce aynı saldırılara Hıristiyanların kutsal metinleri maruz kalmıştı. Said Nursi'nin Van Valisi Tahir Paşa'nın konağında kalırken bir gazetede okuduğu bir haber onun düşüncelerini teyit ediyordu. Bu habere göre; İngiliz parlamentosunda bir bakan, Türklerin Ermenilere yaptığı sözde mezalimi dile getirerek, bunun

---

<sup>799</sup> McNeill, *age*, 460-462.

<sup>800</sup> Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 48.

<sup>801</sup> Suat Yıldırım, "20. Asır İslam Düşünce ve Aksiyonunda Bediüzzaman Said Nursi'nin Yeri", **Yeni Ümit Dergisi**, s. 37 (1997).



sebebini İslam'a ve *Kur'an*'a bağlamıştı. Devamla Osmanlıların medenileşmesinin yolunun *Kur'an*'ı onların elinden almak olduğunu beyan etmişti. Bu gazete haberinden sonra Nursi, İslam'a gelecek saldırılara karşı İslam'ın kutsal kitabı olan *Kur'an-ı Kerim*'i müdafaa etmeye karar vermiştir.<sup>802</sup>

Birinci Dünya Savaşı'nda vatanın savunmasına katılan Said Nursi, savaşta yaralanarak Ruslara esir düşer. Üç yıla yakın süren Moskova yakınlarında bulunan Kosturma'daki esareti sırasında Rusları yakından tanır ve Rusya'daki gelişmelerin yönü ve kuvveti hakkında fikir sahibi olur. Esaret yıllarında Osmanlı Hükümeti ile bir şekilde irtibatını devam etmeye muvaffak olur. Rusya'daki gelişmelerden Enver Paşa'yı haberdar etmeyi başarır.<sup>803</sup> Bu esaret yerinde, Osmanlı esirleri ile beraber Alman ve Avusturyalı esirler de vardır. Said Nursi'nin diğer devletlerin esirlerinden bu devletlerin siyasi ve sosyal durumları ile ilgili bilgi sahibi olmuştur. Nitekim esaretten firar ettiğinde, yalnız başına, daha önce gitmediği coğrafyalar olan Saint Petersburg üzerinden Almanya'ya gitmesi, bu bölgeler hakkında bilgi aldığını göstermektedir. Almanya'da bir müddet kalan Nursi, çeşitli temaslarda bulunur ve Almanya'nın siyasi gidişatını da öğrenir. Almanya'dan Viyana ve Sofya üzerinden İstanbul'a gelir.<sup>804</sup>

İngilizler İstanbul'u işgal ettikten sonra Anglikan Kilisesi'nin Başpapazı, Müslümanlardan cevaplaması için altı soru hazırlayarak Meşihat-ı İslamiye Dairesi'ne gönderir. Müslümanları küçümseyerek Meşihat-ı İslamiye Dairesi'ne bazı dini sorular sorması Nursi'yi son derece öfkelenendir. Nursi'nin bu hiddeti onun İngiliz emperyalizmine karşı duyduğu tepkiyi ifade eder. Sorulara cevap vermeye tenezzül etmeyip "*tükürük*" ile cevap vermeyi tercih eder. İngiliz işgali, Nursi'de Avrupa Medeniyetine duyduğu tepkinin haklılığını teyit etmiştir.<sup>805</sup>

Said Nursi, hem İslam Dünyası hem de Çin ve Hindistan'daki fakirliğin sebebi olarak, Avrupa zalimlerinin ince planlar ve desiselerle bu bölgelerin zenginliklerini sömürmesi olduğunu düşünmektedir. Avrupa Medeniyetine getirdiği eleştirilerden biri de onların Asya ve Afrika'yı sömürmesidir.<sup>806</sup>

---

<sup>802</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 180.

<sup>803</sup> Balcı, **age**, 149.

<sup>804</sup> Şahiner, **Said Nursi**, 148-151.

<sup>805</sup> Weld, **age**, 229.

<sup>806</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Lem'alar**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2013), 192.

### 5. 1. 1 Said Nursi'ye Göre Avrupa Medeniyetinin Felsefi Özellikleri

Said Nursi, Avrupa Medeniyetinin oluşumunda etkili olan Aydınlanma düşüncesinin, insanları asıl mahiyetinden uzaklaştırarak sefalet ve dalalet sürüklediğini söyler. Bu düşüncenin ürünü olan hayat anlayışının insanın ebediyetle olan bağlarını koparmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi deizm ve panteizm inançlarında ahiret yoktur. Dünya hayatını ahiret ile dengeleyen ve insan için huzur sebebi ölüm ötesi hayat yani cennet ümidini yok etmektedir. İnsanın en çok muhtaç olduğu huzura darbe vurmaktadır. Bu dünyada yalancı bir cennet vaat ederken, insanın ebedi hayatını mahvettiğini ve insana bu dünyada dahi manevi bir cehennem hayatı yaşattığını ifade eder. Aydınlanma ideolojilerinin ahiret düşüncesini yok etmesinden doğan manevi boşluğu, medeniyetin oyuncakları ve bedeni arzuların tatmini ile doldurmaya çalışmaktadır. Ama Nursi, medeniyet oyuncakları ile meşgul olmanın insanın manevi boşluğuna çare olmadığını ve bu düşüncenin Avrupa Medeniyetini çökerteceğini düşünmektedir.<sup>807</sup>

Nursi'ye göre, Avrupalı filozoflar kainatı sathi mütalaa etmiş ve hatalı sonuçlara ulaşmışlardır. Tabiatın gerçek manasını anlayamamış ve hikmetine dair sağlıklı sonuçlara ulaşamamışlardır. Bundan dolayı tabiata dayanarak ürettiği din ve hukuk (Tabii Din ve Tabii Hukuk) gibi değerler yanlıştır. İnsanı gerçek anlamda mutlu etmekten uzaktır. Bunun sebebi tabiata, tabiatı yaratan adına değil de tabiata tabiat hesabına sathi ve yüzeysel olarak bakmalarıdır.<sup>808</sup>

Nursi, Avrupa Medeniyetinin “*hayat bir cidaldır*” düsturundan hareketle, kainatta var olan canlılar arasındaki muavenet yani yardımlaşma ve işbirliğini bir mücadele şeklinde ele aldığını söylemektedir. Tabii seleksiyon da denilen bu düşünceye göre ancak güçlüler hayatını devam ettirir, zayıflar ise elenirler. Bu düşünceden dolayı insan kendini büyük bir kavganın merkezinde bulur. Özellikle vahşi liberalizmde var olan; insan kendi hayatına ve bedenine maliktir ve kendi hayatı için mücadele eder düşüncesi, insanı hayat kavgasına sürüklemektedir. Onlara göre yaşamamanın amacı insanın kendi dünya geleceğini, yani güzel bir emekliliği kazanmaktır. İnsanın kabiliyetleri bunu gerçekleştirmek için yeterlidir. Halbuki kainatta bir mücadeleden ziyade bir yardımlaşma söz konusudur. Bütün varlıklar bir

---

<sup>807</sup> Nursi, **Lem'alar**, 181-182.

<sup>808</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatından Sözler**, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), 168-169.

şekilde birbirinin imdadına koşmaktadırlar. En basitinden cansız olan su ve toprak bitkilerin, bitkiler hayvanların ve hepsi en nihayetinde insan hayatına yardım etmektedirler. Bir kavga değil yardımlaşma durumu vardır. İnsan nasıl kendine malik olabilir ki? İnsan bedeninin işleyişinde insanın nasıl bir hakimiyeti var ki, bireysel ve toplumsal davranışlarda kendi kendine hakim olsun. İşte Avrupa Medeniyeti tek gözlü dehaya sahiptir. Yani sadece dünya hayatını görür ve ona göre değerlendirir. Ahirete hayatına bakan gözü ise kördür. Kendini yaratan Rabbini unuttur. Allah'ın rububiyetini tabiata ve tabiat kanunlarına verir. Panteist ve deist inancının Tabii ve Rasyonel dini, tabiat ve kanunlarına rububiyet atfeder. Bu insanı tabiatın bir ürünü olarak görüp bu tabiatı tağutlaştırarak yani tabiata rububiyet atfederek insan hayatına bir düzen ve nizam vermeye çalışmaktadır.<sup>809</sup>

Nursi, Aydınlanma düşüncesine göre insanın tam bir firavuna dönüştüğünü ifade eder. Fakat menfaati için bir sürü şeyin önünde eğilen ve onları bir çeşit rububiyet atfeden zavallı bir firavundur. O firavunun tek amacı kendi bedeni ve şehvi arzularını tatmin etmektir. O tam bir nefis perest olduğundan her şeyi kendi nefesine feda eden bir zavallıdır. Nefsini sevdiği için başkasını gerçek anlamda sevmeyen biridir.<sup>810</sup>

Said Nursi İslam'ın, Avrupa Medeniyetini reddetmesini beş temel sebebe bağlamaktadır. Avrupa Medeniyeti, kuvvete dayandığından, daima başkalarının, özellikle zayıfların hukukuna tecavüz etmektedir. Şahsi menfaat sağlamayı kendine hedef edindiğinden, başkalarının hukukunu ihlal etmektedir. Menfaatlerini elde etmek için temel prensibi ise çatışma ve mücadeledir. İnsanlar arasında, gayr-ı insani bir değer olan ırkçılık ile bağ kurmaya çalışmaktadır. Zaruri olmayan ihtiyaçları, zaruri ihtiyaçlar seviyesine çıkarıp ve insanların zaruri olmayan bu arzu ve isteklerinin tatminini kolaylaştırmaktadır. Bu sebeplerden dolayı bu medeniyete karşı çıkmaktadır. Bu medeniyetin ürünlerinden biri olan Batı siyaset anlayışını Avrupa medeniyeti ile beraber reddetmiştir.<sup>811</sup>

Said Nursi, Avrupa Medeniyetini teşekkül eden sebeplerden biri olarak Hıristiyanlığı görür. Avrupa Medeniyetinin ürünü ve toplum hayatı için faydalı olan

---

<sup>809</sup> Nursi, **Lem'alar**, 183-184.

<sup>810</sup> Nursi, **Lem'alar**, 185.

<sup>811</sup> Nursi, **Sözler**, 125.

bilimin, adaletin ve hakkaniyetin kaynağının hakiki Hıristiyanlık olduğunu söyler.<sup>812</sup> Ama bu medeniyet, semavi dinleri tam dinlemediğinden, insanların ihtiyaçlarını arttırmak sureti ile onları fakirleştirmiş, iktisat ve kanaat gibi kavramları kaldırarak, hırs ve tamah gibi duyguları coşturarak, insanları harama ve zulme sevk etmiştir.<sup>813</sup>

## 5. 2 Said Nursi'nin İslam Medeniyetini Eleştirisi

Said Nursi'nin yaşadığı dönemde İslam (Doğu) Medeniyetini temsil eden üç önemli merkez vardır. Kürdistan, İstanbul ve Şam. Kürdistan doğup ve büyüdüğü yer olması itibari ile önemlidir. İstanbul, Osman Devleti'nin merkezi olması, Şam ise İslam Dünyası'nın ilim ve düşünce merkezlerinden biri olması bakımından ehemmiyeti vardır. Nitekim bu üç merkezin Nursi'nin düşüncelerinin şekillenmesinde önemli etkileri vardır. Bundan dolayı bu üç merkez ve buralarda müesses nizam ve telakkilere Nursi'nin yaklaşımını tahlil etmeye çalışacağız.

### 5. 2. 1 Kürdistan'daki Siyasi Ortamı Eleştirisi

18. Yüzyılda başlayan Osmanlı Devleti'nin yıkılış süreci 19. yüzyılda periferide bağımsızlık ve ayrılıkçılık hareketlerinden dolayı kopuşların hızlanması ile hızlanmıştı. II. Mahmud merkezileştirme çalışmaları ile Şark Vilayetlerinde kağıt üzerinde sağlanan devlet egemenliği; bir taraftan, 1828-29 savaşlarında Rusların geçici bir süre için bile olsa Erzurum'u işgal etmeleri, diğer taraftan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa oğlu İbrahim Paşa komutasında Mısır ordusunun Nizip'te Osmanlı ordusunu yenmesi ile iyice zayıflamış oldu. Devletin güç kaybının belirginleşmesi, Kürt aşiretlerinin kendi topraklarına yönelik tehditleri açık bir şekilde hissetmelerine sebep olmuştu.<sup>814</sup>

II. Mahmud tarafından yıkılan politik ve sosyal düzen, merkezden gönderilen idareciler tarafından doldurulmaya çalışıldı. Merkezden atanan bu idareciler bir bünyeye dışarıdan yapılan organ nakli gibi doku uyumsuzluğuna sebep oldular. Şark vilayetlerinin sosyal düzeni bozulmuş oldu.<sup>815</sup> Kürt Emirliklerinin (Mirlik) yıkılması

---

<sup>812</sup> Nursi, **Lem'alar**, 180.

<sup>813</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 610.

<sup>814</sup> Martin Van Bruinessen, **Ağa, Şeyh, Devlet (Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan)**, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 269.

<sup>815</sup> Bruinessen, **age**, 427.

ile daha küçük aşiret birimleri olan Ağalıklar ortaya çıktı. Bu durum tarikat şeyhlerinin nüfuzlarının artmasına sebep olmuştur.<sup>816</sup>

II. Mahmud'un Batı merkezileşmesi örnek alınarak Osmanlı merkezileşme çalışmaları yapılmıştı ki bu durum Osmanlı Batılılaşmasının bir parçası idi.<sup>817</sup> Bundan dolayı Doğu'da bozulan dengeyi, II. Abdülhamid tekrar kurmak istiyordu. Doğu'da var olan iki sosyal yapı olan ağalık ve şeyhliği canlandırmak sureti ile Kürdistan bölgesinde Osmanlı Devleti'nin etkisini arttırmak istiyordu. Hem Rusya'nın toprak taleplerine karşı tedbirler almak, hem de bir Ermeni devleti kurulmasının önüne geçmek için bölgede yeni bir askeri birlik tesis etmek için çalışmalara başlandı. Aşiret kuvvetlerinden oluşan Hamidiye Alayları denen bu askeri mekanizma ile hem Doğu Anadolu'da bozulan merkezi otorite tekrar sağlanmış oluyordu, hem de padişah ile aşiret ağaları arasında siyasi bir bağ kurulmuş oluyordu. 1901 yılına gelindiğinde büyük çoğunluğu Kürtlerden oluşan altmış beş alay teşkil edilmiştir. Bu alaylar ile Rus ve İran sınırlarına yerleştirilerek sınır güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>818</sup>

Bir taraftan merkezden valiler atanmış, diğer taraftan Padişah, Halife unvanını kullanarak şeyhlerle direk temasa geçmiş, Kürt emirliklerinin yıkılması ile doğan boşluğun bir kısmını da bu şeyhlerle doldurmaya çalışmıştı. Yani Devlet şeyhleri muhatap kabul ederek, onları tanımış oluyordu. Mesela Şeyh Ubeydullah Nehri'nin ortaya çıkması ve İran'a savaş ilan etmesi ve bağımsız bir Kürdistan ilan edecek kadar bir güce sahip olması bu döneme tesadüf eder.<sup>819</sup>

İşte Bediüzzaman Said Nursi Şark vilayetlerinde siyasi ve sosyal dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde, 1878 yılında dünyaya gelir.<sup>820</sup> Said Nursi, II. Abdülhamid'in şekillendirdiği ve mobilize ettiği Kürt coğrafyasında yetişmiştir. Kürtlerin Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları, aşiret reisleri ve tarikat şeyhleri aracılığı ile daha da kuvvetlenmişti. Osmanlı Devleti için söz konusu olan tehlikeler, Kürtler için varlığını daha da çok hissettirmekteydi. Mesela bir Ermeni Devleti'nin kurulması ya da Rusların işgali veya İngilizlerin bölgeye müdahalesi gibi tehlikeler

---

<sup>816</sup> Olson, **age**, 22.

<sup>817</sup> Kayalı, **Jön Türkler**, 19.

<sup>818</sup> Cezmi Erarslan, "Hamidiye Alayları", **İslam Ansiklopedisi**, c. 25, (İstanbul: TDV, 1997), 462.

<sup>819</sup> Olson, **age**, 23.

<sup>820</sup> Alparslan Açıkgenç, "Said Nursi" **İslam Ansiklopedisi**, c. 35, (İstanbul: TDV, 2008), 565.

Kürtler üzerinde daha fazla olumsuz etki oluşturmaktaydı.<sup>821</sup> Kürtler, coğrafyalarını yabancı veya Müslüman olmayan unsurlara karşı korumak için Osmanlı Devleti'ne her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyuyorlardı. Artık Kürtler için Osmanlı Devleti'nin bekası, Kürtlerin bekası anlamına gelmekteydi. Said Nursi de, Kürtler gibi İslam dünyasının kaderinin de Osmanlı Devleti'nin bekası ile, daha fazla ilgili olduğunu düşünmekteydi.<sup>822</sup>

### 5. 2. 1. 1 Şeyh, Ağa ve Paşa'nın Tenkidi

Said Nursi'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarının geçtiği Doğu vilayetlerindeki yaşam koşulları onun mücadeleci karakterinin oluşmasında etkili olmuştur. Hem dağlık ve karasal iklimin hüküm sürdüğü bir coğrafyada yaşamının zorlukları hem de toplumsal çöküşlerin ve çatışmaların şiddetlendiği bir ortamın gerilimleri onun mücadeleci ve kritikçi karakterinin oluşmasında etkili olmuştur. Oldukça heyecanlı bir kişiliğe sahip olan Said Nursi, daha çocukluk döneminden itibaren toplum ve onun mahsulü kurumlarla mücadele içine girmişti. onun kişiliğindeki en önemli temalar zorluk, mücadele ve anlaşmazlıktı.<sup>823</sup>

Nursi'nin ilk muhatap olduğu kurumlardan biri, Şeyhlik müessesesi idi. Doğuda yerleşmiş olan yapının bir ayağını oluşturan Şeyhlik müessesesi toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılamak yerine kendi nüfuzlarını arttırma veya mevcudiyetlerini devam ettirme hedeflerine odaklanmıştı. Said Nursi, daha çocukluk yıllarında tarikat ve tekkelerin sahip olmaları gereken ruh ve manadan uzaklaştıklarını düşünmekte idi. Bitlis'teki yerel şeyhlerinin fakir halkı soyduklarını söyleyip, onları eleştirmekteydi. Şeyhlerin itibar kayıplarına şahit olan Nursi, medrese ve tekkenin izzetini muhafaza etmek için zekat, sadaka, hediye ve maaş almayı şiddetle reddetmiştir.<sup>824</sup>

Şeyhleri nefsi ve İslamiyet hesabına çok sevdiğini, lakin onların esas meslekleri olan; kalplerin aydınlatılması, İslam faziletlerini yaşama, İslam hamiyetine bağlanma, İslam için zahidane yaşama ve rahatı terk, şahsi menfaatleri terk ederek ihlusa ulaşma, toplum arasında muhabbeti yayma ve İslam Birliği için

---

<sup>821</sup> Öke, **Ermeni Sorunu**, 75.

<sup>822</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 177.

<sup>823</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 181.

<sup>824</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 174.

irşat ve halka hizmeti terk ettiklerinden dolayı eleştirdiğini söylemektedir.<sup>825</sup> Ayrıca bazı şeyhlerin toplum içinde bazı sapık fırkaların teşekkülünde rol almak sureti ile iftiraka sebep olduklarını söyler.<sup>826</sup>

Said Nursi, İstanbul'a gelmeden evvel özellikle Doğu Anadolu coğrafyasını dolaşarak, toplumun maruz kaldığı problemleri teşhis ediyordu. Toplumun siyasi, sosyal ve ekonomik yapısıyla alakalı tespitlerde bulunuyordu. Özellikle medreselerin toplumun gelişen ihtiyaçlarına cevap veremediklerini, bölgenin eğitim seviyesinin düşmeye başladığını, tekke ve zaviyelerde şeyhlerin, halkın dini duygularını sömürdüklerini, aşiret reislerinin kendi iktidarlarını devam ettirmek için toplum arasında tefrika oluşturduğunu görmekte idi.<sup>827</sup>

II. Mahmud devrinde yıkılan aşiret yapısının yerine, ona benzer bir yapının kurulmasından endişe eden Nursi, toplumda yerleşmiş olan cehaletin, alışkanlıkların ve teamüllerin buna sebep olacağını düşünmektedir. Güya ölen ağalığın efendilik, ihtiyarlık ve asilzadelik olarak tekrar dirileceğini söylemektedir. Maksadının ağalık, hükmetme ve reisliği bir daha dirilmeyecek şekilde öldürmek olduğunu söylüyordu.<sup>828</sup>

Doğu'daki eğitim problemini çözmek amacı ile "Medresetü'z Zehra" adıyla bir Üniversite Projesi hazırlamış ve bu projeyi uygulamak için İstanbul'a gelmiştir. Bu üniversitenin Van, Erzurum, Bitlis, Siirt, Diyarbakır ve Urfa'da açılmasını istemiştir. Önce II. Abdülhamid ile görüşmeye teşebbüs etmiş ama bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Bilahare Sultan Mehmed Reşad ve Cumhuriyet devrinde Mustafa Kemal ile görüşüp Doğu'da bu üniversiteyi açmak ve Doğu'nun cehalet, fakirlik sorununu çözmek istemiş ama bu projeyi hayata geçirmeye muvaffak olamamıştır.<sup>829</sup>

Said Nursi'nin ilk siyasi teması Miran aşireti reisi Mustafa Paşa ile olmuştur. 48. Hamidiye Alayı'nın komutanı, sertliği ve zulümleri ile kötü bir şöhreti olan Mustafa Paşa'yı ikaz etmek için Tillo'dan, Van Yaylası'na gider. Ona gerekli ikazları yapar.<sup>830</sup> Bu onun ilk siyasi temasıdır. Bir müddet zulümden vazgeçen ama

---

<sup>825</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 497.

<sup>826</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 500.

<sup>827</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 174.

<sup>828</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 496-497.

<sup>829</sup> Şahiner, **Said Nursi**, 9-10

<sup>830</sup> Akgündüz, **age**, 302.

tekrar zulümlere başlayan Mustafa Paşa ile çatışan Nursi, Tillo'dan, Mardin'e gitmek zorunda kalır. Bu bir bakıma ilk zorunlu seyahati sayılır.<sup>831</sup>

Said Nursi, Doğu'da Hamidiye Alayları üzerinden kurulan bu dengeye iki yönden yaklaşır. İlki Hamidiye alayları vasıtası ile Kürtlerin aşiret yapısında kaynaklanan tefrika sorununun ortadan kaldırılabilceğini düşünmektedir. Asker unvanının diğer unvanların önüne geçceğini toplumda birliği kuvvetlendirebileceğini düşünmektedir. Hamidiye Alaylarının ikinci faydası olarak çoğunlukla göçebe olan Kürtlerin bundan kurtulabileceğini ve eğitim vasıtası ile medenileşebileceğini düşünmektedir.<sup>832</sup> Ama uygulamanın farklı olduğunu gören Nursi'nin düşünceleri değişir. O artık Hamidiye Alaylarını bölgeyi görmeden, sorunları teşhis etmeden, Saray'a yaranmak isteyen yalancı ve dalkavukların yönlendirmesi ile kurulan bir denge olarak ifade eder. Bu dengenin toplumun sorunlarını çözümler üretmekten ziyade var olan sorunları katmerleştirdiğinden ve toplumun mahvına sebep olacağını ifade eder.<sup>833</sup>

Nursi'nin Doğu siyasi şartlarının haricindeki ilk siyasi mücadelesi ise, istibdata karşı çıkmak ve hürriyeti savunma şeklinde olmuştur. Bu konularda Mardin'de halkı ikaz ediyordu. Meşrutiyet öncesi bu durumdan rahatsız olan Mardin Valisi Abdülğani Paşa, Nursi'nin ellerini kelepçeleterek onu Bitlis'e sürgün eder. Böylece Said Nursi, hayatına mührünü vuracak olan sürgün ile tanışmıştı ve henüz 16 yaşında idi. Daha sonraları "*bir derece siyasi*" dediği, Eski Said dönemi Mardin'de başlamış oluyordu.<sup>834</sup>

Bitlis'te Vali Ömer Paşa'nın ve memurlarının İslam'a muğayir tavırlarından dolayı Vali Ömer Paşa'ya sert eleştirilerde bulunur. Ama Ömer Paşa, Nursi'nin nasihatlerine kulak vererek ona Vali Konağında bir oda tahsis eder.<sup>835</sup> Bitlis'ten sonra Van'a gider ve Tahir Paşa'nın konağında kalmaya başlar. Zengin bir kütüphanesi olan konakta hem Osmanlı, hem de Avrupa dergi ve gazeteleri vardı. Bu gazetelerden hem Avrupa, hem de İslam Dünyası hakkında detaylı bilgi sahibi oluyordu. Kütüphanede sadece dini ilimlere dair eserler yoktu aynı zamanda müspet bilimlere dair eserler de vardı. Nursi, 15 yıllık Van hayatı boyunca bu eserlerden

---

<sup>831</sup> Akgündüz, **age**, 308.

<sup>832</sup> Said-i Kürdi, "Kürdler Neye Muhtaç?", **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**, 12 Aralık 1908 (29 Teşrin-i Sani 1324), 13.

<sup>833</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 445.

<sup>834</sup> Akgündüz, **age**, 313.

<sup>835</sup> Hayrat Heyeti, **age**, 76



istifade etmişti. Tahir Paşa'nın himayesi ve konağın kütüphanesi Said Nursi'nin eğitimini tamamlamasına yardımcı olmuştur.<sup>836</sup>

Said Nursi'nin doğudaki siyasi hayatını bir yönüyle tamamlayan bazı hadiseler İstanbul'da da devam eder. Kürtler arasında büyük bir şöhreti olan Said Nursi'nin, gerek Doğu Anadolu'da, gerek İstanbul'da bulunduğu sırada Kürt aydınlar ve liderlerle teması olduğunu biliyoruz. Kürdistan Teali Cemiyetinin başkanı olan Seyyid Abdülkadir, mütareke yıllarında bağımsız bir Kürdistan Devleti kurma düşüncesini Nursi'ye açar ama Nursi bu düşüncüyü şiddetle reddeder.<sup>837</sup> Hatta Doğu Anadolu'da bir Kürdistan kurulması için Boğos Nubar ile Şerif Paşa'nın yaptığı anlaşmayı şiddetle reddeden *Kürdler ve İslamiyet* adında bir makale kaleme alır.<sup>838</sup>

---

<sup>836</sup> Akgündüz, *age*, 329.

<sup>837</sup> Şahiner, **Said Nursi**, 189.

<sup>838</sup>“Boğos Nubar ile Şerif Paşa arasında akd edilen mukaveleye en müskit ve belîğ cevap, vilayat-ı Şarkıye'de Kürd aşairi, rüesası tarafından çekilen telgraflardır. Kürdler camia-yı İslâmiyeden ayrılmaya asla tahammül edemezler. Bunun aksini iddia edenler, mutlaka makasid-ı mahsus tahtında hareket eden ve Kürdlük namına söz söylemeye salâhiyetten olmayan beş-on kişiden ibarettir.

Kürdler, İslâmiyet nam ve şerefini ilâ için beş yüz bin kişi feda etmişler ve makam-ı hilafete olan sadakatlerini îsar ettikleri kan ile bir kat daha teyid eylemişlerdir. Mahud muhtıranın esbab-ı tanzimine gelince:

Ermeniler vilayat-ı Şarkıye'de ekall-i kalil derecesinde buldukları için, asla bir ekseriyet teminine ve ne kemmiyeten, ne de keyfiyeten Şarkî Anadolu'da iddia-yı temellüke— muvaffak olamayacaklarını son zamanlarda anladılar. Maksadlarına, Kürdler namına hareket ettiğini iddia eden Şerif Paşa'yı âlet etmeği müsaid ve muvafık buldular. Bu suretle, Kürd ve Ermeni davası ortada kalmayacak ve Şarkî Anadolu'daki iftirak amali mevki-i fiile çıkmış olacaktı. İşte bu gâye ile o mahut beyanname müştereken imzalandı ve konferansa takdim olundu. Ermenilerin maksadı, Kürdleri aldatmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü, ileride, Kürdlerin kemmiyeten hal-i ekseriyette bulduklarını inkar edemeseler bile, keyfiyeten, yani ilmen, irfanen kendilerinden dün oldukları bahanesiyle, Kürdleri bir millet-i tâbia haline getirecekleri muhakkaktır. Buna ise, aklı başında olan hiçbir Kürd taraftar değildir. Zaten, Kürdler bu beyannameye yalnız sözle değil, bilfiil muhalif olduklarını isbat ediyorlar.

Kürdlük davası pek manasız bir iddiadır. Çünkü, her şeyden evvel Müslümandırlar, hem de salabet-i diniyeyi taassub derecesine îsal eden hakiki Müslümanlardan. Binaenaleyh Ermenilerle aynı ırktan bulunup bulunmadıkları meselesi onları bir dakika bile işgal etmez.

الْجَاهِلِيَّةُ الْعَصِيَّةُ جَبَّتِ الْإِسْلَامِيَّةُ

İslâm, uhuvvet-i İslâmiyeye münafî olan kavmiyet davasını men eder.

Esasen, bu tarihe ait bir şeydir. Kürdlerin asl ve nesepleri ne olursa olsun, İslâm'dan iftiraka vicdan-ı millîleri asla müsaid değildir. Bununla beraber, Kürdlerin, Arab kavm-i necibi ile ırken alâkadâr bulunduğu hakaik-ı tarihiyedendir.

İslâmiyet, herhangi bir ırkın diğer bir unsur-u İslâm aleyhine olarak menfi surette intibah hasıl etmesini kabul edemez. Binaenaleyh, Kürdleri Müslümanlıktan ayırmak isteyenler, esasat-ı İslâmiyeye muhalif hareket ediyorlar. Fakat bunlar da kimlerdir?! Bir-iki kulüpte toplanan beş-on kişiden ibaret... Hakiki Kürdler, kimseyi kendilerine vekil-i müdafî olarak kabul etmiyorlar. Onların vekili ve Kürdlük namına söz söyleyecek ancak Meclis-i Mebusan-ı Osmaniye'deki mebuslar olabilir.

Kürdistan'a verilecek muhtariyeten bahsediliyor. Kürdler ecnebi himayesinde bir muhtariyeti kabul etmekte ölümlü tercih ederler. Eğer, Kürdlerin serbestiyet-i inkişafını düşünmek lazım gelirse bunu Boğos Nubar'la Şerif Paşa değil, Devlet-i Âliye düşünür.

Hülâsa: Kürdler bu hususta kimsenin tavassut ve müdahalesine muhtaç değildirler.

Seyyid Abdülkadir Efendinin beyanat-ı malumanesine gelince, bu hususta şimdilik bir şey söyleyemem. Bununla beraber bu beyanatın tahrif edilip edilmediğini bilemiyorum.” (**Sebilürreşad Dergisi**, s. 461 (4 Mart 1336).

Hamidiye Paşalarından ve muhtemelen Azâdi örgütünün bir mensubu olan K r Hüseyin Paşa, Nursi ile görüşerek planladıkları ayaklanmaya davet eder. Ama Nursi ona nasihat ederek bu düşüncesinden vazgeçirir. K r Hüseyin Paşa'nın başarısız teşebbüsünden sonra Şeyh Said bir mektup göndererek onu isyan hareketine katılmaya davet eder. Ama Nursi ona cevaben, milletin irşada ihtiyacı olduğunu söyleyerek onu bu hareketinden vazgeçirmeye çalışır.<sup>839</sup>

### 5. 2. 1. 2 Kürdistan Ermenileri

Tarihsel olarak Şark Vilayetlerinde Ermeniler ve Kürtler beraber yaşıyorlardı. Van Gölü'nün kuzeyinde Ermeniler, güneyinde ise Kürtlerin yoğunluğu daha fazla idi.<sup>840</sup> Ermeniler şehirlerde yaşar ve ticaret, sanat ve zanaat ile meşgul olurlardı. Kürtler ise daha ziyade dağlık bölgelerde yarı göçebe bir hayat sürüp hayvancılık ile meşgul olurlardı.<sup>841</sup> Hal böyle olunca Kürtler ve Ermeniler birbirlerinin sosyal ihtiyaçlarını tamamlayan unsurlardı. Ermenilerin genellikle Kürtçeyi bilmeleri, bu sosyal ilişkinin ilerlemesine yardımcı oluyordu.<sup>842</sup> Ayrıca bölgenin idaresi Kürtlerde olduğundan, Kürtler Ermenileri zimmetine almış ve onları himaye ediyorlardı. Ancak 19. asrın sonuna doğru Kürt-Ermeni ilişkileri gerilmeye başlamıştı. Ermenilere kıyasla askeri olarak daha örgütlenmiş olan Kürt aşiretleri, Ermeni köylerini haraca bağlamışlardı. Hamidiye Alaylarının kurulması ve II. Abdülhamid'in devrilmesinden sonra Kürtler ve Ermeniler karşı mevzilerde yerlerini almışlardı. Ermeniler Meşrutiyetçi, Kürtler ise Hamitçi olarak anılıyordu.<sup>843</sup>

Doğu Anadolu'da ortak topraklarda yaşayan Ermeniler ve Kürtler arasında, Osmanlı Devleti'nin çöküşe geçmesini müteakip, çatışmalar hızlanmıştır. Ermenilerin kurduğu Hınçak ve Taşnaksutyun örgütleri Doğu'da bir Ermeni devleti kurmak için çalışmalarını hızlandırmıştır.<sup>844</sup> Bunun için Rusya, Fransa ve İngiltere'nin desteğini almıştır.<sup>845</sup> Ermenilerin Doğu'da bir devlet kurma çalışmaları Kürtleri endişelendirmiş ve bunu engellemek ya da en azında Osmanlı Devleti

---

<sup>839</sup> Şahiner, **Said Nursi**, 228.

<sup>840</sup> Mehrdad R. İzadi, **Kürtler, Bir El Kitabı**, (İstanbul: Doz Yayınları, 2011), 35.

<sup>841</sup> Osman Turan, **Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi**, 3. bs. (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 237.

<sup>842</sup> Bazil Nikitin, **Kürtler Sosyolojik ve Tarihi İnceleme**, c. 1, (İstanbul:  zg rl k Yolu Yayınları, 1973), 88.

<sup>843</sup> Sasuni, **age**, 215.

<sup>844</sup>  ke, **Ermeni Sorunu**, 75.

<sup>845</sup>  ke, **Ermeni Sorunu**, 74.

yıkıldığı takdirde buraları Ermenilere bırakmamak için hazırlık yapma gereğine inandırılıyordu.<sup>846</sup>

Ermeni tehlikesinin bir diğere yönü de Kürtlerin, İngiliz ve Ruslara olan güveninin sarsılması idi. Özellikle İngilizlerin Doğu'da bir Ermeni devleti kuracaklarından endişe eden Kürtler, İngilizlere ve İngiliz taahhütlerine inanmıyorlardı. Bunu üzerine Ermeni Tehciri'ndeki kötü anılar eklenince güvensizlik artılıyordu.<sup>847</sup>

Said Nursi de aşiretlerle yaptığı görüşmelerde Ermenilerle ilişkilerin nasıl olması gerektiğini anlatılıyordu. Aslında günümüzde bile çok ileri sayılabilecek görüşler ortaya atılıyordu. Ermenilerden mebus olabilir mi? Sorusuna, Ermeni'den saat ustası olduğu gibi mebus da olur. Mebusun ilgilendiğı konuların başında iktisat ve siyaset olduğunu, dolayısı ile Ermenilerin bu konuları iyi bilebileceğini ve onlardan istifade edilmesi gerektiğini söyleyerek, toplumda Ermenilerle ilgili müspet bir kanaat oluşturmaya çalışılıyordu.<sup>848</sup>

Said Nursi, Kürtlerin Ermenilerle olan çatışmalarında kabahatin Kürtlerde olduğunu ve Ermenilerin haklarını muhafaza edemediklerini söyler. Kendisi Ermenilere "Ehl-i Zimmet" olmaları itibari ile İslam'ın zimmetini kabul edenler nazarı ile bakmaktadır. Sosyolojik ve tarihi bir gerçeğı daha yüksek sesle ilan eder. Hazreti Adem'den beri beraber yaşadığımız Ermenilere düşmanlık en çok Kürtlere zarardır. Ermenilerle mutlaka sulh zemininde beraber yaşamak gereklidir. Zira "şu milletin (Türkler ve Kürtler) saadeti ve selameti Ermenilerle ittifak ve dost olmaya bağlıdır." <sup>849</sup> Osmanlı Devlet'inde sanat, zanaat ve ticaretle uğraşan Ermeniler toplumda çok önemli bir misyon eda ediyorlardı. Bunun dışında bürokraside de önemli görevler üstlenen hatta bakanlık yapan Ermeniler vardı. Elbette bu o kişilerin yeterliliğinden kaynaklanmaktaydı.<sup>850</sup>

Ermenilerin, Osmanlılardan çok evvel medeniyete uyandıklarını ve Osmanlıların hala uyduğunu söyleyen Nursi, Ermenilerin kendi aralarında milliyetçilik bağları ile sağlam bağlandığını ama Osmanlıların kendi aralarında ihtilafın devam ettiğini söyler. Aynı tefrikanın Kürtlerin kendi iç bünyelerinde de var

---

<sup>846</sup> Paşa E. C, **age**, 28.

<sup>847</sup> McDowall, **age**, 50.

<sup>848</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 455.

<sup>849</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 470.

<sup>850</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 470.

olduğunu anlatır. Ermenilere karşı yapılacak bir hareketin neticesi geride kalan yetimler olacaktır. Bunu söylediğinde henüz 1910 yılıydı. Nursi, daha sonra çıkması muhtemel karışıklıkları tahmin etmiştir. Nursi, Ermeniler komşudurlar, komşuluğun gerekleri yerine getirilmelidir, der. Hem Ermeniler medeniyetle tanıştılar ve memleketimizi de medeniyetle tanıştırebilirler. Bundan dolayı Ermenilerle ittifak etmenin lüzumu vardır. Bizim asıl düşmanlarımız, cehalet, fakirlik ve düşmanlık duygusudur. Ermenilerin bize düşmanlığının sebebinin de bunlar olduğunu ifade eder.<sup>851</sup>

Said Nursi'nin Ermenilerle ilgili bu müspet düşüncelerine ve Ermenilerle barış içinde dostça yaşama iradesine rağmen, Birinci Dünya Savaşı'nda vatan topraklarını muhafaza için Osmanlı Ordusu'nda bir kumandan olarak, Ruslar ile beraber olan Ermenilerle savaşmak zorunda kalmıştır. Bu savaş esnasında kimsenin savaş hukukuna saygı göstermediği bir zamanda Said Nursi, Doğu Anadolu'da geride kalmış Ermeni çocuklarını muhafaza etmiş ve onları katledilmekten kurtarmıştı. Nursi'nin bu davranışından memnuniyet duyan Ermeni askerleri artık Müslüman çocuklarını öldürmeme kararı almışlardı.<sup>852</sup>

### 5. 2. 1. 3 Medrese Eleştirisi ve Üniversite Projesi

Kuruluşundan Tanzimat Dönemine kadar medreseler, Osmanlı Devleti'nde bilim ve düşünce hayatını etkileyen biricik eğitim kurumları idi. Ancak Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ile beraber diğer kurumlarda olduğu gibi, bu eğitim kurumlarında da ıslahatlar yapılmıştır. Bu reformlar çerçevesinde başlatılan alternatif çözüm arayışlarında medreseler, kendilerini çağın şartlarına göre modernize edememişlerdir. Hal böyle olunca seküler eğitim kurumları devreye sokularak gerileme ve yıkılmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Yeni kurulan eğitim kurumları ile daha önce medreselerin bünyesinde okutulan bazı dersler buralara kaydırılmıştır. "Mühendishane-i Berri Hümayûn" (Kara Mühendis Fakültesi) ve "Mühendishane-i Bahri Hümayûn" (Deniz Mühendis Fakültesi) ile teknik dersler, Tıphanelerin (Tıp Fakültesi) kurulması ile tıp dersleri, Mektep ve Mülkiyelerin kurulması ile de fikri ve idari dersler medreselerden buralara kaydırılmıştır. Böylece Medreseler sadece klasik

---

<sup>851</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 471.

<sup>852</sup> Zeki Sarıtoprak, "Bediüzzaman Said Nursi's Paradigm of Islamic Nonviolence", **Crescent and Dove, Peace nad Conflict Resolutaion in Islam**, ed. Qamarüül Huda, (Washington: United Satates Institute of Peace Press, 2010), 97.

dini derslerin okutulduğu yerlere dönüşmüştür. II. Mahmud ve II. Abdülhamid dönemlerinde eğitimde birçok reform yapıldığı halde medreseler ihmal edilmiştir. Bunun sebebi medrese reformunun imkansızlığına inanmaları idi. Daha sonra İttihadçılar döneminde medreseler konusu tartışılmaya başlamış ve bazı reform girişimleri yapılmış ise de Osmanlı Devleti'nin ömrü bunun neticelerini görmeye yetmemiştir.<sup>853</sup>

Mekteplerin yanında eğitim hayatlarına devam eden medreseler, eski usul tedrisata devam edip, bilimin gelişmesi ile ortaya çıkan yeni durumlara ve fen ve felsefeden kaynaklanan sorulara cevap verememektedir. Bunun nedeni medreselerin klasik eğitim usullerine devam etmesi ve kendini yenilememesidir.<sup>854</sup> Bunun üstüne bir de medreseler yeni eğitim kurumları olan mektepler ve halk mektebi sayılan tekkeler ile rekabete girmiştir. Bu rekabetin neticesi ise medreselerdeki ahlakın sarsılması ve bu bozuk ahlakın topluma sirayet etmesidir.<sup>855</sup>

93 Harbine kadar İngilizler, Ruslara karşı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü savunuyorlardı. 93 Harbi yani 1877-1878 Osmanlı Rus Harbi'nden sonra İngilizler artık "Hasta Adam" Osmanlı Devleti'ni daha fazla yaşatmanın mümkün olmadığını düşünüp, Osmanlı topraklarını paylaşmayı planlamış ve Osmanlı topraklarında yaşayan Gayr-ı Müslimlerin, daha ziyade Ermenilerin hamisi rolünü üstlenmişlerdi.<sup>856</sup> İngiliz parlamentosunda bir Bakan'ın, İslam'ı yani onun kaynağı olan *Kur'an*'ı yok etmekten bahsettiği yazıyı, gazeteden okumadan önce gördüğü bir rüya, onun *Kur'an*'ı müdafaa konusundaki şevkini arttırıyordu. O yaşadığı asırda *Kur'an*'a şiddetli saldırıların olacağını ve *Kur'an*'ın icazının *Kur'an*'ı koruyan bir zırh olacağını düşünmüş ve "*İşârâtü'l İ'caz*" adlı eserini savaş cephesinde telif etmiştir.<sup>857</sup>

Nursi'ye göre *Kur'an*, bütün zamanlarda, bütün insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap verebilen bir kitaptır. *Kur'an* bütün ilimlere özet olarak işaret etmiştir. *Kur'an*'ın bilim yolu ile anlaşılması, insanların dünya ve ahiret mutluluğu sağlayacaktır. İnsanların kemâlâtının anahtarı olan *Kur'an*'ı, insanların elinden

---

<sup>853</sup> Mehmet İşpirlı, "Medrese", **İslam Ansiklopedisi**, c. 28, (İstanbul: TDV, 2003): 332.

<sup>854</sup> Balcı, **age**, 82.

<sup>855</sup> Balcı, **age**, 96.

<sup>856</sup> Fahir Armaoğlu, **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)**, 9. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993), 45.

<sup>857</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **İşârâtü'l İ'caz**, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1994), 5.

almak ve insanları Kur'an'dan mahrum bırakmak, onları eksik bırakmaktır. İnsanların mutluluğuna kastetmektir.<sup>858</sup>

Said Nursi'nin "insan" tarifi onun siyaset düşüncesinin ana hareket noktalarından birini oluşturur. O insanı dengeli bir şekilde tanımlar. Ona göre, insan mahiyeti sadece maddeden ibaret değildir. İnsanın bir de manevi yönü vardır. İnsanın hayvani ve cismani yönünün yanında bir de ruhu vardır. İnsanın sadece hayvaniyet ve cismaniyet yönünü eğitmek, manevi tarafını oluşturan kalp ve ruh hayatının ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki insanın gerçek hayat mertebesi olan, kalp ve ruh hayat mertebesine yükselmesi esastır.<sup>859</sup>

Eski Said döneminde, *Kur'an*'ı taarruzlara karşı savunmanın esas noktasını Medresetü'z Zehra projesi oluşturmaktadır. Bu üniversite kurma düşüncesi Nursi'nin hareket tarzı ile çok alakalıdır. 'Müspet Hareket' diye isimlendirdiği "Aksiyoner Hareket" denilebilecek bu hareket tarzının en önemli özelliği, kendi doğrularını esas alan "İnşacı" bir hareket olmasıdır. Konjonktürün negatifiklerinden etkilenerek yapılan bir reaksiyoner davranış olmayıp, inancın ve bilimin ürünü olarak yapılması lüzumlu, insan mahiyetine uygun bir harekettir.<sup>860</sup>

Bu üniversite projesinin hem bütün insanlığı ilgilendiren yönleri vardır, hem İslam âlemini ilgilendiren yönleri vardır, hem de Kürdistan bölgesini ilgilendiren hedefleri vardır.<sup>861</sup> Topyekûn insanlığın en büyük problemi olarak Allah'ı bilmemeden kaynaklı cehalet gören Nursi, diğer problemlerin ise bundan neşet ettiğini düşünüyordu. Onun için cehaletle mücadele esastı. Kurulacak medresede verilecek eğitim ile bu cehalet ile mücadele edilecekti. Medresenin müfredatını üç esas üzerine bina etmiştir. Aslında bu insanın üç yönüne hitap etmekteydi. Beşeri bilimlerle insanın aklına, din bilimleri ile insanın vicdanına, tasavvuf ilmi ile de insan kalbine hitap etmekte idi. Bir bakıma mektebin bilimi, medresenin ilmi ve tekke ve zaviyelerin ruhi hayatı birleştiriliyordu. Kendi ideal eğitim modelini, bu üniversite projesi üzerinden, bütün insanlığa takdim ediyordu. Burada temel amaç

---

<sup>858</sup> Nursi, *İşârâtü'l İ'caz*, 11-12.

<sup>859</sup> Nursi, *Lem'alar*, 216.

<sup>860</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Emirdağ Lahikası*, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011), 587.

<sup>861</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 510.

mükemmel ve dengeli insanlar yetiştirmektir. Bu yönü bütün insanlığı ilgilendirmektedir.<sup>862</sup>

O dengeli ve mükemmel insanı yetiştirmek için o güne kadar bilinmeyen yeni bir metot geliştirir. Said Nursi'nin eğitim metodu 'Çoklu Zeka Eğitimi'ne göre düzenlenmiş bir eğitim metodudur. O insanları dokuz sınıfa taksim ederek onların eğitmeyi hedefler. Bu dokuz zeka grubunun ideal eğitim sistemi ile mükemmel insanlar yetiştireceğini düşünmektedir. Kendi üniversite projesinde de bu metodu kullanmak istediği anlaşılmaktadır. İnsanın sahip olduğu ve onu yönlendiren, aynı zamanda ruhun melekeleri de sayılan, üç önemli kuvvet vardır. Akıl, şehvet ve gazap hissi. Bu üç duygunun da üçer alt sınıfı mevcuttur. Bunlar ifrat, tefrit ve vasat seviyelerdir. Yani her insan da var olan bu duygulardan biri diğer duygulara göre öne çıkar. Baskın olan duyguya yönelik bir uzmanlık eğitimi verilir, diğer duyguların da dengede kalması için onları tatmin edici bir eğitim ile desteklenir. Akıl kuvveti baskın olanlara beşeri bilimlerde eğitim verilerek, onların Hikmetli davranışa ulaşması sağlanacaktır. Gazap yani öfke kuvveti baskın olanlara din ilimlerinde eğitim verilerek onların Adaletli davranışı elde etmesi temin edilecektir. Şehvet kuvveti baskın olanlara ise tasavvuf eğitimi verilerek nefis terbiyesine yani iffetli davranmaya sevk edecektir. Elbette her öğrenci bir alanda uzmanlaşırken diğer alanlardan da nasibini alacaktır. Böylece öğrenciler tek kanatlı değil, çift kanatlı olup, hakikate ulaşacaklardır.<sup>863</sup>

Bu eğitim modelinde ise örnek alınan kişinin Hz. Muhammed'in şahsiyeti olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Zira Onun üç yönü vardır ki, her bir yönü bir kurumda tecessüm etmiştir. Ve her bir yönü de yukarıda anlatılan üç kuvvetin en mükemmel tezahürünü anlatmaktadır. Onun beşeriyet yönü, akıl kuvvetinin mükemmel tezahürünün neticesi olan hikmeti ifade eder. Mektep onun beşeriyet misyonunu eda eder. Nübüvvet yönü, gazap hissini dengeli hali olan adaleti temsil eder. Medreseler Nübüvvetin misyonunu eda eder. Onun Velayet yönü ise iffette zirveye çıkmıştır. Tekke ve zaviyeler onun velayet misyonunu ifa ederler. Bu üç vasıf nasıl ki Hz Muhammed de cem olmuş ve en mükemmel insan unvanını almıştır,

---

<sup>862</sup> Balcı, age, 95.

<sup>863</sup> Nursi, *İşârâtü'l İ'caz*, 22-23 ; *İlk Dönem*, 508-509.

öyle de bu üniversitede verilecek eğitimle, Hz Muhammed'in tebliğ ve temsil görevini yerine getirecek insanlar yetişecektir.<sup>864</sup>

İslam âlemine bakan tarafı ise; birbiri ile mücadele eden mektep, medrese ve tekkenin kavgasını bitirerek, bu üç kurumun varidatını kendi üniversitesinde birleştirerek yeni bir eğitim hamlesi yapmak istiyordu. Böylece İslam âleminin Avrupa karşısında geri kalmışlığının sebebi olan beşeri bilimlere yabancılik ortadan kaldırılacaktı. Bir diğer yönü de toplum içinde mektepli, medreseli ve tekkeli ayırımını ortadan kaldırılarak birlik ve beraberlik ruhu tesis edilecekti.<sup>865</sup>

Bu medresenin yeri olarak Doğu vilayetlerinin seçilmesinin sebebini ise şöyle açıklamaktadır. Nasıl ki Ezher Üniversitesi Afrika'nın en önemli üniversitesi ise, Asya'nın, Afrika'dan büyük olmasından dolayı Asya'nın merkezi sayılan bu yerde, Ezher'den daha büyük bir üniversiteye ihtiyaç vardır. Böylece Arabistan, Hindistan, İran, Kafkas, Türkistan ve Kürdistan'daki milletler bundan istifade edecek ve ulusçuluğun yaygınlaştığı bu dönemde buralardaki milletlerin menfi milliyetçilik olan ırkçılığa kayması engellenecek ve Müslümanlar arasında din kardeşliği pekişecektir. Bir diğer yönü de pozitif bilimlerle, din ilimlerinin beraber mütalaasının neticesinde Avrupa ve İslam medeniyetleri arasında bir barış da hedeflendiğidir.<sup>866</sup>

Üniversite projesi ile Kürdistan'da yapılması hedeflenen şey ise yaklaşmakta olan Kürt sorununa kalıcı çözümler üretmek istemesidir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ve milliyetçilik akımlarının hız kazanması ile beraber Kürtler arasında da ayrılıkçı fikirler baş göstermeye başlamıştı. Said Nursi, bu sorunların başı olan cehaletle mücadelenin ancak eğitim ile olacağını düşünüyordu. Kurulacak üniversitede pozitif ve dini bilimlerin beraber öğretilmesi ve eğitimin Arapça, Türkçe ve Kürtçe yapılmasını istiyordu. Böylece Kur'an dili Arapça öğretilerek hem birlik ve beraberliğin kaynağı olan dini duygular kuvvetlenecek hem de bu medreselerden mezun olanların Arap coğrafyasına hitapları sağlanacak. Türkçe öğretilmek sureti ile bu üniversiteden mezun olanların hem devletin Türk bölgelerinde de vazife yapmalarının önü açılacak hem de Kürtlere Türkçe öğretmek sureti ile entegrasyon

---

<sup>864</sup> Nursi, **Lem'alar**, 81. ; Nursi, **İlk Dönem**, 512.

<sup>865</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 511.

<sup>866</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 567-568.



sağlanacak. Kürtçe öğretmek sureti ile de Kürtçenin eğitim dili olarak gelişmesine yardım edilecekti.<sup>867</sup>

Meselenin bir diğer yönü de Kürdistan bölgesinin geri kalmışlığı idi. Nursi, bu geri kalmışlığa da parmak basarak bunun önüne geçmeye çalışıyordu. Beraber yaşadıkları diğer kavimlerin (muhtemelen Ermenilerden bahsetmektedir) Kürtlerden ileri gittiğini düşünüyordu. Bunun sebebi olarak Kürtlerin ise pozitif ve dini bilimleri beraber verecek sistemli eğitim kurumlarından mahrum olduklarını ve buraya gelen eğitimcilerin Kürtçeyi bilmemelerinden dolayı, yetersiz kaldıklarını ve çocukların bunlardan tam istifade edemediklerini vurguluyordu. Gelecekteki bölücülüğün tohumlarının atıldığını söyleyerek bölgede üç yerde üniversitenin açılmasını talep ediyordu. Ertuşi, Motkan ve Belikan ile Sipikan ve Hayderan aşiretlerinin merkezlerine yakın ve bu büyük Kürt aşiretlerini aydınlatacak üç üniversitenin Bitlis, Van ve Diyarbakır civarlarında kurulmasını istiyordu.<sup>868</sup>

Medresetü'z Zehra üniversitesinin eğitim ve öğretim masraflarının vakıf ve zekat gelirlerinden karşılanmasını talep etmesi, onun bu projeyi topluma mal etmeyi ve onların maddi ve manevi desteğini almayı hedeflediğini akla getirmektedir. Toplumda aidiyet hissini oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>869</sup>

Said Nursi kurmayı düşündüğü bu üniversitede okutulacak dersler için, bir fikir vermesi amacıyla çalışmalar yapmıştır. *Mesnevi-i Nuriye* adlı eserini üniversitenin eğitiminde kullanılması için yazdığı anlaşılmaktadır. Eserin başındaki ifadelerden, eserini doktora dersleri seviyesinde yazdığı ve birer çekirdek veya formül olarak sunduğu bilgilerin bu seviyede öğrenciler tarafından tetkik edilmesini beklediği anlaşılmaktadır. Nursi, eğer *Mesnevi-i Nuriye* bir program olarak uygulanabileydi, o zaman Medresetü'z Zehra üniversitesi Risale-i Nur'un vazifesini yerine getirebilecekti, der. Muhtemeldir ki, Üniversite projesi gerçekleştirilemediğinden dolayı Risale-i Nur telif edilmiştir.<sup>870</sup>

---

<sup>867</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 508.

<sup>868</sup> Balcı, **age**, 88-89.

<sup>869</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 510.

<sup>870</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Mesnevi-i Nuriye**, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Sözler Yayınları, 1996), 8.

## 5. 2. 2 Osmanlı Devleti’ni Eleştirisi

### 5. 2. 2. 1 Devlet ve Padişahı Eleştirisi

Fransız İhtilalinin etkisiyle Mısır’a yayılan milliyetçilik düşüncelerinin ürünü olan “Mısır Mısırlılarından” düsturu ile hareket eden Kölemen beyleri, Osmanlı Devleti’nden ayrılmak üzere çalışmalar yürütürken en çok Fransızlardan destek almışlardı.<sup>871</sup> 1804 yılında Mısır’a vali olarak atanan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, kısa sürede Mısır’da iktidarını pekiştirdi.<sup>872</sup> Yaptığı reformlar ile hazinesini dolduran Mehmed Ali Paşa, ıslah ettiği Mısır ordusu ile Mora İsyanında Osmanlı Devleti’nin yardımına koştu.<sup>873</sup> Yardımlarına karşılık olarak kendisine söz verilen Suriye ve Şam valiliklerinin verilmemesi üzerine harekete geçti.<sup>874</sup>

Suriye’yi ele geçirdikten sonra ordusunu Konya’ya ulaştıran Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrahim Paşa’ya karşı II. Mahmud, Rusya ile anlaşmayı tercih edip, içinde bulunduğu durumu “denize düzen yılanı sarılır” ata sözü ile açıklamaya çalıştı. Böylece Mısır sorunu bir Avrupa sorununa dönüştü.<sup>875</sup> Mehmed Ali Paşa’nın 1831 yılında Suriye’yi işgal etmesi ve Osmanlı Devleti’nin Rusya ile anlaşması ile Rusya’nın himayesine girmesi, Akdeniz’de hakimiyetini güçlendiren İngiltere ve Fransa’yı endişeye sevk etmişti.<sup>876</sup> Rusya’yı İstanbul’dan uzaklaştırmak için Mehmed Ali Paşa’yı barışa zorlayan İngiltere ve Fransa’nın tavassutu ile Kütahya Anlaşması (1833) ile Mehmed Ali Paşa kuvvetleri Anadolu’dan Mısır’a çekildiler.<sup>877</sup>

Osmanlı Devleti’nde, 1833 Hünkar İskelesi Anlaşması ile Rusya’nın himayesinin pekişmesi İngiltere ve Fransa’yı rahatsız etmeye başlamıştı. Nihayet 1840 yılında İngiltere, Rusya ve Avusturya anlaşarak Mehmed Ali Paşa’nın geri çekilmesi konusunda anlaşmaya vardılar. Nihayet 1841 yılında Mısır’da Mehmed Ali Paşa hanedanının kurulmasına müsaade edilmiştir. Burada kurulmuş olan çift taraflı bir denge vardır. Osmanlı Devleti küresel güçlerin rekabetinden istifade ederek bir “Denge Politikası” kurmuş ve mevcudiyetini bu şekilde devam ettirmiştir. Küresel güçler açısından Osmanlı Devleti, kendi aralarındaki güç mücadelesinde rehine

---

<sup>871</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 5, 9. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 101.

<sup>872</sup> Karal, **age**, 127.

<sup>873</sup> Karal, **age**, 128.

<sup>874</sup> Karal, **age**, 129.

<sup>875</sup> Karal, **age**, 131.

<sup>876</sup> Karal, **age**, 135.

<sup>877</sup> Karal, **age**, 136.

konumuna düşürülmüş ve onun üzerinden bir denge kurulmuştur. Avrupa'nın bu müdahalesi Osmanlı'nın kurumsal ve kültürel mirasını alt üst etmişti.<sup>878</sup>

Dış politikada bunlar olurken Osmanlı Devleti, aynı zamanda reform çalışmaları da çoktan başlatmıştı. Batı karşısında yenilgi ile beraber masaya yatırılan sorunlara, devlet eliyle, bir çok askeri çözümler üretilmiştir. Ancak devletin toprak kayıpları devam edince daha radikal adımlar atılmıştır. Bu radikal adımların ilki Tanzimat Fermanı'dır (1839). Tanzimat Fermanı'nın ilanında bir çok sebep olsa bile en önemli ve yakın sebep olarak Balkanlarda Yunanların bağımsız, Sırpalarında özerk olmasından sonra Mısır Meselesinde Mehmed Ali Paşa'ya karşı Avrupa'nın desteğini alma niyetinin olduğu bir gerçektir.<sup>879</sup> Tanzimat'ın ikinci merhalesi ise Islahat Fermanı'dır (1856). Islahat Fermanı Kırım Harbinde Batı'nın desteğini almak için ilan edilmişti. Bu reformlar, Osmanlı toplum anlayışında büyük değişiklikler oluşturmuştu. En temel değişiklik ise İslam'ın üstünlüğü anlayışının aldığı darbedir. Osmanlı toplumunda yer alan bir kaç dini ve etnik unsurun Müslümanlarla kaynaşması uğruna, Osmanlı otoriteleri, İslam toplumunun temel yapısını değiştirdi. Artık Müslüman ve Hristiyan teb'a hukuk karşısında eşit konuma yükselmişti.<sup>880</sup>

Geleneksel İslami eğitim, hukuk ve dini sistemlerin yerini laik kurumlara bırakmaya başladı. Yeniçeri Ocağının kaldırılması ve ulemanın etkinliğinin azaltılması ile Osmanlı'da siyasi güç, laik okullarda okumuş, Avrupa'yı tanıma imkanı bulmuş ve Batılılaşmış bürokratların eline geçti. Bunların başında Mustafa Reşid Paşa (1800-58) ve onun yanında yetişmiş olan Mehmed Âli Paşa (1815-71) ve Mehmed Fuad Paşa (1815-69) gelir.<sup>881</sup>

II. Abdülhamid dönemi (1876-1909), dışarıda Osmanlı Devleti'nin çöküşünün hızlanması ile beraber içeride de fikir hayatının canlandığı bir döneme tesadüf eder. Anayasal düzenden yana olan Yeni Osmanlılar bir askeri darbe neticesinde, II. Abdülhamid'i devletin başına getirirler. 1876 yılında I. Meşrutiyeti ilan eden padişah, 93 Harbinden dolayı Meclis'i askıya alarak otoriter ve muhafazakar bir rejim kurdu.<sup>882</sup> 1889 yılında İstanbul'da Askeri Tıp Okulu'nda Abdülhamid

---

<sup>878</sup> Ira M. Lapidus, **Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası**, çev. İ. Sefa Üstün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996), 60-61.

<sup>879</sup> Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 48.

<sup>880</sup> İnalçık, "Tanzimat Nedir", 49.

<sup>881</sup> Lapidus, **age**, 67.

<sup>882</sup> Lapidus, **age**, 69.

yönetimine karşı beş üniversite öğrencisi İbrahim Temo'nun girişimi ile "İttihad-ı Osmani Cemiyeti" adında gizli bir cemiyet kurdu. Bu kişiler Arnavut İbrahim Temo, Kürt Abdullah Cevdet, Diyarbakırlı İshak Sükûti, Çerkez Mehmed Reşid ve Azeri Hüseyinzade Ali idiler. Bu cemiyet Yeni Osmanlılar hareketinin düşünce zemini üzerinde kurulmuştu.<sup>883</sup> Jön Türkler olarak anılmaya başlanan bu kimseler Osmanlı hanedanına bağlı olmakla beraber, parlamentonun yeniden açılmasını ve Anayasa'nın tekrar yürürlüğe girmesini talep ediyorlardı.<sup>884</sup>

Jön Türkler Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Mülkiye gibi yüksek okullarda örgütlenerek gizli toplantılar ve Saray aleyhine propaganda yapmaya başladılar. Bu örgütün farkına kısa sürede varan Osmanlı hükümeti, bazı üyeleri tutuklama yoluna gitti. Pozitivist düşüncelere sahip Ahmed Rıza ile Paris'te temasa geçen Jön Türkler, cemiyeti yeni bir merhaleye taşıdılar.<sup>885</sup> İttihad-ı Osmani cemiyeti kuruluşundan bir kaç yıl sonra "İttihad ve Terakki Cemiyeti" (İTC) olarak ismini değiştirdi. Gizlilik ve teşkilatlanma hususlarında masonların usul ve kaideleri benimsenmiştir.<sup>886</sup>

Kısa süre içinde Avrupa, İstanbul ve Selanik gibi merkezlerde teşkilatlanan İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC), Kolağası Niyazi'nin (Resneli) öncülüğünde 3 Temmuz 1908'de Manastır'da ayaklanarak, Sultan'ın anayasayı tekrar yürürlüğe koymasını ve parlamenter hükümetin kurulmasını talep etti.<sup>887</sup> Balkan topraklarında başlayan bu isyan neticesinde İTC, 22 Temmuz'da Meşrutiyet'i ilan kararı aldı. Ertesi gün Makedonya'nın çeşitli kentlerinde Meşrutiyet'in ilan edilmesi üzerine, II. Abdülhamid de 23/24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'i ilan etti.<sup>888</sup>

Nihayet İTC, 1912 - 1918 yılları arasında memleketi dilediği gibi idare ediyordu ve istediği reformları yapıyordu. Gerek Abdülhamid dönemine tepki olarak olsun, gerek Avrupa'da almış oldukları eğitimin etkisiyle olsun, ilerlemek amacıyla, Aydınlanma ideolojilerine uygun reformlar yapmaya başladılar. Kanunların, mahkemelerin ve okulların laikleştirilmesi için bir dizi reformlar yaptılar. İttihadçılar radikal bir laiklikle beraber, Osmanlıcılık projesinin de zaafa uğramasıyla Türklük

---

<sup>883</sup> Mehmet Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 54.

<sup>884</sup> Lapidus, **age**, 69.

<sup>885</sup> Hacısalihoğlu, **Jön Türkler**, 55.

<sup>886</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, c. 8, 7. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 514.

<sup>887</sup> Feroz Ahmad, **İttihat ve Terakki 1908-1914**, çev. Nuran Yavuz, 4. bs. (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995), 21.

<sup>888</sup> Ahmad, **İttihat ve Terakki**, 29.

kavramına da ağırlık vermeye başladılar. Böylece Batı düşüncesinin iki kanadı olan, laiklik ve milliyetçilik düşüncesinin temelleri atılmış oldu.<sup>889</sup>

Yeni Osmanlıların başını çektiği Osmanlı Devleti'nin yeni aydınları özünde Batıcılık olan üç önemli akımın doğmasına sebep oldular. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük. Özünde Batıcılık olmasının iki yönü vardır. Evvela bütün bu fikir akımlarının hepsi Batıyı taklit edilerek ortaya çıkmıştır. Sonra bu akımların hepsi Batı medeniyetinin alınması gerektiğini düşünüyorlardı. Hal böyle olunca, Batı ile mücadele etmeyi düşünen bu akımlar, ancak Batı'yı taklit edebilmiş ve nevi şahsına münhasır bir proje ortaya koyamamışlardır. Bu da Batı karşısında hesaplaşma bir tarafa yenilginin şiddetini arttırmaktan öteye gidememiştir. Batıcı, laik akım, doğucu, İslami akımın karşısında ve alternatifi olarak zuhur etmiştir. Bundan dolayı, gerçek bir akımın ortaya çıkmasına engel olmuştur. İttihadçuların Batıcılıktan anladıkları, Batı'nın askeri, siyasi ve sosyal ve kültürel kurumlarını aktarmaktır. En çok sevdikleri ve kurtuluş reçetesi olarak gördükleri kurum ise laiklik olmuştur.<sup>890</sup>

Batıcılık akımının diğer fikir hareketlerini etkilediği ve Batılılaşmanın yayılma hızını gören Said Nursi, bunun geri döndürülemez bir süreç olduğunu anlamış olacak ki, bir tartışma esnasında Mısır Camiü'l Ezher Üniversitesi reislerinden meşhur Şeyh Bâhid Efendi'ye Osmanlı Devleti'nin bir Avrupa devletine gebe olduğunu söyler.<sup>891</sup> Nursi'nin, Osmanlı Devleti'nin yıkılışının durdurulamayacağını ve Batıcıların fikirleri doğrultusunda Avrupa namzedi bir devlete dönüşeceğini önceden gördüğü anlaşılmaktadır. Belki de Aydınlanma düşüncelerinin mektepli Osmanlı aydın, bürokrat ve askerleri yani Jön Türkler üzerindeki etkilerinin varacağı son noktayı tahmin ettiğinden böyle söylediği düşünülebilir. Bu düşüncelerden dolayı Hıristiyanlığın maruz kaldığı tehlikelerin İslam için de bahis mevzuu olduğunu gören Nursi, *Kur'an*'ın maruz kalacağı saldırıları da tahmin etmiş olabilir. Nitekim İngilizlerin *Kur'an*'sız bir ulus oluşturma düşüncesinin de farkında idi.<sup>892</sup>

Bir diğer mesele Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, devletin veya Müslümanların geri kalma sebepleri üzerine yapılan analizlerde tartışma konusu olan mevzuların başında İslam ve onun kaynağı olan *Kur'an*'ı *Kerim* gelmekte idi. İçtihat

---

<sup>889</sup> Lapidus, *age*, 70.

<sup>890</sup> İdris Küçükömer, “**Batılılaşma, Düzenin Yabancılaşması**” (İstanbul: Sağlam Yayıncılık, 1994), 13-14.

<sup>891</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 50.

<sup>892</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 47.

meselesinden tutun da, dinde reform, tecdit konusu veya medreselerin müfredatı tartışmalarına varıncaya kadar, bütün mevzular gelip *Kur'an* etrafında toplanıyordu. Yani *Kur'an* tartışmanın ana mevzunu oluşturuyordu. Batının, kutsal metinlerini terk edip, pozitivist ve laik yaklaşımı benimsemelerinin, bu tartışmalara etki ettiğinde şüphe yoktu. Batıyı kendilerine örnek alarak yola çıkan düşünürler modern bir din, hatta rasyonel bir İslam istemekteydiler. Pozitif bilimler denince akla rasyonalizm geliyordu.<sup>893</sup>

Said Nursi tartışmaların *Kur'an* etrafında cereyan etmesi ve Aydınlanma düşüncesinin İslam'ın ana kaynaklarının ilki olan *Kur'an*'ı hedef almasından dolayı *Kur'an*'ı savunmayı kendine bir görev edinmişti. Kendi ifadesi ile “inkılâb-ı fikri” geçirmiş, bu tarihten (1899) sonra bütün ilmi faaliyetlerini, *Kur'an*'a gelebilecek saldırılara karşı onu müdafaa etmeye ve onun anlaşılmasını sağlamaya matuf araçlar olarak yürütmüştür.<sup>894</sup> Bu kararını Tahir Paşa'nın konağında vermiş ve *Kur'an*'ı müdafaa ederken, Osmanlı Devleti'nin devlet imkanlarından yararlanmak düşüncesi ile İstanbul'a gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin İslamiyet'e hizmet ettiğini ve Müslümanlar arasında kardeşlik bağını kurduğunu düşünmektedir.<sup>895</sup> Bundan da anlaşılıyor ki Nursi, asrın yaşadığı problemleri, Osmanlı Devleti ile çözebileceğini düşündüğünden ister istemez siyasetle ve siyasislerle muhatap olmuştur.<sup>896</sup>

Van Valisi Tahir Paşa, Sultan II. Abdülhamid'e bir mektup göndererek Said Nursi'nin padişah ile görüşmesini sağlamaya çalışmıştır.<sup>897</sup> İstanbul'a geldiğinde malum istibdat yönetimi vardı. Nursi'nin İstanbul'daki kontrol dışı ve dikkatleri üzerine toplayan hareketlerinden rahatsız olan bürokrasi onu jurnalleyip Yıldız Askeri Mahkemesi'nde yargılatmışlardır. Adet olduğu üzere Nursi'yi sürgün etmeye çekinen Saray Çevresi onu Toptaşı Tımarhanesi'ne göndermişlerdir.<sup>898</sup> Burada deha olduğuna dair rapor verilmesinden rahatsız olan aynı çevreler, bilahare onu hapishaneye atmışlardır. Ancak doktorların raporları ve Nursi'nin bağlantılarından dolayı telaşa düşen bürokratlar, ona maaş bağlatarak onu İstanbul'dan uzaklaştırmanın çaresine bakmışlardır. Nursi ise irade ile kendine verilen maaşı

<sup>893</sup> Mardin, **Türkiye'de Din**, 218, 232.

<sup>894</sup> İhsan Kasım Salihi, **Kendi Dilinden Bediüzzaman Said Nursi**, 4. bs. Çev. Ayşe Nurlan Karan, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2012), 92.

<sup>895</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 462.

<sup>896</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatından Kastamonu Lahikası**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011), 64-65.

<sup>897</sup> Hayrat Heyeti, **age**, 91.

<sup>898</sup> Bekir Berk, **Türkiye'de Nurculuk Davası**, 3. bs. (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1975), 677.

reddederek Padişah ile görüşme hususunda ısrar etmiştir. Bu ısrar neticesinde hapis süresi uzamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından evvel hapisten çıktığı, Meşrutiyet'in ilanından evvel verdiği mitinglerden anlaşılmaktadır.<sup>899</sup>

Said Nursi, II. Abdülhamid ile görüşmek için geldiği halde, onunla görüşmeye muvaffak olamamasını etrafının “yalancı ve dalkavuk” bürokratlarla çevrili olmasına bağlar. II. Abdülhamid'in sarayda mahpus olduğunu, etrafının yalancı ve dalkavuk danışmanlarla çevrili olduğundan milleti anlayamadığını söyler.

*“...Padişah kendi yerinde mahpus gibi oturuyordu, bîçare milletin hâlini anlamıyordu, yahut zaaf-ı kalb ve kuvvet-i vehim ile anlamak istemiyordu, yahut mütehevvisâne ve mütekeyyifâne ve mütekalkıl olan tabiatı, anlattırmaya müsâit değildi.”<sup>900</sup>*

Yani bazı kuvvetli vehimleri ve kalbinin zaafından dolayı milleti anlamak istemiyor. Hem de aşırı derecede şüpheli tabiatı gerçeklerin ona ulaşmasına mani oluyordu. II. Abdülhamid'in istibdatı her yere sirayet etmiş, yaygınlaşan taklit ilme de bulaşmıştı.

Said Nursi'nin Osmanlı Devleti'nde en çok eleştirdiği II. Abdülhamid döneminde uygulanan istibdat yönetimi idi. Nursi'ye göre istibdat suiistimale açık bir rejimdir. İstibdat; tahakküm, keyfi muamele, zorbalık, tek kişinin kanaati, zulmün temeli, İslam'ı zehirleyip zillet ve sefalet düşüren, garaz ve düşmanlığın sebebi, kuvvete dayanarak insanlığı mahveden bir yönetim biçimidir. İstibdat, düşünce hayatını zehirlediğinden dolayı bir çok baskıcı düşünceleri ortaya çıkmasına sebep olur.<sup>901</sup>

Abdülhamid'e getirdiği eleştirilerden biri de Yıldız Sarayı'dır. Devletin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi sıkıntılara rağmen Yıldız Sarayı'nın yapılması ve idarenin merkezi olarak devam etmesine karşıdır. Yıldız Sarayı'nın halkın nefretini kazandığını ve içindeki personelin de halka zulmeden zebanilere dönüştüğünü düşünür. Onun için padişaha Yıldız Sarayı'nı bir üniversite yapmasını ve ilim adamları ile doldurmasını tavsiye eder. Abdülhamid'e elindeki iktidarı ve serveti milletin hastalıkları olan dini zaaf ve cehalet izale için kullanmasını salık eder.<sup>902</sup>

---

<sup>899</sup> Badıllı, **age**, 195-197.

<sup>900</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 445.

<sup>901</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 443.

<sup>902</sup> Badıllı, **age**, 219.

Yeni Said dönemindeki eserlerde Abdülhamid lehinde bazı kanaatlerini ifade eden Nursi'nin, Eski Said döneminin şartları içinde Hürriyet'e taraftar ve İstibdat'a karşı olmasından dolayı Abdülhamid'i eleştirdiği bir gerçektir.<sup>903</sup> Bazı araştırmacıların farklı yaklaşımlarda bulunmasının sebebi, Nursi ile Abdülhamid'i aynı düşünce çizgisine oturtma gayretinden kaynaklanıyor olabilir.

Şam'dan sonra İstanbul'a ikinci defa geldiğinde "dostum" dediği Enver Paşa'nın da yardımıyla V. Mehmed Reşat ile temasa geçer. Mehmed Reşat 27 Nisan 1911'de tahta oturduğunda, milliyetçi fikirler Balkanların Müslüman tebaası arasında çoktan yayılmıştı. Ama Arnavutlar milliyetçilik akımına henüz kapılmıştı. Mehmed Reşat da hem Osmanlı Devleti'nin buradaki hâkimiyetini sağlamlaştırmak hem de Rumeli'de kontrolü ellerinde tutmak amacıyla 5 Haziran 1911'de Makedonya ve Arnavutluk'a bir seyahat düzenledi. Said Nursi'de Doğu vilayetlerini temsilen bu seyahate katılır. Böylece Nursi, hem Balkanlarda başlayan milliyetçilik akımlarını bizzat yerinde müşahede imkanı bulmuş, hem de İttihadçıların merkezi olan Balkanları dolaşarak, İttihadçılarının yetiştiği ortamı anlama fırsatı bulmuştur.<sup>904</sup>

### 5. 2. 2 Osmanlı Ulema ve Aydınlarını Eleştirisi

Said Nursi, Osmanlı yıkılış dönemindeki canlı ve renkli fikir hayatını yakından tanıyordu. Tanımakla kalmayıp, bu fikri tartışmalara aktif bir şekilde iştirak ediyordu. Bu fikirlerin baskın olanının Batılılaşma düşüncesi olduğunu söylemiştik. Çoğunlukla Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet gibi Jön Türkler'in savunduğu bu fikirler İttihad Terakki Fırkasının iktidarında uygulanmaya çalışılmıştı. İttihadçılardan sonra iktidara gelen Hürriyet ve İtilaf Fırkası döneminde İstanbul, İngilizler tarafından işgal edilmesine rağmen Batıcılık düşüncesi hızını kaybetmemiş bilakis daha da kuvvetlenmişti.<sup>905</sup>

Said Nursi, Jön Türkler veya İttihadçılarını hepsini bir kefeye koyarak eleştirmemiştir. Onları düşünceleri üzerinden değerlendirerek yorumlamıştır. Ona göre Jön Türklerin yüzde doksanı itikat sahibi Müslümanlardır. Onların içinde İslam ve millet fedailerini çoktur. Jön Türkler içinde dine hizmet etmek isteyen alimler ve

---

<sup>903</sup> Badıllı, *age*, 227.

<sup>904</sup> Akgündüz, *age*, 791.

<sup>905</sup> Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi, Entelektüel Biyografisi*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 231.



şeyhler vardır. Bunların yanında masonluğa girmiş olan ve masonluğa hizmet edenler de vardır ki Nursi'nin eleştirileri daha ziyade bunlardır.<sup>906</sup>

İttihadçılardan Enver Paşa ve Niyazi Bey gibi adamlarla aynı düşünceleri paylaştığını söyler. Fikir ayrılığına düştüğü ve eleştirdiği kişilerin İttihad ve Terakki'nin milli düşüncelerinden ayrılan kişiler olduğunu söyler. Bunların dinden uzaklaştıklarını ve hamiyetperverliklerini kaybettiklerini düşünür.<sup>907</sup>

Said Nursi genellikle Jön Türklerin mason olanlarına muhalefet etmiştir. Nursi'nin bu Jön Türklere olan muhalefetinin temel sebebi, onların İslamiyet'in ruhuna muhalif bir tavır içine girmeleri ve haksızlıklar yapmaları idi. Nursi, Jön Türklerin bu kesimine; “Siz dini incittiniz, gayretullaha dokundurdunuz, hilafeti tezyif ettiniz, neticesi vahim olacaktır” diyerek tepki göstermiştir.<sup>908</sup> İttihadçıların seküler düşünceleri ile mücadele eden Nursi,<sup>909</sup> onların siyaseti dinsizliğe alet etmelerinden ve bunu medenileşme olarak takdim etmelerinden şikayet ediyordu. Osmanlı Devlet düzeninin İttihadçılar eliyle laikliğe doğru evrildiğini ve bununla din dışı bir sistemin amaçlandığını söylüyordu.<sup>910</sup>

“Selanik'te İttihad ve Terakki ile ittifak etmiştin, neden ayrıldın?” sorusuna Nursi şöyle cevap verir:

*“Ben ayrılmadım, onların bazıları ayrıldılar. Niyazi Bey, Enver Bey gibi adamlarla şimdi de müttefikim; lâkin bazıları bizden ayrıldılar, bataklık yoluna saptılar. Hamiyetlerinde şüphem yoktur, fakat mukabillerinde garaz hissettiler; onlar da tabii garaza ittiba ettiler...”*<sup>911</sup>

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, özellikle İttihadçı-İtilafçı kavgasının yaşandığı dönemde yürütülen ve adına “İstanbul Siyaseti” dediği bu menfi siyaset anlayışının “Şeytani” bir siyaset olduğunu düşündüğünden dolayı “şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım” demiştir. Şeytani olması onun materyalist olmasından ve Batı'nın emellerine hizmet ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Said Nursi, bu siyasetin perde arkasına bakmış ve bunun Müslüman topluma hizmet etmediğini

<sup>906</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 479.

<sup>907</sup> Badıllı, **age**, 204.

<sup>908</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 50.

<sup>909</sup> Ramazan Balcı, **İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2008), 19.

<sup>910</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 59.

<sup>911</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Lemean-ı Hakikat ve İzale-i Şubehat”, **Volkan**, s. 101, 102, 103, 105, (11 Nisan 1909).

düşünmüştür. Fert ve toplum hayatına zararlı olduğunu düşündüğü bu menfi siyaset anlayışına karşı çıkmıştır.<sup>912</sup> Zaten kendisi de “*Siyaset, efkârın âleminde bir şeytandır; istiâze edilmeli!*” demektedir. Siyasetin düşünce hayatını tahrip eden ve istikametli ve müspet fikirlerin ortaya çıkmasını engelleyen bir karakterinin olduğunu düşünmektedir.<sup>913</sup>

Said Nursi tahlil ve değerlendirmeleri ile beraber ürettiği çözümleri hayata geçirmek için çabalıyordu. Toplumun hastalıklarını tedavi etmek için eserler yazıyordu. Nursi'nin ilk dönem eserlerinde, topluma sunmuş olduğu çözüm reçetelerinin bir özelliği, avam halka hitap etmekten ziyade, Osmanlı Devleti'nin entelektüellerine hitap etmesidir. Bunun sebebi ise Nursi, Eski Said dediği dönemde toplumsal sorunları çözmeye yukarıdan aşağıya doğru bir metodu benimsemiş olmasıdır. Yani çözüm reçetelerini hem entelektüellere, hem de idarecilere sunarak onların desteğinden ve enerjilerinden istifade etmeyi düşünmüştür. Osmanlı Devleti'nin bu tip tekliflere açık olması Nursi'yi cesaretlendirmiştir.<sup>914</sup>

II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra İstanbul ve Selanik'te verdiği Nutku'nda Osmanlı Devleti'nin geri kalma sebeplerini sıralarken temel sorumluluğun vazifesini yapmayan alimlerde olduğunu söylemektedir. Sıraladığı sebeplerin gelip ulemaya dayandığı açıktır. Buna göre;

- 1- Şeriat ahkâmının gözetilmemesi;
- 2- Bazı dalkavukların şeriatı kendi arzularına göre yorumlamaları;
- 3- Dış görünüşe göre karar veren alim cahillerin veya cahil alimlerin taassupları ve skolastik bataklığına saplanmaları;
- 4- Kötü tercih ve seçimlerinden dolayı Avrupa'nın tahsili ve tatbiki zor olan medeniyet tarafının terk edilerek, Avrupa'nın nefse hoş gelen ve insanı eğlendiren taraflarının alınması ve taklit edilmesi geri kalmanın temel sebepleridir.<sup>915</sup>

Said Nursi, çağdaşı olduğu diğer Osmanlı aydınları gibi, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını netice verecek olan problemlere karşı kendi çözüm önerilerini ortaya koymuştur. Ama asrın hadiselerine tarihsellik bakış açısından bakan Osmanlı

---

<sup>912</sup> Senai Demirci, “Siyaset, Sebeb, Şeytan, Şerr”, **Köprü Dergisi**, s. 72 (2000): 52-33.

<sup>913</sup> Nursi, **Sözler**, 694.

<sup>914</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 7-8.

<sup>915</sup> Badıllı, **age**, 210.

uleması O'nu anlayamamış, destek vermek şöyle dursun onu hayalperestlikle suçlamışlardı. Nursi'nin İstanbul'daki bu fikri yalnızlığı ve yıkılışın önüne geçememenin verdiği ıstırap, onu Yeni Said dönemine hazırlayan sebeplerden bir diğeridir. Osmanlı entelektüelinin gözlerini maziye dikip, içinde buldukları siyasi şartları tarihsellik perspektifinden ele alıp, yenilgi ve yıkılışı kabul etmeleri ve bu duruma “yevm'ül-beter” yani “her yeni gün daha kötü olacak” demelerine mukabil Nursi, etrafına ümit aşılıyarak, geleceğin inşasının projesi olan *Risale-i Nur*'un inkişafının temellerini atmaya koyulmuştur.<sup>916</sup>

### 5. 2. 3 İslam Dünyasını Eleştirisi

Said Nursi bir kısmı Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde olsa da İslam Dünyası'nın gidişatı ile yakından ilgileniyordu. Mardin'de bulunduğu günler kendi deyimi ile “*İlk Siyasi Hayatına*” adım attığı zamanlardı. Mardin'de iken Cemaleddin Efgani ile tanışmış ve O'nun reformist fikirlerini tanıma imkanı elde etmişti. Efgani'nin “*Kur'an ile akıl arasında herhangi bir tenakuz olmayacağı*” düşüncesinin etkileri daha sonra neşrettiği eserlerinde kendini gösterir. Efgani'nin bir diğer düşüncesi ise İttihad-ı İslam idi. Nursi İstanbul'da bulunduğu zaman zarfında aynı isimle bir derneğin kurulduğunu duymuş ve buna üye olmuştu. Mardin'de tanıştığı ikinci kişi ise Mağrip kökenli Senusi Tarikatı'na mensup bir kişi ile tanışması idi. Bu kişiden Osmanlı Devleti toprakları dışında kalan İslam dünyası hakkında detaylı bilgi sahibi olmuştu.<sup>917</sup>

Bediüzzaman özellikle Van'da Tahir Paşa'nın konağında kaldığı günlerde gazeteleri takip ediyordu. Özellikle İslam ve İslam dünyası alakalı haber ve yorumlara dikkat ediyordu. Böylece İslam dünyasının genel ahvalinden haberdar oluyordu.<sup>918</sup>

Nursi'ye göre, İslam Dünyası'nın hastalıklarının bir sebebi de İslam Dünyası'nın kalbi konumunda olan Hilafetin merkezi İstanbul'un hastalanmasıdır. İstanbul'un hastalıkları bütün İslam Dünyası'na yayılmıştır. Hakiki bir medeniyet teşkil eden İslamiyet'in, geri kalmasının en büyük sebeplerinden biri de istibdatır. Belki bu istibdatın diğer İslam müesseseleri olan medrese, mektep ve tekke mensuplarına sirayet etmesidir. Bu kurumlardaki istibdat, fikirlerin farklılaşmasına

<sup>916</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 483.

<sup>917</sup> Mardin, *Türkiye'de Din*, 178.

<sup>918</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 45.

ve bu kurumlara mensup olanların birbirleri ile ihtilafa düşmesine sebep olmuştur. Bu durum, İslam ahlakının sarsılmasına, milletin ihtilafa düşmesine ve medeniyetten geri kalmaya sebep olmuştur.<sup>919</sup>

31 Mart Olayı'ndan sonra Van'a geri dönen Said Nursi, Kafkasların merkezi konumunda olan ve Rusların işgali altında olan Tiflis'i ziyaret eder. Oranın genel ahvali hakkında fikir edinir. Bilahare Doğu vilayetlerini dolaşarak Meşrutiyet hakkında konferanslar verir, tartışmalara katılır.<sup>920</sup> Rus işgali altındaki Tiflis'e uğradığında ve orada İslam âleminin müstemlekeye dönmesini şöyle yorumlamıştır: Hindistan, İslam'ın gelecek adına potansiyel taşıyan bir çocuğudur. İngiliz lisesinde eğitim görüyor. Mısır İslam'ın zeki bir evladıdır. O da İngiliz Mülkiyesinde tedrisata devam ediyor. Kafkasya ve Türkistan ise İslam'ın iki kuvvetli evladıdır ki, Rusların askeri okulunda eğitim görüyor. Gün gelecek ve bugün esir olan bu milletler, esareti altında buldukları bu devletlerden aldıkları ders ile bağımsızlıklarını elde edeceklerdir.<sup>921</sup>

Nursi bu tespiti yaptıktan sonra 1911 başlarında Şam'a gider. İçinde 100 kadar alimin bulunduğu bir 10.000 kişilik cemaate *Hutbe-i Şamiye* adındaki hutbesini verir. Hutbesinde İslam âleminin problemlerini ve çözüm yollarını anlatır. Şam seyahatinde, İslam dünyasının genel durumunu yerinde analiz etme ve çözüm yolları gösterme fırsatı bulur. Avrupalılar ilerlediği halde İslam Dünyasını Ortaçağ'da hapseden altı önemli hastalık vardır. Bunlar;

- 1- Ümitsizliğin fert ve toplum hayatında canlanması,
- 2- Siyasi hayatta doğruluğun yok olması,
- 3- Düşmanlık duygularına karşı alaka duyulması,
- 4- Müminleri birbirine bağlayan manevi bağların unutulması,
- 5- Bulaşıcı hastalıklar gibi toplumun her tarafına istibdatın yayılması,
- 6- İnsanların bencilce şahsi menfaatleri için çalışmaları ve sadece bunu düşünmeleridir.<sup>922</sup>

Said Nursi, Doğu medeniyetinin unsurları olan İslam dünyası, Osmanlı Devleti ve Kürdistan'ın problemlerine yönelik eleştiriler getirmiştir. Ama onun eleştirilerine

---

<sup>919</sup> Badıllı, **age**, 211.

<sup>920</sup> Balcı, **age**, 120.

<sup>921</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 75.

<sup>922</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 536.

müspet cevap verecek ve projelerini hayata geçirmesine yardımcı olacak bir zemin bulamamıştır. İnsan kaynaklı problemlerin çözüme kavuşmamasının neticesi olarak Doğu dünyası topyekûn Batı'nın hegemonyasına girmiştir. Yıkılan Osmanlı Devleti'nin yerine bir çoğu müstemleke olan yeni devletler kurulmuştur. Ama Osmanlı Devleti'nin devamı mahiyetinde tek devlet kurulmuştur. O da Yeni Türkiye'dir.

### 5. 3 Yeni Türkiye Devleti'ni Eleştirisi

#### 5. 3. 1 Mebusları Eleştirisi

Nisan 1920'de Damat Ferit hükümetinde Şeyhülislam olan Dürrizade Abdullah Efendi, Anadolu'daki Milli Mücadele'ye karşı, İngilizlerle işbirliği yapmış ve Anadolu hareketinin Padişah ve Halife'ye karşı bir isyan hareketi olduğuna dair bir fetva vermiştir. Reformlara başladığında bu fetva Mustafa Kemal ve arkadaşlarının dine ve din adamlarına karşı alacakları tavra meşruiyet kazandıracaktı.<sup>923</sup> Buna karşın Said Nursi, İstanbul İngiliz işgali altında iken, İstanbul'dan Milli Mücadele'ye destek olmuştur. *Hutuvat-ı Sitte* adlı risaleyi Eşref Edip'in gayreti ile basarak İstanbul'da neşreder. Bundan rahatsız olan İngilizler, onun hakkında tutuklama kararı verirler. Cephedeki en tehlikeli yer diye tanımladığı işgal altındaki İstanbul'dan mücadelesine devam eder. Dürrizade Abdullah Efendi'nin Milli Mücadele ve Mustafa Kemal aleyhindeki fetvası üzerine Said Nursi, bu fetvanın baskı altında alındığını söyleyip bunun geçersiz olduğunu ve Anadolu'daki mücahitlere destek verilmesi gerektiğine dair bir fetva vermiştir.<sup>924</sup>

İstanbul'daki bu faaliyetleri ve Milli Mücadele'nin başarıya ulaşmasından sonra Millet Meclisi'ne davet edilmiştir. O da davete icabet ederek ve Meclis'e gelmiş ve Meclis'in dine karşı lakayt olduğunu ve Batılılaşma bahanesi ile İslam'a soğuk durduklarını görmüş ve onları ikaz etmiştir. Vekillere bir beyanname sunarak ve onları dinde ve namazda ciddiyete davet etmiştir.<sup>925</sup> Said Nursi, Saltanatın kaldırılmasından sonra Ankara'ya gelmişti. Saltanatın manevi şahsiyetinin Meclise geçmesi gibi Halifeliğin de manevi şahsiyetinin Meclis'te olması gerektiğini ifade eder. Böylece halkın Meclis etrafında daha çok kenetleneceğini ifade eder. Çünkü

---

<sup>923</sup> Lewis, **age**, 398.

<sup>924</sup> Balcı, **age**, 185-186.

<sup>925</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 130.

zaman cemaat zamanıdır. Cemaat şahsi manevisine dayanmayan her düşünce ve kişinin kudreti sınırlıdır. Böyle bir güçten mahrum Halifenin yetersiz kalacağını söyler.<sup>926</sup>

Said Nursi, 1922 yılında Ankara'ya gittiğinde Millet Meclisi'nde Aydınlanma düşüncesinin etkilerini görür. Nursi'nin 'Zındıka Fikri' diye tanımladığı, Tabii din düşüncesinin, değişik ad ve unvanlarla Meclis'te revaç bulunduğu görülür. Bu düşüncenin temellerini sarsmak için önce Arapça bir risale bastırır. Ama Arapça bilenler az olduğundan bu risalenin fazla bir etkisi olmaz. Deizm düşüncesinin yaygınlaşması ve laiklik adıyla bir devlet sistemine dönüşmesi üzerine Nursi, "*Tabiat Risalesi*" adlı eserini kaleme alır. Nursi bu risalede deizm düşüncesinin temel argümanlarını eleştirir.<sup>927</sup>

Nursi Ankara'da verdiği bu mücadelede tabiatı ile Mustafa Kemal ile de muhatap olmuştur. Çünkü Ankara demek artık Mustafa Kemal demektir. Ankara'nın gidişatını beğenmeyen Nursi, Mustafa Kemal ile de görüşür. Mustafa Kemal yeni ve modern bir din inşa çalışmalarına başlamıştır. Bu bağlamda Said Nursi gibi meşhur bir alimden de istifadeyi düşünür. Ona bir vazife vererek devlete bağlamayı düşünür. Nursi'ye Muş mebusluğu ve 'Şark Vilayetleri Umum Vaizliği' görevini teklif eder. Durumun farkında olan Nursi, bu görevi kabul etmeyerek Ankara'dan ayrılır.<sup>928</sup>

### 5. 3. 2 Mustafa Kemal'i Eleştirisi

1 Kasım 1922'de Saltanatın kaldırılması, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilan edilmesi ve 3 Mart 1924'te de Halifeliğin kaldırılması yeni Türkiye Devleti'nin hem rejimi, hem de yönü belirlenmiş oldu. Mustafa Kemal, Osmanlı Devleti'nin devamı anlamına gelecek bir İslami devlet anlayışına karşı idi. Onun düşüncesinde, kendi deyimi ile, "*çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke*" kurmak vardı. Bu devletin iki temel özelliği vardı. Laiklik ve ulus-devlet prensibine dayalı Kemalist bir devlet olacaktı. Laiklik kavramı Batı Aydınlanma düşüncesinin ürünü idi. İşte Türkiye Cumhuriyeti bu Aydınlanma dönemi düşünceleri üzerine kuruluyordu.<sup>929</sup>

---

<sup>926</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 133.

<sup>927</sup> Nursi, *Lem'alar*, 274-275.

<sup>928</sup> Hekimoğlu İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı ve Risale-i Nur Talebeleri*, 15. bs. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 47.

<sup>929</sup> Ahmad, *Modern Türkiye*, 80.

Yeni Türkiye Devleti'nin kuruluşu, etrafında otoriter rejimlerin kurulduğu ve kuvvetlendiği döneme tesadüf eder. Sovyetler Birliği ve İtalya'daki siyasi gelişmelerin neticesinde, buralarda otoriter sistemler kurulmuştur. Bu otoriter rejimlerin Türkiye'yi etkilediği bir gerçektir. Bu siyasi şartların da etkisiyle Türkiye'de otoriter bir yapı kurmak için ihtiyaç duyulan yasal zemin, "Tahrir-i Sükun Kanunu" ile oluşturulmuştur. Her ne kadar Şeyh Said Olayı, Tahrir-i Sükun Kanunu'nun çıkarılma nedeni olarak takdim edilse de bu olayın otoriter bir rejim kurmaya bahane edildiği anlaşılmaktadır. Bu olay, bir isyandan ziyade devletin bir provokasyonu olduğu izlenimi vermektedir.<sup>930</sup>

Türkiye'de otoriter rejimin kurulması için atılacak adımlar, Tahrir-i Sükun Kanunu'nun gölgesi altında gerçekleşmiştir. Bu kanun ile hem Türkiye'de yeni kurulan rejime ve/veya Mustafa Kemal'e muhalefet etme potansiyeli taşıyan unsurlar, çeşitli sebeplerle tasfiye edilmiştir. Kurulan İstiklal Mahkemeleri ile Kürt, İslamcı, İttihadçı ne kadar muhalefet unsuru varsa değişik sebeplerle yargılanıp cezalandırılarak, yok edilmiştir. Mustafa Kemal Nutuk'ta, Tahrir-i Sükun Kanunu'nun kendilerine sunmuş olduğu rahatlık ile bunu yaptıklarını ifade eder.<sup>931</sup>

Said Nursi, Ankara'ya davet edildiğinde Mustafa Kemal ile görüşmüştü. 1935 yılında Eskişehir Mahkemesi'nde verdiği ifadede Mustafa Kemal hakkında şu ifadeleri kullanır.

*"... an'anât-ı milliye-i İslâmiye lehinde istimal edilebilir bir dehâ-yı askerîyi, an'ane aleyhine çevirmeye maatteessüf bir vesile oldu. Evet, ben, Ankara reislerinde, hususan Reiscumhur'da muannit ve büyük bir dehâ hissettim ve dedim: Bu dehayı, kuşkulandırmakla an'anât aleyhine çevirmek caiz değildir. Onun için, ne kadar elimden gelmişse, dünyalarından çekildim, karışmadım. On üç seneden beri siyasetten çekildim..."*

Said Nursi'nin Mustafa Kemal'deki dehayı gördüğünü ve o dehayı İslam için istimal etmek istediği anlaşılıyor. Ama Mustafa Kemal'in seküler düşüncelere sahip ve Ortodoks İslam'a karşı olduğu da bilindiğinden dolayı, onu tahrik etmek sureti ile İslam aleyhine çalışmasına mani olmaya çalıştığını ve bundan dolayı siyasetten çekildiğini ifade ediyor.<sup>932</sup> Burada bir parantez açıp Nursi'nin mücadele yöntemi ile

<sup>930</sup> Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti**, 146.

<sup>931</sup> Atatürk, **Nutuk**, 895.

<sup>932</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 205.

ilgili kısa bir izah yapmaya ihtiyaç vardır. Son bölümde de anlatılacağı üzere Nursi, kendi hareket tarzını “müspet hareket” olarak tarif eder. Yani kendi bildiği doğrulara göre davranma ve hareketlerini başkalarının yanlışları üzerine bina etmeme prensibini benimser.<sup>933</sup> Bu yönü ile buna aksiyoner ama reaksiyoner olmayan davranış denilebilir. Ankara’nın otoriter şartları göz önüne alındığında Nursi, kendi prensipleri gereği, Mustafa Kemal ile çatışma yerine, Ankara’dan çekilmeyi tercih etmiştir, demek sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Nursi’nin korkmuş olabileceğine dair bazı soru işaretlerine kendisi şöyle cevap verir:

*“...bütün sergüzeşt-i hayatım şahittir ki, hak gördüğüm meslekte gitmeye karşı korku elimi tutup men edememiş ve edemiyor. Hem neden korkum olacak? Dünya ile, ecelimden başka bir alâkam yok. Çoluk çocuğumu düşüneneğim yok. Malımı düşüneneğim yok. Hanedanımın şerefini düşüneneğim yok. Riyakâr bir şöret-i kâzibeden ibaret olan şan ve şeref-i dünyeviyeinin muhafazasına değil, kırılmasına yardım edene rahmet! Kaldı ecelim. O, Hâlık-ı Zülcelâlin elindedir. Kimin haddi var ki, vakti gelmeden ona ilişsin? Zaten izzetle mevti, zilletle hayata tercih edenlerdeniz...”<sup>934</sup>*

## **5. 4 Berzah Dönemi ve Tasavvufa Sığınma**

### **5. 4. 1 Siyaset Tenkidi**

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Said Nursi hayatını Eski Said ve Yeni Said diye iki temel safhaya ayırır. Eski Said ile Yeni Said arasındaki ayrımı siyaset ile olan ilişkisi üzerinden belirler. Eski Said’in hayatı bir nebze siyasetidir. Yeni Said ise siyasetten şeytandan kaçtığı gibi kaçmaktadır. Said Nursi’nin siyaset ile arasına bu kadar derin mesafeler koymasının altı temel faktöre bağlayabiliriz.

Bunlardan ilki siyasetin kaynağı ve yapısal özelliklerinden kaynaklanan sebeplerdir. 19. ve 20. Yüzyıllar Avrupa’da siyasal ideolojilerin hakim olduğu zaman dilimidir. Avrupa’ya egemen olan siyasi ideolojiler bir yönü ile seküler dinlerdir. Bu seküler dinlerin bütüncül bir özelliği vardır ve toplumdan kendilerine itaat edilmesini beklerler.<sup>935</sup> Fikir akımlarının anlatıldığı bölümde de aktarıldığı üzere Türkiye’deki

<sup>933</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 587.

<sup>934</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatı’ndan Mektubat**, (İstanbul: Sözler Yayınları, 1994), 45.

<sup>935</sup> Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 27.



fikir akımlarının kaynağı genellikle Batı felsefesidir. Türkiye’de siyaset, Aydınlanma düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Türkiye’deki siyasi partiler, Avrupa’da var olan partilerin Türkiye şartlarına göre yorumlanmasından ibarettir.

Said Nursi, siyaset akımlarını müspet ve menfi siyaset akımı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Müspet siyaset anlayışı, toplumun öz değerlerinden ortaya çıkar ve o toplum ile uyumludur. Müspet siyasetin neticesinde toplumun saadeti gelir. Çünkü hareket tarzı, toplumun doğru kabul ettiği değerlere dayanmaktadır. Yani kaynak, toplumun kendi iç dinamikleridir. Menfi siyaset anlayışının kaynağı ise Avrupa felsefesi ve medeniyetinin taşıdığı değerlerdir. Mana-yı harfi ile bakıldığında bu menfi siyasetin Avrupa’nın değerlerinden çıktığı ve toplumu bu yönde dönüştürmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Yani Türk toplumuna hizmet etmeden evvel Avrupa’nın politik hedeflerine hizmet etmektedir. Bu siyasi hareketlerde siyasi temsilcilerin kendi iradeleri yoktur. Daha büyük ve küresel plan ve organizasyonların parçası ve aracı olmaları itibari ile bazı siyasetçilerin iyi niyetli olmaları fayda vermemektedir. İşte İstanbul siyaseti böyle menfi bir siyasettir. Avrupa üflemede, İstanbul’daki siyasiler oynamaktadırlar. Nursi, *“Evet, İstanbul siyaseti, İspanyol hastalığı gibi bir hastalıktır. Fikri hezeyanlaştırır. Biz müteharrik-i bizzat değiliz, bilvasıta müteharrikiz. Avrupa üflüyor, biz burada oynuyoruz”* der.<sup>936</sup>

Kaynak itibari ile Avrupa’dan beslenen siyasi hareketler, felsefi olarak da Avrupa ideolojilerinin karakterini benimsemişlerdir. Bu siyasi hareketler Müslüman toplumun değerleri ile mutabakat sağlamamaktadırlar. Bu tür siyasi akımlar toplumda kötü bir ahlakın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu kötü ahlakın bir özelliği toplumdaki bireyler arasındaki dayanışma ve yardımlaşma duygularını zayıflatan bencillik ve menfaatperestliktir. Nursi, kişisel menfaat temini veya var olan menfaatin devamı için çalışan ve bunu bir esas olarak kabul eden siyasi anlayışı canavarlık olarak tarif etmektedir. Bir bakıma popülist politikalarla varlığını devam ettirmeye çalışan siyasileri aç bir canavara benzetir. Onlara karşı duyulacak sevgi ve sempati onların iştahını kabartacak ve iktidara geldiği vakit, bu yolda sarf ettiği maddi ve manevi bütün emeklerinin karşılığını, kendine sempati duyanlardan fazlası

---

<sup>936</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 335.

ile geri alacaklardır. Nursi, “*Menfaati esas tutan siyaset canavardır*” der.<sup>937</sup>

Kötü ahlakın bir diğer yönü zulümdür. Yani adaletin olmayışıdır. Nursi, Avrupa medeniyetinin çoğunluk esasına dayandığını ve bu siyaset anlayışının adaleti tesis etmediğini ve azınlık haklarını ihlal ettiklerini düşünmektedir. İdeolojik olarak çoğunluğu sağlayanların kendilerine göre bir düzen kurduklarını ve azınlıkta kalanların haklarının çoğunluğun rahatına feda edildiğini düşünmektedir. Aslında halktan aldıkları yönetme yetkisinin onları zalim bir azınlığa dönüştürdüğünü ve kendilerine destek verenler dahil büyük çoğunluğa zulmetmeye başladığını söyler. Ama *Kur’an* adaletinin tek bir masumun dahi hukukunu muhafaza ettiğini ve onu çoğunluğa hatta bütün insanlığa bile feda edilemeyeceğini söyler. Bundan dolayı “*Siyaset, efkârın âleminde bir şeytandır; istiâze edilmeli!*” yani siyaset düşünce dünyasının şeytanıdır ve ondan korunmak gerekir, en azından düşünürlerin ondan uzaklaşması gerekir.<sup>938</sup>

Said Nursi’nin siyasetten uzaklaşmasının ikinci sebebi, siyasetin toplumun birlik ve beraberliğine zarar vermesidir. Siyasi mücadelenin tezahürü olan tarafgirlik, toplumda kutuplaşma ve bölünmeleri netice veren particilik ahlakıdır. Hakikati görmeyi engelleyen inat duygusu da buna eklenince toplumda ciddi fay hatları meydana gelir. Hakikati araştırma, adaletin yanında durma, hakların korunması ve millet ve memleketin menfaatini savunma gibi güzel ahlak denebilecek duygular inat ve taraftarlık sebebi ile zayıflar, sırf kendi tarafı olduğu parti veya siyasileri savunma hesabına bir çok haksızlık ve zulüm yapılır. Tarafgir olan kişi yanlış işler yapan ve kendi partisine mensup siyasiyi savunur. Üstelik bütün insanlığın ortak malı olan mukaddes din ve dini duyguları kendi yandaşına tahsis etmek sureti ile diğer insanları da din aleyhtarlığına sevk ederek büyük zulüm işler. İşte menfi siyasetten dolayı tarafgirlik duygusu ile, dindar bazı kimselere karşı, din adına yapılan büyük haksızlıklarla dine büyük zarar verilmektedir. Abdülhamid’in düşürülmesi için verilen fetva buna örnektir. Bu fetva ile İslam’ın bağına hançer saplandığını ifade eder.<sup>939</sup>

---

<sup>937</sup> Nursi, **Sözler**, 684.

<sup>938</sup> Nursi, **Sözler**, 694.

<sup>939</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 337-338.

Bu taraftarlık meselesine verilebilecek bir diğ er örnek de Osmanlı Devleti'nin yıkılış döneminin iki partisi olan İttihad ve Terakki Partisi ile Hürriyet ve İtilaf Partisi arasındaki kısır çekişmelerdir. Bu çekişmeyi 13 Nisan 1909'da meşhur 31 Mart Vak'ası<sup>940</sup> münasebeti ile yapılan muhakeme esnasında dile getirir. Bazı kişilerin siyaseti dinsizliğ e alet ettiklerini ve kendi kusurlarını örtmek için rakiplerini irtica ve dini siyasete alet etmekle suçladıklarını ifade eder.<sup>941</sup> İttihadçuların, iktidarda oldukları vakit kendi istibdat yönetimlerini meşrutiyet olarak gösterdiklerini ve istibdat yönetimine karşı hareketleri Meşrutiyete karşı göstermek suretiyle haksızlık yaptıklarını söyler.<sup>942</sup>

Üçüncü sebep olarak Türkiye'de siyasi cereyanların dinsizliğ e alet olmalarıdır. Said Nursi'nin şeytan gibi gördüğü menfi siyaset anlayışının birinci vasfı, siyasetin dinsizliğ e alet olmasıdır. Materyalizmin de etkisi ile ateizmi yani inkar-ı uluhiyet düşüncesini yaymak isteyenler, Said Nursi'yi irtica ile ve dini siyasete alet etmek ile suçluyorlardı. Bunun esas sebebinin toplumda meşruiyeti tartışmalı olan dinsizlik düşüncesini perdelemek olduğunu söylemektedir. Siyaseti dinsizliğ e alet eden bu menfi siyasetin temel amacı memleket sahnında dinsizliğ i veya dinsizliğ i netice verecek kötü ahlakı yaygınlaştırmaktır. Onun için menfi siyaset anlayışı kötü ahlaki yöntemlerle siyaset yapmaktadır. Kötü ahlakın başta gelen özelliklerinden biri yalandır. Siyasetçiler imanın zıddı ve küfrün en önemli vasfı olan yalana, propagandalarında sık sık müracaat etmektedirler.<sup>943</sup>

Yaşadığı dönemde, aydınlar ve politikacılar arasında yerleşmiş olan “siyaset anlayışı” Eski Said'in siyasetten uzaklaşmasının sebeplerinden biri olmuştur. Onun “*şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım*” demesine sebep olmuştur. Nursi'nin bu sözü söylemesi, siyaset ile meşgul olduğu zannına sebep olsa da o hiçbir zaman aktif bir şekilde siyaset ile meşgul olmamıştır. Şöyle ki kendisi devlet idaresine talip olmadığı gibi, devlet tarafından verilen bazı makamları da reddetmiştir. II. Abdülhamid'in 30 altın maaş ihtiva eden iradesini reddetmiştir. “*Ben maaş dilencisi değilim. Bin lira da olsa kabul edemem. Kendim için gelmedim. Milletim için*

---

<sup>940</sup> Rumi takvimde 31 Mart 1325'te meydana gelen olay Miladi takvim de 13 Nisan 1909'a tesadüf eder. Meydana geldiği tarihe atfen 31 Mart Vak'ası (Olayı=Hadisesi) denmektedir.

<sup>941</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 59.

<sup>942</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 71.

<sup>943</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 551-552.

*geldim*” diyerek Padişahın iradesini yani görevlendirmesini kabul etmemiştir.<sup>944</sup> Nursi, 1922 yılında İstanbul’dan Ankara’ya geldiğinde Meclis’te vekiller ve Mustafa Kemal ile görüşmüş ve Medresetü’z Zehra fikrini onlara da aktarmıştı. Bunun üzerine Mustafa Kemal kendisine “Kürdistan Genel Vaizliği” ile 300 lira maaş teklif etmişti. Nursi ise bu teklifi de reddetmişti.<sup>945</sup>

Ama Nursi, yapmak istediği maarif hizmeti için kamu kaynakları kullanmak ve aydın ve ülemanın desteğini almak istemiştir. İşte onun siyasi hayatı bununla sınırlıdır. Kendisi siyaset ile meşguliyet oranını “*bir miktar*” olarak belirler ve bunu dine ve ilme hizmet niyetinden kaynaklandığını söyler.<sup>946</sup>

Dördüncü sebep olarak da Said Nursi’nin hedefleri ile alakalıdır. Said Nursi’nin yerel siyaset ile arasına derin mesafeler koymasının hem siyaset anlayışından hem de mevcut yapılardan kaynaklanan bir çok sebebin dışında çok önemli bir sebebi daha vardır. O da, *Risale-i Nur*’un yereli hedefleyen olan bir eser olmamasıdır. *Risale-i Nur Külliyyatı* haddi zatında muhtevası itibari ile yerel kültürün etkilerinden uzak kalmış, evrensel ilkeler ihtiva eden ve yeni bir dil ve bakış açısı sunan eserlerdir. Dolayısı ile evrensel ilkeleri olan ve bütün din ve dillerden insanlara hitap etme iddiasında olan bu eserlerin veya bir hareketin yerel hedefler taşıması, yerel kültürün etkisinde kalması veya yerel siyasi hedefler edinmesi düşünülemez. Yerel dinsel ve kültürel etkilerden uzak durması bunun ispatıdır. Bu konuda Nursi’nin şu beyanları son derece manidardır:

*“Risale-i Nur’un şahs-ı mânevîsi ve o şahs-ı mânevîyi temsil eden has şakirtlerinin şahs-ı mânevîsi “ferid” makamına mazhar oldukları için, değil hususî bir memleketin kutbu, belki ekseriyet-i mutlakayla Hicaz’da bulunan kutb-u âzamın tasarrufundan hariç olduğunu ve onun hükmü altına girmeye mecbur değil. Her zamanda bulunan iki imam gibi, onu tanımaya mecbur olmuyor. Ben, eskide, Risale-i Nur’un şahs-ı mânevîsini, o imamlardan birisini zannediyordum. Şimdi anlıyorum ki, Gavs-ı Âzam’da, kutbiyet ve gavsiyetle beraber, “ferdiyette” dahi bulunduğundan, âhircamanda, şakirtlerinin bağlandığı Risale-i Nur, o ferdiyette makamının mazharıdır. Bu gizlenmeye lâyık olan bu sırr-ı azime binaen Mekke-i Mükerrreme’de dahi—farz-ı muhal*

<sup>944</sup> Balcı, *age*, 92.

<sup>945</sup> Akgündüz, *age*, 101.

<sup>946</sup> Nursi, *Mektubat*, 57-58.

*olarak—Risale-i Nur'un aleyhinde bir itiraz kutb-u âzamdanda dahi gelse, Risale-i Nur şakirtleri sarsılmayıp, o mübarek kutb-u âzamin itirazını iltifat ve selâm suretinde telâkki edip, teveccühünü de kazanmak için, medâr-ı itiraz noktaları o büyük üstadlarına karşı izah etmek, ellerini öpmektir.”*<sup>947</sup>

Beşinci sebep olarak siyasal İslam hakkındaki düşüncelerinin etkili olduğunu düşünüyorum. Zira Said Nursi, “İttihad-ı İslam” düşüncesini savunuyordu. Ama onun İttihad-ı İslam’dan anladığı İslam milletlerinin tek otorite altında birleşmesi değil, bütün Müslümanların müşterek bir fikir etrafında toplanmasıdır.<sup>948</sup> Abdülhamid’e getirdiği eleştiriler göz önüne alındığında Nursi’nin siyasal İslamcılarının metotlarını tecviz etmediği ve bu metotların toplumda tahribatlara sebep olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>949</sup>

Abdülhamid döneminden sonra meydana gelen 31 Mart Olayı, Said Nursi’nin düşüncesinde önemli bir kırılmanın yaşandığı dönemdir. Günümüzde siyasal İslam da denilen akımın ilk ayaklanması da denilen 31 Mart Olayı, Nursi’nin bu akım ve hareketle yollarını ayırmaya karar verdiği tarihe denk düşer.<sup>950</sup> Eski Said’den Yeni Said’e geçiş vetiresinin başlangıç noktası olarak 31 Mart Vak’ası gösterilebilir. Divan-ı Harb-i Örfi’deki savunması tahlil edildiğinde baştan sona teessürler ile doludur. Osmanlı Devleti ve ülemasından yüksek beklentilerle Şark’tan İstanbul’a gelen Nursi, devleti ve milleti için yaptığı çalışma ve gayretlerinin neticesi olarak, yapmadığı cürümlerden dolayı idamla yargılanmış olmanın vermiş olduğu ıstırap, onun o güne kadar takip ettiği metodu değiştirme kararına sebep olmuştur. Eski Said’den Yeni Said’e geçişin ilk işaretlerini şu sözlerle ifade eder:

*“İstanbul’dan Veda’name: Ey koca İstanbul!... Elveda ey gelin libası giymiş âcuze-i şemta! Usandım; sen zehirli bala benzersin. Belki, medeni libası giymiş vahşi adama benzersin. Sureten ne kadar medeniliğin var; sîreten dahi nifak, sefahet, ağraz içinde o kadar, o derece vahşisin. Tam dünyaya benzersin. Dünyaya geldiğime ben de pişman oldum. Riyanın sözünü, seni tasavvur ettikçe tahattur ediyorum.*

<sup>947</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 200-201.

<sup>948</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 499.

<sup>949</sup> Osmanlı Devleti’ni eleştirdiği bölümde detaylı anlatılmıştı.

<sup>950</sup> Zeki Sarıtoprak, “İslam and Politics in the Light of Said Nursi’s Writings”, **İslam and Christian-Muslim Relations**, c. 19, s. 1 (2008): 116-117.

*Eğer medeniyet böyle tecavüzat-ı haysiyet-şikenane ve iftiraat-ı nifakcuyane ve fikr-i intikam-ı bînsafane ve mugalâtat-ı şeytankârane ve diyanette harekât-ı lâubaliyaneye müsait bir zemin ise; herkes şahit olsun ki o saadet-saray-ı medeniyet tesmiye olunan akrep ve yılanların yuvaları olan böyle mahall-i ağraza, Kürdistan'ın, hürriyet-i mutlakanın meydanı olan yüksek dağlarındaki bedeviyet ve vahşet haymelerini tercih ediyorum. Zira burada görmediğim hürriyet-i fikir ve serbestî-i kelâm ve hüsn-ü niyet ve selâmet-i kalb, Kürdistan'ın dağlarında tam manasıyla hükümfermadır.*

*Bildiğime göre edipler edepli oluyorlar. Ve cerideler de terbiye-i efkâr ediyorlar. Şimdi bazı edipleri edepsiz ve bazı cerideleri de naşir-i ağraz görüyorum. Eğer edep böyle ise ve efkâr-ı umumiye böyle müzebzeb olsa, şahit olunuz; ondan vazgeçtim, bunda da dahil değilim. Ve Kürdistan'ın yüksek dağlarında, yani Başid başında ecsam ve elvah-ı âlemi, ceridelerine bedel mütalâa edeceğim...*

*Medeniyetten istifam, sizi düşündürecek. Evet böyle istibdat ve sefahete, zilletle memzuç medeniyete; bedeviyeti tercih ediyorum. Bu medeniyet; eşhası, fakir ve sefih ve ahlâksız eder...’’<sup>951</sup>*

Siyasal İslam anlayışının istismara açık olduğu, 31 Mart tecrübesi ile anlayan Nursi, “siyasetten Allah’a sığınır” derken bu siyaset kavramı içine siyasal İslamcılığı da dahil ettiği sonraki hayatından da anlaşılmaktadır. Siyasal İslam karakteri taşıyan Şeyh Said Olayı karşısında gösterdiği tavır bunun diğer bir örneğidir.<sup>952</sup>

Altıncı ve son sebep olarak Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve yerine Yeni Türkiye’nin kurulmasıdır. Osmanlı Devleti’nin yıkılması ile dünya tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Artık İslam’ı savunacak veya İslam’ı savunanları himaye edecek bir devlet yoktur. Türkiye’nin ise İslam ile arasına derin mesafeler koyduğunu anlatmıştık. Türkiye’nin Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk’ün seküler düşüncelerini bilen ve onun İslam’a zarar verme potansiyeline sahip olduğunu düşünen Nursi, Atatürk’ü tahrik etmemek için de siyasetten uzaklaşmıştır.<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 58-75.

<sup>952</sup> Cemalettin Canlı, Yusuf Kenan Beystülen, **Zaman İçinde Bediüzzaman**, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 301.

<sup>953</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 205.

İşte bu minval üzere “*def’i mefasid ya da def’i şer, celbi nef’a*” racih olduğundan, şerrin ve mefsedetın kaynağı olarak gördüğü siyasetten uzaklaşıp, yalnız iman cereyanında hizmet etmeye karar vermiştir.<sup>954</sup>

#### 5. 4. 2 Tefekkür Dönemi ve İstimdat

Said Nursi, Eski Said döneminde akli ve felsefi ilimlerle meşguliyetinden ve manevi hayatını yani kalbi hayatını ihmal ettiğinden dolayı, ruhunun yaralı olduğunu düşünüyordu. Bunun tedavisi için Mevlana Celaleddin, İmam Rabbani ve İmam Gazali gibi büyük mutasavvıfların eserlerine müracaat etmiş ve bunun neticesinde de *Kur’an*’ı kendine rehber ve üstat olarak almaya karar vermiştir. *Kur’an*’ın rehberliğinde yapmış olduğu manevi seyahati (seyr û süluk), Mevlâna Celaleddin, İmam-ı Rabbani ve İmam-ı Gazali gibi, kalp ve akıl birlikteliği ile yapmış ve böylece manevi hastalıklarını tedavi etmiştir. Bu tedavinin neticesinde Eski Said, Yeni Said’e dönüşmüştür.<sup>955</sup>

Tecdit geleneğinin temsilcilerinin Nursi’nin hayatında özel bir yeri vardır. Kendi düşüncesini inşa ederken, bu geleneğin her asırdaki temsilcilerinin eserleri ve düşünceleri ile kendi fikir ürünleri arasında hususi irtibatlar kurmuştur. Kuşkusuz bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri de Abdülkadir Geylani’dir. Mesela Eski Said döneminde rüyasında Abdülkadir Geylani’den aldığı bir emir ile Miran aşireti reisi Mustafa Paşa’yı irşat etmeye gittiğini ifade eder.<sup>956</sup> Hakeza, Darü’l Hikmeti’l İslamiye’de bulunduğu sırada Abdülkadir Geylani’nin *Fütuhu’l-Gayb* adlı eserini okuyarak, hayatına yeni bir yön çizmeye karar verir.<sup>957</sup> İmam Rabbani’nin *Mektubat*’ı ve Geylani’nin *Fütuhu’l Gayb* adlı eserlerinin kendisine rehberlik ettiğini ve onun dönüşümünde etkili olduğunu ifade eder.<sup>958</sup>

Said Nursi, üç dört cihetle Nakşi olduğu halde Kadiri sevgisinin kendisinde müessir olduğunu ve Abdülkadir Geylani ile hususi bir irtibat kurduğunu ifade eder. Hatta onun eserlerinden bazı bölümlerin, sanki yazılmış bir mektup gibi değerlendirir. Eski Said’in Yeni Said’e inkılap etmesinde şu beyanların etkili olduğunu söyler.

---

<sup>954</sup> Nursi, *Mektubat*, 66-67.

<sup>955</sup> Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 7.

<sup>956</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 39.

<sup>957</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatından Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1993), 121.

<sup>958</sup> Nursi, *Lem’alar*, 364.

*“Ey biçare! Sen Darü’l-Hikmeti’l-İslâmiyede bir âzâ olmak cihetiyle güya bir hekimsin, ehl-i İslâmın mânevi hastalıklarını tedavi ediyorsun. Halbuki, en ziyade hasta sensin. Sen, evvel kendine tabip ara, şifa bul; sonra başkasının şifasına çalış.”*<sup>959</sup>

Said Nursi’nin doğduğu yer olan Bitlis’in Hizan kasabası İmam Rabbani Ahmed-i Faruk-u Sirhindi’nin (ö. 1625) müritlerinin oluşturduğu bir hareket olan “Nakşibendi” tarikatının önemli bir merkezi konumundaydı.<sup>960</sup> Nakşibendi tarikatı Said Nursi’nin bütün sergüzeşti hayatına damgasını vurmuştur. Nursi’nin hayatında en önemli dönüm noktalarından birisi onun ifadesiyle Eski Said’in Yeni Said’e inkılâp etmesidir. Bu inkılâbın râbîta-i mevt vesilesiyle olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Ehl-i tarikatın ve bilhassa Nakşîlerin dört esasından biri ve en müessiri olan râbîta-i mevt Eski Said’i Yeni Said’e çevirmiş ve daima hareket-i fikriyede Yeni Said’e yoldaş olmuş. Başta İhtiyarlar Risalesi olarak, risalelerde o râbîta keşfiyatı göstere göstere tâ ehl-i iman hakkında mevtin nuranî ve hayattar ve güzel hakikatini görüp göstermiş”*.<sup>961</sup>

İmam Gazali döneminde Yunan felsefe, İslam düşüncesi ve akaidi üzerinde etkili olmuş birçok İslam düşünürü felsefe ile meşgul olmuş ve İslam kelamına ait bazı meseleler felsefe usulü ile tartışılmıştır. İmam Gazali de *Tahafütü’l Felasife* adlı eseri ile bu felsefecilerin hatalarını ortaya çıkardıktan sonra, *İhya-u Ulümu’d Din* adlı eserini yazarak din ilimlerini yeniden ihya etmeye çalışmıştır. İşte Nursi de kendi döneminde benzeri bir durumla karşılaşmıştır. Batı felsefesinin, özellikle tabiata dayalı felsefenin etkisi ile Osmanlı ve/veya Türkiye’deki siyaset anlayışı, İslam’ın hedeflediği amaçlardan uzaklaşmıştır. Mer’i olan bu siyaset anlayışı ile İslam’ın hedeflediği bir neticeye ulaşmanın imkanı kalmamıştır. Bundan dolayı olsa gerek, Eski Said dönemindeki siyasi tecrübeler, onu siyasetten ve şeytandan Allah’a sığınırım noktasına getirmiştir. Siyaseti ve onun metodolojisini tamamen terk ettikten

<sup>959</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 121.

<sup>960</sup> Mardin, **Türkiye’de Din**, 14.

<sup>961</sup> Nursi, **Külliyat**, 835.



sonra İmam Gazali'nin *İhya-u Ulümü'd Din adlı eseri yazdığı gibi, Nursi de Risale-i Nur'u yazmaya başlamıştır.*<sup>962</sup>

Said Nursi Şeyh Said olayından dolayı Van'dan Barla'ya sürgün edilir. Böylece Eski Said dönemi tamamen bitmiş ve Yeni Said dönemi de başlamış oluyordu. Yeni Said'in Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve yerine kurulan Türkiye Devleti'nin yeni bir rejim benimsemesi ile sıkı bir ilişkisi vardır. Yeni Türk Devleti'nin kurulması ve laik bir yönetim tarzının benimsenmesi Nursi'nin yönteminin değişmesinde çok etkili olmuştur. Artık devlet eliyle ya da yukardan aşağıya doğru bir ıslah ve irşat imkanının kalmadığını düşünerek, bireyleri tek tek irşat ve ıslah etmenin lüzumuna inanmıştır. Artık fen ve felsefeden gelen ve devlet okulları eliyle yayılan İslam dışı düşünceye saplanan nesilleri kurtaracak eserler vermenin gerekliliğine inanmış ve bu boşluğu doldurmak için *Risale-i Nur* telif edilmiştir.<sup>963</sup>

Yeni Said 1935 yılında, otuz senedir dikkatimi Avrupa filozofları ve onların fikirlerine çevirdim, diyor. Otuz yıldır nefsimle beraber bu filozofların tabiat ve maddeci düşünceleri ile mücadele ediyorum. Türkiye'deki bozulmaların ve hataların kaynağı olarak Aydınlanma ideolojinin hayata geçirilmesidir. Onun için Yeni Said bütün mesaisini Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan fikirlerin, birey ve toplum hayatında meydan getirdiği tahribatı tamir etmeye ayırmıştır. Bunu yaparken İslam'ın hakikati olan iman meselesine eğilmiştir. Tahrip edilen İman ve Kur'an hakikatlerini zamanın şartlarına göre yeniden yorumlamıştır. Batı ideolojilerine karşı İslam'ın düşünce sistemini yeniden inşa etmiştir.<sup>964</sup>

Eski Said dönemini kısaca anlattığımız bu bölümde, Yeni Said döneminin alt yapısı tahlil edilmiştir. Bu çalışma bir biyografi çalışması olmadığından, Nursi'nin hayatının tamamı anlatılmamıştır. Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin arka zeminini anlamaya çalıştığımızdan, belirli konulara yoğunlaşmak zarureti hasıl olmuştur. Yeni Said'in siyaset düşüncesini oluşturan tarihi ve siyasi ortama, onun yaklaşımı ortaya konmuştur. Nursi'nin içinde bulunduğu siyasi ortama yaklaşımı bir "reddiye" olduğundan, tabii olarak bu reddiye takip eden inşa sürecine geçilecektir. Nursi'nin

---

<sup>962</sup> Muhammed Binthile, "Said Nursi ve Batı Medeniyeti", **6. Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu**, 22-24 Eylül 2002 - Risale-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 204-205.

<sup>963</sup> Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 208.

<sup>964</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 209.

*İşaratü'l-İ'caz* adlı eserinde ifade ettiği şekli ile bu reddiye bölümüne “tahliye” (تَحْلِيَّة) yani tathir etme veya temizleme bölümü diyebiliriz. Bundan sonraki inşa bölümlerine ise ‘tahliye’ (تَحْلِيَّة) yani tezyin etme bölümleri adını verebiliriz.<sup>965</sup>

---

<sup>965</sup> Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, 37.

## 6. SAİD NURSİ'NİN SİYASET TEORİSİNİN TEMELİ: SİYASET ONTOLOJİSİ

Girişten sonraki üç bölümde, Said Nursi'nin siyasi düşüncelerinin oluşmasına zemin hazırlayan siyasi ve sosyal ortamı ile din siyaset ilişkilerinin tarihi dönüşümü ve bu dönüşümün tezahürleri anlatılmıştı. Dördüncü bölümde ise Said Nursi'nin kendi zamanındaki dini ve siyasi düşünceler ile bu düşüncelerin içtimai ve siyasi alanlardaki uygulamalarına yönelik geliştirdiği eleştiriler ortaya konmuştu. Dördüncü bölümde Said Nursi'nin yaşadığı çağa yaptığı reddiye, tahlil edilmişti. Bu çalışmanın beş, altı ve yedinci bölümleri ise, Said Nursi'nin siyaset düşüncesine ayrılmıştır. Çalışmanın üçüncü hipotezi olan; “Said Nursi, Türkiye’de tartışılan ‘seküler bir hayat kurma’ düşüncelerine karşı, ‘tevhid-i rububiyet’ inancını yeniden yorumlayarak ‘yeni bir hayat programı’ takdim etmiştir. Klasik İslam siyaset teorilerinin temel konularını yaşadığı zamanın şartlarına göre yeniden yorumlayarak, İslam siyaset teorisinin yeni çerçevesini çizmiştir” varsayımı test edilecektir.

### 6. 1 Siyaset ve Said Nursi

Said Nursi'nin siyaset düşüncesine başlamadan evvel; siyaset, siyaset felsefesi, siyaset düşüncesi ve siyaset teorisi hakkında bazı tahliller yapmanın, bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyim.

Aristoteles *Politika* adlı eserinin girişinde, “*insan, tabiatı gereği siyasi bir varlıktır (hayvandır)*” der. İnsan ile hayvan arasındaki temel farkı, siyaset yapmak olarak niteleyen Aristo, siyaseti insan olmanın zaruri bir neticesi olarak değerlendirmektedir. Siyaseti insan doğası ile tanımlamayı tercih etmektedir.<sup>966</sup> Siyaset kavramı üzerinde bir çok tartışmalar olduğu halde net bir siyaset tanımı yapılamamıştır. Düşünürlerin yaklaşımlarına göre siyasetin tanımı da şekillenmiştir. Ama siyasetin tek kişilik bir eylem olmadığı, ancak iki kişinin karşılaşması ile ortaya çıkan bir olgu olduğu üzerinde ittifak vardır. Robinson Cruose, yalnız kaldığı adada,

---

<sup>966</sup> Arnhart, *Siyasi Düşünce*, 57.

ancak Cuma ile karşılaşmasından sonra, siyasi bir eyleme girişmiştir. Cuma ile karşılaşmasından evvel tek başına yaptığı faaliyetler siyasetin kapsamına girmez.<sup>967</sup> İnsanlık tarihinde ise ilk siyasi eylem ise Hazreti Adem ve oğulları arasında geçmiştir. Hâbil ve Kâbil olduğu rivayet edilen<sup>968</sup> bu iki evladın kıssasını *Kur'an* şöyle tasvir eder:

*“Onlara Âdem’in iki oğlunun gerçek olan haberini oku: Onların her ikisi birer kurban takdim etmişlerdi de birininki kabul edilmiş, öbürününki kabul edilmemişti.*

*Kurbanı kabul edilmeyen, kardeşine: ‘Seni öldüreceğim’ dedi.*

*O da: ‘Allah, ancak muttakilerden kabul buyurur, dedi. Yemin ederim ki, sen beni öldürmek için el kaldırırsan, ben seni öldürmek için sana el kaldırmam. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.’*

*‘Ben isterim ki sen, kendi günahınla beraber benim günahımı da yüklenesin de cehennemliklerden olasın. Zalimlerin cezası işte budur!’*

*Bu sözler Kâbil’in hırsını kamçıladi. Nefsi, kardeşini öldürmeyi ona kolay bir şey gösterdi. O da onu öldürüp ziyan edenlerden oldu.”<sup>969</sup>*

İbrahimi dinlerde ilk insan ve ilk peygamber kabul edilen Hazreti Adem, evlatları yani az sayıda insan topluluğu arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere bir takım ilahi kaideler ortaya koymuştur. Ama bu kaideleri kıskançlık duyguları ile ihlal eden Kabil adındaki evladı, kardeşi Habil’i öldürmüştür. Demek ki insanın tabiatındaki bazı duyguları kontrol altında tutmak ve insan haklarını muhafaza etmek için bazı kurallara ihtiyaç vardır. İşte bu kuralları belirleme işi, din gibi siyasetin de konusuna girmektedir. Şu halde ilk insan Hazreti Adem ile beraber siyasi faaliyetler de başlamıştır denilebilir.

Türkçede siyaset ve politika kavramları kullanım yerlerine göre farklı anlamlar yüklenseler de haddi zatında aynı anlamı taşıyan bir olgunun, iki farklı dilden Türkçeye girmesidir. Siyaset Arapça, politika ise İngilizceden dilimize geçmiştir.<sup>970</sup> Bu çalışmada siyaset ve politika aynı manada kullanılacaktır. Siyaset veya

<sup>967</sup> Andrew Heywood, **Siyaset**, çev. Bekir Berat Özipek, (Ankara: Adres Yayınları, 2007): 1.

<sup>968</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. 3. 2. bs. (İstanbul: Azim Dağıtım), 221.

<sup>969</sup> Kur’an-ı Kerim, **Maide Suresi**, 5:27-30.

<sup>970</sup> Yayla, **Siyaset Teorisine**, 1.

politikanın bir çok tanımı vardır. Siyasetin tanımlarında ontolojik veya epistemolojik yaklaşımlar söz konusudur. Din ve devlet ayırımını esas alan modernleşme ile beraber siyasetin ontolojik temelleri terkedilerek, epistemolojik yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu pragmatik ve ideolojik bir yaklaşımdır. Dini siyasetin dışında tutma amacına matuftur.<sup>971</sup> Machiavelli bu ayırımın temelini atan ve siyasete pragmatik bir kimlik ve tanım kazandıran kişidir.<sup>972</sup> Ama İslam siyaset düşüncesini, ontolojik temellerini tahlil etmeden anlamlandırmak mümkün değildir. İslam'ın siyaset düşüncesi Allah, âlem ve insan arasında kurulan ontolojik bir tasavvura dayanmaktadır.<sup>973</sup>

Bu durum göz önüne alınarak siyaseti şöyle tanımlayabiliriz. Siyaset, insanın kendisi ve diğer insanlar ile, insanın toplum/devlet ile, insanın tabiat ile ve insanın Allah ile ilişkilerini düzenleyen kaideler manzumesidir. Bu tanımın aynı zamanda “din” tanımını da ihtiva ettiği aşıkardır. Dinin bir anlamının da siyaset olduğu göz önüne alındığında problem kalmayacaktır. Andrew Heywood'un siyaset tanımı da buna benzemektedir. Heywood'a göre siyaset, en geniş anlamı ile insan yaşamının bütün detaylarını düzenleyen umumi kaideler koymak ve ihtiyaç durumunda bu kaideleri güncellemek için yapılan çalışmalardır.<sup>974</sup>

Terim olarak siyaset, insanlara emir ve yasaklar yoluyla doğru yolu göstererek onları terbiye etmek, halkı idare etmek sureti ile toplum düzenini sağlayarak insanların dünya ve ahirette mutluluğunu sağlamak ve devletin işlerini yapmak anlamlarında kullanılmıştır.<sup>975</sup> Felsefi boyutuyla siyaset, Allah, insan ve eşya arasında kurulan ontolojik ilişkinin tasavvurudur. İslam göre siyaset, insanları dünya ve ahiret mutluluklarını temin için dünya işlerini idare etmektir. Bundan dolayı İmam Gazali siyaseti, idare sanatı ve sanatların en faziletlisi görür.<sup>976</sup>

Batı literatüründe ise bir disiplin olarak kabul edilen siyaset, siyaset bilimi, siyaset felsefesi ve siyaset teorisini kapsar. Siyaset felsefesi ve siyaset teorisi genellikle birbiri yerine kullanılabilir. Siyaset felsefesi olması gereken ile

---

<sup>971</sup> Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c.14, s. 27. (1999): 11.

<sup>972</sup> Bulaç, **Din ve Siyaset**, 22.

<sup>973</sup> Köse, **İslam Siyaset**, 13.

<sup>974</sup> Heywood, **Siyaset**, 2.

<sup>975</sup> Veli Atmaca, “Hadisleri Bakımından Siyasetnameler I (Siyaset ve Siyasetnameler Hakkında Genel Bilgiler)”, **FÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 5 (2000): 359.

<sup>976</sup> Maksut Çetin, “Said Nursi'nin Siyaset Anlayışı”, **Ekev Akademi Dergisi**, s. 62 (2015): 98.

ilgilenirken siyaset teorisi aynı zamanda olan ile de ilgilenir.<sup>977</sup> Kökenleri 17. Yüzyıla dayansa da 20. Yüzyılın ürünü olan siyaset bilimi pozitif bir yaklaşımla, gözlem ve ölçme yöntemlerini kullanarak tahliller yapmaya çalışır.<sup>978</sup>

Siyaset teorisi ve siyaset felsefesi bir çok yönden aynıdır. Ama aralarından bazı nüanslar vardır. Siyaset teorisi, siyasi faaliyetlerin fikri zeminini oluşturan, siyaset düşüncesi ve siyaset felsefesini belli bir plan ve çerçeve içinde takdim etmeyi hedefler. Büyük mütefekkir ve filozofların yetiştikleri entelektüel ortamı, düşüncelerini inşa süreçlerini ve esas olarak ne söyledikleri, siyaset teorisinin konusuna girer. Siyaset teorisi inşa edilirken düşünürlerin ürünü olan metinler tahlil edilerek neticelere ulaşılmaya çalışılır. Siyaset felsefesi ise, siyaset ile ilgili mücerret mana ve hikmet arayışıdır.<sup>979</sup> Siyaset felsefesi önce, Platon'un tümdengelim veya Aristo'nun tümevarım yöntemlerini kullanarak, inançların değerlendirmesini yapar.<sup>980</sup> Sonra ise bir inanca dayanan siyasi düşüncenin kullandığı kavramları tahlil ederek bir sonuca ulaşmaya çalışır. Genellikle bir fikri diğer düşünce veya düşüncelere karşı meşrulaştırmayı hedeflediğinden objektif olduğu söylenemez.<sup>981</sup>

Modern siyaset felsefesi genellikle şu soruların cevabını arar: İnsan neden bir toplumda yaşamak zorundadır? Bu sorunun cevabı aranırken “insanın doğası” konusunu araştırmak sureti ile işe başlar. İnsan davranışlarının kaynağını bulmaya çalışır. İnsanın neden toplum içinde yaşadığını tahlil eder.<sup>982</sup> Bu sorudan sonra insanın neden devlete itaat etmesi gerektiği sorusuna cevap arar. İkinci sorunun cevabını yine insan doğasında ararlar.<sup>983</sup> Toplum ve devletle ilgili genel sorulardan sonra devlet ilgili özel sorulara cevaplar armaya başlar. İlk özel soru, “siyasal güce kim sahip olmalıdır” sorusudur. Siyasal gücün kaynağı tespit edilmeye çalışılır.<sup>984</sup> İkinci özel soru ise siyasal gücün sınırlarını tespit etmeye çalışır. Siyasal gücün kaynağına göre bu sorunun cevabı da şekillenir.<sup>985</sup> Üçüncü soru ise siyasal gücün

---

<sup>977</sup> Yüksel Taşkın, “Siyaset Nedir?”, **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 41.

<sup>978</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 8.

<sup>979</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 13.

<sup>980</sup> Mücahid, **age**, 27.

<sup>981</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 14.

<sup>982</sup> Alan Gewirth, “Siyaset Felsefesi”, **AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Ahmet Kesgin, c. 52, s. 1 (2011): 358.

<sup>983</sup> Gewirth, **age**, 361.

<sup>984</sup> Gewirth, **age**, 366.

<sup>985</sup> Gewirth, **age**, 374.

amaçları ile ilgilidir ki bu soruda siyasal gücün sınırlarına göre şekillenir. Devletin ne yapması ve ne yapmaması gerektiği, amaçların tayinin de rol oynar.<sup>986</sup>

Siyaset felsefesinin yukarıdaki sorularına belli bir sistem içinde cevaplar verilmesi ile siyaset teorisi ortaya çıkar. Modern siyaset teorisi Aydınlanma düşünceleri üzerine bina edildiğinden, siyaset düşüncesinin inşasında kültür ve tarihe önemli bir vurgu yaparlar. Genellikle liberalizm ve siyaset teorisi birbirini kapsar hale gelmiştir. Bu yönü ile modern siyaset teorisi liberalizmin meşruiyet araçlarından biridir.<sup>987</sup> Modern siyaset teorisi liberalizmin etkisi altındadır. Modern siyaset teorisini ilk inşa eden Hobbes ve Locke devleti, sosyal sözleşmeye dayandırır. Bireylerin kargaşa ve düzensizlikten kurtulmak amacı ile özgür iradeleri ile anlaşmaları ile devlet ortaya çıkar. Liberal devlet teorisine göre devlet, farklı bireyler ve topluluklar arasında karar veren bir hakem veya hakimdir.<sup>988</sup> Modern siyaset düşüncesinin aksine İslam'ın siyaset düşüncesi varlık tasavvuruna dayanmaktadır. Bu tasavvur siyaset düşüncesine bütünlük ve derinlik kazandırmaktadır.<sup>989</sup> İslam'ın bu yaklaşımından dolayı Nursi'nin siyaset düşüncesine, onun siyaset ontolojisi tahlil edilerek başlanacaktır.

### 6. 1. 1 Said Nursi'nin Siyaset Düşüncesi Var mıdır?

Said Nursi'nin siyaset düşüncesine geçmeden evvel, “Said Nursi'nin siyaset düşüncesi var mıdır?” sorusuna cevap vermek gerekiyor. Bir önceki bölümde Nursi'nin altı sebepten dolayı siyaseti terk ettiğini ifade etmiştik. Bu altı sebebi tahlil ettiğimizde Nursi'nin terk ettiği siyasetin niteliği, İslam'ın temel prensiplerine aykırı olmasıdır. İngiliz devlet adamı Benjamin d'Israeli'nin, “*insanları aldatma yoluyla yönetme sanatı*” diye tanımladığı siyasi anlayış<sup>990</sup>, Nursi'nin karşı olduğu siyasettir. Aslında “popüler siyaset” diyeceğimiz bu siyaset tarzı; kaynağının Batı değerleri olması, yalan ve toplumu ayırıştırma araçlarını kullanması ve seküler değerleri hayata geçirmeyi hedeflemesi gibi, dinin ruhuna uymayan bir anlayışa sahip olmasından dolayı Nursi'nin eleştirilerine maruz kalmıştır. Nursi bu tarz bir siyasete “menfi siyaset” demiştir. Mesela o, Abdülhamid'in İslamcılık siyasetini de bu bağlamda eleştirmektedir.

---

<sup>986</sup> Gewirth, **age**, 377.

<sup>987</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 16.

<sup>988</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 95.

<sup>989</sup> Köse, **İslam Siyaset**, 13.

<sup>990</sup> Yayla, **Siyaset Teorisine**, 2.

“...Din dahilde menfi tarzda istimal edilmez. Otuz sene halife olan bir zât, menfi siyaset namına istifade edildi zannıyla şeriata gelen tecavüzü gördünüz. Acaba şimdiki menfi siyasetçilerin fetvalarından istifade edecek kimdir, bilir misin? Bence İslâm’ın en şedit hasmıdır ki, hançerini İslâm’ın ciğerine saplamıştır.”<sup>991</sup>

Nursi’nin dinin siyasal amaçlar için araçsallaştırılmasına şiddetli karşı çıktığı ve Abdülhamid’i bu yönden de tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca siyaset için Abdülhamid’in hâl fetvasını verenlerin de dini araçsallaştırdığını düşündüğünden olsa gerek onları, İslam’ın ciğerine hançer saplamaya sebep olmakla itham ediyor.

Fakat onun hayatı ve eserleri tahlil edildiğinde, çok farklı bir siyaset düşüncesine sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Said Nursi, dinsizliğe karşı din namına meydana çıkmak lazım, diyenlere şu cevabı verir:

“Evet, lâzımdır. Fakat kat’î bir şart ile ki, muharrik, aşk-ı İslâmiyet ve hamiyet-i diniye olmalı. Eğer muharrik veya müreccih, siyasetçilik veya tarafgirlik ise, tehlikedir. Birincisi hata da etse, belki ma’fuvdur. İkincisi isabet de etse, mes’uldür.”<sup>992</sup>

Bu ifadelerden Nursi’nin, dine hizmet için siyaset ile meşgul olmayı yani siyaseti din için araçsallaştırmayı meşru gördüğü aşıkardır. Ama bu siyasetten kastın, “parti kurup iktidara talip olmak” olmayıp, dine hizmet için çalışmak olduğu da anlaşılmaktadır. Bir yönüyle “sivil toplum kuruluşu” mahiyetinde bir çalışmayı kastettiği de anlaşılabilir. Çünkü hem Eski Said döneminde hem de Üçüncü Said<sup>993</sup> dönemindeki çalışmaları bu mahiyettedir. Ortam müsait olduğunda, Nursi böyle çalışmalar yapmıştır. Eski Said dönemindeki çalışmalarının benzerini Demokrat Parti döneminde de yapmıştır. Demokrat Parti’ye yaptığı ikazlar<sup>994</sup> Menderes ve Celal Bayar gibi devlet adamlarına yazdığı mektuplar bu faaliyetlere örnek olarak

<sup>991</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 336.

<sup>992</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 335.

<sup>993</sup> Said Nursi’nin 20 Eylül 1949 yılında Afyon Hapishanesi’nden çıkması ile vefatına kadar devam eden dönemdir. Nursi bu konu yazılmış bir mektubunda şu ifadeleri kullanır: “Aziz, siddik kardeşlerim, İki-üç defadır ehemmiyetli bir hâlet-i ruhiye bana arız oluyor. Aynen otuz sene evvel İstanbul’da beni Yuşa Dağı’na çıkarıp İstanbul’un ve Dârü’l-Hikmet’in cazibedar hayat-ı içtimaiyesini bıraktıran, hattâ İstanbul’da bulunan Nur’un birinci şakirdi ve kahramanı olan merhum Abdurrahman’ı dahi zarurî hizmetlerimi görmek için de yanıma almağa müsaade etmeyen ve Yeni Said mahiyetini gösteren acib inkulâbat-ı ruhînin bir misli, şimdi mukaddematı bende başlamış. Üçüncü bir Said ve bütün bütün târik-i dünya olarak zuhuruna bir işaret tahmin ediyorum.” (Nursi, **Şualar**, 518.)

<sup>994</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 350,



gösterilebilir.<sup>995</sup> Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said dönemlerinde yaptığı faaliyetler mahiyet itibari ile aynı olmakla beraber yönteminde değişiklikler vardır. İçinde bulunduğu siyasi konjonktüre göre Nursi'nin metot değiştirmesi Nursi'nin hayatında bir kırılmaya işaret etmediği gibi, bilakis istikrara işaret eder. Kendi ifadesi ile “*ilcaat-ı zamana*” göre yöntem değiştirmiş ve aynı manayı farklı bir üslupla ifade etmiştir.<sup>996</sup> Mesela Nursi'nin şu ifadeleri son derece manidardır:

*“Ankara’ya bu defa geldiğimin mühim bir sebebi, İslâmiyet’e ciddî taraftar Dahiliye Vekili Namık Gedik’i görmek ve İslâmiyet’in kahramanı olan Adnan Beye ve Tevfik İleri gibi mühim zatlara bir hakikati söylemektir...”*<sup>997</sup>

Belki bu noktada Said Nursi'nin siyasi çalışmalarında takip ettiği yöntem üzerinde durmak gerekmektedir. Nursi şöyle hayata bakışını şöyle ifade eder:

*“Kırk sene ömrümde, otuz sene tahsilimde yalnız dört kelime ile dört kelâm öğrendim; tafsilen beyan edilecektir. Burada, yalnız icmalen işaret edilecektir. Kelimelerden maksat, mânâ-yı harfî, mânâ-yı ismî, niyet, nazar’dır.”*<sup>998</sup>

Bakış açısı diye özetleyebileceğimiz bu anlayış Nursi'nin bütün hayatında göze çarpmaktadır. O, Allah yolunda gayret göstermek demek olan cihada “cihad-ı manevi”, başlattığı harekete de “müspet hareket” demiştir. Nursi'nin siyaset yöntemi bu iki kavram çerçevesinde izah edebilir.<sup>999</sup>

### 6. 1. 2 Said Nursi'nin Siyaset Teorisi Var mıdır?

Birinci bölümde liberalizmin siyasi vasfının deizm inancından ortaya çıktığı, komünizmin de ateizme dayandığını açıklanmıştı. Deizmin tabiata (Tabii din ve Tabii hukuk) yönlendirdiği, ateizmin de maddeciliği (materyalizm) netice verdiği izah edilmişti. Tabiat ve maddenin yorumlanması ile bir çok ideoloji ortaya çıkmış ve modernleşme adı altında dinin dışında, akıl ve bilime dayanan seküler bir hayat kurmanın hedeflendiği anlatılmıştı. Türkiye’de otoriter siyasetin, modern bir din anlayışı oluşturarak ve yeni bir yaşam biçimini (modernite) inşa çalıştığı üçüncü

<sup>995</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 565.

<sup>996</sup> İbrahim Canan, **Bediüzzaman’ın Fikri Programı Üzerine Bir Analiz**, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 35.

<sup>997</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 580.

<sup>998</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 44.

<sup>999</sup> Bakınız: Mehmet Şeker, **Saadet Asrından Günümüze Uzanan Hizmet Modeli Müspet Hareket**, (İstanbul: Işık Yayınları, 2006).

bölümün konusu idi. Buna karşın Said Nursi bu siyaset düşünceleri ile mücadelesini şöyle ifade eder:

*“Risale-i Nur, manevi tahribata ve anarşilik ve Bolşevizm, tabiiyun ve maddiyunluğa ve şükûk ve şübehata ve küfr-ü mutlaka karşı bir sedd-i Kur’ani hizmetini bihakkin ifa etmesiyle, bu vatani bu tehlikeli dünya fırtınası içinde muhafazaya bir vesile olduğu...”*<sup>1000</sup>

*“Fen ve felsefenin tasallutuyla ve maddiyun ve tabiiyyun tâunu, beşer içine intişar etmesiyle, her şeyden evvel felsefeyi ve maddiyun fikrini tam susturacak bir tarzda imanı kurtarmaktır.”*<sup>1001</sup>

Bunun gibi bir ifadelerden Nursi’nin mücadele ettiği siyaset düşüncelerinin çerçevesi görülebilir. Nihayetinde onun, deizm ve ateizme dayanan siyaset düşünceleri ile mücadele etmeyi hedefleyen bir siyaset düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nursi başka bir vesile ile otuz yıllık mücadelesinin hülasasını şöyle ifade eder:

*“Otuz seneden beri iki tağut ile mücadelem vardır. Biri insandadır, diğeri âlemedir. Biri ene’dir, diğeri tabiattır... İkinci tağut ise, onu İlâhî bir sanat, Rahmani bir sıbğat, yani nakışlı bir boya şeklinde gördüm. Fakat gaflet nazarıyla bakılırsa, tabiat zannedilir ve maddiyunlarca bir ilâh olur. Maahaza, o tabiat zannedilen şey, İlâhî bir sanattır. Cenâb-ı Hakk’a hamd ve şükürler olsun ki, Kur’an’ın feyziyle, mezkûr mücadelem her iki tâğutun ölümüyle ve her iki sanemin kırılmasıyla neticelendi.”*<sup>1002</sup>

Nursi açık bir şekilde deizm ve ateizme dayanan düşünceler ile mücadele ettiğini ve bu mücadeleyi, o düşünceleri çürüterek kazandığını ifade etmektedir. Bu ifadelerden Said Nursi’nin bir siyaset düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Said Nursi’nin eserlerinden siyaset teorisi çıkarmak da mümkündür. *Risale-i Nur Külliyatı*’ndan şekli olmasa bile mana itibari ile onun siyaset teorisinin çerçevesi ortaya konabilir. Çünkü *Risale-i Nur*’un “bir program” olduğu müellifin kendi beyanlarında vardır:

*“Ümmetin beklediği, ahirzamanda gelecek zatın üç vazifesinden en mühimi ve en büyüğü ve en kıymettarı olan iman-ı tahkikiyi neşredip ehl-i imanı*

<sup>1000</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 519.

<sup>1001</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 301.

<sup>1002</sup> Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 103.

*dalâletten kurtarmak cihetiyle yapılan bu en ehemmiyetli vazifeyi aynen bitamâmiyhâ Risâle-i Nur'da görmüşler... o gelecek zatın makamını Risâle-i Nur'un şahsı manevisinde keşfen görmüşler gibi işaret etmişler. Bazen da o şahsı ma'nevîyi bir hadimine vermişler, o hadime mültefitane bakmışlar. Bu hakikatten anlaşılıyor ki; sonra gelecek o mübarek zât, Risâle-i Nur'u bir program olarak neşir ve tatbik edecek.*

*O zatın ikinci vazifesi, şeriatı icra ve tatbik etmektir. Birinci vazife, maddi kuvvetle değil, belki kuvvetli itikat ve ihlâs ve sadâkatle olduğu hâlde, bu ikinci vazife, gayet büyük maddi bir kuvvet ve hâkimiyet lâzımdır ki, tatbik edilebilsin.*

*O zatın üçüncü vazifesi, Hilâfet-i İslamiyeyi İttihad-ı İslam'a bina ederek, İsevi ruhanilerle ittifak edip din-i İslam'a hizmet etmektir. Bu üçüncü vazife, pek büyük bir saltanat ve kuvvetle ve milyonlar fedakârlarla tatbik edilebilir.”<sup>1003</sup>*

Bu ifadelerden *Risale-i Nur*'un bir program olduğu ve ileride İslam esaslarına dayalı bir sistemi icra ve tatbik etmeyi ve dünya çapında bir dönüşümü hedeflediği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bunun benzeri ifadelerden<sup>1004</sup> *Risale-i Nur*'dan bir siyaset teorisinin çıkarılabileceği sonucuna varılabilir.

Said Nursi, *Risale-i Nur*'un *Kur'an*'a dayanan bir anayasanın esaslarını yaydığını ise şöyle ifade eder:

*“Risale-i Nur, beşeri anarşistlikten kurtarmaya bir derece vesile olduğu gibi, İslâm'ın iki kahraman kardeşi olan Türk ve Arabı birleştirmeye, bu Kur'an'ın kanun-u esasîlerini neşretmeye vesile olduğunu düşmanlar da tasdik ediyorlar.”<sup>1005</sup>*

Nursi çok açık bir şekilde anayasa esaslarının neşrinden bahsetmektedir ki bu tamamen siyasi bir konudur. *Risale-i Nur*'dan bir siyaset teorisinin de çıkarılabileceğinin en kuvvetli delillerinden biri de bu ifadelerdir. Nursi'nin bu

<sup>1003</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 9.

<sup>1004</sup> “...Ehl-i imanı dalâletten muhafaza etmek ve bu vazife hem dünya, hem herşeyi bırakmakla, çok zaman tedkikat ile meşguliyeti iktiza ettiğinden, Hazret-i Mehdînin, o vazifesini bizzat kendisi görmeye vakit ve hal müsaade edemez. Çünkü hilâfet-i Muhammediye (a.s.m.) cihetindeki saltanatı, onunla iştigale vakit bırakmıyor. Herhalde o vazifeyi ondan evvel bir taife bir cihette görecektir. O zât, o taifenin uzun tetkikatıyla yazdıkları eseri kendine hazır bir program yapacak, onunla o birinci vazifeyi tam yapmış olacak...” (Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 301.)

<sup>1005</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 591.

ifadeleri de talebelerine verdiği son derste kullanmış olması ise konunun önemini arttırmaktadır. Eski Said ve Yeni Said arasında derin kırılmalar olduğunu düşünenlere verilebilecek en iyi cevaplardan biri Nursi'nin verdiği son derstir.

Görünüşte sosyolojik, özünde teolojik bir kavram olan modernleşmenin nihai hedefi yeni bir hayat kurmaktır. Modernite kavramı, aklın kılavuzluğunda “yeni hayat” idealini ikame etme olarak tanımlanabilir.<sup>1006</sup> Aydınlanma dönemini ürünü olan bu düşüncelerin Türkiye'deki temsilcilerinden biri de Ziya Gökalp'tir. *Genç Kalemler* dergisindeki “*Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler*” adlı makalesi ile yeni bir hayat tarzını kurmayı tahayyül eder.<sup>1007</sup> Meşrutiyet devrimini tamamlayacak bir toplumsal bir devrimin gerçekleşmesi için yeni değerlerin oluşturulması gerekmektedir. Bu yeni değer ise “Türkçülük” kavramında mündemiçtir. Gökalp'e göre “Yeni Hayat”, ulusal hayattır. Bu hayat ise çağdaş bilimlerin ışığında inşa edilecektir.<sup>1008</sup>

Yeni hayat tasavvurları karşısında Said Nursi'nin de bir “hayat planlaması” vardır. Kendi mücadelesinin safhalarını “iman, hayat ve şeriat” olarak üçe ayıran Nursi, *Risale-i Nur*'u kurmayı düşündüğü “hayat” döneminin plan ve programı olarak mütalaa eder. “İman” dönemini esas yapıp, “hayat” dönemini iman esasları üzerine kurmayı planladığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle *Risale-i Nur* program olma özelliği ile öne çıkmaktadır.<sup>1009</sup> Bu noktada Nursi'nin hayat planlamasını Türkiye veya dünyanın herhangi bir bölgesi için değerlendirmek, onun hedefini daraltmak olacaktır. Çünkü Nursi bu planlamayı, İslam ve Hıristiyan din mensupları için müşterek bir program olarak yaptığı anlaşılmaktadır. Hıristiyan ve Müslümanların “tevhid” çizgisinde ittifak edip, deizm ve ateizmden ortaya çıkan ideolojiler ile mücadele etmeyi hedeflediği eserlerinde ifade edilmektedir. Bu zaviyeden bakılırsa Nursi'nin “hayat” dönemi, “yeni bir hayat kurma” şeklinde değerlendirilebilir. Nursi'nin şu ifadeleri bu tahlilin ispatı için yeterlidir:

*“Hattâ, hadis-i sahihle, âhir zamanda İsevîlerin hakikî dindarları ehl-i Kur'ân ile ittifak edip, müşterek düşmanları olan zındıkaya karşı dayanacakları gibi; şu zamanda dahi ehl-i diyanet ve ehl-i hakikat, değil yalnız dindaşı, meslektaş, kardeşi olanlarla samimî ittifak etmek, belki Hıristiyanların hakikî dindar*

<sup>1006</sup> Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 55.

<sup>1007</sup> Uriel Heyd, **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 129.

<sup>1008</sup> Heyd, **age**, 130.

<sup>1009</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 81.

*ruhanileriyle dahi, medar-ı ihtilâf noktaları muvakkaten medar-ı münakaşa ve nizâ etmeyerek, müşterek düşmanları olan mütecaviz dinsizlere karşı ittifaka muhtaçtırlar.*”<sup>1010</sup>

“*Şahs-ı İsa Aleyhisselâm kılıncıyla maktul olan şahs-ı Deccal’ın, teşkil ettiği dehşetli maddiyunluk ve dinsizliğin azametli heykeli ve şahs-ı manevisini öldürecek ve inkâr-ı ulûhiyet olan fikr-i küfrîsini mahvedecek ancak İsevî ruhanileridir ki, o ruhaniler din-i İsevî’nin hakikatini hakikat-i İslamiye ile mezc ederek o kuvvetle onu dağıtacak, manen öldürecek.*”<sup>1011</sup>

“*Âhîrzamanda Hazret-i İsâ Aleyhisselâm gelecek, şeriat-ı Muhammediye (a.s.m.) ile amel edecek*”<sup>1012</sup> hadisini Said Nursi şu şekilde yorumlar:

“*Âhîrzamanda, felsefe-i tabiiyenin verdiği cereyan-ı küfrîye ve inkâr-ı ulûhiyete karşı, İsevîlik dini tasaffî ederek ve hurafattan tecerrüd edip İslâmiyet’e inkılâp edeceği bir sırada, nasıl ki İsevîlik şahs-ı mânevîsi, vahy-i semâvî kılıcıyla o müthiş dinsizliğin şahs-ı mânevîsini öldürür. Öyle de, Hazret-i İsâ Aleyhisselâm, İsevîlik şahs-ı mânevîsini temsil ederek, dinsizliğin şahs-ı mânevîsini temsil eden Deccalı öldürür; yani, inkâr-ı ulûhiyet fikrini öldürecek.*”<sup>1013</sup>

“*İşte böyle bir sırada, o cereyan pek kuvvetli görüldüğü bir zamanda, Hazret-i İsâ aleyhisselâmın şahsiyet-i mânevîyesinden ibaret olan hakikî İsevîlik dini zuhur edecek, yani rahmet-i İlâhiyenin semâsından nüzul edecek, halihazır Hıristiyanlık dini o hakikate karşı tasaffî edecek, hurafattan ve tahrifattan sıyrılacak, hakaik-i İslâmiye ile birleşecek, mânen Hıristiyanlık bir nevi İslâmiyete inkılâp edecektir. Ve Kur’ân’a iktida ederek, o İsevîlik şahs-ı mânevîsi tâbi ve İslâmiyet metbû makamında kalacak, din-i hak bu iltihak neticesinde azîm bir kuvvet bulacaktır. Dinsizlik cereyanına karşı ayrı ayrı iken mağlûp olan İsevîlik ve İslâmiyet, ittihad neticesinde dinsizlik cereyanına galebe edip dağıtacak istidadında iken...*”<sup>1014</sup>

<sup>1010</sup> Nursi, **Lem’alar**, 237.

<sup>1011</sup> Nursi, **Külliyat**, 887-888

<sup>1012</sup> **Buhari**, Enbiya:49; **Müslim**, İman:244, 245, 247

<sup>1013</sup> Nursi, **Mektubat**, 6.

<sup>1014</sup> Nursi, **Mektubat**, 53.

Dünya nüfusunun yaklaşık % 55'inin oluşturan Müslüman ve Hristiyanların ittifakı ile realist ve yeni bir dünya kurma tasavvuruna sahip Nursi'nin yerel siyasete yönelip iktidarı ele geçirmeyi hedeflediğini düşünmek, eserlerinde yazdıkları ve verdiği mücadele ile uyuşmamaktadır. Zira hayatında Vatikan ile temasa geçen Nursi, *Zülfikar* adlı risaleyi göndermiş ve oradan bir teşekkür mektubu almıştır. Mektup şöyledir:

*“Papalık Makam-ı Âlisi Kalem-i Mahsusu*

*Başkitabet Dairesi*

*Numara: 232247*

*Vatikan, 22 Şubat 1951*

*Efendim,*

*Zülfikar nâm el yazısı olan güzel eseriniz İstanbul'daki Papalık makam-ı vekâleti vasıtasıyla Papa Hazretlerine takdim edilmiştir. Bu nazik saygınızdan dolayı gayet mütehassis olduklarını bildirirken, üzerinize Cenâb-ı Hakkın lütuflarını dilediklerini tebliğe beni memur ettiklerini arza müsâraat eylerim. Bu vesile ile saygılarımı sunarım efendim.*

*İmza*

*Vatikan Bayn Başkâtibi”<sup>1015</sup>*

Nursi Hristiyanlarla uzlaşma çalışmaları çerçevesinde 1953'te Müslüman ve Hristiyanlar arasında dinsizliğe karşı işbirliği yapmak amacı ile İstanbul'da Patrik Athenagoras ile bir görüşme de yapmıştır.<sup>1016</sup>

Said Nursi, 24 Mart 1909 tarihinde *Volkan* gazetesinde “*Bedüzzaman Kürdi'nin Fihriste-i Makasıdı ve Efkârının Programıdır*” başlığı ile bir yazı kaleme alır. Nursi, başlığında da görüleceği gibi bir düşünce programının temel maddelerini neşreder. Dokuz maddede ve öz olarak takdim ettiği program tam bir siyaset teorisi mahiyetindedir. İslâmiyet, devlet bilimi, maarif, Osmanlıcılık, hilâfet, İttihad-ı Muhammediye ve Kürtlük hakkında düşüncelerini dokuz madde halinde ve öz olarak neşreder. Makalenin birinci maddesi şöyledir:

<sup>1015</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 393.

<sup>1016</sup> Davut Aydın, *Tarih Boyunca Dinler Arası Diyalog*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 219.

*“Âlem-i İslâmiyet'in ukde-i hayatiyesini tenbih ve temin ve meylü't-terakkîsini faal etmek için adalet ve meşveretten ibaret olan meşrutiyetin mehaz ve menbainı, ezel ve ebed şanında olan kanun-u ilâhiyenin şârihi olan mezahib-i erbaayı ittihaz etmektir. Zira milyonlarla dâhilerin ecr-i ahiret için istinbat ettikleri bahr-i umman gibi mesail-i şer'iyeye kanaat etmeyip, Avrupa'ya ahkâm ve ahlâkta dilencilik ve izhar-ı fakr etmek din-i İslâm'a büyük bir cinayettir. Meşrutiyette hâkim kanun olduğundan, bu kanun libas-ı milliye-i İslâmiye 'yi giymeli. Tâ ki asabiyet-i maneviye onun riyasetine karşı cevab-ı red vermesin. Meşrutiyette şeriat-ı garra hükümferma olduğu halde, üç şecere-i zakkumu kökünden ihrac edecek ve üç şecere-i tuba zemin-i meşrutiyette neşv ü nema bulacak ve dal-budaklar açacaktır. Zakkum şecereleri; dinsizlik, iftirak ve nifak ve zünub ve mesavi-i medeniyet ve hakkımızda şematetli olan zann-ı fasid-i ecanibdir. Ve tuba şecereleri; ruhanî manyetizma ile ittihad-ı amme ve inbisat-ı şeriat cihetiyle terakkî ve tenezzüh-ü din ve nokta-i metin-i dîne istinad, meşrutiyet sebebiyle ikbal-i istikbalimizdir. Hem de anâsır-ı gayr-ı müslime meşrutiyetin devamına mutmain olacaktır.”<sup>1017</sup>*

Özetle bu paragrafta; Meşrutiyet, Adalet, Meşveret, Kanun Üstünlüğü ve Şeriat gibi siyaset teorisinin konularından bahsetmektedir. Öz olarak verilen bu dokuz maddenin *Risale-i Nur*'da tafsilatlı olarak anlatıldığı düşünülmektedir. *Risale-i Nur*'da bir teorinin çıkabileceği izah edildikten sonra Nursi'nin siyaset teorisinin çerçevesine bakabiliriz.

### **6. 1. 3 Said Nursi'nin Siyaset Ontolojisinin Temel Kavramları**

Deizmin Allah'ın rububiyetini inkara dayandığını ifade etmiştik. Deizmin tanrı telakkisini “tefrik-i rububiyet” olarak isimlendirmiştik. Yani Allah'ın varlığını kabul ile beraber, O'nun tabiata ve insan artık müdahale etmediğine inanmaya “tefrik-i rububiyet” denmesinin münasip olacağı ifade edilmişti. Said Nursi'nin ise deizm inancı ve siyasi neticeleri ile mücadele ederken, tevhid inancının temellerinden biri olan “tevhid-i rububiyet” kavramının muhtevasını neşrederek, “tefrik-i rububiyet” inancını çürütmeye çalıştığını düşündüğümüzden onun siyaset düşüncesinin, “tevhid-i rububiyet” esasına dayandığını söylemiştik.

<sup>1017</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman Kürdi'nin Fihriste-i Makasıdı ve Efkarının Programıdır”, *Volkan*, s. 83-84, 11 Mart 1325 (24 Mart 1909), 2-3.

Said Nursi, tevhid-i rububiyet kavramını *İhlas Suresi*'nin tefsirinde kullanır. (اللَّهُ الصَّمَدُ) “Allah Samed’dir” (yani her şey O’na muhtaçtır, O ise hiçbir şeye muhtaç değildir) kelimesinin tevhid-i rububiyete işaret ettiğini ifade eder.<sup>1018</sup> Nursi’nin siyaset teorisini şöyle tanımlamıştı: “Tevhid-i rububiyet teorisi; Allah’ın âlem ve insan üzerinde terbiye, tasarruf ve hakimiyetinin bütüncül olarak kabul edilmesiyle insanın tekamülü ve hakiki mutluluğa ulaşmasıdır.”

Nursi’nin siyaset düşüncesinin ontolojik yapısını anlamak için, tevhid, tevhid-i rububiyet ve tevhid-i uluhiyet kavramlarını izah etmek gerekir. Tanrı tasavvurunu izahı demek olan bu kavramlar siyaset ontolojisi ile alakalıdır.<sup>1019</sup>

## 6. 2 Tevhid

İslamiyet tevhid dinidir. Kelime anlamı itibari ile tevhid ise bir şeyin bir ve tek olduğunu bilmek, inanmak ve kabul etmek demektir. İslamiyet’in zuhuru esnasında, yeryüzünde tevhid inancını tam temsil eden bir din yoktu. Bir kısım dinlerin mensupları, çeşitli varlıklara tanrılık izafe ederek, onlara tapıyordu. İslamiyet’ten önceki İbrahimi dinler ise Allah’ın sıfatlarına, beşeri ortak ederek tevhid inancından uzaklaşmışlardı. Bundan dolayı Hazreti Muhammed (AS) tevhid inancını yeryüzüne yaymak için vazife yapmıştır.<sup>1020</sup>

Terminolojide ise tevhid, Allah’ı zat, sıfat, esma ve ef’ali ile birlemek ve O’nun eşi ve benzeri olmadığına inanıp yalnız ve yalnız O’na kulluk etmek şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1021</sup> İbn-i Teymiyye, Allah hakkı olan hususlarda, masivanın ona benzemesini reddetmeyi “hakiki tevhid” olarak tanımlar. Ona göre tevhid ise, Allah’a ait olan mevzularda herhangi bir şeyin O’na ortak yapılmamasıdır.<sup>1022</sup>

Tevhid ve çeşitlerinin sınırlarını tayin etmek ve tevhidi bu sınırlılık içinde tam tanımlamak ve tasnif etmek mümkün değildir.<sup>1023</sup> Ama konunun anlaşılması için belli tanımlama ve tasniflere ihtiyaç olduğu da aşikardır. İbn-i Teymiyye, bugünkü

<sup>1018</sup> Nursi, *Sözler*, 675.

<sup>1019</sup> Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998): 238.

<sup>1020</sup> Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, **İslam’da İman Esasları**, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 112-113.

<sup>1021</sup> Berat Sarıkaya, “İbn-i Teymiyye’nin Tevhid Anlayış ve Pratik Tevhid Vurgusu”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, s. 7 (2015): 93.

<sup>1022</sup> İbn Teymiyye, **Tevhid Risalesi, Er-risaletü’t-tedmuriyye**, çev. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 83.

<sup>1023</sup> Mehmet Kubat, **Kur’an’da Tevhid**, (İstanbul: Şafak Yayınları, 1994), 53.



manası ile, ilk defa tevhid-i uluhiyet ve tevhid-i rububiyet kavramlarını gündeme getirerek tevhid için yeni bir tasnif yapar. Klasik kelam alimlerinin böyle bir tasnifi olmamıştır. Ama rububiyet ve uluhiyetten bahseden İmam Maturidi gibi alimler vardır. Fakat bu kavramlara yükledikleri anlam İbn-i Teymiyye'den farklıdır.<sup>1024</sup>

Tevhidin Allah'a bakan iki boyutu, insan bakan bir yönü vardır. "Rububiyet" ve "uluhiyet" boyutları Allah'a bakar. İnsan bakan yönü ise "ubudiyet" tarafıdır. Tevhid inancı derken bu üç boyuta birden işaret edilmektedir ki bunlardan herhangi birinde meydana gelecek zedelenme tevhid inancına zarar verir. Yani tevhidin dışına çıkmış olur. Allah'ın "İlahlık" sıfatının tecellisine "uluhiyet", "Rablık" sıfatının tecellisine ise "rububiyet" denmiştir.<sup>1025</sup> Allah'ın uluhiyet ve rububiyet tecellilerine kullarının icabet etmesine ise ubudiyet, yani ibadetin de ilerisinde kulluğu vicdanında hissederek yapma, denir. Said Nursi, insanın iç aleminde iki daire olduğunu, bunların rububiyet ve ubudiyet dairesi olduğunu ifade eder. "*Ubudiyet dairesi bütün kuvvetiyle rububiyet dairesi hesabına çalışıyor*" demek sureti ile rububiyet ile ubudiyetin münasebetini izah eder.<sup>1026</sup>

Rububiyet mi uluhiyetin bir cüz'üdür? Uluhiyet mi rububiyetin bir cüz'üdür? Dairesi geniş olan ve kuşatan tecelli hangisidir? İslam düşünce tarihinde "tevhid-i rububiyet" ve "tevhid-i uluhiyet" kavramlarından birinin, tevhidi tam temsil ettiğini, daha önemli ve manasının daha şümulü olduğunu ifade eden ve bu kavramın gereğini yapmayı esas kabul eden ekoller oluşmuştur. Günümüzde İslam siyaset düşüncesinin farklı yorumlarının oluşmasında bu ekollerin etkili olduğunu düşünüyorum.

İbn-i Teymiyye ile beraber başlayan bu kavramların tartışılması ile bir çok dini ve siyasi akımlar meydana gelmiştir.<sup>1027</sup> Tevhidin net bir tanımı yapılamadığı gibi, tevhid-i uluhiyet ve tevhid-i rububiyet kavramlarının da tam tanımı yapılamamaktadır. Bazen bu iki kavram birbiri yerine rahatlıkla kullanılabilir. Ya da rububiyet tanımında uluhiyetin, uluhiyet tanımında da rububiyetin yapıldığı

---

<sup>1024</sup> İrfan Eyibil, "Tevhid-i Uluhiyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", **Kelam Araştırmaları**, c. 11, s. 2 (2013): 186.

<sup>1025</sup> Ali Ünal, **Kur'an'da Temel**, 122.

<sup>1026</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 28.

<sup>1027</sup> Sarıkaya, **İbn-i Teymiyye'nin**, 95.

çok eser vardır. Rab kelimesinin anlam itibari ile “Tanrı” yani “İlah” kelimesini ihtiva etmesi böyle bir karışıklığa sebep olmuş olabilir.<sup>1028</sup>

Tarihsel olarak, tevhid-i uluhiyet ve tevhid-i rububiyet kavramlarının İbn-i Teymiyye’den sonra daha fazla kullanılması böyle bir neticeyi doğurmuş olabilir. Mesela Suat Yıldırım, *Kur’an’da Uluhiyet* adlı eserinde Uluhiyet sıfatları olarak Rab ve İlah isimlerini aktarmaktadır.<sup>1029</sup> Halbuki Rububiyet, Rab isminin sıfatıdır.<sup>1030</sup> Muhtemelen Yıldırım da uluhiyeti, rububiyet anlamında kullanmaktadır. Bunun örnekleri çoktur.

### 6. 2. 1 Tevhid-i Uluhiyet

Allah’ın “uluhiyet” sıfatı “ilah” kelimesinden türetilmiştir. “İlah” kelimesi de kulluk etmek, tutkun olmak, yönelmek ve alışmak anlamlarına gelir.<sup>1031</sup> Tevhid-i uluhiyet ise Allah’ı tek ilah olarak bilme ve inanmak;<sup>1032</sup> kulluk yapma, tapınma, boyun eğmede yerde ve gökte sadece Allah’ı bilmek ve birlemek demektir.<sup>1033</sup> İlah kelimesinin kullanımları göz önüne alındığında “mabud” kelimesinin manasını karşılamak için şu olguların, bu kelimenin arka planını oluşturduğu anlaşılmaktadır: İhtiyaçları görmek, himaye etmek, teselli vermek, ululuk, insanın iştihak duyması, ihtiyaçları karşılamak ve gizemli olmak.<sup>1034</sup>

Said Nursi, İhlas Suresi’nin tefsirinde “**اللَّهُ أَحَدٌ** (Allah birdir) *dir ki, tevhid-i Uluhiyete tasrihtir*” demek sureti ile uluhiyetin Allah’ın bir (tek) oluşunu tasrih ettiğini ifade edip Allah’tan başka Ma’bud olmadığına işaret ettiğini söyler.<sup>1035</sup> Ayrıca Nursi uluhiyeti, insanların fitri ibadet ihtiyacı ile bağlantılı olarak izah eder. Bütün varlıkların bir ibadet şekli olduğunu ifade eden Nursi, şuursuz varlıkların yaptıkları işlerin ibadet olduğunu, şuurlu varlık insanın da ibadet etmeye fitri ve doğal meylinin uluhiyeti ispat ettiğini vurgulayarak şöyle der:

<sup>1028</sup> H. A. Ali, “Rububiyet”, çev. Aydın Topaloğlu, **MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 29, (2005): 205.

<sup>1029</sup> Suat Yıldırım, **Kur’an’da Uluhiyet**, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010), 81, 118.

<sup>1030</sup> Ali Ünal, **Kur’an’da Temel**, 122.

<sup>1031</sup> Ali Ünal, **Kur’an’da Temel**, 122.

<sup>1032</sup> Muhammed b. Abdülvehhab, **Tevhid**, çev. Harun Ünal, (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 10.

<sup>1033</sup> Yusuf El-Kardavi, **Tevhidin Hakikati**, çev. Mustafa Özel, (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1996), 23.

<sup>1034</sup> Seyyid, Ebu’l-Alâ el-Mevdûdi, **Kur’an’ın Dört Temel Terimi, İlah, Rab, Din İbadet**, 7. bs. çev. Mahmut Osmanoglu, (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999), 23.

<sup>1035</sup> Nursi, **Sözler**, 674.

*“Evet, nev-i beşerin her taifesi birer nevi ibadetle fitrî gibi meşgul olması; ve sâir zîhayatın, belki cemâdâtın dahi fitrî hizmetleri birer nevi ibadet hükmünde bulunması; ve kâinatta maddî ve mânevî bütün nimetlerin ve ihsanların herbiri, bir mâbudiyet tarafından, hamd ve ibadeti yaptıran perestişe ve şükre birer vesile olmaları; ve vahiy ve ilhamlar gibi bütün tereşşuhat-ı gaybiye ve tezahürat-ı mâneviyenin bir tek İlâhın mâbudiyetini ilân etmeleri, elbette ve bedahetle bir ulûhiyet-i mutlakanın tahakkukunu ve hükümferma olduğunu ispat ederler.”<sup>1036</sup>*

Tevhid-i uluhiyet ile tapma/tapınma arasında sıkı bir ilişki vardır. Uluhiyet ile ubudiyet tevhid-i uluhiyetin iki yüzü mahiyetindedir.<sup>1037</sup>

İbn-i Teymiyye tevhid inancından siyasi kavramlar üreten ilk düşünürdür. O “selefilik” akımını Ahmed b. Hanbel’den sonra canlandıran kişi olarak kabul edilir. Onu İbnü’l Kayyim El-Cevziyye takip etmiştir. İbn-i Teymiyye Allah’ın sıfatları ve tevhid-i uluhiyet kavramlarını merkeze alarak düşüncelerini inşa etmiştir. Sıfatlar konusunda Eş’arileri, tevhid konusunda tasavvufçuları şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.<sup>1038</sup>

İbn-i Teymiyye’ye göre uluhiyet tevhidi, tevhidin esasıdır. Dinin başı, sonu, zahiri ve batını uluhiyet tevhididir. İnsanlar ve cinlerin yaratılış amacı uluhiyet tevhidini gerçekleştirmeleridir. Peygamberler uluhiyet tevhidi için gönderilmiş, kitaplar da bunun için indirilmiştir. Ona göre tevhid-i uluhiyet ise Allah’ın fiillerinde “bir” kabul edilmesi ile dua, sevgi, korku, ümit, namaz ve hac gibi ibadetlerin sadece ve sadece Allah’a tahsis edilmesidir. Tebliğin temel amacı tevhid-i uluhiyeti ilan etmektir.<sup>1039</sup> İbn-i Teymiyye rububiyet tevhidinin uluhiyet tevhidinin bir cüz’ü olduğunu kabul eder. Ve gerçek tevhidin de tevhid-i uluhiyet olduğunu ifade eder.<sup>1040</sup>

---

<sup>1036</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatı’ndan Şualar**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011),139.

<sup>1037</sup> Kubat, **Kur’an’da Tevhid**, 55.

<sup>1038</sup> Sarıkaya, **age**, 95.

<sup>1039</sup> Sarıkaya, **age**, 101.

<sup>1040</sup> Sarıkaya, **age**, 102.

## 6. 2. 2 Tevhid-i Rububiyet

Allah'ın "rububiyet" sıfatı "Rab" isminden türetilmiştir.<sup>1041</sup> Rab, itaat olunan efendi, her şeyin maliki, yaratma ve emretmenin sahibi, terbiye eden, idare eden, tedricen kemale erdiren, hak sahibi, tasarruf eden gibi bir çok anlamlara gelmektedir. Türkçe terbiye ve mürebbi kelimeleri Rab kelimesinden türetilmiştir.<sup>1042</sup> İslamiyet'in başlangıcında Tanrı anlamında kullanılan Rab, kelimesinin anlamı tedrici olarak tahkim edilmiştir ve Allah ile aynılaştırmıştır. Rab ancak Allah olabilir ve Allah, ancak Rab olabilirdi.<sup>1043</sup> Rububiyet ise Rab isminin sıfatı olup, bir şeyi yaratılışında var olan potansiyel ve ihtiyaçlara münasip olarak tedricen geliştirerek tekamül ettirmek ve mükemmel hale getirmek anlamına gelmektedir.<sup>1044</sup>

Said Nursi tevhid-i rububiyetin Allah'a şirk koşmamakla ilgili olduğunu şöyle ifade eder:

“اللَّهُ الصَّمَدُ” (Allah Samed'dir; her şey O'na muhtaçtır, O ise hiçbir şeye muhtaç değildir) *dir. İki cevher-i tevhide sadeftir. Birinci dürrü: Tevhid-i Rububiyyet. Evet nizâm-ı kevn lisanı der ki: لَا خَالِقَ إِلَّا هُوَ* (Ondan başka yaratıcı yoktur.)”<sup>1045</sup>

Allah'ın yaratıcılığında kimseye muhtaç olmaması, kimsenin O'nun işlerine müdahale etmediğine ve icraatlarında O'nun ortağı bulunmadığına işaret etmesi Nursi'nin tevhid anlayışını ifade etmektedir. Demek Nursi'ye göre İslam'ın yerleştirmek istediği tevhid, rububiyet tevhididir. Yoksa Mekkeli müşrikler tek Allah olduğuna inandıkları halde, taptıkları putları Allah katında şefaathiler, yardımcıları ve Allah'a yaklaştıran vasıtalar olarak görmekteydiler. Allah'ın Samed olması, bütün vasıta, şefaathçi ve yardımcıları reddetmek anlamına gelmektedir.

Rab kelimesinin bütün anlamları göz önüne alındığında tevhid-i rububiyeti şöyle tanımlayabiliriz: Alemlerin Rabbi Allah'ın âlem ve insan üzerinde her an yaratıcılığını, hayatı devam ettirmesini, tasarrufunu, terbiyesini, hakimiyetini, malikiyetini ve idaresini kabul edip, uluhiyeti yalnız O'na tahsis edip, sadece ve sadece O'na kulluk edip, ibadet etmektir.

<sup>1041</sup> Ali Ünal, **Kur'an'da Temel**, 122.

<sup>1042</sup> Suat Yıldırım, **Kur'an'da Uluhiyet**, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010), 125.

<sup>1043</sup> Yıldırım, **Kur'an'da Uluhiyet**, 131.

<sup>1044</sup> Ali, **age**, 205.

<sup>1045</sup> Nursi, **Sözler**, 675.

Bu tanımın muhtevasına bakıldığında tevhid-i rububiyetin tevhid-i uluhiyet ve tevhid-i ubudiyeti de kapsadığı hemen görülmektedir. Bu tanım bir bakıma hakiki tevhidi, tevhid-i rububiyetin çehresinde gören ekolün görüşlerini temsil etmektedir. Bu çalışmanın temel tezlerinden biri de *Kur'an*'ın yerleştirmek istediği tevhidin tevhid-i rububiyet olduğu ve Said Nursi'nin de bu tür bir tevhid anlayışını temsil ettiği yönündedir. *Kur'an-ı Kerim*'in "Besmele" ayetinden sonra ilk nazil olan ayetleri<sup>1046</sup> ile Mushaf'taki tasnifte de ilk<sup>1047</sup> ve son ayetler<sup>1048</sup> rububiyetten bahsetmektedir. Ayrıca uluhiyeti anlatan ayetlerin hemen tamamı inanmayı rububiyete bağlamaktadır.<sup>1049</sup> Allah'ın Rab ismi 970 ayette geçmektedir ve

<sup>1046</sup> Kur'an-ı Kerim, **Alak Suresi**, 96:1-5.

<sup>1047</sup> Kur'an-ı Kerim, **Fatiha Suresi**, 1:1.

<sup>1048</sup> Kur'an-ı Kerim, **Nas Suresi**, 114:1-6.

<sup>1049</sup> "Senin Rabbin dilediğini yaratır, dilediğini seçer. Onların ise seçme hakları yoktur. Allah, onların uydurdukları şeriklerden münezzehtir, yücedir. Senin Rabbin onların gerek kalplerinin gizledikleri, gerek açıkladıkları her şeyi bilir. O'dur Allah. O'ndan başka yoktur İlah. Başta da son da, dünyada da ahirette de bütün hamdler, güzel övgüler O'nadır. Hüküm yetkisi O'nundur. Sonunda varacağınız yer de O'nun huzurudur. De ki: "Söyleyin bakalım, eğer Allah geceyi ebedî olarak uzatıp kıyamete kadar karanlık yapsa, Allah'tan başka size gündüzü getirecek tanrı var mıdır? Hâlâ dinleyip kabul etmeyecek. De ki: "Söyleyin bakalım! Gündüzü ebedî olarak uzatıp kıyamete kadar gündüz yapsa, Allah'tan başka, koynunda istirahat edip sükûnet bulacağınız geceyi getirecek tanrı var mıdır? Hâlâ gerçeği görmeyecek misiniz?" (Kasas Suresi: 68-72)

"Alemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun ki böylece, zulmedip duran o gürûhun arkası kesildi. De ki: "Söyleyin bakalım: Eğer Allah işitme ve görme duyunuzu alır, kalplerinizin üstüne bir de mühür vurursa Allah'tan başka hangi tanrı onları size geri getirebilir?" Bak, ayetlerimizi nasıl türlü türlü açıklıyoruz da, sonra onlar nasıl yüz çeviriyorlar!" (En'am: 45-46)

"İyi bilin ki halis din, yani bütün gönlüyle candan itaat, yalnız Allah'a yapılıdır. Allah'tan başka birtakım hâmiler edinerek: "Biz onlara sırf bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." diyenlere gelince, elbette Allah, onların hakkında ihtilaf ettikleri hususlarda aralarında hükmünü verecektir. Allah yalancılığı, nankörlük ve kâfirliği huy edinenleri hidayet etmez, emellerine kavuşturamaz. Eğer Allah evlat edinmek isteseydi yarattıklarından dilediğini seçerdi. Ama o bunu dilememiş, evlat edinmemiştir. O bundan münezzehtir, yücedir. Tek hâkimdir. O, gökleri ve yeri hikmetle ve ciddî bir maksatla yarattı. Devamlı surette geceyi gündüze dolar, gündüzü geceye dolar. Güneş ve ayı da sizin hizmetinize veren O'dur. Onlardan her biri belirli bir süreye kadar akarcasına hareket eder. İyi bilin ki O, aziz ve gafurdur (üstün kudret sahibi olup, aynı zamanda çok affedicidir). O, sizi bir tek candan yarattı. Ayrıca ondan da eşini meydana getirdi. Size etlerini yemeniz için deve, sığır, koyun ve keçiden erkekli ve dişili olmak üzere sekiz çift hayvanın helâl olduğunu vahiyyle bildirdi. O sizi analarınızın karnında üç karanlık içinde, peş peşe yaratır. İşte gerçek İlah olan Allah, bunları yapan Rabbinizdir. Bütün mülk ve hakimiyet O'nundur. O'ndan başka tanrı yoktur. Hâlâ nasıl oluyor da hak yoldan vazgeçiriliyorsunuz?" (Zümer :3-6)

"Göklerin ve yerin Rabbi, o Arşın, o muazzam saltanatın Rabbi, Kendisine eş, ortak uyduranların iddialarından münezzehtir, yüceler yücesidir. Kendilerine bildirilen o hesap gününe kavuşuncaya kadar, onları kendi hallerine bırak, batıllarına dalsınlar, varsın oyalansınlar. O, Allah'tır, gökte de yerde de tek ve gerçek İlah'tır. O tam hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyi hakkıyla bilir. Göklerin, yerin ve ikisinin arasında olan bütün varlıkların mülk ve hâkimiyetine sahip olan Allah'ın şanı çok yücedir, hayır ve bereketi sınırsızdır. Kıyamet saatini bilmek O'na aittir. Hepiniz sonunda O'nun huzuruna götürüleceksiniz. Müşriklerin O'ndan başka yalvardıkları sahte tanrıların şefaati yetkileri yoktur. Ancak bilerek hak ve gerçeğe şahitlik edenler bunu yapabileceklerdir. Eğer kendilerine: "Sizi kim yarattı?" diye sorarsan "Allah yarattı" derler. O halde, nasıl oluyor da O'nu tek İlah kabul etmekten vazgeçiriliyorlar?" (Zuhruf: 82-87)

"O müşriklerin Allah'tan başka ibadet edip yalvardıkları sahte tanrılar ise, hiçbir şey yaratamazlar. Zaten kendileri yaratılmaktadırlar. Hep ölüdürler, diri değildirler. Kendilerine tapanların bile ne

rububiyeti anlatmaktadır. Rab ismi, Allah lafzından sonra en çok kullanılan isimdir.<sup>1050</sup> Allah lafzı ise Kur'an'da yaklaşık 2500 defa kullanılmaktadır.<sup>1051</sup>

Buna rağmen İbn-i Teymiyye müşriklerin de tevhid-i rububiyet inancına sahip olduklarını,<sup>1052</sup> *Kur'an*'ın yerleştirmeye çalıştığı tevhidin, tevhid-i uluhiyet olduğunu ifade eder. Hakiki tevhidin de tevhid-i uluhiyet olduğunu söyler.<sup>1053</sup> Mevdûdi ise uluhiyetin anlamını, rububiyeti de içine alacak şekilde genişleterek uluhiyet tevhidini esas maksat olarak mütalaa eder. Uluhiyetin hakimiyet ile direk bağlantılı olduğunu, uluhiyet ile otoritenin birbirinden ayırlamayacağını söyler. Tüm hakimiyetin ilahi otoritenin elinde olmasının uluhiyetin amacı olduğunu ifade eder.<sup>1054</sup>

Günümüzde “selefi” yaklaşım olarak nitelendirilen “Siyasal İslam” ekolünü benimseyenlerin tevhid anlayışı olan uluhiyet tevhidinin zaruri neticesi ubudiyetin çerçevesini genişletmeleri, bir çok muameleyi ibadet olarak telakki etmeleri ve aykırı mülahaza ve muameleleri “şirk” kategorisine koymalarının,<sup>1055</sup> radikalizmin doğmasına sebep olduğunu düşünüyorum. İbn-i Teymiyye'nin kelam ve siyaset hakkındaki görüşlerinin İslam dünyasındaki etkileri devam etmektedir. Mesela Suudi Arabistan'ın kurucusu Muhammed bin Abdülvehhab, İbn-i Teymiyye'nin

---

zaman diriltileceklerini bilemezler. Sizin ilâhınız bir tek İlâhtır. Öyle iken ahireti inkâr edenlerin kalpleri bu gerçeği de inkâr eder. Hep kibirlenip dururlar.” (Nahl: 20-22)

“De ki: ‘Hamd olsun Allah'a, selâm olsun seçtiği kullarına. Allah mı hayırlı, yoksa Ona ortak saydıkları şeyler mi? O nesnelere mi üstün, yoksa gökleri ve yeri yaratan ve gökten sizin için su indiren mi? Öyle bir su ki Biz onun sayesinde gözleri gönülleri açan pek güzel bahçeler bitirmekteyiz. Halbuki siz onun bir tek ağacını bile bitiremezsiniz. Hiç Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Elbette olmaz! Ama onlar haktan sapan bir gürühtür. O nesnelere mi üstün, yoksa yeri oturmaya elverişli kılan, içinden yer yer ırmaklar akıtan ve oraya sağlam dağlar yerleştiren ve iki denizin arasına bir engel koyan Allah mı? Hiç Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Elbette olmaz! Ama onların çoğu bu gerçeği anlamıyorlar. O nesnelere mi üstün yoksa, çaresiz kalıp Kendisine yalvaran insanın duasını kabul edip sıkıntısını gideren ve sizi dünyada halifeler yapan Allah mı? Hiç Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Elbette olmaz! Ne de az düşünüyorsunuz! O nesnelere mi üstün yoksa size karanın ve denizin karanlıklarında yol gösteren ve rahmetinin müjdecisi olarak rüzgârları gönderen mi? Hiç Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Elbette olmaz! Allah, müşriklerin şirk koşmalarından münezzehtir. O nesnelere mi üstün yoksa mahlûkları ilkin yaratan, sonra da tekrar hayat veren ve sizi gerek gökten gerek yerden rızıklandıran mı? Hiç Allah ile beraber başka tanrı mı olur? Elbette olmaz! De ki: “Şerik iddianızda tutarlı iseniz delilinizi gösteriniz.” (Neml: 59-64)

<sup>1050</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, 126.

<sup>1051</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konuları İle Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1983), 41.

<sup>1052</sup> Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 122.

<sup>1053</sup> İbn-i Teymiyye, *Dua ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 47, 78.

<sup>1054</sup> Mevdudi, *age*, 37-38.

<sup>1055</sup> Eyibil, *age*, 186.

fikirlerinden etkilenmiştir. İslam dünyasında tecdit ve yenilik hareketlerini etkileyen İbn-i Teymiyye bir çok radikal gurubun doğmasına da sebep olmuştur.<sup>1056</sup>

Uluhiyet ve rububiyet tevhidinden bahseden bazı ayetlerin yorum farklılıkları ihtilafın temel sebebidir.

*“De ki: ‘Bütün dünya ve içinde yaşayanlar kimindir söyleyin bakalım, biliyorsanız.’ Elbette: ‘Allah’ındır’ diyeceklerdir. Öyleyse, sen de ki: “Neden aklınızı başınıza almıyorsunuz?”*

*“Peki, yedi kat göğün ve yüce Arşın Rabbi kimdir?” diye sor.*

*Elbette, “Allah’tır”, diyeceklerdir. Öyleyse sen, de ki: “İnanduğumuz Allah’a karşı gelmekten sakınmaz mısınız?”*

*De ki: “Peki her şeyin gerçek yönetimini elinde tutan, Kendisi her şeyi koruyup gözeten, ama Kendisi himaye altında olmayan kimdir? Biliyorsanız söyleyin bakalım!*

*Elbette, “Allah’tır” diyecekler. Sen de ki: Öyleyse nasıl oluyor da büyülenip gerçekten uzaklaşıyorsunuz?”<sup>1057</sup>*

İbn-i Teymiyye bu ayetlerin, müşriklerin de tevhid-i rububiyete inandıklarını gösterdiğini ve Kur’an’ın tevhid-i uluhiyete davet ettiğini ifade eder.<sup>1058</sup> Cahiliye dönemi rububiyet tasavvurunun çarpıklığını ve ikilemini ortaya çıkaran bu ayetlerden müşriklerin tevhid-i rububiyet inancına sahip olduğunu söylemek ifrat bir yorumdur.<sup>1059</sup> Kanaatimce Mekkeli müşriklerin inançlarını anlatan bu ayetler, müşriklerin rububiyet tevhidine inandıklarını göstermez. Bilakis bu çalışmada deizm için de kullandığımız “tefrik-i rububiyet” inancına sahip olduğunu gösterir. Çünkü müşrikler kainatı yaratan ve orada bir düzen kuranın Allah olduğuna inanıyorlardı. Ama kulluklarını, tarihte yaşamış büyük zevatın heykelleri olan ve melek suretinde tasavvur ettikleri putlara takdim ediyorlardı.<sup>1060</sup> Bir de o zevatın tesis ettiği hayat düzenini devam ettiriyorlardı. Bu hayat sistemini değiştirmeye direniyorlardı. Bu durum onları şirke sokmuş ve müşrik adını almışlardı. Müşrikler tefrik-i rububiyet

<sup>1056</sup> Hanifî Şahin, “İbn-i Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”, **JASSS International Journal of Social Science**, c. 6, s. 3 (2013): 617.

<sup>1057</sup> Kur’an-ı Kerim, **Mü’minun Suresi**, 23:84-89.

<sup>1058</sup> Teymiyye, **Dua ve Tevhid**, 48.

<sup>1059</sup> Aydın Temizer, “Kur’an’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rububiyet Anlayışındaki Çelişki”, **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, s. 15-16 (2013): 9.

<sup>1060</sup> Temizer, **age**, 15.

esasını benimsediklerinden yani kainatın yaratılış ve düzeninin Allah'a ait olduğunu ama dünya hayatında ise kendi kurdukları nizamı benimsiyorlardı. Bundan dolayı Hazreti Peygamber müşrikleri tevhid-i rububiyete davet ediyordu. Kulluğun tapınma kısmını da Allah'a vermelerini yani tevhid-i uluhiyete davet ediyordu ki, bu davet tevhid-i rububiyetin mütemmim bir cüz'ü olarak değerlendiriliyordu.

“De ki: “Peki her şeyin gerçek yönetimini elinde tutan kim?”<sup>1061</sup> ayetini Said Nursi şöyle yorumlar:

*“İşte, ey tabiat bataklığına düşen gafil! Eğer tabiatı bırakıp kudret-i İlâhiyeyi tanımazsan, her bir şeye, hatta her bir zerreye hadsiz bir kuvvet ve kudret ve nihayetsiz bir hikmet ve maharet, belki ekser eşyayı görecek, bilecek, idare edecek bir iktidar, her şeyde bulunduğunu kabul etmek lâzım gelir.”<sup>1062</sup>*

Nursi'nin bu yorumunun tefrik-i rububiyeti inkar ve tevhid-i rububiyeti ikame etme amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Tevhid-i uluhiyet ve tevhid-i rububiyet ekollerinin, Maide Suresi 44. ayetini yorumları, iki ekol arasındaki yaklaşım farklılıklarını anlamamıza yardımcı olacaktır. “...Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse işte onlar tam kâfirdirler.”<sup>1063</sup> Seyyid Kutub bu ayeti, tıpkı Mevdûdi gibi, uluhiyet ile bağlantılı olarak tefsir ederek şunları söyler:

*“...Allah'ın indirdiği ayetlere göre hüküm vermeyen, Allah'ı ilahlığını reddediyor demektir. Oysa ilahlık zorunlu olarak, egemenliği ve yasamayı da içermektedir. Allah'ın ayetlerine göre hüküm vermeyen bir kimse bir yandan, Allah'ın ilahlığını ve ilahlığın niteliklerini reddetmekte, diğer yandan da ilahlık hakkını, ilahlığın niteliklerini kendine mal etmeye çalışmaktadır. Gerçekten de küfür bu değil de nedir? Pratik –ki bu teoriden daha önemlidir– sırf küfür kokuyorsa, dil ile mümin ya da Müslüman olduğunu savlamanın anlamı nedir?”<sup>1064</sup>*

Siyasi İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Seyyid Kutub'a mukabil Said Nursi “Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse...” ayetinin

<sup>1061</sup> Kur'an-ı Kerim, **Mü'minun Suresi**, 23:88.

<sup>1062</sup> Nursi, **Sözler**, 642.

<sup>1063</sup> Kur'an-ı Kerim, **Maide Suresi**, 5:44.

<sup>1064</sup> Seyyid Kutub, **Fi Zılal-il Kuran**, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, c. 3, (İstanbul: Dünya Yayıncılık), 268.



“Kim Allah’ın indirdiği ahkâmı tasdik etmezse” anlamına geldiğini ifade etmek sureti ile meseleye daha farklı ve ılımlı bakmaktadır.<sup>1065</sup> Dinin siyaset ile alakalı ahkâmının sınırlı olduğunu ifade eden Nursi, bu kısmın ihlal edilmesi ile dinin ortadan kalmayacağını ve tevhidin zarar görmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>1066</sup>

Pratik ve teori arasındaki ilişki konusunda da ciddi farklılıklar vardır. Teori ile iman, pratik ile amel yani İslam kastedilmektedir. Kutub, imandan ziyade imanın görünür olması demek olan amelin önemli olduğunu ve bunun da uluhiyet ile bağlantılı olduğunu –yukarıda- ifade etmektedir. İman ve amel ilişkisi konusunda Nursi’nin yaklaşımı Selefî bakış açısında farklıdır:

*“İslâmiyet iltizamdır; iman iz’andır. Tabir-i diğerle, İslâmiyet, hakka tarafgirlik ve teslim ve inkıyaddır; iman ise, hakkı kabul ve tasdiktir.*

*Eskide bazı dinsizleri gördüm ki, ahkâm-ı Kur’âniyeye şiddetli tarafgirlik gösteriyorlardı. Demek o dinsiz, bir cihette Hakkın iltizamıyla İslâmiyete mazhardı; “dinsiz bir Müslüman” denilirdi. Sonra bazı mü’minleri gördüm ki, ahkâm-ı Kur’âniyeye tarafgirlik göstermiyorlar, iltizam etmiyorlar; “gayr-ı müslim bir mü’min” tabirine mazhar oluyorlar... İmansız İslâmiyet sebab-i necat olmadığı gibi, İslâmiyetsiz iman da medar-ı necat olamaz.”<sup>1067</sup>*

Nursi, bu ifadeler ile teori ile pratiği birbirinden ayırmamaktadır. Ahirette kurtulmak için iman ve İslam’a birlikte sahip olmak gerektiğini ifade etmektedir.

Said Nursi, İbn-i Teymiyye ve İbni Kayyım e’l-Cevzi gibi dahi imamları takip eden Vehhabi mezhebinin Ehli Sünnete olan saldırılarında haklılık paylarının olduğunu ifade eder.<sup>1068</sup> Ehli sünnetten bazı cahillerin, kabir ziyaretleri hususunda İslam’ın çizdiği çerçevenin dışına çıktığını ve Vehhabilerin bu yanlış düşünceleri tadil edebileceğini söyler.<sup>1069</sup> Nursi, Vehhabileri İslam dairesi içinde mütalaa ederek şunları söyler:

*“Namaza çok dikkat ediyorlar. Şeriatın ahkâmına tatbik-i harekete çalışıyorlar. Başkaları gibi lâkaytlık etmiyorlar. Güyâ dinin taassubu nâmına tecâvüz ediyorlar. Başkaları gibi dinin ehemmiyetsizliğine binâen şêâir-i*

<sup>1065</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 506.

<sup>1066</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 461.

<sup>1067</sup> Nursi, **Mektubat**, 31.

<sup>1068</sup> Bediüzzaman Said Nursi, **Risale-i Nur Külliyyatından (Terimli, Lügatli, Kaynaklı, İndeksli) Mektubat**, (İstanbul: Söz Matbaacılık ve Yayıncılık, 2011), 515.

<sup>1069</sup> Nursi, **İndeksli Mektubat**, 516

*diniyeyi tahrip etmiyorlar. Hem, Vehhâbilik az bir fırkadır. Koca âlem-i İslâmın havz-ı kebîri içinde ya erir, ya itidâle gelir; çünkü menbâi hâriçte değil ki, âlem-i İslâmı bulandırsın. Menbâi hariçte olsaydı, çok düşündürecekti...*»<sup>1070</sup>

### 6. 3 Said Nursi'nin Siyaset Ontolojisi

Modern siyaset teorilerini yazan bir çok siyaset bilimcinin ilk ele aldıkları konu insanın doğasıdır. İnsan nedir? İnsan; bencil midir, sosyal mıdır, rasyonel midir, ahlaklı mıdır, siyasi midir? Bunun gibi soruların sayısı çoğaltılabilir. Bu sorulara verilen cevaplara göre siyaset teorisi şekillenir.<sup>1071</sup> Bu modern teoriler de, açıkça ifade edilmese bile, ontolojik bir zemine dayanmaktadır ki buna zayıf (weak) ontoloji dendiğini ifade etmiştik. Yani buna zayıf siyaset ontolojisi denebilir.<sup>1072</sup> Siyaset ontolojisi açısından liberalizmin deizme dayandığı birinci bölümde izah edilmişti.

Modern siyaset teorisyenleri bu sorulara cevap verirken Tanrı'dan bağımsız bir insan mahiyeti tanımlaması yapmayı tercih ederler. Liberal siyaset düşüncesinin ana teması olan “özgürlük” kavramının, tarihsel olarak kiliseden tevellüt eden siyaset düşüncesine karşı ortaya çıkmasının doğal sonucu bu tercihi doğurmuş olabilir.<sup>1073</sup> Ama İslam siyaset düşüncesinin merkezini Allah ile münasebetler oluşturduğundan Allah, alem ve insan ilişkisinin teşekkülü demek olan siyaset ontolojisi ile siyaset düşüncesinin zeminini inşa etmenin zarureti vardır.

Said Nursi, siyaset düşüncesini inşa sürecine, Batı medeniyetinin parçalamış olduğu “Allah, insan, ve âlem” ilişkisinin yeniden birbirine bağlayarak başlamıştır. Bu bağı kurmaya iman, sürece de imanı inşa süreci denilebilir. Nursi'nin imanı inşa vetiresinde sık kullandığı “rububiyet” kavramını merkeze alarak, onun siyaset düşüncesinin ontolojik temelleri analiz edilecektir.

Konuya başlamadan evvel Said Nursi'nin iman bahsinde neden “Allah'ın varlığı” ve “Allah'ın rububiyeti” konularına ağırlık verdiğini izah etmek gerekmektedir. Nursi bu koyuyu şöyle izah eder:

<sup>1070</sup> Nursi, **İndeksli Mektubat**, 517.

<sup>1071</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 19.

<sup>1072</sup> Halil İbrahim Yenigün, “Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 18, s. 34 (2013): 6, 7.

<sup>1073</sup> Gencer, **Liberalizmin Kalbine**, 251-253.

*“Fen ve felsefenin tasallutuyla ve maddiyun ve tabiiyyun tâunu, beşer içine intişar etmesiyle, her şeyden evvel felsefeyi ve maddiyun fikrini tam susturacak bir tarzda imanı kurtarmaktır.”*<sup>1074</sup>

Nursi'nin “maddiyun” yani maddecilik ya da materyalizmin doğurduğu ateizm ve “tabiiyyun” yani tabiatçılık ya da natüralizmin doğurduğu deizm inançları ve bu inançların neticeleri ile mücadele ederek insanların imanını kurtarmayı düşündüğü anlaşılmaktadır. Ateizme karşı Allah'ın varlığını ispat, deizme karşı ise tevhid inancını yani tevhid-i rububiyeti ya da Allah'ın bir ve tek oluşunu ve tasarrufunda ortağı ve yardımcısı olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.

Türkiye’de materyalizm düşüncesinin en meşhur temsilcisi Abdullah Cevdet’tir. Abdullah Cevdet, çok büyük tartışmalara sebebiyet veren, Hazreti Peygamber ve İslamiyeti aşağılayıcı ifadeler ihtiva eden, Reinhard Dozy'nin eserini, “*Tarih-i İslamiyet*” adıyla Türkçeye tercüme etti. Ama çok büyük tepki çeken eser yasaklanmasına rağmen yayılmasına göz yumulmuştur.<sup>1075</sup> Said Nursi, Dozy'nin *Kur'an* aleyhine olan *Tarih-i İslamiyet* adlı eserini serbest, fakat *Risale-i Nur*'u yasaklayan düşüncüyü sert bir şekilde eleştirerek şöyle demiştir:

*“Doktor Duzi'nin, baştan nihayete kadar serâpa İslâmiyetiniz ve vatanınız ve dininiz aleyhinde ve frenkçe Tarih-i İslâm namındaki eseri ki, zındıkların kütüphanelerinizdeki eserlerine, kitaplarına ve serbest okumalarına ve o kitapların şakirdleri, kanununuzca cemiyet şeklini almalarıyla beraber, dinsizlik veya komünistlik veya anarşistlik veya pek eski ifsad komitecilik veya turancılık gibi siyasetinize muhalif cemiyetlerine ilişmiyordunuz?”*<sup>1076</sup>

Nursi, Abdullah Cevdet'in dine hücumlarına karşı bir iki risale yazdığını ifade eder. Ama bu risaleleri tasrih etmez.<sup>1077</sup> Ayrıca Abdullah Cevdet'in tesettüre itirazlarına karşı *Tesettür Risalesi*'ni yazdığını ve onun itirazlarına cevap verdiğini de nakleder. Bu risalenin ilmi cevaplar içerdiğini ve tesettüre itiraz edenleri susturduğunu şöyle anlatır:

---

<sup>1074</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 301.

<sup>1075</sup> Mardin, *Jön Türklerin*, 232.

<sup>1076</sup> Nursi, *Şualar*, 278.

<sup>1077</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 229.

“Bu risalenin (*Tesettür Risalesi*) aslı, başta Doktor Abdullah Cevdet olarak Avrupa medeniyet ve felsefesi nâmına ve belki İngilizlerin ifsad-ı siyaseti hesabına ‘*Tesettür Ayeti*’ne ettikleri itiraza karşı, gayet kuvvetli ve müskit bir cevab-ı ilmidir.”<sup>1078</sup>

Abdullah Cevdet *İctihad* dergisinin 150. sayısını 1922’de yayınladı. Yeni yönetimi öven yazı ile başlayan Abdullah Cevdet’in *İctihad*’ının Cumhuriyet döneminde herhangi bir engelleme ile karşılaşmaması, Mustafa Kemal ile paralel düşünceleri ifade etmesi ile açıklanabilir.<sup>1079</sup> Yoksa, üçüncü bölümde izah edildiği gibi, Tek Parti iktidarının teşekkülü esnasında muhalif basına sansürü uygulanmıştı. Elazığ Mebusu olmak için Mustafa Kemal ile görüşen Abdullah Cevdet, Batıcı fikirlerine gelen eleştirilerden dolayı seçimde aday olamamıştı.<sup>1080</sup>

Cumhuriyet döneminde Abdullah Cevdet, dinin ve kurumlarının toplumsal gelişme önündeki en büyük engel olduğunu ifade ediyordu. Dine eleştirilerin ifade özgürlüğü çerçevesine alınmasından sonra Abdullah Cevdet’e biyolojik materyalizme dair eserleri halk düzeyinde tercüme ve neşir imkanı buldu. Özellikle Gustave Le Bon’un materyalist düşüncelerini aktaran Abdullah Cevdet, Anglo-Sakson eğitimini ve hayat tarzını Türk toplumuna ithal edilmesi gerektiğini savunuyordu. Atatürk İnkıplarından olan Latin harflerinin kabulü, kadın hakları gibi bir çok reform Abdullah Cevdet tarafından çok önceleri ifade edilmiştir.<sup>1081</sup>

Abdullah Cevdet’tin çalışmalarından başka Milli Mücadele yıllarında 1919 yılında “sosyalizm” ideolojisini savunmak üzere *Kurtuluş* dergisi çıkarılmıştı. Ama daha radikal diyalektik materyalistler 1920-1925 yıllarında *Aydınlık* dergisini çıkardılar. *Aydınlık* dergisi etrafında toplanan materyalistler Doktor Şefik Hüsnü başkanlığında bir de teşkilat kurarak materyalizmi yaymaya çalıştılar.<sup>1082</sup>

Resmi olarak kurulan *Kurtuluş* ve *Aydınlık* dergilerinden sonra Yakup Kadri yönetiminde 1931’de *Kadro* dergisini çıkarıldı. *Aydınlık* yazı heyetinden Vedat Nedim, Burhan Asaf ve İsmail Hüsrev *Kadro*’ya kaymışlardı. Mustafa Kemal’e bir ideoloji kurmaya çalışan *Kadro* Marksist kavramları kullanarak amacını şöyle tasrih ediyordu: “*Türkiye bir devrim içindedir. Devrim durmadı. Bugüne kadar*

<sup>1078</sup> Nursi, *Külliyyat*, 2167.

<sup>1079</sup> Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, 385.

<sup>1080</sup> Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, 387.

<sup>1081</sup> Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, 389-393.

<sup>1082</sup> Ülken, *Türkiye’de Çağdaş*, 382.

*geçirdiğimiz hareketler onun yalnız bir safhasıdır. Devrimimiz derinleşme ve gelişme yönündedir... ”<sup>1083</sup>*

Yukarıdaki birkaç örnekten de anlaşılacağı üzere Türkiye’de ateizm düşüncesi çerçevesinde faaliyetler yürütülmüştür. Buna mukabil Said Nursi de ateizme karşı Allah’ın varlığını ispat etmek için düşüncelerini neşretmiştir.

### **6. 3. 1 Varlıkların Tasnifi**

Said Nursi, kainattaki gaye ve nizam delilinden yola çıkarak Allah’ın varlığını ispat eder. “Mana-yı harfi” de denilen bu bakış açısında, kainata onun yaratıcısı olan Allah hesabına bakar. Ona göre, kainattaki her şey Allah’ı anlatan bir kitabın harfleri gibidir.<sup>1084</sup> Nursi, mümkün yola çıkarak vacibe ulaşmayı tercih eder. Bu bir bakıma rasyonel bir yaklaşımdır. İspata dayalı olarak, yani varlığı inkar edilemeyecek ve bütün duyularımızla hissettiğimiz âlemin, kainatın ve tabiatın varlığından ve bilimin ortaya çıkardığı sonuçlardan yola çıkarak varlığı tasnif eder. Varlıkları vacip (gerekli ve zaruri=aksi düşünilemeyen) ve mümkün (olması muhtemel=imkan dahilinde olan) olarak ikiye tasnif eder. Mümkün varlık, mütegayyir ve hâdistir. Yani sürekli değişmektedir, sonradan yaratılmıştır ve bu yaratılma hali her an devam etmektedir. Her an yaratılma durumu, sürekli bir tecelli veya zuhur demektir. Öyleyse mümkün varlığı değiştiren ve yaratan kadim bir değiştiriciye ve mucide ihtiyaç vardır. İmkan âleminin varlık ve yokluğu eşittir. Vacip ve mümteni değildir. Mümkünün varlık âlemine çıkabilmesi, bir tercih edicinin tercihine yani iradesine bağlıdır. Çünkü imkan âlemindeki yaratılışlar, silsile halinde birbirine sebep olup da, birbirini yaratamaz. Öyle ise mümkünün varlığını tercih eden ‘Mutlak Var’ vardır. O ‘Mutlak Var’ ise Vacib’ül Vücut Allah’tır.<sup>1085</sup>

Said Nursi’ye göre “vücub” ile “imkan” arasında organik bir bağ vardır. İman denilen şey de bu bağın ortaya çıkarılmasıdır. Vücub, mümkünü netice verdiği gibi, mümkün dahi vücub görünür. İmkanda görünen faaliyet bir faile yani vücuba delalet eder.<sup>1086</sup> Ona göre bu organik bağ “Heme Ez Ost” bir bağdır. Yani “*her şey O’ndandır, O icat eder*”. Panteizmi ifade eden, “Heme Ost” bir bağ değildir. Yani “*her şey O’dur*”, demek değildir. Mümkün varlığın Vacip Var’dan ayrı ve sonradan

<sup>1083</sup> Ülken, **Türkiye’de Çağdaş**, 383.

<sup>1084</sup> Açıkgöç, **Said Nursi**, 567.

<sup>1085</sup> Nursi, **Sözler**, 661-663.

<sup>1086</sup> Nursi, **Sözler**, 655.

O'nun tarafından yaratılmış bir vücudu vardır. Ama bu vücudun varlığı, Vacip Var'ın tercihine ve bunu devam ettirmesine bağlıdır. Mümkün varlıklar bir defa yaratılıp da sonra bir sistem halinde devam edegelen şeyler değildir. Bilakis en küçüğünden en büyüğüne kadar mümkün varlıklar, belki iç içe her an yaratılan ve zaman şeridinde devam ediyor gibi gözüken yaratılışlardır. Allah'ın rububiyetinin kainatta tecelli şekillerinden biri de, bu şekilde olmaktadır. Bu yaklaşım tevhid-i rububiyet teorisi için önem arz etmektedir.<sup>1087</sup>

Nursi'ye göre varlık, Allah'ın emri ile zaman denilen ırmakta devamlı bir şekilde akıyor. Gayb âlemlerinde kodları ve programları yapılan kanunlara şahadet âleminde vücut giydirilip sonra yine gayb âlemine doğru akıyor. Yani Rabbin emri ile gelecekte gelip, hale uğrayıp, geçmişe dökülüyor. Herkes o geçmiş ile buluşmaya doğru süratle hareket ediyor. İlim dairesinden gelen insan, kudret dairesindeki kısa bir tecelliden sonra tekrar ilim dairesine döner.<sup>1088</sup> Zaman denilen şu meseleyi şöyle ifade eder:

---

<sup>1087</sup> Nursi, **Külliyyat**, 598-599.

<sup>1088</sup> Nursi âlemin kudret dairesinden ilim dairesine dönmelerini söyle izah eder: "Eşya zevâl ve ademe gitmiyor; belki daire-i kudretten daire-i ilme geçiyor, âlem-i şahadetten âlem-i gayba gidiyor, âlem-i tagayyür ve fenâdan âlem-i nura, bekâya müteveccih oluyor.

Hakikat nokta-i nazarında, eşyadaki cemâl ve kemâl, esmâ-i İlâhiyeye aittir ve onların nukuş ve cilveleridir. Madem o esmâ bâkidirler ve cilveleri daimidir; elbette nakışları teceddüd eder, tazelenir, güzelleşir. Ademe ve fenâyâ gitmiyor; belki, yalnız itibarî taayyünleri değişir. Ve medar-ı hüsn ve cemâl ve mazhar-ı feyiz ve kemâl olan hakikatleri ve mahiyetleri ve hüviyet-i misaliyeleri bâkidirler.

Zîruh olmayanlar, doğrudan doğruya onlardaki hüsn ve cemâl, esmâ-i İlâhiyeye aittir; şeref onlaradır, medih onların hesabına geçer, güzellik onlarıdır, muhabbet onlara gider; o âyinelerin değişmesiyle onlara bir zarar îras etmez.

Eğer zîruh ise, zevil'ukulden değilse, onların zevâl ve firakı bir adem ve fenâ değil; belki vücut-u cismaniden ve vazife-i hayatın dağdağasından kurtulup, kazandıkları vazifenin semerelerini bâki olan ervahlarına devrederek, onların, o ervâh-ı bâkiyeleri dahi birer esmâ-i İlâhiyeye istinad ederek devam eder, belki kendine lâıyk bir saadete gider.

Eğer o zîruhlar zevil'ukulden ise, zaten saadet-i ebediyeye ve maddî ve mânevî kemâlâta medar olan âlem-i bekâya ve o Sâni-i Hakîmin dünyadan daha güzel, daha nuranî olan âlem-i berzah, âlem-i misal, âlem-i ervah gibi diğer menzillerine, başka memleketlerine bir seyr ü seferdir; bir mevt ve adem ve zevâl ve firak değil, belki kemâlâta kavuşmaktır.

Elhasıl: Madem Sâni-i Zülcelâl vardır ve bâkidir; ve sıfât ve esmâsı daimî ve sermedirler. Elbette o esmânın cilveleri ve nakışları, bir mânevî bekâ içinde teceddüd eder; tahrip ve fenâ, idam ve zevâl değildirler. Malûmdur ki, insan, insaniyet cihetiyle, ekser mevcudatla alâkardır. Onların saadetleriyle müteazziz ve helâketleriyle müteallimdir. Hususan zîhayat ile, ve bilhassa nev-i beşerle, ve bilhassa sevdiği ve istihsan ettiği ehl-i kemâlin âlâmıyla daha ziyade müteallim ve saadetleriyle daha ziyade mes'ut olur. Hattâ, şefkatli bir valide gibi, kendi saadetini ve rahatını onların saadeti için feda eder.

İşte, her mü'min, derecesine göre, nur-u Kur'ân ve sırr-ı iman ile, bütün mevcudatın saadetleriyle ve bekâlarıyla ve hiçlikten kurtulmalarıyla ve kıymetli mektubat-ı Rabbâniye olmalarıyla mes'ut olabilir ve dünya kadar bir nur kazanabilir. Herkes derecesine göre bu nurdan istifade eder.

Eğer ehl-i dalâlet ise, kendi elemiyle beraber, bütün mevcudatın helâketiyle ve fenâsıyla ve zâhirî idamlarıyla, zîruh ise âlâmılarıyla, müteallim olur. Yani, onun küfrü, onun dünyasına adem doldurur, onun başına boşaltır; daha Cehenneme gitmeden Cehenneme gider." (Nursi, **Mektubat**, 274)

“...şu mevcudat, irade-i İlâhiye ile seyyâledir. Şu kâinat, emr-i Rabbânî ile seyyaredir. Şu mahlûkat, izn-i İlâhî ile, zaman nehrinde mütemadiyen akıyor, âlem-i gaybdan gönderiliyor, âlem-i şهادette vücud-u zâhirî giydiriliyor, sonra âlem-i gayba muntazaman yağıyor, iniyor. Ve emr-i Rabbânî ile, mütemadiyen istikbalden gelip hale uğrayarak teneffüs eder, maziye dökülür.”<sup>1089</sup>

Said Nursi’ye göre mevcudat iki şekilde yaratılmaktadır. Biri ‘ibda’ ve ‘ihtira’ denilen hiçlikten varlık âlemine çıkıştır. Diğeri ise ‘inşa’ ve ‘terkip’ denilen hiçlikten ortaya çıkarılan varlıklardan yaratıp, vücut ve suret vermek suretiyle yaratmaktır. Her ikisinde de varlığın kolaylıkla ve süratle mükemmel bir şekilde ortaya çıkmaları doğrudan doğruya Allah’ın eseri olduğunu göstermektedir.<sup>1090</sup> İbda ve ihtira yani varoluş ve varlıkların tasnifi konusunda ontolojik bir yaklaşım sergileyen Nursi, inşa ve terkip yani eşyayı yaratma konusunda da Külli İrade’ye dayanmayı tercih eder. Yani inşa ve terkip dahi O’nun her an dilemesi olmaktadır.<sup>1091</sup> Nursi’ye göre her şey direk imkandan vücut dairesine çıkmadığından bazı türler ise inşa ve terkip ile yaratılmışlardır.<sup>1092</sup>

Said Nursi’ye göre üçüncü bir kategori ise mümteni (imkansız=muhal) varlıktır. Aslında akli olmayan ve sadece vehme dayanan, varlığı imkansız ve düşünülemez şeylerdir. Vacibü’l Vücut’un ortağı ve benzerinin olması ve O’nun yaratma ve tasarruflarına müdahale etmesi mümtenidir, yani imkansız ve muhaldir. Eğer göklerde ve yerde ikinci bir Tanrı veya tanrılar bulunsaydı, bu tanrılar arasında güç mücadelesi yaşanır ve oralarındaki düzen tamamen bozulurdu. Zerrelere kadar galaksilere kadar her yerde var olan sistem ve düzen tek bir Tanrı’nın mevcut oluşuna delalet eder. Şimdiye kadar kimsenin kainattaki bu düzende bir kusur bulamaması da, yine tek bir Tanrı’nın varlığına delildir.<sup>1093</sup>

Nursi, “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar (tanrılar) olsaydı, ikisi de harap olup giderdi”<sup>1094</sup> “Haydi, çevir gözünü: En küçük bir kusur görüyor musun?”<sup>1095</sup> ayetlerinin işareti ile zerrelere kadar kainatta hiçbir kusur,

<sup>1089</sup> Nursi, **Mektubat**, 229.

<sup>1090</sup> Nursi, **Lem’alar**, 495.

<sup>1091</sup> Mürsel, **age**, 40.

<sup>1092</sup> Nursi, **İşârâtü’l-İ’caz**, 79.

<sup>1093</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 46-51.

<sup>1094</sup> Kur’an-ı Kerim, **Enbiya Suresi**, 21:22.

<sup>1095</sup> Kur’an-ı Kerim, **Mülk Suresi**, 67:3.

eksiklik ve karışıklık olmaması yerde ve göklerde ikinci bir Tanrı'nın veya tanrıların olmadığına delil olduğunu ifade eder.<sup>1096</sup> O, Vacib'ul Vücut'un zatının ortağı olmadığı yani ikinci bir Tanrı olmadığı gibi, O'nun işlerine ve icraatlarına –zorluk ve çokluktan dolayı- yardımcı olan başka bir Tanrı'nın da olmadığını söyler. Eğer olsaydı kainattaki düzen ve sistem bozulur ve keşmekeşlik yaşanır, der.<sup>1097</sup>

Said Nursi Allah'ı tanımada ve bilmede tüme varım yöntemini kullanır. Yaratılan varlıkların mükemmel oluşu, O'nun fiillerinin mükemmel oluşuna, fiillerinin mükemmel oluşu, O'nun isimlerinin mükemmel oluşuna (çünkü her şey O isimlerin tecellisinden ibarettir), isimlerin mükemmel oluşu, bu isimlerin dayandığı ilahi sıfatların mükemmel oluşuna, sıfatlar da İlahi işlerin (Şuûnat-ı Rabbaniye) tekmline, o işler de Allah'ın kemaline delalet eder.<sup>1098</sup>

*“Kâinatta gerçi her şeyde bir güzellik ve iyilik ve hayır vardır. Ve şer ve çirkinlik gayet cüz'îdir ve vâhid-i kıyasîdirler ki, güzellik ve iyilik mertebelerini ve hakikatlerinin tekessürünü ve taaddüdünü göstermek cihetiyle, o şer ise hayır ve o kubh dahi hüsun olur”<sup>1099</sup>*

diyen Nursi, varlığın mükemmelliği yanında bazı icraatlar zahiren şer, kötü ve çirkin zannedilebileceğini söyler. Sanki bazı şeylerde çirkinlikler varmış gibi düşünülebilir. Aslında bu izafi ve cüz'i kötülük, şer ve çirkinlik mutlak anlamda bir iyilik, hayır ve güzelliği göstermek için vardılar. Bunlar zatında kötü, şer ve çirkin olmayıp iyiliğe, güzelliğe ve hayra bir merdiven ve basamak olmak için vardılar. Neticeleri itibari ile hayır, iyilik ve güzelliiktirler.<sup>1100</sup> İzafi güzelliklerin hakiki güzelliğe inkılap etmesi zıtlarının ortaya çıkarılıp bilinmesi ile anlaşılabilir. Her şey zıddıyla bilinir kaidelerinin muktezası budur.<sup>1101</sup>

### 6. 3. 2 İlahi Tenezzül

İlahi tenezzülün bir yönü de, Allah'ın beşer idrakine göre hitap etmesidir. İman bir intisaptır diyen Nursi, insanın nesebini yaratılış itibari ile Sanatkarına yani Rabbine dayandırır. Allah ile insan arasında kurulan bağın, hangi merhalelerden geçtiğini anlamak için bu “Seyr-i Nüzuli” de denilen İlahi tenezzül kavramının

<sup>1096</sup> Nursi, **Lem'alar**, 500.

<sup>1097</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 16.

<sup>1098</sup> Nursi, **Külliyat**, 1283.

<sup>1099</sup> Nursi, **Lem'alar**, 510.

<sup>1100</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 25.

<sup>1101</sup> Açıkgenç, **age**, 567.



keyfiyetini bilmeye ihtiyaç vardır. Ta ki kainattaki hiçbir şeyin bir tesadüf olmadığı anlaşılsın. İnsanın ve eşyanın kıymeti ortaya çıksın.<sup>1102</sup>

Said Nursi, varlığın yaratılış sebebi olarak Muhyiddin-i Arabi'nin yaklaşımını benimser. Allah bilinmeyi irade etmiştir. Kendi cemal ve kemalini hem görmek, hem de başkalarına göstermeyi murat etmiştir. Kendini tanıtan bir sanat eseri olarak âlemlerin, kainatın ve insanın var oluşunu dilemiştir. Hem sanat eserlerini görmek, hem de bu sanat eserlerinden görünmeyi murat etmiştir.<sup>1103</sup> Nursi kainatın yaratılış amacını bir temsilde şöyle izah eder:

*“İşte her cemâl ve kemâl sahibi kendi cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesi sırrınca, o sultan-ı zîşân dahi istedi ki, bir meşher açsın, içinde sergiler dizensin, ta nâsın enzarında saltanatının haşmetini, hem servetinin şaşaaasını, hem kendi san'atının harikalarını, hem kendi marifetinin garibelerini izhar edip göstereyin. Ta, cemâl ve kemâl-i mânevîsini iki vech ile müşahade etsin: Bir vechi, bizzat nazar-ı dekaik-âşinâsıyla görsün. Diğeri, gayrın nazarıyla baksın.”<sup>1104</sup>*

Nursi'ye göre mahlukatın en şerefli olan insanın yaratılış amacı ise, insanın Allah marifetine ulaşmasıdır.<sup>1105</sup> Kainat yani şehadet âlemi olarak adlandırılan bu maddi tecelliden evvel (bu öncelik zaman itibari ile olmayıp, belki bir sıralamayı ifade etmek içindir) bu tecelliyi hazırlayan başka tecelli âlemleri vardır. Bu madde âlemindeki tecelliler ile mana âlemlerindeki tecelliler arasında organik bir ilişki bahis mevzudur. Böyle bir organik ilişkinin kurulmasının sebebi, kainatın ve insanın mahiyetini anlamlandırmak içindir. Nursi'ye göre iman, bu organik ilişkiden ibarettir.<sup>1106</sup>

Said Nursi âlemleri ana hatları ile ikiye ayırır. Biri madde yani şehadet âlemi. Diğeri ise gayb yani bilinmeyen âlemlerdir. Madde âlemi olan kainat, şeffaf ve soyut olan mana (gayb) âlemlerinin üzerine geçirilmiş bir perde gibidir.<sup>1107</sup> Madde ve mana âlemleri arasında bir de misal âlemi de denilen bir âlem vardır ki, ruhlar âlemi ile şehadet âlemi arasında bir âlem olup her iki âlem ile irtibatı vardır. Rüyalar bu misal

<sup>1102</sup> Nursi, **Sözler**, 302.

<sup>1103</sup> Abdürrahim Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, **Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s. 11 (2001): 201.

<sup>1104</sup> Nursi, **Sözler**, 114.

<sup>1105</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 17.

<sup>1106</sup> Nursi, **Sözler**, 303.

<sup>1107</sup> Nursi, **Sözler**, 676.

âlemi ile irtibatlıdır. Rüyada misal âlemine giren insanın hem ruhlar âlemi ile hem madde âlemi ile irtibatının olması gibi.<sup>1108</sup> Hakeza, madde âleminden mana âlemine geçiş koridoru olan berzah âlemi de misal âlemine benzer.<sup>1109</sup> Bütün yaratılmışlar, zaman denilen şeritte sürekli akıyor. Gayb âleminden Allah tarafından gönderilip, şehadet âleminde harici vücut giydiriliyor. Sonra gayb âlemine doğru tekrar gönderiliyor.<sup>1110</sup>

Nursi'nin eserlerine baktığımızda, gayb yani manevi âlemlerde genel hatları ile dört tecelli merhalesinden bahsedebiliriz. Dört tecelli merhalesini Nursi'ye atfetmemizin sebebi, onun eserlerinde manevi seyahat olan “seyr u süluk”u genellikle dört aşama olarak ifade etmesidir.<sup>1111</sup>

Bilinmeme ve görünmeme mertebesi olan la-taayyün mertebesinden sonra<sup>1112</sup> sonra ilk tecelli ve görünme âleminde Zat-ı Akdes, “Allah” olarak tecelli etmiştir. Allah Lafza-i Celal'i bütün kamil sıfatları (Vücut, Beka, gibi) kapsayan şeffaf bir inci kabuğu gibidir. Henüz sıfat ve isimlerin zuhuru söz konusu değil ama bu âlem-i lahut, isim ve sıfatların birleşme noktası veya mahalli icmalidir. Bütün diğer âlemlerin kaynağı olması itibari ile insani mananın da kaynağı bu âlemdir. Allah lafzı, Zat-ı Akdes'e “ayn” olduğundan aynı sıfatların mahiyetine ima vardır. Allah'ın diğer isimlerinde böyle kuşatıcı ve O'nu tam anlatan bir mana yoktur. Bu ilk tecelli Celali bir tecellidir ki celal silsilesi bu isimden tezahür eder. Said Nursi bu durumu şöyle izah eder:

*“Allah lâfza-i celâli, bütün sıfât-ı kemâliyeyi tazammun eden bir sadeftir. Çünkü Lâfza-i Celâl, Zât-ı Akdese delâlet eder; Zât-ı Akdes de, bütün sıfât-ı kemaliyeyi istilzam eder. Öyleyse, o lâfza-i mukaddese, delâlet-i iltizamiye ile, bütün sıfât-ı kemâliyeye delâlet eder. İhtar: Başka ism-i haslarda bu delâlet yoktur. Çünkü, başka zatlarda sıfât-ı kemâliyeyi istilzam etmek yoktur.”*<sup>1113</sup>

<sup>1108</sup> Nursi, **Barla Lahikası**, 304.

<sup>1109</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 308.

<sup>1110</sup> Nursi, **Mektubat**, 229.

<sup>1111</sup> Nursi, **Mektubat**, 211-212, 441.

<sup>1112</sup> Abdülğani en-Nablusi, **Ariflerin Tevhidi, Vahdet-i Vücut Nedir?**, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İZ Yayınları, 2003), 33.

<sup>1113</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 17.

Allah denildiğinde “Mutlak Var” yani “Mevcud-u Mutlak” “Kenz-i Mahfi” anlaşılır.<sup>1114</sup>

Celali tecelliden sonra Rahmaniyet ve Rahimiyet Cemali tecelli mertebesi vardır. Buna ikinci tecelli veya ikinci taayyün denilebilir. Bu âlem tamamen esma ve sıfat dairesine bakmaktadır. Rahimiyet, fiili olan gayri sıfatlara işaret ettiği gibi, Rahmaniyet ise, ne ayni ne gayri olan sıfatlara işaret eder. Rahmaniyet rızka, rızık bekaya, beka da vücuda işaret eder. Vücut ayni sıfatı, İlim, İrade, Kudret sıfatlarını, Beka ayni sıfatı ise Basar, Sem’ ve Kelam sıfatlarını gerektirir. Bu altı sıfat ise Hayat sıfatını gerektirir. Bu âlem, Allah isminden başka diğer isim ve sıfatların ilahi programlarının olduğu mahaldir. Bu bir bakıma insani mananın temellerinin atıldığı ilk âlemdir. Yahut bu rahmaniyet ve rahimiyet âlemini, insanı netice verecek kainat ağacının tohumu olarak görebiliriz. Nursi bu alemi şöyle izah eder:

*“Er-rahman, fiilî olan sıfât-ı gayriyeye îmadır. Er-rahim dahi, ne ayn ne gayr olan sıfât-ı seb’aya remizdir. Zira Rahmân, ‘Rezzak’ mânasınadır. Rızık, bekaya sebeptir. Beka, tekerrür-ü vücuttan ibarettir. Vücut ise, birincisi mümeyyize, ikincisi muhassısa, üçüncüsü müessire olmak üzere, ‘ilim, irade, kudret’ sıfatlarını istilzam eder. Beka dahi, semere-i rızık mahsulü olduğu için, ‘basar, sem’, kelâm’ sıfatlarını iktiza eder ki, merzuk, istediği zaman ihtiyacını görsün, istediği zaman işitsin, aralarında vasıta bulunduğu takdirde o vasıta ile konuşsun. Bu altı sıfat, şüphesiz, birinci sıfatı olan ‘hayat’ı istilzam ederler.”<sup>1115</sup>*

İlahi isimler ve sıfatlar Ceberut Âlemi de denilen üçüncü mertebede tecelli eder. Eşya ve insanın ilmi vücutlarının teşkil edildiği âlemdir. Kader ve kaza hadiselerinin bu âlemlerle bir irtibatı vardır. Rahmaniyet ve rahimiyet âleminde bir çekirdek olarak tecelli eden insanın kader planında zuhuru veya tecellisi burada takdir edilir. Bu âlem kainatın bir çeşit programı hükmündedir. Nursi Hayat’ın programı dediği bu alemi şöyle ifade eder:

*“Hem hayat, ‘iman-ı bilkader’ rüknüne bakıyor, remzen ispat eder. Çünkü madem hayat âlem-i şehadetin ziyasıdır ve istilâ ediyor; ve vücudun neticesi ve gayesidir; ve Hâlık-ı Kâinatın en câmi âyinesidir; ve faaliyet-i Rabbâniyenin*

<sup>1114</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 173.

<sup>1115</sup> Nursi, **Lem’alar**, 518.

*en mükemmel enmuzeci ve fihristesidir, temsilde hata olmasın, bir nevi programı hükmündedir.*”<sup>1116</sup>

Nursi’ye göre, bu alem İlm-i İlahi’nin bir unvanı olan “İmam-ı Mübin” makamıdır, eşyanın programının yazıldığı Levh-i Mahfuz denilen kader defterinin yazıldığı âlemdir. Her şeyin aslının, köklerinin, programının ilk tecelli âlemdir diye izah eden Nursi’nin bu konudaki beyanları şunlardır:

*“Şu İmam-ı Mübîn, bir nevi ilim ve emr-i İlâhînin bir ünvanıdır. Yani, eşyanın mebâdileri ve kökleri ve asılları, kemâl-i intizamla eşyanın vücutlarını gayet san’atkârâne intaç etmesi cihetiyle, elbette desâtir-i ilm-i İlâhînin bir defteriyle tanzim edildiğini gösteriyor. Ve eşyanın neticeleri, nesilleri, tohumları, ileride gelecek mevcudatın programlarını, fihristelerini tazammun ettiklerinden, elbette evâmîr-i İlâhiyenin bir küçük mecmuası olduğunu bildiriyorlar. Meselâ, bir çekirdek, bütün ağacın teşkilâtını tanzim edecek olan programları ve fihristeleri ve o fihriste ve programları tayin eden o evâmîr-i tekvîniyenin küçücük bir mücessemi hükmünde denilebilir. Elhasıl, İmam-ı Mübîn, mazî ve müstakbelin ve âlem-i gaybın etrafında dal-budak salan şecere-i hilkatın bir programı, bir fihristesi hükmündedir. Şu mânâdaki “İmâm-ı Mübîn” kader-i İlâhînin bir defteri, bir mecmua-i desâtiridir.*”<sup>1117</sup>

İmam-ı Mübin Evvel ve Ahir isimlerinin tecelli mahalli olması itibari ile her şeyin başlangıç ve sonun ile geçmiş ve geleceğinin programını ihtiva etmektedir.<sup>1118</sup>

*“O’nun vechi (zâtı) hariç, her şey yok olacaktır,”*<sup>1119</sup> ayetini tefsir eden Nursi, Allah bakidir. O’nun isim ve sıfatları ve onlardan tezahür eden şeyler de bekaya mazhardır ve mutlak anlamda yok yani fani olmayacağını ifade eder. Ama buradaki fani olmanın harici vücudu çıkarıp ilim dairesine girip çıkmak olduğunu şöyle ifade eder:

*“Hem adem-i mutlak zaten yoktur. Çünkü bir ilm-i muhît var. Hem daire-i ilm - i İlâhînin harici yok ki, bir şey ona atılsın. Daire-i ilim içinde bulunan adem ise, adem-i haricîdir ve vücud-u ilmîye perde olmuş bir unvandır. Hatta, bu mevcudat-ı ilmîyeye, bazı ehl-i tahkik “a’yân-ı sâbite” tabir etmişler. Öyle*

<sup>1116</sup> Nursi, **Külliyat**, 816.

<sup>1117</sup> Nursi, **Mektubat**, 247-248.

<sup>1118</sup> Nursi, **Lem’alar**, 461.

<sup>1119</sup> Kur’an-ı Kerim, **Kasas Suresi**, 28:88.

*ise, fenâya gitmek, muvakkaten haricî libasını çıkarıp, vücud-u mânevîye ve ilmîye girmektir. Yani, hâlik ve fâni olanlar, vücud-u haricîyi bırakıp, mahiyetleri bir vücud-u mânevî giyer, daire-i kudretten çıkıp daire-i ilme girer.*”<sup>1120</sup>

“A’yanı sâbite” yani “sabit ayn’lar” ilmi suretler demektir. Harici eşyanın her birinin hakikati buradadır. Bu makamın rububiyetle hususi bir ilişkisi de vardır.<sup>1121</sup> Şehadet alemindeki seyahati ölümle neticelenen insanın ilim dairesine dönüp geçici bir anlığına fenayı tattıktan sonra ölümden sonraki hayatın keyfiyetine uygun, dünyada kazandığı mahiyete göre yeni bir ilmi vücut sahibi olarak ile yeni bir seyahate başladığı düşünülebilir.

Dördüncü tecelli âlemi ise melekut âlemi de denilen ruhlar âlemidir. Ruhlar hayatın cevherleri ve zatları olması itibari ile hayatın başlangıç âlemidir. Hayatın bir neticesi de insan olduğuna göre insan ruhunun zuhur ettiği âlemidir. Sadece insan ruhunun değil, tabiatta cari olan kanunların da tecelli alanıdır. Âlem-i Emr de denilen bu âlemde, tabiat kanunları ve insan ruhları birer kanun ve sistem olarak tecelli etmişleridir. Mülk âlemine bir hazırlık âlemidir ki bir adım sonrasında vücut verilecektir.<sup>1122</sup>

Beşinci tecelli âlemi olan, maddi âlem veya mülk âlemi de denilen şehadet âlemi, önce Allah’ın “Kün” emri ile âlem-i melekutta yani ervah âleminde kanunu yapılmış, sonra da Âlem-i Halk’ta vücut sahibi olmuş bir âlemidir.<sup>1123</sup> Esmâ ve sıfatların son tecelli alanı şehadet âlemidir. Bu şehadet âleminde topraktan suya, sudan havaya, havadan esir maddesine doğru bir şeffaflaşma ve incelme hali yaşanır.<sup>1124</sup> İlk taayyün mertebesinde şehadet âlemine doğru Allah’ın İlim, İrade ve Kudret sıfatları istilzam eder. Allah’ın ezeli ilminde bulunun eşyanın mahiyetlerine ve mevcudatın suretlerine harici vücut giydirilerek, mana âleminden madde âlemine çıkışları ilahi kudret tarafından sağlanır.<sup>1125</sup>

---

<sup>1120</sup> Nursi, **Mektubat**, 55-56.

<sup>1121</sup> Ahmet Avni Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, 4. bs. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 15.

<sup>1122</sup> Nursi, **Lem’alar**, 519.

<sup>1123</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 97.

<sup>1124</sup> Nursi, **Mektubat**, 455.

<sup>1125</sup> Nursi, **Sözler**, 680.

### 6. 3. 3 Rububiyet ve Mertebeleri

Allah lafzından sonra *Kur'an-ı Kerim*'de en çok kullanılan Allah'ın "Rab" ismi yani Allah'ın rububiyet bir çok anlamda kullanılmıştır. Mürebbi, ihtiyaçları karşılayan, terbiye veren ve yetiştiren; kefil, gözetici, koruyup kollayan, ıslahla sorumlu olan; çeşitli kimselerin oluşturduğu bir toplulukta merkezi bir sığata sahip olan; kendisine bağlananların efendisi, sözü geçen, üstünlüğü ve yüceliğı kabul edilen ve tasarruf hakkına sahip, itaat ve boyun eğilen efendi, güç ve egemenlik sahibi reis; malik ve efendi anlamlarında kullanılmıştır.<sup>1126</sup>

Rab ve rububiyet kelimeleri Said Nursi tarafından *Risale-i Nur Külliyyatı*'nda en çok kullanılan Allah'ın isim ve sıfatlarındandır. Rububiyetin bir çok şekilde tecellisi vardır. *Yirminci Mektub*'un dibacesinde; "*Allah'tan başka ibadete lâıyk hiçbir ilâh yoktur. O birdir; O'nun hiçbir şeriki yoktur. Mülk O'na ait, hamd O'na mahsustur. Hayatı veren de O'dur, ölümü veren de O'dur. O, kendisine asla ölüm ârıız olmayan Hayy-ı Ezelîdir. Bütün hayır O'nun elindedir. O her şeye hakkıyla kâdirdir. Her şeyin ve herkesin dönüşü de O'nadır*" kelamının İsmi Âzam mertebesinde olduğunu ve tevhid-i rububiyetin on bir mertebesine işaret ettiğini söyler.<sup>1127</sup> Ama konumuz itibari ile, *Kur'an*'ın tenzilinde maksat ittihaz olunan dört temel kavram olan tevhit, nübüvvet, adalet ve haşır kavramlarının rububiyet üzerinden analiz edilmesi gerekmektedir.<sup>1128</sup> Bütüncül bir yaklaşımla, tevhid-i rububiyet kavramı üzerinden, Allah, âlem ve insan ilişkisinin kurulması ile Said Nursi'nin siyaset düşüncesinin ontolojik alt yapısı ortaya çıkarılabilecektir.

#### 6. 3. 3. 1 Tevhid-i Rububiyet

"... bu maddî ve cismânî olan âlem-i şehadet dahi bir cesettir, bir lâfızdır, bir surettir; âlem-i gaybın perdesi arkasındaki esmâ-i İlâhiyeye dayanır, hayatlanır, istinad eder, canlanır, ona bakar, güzelleşir."<sup>1129</sup>

Said Nursi yukarıdaki ifadeleri Allah, âlem ve insan ilişkisini özetlemektedir. Âlem ve insanın mahiyet itibari ile Allah'ın isimlerine dayandığını ve bunun eserlerinde ispat edildiğini ifade etmektedir. O, Allah'ın her bir isminin diğeri isimlerin manasını

<sup>1126</sup> Ebu'l Ala El-Mevdudi, *Kur'an' Göre Dört Terimi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1987), 27-29.

<sup>1127</sup> Nursi, *Mektubat*, 211.

<sup>1128</sup> Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 14.

<sup>1129</sup> Nursi, *Şualar*, 70.

icmalen ihtiva ettiğini ifade eder. Allah'ın isimlerinin birer ayna gibi birbirini gösterdiğini söyler.<sup>1130</sup>

*“...(Allah'ın) isimler(i) birbiri içinde görünüyor. Ve şuûnât birbirine bakar. Ve temessülât birbiri içine girer. Ve unvanlar birbirini ihsas eder. Ve zuhurat birbirine benzer. Ve tasarrufat birbirine yardım edip itmam eder. Ve rububiyetin mütenevvi terbiyeleri birbirine imdat edip muavenet eder. Elbette gerektir ki, Cenabı Hakkı bir isim, bir unvanla, bir rububiyetle ve hakeza, tanısa, başka unvanları, rububiyetleri, şe'nleri içinde inkâr etmesin.”<sup>1131</sup>*

Bu ifadelerle Nursi, rububiyet kavramına yeni bir anlam kazandırmaktadır. Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinden farklı olarak rububiyeti, O'na mahsus bir tecelli olarak ifade etmektedir ki aynı zamanda tevhid-i rububiyeti de formülize ediyor. Nursi, bazı yerlerde uluhiyete de benzer bir keyfiyet yüklemektedir. O halde rububiyet ve uluhiyeti Allah Lafza-i Celali'nin yani âlem-i lahutun hususi tecellisi olarak değerlendirmek mümkündür. Uluhiyet ile alakalı şu beyanlar manidardır. *“...ulûhiyet unvanı sıfât-ı kemâliyeyi istilzam etmesi, ism-i has olan Allah'ın da o sıfatı istilzam ettiğini istilzam ediyor.”<sup>1132</sup>* Nursi'nin uluhiyeti de tevhid-i rububiyetin mütemmim cüz'ü gördüğünü ifade etmiştik. Aynı şekilde rububiyetin de tevhid-i uluhiyetin mütemmim cüz'ü olduğunu ifade etmeliyiz. Fakat rububiyet dairesinin uluhiyet dairesini, umumiyetle, ihata ettiği de Nursi'nin eserlerinde anlaşılmaktadır.<sup>1133</sup>

Rububiyet dairesinin genişliğini ve uluhiyetin de rububiyete dahil olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*“Bismillahirrahmanirrahim'in bir cilvesini şöyle gördüm ki: Kâinat simasında, arz simasında ve insan simasında, birbiri içinde birbirinin nümunesini gösteren üç sikke-i rububiyet var.”<sup>1134</sup>*

Nursi devamında uluhiyet, rahmaniyet ve rahimiyet tecellilerini rububiyet sikkeleri olarak niteler. Uluhiyet, rahmaniyet ve rahimiyet dairelerini, rububiyet dairesinin alameti (cüz'ü) olarak nitelediği anlaşılmaktadır. Rahmaniyet ve rahimiyet dairesini Taayyün-ü Sani olarak tanımladığımızı göre rububiyet dairesinin me'hazı olarak

<sup>1130</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 114.

<sup>1131</sup> Nursi, **Sözler**, 325.

<sup>1132</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 205.

<sup>1133</sup> Ali Ünal, **Risale-i Nur'da Külli Kaideler, İslami Düşünce, İnanç, Hayat, Ahlak, Aksiyon ve İlimler Adına Pırlanta Ölçüler I**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2013), 4.

<sup>1134</sup> Nursi, **Lem'alar**, 146.

Taayyün-ü Evvel mertebesi görülebilir. Kur'an'da Allah lafzından sonra en çok Rab isminin kullanılması ve "âlemlerin rabbi" teriminin Taayyün-ü Evvel'den sonra manevi ve maddi âlemleri de kapsaması tevhid-i rububiyetin ihatası hakkında fikir vermektedir.

Said Nursi, Rab isminin sıfatı olarak rububiyetin tecellisini şöyle izah eder:

*"Bâb-ı Rububiyet ve Saltanattır ki, ism-i Rabbin cilvesidir: Hiç mümkün müdür ki, şe'n-i Rububiyet ve saltanat-ı Ulûhiyet, bahusus böyle bir kâinatı, kemâlâtını göstermek için gayet âli gayeler ve yüksek maksatlarla icat etsin; onun gayât ve makasidına karşı iman ve ubûdiyetle mukabele eden mü'minlere mükâfatı bulunmasın ve o makasidi red ve tahkirle mukabele eden ehl-i dalâlete mücazat etmesin?"*<sup>1135</sup>

Bütün âlemlerin Rabbi Allah'ın kelâmı<sup>1136</sup> olan Kur'an'ı Kerim'in besmeleden sonra ilk ayeti "Bütün hamdler, övgüler âlemlerin Rabbi Allah'adır" ayetidir.<sup>1137</sup> Buradaki "âlemlerin Rabbi" kavramının manası Said Nursi'ye göre şöyledir:

*"Semâvâtta binler âlem var. Yıldızların bir kısmı, her biri birer âlem olabilir. Yerde de her bir cins mahlûkat birer âlemdir. Hattâ her bir insan dahi küçük bir âlemdir. 'Alemlerin Rabbi' tabiri ise, doğrudan doğruya her âlem, Cenâb-ı Hakkın rububiyetiyle idare ve terbiye ve tedbir edilir" demektir.*<sup>1138</sup>

Yani bütün âlemler herhangi bir yardımcı ve vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah'ın idaresi ile belli bir düzen ve sitem içinde çalıştırılmaktadırlar. Tevhid-i rububiyet inancının olabilmesi için bütün âlemler gibi insan âleminin de O'nun terbiye, tasarruf ve idaresine tabi olması gerekir, demektir.

Said Nursi'nin bahsettiği rububiyetin çeşitlerinden biri de "rububiyet-i mutlaka"dır ki, bütün kainatta cari olan rububiyeti kastetmektedir.<sup>1139</sup> Âlem tıpkı bir devlet veya büyük bir şehir gibidir. Bu kainat devletinin idaresi gayet muazzam bir kuvveti gerektirmektedir. Zerreler, bitkiler ve hayvanlardan ta yıldızlara kadar her şey, "Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır"<sup>1140</sup> ayetinin de işaret ettiği gibi, Allah'ın askerleridir. Bu askerler O Sultan'ın emirlerini yerine getirmeleri Allah'ın

<sup>1135</sup> Nursi, **Sözler**, 59.

<sup>1136</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 12.

<sup>1137</sup> Kur'an-ı Kerim, **Fatiha Suresi**, 1:1.

<sup>1138</sup> Nursi, **Mektubat**, 315.

<sup>1139</sup> Nursi, **Şualar**, 140.

<sup>1140</sup> Kur'an-ı Kerim, **Fetih Suresi**, 48:7.



mutlak hakimiyetine işaret ederler. Eğer bu mutlak idarede herhangi bir ortak olsa idi, bu düzenin bozulması gerekirdi. Bu âlemde Allah'ın mutlak rububiyeti tecelli etmektedir. Kainatta küçük ve büyük olsun bütün canlıları hikmetle ve merhametle eğitmesi ve beslemesi Allah'ın mutlak rububiyetini gösterir. Bütün mahlukların rızıklarının umulmadık bir yerden ve hızlıca bilinmeyen ve görülmeyen bir el tarafından verilmesi, mutlak rububiyetinde kendi güzelliğini ve mükemmelliğini, aynı zamanda kendi sanatlarını göstermektedir. Bu yapılan mükemmel işlerin şuarsuz sebeplere verilmesi ise şirktir.<sup>1141</sup>

Nursi, “...herşey ya hakikaten güzeldir, ya bizzat güzeldir, veya neticeleri itibarıyla güzeldir. Ve bu güzellik, rububiyet-i âmmeye ve şümul-ü rahmete ve tecellî-i âmmeye bakar...” der. Allah'ın rububiyetinin her şeyi kuşatmasının neticesi olarak bu güzellik vardır. Allah'ın her şey üzerinde tasarrufu ve her şeyin en küçük ve cüz'i işlerinde dahi rububiyeti vardır. Hakeza her şey her işinde Allah'a muhtaçtır. Bütün işler Allah'ın ilim ve hikmeti ile yürür. Tabiatın veya tabiat kanunlarının bu tasarrufta herhangi bir etkileri söz konusu değildir.<sup>1142</sup>

Mutlak var Allah'ın yanında ikinci bir Tanrı'nın varlığı ve O'na ortak olması ve benzemesi veya işlerinde O'na yardımcı olması imkansızdır. Aynen bunun gibi kainat üzerindeki tasarruflarında, sevk ve idaresinde veya eşya ve hadiseleri icat etmesinde ya da başka bir şeyin O'nun icraatlarına müdahil olması imkansızdır.<sup>1143</sup>

Kainatta ancak ilmi vücutları olan tabiat kanunları, Allah'ın rububiyetini, kainatta işleyen bütün sistemlerin doğrudan O'nun elinden çıktığını, yer ve gökler ile arasındaki her şey, O'nun sürekli ve her an devam eden tasarrufunun altında olduğunu söyler. Nursi, “Hiç, gökleri ve yeri yaratan Yüce Yaratıcı hakkında şüphe edilebilir mi?”<sup>1144</sup> ayetini bu görüşlerine delil olarak takdim eder. Allah kainatta kurmuş olduğu sistemi, kendi tasarruf ve icraatlarına ortak etmemektedir. Çünkü buna ihtiyacı yoktur. Allah her sebebin sonucu olan şeyi, sebep ile beraber yaratmaktadır. Yani bu kainat sistemini bir saat sistemi gibi kurup, kendi haline bırakmamaktadır. Saati de sistemini de beraber ve her an yaratmaktadır. Bu kainat ve sistemini kendi isimlerinin tecellilerini ve hikmetlerini göstermek için bir düzen içinde sebeplere bağlı olarak yaratmıştır. Bu müteselsil sebeplerin perde önünde

---

<sup>1141</sup> Nursi, **Şualar**, 141.

<sup>1142</sup> Nursi, **Mektubat**, 363.

<sup>1143</sup> Nursi, **Lem'alar**, 283.

<sup>1144</sup> Kur'an'ı Kerim, **İbrahim Suresi**, 14:10.

olmasının hikmeti ise kainatta, insana kötü gözükten depremler, seller gibi bazı felaketlerin kaynağı olarak Allah'ın görülmesine mani olmak ve O'nun yüceliğini muhafaza etmektir. Deistlerin temel iddiası; Tanrı'yı bir saat ustasına benzetmektir. Kainat da bir saate benzer. Tanrı, kainatı imar etmiş ve bir saat gibi kurmuştur. Artık kainat Tanrı'nın tasarrufu dışında, kurulmuş bir saat gibi işlemektedir. Saatin sistemi saati işletmektedir. Yani saatin sistemine bir çeşit icra ve tasarruf kabiliyeti verilmektedir. Nursi, Tabiat Risalesi'nde isim vermeden Deistlere şu soruları sorar: Acaba saatin çarklarını yapan bir saatçinin, o saati, o çarklar vasıtası ile düzenlemesi mi daha kolaydır? Yoksa saatin çarklarında birer makine yapıp, o çarklara saati yapma görevi vermek mi daha kolaydır? Yahut bir katibin kağıt, kalem, mürekkep alıp bir kitabı yazması mı kolaydır? Ya da o tek kitaba mahsus bir yazı makinası yapmak mı kolaydır? Elbette yazmak daha kolaydır. İşte tabiat kanunları ile Allah arasındaki münasebet; saatin çarkları ile saatçi ya da kağıt, kalem ile katip arasındaki ilişki gibidir. Bu sorularla Nursi, kainatta var olan kanunların herhangi bir şeyi yapma ve işletme yeteneklerinin olmadığını, sadece Allah'ın icraatlarında kullanılan birer araç olduklarını söyleyerek tabiat kanunlarını araçsallaştırır.<sup>1145</sup>

Kainatta hiçbir şey, hiç bir şeyin aynısı değil ki bir makina vasıtası ile seri üretim ya da çoğaltma söz konusu olsun. Hatta hiçbir şey, bir an evveline ve bir an sonrasına göre de tıpa tıp aynı değildir. Demek ki sürekli bir yenilik ve değişme söz konusudur. Bu da ancak her an yaratma ile mümkündür. Allah, sebepleri, sebeplerin sonucu olan işleri ve o işlerin mahsullerini de yaratmıştır. Hikmeti ile işleri sebeplere yani tabiat kanunlarına bağlıyor.<sup>1146</sup>

Deistlerin Tanrı'yı yüceltme bağlamında bazı adi ve küçük işleri ve şeyleri Tanrı'ya nispet etme yerine tabiata nispet etmeleri ve tabiata bundan dolayı mihnet duymalarına da cevap verir. Allah mutlak Hakimdir. Ve bu hakimiyet gereği işlerinde herhangi bir müdahaleyi reddeder. Sonra insan, varlıkların en şerefli ve mükemmelidir. Bu mükemmel insanın yaratılmasının gereği şükür ve ibadettir. Allah kendine verilmesi gereken teşekkür ve saygının insandan daha değersiz olan tabiata verilmesine razı değildir.<sup>1147</sup>

---

<sup>1145</sup> Nursi, **Lem'alar**, 288.

<sup>1146</sup> Nursi, **Lem'alar**, 289.

<sup>1147</sup> Nursi, **Lem'alar**, 290-291

Said Nursi'ye göre âlemdeki bu mutlak rububiyet tasarrufu zerrelere galaksilere kadar rububiyet kanunlarına tabidir. Bu rububiyet kanunları ilim ve iradenin tecellisidir.<sup>1148</sup> Nursi kainattaki her şey gibi insan bedeninin de rububiyet kanunlarına tabi olduğunu söyler. Kainatta Allah'ın işlerinde (şuunat-ı rububiyet) cari olan büyük bir rububiyet kanununun tecellisi küçük bir işte de kendini gösterir. Mesela bir kuşun tüyleri hangi kanunla değişiyorsa bütün yeryüzü de aynı kanunla yenileniyor. Hangi rububiyet kanunu ile bir sinek ihya ediliyorsa, bütün bahar da aynı rububiyet kanunu ile ihya edilir.<sup>1149</sup>

Said Nursi hakimiyetin yani hükmetmenin de rububiyetin bir cüz'ü olduğunu ifade eder.<sup>1150</sup> Nasıl ki, bir memlekette iki padişah, bir şehirde iki vali bir mahallede iki muhtar bulunmaz. İşte hakimiyetin gereği de tam bağımsızlık ve infirattır (fert yani tek olma hali). Başkasının bu hakimiyete müdahalesini reddeder. İşte Allah'ın rububiyet suretindeki hakimiyeti hiçbir şekilde ortaklığı ve gayrının müdahalesini kabul etmez.<sup>1151</sup> Bu mutlak rububiyet noktasındaki saltanata iman ile intisap edip, O'nun emirlerine ve fermanlarına itaat ile mukabele etmek, O'nun rububiyetini kabul ve tasdiktir.<sup>1152</sup> Rububiyetin insanı iktiza ettiğini Nursi şöyle ifade eder:

*“Hiç mümkün müdür ki, bütün mevcudatı güneşlerden, ağaçlardan zerrelere kadar emirber nefer hükmünde teshir ve idare eden bir haşmet-i Rububiyet, şu misafîrhane-i dünyada muvakkat bir hayat geçiren perişan fâniler üstünde dursun; sermedî, bâki bir daire-i haşmet ve ebedî, âli bir medâr-ı rububiyeti icad etmesin?”<sup>1153</sup>*

### 6. 3. 3. 2 Rububiyet ve Nübüvvet

Thomas Hobbes, peygamberlerden dini kuran bilge kişiler olarak bahseder. Hobbes şöyle devam eder. Bu kişiler Tanrı'da olağanüstü yollarla vahiy aldıklarını söylerler. Bunu kendilerine saygı gösterilmesi için söylerler. Otoriteleri sarsıldığında ise bun dair herhangi bir delil ortaya koyamazlar. Dolayısı ile bunların yalanlanması ve reddedilmesi gerekir.<sup>1154</sup> Hobbes konuyu mucizelere getirip şöyle der:

<sup>1148</sup> Nursi, **Mektubat**, 278.

<sup>1149</sup> Nursi, **Mektubat**, 277.

<sup>1150</sup> Nursi, **Lem'alar**, 500.

<sup>1151</sup> Nursi, **Şualar**, 14.

<sup>1152</sup> Nursi, **Şualar**, 197.

<sup>1153</sup> Nursi, **Sözler**, 69.

<sup>1154</sup> Hobbes, **Leviathan**, 96.

“Muhakeme yeteneğine sahip kişilerin doğal konularda doğal işaret ve kanıtlara gerek duyması gibi; doğaüstü konularda, gerçekten ve yürekte kabul etmeleri için, doğaüstü işaretlere, yani mucizelere, ihtiyaç duyarlar.”<sup>1155</sup>

Bu ifadelerle beraber Hobbes mucizelerin de uydurmadan ibaret ve olağanüstü mutluluk aracı olduğunu ifade eder. Rousseau da peygamber ve mucizeleri hakkında benzer düşüncelere sahiptir. Rousseau da Aydınlanma döneminin dini olan Tabii dine inanır ve Tabii dinin en doğru din olduğunu söyler.<sup>1156</sup> Rousseau, haddi zatında Allah'ın peygamberlere ve mucizelere ihtiyacı olmadığını söyler. Peygamber olduğu ve mucizeler gösterdiği rivayet eden kişilerin bir hakikati olmadığını, bunlara inanmanın ise bunu rivayet eden kişilere inanmak olduğunu söyler.<sup>1157</sup>

Aydınlanma döneminin din müessesinin en önemli rüknü olan peygamberliğe ve mucizelere saldırıyı Türkiye’de Abdullah Cevdet temsil eder. Daha evvel bahsettiğimiz gibi Abdullah Cevdet, Reinhart Dozy’nin Hazreti Peygambere hakaretlerle dolu “*Tarih-i İslamiyet*” adlı eserini Türkçeye çevirmek sureti ile dine saldırmıştır.<sup>1158</sup> Dolaylı olarak Peygamberlik müessesine saldıran Abdullah Cevdet, peygamberliği, “sağlam his ve sağlam akıl” kavramları ile beşerileştirmeye çalışmıştır.<sup>1159</sup>

Hem Aydınlanma dönemi deistlerinin düşünceleri, hem de Abdullah Cevdet gibi Aydınlanma düşüncesinin temsilcilerinin peygamberlik müessesesine saldırıları Nursi’yi bu kurumu savunmaya itmiştir. Said Nursi dinin önemli iki rüknü olan kitap ve sünnete gelecek olacak saldırıların etkilerini kırmak için mucizelere ayrı bir bahis açmıştır. Mucizeler üzerinde ısrarla durmasının temel sebebi, saldırıların en çok buradan geleceğini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ilk yazdığı eserlerden olan ve *Kur’an*’ın mucizeliğine işaret eden *İşarat’ül İcaz* adlı eseri Birinci Dünya Savaşı’nda cephede, top ve silah mermilerinin altında telif etmesi, meselenin önemine ayrıca işaret etmektedir. *Risale-i Nur*’u telif etmeye başlayınca 1928’de yine *Kur’an*’ın mucizeliğini anlatan *25. Söz*, 1929’da bir mucize olan *Miraç*

---

<sup>1155</sup> Hobbes, *Leviathan*, 97.

<sup>1156</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, 5. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 414.

<sup>1157</sup> Rousseau, *Emil*, 418.

<sup>1158</sup> Ramazan Uçar, “Abdullah Cevdet’in Din Anlayışı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, c.6 s. 11 (2012): 212.

<sup>1159</sup> Uçar, *age*, 213.

*Risalesi*'ni ve 1930'da Hazreti Muhammed'in mucizelerini anlatan *Mu'izat-ı Ahmediye Risalesi*'ni neşretmesi konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir. İslam dünyasında Nursi kadar mucizeler üzerinde, ısrarla, vurgu yapan başka bir alim yoktur. Nursi'nin Tabii dinin temel argümanlarını tek tek çürütmesi demek olan bu çalışmalar, onun siyasi düşüncesinin temellerini atması bakımından son derece önemlidir. Mesela Nursi 25. Söz'ün yazılma sebebini şöyle izah eder:

*“Bu Mu'cizât-ı Kur'âniye Risalesindeki ekser âyetlerin herbiri, ya mühlidler tarafından medar-ı tenkit olmuş veya ehl-i fen tarafından itiraza uğramış veya cinnî ve insî şeytanların vesvese ve şüphelerine maruz olmuş âyetlerdir. İşte, bu Yirmi Beşinci Söz öyle bir tarzda o âyetlerin hakikatlerini ve nüktelerini beyan etmiş ki, ehl-i ilhad ve fennin kusur zannettikleri noktalar i'câzın lemeâtı ve belâğat-i Kur'âniyenin kemâlâtının menşeleri olduğu, ilmi kaideleriyle ispat edilmiş. Bulantı vermemek için, onların şüpheleri zikredilmeden cevab-ı kat'î verilmiş.”<sup>1160</sup>*

Said Nursi'ye göre, Allah'ın kainatı yaratmasındaki maksadı ve en ehemmiyetli sebebi insandır. Ve o insan Allah'ın muhatabıdır. Allah insanlar içinde en mükemmel ve muhteşem zat olan Hazreti Muhammed'i kendine muhatap eylemiş, kendi kemalatına mazhar eylemiş ve onunla konuşmuştur.<sup>1161</sup> Rabbimizi bize tanıtan üç hüccet vardır. Biri kainattır. İkincisi *Kur'an*'dır. Üçüncüsü de Peygamberlerin sonuncusu olan Hazreti Muhammed'dir.<sup>1162</sup> Hazreti Muhammed, hem Allah'ın kainat üzerindeki rububiyet saltanatını tarif eder, hem de hazineler hükmünde olan Allah'ın en güzel isimlerini keşfedip insanlara gösterir. Allah'a kulluk itibari ile hem bir sevgi numunesi, hem rahmet örneği, hem de insanlığın şerefi olarak yaratılışın en nurlu meyvesidir.<sup>1163</sup>

Rububiyetin bu tabiattaki en önemli tecellilerinden biri de nübüvvettir. Nebi'nin nübüvvetini ispat eden mucizelerin Allah'ın rububiyetine bakan yönlerinden biri insanları terbiye etmesidir. İnsanların hem manevi terbiye ile tekamülleri, hem de maddi terbiye yani eğitim ile maddi terakkileri için peygamberler mucizelerle desteklenmiştir. Peygamberler bir taraftan getirdikleri ve adına 'evamir-i teklifi' denilen şeriat ile insanları terbiye etmektedir. Diğer taraftan

---

<sup>1160</sup> Nursi, **Sözler**, 355.

<sup>1161</sup> Nursi, **Lem'alar**, 505.

<sup>1162</sup> Nursi, **Sözler**, 229.

<sup>1163</sup> Nursi, **Sözler**, 239.

gösterdikleri mucizeler ile ‘evamir-i tekvini’ denilen tabiat kanunlarına nazarları çevirerek, insanların terbiye yani eğitimi için hedefler göstermektedir. Yani o tabiat kanunlarını tahlil etmek ve onlara uygun davranmak sureti ile bilim ve teknolojinin gelişeceğini haber vermiştir. Evet, peygamber mucizeleri fen teknolojinin ulaşabileceği son sınırı gösteriyor. Mesela Hazreti Süleyman’ın mucizeleri uçaklara ve ışınlanmaya işaret eder. Hazreti İsa’nın mucizelerinde tıbbın, ölüme bile geçici bir hayat rengi verecek derecede gelişebileceğine işaretler vardır. Diğer mucizeler de buna kıyas edilebilir. İşte tevhid-i rububiyetin muktezası tekvini ve teklifi emirleri bütüncül bir bakış açısı ile alarak beraber değerlendirmek, birbirini açıklayan ve tamamlayan her iki tür kanunlara muvafık bir hayat sürdürerek tekamül ve terakki etmektir. Rububiyetin muktezası olan peygamber mucizelerinin ifade ettiği bir hikmet de budur.<sup>1164</sup>

Allah’ın ilk insanı ilk peygamber olarak göndermesinin rububiyet ile ilişkisi önemlidir. Allah rububiyetinin muktezası olarak, yarattığı insanı başıboş bırakmamış ve insanlığın babasını peygamber yapmıştır.<sup>1165</sup> Hazreti Adem’in mucizesi, bütün eşyanın isimlerini bilmesidir. Yani gelecekte olacak bütün bilimsel gelişmelerin kodları ona bildirilmiştir. Ondan sonra gelen diğer peygamberler ise, birer bilim dalına rehberlik edecek mucizeler göstermişlerdir. Ama Hazreti Muhammed’in mucizesi olan Kur’an-ı Kerim’de bütün bilimlerin özleri vardır. İnsanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak esasları ihtiva etmektedir. İşte kainattaki bu tevhid-i rububiyete karşı, külli ubudiyet ile mukabele etmek esastır. Ubudiyet ise ilim ile tekamüldür.<sup>1166</sup>

Deizm, panteizm ve ateizmin ürünü olan siyasal sistemler ve bu sistemlerin temsilcisi olan insanlar, tabiatı kendi akıl ve bilgileri ile yorumlayıp yeni bir beşeri hukuk yaparak bir çeşit rububiyet tevehhüm edip, insanları kendilerine itaat ettirirdiler. Halbuki bir sineğin kanadını bile yapmaya muktedir değillerdir. Ama onlar uluhiyet ve rububiyet davasında bulunma cür’etini gösterdiler.<sup>1167</sup> Ama Allah, rububiyetinin gereği olarak insanlara rehberlik etmesi için Hazret-i Muhammed’i

---

<sup>1164</sup> Nursi, **Sözler**, 248-250.

<sup>1165</sup> Alparslan Açıkgenç, “Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti”, **I. Uluslararası Kutlu Doğum Toplantısı, İslam, Gelenek ve Yenileşme**, (İstanbul, 1996): 274.

<sup>1166</sup> Nursi, **Sözler**, 257.

<sup>1167</sup> Nursi, **Mektubat**, 53.

peygamber, İslamiyeti din ve şeriatı da ahkam olarak göndermiştir. Bu beşer için rahmet, hikmet ve adalettir. Konuyu Nursi'nin şu ifadeleri ile noktalayalım:

*“Bu kâinatta, gözümüz önünde bu muntazam tasarrufatı içinde adalet ve hikmetle ve rahmet ve inayet ve himayetle her zaman iyileri himaye ve fenaları ve yalancıları tokatlamak, rububiyetinin bir âdeti olmasından, ef’âl-i Rahmâniyet muktezasıyla... ef’âl-i rububiyet cihetinde dahi görüyoruz ki, bu âlemin Mutasarrıfı ve Müdebbiri, Muhammed’in (a.s.m.) risaletini bu kâinata bir mânevî güneş yapıp, Nur Risalelerinde ispat edildiği gibi, onunla bütün karanlıkları izale ve nuranî hakikatlerini gösterip ve bütün zîşuuru, belki kâinatı hayat-ı bâkiye müjdesiyle sevindirdiği gibi; dinini dahi bütün makbul ehl-i ibadetin fihriste-i kemâlâtı ve harekât-ı ubudiyette sağlam bir program yapması gibi Muhammed’in (a.s.m.) şahsiyet-i mâneviyesi olan hakikatini, ... hayat-ı içtimaiye ve mâneviye-i beşeriyedeki âsârının delâletiyle, nev-i beşere en yüksek reis ve mukteda ve üstad yapması; ve onu büyük ve kudsî vazifelerle beşerin imdadına gönderip rahmet, hikmet, adalet, gıda, hava, mâ, ziya derecesinde insanları onun dinine, şeriatına, İslâmiyetteki hakikatlerine muhtaç yapması ile ... bu Kâinat Sahibinin bu derece küllî ve geniş şahadetlerine mazhar olan risalet-i Muhammediye (a.s.m.), kâinatın mânevî bir güneşi olmasın...”<sup>1168</sup>*

### 6. 3. 3 Rububiyet ve Adalet

Bütün alemlerin Rabbi Allah'ın mutlak rububiyetin ciheti ile mükalemesi olan Kur'an dünyada adaletin tecellisi için gönderilmiştir.<sup>1169</sup> Bir anlamı itibari ile denge demek olan adaletin tesisi zıtların müşterek hareketi ile oluşur. Nursi bu durumu şöyle izah eder:

*“Âyât-ı Kur’âniye, emir ve nehiy, vaad ve vaîd, terğib ve terhib, zecir ve irşad, kasas ve emsal, ahkâm ve maarif-i İlâhiye ve ulûm-u kevnîye ve kavânin ve şerâit-i hayat-ı şahsiye ve hayat-ı içtimaiye ve hayat-ı kalbiye ve hayat-ı mâneviye ve hayat-ı uhreviye gibi umum tabakat-ı kelâmîye ve maarif-i hakikiye ve hâcât-ı beşeriyeye delâlâtıyla, işârâtıyla câmi’ olmakla beraber, ‘İstediğin herşey için, Kur’ân’dan her ne istersen al’ sözünün ifade ettiği*

<sup>1168</sup> Nursi, **Şualar**, 620-621.

<sup>1169</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 12.

*mânâ, o derece doğruluğuyla makbul olmuş ki, ehl-i hakikat mabeyninde durub-u emsal sırasına geçmiştir. Âyât-ı Kur'âniyede öyle bir câmiyet var ki, her derde deva, her hacete gıda olabilir.”<sup>1170</sup>*

İşte Nursi'ye göre Allah, rububiyetinin gereği olarak bu dünyada adaletin tecellisi için *Kur'an-ı Kerim*'i insanlara göndermiştir. *Kur'an*'da, şahsi ve toplumsal hayatta adaletin tesisi için emir ve yasaklar, teşvik ve uyarılar, irşat ve ikazlar, ceza ve mükafatlar, tabiat kanunları ve şeriat kanunları bir arada takdim edilmiştir. Adeta bütün zıtlar birleştirilerek adaletin tesisi sağlanmıştır. Ona göre *Kur'an*, beşerin maddi ve manevi, dünyevi ve uhrevi bütün ihtiyaçlarına cevap veren mükemmel bir rehberdir.

Nursi'ye göre *Kur'an* bu kainatın mahiyetini ve kainatta cari olan kanunları insanlara izah bir kitaptır. Sadece kainatı değil belki madde yani şehadet ve mana yani gayb âlemlerinin keyfiyetini izah eden yer ve gökte gizlenmiş olan Allah'ın isimlerini keşfeden şehadet âleminde, gayb âleminin lisanıdır. *Kur'an* insanların hayatlarını terbiye eden bir eğitim kitabı, insana mutluluğun yollarını gösteren bir rehber, İslam dininin temel kaynağı ve insanın yaşam programı olan şeriatın kendisidir. *Kur'an* bir dua, hikmet, kulluk, davet, zikir ve fikir kitabıdır. Bu kitabın insanlara gönderilmesi Allah'ın rububiyetinin gereğidir. Bu rububiyetten dolayı Allah insanları kendi haline bırakmamış, nasıl yaşayacaklarını, kendilerini yaratan Allah'a nasıl kulluk yapacaklarını ve ebedi mutluluğu nasıl kazanacaklarını göstermek için insanlar ile konuşma manasına ilahi kelam olan *Kur'an*'ı elçileri vasıtası ile insanlara göndermiştir.<sup>1171</sup>

Nursi'ye göre kainatta Allah'ın “Ferd” isminin tecellisi olarak, kainatta her şey o kadar birbiri ile bağlantılı ve bağımlı ki adeta kainatı tecezzi kabul etmeyen bir bütün (küll) haline getirmiştir. Bir şeye hükmetmek için evvela o şey ile bağlantılı olan her şey üzerinde hükmetme becerisine sahip olmak gerekir.<sup>1172</sup> Çünkü kainat öyle yekpare bir bütündür ki, bir cüz, bir hücre veya ferde Rab olmak, bütün kainata Rab olmakla mümkün olabilir. Çünkü ferde Rab olanın, bütün kainatı o ferdin yardımına koşturması gerekir.<sup>1173</sup> Dolayısı ile insan üzerinde hükmetme iddiasında bulunanların, bütün kainat üzerinde de hükmünün geçmesi gerekir. Güneş

---

<sup>1170</sup> Nursi, **Sözler**, 387-388.

<sup>1171</sup> Nursi, **Sözler**, 356-357.

<sup>1172</sup> Nursi, **Lem'alar**, 493-494.

<sup>1173</sup> Nursi, **Lem'alar**, 492.



sisteminden, pirenin midesine kadar her şeye hakim olması gerekir. Zira zerre sayılabilecek pirenin midesi ile bir galaksi olan güneş sisteminde benzer bir düzen ve nizam vardır. İnsan ise bütün kainatla ciddi alakadardır ve irtibatlıdır. Öyleyse insan için ahkam belirleme iddiasında bulunanların, önce kainat için ahkam belirlemesi gerekir ki bu da muhaldir.<sup>1174</sup>

Kainatı yaratan ve rububiyeti ile tasarruf eden Allah, bu dünyaya misafir olarak gönderdiği insanların kendi saltanatına muvafık hareket etmelerini istemesi O'nun rububiyetinin gereğidir<sup>1175</sup> diyen Nursi, Rububiyetin ibadeti gerektirdiğini şöyle ifade eder:

*“Rububiyetin saltanatı, nasıl ki ubûdiyeti ve itaati ister. Rububiyetin kudsiyeti, paklığı dahi ister ki, abd, kendi kusurunu görüp, istiğfar ile ve Rabbini bütün nekaisten pak ve müberra ve ehl-i dalâletin efkâr-ı batilasından münezzeh ve muallâ ve kâinatın bütün kusurâtından mukaddes ve muarra olduğunu, tesbih ile, Sübhanallah ile ilân etsin.”<sup>1176</sup>*

### 6. 3. 3. 4 Rububiyet ve Ahiret

Deizm ve panteizmin inkar ettiği bir diğer şey ise Ahiret inancı, kader ve melek bahisleridir. Said Nursi, 1927 yılında neşrettiği *Haşir Risalesi* ile öldükten sonra dirilmeyi anlatmıştır. Allah'ın rububiyetinin gereği olarak insanın ebedi hayat arzusunu karşılayacağını beyan etmiştir. Hakeza, *Kader Risalesi*, melek ve ruh bahsinin geçtiği 29. Söz, Allah'ın veli kullarının kerametlerinin anlatıldığı risaleler, şeytanların vücutlarına dair risaleler ve hayat mertebelerinden ve şehitlerin hayatlarından bahsettiği *I. Mektup* gibi eserlerde, metafizik mahiyetinde olan olayları anlatmıştır. Hem sağlam bir iman inşa etmiş, hem de Aydınlanma düşüncelerinden ortaya çıkan soru ve şüphelere cevap vermiştir. Ayrıca *Tabiat Risalesi* ile deizm inancının delillerini yıkmayı hedeflemiştir.

*“Hiç mümkün müdür ki, Cenâb-ı Hak ve Mâbûd-u Bilhak, insanı şu kâinat içinde rububiyet-i mutlakasına ve umum âlemlere rububiyet-i âmmesine karşı en ehemmiyetli bir abd ve hitâbât-ı Sübhâniyesine en mütefekkir bir muhatap ve mazhariyet-i esmâsına en cami' bir âyine ve onu İsm-i Âzâmın*

<sup>1174</sup> Nursi, **Mektubat**, 452-453.

<sup>1175</sup> Nursi, **Sözler**, 69.

<sup>1176</sup> Nursi, **Sözler**, 37-38.

*tecellisine ve her isimde bulunan İsm-i Azamlık mertebesinin tecellisine mazhar bir ahsen-i takvimde, en güzel bir mucize-i kudret ve hazâin-i rahmetinin müştamilâtını tartmak, tanımak için, en ziyade mizan ve âletlere mâlik bir müdakkik ve nihayetsiz nimetlerine en ziyade muhtaç ve fenadan en ziyade müteellim ve bekâya en ziyade müştak ve hayvanat içinde en nazik ve en nazdar ve en fakir ve en muhtaç ve hayat-ı dünyeviyece en müteellim ve en bedbaht ve istidatça en ulvî ve en yüksek surette, mahiyette yaratsın da, onu müstaid olduğu ve müştak olduğu ve lâyük olduğu bir dar-ı ebedîye göndermeyip, hakikat-i insaniyeyi iptal ederek, kendi hakkaniyetine taban tabana zıt ve hakikat nazarında çirkin bir haksızlık etsin?''<sup>1177</sup>*

diyen Nursi, Allah'ın rububiyetinin gereği olarak bu dünyada en küçük bir varlığın en küçük bir ihtiyacını karşıladığı halde, insanların en büyük ihtiyacı olan ebedi yaşamak ve baki olma ihtiyacını karşılamamasının O'nun rububiyetine yakışmayacağını ifade eder. Elbette insanların beka ihtiyacını karşılamak için Allah'ın, ahireti yarattığını ve yaratmaya devam edeceğini söyler.

Kainatı kendisinin bilinmesi için yaratan âlemlerin Rabbinin, elbette kendisini bilen, iman eden ve O'nun rububiyetine karşı kulluk ile mukabele edenler için ahireti ve ahiret içinde cenneti yaratması ve isyan edenleri cezalandırması, O'nun rububiyetinin muktezasıdır.<sup>1178</sup>

Allah'ın rububiyetinin bir tecellisi de adalettir. Ama bu dünyada tam bir adaletin sağlanmadığı ortadadır. İnsanlar birbirine zulüm etmekte ve birbirinin hakkını gasp etmektedir. Özellikle güçlüler zayıfları ezmekte ve zayıflar da kendi haklarını müdafaa edememektedirler. İşte rububiyetin haşmetinin gereği olarak zayıfların hakkını güçlülerden almak, mazlumun hakkını da zalimden almak için bir hesap meydanının kurulması gerekmektedir. İşte Allah rububiyetinin azameti gereği olarak böyle bir hesap meydanı kuracak her hak sahibine hakkını verecektir. Küçük insanın işlediği büyük cinayetlerin karşılığı ancak ahirette verilir. Bu hakkı verecek alan da âlemlerin Rabbi olan Allah'tır.<sup>1179</sup> Allah'ın kullarının hukuku bu dünyada tam korunmuyor. İşte rububiyetin hakimiyetiyle insanların haklarının tam verilmesi

---

<sup>1177</sup> Nursi, **Sözler**, 82-83.

<sup>1178</sup> Nursi, **Sözler**, 59.

<sup>1179</sup> Nursi, **Sözler**, 62-63.

için bir büyük mahkemeye ihtiyaç vardır. Büyük ve hakiki adalet ancak ahirette kurulacak olan ilahi mahkeme tarafından verilir.<sup>1180</sup>

---

<sup>1180</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 35.

## 7. SAİD NURSİ'NİN SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN VE TOPLUM

### 7. 1 İnsan

*Allah ve Rububiyeti* başlığı altında, siyaset felsefesinin temel konularından biri olan ontolojinin, Said Nursi'ye göre tahlili yapılmıştır. “Allah, âlem ve insan” ilişkisinin bir vechesi rububiyet kavramı merkeze alınarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde ise, insan kavramı merkeze alınarak Allah, âlem ve insan ilişkisinin diğer vechesi anlatılacaktır. Teşbihte hata olmazsa, madalyonun diğer yüzü tahlil edilecektir.

Modern siyaset teorileri, insan tabiatına getirdikleri yorumlara göre şekillenmiştir. İnsanın mahiyeti, bu teorilerin ilk konusu olup, müteakip mevzular insan tanımına göre inşa edilmiştir. Mesela, insan bencil midir, fedakar mıdır, akılcı mıdır, duygusal mıdır, ahlaklı mıdır, yoz mudur, iyi midir, kötü müdür, siyasi midir, şahsi midir? Veya insanın şekillenmesinde tabiatı mı, terbiye mi etkilidir? Bu soruların sayısı ve türü arttırılabilir. Verilecek cevaplara göre siyaset teorisi şekillenir.<sup>1181</sup>

Modern siyaset teorilerinin aksine, Nursi insanı değil, rububiyeti merkeze alarak düşüncesini inşa eder. İnsan ve mahiyeti, rububiyet ile bağlantılı olarak, ikinci sırada yerini alır. Fakat insanın mahiyetine verilecek cevaplar, tıpkı modern siyaset teorilerinde olduğu gibi, bir siyaset teorisini inşa edebilecek anlam bütünlük ve derinliğine sahiptir.

#### 7. 1. 1 İnsanın Mahiyeti

Siyaset teorisi açısından en önemli soru, insanı doğuştan sahip olduğu bazı etkenler mi şekillendirir, yoksa terbiye ve tecrübeler mi bu şekillenme de etkilidir? Birey ve toplum ilişkisi açısından bu soru son derece önemlidir. İkinci ve benzer ehemmiyetteki diğer soru ise insan davranışlarına aklın rolü ile alakalıdır. Aklın (irade) kullanımı insanın özgürlüğü ile ilgili sorulara cevap verir. Üçüncü soru ise

---

<sup>1181</sup> Heywood, *Siyaset Teorisi*, 19.

insan bencil midir yoksa fedakar mıdır? Bu sorunu cevabı ise toplumdaki sosyal ilişkinin şekline etki etmektedir.<sup>1182</sup>

Bir genelleme yapılacak olursa bütün bu sorulardan ortak bir soru çıkarılabilir. O da insanın özgürlüğü ile alakalıdır. “İnsan kendine malik midir?” sorusuna verilecek cevap, diğer soruların cevabını da kapsayabilir? Nursi’nin Batı medeniyetine getirdiği eleştirilerden biri de bu konudur:

*“Hem çürük bir esasın, ‘Her şey kendi nefesine mâliktir’ diyorsun. Hiçbir şey kendi nefesine mâlik olmadığına kat’î bir delil şudur ki: Esbabın içinde en eşrefi ve ihtiyar noktasında en geniş iradelisi, insandır. Halbuki bu insanın düşünmek, söylemek ve yemek gibi en zâhir ef’âl-i ihtiyariyesinden yüz cüz’ünden onun dest-i ihtiyarına verilen ve daire-i iktidarına giren, yalnız meşkûk tek bir cüzdür. Böyle en zâhir fiilin yüz cüz’ünden bir cüz’üne mâlik olmayan, nasıl kendine mâliktir denilir?”<sup>1183</sup>*

İnsanın kendine malik olması, bir yönüyle özgür olması, Aydınlanma döneminde yapılan tartışma konularında biridir. Thomas Hobbes, özgürlüğü, “dış engellerin yokluğu” olarak tanımlar. Yani insanın muhakeme ve akıllı ile herhangi bir dış engel olmadan dilediğini yapmasıdır. Özgürlüğü, “doğal hak” statüsünde değerlendiren Hobbes, doğal hakkı ise akıl ve muhakemesini kullanarak kendi hayatını koruması ve dilediğini yapma gücüne sahip olması olarak tanımlar.<sup>1184</sup> Hobbes’un Nursi’nin eleştirdiği insanın kendine malik olması, yani kendi hayatı üzerindeki kararlarını kendi akıl ve muhakemesi ile alması, ilkesini benimsediği anlaşılmaktadır.

Özgürlüğün kitabını yazan John Stuart Mill (ö.1873), insanın kendine malik olmasının sınırlarını geniş tutar. Ona göre, insan başkalarına zarar vermediği sürece akıl ve muhakemesi ile kendi yarar ve zararına olan kararlar verebilir. Verdiği bu kararları uygulamaya koyabilir. Bir anlamda insanın kendi hayatı ve bedeni üzerinde mutlak anlamda malik olduğunu ifade eder.<sup>1185</sup>

Rousseau da benzer düşüncelere sahiptir:

---

<sup>1182</sup> Heywood, **Siyaset Teorisi**, 21.

<sup>1183</sup> Nursi, **Lem’alar**, 183.

<sup>1184</sup> Hobbes, **Leviathan**, 103.

<sup>1185</sup> John Sturat Mill, **Özgürlük Üzerine**, çev. Tuncay Türk, 2. bs. (İstanbul: Oda Yayınları, 2012), 78-79.

*“Yüze Varlık, her konuda insan türünün yüzünü güldürmek istemiştir. İnsana sınırsız eğilimler bağışlarken, özgür olsun, ama kendine egemen de olsun diye, ona aynı zamanda bu eğilimleri belirleyen yasayı da koyuyor. İnsanı ölçsüz tutkulara teslim ederken, bu tutkulara, bunları yönetmesi için akli katar.”*<sup>1186</sup>

İnsanların hayat tarzlarını belirlemede akli ve muhakemeyi esas kabul eden ve dinin bu konudaki tavsiye ve yönlendirmelerini reddeden Rousseau, Tanrı adına söz söyleyenlerin tavsiyelerine uymayı, aklın yaratıcısına hakaret olarak nitelendirir.<sup>1187</sup> Deizme ve Tabii dine inanmasından dolayı Allah’ın rububiyetini inkar eden Rousseau, Tanrı’nın insan için herhangi bir kural koymadığını ve bu konudaki kararın insan akıl ve muhakemesine bırakıldığını savunmaktadır.<sup>1188</sup> Rousseau’nun bu düşünceleri Tabii din düşüncesinin özeti mahiyetindedir. Bu anlayış, insan ile Allah arasındaki bağı koparak ve insanı sadece maddi yapısı yönü ile değerlendiren bir anlayıştır. Said Nursi bu anlayışı şu şekilde eleştirir:

*“Küfür o nisbeti (iman bağı) kat’ eder. O kat’dan, san’at -ı Rabbâniye gizlenir. Kıymeti dahi yalnız madde itibarıyla olur. Madde ise, hem fâniye, hem zâile, hem muvakkat bir hayat-ı hayvanî olduğundan, kıymeti hiç hükmündedir.”*<sup>1189</sup>

Aydınlanma döneminin insanı Allah’ta kopuk bir şekilde değerlendirmesinin, insanın değerini sadece maddi yapısı ile sınırlandırdığını ifade etmektedir. Bunun ise insanın gerçek değerinin takdir edilmesine mani olduğunu ifade etmektedir. Buna mukabil Nursi, insanı Allah ile bağlantılı, maddi ve manevi yapısı ile dünya ve ahiret devamlılığı içinde yekpare bir bütün olarak tavsif eder. Aydınlanma düşüncelerinin parçaladığı bütünlüğü tekrar kurmaya çalışır. İnsanı, tevhid-i rububiyet karşısındaki konumu itibari ile bahsettiğimiz bütünlük içinde şöyle anlatır:

*“Hiç mümkün müdür ki, Cenâb-ı Hak ve Mâbûd-u Bilhak, insanı şu kâinat içinde rububiyet-i mutlakasına ve umum âlemlere rububiyet-i âmmesine karşı en ehemmiyetli bir abd ve hitâbât-ı Sübhâniyesine en mütefekkir bir muhatap ve mazhariyet-i esmâsına en cami’ bir âyine ve onu İsm-i Âzâmın tecellisine ve her isimde bulunan İsm-i Âzamlık mertebesinin tecellisine mazhar bir ahsen-i takvimde, en güzel bir mucize-i kudret ve hazâin-i rahmetinin müştemilâtını*

---

<sup>1186</sup> Rousseau, **Emile**, 514.

<sup>1187</sup> Rousseau, **Emile**, 422.

<sup>1188</sup> Rousseau, **Emile**, 414

<sup>1189</sup> Nursi, **Sözler**, 302.

*tartmak, tanımak için, en ziyade mizan ve âletlere mâlik bir müdakkik ve nihayetsiz nimetlerine en ziyade muhtaç ve fenadan en ziyade müteellim ve bekaya en ziyade müştak ve hayvanat içinde en nazik ve en nazdar ve en fakir ve en muhtaç ve hayat-ı dünyeviyece en müteellim ve en bedbaht ve istidatça en ulvî ve en yüksek surette, mahiyette yaratsın da, onu müstaid olduğu ve müştak olduğu ve lâyük olduğu bir dar-ı ebedîye göndermeyip, hakikat-i insaniyeyi iptal ederek, kendi hakkaniyetine taban tabana zıt ve hakikat nazarında çirkin bir haksızlık etsin?”<sup>1190</sup>*

### **7. 1. 1. 1 İnsan Bir Yolcudur**

Said Nursi insanın mahiyeti sorunsalına evvela ontolojik bir çerçevede cevap vermeyi ve insanı Allah ile bağlantılı olarak açıklamayı tercih eder. Tarih boyunca cevabı aranan üç önemli soru vardır. Necisin? Nerden geliyorsun? Ve nereye gidiyorsun? <sup>1191</sup> Nursi de bu soruların cevabını ararken, insanın bu sorular karşısındaki durumunu bir “*Şark Hikayesi*” ile tahlil eder.<sup>1192</sup> Nursi, bu hikayenin aslının Suhûf-u İbrahim’de olduğunu söyler.<sup>1193</sup> Yolculuğa çıkan bir insan, boş bir çöle denk gelir ve dehşetli bir aslanın hücumuna maruz kalır. Çöle doğru aslandan kaçarken susuz bir kuyuya denk gelir ve can havliyle kuyuya atlar. Altmış metre derinliğindeki kuyunun ortasında göyermiş olan bir incir ağacına tutunur. Bir de bakar ki kuyunun dibinde bir canavar ağzını açmış onu bekliyor. Yukarıda da aslan. Kolları uyuşmaya başlar. Bunlar yetmezmiş gibi beyaz ve siyah iki fare ağacın kökünü kemirmektedir. Derken karnı acıkan yolcu, incir ağacındaki çeşitli yemişlerden yemeye başlar.<sup>1194</sup>

Muhtemelen Hazreti İbrahim’den sonra dünyanın bir çok yerine yayılan bu *Şark Hikayesi*, Budist ve Hıristiyanlık kaynaklarında da geçer. Hıristiyanların ise *Budist Öğretileri*’nden aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>1195</sup> Yakın zamanda ise Nursi’den önce Leo Tolstoy da anlatır. Nursi de tıpkı Tolstoy gibi arayış içinde bulunan ve tarih boyunca filozofların cevabını aradıkları soruları sorar ve cevaplarını aramaya başlar. Tolstoy kendisini bekleyen ölüm hakikatine karşı hayatın anlamını bulmaya çalışır

<sup>1190</sup> Nursi, **Sözler**, 82-83.

<sup>1191</sup> Nursi, **İşârâtü’l-İ’caz**, 13.

<sup>1192</sup> Nursi, **Sözler**, 31.

<sup>1193</sup> Nursi, **Sözler**, 748.

<sup>1194</sup> Nursi, **Sözler**, 32-33.

<sup>1195</sup> Mücahit Bilici, “Kuyudaki Adam: Tolstoy, Bediüzzaman ve Buda”, **Taraf Gazetesi**, 31 Mayıs 2014.

ve ölümü düşündükçe hayattan zevk alamaz duruma düşer. Siyah ve beyaz fareler yani gece ve gündüz O'nun tutunduğu hayat dalını kemirmeye devam etmektedirler. Ölüm kaçınılmaz bir son olarak onu beklemektedir. Ölmek ve yok olmak Tolstoy'un yegane mutsuzluk ve ıstırap kaynağıdır. O'nu yok olmaktan kurtaracak arayışlara devam eder.<sup>1196</sup>

İşte Nursi de benzer sorulara karşı bazı cevaplar vererek, insana, dünya ve ahiret mutluluğuna giden yolları göstermeye çalışır. O'na göre insan Allah'ın irade etmesi ile yokluk karanlıklarından, varlık aydınlığına çıkarılmış bir yolcudur. Yolculuk ise ruhlar âleminde dünyaya, dünyadan ölüme, ölümden tekrar dirilişe ve sonra sırat köprüsünden devam eden uzun ve sınavlarla dolu seferdir.<sup>1197</sup> İmtihan olması ise, bütün varlıklar içinde insanın Allah'ın muhatabı olarak yani, hitabına mazhar bir varlık olarak kabul edilmesi ve en büyük emaneti kabul etmesidir. Bu yolculuğun sonunda mutlu olmak ise Allah'a ve ahirete inanmaya bağlıdır.<sup>1198</sup> Bu uzun yolculukta en can sıkıcı görünen nokta ise ölümün olmasıdır. Ölüm öldürülemez. Herkes ölüyor ve ölmeyen yoktur.<sup>1199</sup> İnsanın yolunun üstünde ölüm gerçeği durdukça, insan nasıl mutlu olabilir? İşte Nursi, ölümü anlamlandırarak, gerçek mutluluğa ulaşmaya çalışmıştır. O'na göre inanan insanlar için ölüm, bu dünyadan daha aydınlık, daha ferah ve rahat bir âleme geçiş koridorudur. Daha önce ölüp ahirete göç eden sevgililere, dostlara ve arkadaşlara kavuşma yeridir. Ölüm geldiği zaman ondan sakınmak değil, onu huzurla karşılamak gerekir.<sup>1200</sup> Ölüm tıpkı hayat gibi yaratılmış bir mahluktur. Hatta hayattan daha mükemmel bir sanat eseridir. En basit hayat mertebesine sahip bitkin tohumun ölmesi ile koca bir çınarı netice verir. Hatta insan hayatı dahi evvela sperm ve yumurtanın ölmesi neticesinde vücuda gelmiş, insan hayatının devamı ise bitki ve hayvanların ölüp gıda olmasına bağlıdır. Demek hayattan önce ölüm vardır ve ölüm daha iyiyi ve mükemmeli netice vermektedir. Aynen mükemmel olarak yaratılmış insanın ölmesi dahi daha iyi, geniş ve ferah bir hayatı netice verecektir. Nursi'ye göre ölüm sıkıntılı, ağır, yorucu bir hayat vazifesinden terhistir. Ölüm; mazinin derelerinden gelen insanın, hayat sahnesinde rolünü tamamlayıp, geleceğin yüksek dağlarına ve muhteşem bağlarına

---

<sup>1196</sup> "Tolstoy'un İzinde", *Yağmur Dergisi*, s. 12, (2001).

<sup>1197</sup> Nursi, *Sözler*, 28.

<sup>1198</sup> Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 13-14.

<sup>1199</sup> Nursi, *Sözler*, 161.

<sup>1200</sup> Nursi, *Sözler*, 197.



doğru bir geçiş yapmasıdır.<sup>1201</sup> Bu ifadelerden Nursi'nin ahiret hayatını dünya hayatından daha ileri ve daha rahat bir hayat olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Said Nursi insan tabiatının sonsuz bir hayatı arzuladığını şu sözlerle ifade eder:

*“İnsan, kâinatın ekser envâına muhtaç ve alâkadardır. İhtiyâcâtı âlemin her tarafına dağılmış; arzuları ebede kadar uzanmış. Bir çiçeği istediği gibi, koca bir baharı da ister. Bir bahçeyi arzu ettiği gibi, ebedî Cenneti de arzu eder. Bir dostunu görmeye müştak olduğu gibi, Cemil-i Zülcelâl'i de görmeye müştaktır. Başka bir menzilde duran bir sevdiğini ziyaret etmek için o menzilin kapısını açmaya muhtaç olduğu gibi; berzaha göçmüş yüzde doksan dokuz ahbabını ziyaret etmek ve firak-ı ebedîden kurtulmak için, koca dünyanın kapısını kapayacak ve bir mahşer-i acaip olan âhiret kapısını açacak, dünyayı kaldırıp ahireti yerine kuracak ve koyacak bir Kadir-i Mutlak'ın dergâhına ilticaya muhtaçtır.”<sup>1202</sup>*

Aslında Nursi bu ifadelerle insanın bu dünyada hakiki anlamda mutlu olmasının imkansızlık derecesinde olduğunu ifade etmektedir. Dünyadaki ihtiyaçları bile dünya kadardır. Hayalinin ulaştığı yer kadar ihtiyacı vardır. Ve insan bu ihtiyaçları tedarik etmek için bütün insanlarla beraber olmak zorunda olduğu gibi, bütün tabiatla da beraber olmak zorundadır. Bu ifadelerden insanın sadece toplumsal olmak zorunda olan bir varlık değil, aynı zamanda bütün tabiatla da dengeli ve barışık olmak zorunda olduğu anlamı da çıkarılabilir. Üçüncü zorunluluk ise Allah'a iman etmek zorunda olduğudur.

### 7. 1. 1. 2 İnsanın Tabiatı

Said Nursi, insanın tabiatını fitrat kelimesi ile açıklar. Fıtrat ise, yaratılış yani hilkat demektir.<sup>1203</sup> Said Nursi'ye göre insan fitraten yani yaratılış olarak mükerrem (kerem sahibi= ikrama mazhar) yani iyi olarak yaratılmıştır. Bundan dolayı gerçeği aramaktadır.<sup>1204</sup> Bu fitratın insan ve tabiata bakan veçheleri vardır. Fıtrat, tabiatla ve insanda şuursuzca işleyen şariat-ı fitriye, sünnetullah, âdetullah, fitrat kanunları veya tabiat kanunları denilen sistemdir. İnsan tabiatındaki şuursuz bu fitri sistemin

---

<sup>1201</sup> Nursi, **Mektubat**, 8.

<sup>1202</sup> Nursi, **Sözler**, 311.

<sup>1203</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.550754e72bbbd5.02148777](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.550754e72bbbd5.02148777) [16.03.2015].

<sup>1204</sup> Nursi, **Mektubat**, 455.

yanında şuur sahibi bir fitrat daha vardır ki buna vicdan denir. Akıl unutsa da vicdan Allah'ı unutmaz. İnsan, fitratının bir parçası olan ve “havass-ı zahire” denilen beş duyu organı ile maddi âlemini algılar ve bu maddi âlemle ilişkiye girer. Bu beş duyu organının yanında altıncı ve yedinci his olan “saika” ve “şaika” adında iki meleke daha vardır ki, bunlar mana âlemine açılan pencerelerdir. Şaika ve saika neticesi şevk ve sevk duygularıdır ki, bunlar da insan fitratının birer melekesidir. Bu iki melekenin insanı hakikate yönlendiren ve aldatmayan bir veçhesi de vardır.<sup>1205</sup> Vicdanın bir diğer veçhesi de ebedi var olmayı istemesidir. Nursi bu gerçeği şöyle ifade eder:

*“İnsanın fitrat-ı zîşuuru olan vicdanı, saadet-i ebediyeye bakar, gösterir. Evet, kim kendi uyanık vicdanını dinlerse, ‘Ebed, ebed!’ sesini işitecektir. Bütün kâinat o vicdana verilse, ebede karşı olan ihtiyacının yerini dolduramaz. Demek o vicdan, o ebed için mahlûktur. Demek, bu vicdanî olan incizap ve cezbe, bir gaye-i hakikiyenin ve bir hakikat-i cazibedârın yalnız cezbiyle olabilir.”<sup>1206</sup>*

Nursi’ye göre insanın fitratının bir yönü de doğuştan masum olmasıdır. O, bebeklerden ve çocuklardan bahis açıldığında, onların masum yani günahsız olduğuna vurgu yapar. Belki akıl ve baliğ olduktan yani mesuliyet yaşına vardıktan sonra eğer işlerlerse günahkar olurlar. Aksi takdirde insan masumdur.<sup>1207</sup> Her insanın kalbinde hak dini arama temayülü vardır. O’na göre insan karşısında duran ölüme karşı bir çare olacak ve ona ebedi hayatı kazandıracak hak dindeki gerçeği arıyor.<sup>1208</sup>

Said Nursi’ye göre hayvanların fitratında bir sınırlama söz konusudur. Hayvanlar belli bir çerçevenin dışına çıkamazlar. Ama insan için böyle fitri bir sınırlama söz konusu değildir. İnsanın iyilik ve kötülük yapma istidadının bir sınırı yoktur. İnsanın fitratı ile hayvanın fitratı birbirinden farklıdır. Hayvan doğar doğmaz hayatın şartlarını, yaşamının kurallarını öğrenmiş olarak gelir. Kısa bir süre içinde hayatı için gerekli olan işleri yapmaya başlar hem de mükemmel yapar. Yemek, yürümek, ses çıkarma hususlarında ebeveynleri gibi davranmaya başlarlar. Doğum anında sahip oldukları bu istidatları sabit olup, gelişmezler. Ama insan dünyaya geldiğinde her şeyi öğrenmeye muhtaçtır. Hayat kanunlarını bilmediği gibi yaşamını devam ettirmesi de ebeveynlerinin desteğine bağlıdır. Hayatını kendi başına

---

<sup>1205</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 221.

<sup>1206</sup> Nursi, **Sözler**, 507.

<sup>1207</sup> Nursi, **Mektubat**, 406.

<sup>1208</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 539.

sürdürecek seviyeye gelmesi yaklaşık yirmi yılını alır. İnsanın öğrenmesi hayatının sonuna kadar devam eder. İnsanın tekamülünde ise bir sınırlama yoktur. İnsan fitratının gereği eğitim ve öğretimle tekamül etmektir. Bunun yolu tefekkür, ilim ve duadır. İnsan fitratı şiddetli bir şekilde dua etmeyi istemektedir. İnsanın bir vazifesi de iman ve duadır.<sup>1209</sup>

Terbiye yani eğitimin zaruretini ifade den Nursi, çocukların İslam terbiyesi ile terbiye edilmeleri gerektiğini de ifade eder:

*“...bir çocuk, küçüklüğünde kuvvetli bir ders-i imanî alamazsa, sonra pek zor ve müşkül bir tarzda İslâmiyet ve imanın erkânlarını ruhuna alabilir. Âdetâ gayr-ı müslim birisinin İslâmiyeti kabul etmek derecesinde zor oluyor, yabani düşer. Bilhassa, peder ve validesini dindar görmezse ve yalnız dünyevî fenlerle zihni terbiye olsa, daha ziyade yabanelik verir. O halde o çocuk, dünyada peder ve validesine hürmet yerinde istiskal edip çabuk ölmelerini arzu ile onlara bir nevi belâ olur. Âhirette de onlara şefaathçi değil, belki dâvâcı olur: “Neden imanımı terbiye-i İslâmiye ile kurtarmadınız?”<sup>1210</sup>*

Said Nursi'ye göre insanın mahiyeti sadece maddeden ibaret değildir. İnsanın bir hayvani ve cismani yönünün yanında bir de manevi yani ruhi yanı vardır. İnsanın hakikati ruhtur. Gerçek insan dediğimizde bu anlaşılır. Beden ise ruha giydirilmiş bir elbise ya da teçhizat gibidir. Ruh bu teçhizatı kullanarak bu fizik âlemi ile temasa geçer.<sup>1211</sup> İnsanı sadece hayvani ve cismani yönünü değerlendirmek, manevi tarafını oluşturan kalp ve ruh hayatının ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki insanın gerçek hayat mertebesi olan, kalp ve ruh hayat mertebesine yükselmesi esastır.<sup>1212</sup>

Said Nursi'ye göre insanın özü ruhtur. Beden yaşlansa veya çürüse bile insan ruhu genç ve baki kalır. Ve o ruh ölümü de aşarak insanı ebede taşıyacaktır. Ruh harici vücut giydirilmiş şuurlu bir kanundur. Tabiatıta var olan kanunlar gibi bir kanundur. Farkı ise şuurlu olmasıdır. Ruh yaratılışı itibari ile Emir Âlemi'ne dayanır. Yani Allah'ın “Ol” emrinin muhatabı olarak vardır. Allah'ın yaratması ile var

---

<sup>1209</sup> Nursi, **Sözler**, 307.

<sup>1210</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 41

<sup>1211</sup> Nursi, **Sözler**, 195.

<sup>1212</sup> Nursi, **Lem'alar**, 216.

olmamıştır. Beden ise Halk Âlemi'ne dayanır. Allah'ın yarattığı bir mahluktur. Şu halde insan kökeni itibari ile hem Emir hem de Halk âlemlerine dayamaktadır.<sup>1213</sup>

Said Nursi insanın iradesi konusunu psikolojik boyutları ile açıklar.<sup>1214</sup> İnsan varlıklar arasında irade yani seçme hakkına sahiptir. Buna “cüz’i irade” denir. İnsan bu cüz’i iradeden dolayı yaptıklarından sorumludur. İnsana verilen bu cüz’i irade ile bir çeşit özgürlük verilmiştir. İyiliği ya da kötülüğü seçmekte insan, özgür bırakılmıştır. İnsan iradesini bu iki yoldan birini tercih ederek kullanır. Bunun sonucu olarak yaptıklarından mesul olur. İradesini kullandığından iyiliklerin mükafatını, kötülüklerin cezasını görecektir.<sup>1215</sup>

Said Nursi’ye göre insanın hem beden ve nefis yönü vardır, hem de kalp ve ruh yönü vardır. İnsanın beden ve nefis için hayat ve varlık bulunduğu an itibariyledir. Ama kalp ve ruh için hayat ve varlık hem geçmiş hem de gelecektir. Yani kalp ve ruhun geçmiş ve gelecekle kuvvetli bir alakası vardır.<sup>1216</sup> Nefis ve ruh diye iki temel özellik üzerinden insanı değerlendirecek olursak, nefsin yönü “esfel-i safilin” denilen taraftır. Ruhun yönü ise “ahsen-i takvim” tarafıdır. İnsanın ruhi tarafının özelliği; inşa ve iyilik temeline dayalı pozitif eylem potansiyeline sahip olmasıdır. Bu cihetin insanı ulaştırabileceği konum ahsen-i takvim denilen en güzel insani kıvam konumudur ki, insanın yaratılış amacı bu kıvama ve konuma ulaşmaktır. İnsandaki ikinci cihet olan nefis ise tahrip, kötülük temeline dayanan negatif eylem potansiyeline sahiptir. Bu negatif cihetin insanı düşürebileceği konum ise esfel-i safilin denilen, hayvanlardan da aşağı bir konumdur. İnsan negatif eylem itibari ile nihayetsiz kötülükler işleyebilir. Fakat pozitif eylem itibari ile insanın iyi işler yapma hususunda iradesi ise pek cüz’idir. Bazen ancak bir yılda yapabildiğini, bir günde yıkabilir. Nursi’nin bu yorumlarını onun orijinal ifadeleri ile neticelendirelim:

*“Nefs-i emmâre, tahrip ve şer cihetinde nihayetsiz cinayet işleyebilir. Fakat icad ve hayırda iktidarı pek azdır ve cüz’idir. Evet, bir haneyi bir günde harap eder, yüz günde yapamaz. Lâkin, eğer enâniyeti bıraksa, hayrı ve vücudu tevfik-i İlâhiye’den istese, şer ve tahripten ve nefse itimattan vazgeçse, istiğfar ederek tam abd olsa, o vakit ‘...Allah onların kötülüklerini iyiliklere,*

---

<sup>1213</sup> Nursi, **Sözler**, 680.

<sup>1214</sup> Açıkgenç, **age**, 567.

<sup>1215</sup> Nursi, **Sözler**, 449-450.

<sup>1216</sup> Nursi, **Lem’alar**, 21.

*günahlarını sevaplara çevirir...<sup>1217</sup> (ayetin) sırrına mazhar olur. Ondaki nihayetsiz kabiliyet-i şer, nihayetsiz kabiliyet-i hayra inkılâb eder. Ahsen-i takvim kıymetini alır, âlâ-yı illiyîne çıkar.*”<sup>1218</sup>

Yani insan, kendine Allah tarafından verilen pozitif potansiyeli yine Allah’ın istediği şekilde istimal etse, ona mutluluğun kapılarını açacaktır. Ama bu pozitif potansiyeli, negatif potansiyelin kaynağı olan nefsin arzularını gerçekleştirmek için kullanırsa, hem tefessüh edip sukut edecek, hem de ebedi mutluluktan mahrum kalacaktır.

Said Nursi’ye göre insanın ruh ve nefis olmak üzere iki zıt yönlü meyli vardır. Nefis “enaniyet” sahibi ve dünya hayatına meyyal iken, ruh ubudiyet cihetiyle ahirete müteveccihdir.<sup>1219</sup> Ona göre insanın kalbinde vesveselerin kaynağı olan adına “lümme-i şeytaniye” denilen bir yer vardır. Bu şeytani lümme, vesvese ve vehim ile insan mahiyetinde harici şeytanın vazifesini yapar. Nefsi besleyen bu lümme ruhun, vicdanın ve iradenin zıddına hareket eder.<sup>1220</sup> İnsan iradeli bir varlık olmakla beraber aynı zamanda nefis sahibidir. İnsan, yaratılışı ve fitratı hasebiyle nefisini sever. Belki evvela ve bizzat kendi nefisini sever. Başka her şeyi ona feda eder. Nefisini, Rabbi gibi över, sanki Rab imiş gibi onu savunur ve ayıp ve kusurlardan tenzih eder. Nefsine tapıyor gibi şiddetli müdafaa eder. Bazen nefisini İlah edinecek seviyeye kadar ulaşır. Kendini görür ve kendini beğenir.<sup>1221</sup> Nursi, insanın nisyandan geldiğini yani unutkan olduğunu da ifade eder.<sup>1222</sup> İnsan kendi mahiyetini unuttuğundan Allah’a karşı rububiyet iddiasında bulunduğunu şu sözlerle ifade eder: “...nefis kendini serbest ve müstakil ve bizzat mevcut bilir. Ondan, bir nevi rububiyet dâvâ eder; mâbuduna karşı adâvetkârâne bir isyanı taşır.”<sup>1223</sup>

Nursi’ye göre insan aciz ve fakir bir varlıktır. Halbuki insan, bu acizliği ve fakirliğine mukabil koskoca bir ahireti ve cenneti arzular. Bu insan kalp ve ruhunun arzusudur. İşte insan ruhu bu acizliği ve fakirliğini hissettiğinden, insanın her türlü ihtiyacını karşılamaya muktedir ve sonsuz kudret ve güç sahibi olan Allah’a iltica

<sup>1217</sup> Kur’an-ı Kerim, **Furkan Sûresi**, 25:70.

<sup>1218</sup> Nursi, **Sözler**, 312-313.

<sup>1219</sup> Nursi, **Sözler**, 313.

<sup>1220</sup> Nursi, **Lem’alar**, 123.

<sup>1221</sup> Nursi, **Mektubat**, 442.

<sup>1222</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 207.

<sup>1223</sup> Nursi, **Mektubat**, 443.

eder ve kulluk ile O'nun dergahına yönelir.<sup>1224</sup> Nursi insanın aciz ve fakir oluşunu su sözlerle ifade eder:

*“Cenâb-ı Hak, hadsiz kudret ve nihayetsiz rahmetini göstermek için, insanda hadsiz bir acz, nihayetsiz bir fakr derc eylemiştir. Hem hadsiz nukuş-u esmâsını göstermek için insanı öyle bir surette halk etmiş ki, hadsiz cihazlarla elemeler aldığı gibi, hadsiz cihazlarla de lezzetler alabilir bir makine hükmünde yaratmış.”*<sup>1225</sup>

Nursi'ye göre insan, hayvandan farklı olarak zaman mefhumuna sahiptir. Geçmiş ve geleceğe dair hesaplarla hemhal bir hayat yaşamaktadır. Geçmiş zamandan gelen elemeler ve gelecek zamanın verdiği endişe ve korkular insanın bu dünyada gerçekten mutlu olmasına mani olmaktadır. Hayvan ise anı yaşadığından yer, içer ve rahatına bakar. Ne dünü, ne de yarını yaşar. Demek insan, hayvan gibi sadece anı yaşamamaktadır. Belki geçmiş ve geleceği ile bütün bir hayatı her zaman yaşamakta yani zihninde canlı tutmaktadır. Bu da onun hayattan aldığı lezzeti azaltmakta ve mutluluğuna mani olmaktadır. Öyleyse insan sadece dünya hayatının zevklerini kendine amaç edinse, bu onun gerçek anlamda mutlu olmasına engel olur.<sup>1226</sup> Bundan kurtulmanın yolu ise dünyada ruhun inkişafını sağlayacak bir hayat yaşamaktır. Nursi bu durumu şöyle ifade eder:

*“Madem dünya hayatı ve cismani yaşayış ve hayvani hayat böyledir. Hayvâniyetten çık, cismâniyeti bırak, kalb ve ruhun derece-i hayatına gir. Tevehhüm ettiğin geniş dünyadan daha geniş bir daire-i hayat, bir âlem-i nur bulursun. İşte o âlemin anahtarı, marifetullah ve vahdâniyet sırlarını ifade eden ‘La İlahe İllallah’ kelime-i kudsiyesiyle kalbi söylettirmek, ruhu işlettirmektir.”*<sup>1227</sup>

### **7. 1. 2 Allah Karşısında Konumu ile İnsan**

*“Ben cinleri ve insanları sırf Beni tanıyıp yalnız Bana ibadet etsinler diye yarattım”*<sup>1228</sup> ayetinin tefsirinde Nursi, insanın yaratılış amacını Allah'ı tanımak, O'na iman ve ibadet etmek olarak açıklar:

---

<sup>1224</sup> Nursi, **Sözler**, 313.

<sup>1225</sup> Nursi, **Lem'alar**, 16.

<sup>1226</sup> Nursi, **Sözler**, 316.

<sup>1227</sup> Nursi, **Lem'alar**, 216.

<sup>1228</sup> Kur'an-ı Kerim, **Zariyat Sûresi**, 51:56.

*“Bu âyet-i uz mânin sırrıyla, insanın bu dünyaya gönderilmesinin hikmeti ve gayesi Hâlık-ı Kâinatı tanımak ve O’na iman edip ibadet etmektir. Ve o insanın vazife-i fitratı ve fariza-i zimmeti, mârifetullah ve iman-ı billâhtır ve iz’an ve yakîn ile vücudunu ve vahdetini tasdik etmektir.*

*Evet, fitraten daimî bir hayat ve ebedî yaşamak isteyen ve hadsiz emelleri ve nihaysiz elemeleri bulunan bîçare insana, elbette o hayat-ı ebediyenin üssü’l-esası ve anahtarı olan iman-ı billâh ve mârifetullah ve vesilelerinden başka olan şeyler ve kemâlâtlar o insana nisbeten aşağıdır. Belki çoğunun kıymetleri yoktur.”<sup>1229</sup>*

Bu ifadelerden Nursi, insanın ulaşması gereken en önemli hedefin Allah bilgisi anlamına “marifet ufku” olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Bunun dışında elde edilebilecek maddi ve manevi güzelliklerin, marifet ufkunun çok gerisinde mütalaa ettiği görülmektedir.

Said Nursi’ye göre “iman”, Yaratıcı ile yaratılan arasında bir bağ kurmaktır. İman insanı Allah’a nispet eder, bağlar. İnkâr etmek ise bu bağı koparır ve insanı başıboş yapar. İnsan, kendi iradesi ile kurduğu bu bağ sayesinde kendi maddi varlığını anlamlandırır. Ona göre insan, Allah’ın bütün isimlerinin tecellilerine mazhar nadide bir varlıktır. İnsanın gerçek değeri de burada ortaya çıkmaktadır. İnsan bütün ilahî isimlerin ve o isimlerin yansıması olan sanatların sergilendiği mükemmel bir sanat eseridir. Ve bu sanat eserinin gerçek değerini kimse takdir edemez.<sup>1230</sup> İnsan adeta küçük bir kainat gibidir. Kainatta var olan bütün güzellikleri toplasanız, ancak bir insanın güzelliğine ve mükemmelliğine denk gelebilir. Yaratılış ağacının son ve en mükemmel meyvesi insandır.<sup>1231</sup>

Said Nursi’ye göre insan “Ben” (Ene = Ego) sahibi bir varlıktır. “Ene” bilinen varlıklar içinde sadece insana, Allah tarafından, verilmiştir. “Ene” göklerin, zeminin ve dağların yüklenmekten çekindikleri “Emanet” denilen mükellefiyettir. İnsan bu emanetten sorumludur. Bu sorumluluğun sebebi, egonun, İlâhî isimlere en kapsamlı bir ayna olmasıdır.<sup>1232</sup> Egonun insana verilmesinin sebebi ise bilinmeyi irade eden Mutlak Mevcut Allah’ın bilinmesine ve tanınmasına yardımcı olması içindir. İnsan

---

<sup>1229</sup> Nursi, **Sualar**, 90.

<sup>1230</sup> Nursi, **Sözler**, 302-303.

<sup>1231</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 102.

<sup>1232</sup> Nursi, **Sözler**, 520.

kendinden, kendi egosundan yola çıkarak sınırlı egosu ile Allah'ın sınırsız ve her şeyi kuşatan Ene'si arasında bir mukayese yaparak, İlahi Marifet'e ulaşabilir. Bunu Nursi rububiyetle bağlantılı olarak şöyle anlatır:

*“Sâni-i Hakîm, insanın eline, emanet olarak, rububiyetinin, sıfât ve şuûnâtının hakikatlerini gösterecek, tanıttırarak işârat ve nûmuneleri câmi' bir ene vermiştir—tâ ki, o ene bir vahid-i kıyasî olup, evsâf-ı Rububiyet ve şuûnât-ı Ulûhiyet bilinsin. Fakat vahid-i kıyasî, bir mevcud-u hakikî olmak lâzım değil. Belki, hendesedeki farazî hatlar gibi, farz ve tevehhümle bir vahid-i kıyasî teşkil edilebilir; ilim ve tahakkukla hakikî vücudu lâzım değildir.”*<sup>1233</sup>

İnsana verilen egonun iki yönü vardır. Biri olumlu yani müspet, diğeri ise olumsuz yani menfidir. Müspet yönü yukarıda da açıkladığımız gibi insanın kendisini tanımasına yardımcı olur. Mâbud'una karşı kulluk tavrına girer. Ahsen-i Takvim, yani en güzel insani kıvam sırrını mazhar olur. Menfi yönü ise kendisine vehmi olarak verilen bu egoyu hakikat zannedip bir çeşit Tanrılık iddiasında bulunur. Önce insanlığın mahiyetine, canlı cansız diğer yaratıklara karşı saygısızlık yapar ve tahribatta bulunur. Sonra bu saygısızlığı egosu namına diğer insanlara yapmaya başlar. Böylece yanlış bir yola girmiş olur.<sup>1234</sup>

İman eden, Allah'tan başka Rab olmadığına inanır ki, buna tevhit denir. Tevhit ise Allah'a teslim olmayı yani Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmeyi gerektirir. Bunun adı İslam'dır. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek hayatını yaşayanların Allah'a tevekkül etmeleri gerekir. Yani sebeplere tam riayet ederek yaptığı güzel işlerin güzel neticelerini Allah'tan beklemeleri tevekkülün gereğidir. Tevekkül eden kişi de dünya ve ahiret mutluluğunu elde eder.<sup>1235</sup>

İnsan Allah'ın kuludur. Allah'ın “Hayy” isminin tecellisi olan Hayat, kainatın hem en önemli sebebi, hem de en önemli sonucudur. Nasıl ki meyve, ağacın en önemli neticesidir, aynı zamanda meyvedeki çekirdeğin amacı da bir ağaç olmaktır. Yani meyvenin de en önemli neticesi ağaçtır. İşte kainat ile hayat arasında böyle bir ilişki vardır. Aynen bunun gibi bu hayatın amacı ve sonucu ebedi hayat kazanmaktır. Hayatı veren Allah'a karşı iman, muhabbet ve ibadet hayatın meyvesi olduğu gibi kainatın yaratılma amacıdır. Yoksa sadece rahat yaşamak, hayatın lezzetlerinden

<sup>1233</sup> Nursi, **Sözler**, 521.

<sup>1234</sup> Nursi, **Sözler**, 523.

<sup>1235</sup> Nursi, **Sözler**, 305.



zevk almak ve bu nimetler ile heveslerini tatmin etmek; hayat şuur ve akıl nimetlerin veriliş hikmetini anlamamak ve nankörlük etmek olur.<sup>1236</sup>

Nursi'ye göre Allah'ın âlemde hakim olan rububiyet dairesine mukabil insanın vazifesi, ubudiyet dairesine girmektir. Çünkü âlemin yaratılış amacı insanın Allah'ın rububiyetini takdir etmesi ve buna iman ve ibadet ile mukabele etmesidir. Bu ilişkiyi Nursi şöyle izah eder:

*“İnsan ise, şecere-i hilkatın zîşuur meyvesidir. Meyve ise, en cemiyetli ve en uzak ve en ziyade nazarı âmm ve şuuru küllî bir cüz'îdir...*

*Şimdi iki levha, iki daire görünüyor: Biri, gayet muhteşem, muntazam bir daire-i Rububiyet ve gayet musannâ, murassâ bir levha-i san'at. Diğeri, gayet münevver, müzehher bir daire-i ubûdiyet ve gayet vâsi, câmi' bir levha-i tefekkür ve istihsan ve teşekkür ve iman vardır—ki, ikinci daire, bütün kuvvetiyle birinci dairenin namına hareket eder.”<sup>1237</sup>*

### **7. 1. 3 İnsan Eşya veya İnsan Tabiat İlişkisi**

Aydınlanma döneminde, insan ile tabiat arasında farklı bir ilişki kurulmuştur. Thomas Hobbes gibi bazı düşünörlere göre tabiat insanı yatarmıştır. Hobbes *Leviathan*'da bunu şöyle ifade eder: *“Doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki...”<sup>1238</sup>* Mustafa Kemal Paşa'nın da Hobbes'u tasdik eden ifadelerini aktarmıştık: *“Natür insanları türetti, onları kendine taptırdı da. Ancak insanların dünyada yaşayabilmeleri için, onların tabiata egemenliğini de şart kıldı.”<sup>1239</sup>*

Panteistlerin Tanrı'nın tabiatta içkin olduğunu düşündüklerini yani tabiatı Tanrı'nın kendisi olarak gören monist bir yaklaşımı benimsediklerini birinci bölümde anlatmıştık. Bu yaklaşımın doğal neticesi olarak insanı da tabiatın yani Tanrı'nın bir parçası olarak mütalaa ediyorlardı. Deistler de panteistlerle benzer yaklaşımlara sahiptiler. Onlara göre ise insan tabiatın bir parçasıdır ve tabiat kanunlarına tabidir. İnsan tabiatının kanunlarını akıl ve bilim yolu ile anlayarak insan tabiatı anlaşılabilirdi. Tabiatın aynı zamanda bir din ve hukuk kaynağı olması ise

---

<sup>1236</sup> Nursi, **Lem'alar**, 509.

<sup>1237</sup> Nursi, **Sözler**, 226-227.

<sup>1238</sup> Hobbes, **Leviathan**, 99.

<sup>1239</sup> Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, (Ankara: Metu Press, 1998), 128.

hem deistlerin hem de panteistlerin ortak kanaatleri idi. Said Nursi, *Tabiat Risalesi*'nde tabiata dair bu tür yaklaşımlara eleştiriler getirir:

*“Ey insan! Bil ki, insanların ağzından çıkan ve dinsizliği işmam eden dehşetli kelimeler var; ehl-i iman bilmeyerek istimal ediyorlar. Mühimlerinden üç tanesini beyan edeceğiz.”*<sup>1240</sup>

*“Evet, madem mevcudat var ve inkâr edilmez. Hem, her mevcut san'atlı ve hikmetli vücuda geliyor. Hem madem kadîm değil, yeniden oluyor. Herhalde, ey mülhid, bu mevcudu, meselâ bu hayvanı, ya diyeceksin ki, esbab-ı âlem onu icad ediyor, yani esbabın içtimasında o mevcut vücut buluyor; veyahut o kendi kendine teşekkül ediyor; veyahut, tabiat muktezası olarak, tabiatın tesiriyle vücuda geliyor; veyahut bir Kadîr-i Zülcelâlin kudretiyle icad edilir.*

*Madem aklen bu dört yoldan başka yol yoktur. Evvelki üç yol muhal, battal, mümteni, gayr-ı kabil oldukları kat'î ispat edilse, bizzarure ve bilbedâhe, dördüncü yol olan tarik-i vahdâniyet şeksiz, şüphesiz sabit olur.”*<sup>1241</sup>

Said Nursi, tabiata irade ve iktidar atfeden düşünceleri reddedip tabiatı Allah ile bağlantılı olarak izah eder:

*“Tabiat bir sanat-ı İlâhiye'dir. Değil tâbi' tabiat, belki matba'. Değil nakkâş, o belki bir nakıştır. Değil fâil, o kabildir. Değil masdar, o mistardır. Değil nâzım, o nizamdır. Değil kudret, o kanundur. İradî bir şeriattir, değil haric-i hakikattar.”*<sup>1242</sup>

Yani tabiat ilahi bir sanat eseridir. Etken değil edilgendir. Yapan değil, yapılmıştır. Tabiat bir kudret değil, kudretin eseri olan bir düzen ve kanundur. Ona göre insan iman sayesinde eşya ile ciddi bir bağ ve alaka kurabilir. İmanın bağ kurmak olduğunu söylemiştik. İman insanın cüz'i iradesinin kullanmasının neticesi olarak Allah'ın insanın vicdanına verdiği bir nur ve ışıktır. Bu nur ve ışık kainatın mahiyetini aydınlatan bir lamba gibidir. Bu iman ile insan eşyanın başıboş olmadığını anlar. Eşyanın tıpkı kendisi gibi Allah'ın bir mahluku olduğunu ve aynı

---

<sup>1240</sup> Nursi, **Lem'alar**, 275.

<sup>1241</sup> Nursi, **Lem'alar**, 276.

<sup>1242</sup> Nursi, **Sözler**, 678.

amaca hizmet ettiklerini hisseder. Eşya ile arasında bir ünsiyet meydana gelir. Böyle eşya ve hadiselerle karşı bir güven duygusu kazanır. Meydana gelen hadiselerle karşı mukavemet gücü kazanır. Hatta bu güç, geçmiş ve geleceği dahi ihata edebilir.<sup>1243</sup>

Nursi'ye göre tabiat ve içindeki varlıkların bir değeri vardır. Tabiat bize Allah'ı anlatan bir kitap gibidir. Yani tabiat Allah'ın isimlerinin tecelli alanıdır. İnsan bu kainatı incelemek ve ondaki harika sanatları görmek sureti ile Allah'a ulaşabilir. İnsanın tabiatla münasebetinin bir yönü de bu tabiat kitabını okumak ve kitap sahibinden dolayı tabiata saygılı olmaktır.<sup>1244</sup> Nursi insanın kainatın küçük bir örneği olduğunu şöyle ifade eder:

*“İşte, insan, Cenâb-ı Hakkın böyle antika bir san'atıdır. Ve en nazik ve nazenin bir mu'cize-i kudretidir ki, insanı bütün esmâsının cilvesine mazhar ve nakışlarına medar ve kâinata bir misal-i musağğar suretinde yaratmıştır.”*<sup>1245</sup>

Allah insanı, emaneti yani Ene'yi kabul ettiğinden halife olarak seçmiş ve melekler dahil bütün varlıklara karşı rüçhaniyet vermiştir. Bu da insana eşya üzerinde bir tasarruf yetkisi vermiştir. Yani eşya insanın hizmetine sunulmuştur. Ama bu tasarruf, sınırsız bir tasarruf değildir.<sup>1246</sup> Bundan dolayı insan kainatın bir vekili gibi Allah'a dua etmelidir. Bunun bir anlamı da kainattaki diğer varlıkların ihtiyaçları için de Allah'a dua etmeye yetkilidir. İnsanın halifeliğinin bir anlamı da budur.<sup>1247</sup>

Nursi'ye göre tabiatta insanın hakir ve lüzumsuz göreceği hiçbir varlık yoktur. Bilakis cismi küçük varlıkların, cismi büyük varlıklara nazaran sayıca çok yaratılması onların daha ehemmiyetli olmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun için zararlı addedilen bazı haşerenin tabiatta bir misyonu olduğunu söyler ve onların itlafına karşı çıkar. İnsanın buna hakkı olmadığını söyler.<sup>1248</sup>

Nursi'ye göre, Allah'ın insana verdiği “Ben” duygusunun en önemli yansıması ise sahiplenme ihtiyacıdır. Ben duygusunun neticesinde mülkiyet duygusu gelişir. Ben, bir şeylere malik olma, hükmetme ihtiyacı hisseder.<sup>1249</sup> Varlıklar içinde sadece

---

<sup>1243</sup> Nursi, **Sözler**, 303-305.

<sup>1244</sup> Nursi, **Sözler**, 229.

<sup>1245</sup> Nursi, **Sözler**, 303.

<sup>1246</sup> Nursi, **Sözler**, 312; **Mesnevi-i Nuriye**, 99.

<sup>1247</sup> Nursi, **Sözler**, 310.

<sup>1248</sup> Nursi, **Külliyat**, 727-728.

<sup>1249</sup> Nursi, **Sözler**, 523.

insana eşya üzerinde tasarruf yetkisi verilmiştir. Eşyanın isimlerinin Allah tarafından insanlığın babası Adem'e öğretilmesi ve meleklerin de Adem'e boyun eğmeleri, insana eşya üzerinde Allah adına tasarrufta bulunma yetkisine sahip olmaları anlamına gelmektedir.<sup>1250</sup> Ona göre, Melekler "Şeriat-ı Fitriye" denilen tabiat kanunlarını uygulamakla görevli nurani varlıklardır. Adem'e boyun eğmeleri, insanın tasarruflarına itaat edecekleri anlamına gelmektedir.<sup>1251</sup>

#### 7. 1. 4 Hayat-ı Şahsiye Ya da İnsanın Özel Hayatı

"Hayat-ı şahsiye" ve "hayat-ı içtimaiye" kavramlarını Said Nursi genellikle birlikte zikreder. İnsanın özel hayatını ilgilendiren kaidelerin toplum hayatını dolaylı da olsa ilgilendirmesi, böyle bir tercihin sebebi olabilir. Said Nursi'nin siyaset düşüncesi programını üç aşamada ele almıştı. Bunları iman, hayat ve şeriat diye ifade etmiştik.<sup>1252</sup> İman aşaması insanın özel hayatı ile ilgili olduğu gibi, hayat aşaması da toplum hayatı ile ilgilidir. Nursi'nin iman aşamasını, en önemli aşama olarak zikretmesinin sebebinin,<sup>1253</sup> bireye ehemmiyet vermesinden kaynaklandığını düşünüyorum.

Said Nursi'nin siyaset düşüncesinde hedeflenen asıl gaye; potansiyel insan olan bireyin, ideal insan yani insanı kamil olmasıdır. İnsan mahiyeti itibari ile ideal insan olma potansiyeline sahiptir. İnsan iradesinin hakkını vererek, ideal insan olma hedefi doğrultusunda yürümelidir. Toplum ve devlet hayatının sıhhati ideal insanların varlığına bağlıdır. Nursi, "*cemaatte vahid-i sahih olmazsa, cem ve zam, kesir darbi gibi küçültür*"<sup>1254</sup> demiştir. Yani bir toplum, tam sayı gibi, tam bireylerden oluşmazsa, kesirli sayıların birbiri ile çarpılması ile değerinin küçülmesi gibi, değerleri itibari ile bozuk olan fertlerden mürekkep bir toplumun nüfusu arttıkça problemleri de artar. Böyle bir toplum, kıymet-i harbiyesi olmayan bir toplum olur.

"...câmiyeti dolayısıyla insan-ı kâmil, halk-ı eflâke ille-i gaiye olduğu gibi, halk-ı kâinata da semere ve netice olmuştur" diyen Nursi, potansiyel insan bireyin insan-ı kamil olmasını, kainatın yaratılma sebebi ve semeresi olduğunu ifade

---

<sup>1250</sup> Nursi, **Sözler**, 240.

<sup>1251</sup> Nursi, **Sözler**, 706.

<sup>1252</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 46.

<sup>1253</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 9.

<sup>1254</sup> Nursi, **Mektubat**, 459.

eder.<sup>1255</sup> İdeal insan seviyesine ulaşma hedefinin insanın şahsi hayatının en önemli gayesi olduğunu ifade eden Nursi, bunun aşamalarını şöyle ifade eder:

*“Kat’iyen bil ki, hilkatin en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi, iman-ı billâhtır. Ve insanîyetin en âli mertebesi ve beşerîyetin en büyük makamı, iman - ı billâh içindeki marifetullahtır. Cin ve insan en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullahtır. Ve ruh-u beşer için en hâlis sürur ve kalb-i insan için en sâfi sevinç, o muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniyedir.*

*Evet, bütün hakikî saadet ve hâlis sürur ve şirin nimet ve sâfi lezzet, elbette marifetullah ve muhabbetullahtadır. Onlar, onsuz olamaz. Cenâb-ı Hakkı tanıyan ve seven, nihayetsiz saadete, nimete, envâra, esrara, ya bilkuvve veya bilfiil mazhardır.”<sup>1256</sup>*

Tevhid-i rububiyet teorisinin nihai hedefinin “insanın tekamülü ve hakiki mutluluğa ulaşmak” olduğunu ifade etmiştik. Nursi bu ifadeleri tevhid-i rububiyetin on bir mertebesinin hülasası olarak ifade eder. Yukarıdaki ifadelerde Nursi; insanın yaratılış gayesini Allah’a iman, insanın ulaşabileceği en yüksek manevi mertebeyi, imanın bir neticesi olan Allah bilgisi anlamına gelen marifet, beşerin saadet kaynağı olarak da Allah’ı tanımaktan kaynaklanan Allah sevgisi olduğunu ifade etmektedir. Bu üç aşamanın neticesinde insanın lezzet-i ruhaniyeye yani hakiki mutluluğa ulaşacağı Nursi’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nursi’nin insan-ı kamil ufkunun “lezzet-i ruhaniye” yani hakiki mutluluk seviyesi olduğu anlaşılmaktadır. İnsan-ı kamil ve hakiki mutluluğun kalp ve ruhun tekamülü ile olduğunu Nursi şu ifadelerle ayrıca vurgulamaktadır:

*“...Hayvâniyetten çık, cismâniyeti bırak, kalb ve ruhun derece-i hayatına gir. Tevehhüm ettiğin geniş dünyadan daha geniş bir daire-i hayat, bir âlem-i nur bulursun. İşte o âlemin anahtarı, marifetullah ve vahdâniyet sırlarını ifade eden ‘La İlahe İllallah’ kelime-i kudsiyesiyle kalbi söylettirmek, ruhu işlettirmektir.”<sup>1257</sup>*

Nursi bu ifadelerle ruhun hayata derecesini yani ruhun ruhsal özelliklerini sağlıklı olarak devam ettirmesinin iman ve marifet ufkuna ulaşmaya bağlı olduğunu ifade

<sup>1255</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 165.

<sup>1256</sup> Nursi, **Mektubat**, 211-212.

<sup>1257</sup> Nursi, **Lem’alar**, 216.

etmektedir. Aslında bir yönü ile gerçek insani seviyeye ya da ideal insan seviyesini işaret etmektedir.

“İnsan-ı kamil” veya “ideal insan” denilen bu mükemmel bireyde bulunması gereken bazı özellikler vardır. Nursi burada, özellikle tasavvufun kavramlarına yeni yorumlar getirerek farklı bir kavramlaştırmayı tercih etmiştir. Bireyi yeniden inşa etmeyi hedefleyen Nursi, buna kavramları inşa ederek başlamıştır. En çok müracaat ettiği kavramlar ise “iman ve dua”, “ihlas ve uhuvvet”, “takva ve havf” kavramlarıdır.

#### 7. 1. 4. 1 İman ve Dua

Said Nursi düşüncesinin merkezini “iman” oluşturur. Yaptığı işe “İman Hizmeti” demeyi tercih eder. Çünkü iman, milyarlarca yıldan ziyade olan ebedi hayatı insana kazandıracak olan en önemli, en lüzumlu ve en temiz olan hakikattir. Topluma hizmet etmek dinin bir emridir. Topluma hizmet etmenin en sağlıklı ve emniyetli yolu iman hizmetidir. Nursi, yaptığı bu iman hizmetine şeytandan başka, mümin, kafir, sadık veya zındık kimsenin itiraz etmeye hakkı olmadığını ifade eder.<sup>1258</sup> Çünkü iman insanı, Allah’a bağlıyor. Yani insan ile Allah arasında bir irtibat kuruyor.<sup>1259</sup> Bu bağı İlahi Tenezzül bölümünde nispeten zikretmiştik.

İman ve İslam arasındaki münasebetin tartışıldığı yerde Nursi iman ile alakalı şu izahı yapar:

*“İslâmiyet iltizamdır; iman iz’andır. Tabir-i diğerle, İslâmiyet, hakka tarafgirlik ve teslim ve inkıyaddır; iman ise, hakkı kabul ve tasdiktir.”*<sup>1260</sup>

Bu ifadelerden imanın iz’an, yani kalbi bir ameliye olduğu manasının da imanın altı rûknünde ifade edilen esasların kabul etmek ve kalben tasdik etmek olduğu anlaşılmaktadır. Said Nursi kelimelerin nazari olarak verdiği marifeti yeterli bulmamış ve bu marifetin tam bir huzuru netice vermediğini ifade etmiştir. O *Risale-i Nur*’da, kelimelerin ilmi ve tasavvufun metodolojisinden farklı olarak, her şeyde Allah marifetine bir pencere açıldığını ve daimi bir kalp huzuruna sebep olduğunu ifade

---

<sup>1258</sup> Nursi, **Mektubat**, 58-59.

<sup>1259</sup> Nursi, **Sözler**, 302.

<sup>1260</sup> Nursi, **Mektubat**, 31.

eder.<sup>1261</sup> Bunun *Kur'an* metodolojisi olduğunu ve *Risale-i Nur*'un da bunu benimsediğini şu sözlerle ifade eder:

*“Bazı Sözlerde ulema-i ilm-i kelâmın mesleğiyle, Kur'ân'dan alınan minhâc-ı hakikînin farkları hakkında şöyle bir temsil söylemişiz ki:*

*Meselâ, bir su getirmek için, bazıları küngân (su borusu) ile uzak yerden, dağlar altında kazar, su getirir. Bir kısım da, her yerde kuyu kazar, su çıkarır. Birinci kısım çok zahmetlidir, tıkanır, kesilir. Fakat her yerde kuyuları kazıp su çıkarmaya ehil olanlar, zahmetsiz her bir yerde suyu buldukları gibi, aynen öyle de:*

*Ulema-i ilm-i kelâm, esbabı, nihayet-i âlemde teselsül ve devrin muhaliyetiyle kesip, sonra Vâcibü'l-Vücut'un vücudunu onunla ispat ediyorlar. Uzun bir yolda gidiliyor. Amma Kur'ân-ı Hakîmin minhâc-ı hakikîsi ise, her yerde suyu buluyor, çıkarıyor. Her bir âyeti, birer asâ-yı Mûsâ gibi, nereye vursa âb-ı hayat fışkırtıyor.”<sup>1262</sup>*

Nursi'nin burada ifade ettiği hakikat bir yönü ile tevhid-i rububiyet hakikatidir ki; her şeyde Allah'ın birliğine ve daimi tasarrufuna işaret eden hüccetler bulmaktadır. Bütün mevcudat arasında bütüncül ve bir ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Nursi, her şeyde marifete bir pencere açmayı niyet ve bakış açısına bağlayarak şöyle der:

*“Kırk sene ömrümde, otuz sene tahsilimde yalnız dört kelime ile dört kelâm öğrendim... Kelimelerden maksat, mânâ-yı harfî, mânâ-yı ismî, niyet, nazardır.”<sup>1263</sup>*

Bu bakış açısını, imanı anlattığı *İkinci Söz*'de kullanarak, imanın tafsilatlı tanımını yapmak yerine imanın doğurduğu neticeleri anlatarak gösterir. *“O muttakiler ki görünmeyen âleme inanırlar”<sup>1264</sup>* ayetini yorumladığı yerde Nursi, imanın faydası olarak, imanda cennet ağacının manevi bir çekirdeği vardır, küfürde ise cehennem zakkumunun manevi bir tohumu vardır, der. Bu tuba-i cennet tohumu insana latif, ulvi ve leziz bir tat verir. Yani iman ile insan, hemen bu dünyada bir iç huzuru kazanarak mutluluğa ulaşmış olur.<sup>1265</sup>

<sup>1261</sup> Nursi, **Mektubat**, 316.

<sup>1262</sup> Nursi, **Mektubat**, 317.

<sup>1263</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 44.

<sup>1264</sup> Kur'an-ı Kerim, **Bakara Suresi**, 2:3.

<sup>1265</sup> Nursi, **Sözler**, 16.

“Allah, iman edenlerin yardımcısıdır, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”<sup>1266</sup> ayetine atıfta bulunan Nursi, imanın insanın hayatını aydınlatan bir projektör olduğunu ve insanın hayata, eşya ve hadiselere bakışını değiştirdiğini söyler. O’na göre iman, geçmiş ve geleceği, dünya ve ahireti aydınlatan bir lamba gibidir.<sup>1267</sup> “İman hem nurdur, hem kuvvettir. Evet, hakikî imanı elde eden adam, kâinata meydan okuyabilir ve imanın kuvvetine göre, hâdisâtın tazyikatından kurtulabilir” diyen Nursi, dünyada meydana gelen hadiselerin cümlesi kudret elinde olan Allah’a inanan insanın, tam bir itminana ulaşacağını ifade eder. Kainatta meydana gelen olayların baskısından kurtulabilir. Çünkü ona göre kainatta hiç bir şey başıboş değildir. Her şeyi, her an yaratan Allah’tır. Rububiyetinin tasarrufu her şeyi ve her anı kuşatmış olan Allah’a iman ve tevekkül huzurun biricik kaynağıdır. “Demek, iman tevhidi, tevhid teslimi, teslim tevekkülü, tevekkül saadet-i dâireyi iktiza eder” demek suretiyle Nursi, imanın nasıl bir mutluluk kaynağı olduğunu ifade eder.<sup>1268</sup>

Nursi’ye göre iman insan yaratılışının temel hedefidir. İman ile insan ancak gerçek anlamda insan olur. İman eden insan, insanın diğer varlıklara göre statüsünü anlar ve diğer varlıkların üzerinde kendisine verilmiş olan temsil hüviyetinden dolayı insan gerçek anlamda bir sultan olur.<sup>1269</sup> Hayvanlar her şeyi öğrenmiş olarak yaratıldıkları halde insan ancak yirmi yılda hayatın şartlarını öğrenebilir. Yaratılışı itibari ile aciz ve fakir olan insan, iman ile Allah’ın sonsuz kuvvetine ve zenginliğine dayanmak zorundadır. Nursi, insanın bir vazifesinin de imandan sonra dua olduğunu şu sözlerle beyan eder:

“Demek, insan bu âleme ilim ve dua vasıtasıyla tekemmül etmek için gelmiştir. Mahiyet ve istidat itibarıyla her şey ilme bağlıdır. Ve bütün ulûm-u hakikiyenin esası ve madeni ve nuru ve ruhu marifetullahtır ve onun üssü’l-esası da iman-ı billâhtır. Hem insan, nihayetsiz acziyle nihayetsiz beliyâyâta maruz ve hadsiz âdânın hücumuna müptelâ; ve nihayetsiz fakriyle beraber nihayetsiz hâcâta giriftar ve nihayetsiz metâlibe muhtaç olduğundan, vazife-i asliye-i fitriyesi, imandan sonra, duadır. Dua ise, esas-ı ubûdiyettir.”<sup>1270</sup>

<sup>1266</sup> Kur’an-ı Kerim, **Bakara Suresi**, 2:257.

<sup>1267</sup> Nursi, **Sözler**, 303.

<sup>1268</sup> Nursi, **Sözler**, 305.

<sup>1269</sup> Nursi, **Sözler**, 306.

<sup>1270</sup> Nursi, **Sözler**, 307.



Nursi burada ilim ve dua olmak üzere ideal insan olmanın iki önemli vasıtasını ifade etmektedir. İlmî fiili dua kategorisinde değerlendirecek olursa, marifete ulaşmanın yolu fiili ve kavli dua olarak ifade edebilir. İnsanın aciz olması, insanı duaya yönlendiren en önemli amillerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Nursi'nin dua anlayışında tevhid-i rububiyet düşüncesinin hususiyeti kendini göstermektedir. O, imanın esası olan duayı fiili ve kavli olarak ikiye ayırır. Fiili duayı, eşyanın hakikatini ilim ile öğrendikten sonra eşyanın ruhunu uygun, sebeplere riayet etmek olarak tanımlar. Yani umumi rububiyetin tasarruflarına saygı içinde rububiyet kanunlarına muvafık hareket etmek tanımlar. Bu duanın fiili ve hali şeklindedir. Kavli ve kalbi dua ise sebeplere tam riayet ettikten sonra sebeplerin neticelerini yine o neticeleri yaratacak olan Allah'tan kalp ve dil ile istemektir. Bazen imkanının ulaşmadığı şeyleri de Allah'tan talep etmektir. Her iki durumda da âlemlerin Rabbi Allah'ın rububiyetinin her şeyi kuşattığını ve O'nun her şeye gücü yettiğini iman ve ikrar etmenin duanın ruhu olduğunu ifade eder:

*“Dua eden adam anlar ki, Birisi var, onun hâtırât-ı kalbini iştir, her şeye eli yetişir, her bir arzusunu yerine getirebilir, aczine merhamet eder, fakrına medet eder.”<sup>1271</sup>*

Nursi, bazı günahlarda bile geçici zevk olduğunu ama imansızlıkta herhangi bir zevk olmadığını ifade eder. Ona göre, imansızlık elem içinde elem, karanlık içinde karanlıktır, azap içinde azaptır.<sup>1272</sup> Çünkü imansızlık ve küfür insanın Allah ile olan bağını koparmaktır. İnsanın değeri sadece madde itibari olur. Madde sadece geçici bir hayvan hayatıdır ki fani ve çürümeye mahkûmdur.<sup>1273</sup>

Said Nursi'ye göre imanın hülâsası, kainatta her an tezahür eden rububiyet dairesine karşı, kulluk tavrı takınarak ubudiyet dairesine girerek mukabele etmektir. O'nun tevhid-i rububiyetini tasdik etmektir.<sup>1274</sup> O, kulluk ve kulluğun özü namaz ile insanın, zaaf içinde acizliğini, ihtiyaç içinde fakirliğini âlemlerin Rabbi'ne karşı ilan ederek, ubudiyet dairesine gireceğini söyler.<sup>1275</sup>

---

<sup>1271</sup> Nursi, **Sözler**, 310.

<sup>1272</sup> Nursi, **Mektubat**, 59.

<sup>1273</sup> Nursi, **Sözler**, 302.

<sup>1274</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 28.

<sup>1275</sup> Nursi, **Sözler**, 119.

#### 7. 1. 4. 2 İhlas ve Uhuvvet

Said Nursi'ye göre potansiyel insanın ideal insan olabilmesinin imandan sonra önemli vasıflardan biri kişinin ihlaslı olmasıdır. İhlas kelime anlamı itibari ile “bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş başka şeylerden arındırmak ve saflaştırmak”, terim olarak ise “ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak” manasına gelir.<sup>1276</sup>

Nursi bu zamanın hastalıkları olan bencillik, enaniyet ve nefsin hazlarını ve bağımlılıklarını tatmin etme arzusunun, ihlası kazanmak suretiyle tedavi edileceğini ifade eder.<sup>1277</sup> Nursi ihlasın ne kadar ehemmiyetli bir meziyet olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*“Bu dünyada, hususan uhrevî hizmetlerde en mühim bir esas, en büyük bir kuvvet, en makbul bir şefaatiçi, en metin bir nokta-i istinad, en kısa bir tarîk-i hakikat, en makbul bir dua-yı mânevî, en kerametli bir vesile-i makasid, en yüksek bir haslet, en sâfi bir ubudiyet, ihlâstır.*

*Madem ihlâsta mezkûr hassalar gibi çok nurlar var ve çok kuvvetler var. Ve madem bu müthiş zamanda ve dehşetli düşmanlar mukabilinde ve şiddetli tazyikat karşısında ve savletli bid'alar, dalâletler içerisinde bizler gayet az ve zayıf ve fakir ve kuvvetsiz olduğumuz halde, gayet ağır ve büyük ve umumî ve kudsi bir vazife-i imaniye ve hizmet-i Kur'âniye omuzumuza ihsan-ı İlâhî tarafından konulmuş. Elbette, herkesten ziyade, bütün kuvvetimizle ihlâsı kazanmaya mecbur ve mükellefiz. Ve ihlâsın sırrını kendimizde yerleştirmek için gayet derecede muhtacız. Yoksa, hem şimdiye kadar kazandığımız hizmet-i kudsiye kısmen zayi olur, devam etmez; hem şiddetli mes'ul oluruz...”<sup>1278</sup>*

Bu ifadeler rububiyet tevhidinde inanmış bir kişinin yaklaşımını ifade etmektedir. Evvela bütün kuvvetin kaynağı olan Allah'a dayanmayı ifade ederken, sonra kişiye misyonunu ve bu misyon karşısındaki durumunu tasvir edip, ihlas sırrına varmanın önemi üzerinde durmaktadır. Her işin nihayetinde gelip Allah'a dayanması ve her şeyde Allah'ın mutlak tasarrufuna inkıyat edilmesinin lüzumuna işaret edilmektedir.

<sup>1276</sup> Süleyman Ateş, “İhlas”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 21, (İstanbul: TDV, 200): 535.

<sup>1277</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 593.

<sup>1278</sup> Nursi, **Lem'alar**, 249-250.

Bir başka yerde ise ihlaslı işlerin ne kadar bereketli olduğunu şu sözlerle ifade eder: *“...medar-ı necat ve halâs, yalnız ihlâstır. İhlâsı kazanmak çok mühimdir. Bir zerre ihlâslı amel, batmanlarla hâlis olmayana müreccahtır.”*<sup>1279</sup>

O’na göre, ihlaslı olmanın ilk şartı da yaptığı bütün işlerinde Allah’ın hoşnutluğunu gözetmesidir. Bu ise her zaman ve her işte Allah rızasını kazanma niyeti taşımaya bağlıdır.

*“Amelinizde rıza-yı İlâhî olmalı. Eğer O razı olsa, bütün dünya küsse ehemmiyeti yok. Eğer O kabul etse, bütün halk reddetse tesiri yok. O razı olduktan ve kabul ettikten sonra, isterse ve hikmeti iktiza ederse, sizler istemek talebinde olmadığınız halde, halklara da kabul ettirir, onları da razı eder. Onun için, bu hizmette, doğrudan doğruya, yalnız Cenâb-ı Hakkın rızasını esas maksat yapmak gerektir.”*<sup>1280</sup>

Nursi’nin düşüncesinde kardeşlik anlamına gelen “uhuvvet”, ihlasın mütemmim bir cüz’ü mahiyetindedir.<sup>1281</sup> Kardeşinde fani oma anlamına gelen “fena fi’l-ihvan” düsturunu ihlaslı olmanın şartı olarak gören Nursi şöyle devam eder:

*“...bizim meslekte ‘fenâ fi’l-ihvân’ suretinde güzel bir düsturdur. Kardeşler arasında buna tefânî denilir. Yani, birbirinde fâni olmaktır. Yani, kendi hissiyat-ı nefsanîyesini unutup, kardeşlerinin meziyat ve hissiyatıyla fikren yaşamaktır.*

*Zaten mesleğimizin esası uhuvvettir. Peder ile evlât, şeyh ile mürid mâbeynindeki vasıta değildir. Belki hakikî kardeşlik vasıtalarıdır. ... Mesleğimiz halîliye olduğu için, meşrebimiz hilleştir. Hillet ise, en yakın dost ve en fedakâr arkadaş ve en güzel takdir edici yoldaş ve en civanmert kardeş olmak iktiza eder. Bu hilletin üssü’l-esası, samimî ihlâstır. Samimî ihlâsı kıran adam, bu hilletin gayet yüksek kulesinin başından sukut eder. Gayet derin bir çukura düşmek ihtimali var; ortada tutunacak yer bulamaz...”*<sup>1282</sup>

Hazreti İbrahim’in mesleğine “haliliye”, onun takip ettiği usule ise “hillet” adını veren Nursi, kendini de Hazreti İbrahim’in mesleğinde yürüyen bir kişi olarak nitelendirmektedir. Kardeşi için her türlü fedakarlığı prensip edinen “hillet” dairesine

<sup>1279</sup> Nursi, **Lem’alar**, 209.

<sup>1280</sup> Nursi, **Lem’alar**, 251.

<sup>1281</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 185.

<sup>1282</sup> Nursi, **Lem’alar**, 254-255.

girmenin şartının ise, ihlaslı davranmak olduğunu ifade etmektedir. Nursi'ye göre Allah rızasını gözetmenin yanında Müslüman kardeşinin hukukuna riayet etmek onu maddi ve manevi rencide etmemek ihlaslı olmanın önemli şartlarından biridir.<sup>1283</sup>

Nursi, ihlası kazanmanın ve muhafaza etmenin en etkili yolunun ölümü düşünmek anlamına gelen “rabıta-yı mevt” olduğunu ifade eder. İhlası bozan sebep ise, insanların hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya bağlanmaları olduğu için, ölümü hatırlamak sureti ile ihlasın devam edebileceğini söyler.<sup>1284</sup> İkinci muhafaza etmenin ikinci yolu ise marifet ve tefekkürdür. Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğunu düşünen, O'ndan başkasının muradını gözetmez. Allah'tan başkasının hoşnutluğu için çalışmayı Allah'a karşı bir saygısızlık olan riya olarak değerlendirir.<sup>1285</sup>

İhlası kıran ve insanı gösterişe sevk eden sebepler ise dünya menfaatinden kaynaklanan rekabet duygusu ile dünyevi makamlara, şöhretlere olan düşkünlüktür. Şan ve şeref perdesi altında toplumun kendisine teveccühünü önemseyip onun için çalışmayı gizli şirk olarak değerlendiren Nursi, bu duygunun ruhi bir hastalık olduğunu ve ihlası yok ettiğini ifade eder.<sup>1286</sup> İhlası kıran üçünce sebep ise korku ve tamadır. İnsanın hayatını muhafazası için verilen korku duygusunun tefriti, olur olmaz her şeyden korkmaktır. Tama ise insan şehvetinin kontrol dışında çıkması ve insanın diğer duygularını kontrol altına alıp kendi tatminleri için koşturmasıdır.<sup>1287</sup>

Tarafgirlik, inat ve hasedin kardeşliği bozan hastalıklar olduğunu ifade eden Nursi, aynı zamanda bu manevi hastalıkların kurtuluş vesilesi olan ihlası ve adalet duygusunu zayi ettiğini ifade eder. İnat ve hasedin düşmanlığa da sebep olduğunu ifade eden Nursi şöyle devam eder: “...*ef'âl ve a'mâl-i hayriyenin esasları olan ihlâs ve adalet, husumet ve adâvetle kaybolur.*”<sup>1288</sup>

---

<sup>1283</sup> Nursi, **Lem'alar**, 251.

<sup>1284</sup> Nursi, **Lem'alar**, 255.

<sup>1285</sup> Nursi, **Lem'alar**, 256.

<sup>1286</sup> Nursi, **Lem'alar**, 259.

<sup>1287</sup> Nursi, **Lem'alar**, 260.

<sup>1288</sup> Nursi, **Mektubat**, 258.

### 7. 1. 4. 3 Takva ve Salih Amel

Takva, “...umulur ki, korunmuş olur, takvaya erişirsiniz”<sup>1289</sup> ayetinin de ifade ettiği gibi korunma ve sakinme demektir. İnsan-ı kamil olmanın şartlarından biri de Nursi’ye göre takvalı olmaktır.

Said Nursi, takvayı “havf ve reca” yani “korku ve ümit” arasında bir duyguyu taşıma şeklinde tarif etmiştir. Allah insana, “insan-ı kamil” olması için bir potansiyel ve sorumluluklarını yerine getirmesi için bir irade ve istidat vermiştir. Allah, insan verdiği bu irade, istidat ve potansiyelden dolayı, insanın kamil insan olmasını beklemektedir, denilebilir. Ona göre insanın yaratılma hikmeti takva davranışa ulaşmaktır. Takvayı aynı zamanda ibadetlerin neticesi ve en büyük mertebesi olarak ifade eden Nursi, takvanın çeşitlerini şöyle tarif eder:

*“Takvâ, tabakat-ı mezkûrenin ibadetlerine terettüp ettiğinden, takvânın bütün kısımlarına, mertebelerine de şâmindir. Meselâ, şirkten takvâ; kebairden, mâsivaullahtan kalbini hıfzetmekle takvâ; ikabdan içtinap etmekle takvâ; gazabtan tahaffuz etmekle takvâ. Demek تَتَّقُونَ kelimesi bu gibi mertebeleri tazammun eder.*

*Ve keza, ibadetin ancak ihlâs ile ibadet olduğuna ve ibadetin mahzan vesile olmayıp maksud-u bizzat olduğuna ve ibadetin sevap ve ikab için yapılmaması lüzumuna işaret eder.”<sup>1290</sup>*

Nursi’ye göre imandan sonra en önemli esaslardan bir değeri de takvadır. Takva Allah’ın yasaklarına riayet etmektir. Salih amel ise Allah’ın emirlerini yerine getirmektir. Kötülükleri bertaraf etmek her zaman iyilikleri yapmaktan evla ve önce gelir. Dolayısı ile takvayı bir ilke edinip yasaklardan uzak kalmak günümüzde daha bir ehemmiyetlidir diyen Nursi, takvanın çerçevesini de daraltmaktadır. Yani takva dairesine girmeyi kolaylaştırmaktadır. Nursi, “Bu zamanda tahribat ve menfi cereyan dehşetlendiği için, takva bu tahribata karşı en büyük esastır. Farzlarını yapan, kebiireleri (büyük günahları) işlemeyen, kurtulur ” demek sureti ile dinin kolaylaştırma tarafını tercih etmektedir.<sup>1291</sup>

<sup>1289</sup> Kur’an-ı Kerim, **Bakara Suresi**, 2:21

<sup>1290</sup> Nursi, **İşârâtü’l-İ’caz**, 88.

<sup>1291</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 145.

*“Hem, takva içinde bir nevi amel-i salih var. Çünkü, bir haramın terki vaciptir. Bir vacibi işlemek, çok sünnetlere mukabil sevabı var. Takva, böyle zamanlarda, binler günahın tehâcümünde bir tek içtinap, az bir amelle, yüzer günah terkinde, yüzer vacip işlenmiş oluyor. Bu ehemmiyetli nokta, niyetle, takva namıyla ve gûnahtan kaçınmak kastıyla menfi ibadetten gelen ehemmiyetli a’âmâl-i salihadır.”<sup>1292</sup>*

Nursi bu ifadelerle takvayı daha ziyade günahlardan kaçınmak sureti ile ibadet etmek olarak ifade etmektedir. Çünkü günahların insan ruhunda yaptığı tahribatın önüne geçmeye çalışmaktadır. Günahlardan kaçınmanın ibadet olduğunu ifade eden Nursi, takvayı da ehemmiyetli bir ibadet olarak mütalaa etmektedir.

Nursi’ye göre insan vicdanı ve ruhunun dört temel unsuru ve özelliği vardır. İrade, zihin, his ve latife-i rabbaniye. Ruhun bu her bir fakültesinin yaratılış gayeleri vardır. İradenin gayesi Allah’a kulluktur. Zihnin gayesi Allah marifetine ulaşmaktır. Hislerin hedefi Allah sevgisidir. Latifelerin gayesi ise Allah’ın rububiyetini müşahede etmektir. İşte kamil bir ibadet olan takvanın bir boyutu da bu dört gayeyi gerçekleştirmektir. Allah’ın teşrii ve tekvini emirlerine intisap etmekle gerçekleştirebilecek bu hedef takvanın hakikatini ifade eder. Daha açık ifadesi ile Allah’ın kainattaki kanunları ile kitaptaki kanunlarına müşterek itaat etmek demek olan takva, tevhid-i rububiyeti tasdik ve ubudiyet ile mukabele etmek demektir.<sup>1293</sup>

*“Ey nefis! Eğer takvâ ve amel-i salih ile Hâlık’ını razı ettiysen, halkın rızasını tahsile lüzum yoktur; o kâfidir. Eğer halk da Allah’ın hesabına rıza ve muhabbet gösterirlerse, iyidir. Şayet onlarınki dünya hesabına olursa, kıymeti yoktur. Çünkü onlar da senin gibi âciz kullardır. Maahaza, ikinci şıkkı takip etmekte şirk-i hafî olduğu gibi, tahsili de mümkün değildir.”<sup>1294</sup>*

Takva ve salih ameli, tıpkı ihlas gibi Allah rızasını kazanmanın en vesileleri olarak gören Nursi’nin Allah rızasından başka bir niyetle amel etmeyi gizli şirk olarak değerlendirmektedir. Nursi’nin amel-i salih dediği ve genellikle takva ile beraber zikrettiği iyi ve güzel işler yapmak ideal insanın bir diğer önemli vasfıdır. Salih amelleri imanın eyleme dönüşmesi olarak ifade eden Nursi salih amelleri şöyle tanımlar:

<sup>1292</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 146.

<sup>1293</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 248.

<sup>1294</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 161-162.

*“Sâlih amel ise, maddî ve mânevî hukuk-u ibâda tecavüz etmemekle, hukukullahı da bihakkın ifa etmekten ibarettir. Ecnebîlerden alınan maddî bilgiler, san’at ve terakkiyata âit ise, lâzımdır. Sefahete dair ise muzırdır.”*<sup>1295</sup>

Yani, amel-i salih kul hakkına riayet etmenin yanında, Allah vazettiği hukuka da yani Allah’ın emir ve yasaklarına riayet etmek şeklinde ifade etmiştir. Bir de özellikle kendi döneminde tartışma konusu olan Batı’nın bilim ve teknolojisinden istifade etmeyi de salih daire çerçevesinde değerlendirmiştir. Eğer Batı bilim ve teknolojisi ilerlemeye sebep olacaksa alınmasının gerekli olduğunu, fakat sekülerleşmeyi ihtiva ediyorsa zararlı olduğunu ve alınmaması gerektiğini ifade etmektedir. Nasıl ki takva tabiat kanunlarına riayet etmeyi gerektiriyorsa, bilim ve teknolojinin deşifre ettiği tabiat kanunlarına muvafık davranma da salih ameldir. Bilimin ortaya çıkardığı rububiyet kanunları da denilen tabiat kanunlarına uygun davranarak, takva ve amel-i salih dairesine girmek, tevhid-i rububiyete iman etmenin bir gereğidir.

Nursi’ye göre insan-ı kamil mertebesine ulaşmanın en önemli vasıtası amel-i salihdir. O, insan-ı kamil mertebesini, “a’la-yı illiyin” olarak tanımlar. İnsanın ancak iman ve salih amel ile “esfel-i safilin” mertebesine düşmekten kurtulabileceğini ifade eder.<sup>1296</sup> Salih amelin dünya ve ahirette mutluluk kaynağı olduğunu ise şöyle ifade eder:

*“Sultan-ı Ezelîye iman ile intisap eden ve amel-i salih ile itaat eden bir insan, şu misafirhane-i dünya menzillerinden ve âlem-i berzah ve âlem-i mahşer dairelerinden ve hâkezâ kabirden sonraki bütün âlemlerin geniş hudutlarından berk ve burâk sür’atinde geçer, tâ saadet-i ebediyeyi bulur.”*<sup>1297</sup>

Bu bölümün ilk kısmında “insan nedir” sorusuna Said Nursi’nin verdiği cevapları aramaya çalıştık. Nursi’ye göre insanın mahiyetini anlayarak, onu, layık olduğu yere yerleştirmeye çalıştık. *Risale-i Nur*’un bir program yani teori olduğundan yola çıkarak tahliller yapmaya çalıştık. Bu çalışmanın ikinci kısmında ise Nursi’nin içtimai konular hakkındaki tasavvur ve düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

<sup>1295</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 100.

<sup>1296</sup> Nursi, **Mektubat**, 374-375.

<sup>1297</sup> Nursi, **Sözler**, 617.

## 7. 2 Toplum

Said Nursi'nin toplum ve devlet hayatı ile alakalı düşünceleri, daha ziyade Eski Said döneminde yazdığı eserlerde bulunur. Bu düşüncelerin Eski Said döneminde bulunması, onların Said Nursi'nin düşüncelerini yansıtmadığı anlamına gelmez. Bilakis Said Nursi'nin eski ve yeni dönem eserleri arasında tam bir mutabakat ve muvafakat vardır.<sup>1298</sup> Nursi, toplum ve devlet hayatı ile alakalı olarak, detaylı olmasa da hülasa olarak bazı fikirler ortaya koymuştur. Nursi'nin düşüncesinin temelinde, bireyi dönüştürme hedefi olduğundan, eserlerinin merkezini birey oluşturur. Birey için mecburiyet haline gelen toplum ve devlet hayatı ile alakalı düşüncelerini ortaya koymak, onun birey projesine hanel getirmez. Toplum ve devlet ile alakalı düşüncelerini rububiyet kavramını merkeze koyarak oluşturur. *Kur'an*'ın çerçevesini çizdiği sosyal ve siyasal yapının özelliklerini yine *Kur'an*'a havale ederek, tadil veya restore edilmesi gereken hususlar hakkında fikir beyan eder. Ona göre *Kur'an* eski ve yeni bütün sorunların cevabını veren bir kitaptır.<sup>1299</sup>

*Risale-i Nur*'da siyaset düşüncesinin var olduğu evvelki bölümde tafsilatlı anlatılmıştı. Batı ve Türk modernleşmesinin özünde yeni bir hayat tasavvuru olduğunu ifade etmiştik. Buna ilave olarak modern toplum tasavvurlarına biraz daha detaylı bakmak Nursi'nin toplum tasavvurunu anlamamıza yardımcı olabilir. Burada Nursi'nin Batı'ya bakışı üzerinde kısaca durmak gerekiyor. Nursi Batı medeniyetini bütün bütün reddetmez. O, Batı medeniyetinin insanlık için faydalı taraflarının alınmasını ve zararlı yanlarının ise reddedilmesi gerektiğini ifade eder:

*“Yanlıı anlaşılmayın, Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum.”*<sup>1300</sup>

Nursi, “ikinci Avrupa” diye isimlendirdiği, deizm ve ateizme dayanan ideolojilerin hakim olduğu toplum tasavvurlarına eleştiriler getirmiştir. Mesela Charles Darwin'in

<sup>1298</sup> İbrahim Canan, *Bediüzzaman'ın Fikri Programı Üzerine Bir Analiz*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 35.

<sup>1299</sup> Nursi, *Sözler*, 246.

<sup>1300</sup> Nursi, *Lem'alar*, 180.



(ö. 1882) ortaya attığı “Tabii Seleksiyon” düşüncesinden Sosyal Darwinci bir teori geliştiren Herbert Spencer (ö. 1903), hayatın bir mücadele olduğunu ve bu mücadelede şartlara uyum sağlayanların yükseldiğini, bunu beceremeyen zayıfların hayatta kalma şanslarının olmadığını ifade eder. Bu düşünceler klasik liberalizmdeki devletin toplumsal hayata müdahalesine karşı olan tutumlara biyolojik bir zemin hazırlamıştır. Sosyal Darwinizm, aynı zamanda faşist düşüncelerin de doğmasına sebep olmuştur.<sup>1301</sup> Nursi, bu ve benzeri düşünceleri şöyle eleştirir:

*“En büyük melekten en küçük semeğe kadar herbir zihayat kendi nefesine mâliktir ve kendi zâtı için çalışır ve kendi lezzeti için çabalar. Onun bir hakk-ı hayatı var. Gaye-i himmeti ve hedef-i maksadı yaşamak ve bekasını temin etmektir” diyorsun. Ve Hâlık-ı Kerîm’in kerem düsturlarından ve erkân-ı kâinatta kemâl-i itaatle imtisal edilen düstur-u teavünle, nebâtat hayvânâtın imdadına ve hayvânât insanların yardımına koşmasından tezahür eden o umumî kanunun rahîmâne, kerîmâne cilvelerini cidal zannedip, ‘hayat bir cidaldır’ diye, ahmakane hükmetmişsin.*<sup>1302</sup>

Tabiattaki türler arasındaki ilişkiyi bir mücadele olarak değerlendirmeyip bir dayanışma olarak mütalaa eden Nursi, toplum hayatında da dayanışmanın lüzumuna vurgu yapmıştır. Batı’nın, “*hayatta düsturu, cidaldır*” yani “birbiri ile kavga suretinden mücadele etmeyi toplumsal ilişkinin esası kabul eden” kriterlerinden dolayı İslam tarafından reddedildiğini ifade eder. Ayrıca Batı medeniyetin milliyetçilik prensibinden dolayı toplumu millet yani ırk esası etrafında toplamasını da eleştirir.<sup>1303</sup>

Gerçekten modern toplumun ahlaki düzeni, 17. Yüzyıl Din Savaşları’nın sonuçlarına doğan tepkiden dolayı, “Doğal Hukuk” teorilerinden beslenmiştir. Mezhep Savaşları’ndan dolayı dine duyulan tepkinin tabii haklar düşüncesinin gelişmesine zemin hazırladığı bir gerçektir. “Tabii Hukuk” bu yönü ile “Dini Hukuk” anlayışına tepki olarak gelişmiştir denilebilir. Hugo Grotius (ö. 1645) ve John Locke (ö. 1704) bu konudaki referans teorisyenlerdir. Grotius, toplum düzenini toplumu oluşturan bireylerin tabiatına dayandırır. İnsanlar arasındaki işbirliğini zorunlu çıkar

<sup>1301</sup> Heywood, **Siyaset Teorisine**, 22.

<sup>1302</sup> Nursi, **Lem’alar**, 183.

<sup>1303</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 331.

ilişkilerine dayandırır.<sup>1304</sup> Ortak çıkarlar ortak amaçları doğurduğundan bireylerin birbirine karşı ahlaki sorumlulukları vardır ki, bunun çerçevesini tabii haklar belirler. Bireyleri bir araya getiren ortak çıkarların en önemlisi ise güvenlidir. Locke Grotius'un fikirlerini geliştirmiştir. Grotius'un siyasi meşruluğu rızaya dayandırmasını geliştirmiş ve toplumun, mensuplar arasındaki karşılıklı çıkar ve hakların korunması için gerekli olduğu düşüncesi önem kazanmıştır.<sup>1305</sup>

Araştırmanın bu kısmını Nursi'nin toplum tasavvuruna ayırdık. Nursi'nin siyaset tasavvurunun üç adımı vardır. İlki iman ve insan tasavvur zemini, ikincisi bu tasavvur üzerine bina edilen toplum hayatı ve üçüncüsü ise siyasi hayat ile ilgilidir. Nursi'ye göre devlet toplumun ruhudur, ki bu bir sonraki bölümde izah edilecektir.<sup>1306</sup> Şu halde bir ruh olan devletin esas vücudu ise toplumdur. Bundan dolayı Nursi'nin toplum ve toplumu oluşturan azalar hakkındaki mütalaaları ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır.

### 7. 2. 1 Toplum Hayatı

Said Nursi'ye göre, insan tabiatı itibari ile her şeyin en iyisini, en güzelini ve en mükemmelini ister. İnsan olmaya layık bir şekilde maişet ve şerefli bir hayat sürmek ister. Ama insanın istediği, bu en güzel şeyleri tek başına elde edebilmesi, çok büyük bir servet ve sanat yani teknoloji ile mümkündür. Bir insan ancak diğer insanlarla yardımlaşma ve dayanışma içinde bunu gerçekleştirebilir. Aciz ve fakir olan insanın, ihtiyaçlarını insan onuruna layık bir biçimde, karşılayabilmesi için, toplum hayatına ihtiyacı vardır.<sup>1307</sup>

Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, Said Nursi'nin toplumu tasavvuru ırka dayalı mürekkep içine kapalı bir toplum değildir. Nursi'nin toplumu dünyaya açıktır. O, farklı milletlere mensup insanları da toplum içinde mütalaa eder. “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülâlelere ayırdık...*”<sup>1308</sup> ayetinin “tearüf ve teavün” yani tanışma ve dayanışmayı emrettiğini söyleyerek, bu tanışma ve dayanışmanın toplum hayatı için çok önemli bir hakikat olduğunu söyler. Muhtemelen küreselleşme ile dünyanın

<sup>1304</sup> Charles Taylor, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 191.

<sup>1305</sup> Taylor, **age**, 192.

<sup>1306</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 85.

<sup>1307</sup> Nursi, **İşârâtü'l-İ'caz**, 74.

<sup>1308</sup> Kur'an-ı Kerim, **Hucurat Suresi**, 49:13.

birbirine yaklaşması ve birbiri içine geçmesinden dolayı, farklı milletlerin mensupları ile tanışma ve dayanışmanın gerekliliğinden bahsetmektedir. Artık toplum hayatı sadece bir devletin sınırları dahilinde olmayıp, belki devlet sınırlarını da aşan bir toplum hayatından bahsetmektedir. Toplumlar arası iletişimin artacağını ve bu iletişimin, etkileşime dönüşeceğini belirtmektedir.<sup>1309</sup> Bir yönü ile Ziya Gökalp'in *Yeni Hayat*'ında tasavvur ettiği ırka dayalı ulusal yaşamına<sup>1310</sup> cevap mahiyetinde olan ifadeleri şunlardır:

*"...heyet-i içtimaiye-i İslâmiye büyük bir ordudur; kabâil ve tavâife inkısam edilmiş. Fakat bin bir, bir birler adedince cihet-i vahdetleri var: Hâlıkları bir, Rezzâkları bir, Peygamberleri bir, kableleri bir, kitapları bir, vatanları bir-bir, bir, bir, binler kadar bir, bir..."*

*İşte bu kadar bir birler uhuvveti, muhabbeti ve vahdeti iktiza ediyorlar. Demek, kabâil ve tavâife inkısam, şu âyetin ilân ettiği gibi, teârûf içindir, teâvün içindir; tenâkür için değil, tehâsum için değildir."*<sup>1311</sup>

Nursi İslam toplumunu dahi devletlerin ve ulusların sınırları ile sınırlandırmamıştır. Ümmet anlayışını benimseyen Nursi, bütün İslam uluslarının birbiri ile dayanışma içinde olmaları için binlerce sebebin var olduğunu da ifade etmiştir.

Said Nursi'nin siyaset düşüncesinde birey esas olduğunu ifade etmiştik. Toplum ve devlet bireyin tekamülü için vardır. Bütün varlık gibi, toplum ve devlet de ideal insanın gerçekleşmesi için, potansiyel insana yani bireye yardımcı olan unsurlardır. İnsan ve toplum arasında pozitif bir korelasyon olsa bile asıl hedef bireyin tekamülüdür. Nursi'ye göre ideal insanın gerçekleşmesine yardımcı olacak toplumun belli esaslar üzerine bina edilmesi gerekmektedir. Ona göre Kur'an hikmetinin önerdiği toplumun özellikleri şöyledir:

*"Amma hikmet-i Kur'âniye ise, nokta-i istinadı, kuvvete bedel 'hakki' kabul eder. Gayede menfaate bedel 'fazilet ve rıza-i İlâhîyi' kabul eder. Hayatta düstur-u cidal yerine 'düstur-u teâvünü' esas tutar. Cemaatlerin rabitalarında unsuriyet, milliyet yerine 'rabita-i dinî ve sınıfî ve vatanî' kabul eder. Gayâtı, hevesat-ı nefsâniyenin tecavüzâtına sed çekip ruhu maâliyâta*

<sup>1309</sup> Nursi, **Mektubat**, 307.

<sup>1310</sup> Heyd, **age**, 130.

<sup>1311</sup> Nursi, **Mektubat**, 308.

*teşvik ve hissiyat-ı ulviyesini tatmin eder ve insanı kemâlât-ı insaniyeye sevk edip insan eder.*

*Hakkın şe'ni ittifaktır. Faziletin şe'ni tesanüddür. Düstur-u teâvünün şe'ni, birbirinin imdadına yetişmektir. Dinin şe'ni uhuvvettir, incizaptır. Nefsi gemlemekle bağlamak, ruhu kemâlâta kamçılamaqla serbest bırakmanın şe'ni, saadet-i dâreyndir.*"<sup>1312</sup>

Nursi'nin, felsefi esaslar üzerine kurulmuş Batı toplum anlayışına mukabil, Kur'an'dan ilham aldığı söylediği toplum tasavvurunun esasları şöyle tasnif edebiliriz:

1. Toplum hayatında temel dayanak noktası "kuvvet" yerine, "hak" kabul edilmiştir. Yani güçlü ve beceriklilerin, tabii seleksiyon ile, toplumun üst sınıfına yükseldikleri, zayıfların ise altta ezildikleri klasik liberal toplum yerine, her insanın ferdi haklarının muhafaza edildikleri bir toplum tasavvur edilmiştir. İmam Gazali'nin ilk defa tasnif ettiği beş temel hak olan "dini, canı, aklı, nesli ve malı muhafaza" haklarını bu haklar bağlamında değerlendirebilir.<sup>1313</sup> Yani bu hakların muhafazası için bir toplumun teşekkülüne lüzum vardır. İnsanın "akli, şehvi ve gadabi duygularına" doğal bir sınır çekilmediğinden, diğer bireylerin hukukuna tecavüzler muhtemeldir. Bu tür tecavüz ve zulümleri engellemek için toplum hayatına ihtiyaç vardır.
2. Batı toplumlarının menfaat için oluşmalarına mukabil Nursi, faziletli bireylerin meydana gelmesi ve Allah rızasını toplumun teşekkülünün gayesi olarak zikreder. Buradan faziletli bireylerin ancak Allah rızasını kazanabileceklerini anlamak mümkündür.
3. Toplumsal hayatın bir mücadele olduğu, ancak bu mücadeleyi kazananların mutluluğu hak ettiği bir toplum tasavvuru yerine toplumdaki bireyler arasında dayanışmanın hakim olduğu, kuvvetlilerin zayıflara, zenginlerin fakirlere yardım ettiği ve toplumsal terakkinin toptan gerçekleştiği bir toplum tasavvur edilmiştir.
4. Milliyetçilik yerine din, ortak sınıf ve ortak vatan bağlarının toplum arasında hakim olduğu bir toplum tasavvuru vardır. Böylece toplumun fertleri

<sup>1312</sup> Nursi, *Sözler*, 126.

<sup>1313</sup> İbrahim Bayraktar, "İslam'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 9, (1990): 246-247.

arasında bir farklı bağlar meydana getirilmiştir. Ortak din olmasa bile ortak vatan düşüncesi de toplumsal bir bağ olarak zikredilmiştir. Meslek grupları arasındaki dayanışmayı da sınıf kategorisinde değerlendirmiştir. Toplumda tartışma konusu olan milliyetçilik hususunda Said Nursi ılımlı bir tavır sergiler. Ona göre, yeryüzündeki insanlar asırlar boyunca birbirine karışmış ve günümüzdeki milletler oluşmuştur. Aslında kimin antropolojik olarak hangi millete veya ırka dayandığını tespit etmek imkansızdır. Özellikle Anadolu toprakları asırlardan beri bir çok kavmin uğrak ve yerleşme yeri olmuştur. İslam ile beraber bir çok millet bu dini benimseyerek, Müslümanlara karışmışlardır. Öyleyse milliyetçiliği ırk unsuruna bina etmek manasız ve zararlıdır. Bu menfi bir milliyetçiliktir. Madem böyledir millet için aslında üç ortak nokta yeterlidir. Bunlar, dil, din ve ortak vatan düşüncesidir. Eğer bir milletin fertlerinde bu üç ortak özellik varsa, bu kuvvetli bir millettir. Eğer bu üç ortak özellikten herhangi biri eksik olursa, yine millet olur. İki özelliği taşıyan kişi de aynı milletin bir ferdi olarak kabul edilir. Toplumun selameti için antropolojik mülâhazaları öne çıkarıp, toplumun bütünlüğüne zarar verecek davranışlardan sakınmak gerekir.<sup>1314</sup>

5. Böylece teşekkül etmiş bir toplumun ise bireyin nefisini terbiye, ulvi duygularını tatmin ile onu yüksek manevi hedeflere yönlendirerek insan-ı kamil olan ideal insanın gerçekleşmesine yardımcı olacağını ifade etmiştir.
6. Nihayetinde toplumdaki birlik, dayanışma, yardımlaşma ve kardeşlik ile nefis terbiyesi ve ulvi hedeflere yönelme ile hakiki mutluluğun sağlanabileceğini tasavvur etmiştir ki, bu hedefler tevhid-i rububiyet teorisinin neticesi ile muvafıktır.

Nursi kendini gerçekleştirmiş ideal insanı tam sayılara benzetir. Matematikte bir çarpma işlemi sırasında sadece tam sayılar değerleri artar. Kendini geliştirmemiş insanları ise kesirli sayılara benzetir. Onlar çarpılınca değerleri azalır. İşte kendini gerçekleştirmiş tam insanların bulunduğu bir toplum değerli bir toplumdur.<sup>1315</sup>

Nursi orucun toplumsal faydalarını anlattığı yerde, toplumda zengin fakir arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak için şefkat duygusuna müracaat eder.

---

<sup>1314</sup> Nursi, **Mektubat**, 311-312.

<sup>1315</sup> Nursi, **Mektubat**, 459.

Özellikle oruç ile zenginlerin empati yapması ve hem cinsi ama fakir olan insanlara şefkat ile yardım elini uzatmasını şöyle ister:

*“İnsanlar maişet cihetinde muhtelif bir surette halk edilmişler. Cenâb-ı Hak, o ihtilâfa binaen, zenginleri fukaraların muavenetine davet ediyor. Halbuki, zenginler fukaranın acınacak acı hallerini ve açlıklarını, oruçtaki açlıkla tam hissedebilirler. Eğer oruç olmazsa, nefisperest çok zenginler bulunabilir ki, açlık ve fakirlik ne kadar elîm ve onlar şefkate ne kadar muhtaç olduğunu idrak edemez. Bu cihette insaniyetteki hemcinsine şefkat ise, şükr-ü hakikînin bir esasıdır. Hangi fert olursa olsun, kendinden bir cihette daha fakiri bulabilir; ona karşı şefkate mükelleftir. Eğer nefisine açlık çektirmek mecburiyeti olmazsa, şefkat vasıtasıyla muavenete mükellef olduğu ihsanı ve yardımı yapamaz, yapsa da tam olamaz. Çünkü, hakikî o hâleti kendi nefsinde hissetmiyor.”<sup>1316</sup>*

*“...hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeyi temin eden ve saadete sevk eden muhabbet ve sevmek sıfatı, en ziyade sevmeye ve muhabbete lâyıktır. Ve hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeyi zîr ü zeber eden düşmanlık ve adavet, herşeyden ziyade nefrete ve adavete ve ondan çekilmeye müstahak ve çirkin ve muzır bir sıfattır.”<sup>1317</sup>*

Bu ifadelerle Nursi, toplumda bireyler arasında sevginin yerleşmesi ve düşmanlığın izale edilmesini bir diğer önemli esas olarak zikretmektedir. Ona göre toplumda sevgiyi yerleştirmek için bir çok sebep vardır. Bunlar “iman”, “İslamiyet”, “insaniyet”, “cinsiyet” gibi kuvvetli bağlardır. Ama düşmanlığın bu kadar kuvvetli sebepleri ve bağları yoktur. Öyleyse sevgiyi sevmeli ve düşmanlığa düşmanlık edilmelidir.<sup>1318</sup>

Said Nursi’ye göre, toplumun rehabilite edilmesi ve toplumda asayiş sağlamanın yollarından biri de ahiret inancını yerleştirmektir. Özellikle gençlere göre, daha çok ölüme yakın olan ihtiyarların, cennet ümidi beslemesi, onları mutsuzluktan ve sevdikleri insanlardan ayrılacak olmalarının vereceği ıstıraptan kurtarabilir. İhtiyarlar için bir ümit kaynağı olan ahiret inancı, gençlerin menfi duyguları ve taşkınlıkları için ise fren görevi görür. Cehennem tehditleri, gençleri

---

<sup>1316</sup> Nursi, **Mektubat**, 383.

<sup>1317</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 554.

<sup>1318</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 555.

rehabilitate ederek, başıbozuk davranışlarından alıkoyarak toplumda düzenin bozulması engellenir.<sup>1319</sup> Yakınları ölmüş çocuklar da, ölenlerin cennete gittiği fikri ile teselli olurlar. Nursi, dinin toplum üzerindeki rehabilitasyon yönüne atıfta bulunarak, toplumda mutluluğu sağlamanın enstrümanlarından biri olarak dini inançlara müracaat eder.<sup>1320</sup>

### 7. 2. 1. 1 Toplum Hayatının Üyeleri

Toplumun bütün üyelerinin, toplum içindeki konumları ve toplum düzeni içinde aldıkları roller ‘tevhid-i rububiyet teorisi’ çerçevesinde anlatılmaya çalışılacaktır. Toplumun oluşturan birimler ve hücreler olan bu üyelerin Allah ve toplum karşısında ayrı ayrı duruşları vardır. Erkek ile kadının sorumlulukları farklı olduğu gibi vazifeleri de farklıdır. Hakeza genç ile ihtiyarın, çocuk ile büyüğün, hasta ile sağlıklı kişinin vazife ve sorumlulukları birbirinden, tabiatı ile, farklıdır. Nursi toplumun bütün bu üyelerinin konumlarını, ayrı ayrı tespit etmiş ve herkese ayrı görevler yüklemiştir. Nursi’nin siyaset teorisinin hedefinin potansiyel insanın, ideal insan dönüşerek, hakiki mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade etmiştik. Toplumun oluşturan, kadın, çocuk, genç, ihtiyar ve hastalar hakkındaki düşüncelerinin hedefi de bu grupların hakiki mutluluğunu temin etmektir. Özellikle musibetlere müptela olmuş ihtiyar ve hastalar ile hata yapma potansiyeline sahip gençleri rehabilitasyona tabi tutan düşünceleri, onun siyaset teorisi anlamı bakımından önemlidir.

Said Nursi’ye göre aile hayatı insan için en önemli bir merkez ve dünyada mutlu olmanın en önemli bir sebebi ve kaynağıdır. Herkesin evi, kendisinin küçük bir dünyasıdır. Ailede mutluluğu sağlayan şey ise, aile fertlerinin karşılıklı olarak samimi ve vefalı hürmet yani saygı göstermeleri, gerçek bir şefkat ve merhamet ile birbirine muamele etmeleridir. Bu gerçek saygı ve samimi şefkat ahiret inancının yerleşmesi ile mümkündür. Ahirette de devam edecek bir birliktelik ve beraberlik düşüncesi bu dünyadaki birliktelik ve beraberlik düşüncesinde samimiyet ve gerçeklik meydan getirir. Ahiret hayatını dünya hayatının devamı olarak gören kişiler bu dünyada münasebet kurduğu ve bir aile oluşturduğu hayat arkadaşlarına karşı daha samimi ve ciddi ilişkiler kuracaktır. Çünkü bu dünyada ailesine karşı yaptığı her yanlışın bir gün ortaya çıkabileceğini ve yüzüne vurulacağını düşünen

---

<sup>1319</sup> Nursi, **Şualar**, 171.

<sup>1320</sup> Nursi, **Şualar**, 170.

aile fertleri arasında sadakat, merhamet ve samimiyet duyguları perçinlenmiş olacaktır. Mesela evin reisi olan erkek, ihtiyarlamış olan eşine karşı;

*“Bu haremim, ebedî bir âlemde, ebedî bir hayatta daimî bir refika-i hayatımdır. Şimdilik ihtiyar ve çirkin olmuş ise de zararı yok. Çünkü ebedî bir güzelliği var, gelecek. Ve böyle daimî arkadaşlığın hatırı için her bir fedakârlığı ve merhameti yaparım”*<sup>1321</sup>

der. O ihtiyarlamış olan eşine karşı sevgi, saygı ve merhamet duygularını devam ettirir. Ahiret inancı olmayan bir insanın şehvetlerinin ve zevklerinin peşine düşüp hayat arkadaşına karşı merhametsizlik göstermesi ve onu aldatması muhtemeldir. Tıpkı hayvanlar gibi, bazı geçici menfaatler ve duygular ile kırılan sevgi, saygı ve merhamet, aile hayatını cehenneme çevirebilir. Nursi, *“Beşerin idare ve ahlâk ve içtimaiyatı ile çok alâkadar olan içtimaiyyun ve siyasiyyun ve ahlâkiyyunun kulakları çınlasın! Gelsinler, bu boşluğu neyle doldurabilirler? Ve bu derin yaraları neyle tedavi edebilirler?”* der.<sup>1322</sup>

Said Nursi’ye göre toplumun rehabilitasyonu iman ile mümkündür. Özellikle ahiret inancı, cennet ve cehennemın gerçekliğine iman, son derece önem kazanmaktadır. Mesela toplumun çoğunluğunu oluşturan çocuklar ölüm karşısında mukavemetleri ancak ahiret inancı ile sağlanabilir. Özellikle çocukların etrafında meydana gelen ölümlerden müteessir olmamaları cennet düşüncesinin yerleşmesi ile mümkün olabilir. Bir yakını ölen çocukların, ölüp giden arkadaş veya yakınlarının yok olmadığına inanmaları ve başka bir yerde olan cennette mutlu hayat sürdürdüklerini düşünmeleri onların psikolojileri için son derece önemlidir. Yoksa küçük bir oyuncaklarının kırılması karşısında bile müteessir olup ağlayan çocukların, zayıf ruhlarının ölüm karşısında sürekli bir azap çekmeleri söz konudur.<sup>1323</sup>

Said Nursi, modernizmin ürünü olan ebeveyn ve çocuklardan mürekkep çekirdek aile yapısına karşıdır. Dede ve ninelerin de içinde bulunduğu geniş aile yapısını müdafaa eder. İhtiyarlamış olan dede ve ninelerin, yine modernizmin ürünü olan Huzurevi türünden, huzursuzluk evlerine konulmasını ve toplumdan dışlanmalarını zalimlik olarak değerlendirir. Evlatlarının bu günlere gelmeleri için şefkat ve merhamet ile koşturan, şimdi ihtiyarlamış anne ve babaların, evlatlarının

---

<sup>1321</sup> Nursi, **Şualar**, 171.

<sup>1322</sup> Nursi, **Şualar**, 172.

<sup>1323</sup> Nursi, **Şualar**, 170.



merhametsizliği ve sevgisizliğine muhatap olmalarının haksızlık olduğunu beyan eder. İnsana ihtiyarlığı ve ölümü hatırlatan ihtiyarların hane içinde olması gaflete engel olacak ve insan kendi akıbetini hatırlatacaktır. Ölüm düşüncesinin toplumsal düzene pozitif bir katkı sağladığı muhakkaktır. İhtiyarlar da herkese ölümü hatırlatan birer abidedir. İhtiyarların torunlarına karşı gösterdiği yüksek şefkat ve merhametin, şefkatli ve merhametli bireylerin yetişmesine katkı sağlayacağı ayrı bir gerçektir. Said Nursi ihtiyarların toplumun dışlanmalarına ve tecrit bir hayata mahkum edilmelerine karşıdır. Sıhhatli bir toplumun inşasının temel saiklerinden biri de ihtiyarlara hak ettikleri alakanın gösterilmesidir. Bu bir ihsan değil, ihtiyarların hakkıdır.

*"Onlardan biri veya her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına erişecek olursa, onlara sakın 'Öf' bile deme, onları azarlama; onlara güzel söz söyle. Onlara merhamet ve tevazu kanadını ger ve de ki: 'Ey Rabbim, nasıl onlar beni küçükken besleyip büyüttülse, Sen de onlara öylece merhamet buyur.'"<sup>1324</sup>*

Ayetinden yola çıkan Said Nursi, çocuklarına duydukları şefkatten dolayı hayatlarını evlatlarına feda eden anne ve babalara karşı hürmet ve saygı göstermek, onların her türlü ihtiyacı için severek koşmak insan olmanın gereğidir, der. Yoksa ihtiyarlardan dolayı fiziki güzellik ve gücünü kaybetmiş, belki bakıma muhtaç hale gelmiş peder ve validenin ölümünü arzu etmek vicdansızlık ve alçaklıktır. Hayatını sana feda edenlerin hayatının yok olmasını arzu etmek, pek büyük bir canavarlıktır.<sup>1325</sup> Said Nursi, ihtiyarlamış anne ve babaların huzurevi türünde tecrit mekanlarında yalnızlığa terkedilmesini tercih etmez. O ihtiyar insanların evlatlarının veya akrabalarının yanında ve hanesinde kalmalarının büyük bir berekete ve saadete sebep olacağını düşünür. Çünkü ihtiyar insanlar rızık itibari ile bebekler ve çocuklar gibidir. Nasıl ki yeni doğan bir bebek hayata gözlerini açar açmaz, annesinin memesi onun rızık muslukları olarak açılır, öyle de bebekler gibi acziyete düşmüş ve bakıma muhtaç olmuş ihtiyarların rızıkları da öyle gaybi bir surette Allah tarafından gönderilir. O ihtiyarların kaldığı hanelerde bolluk ve bereket yaşanır.<sup>1326</sup>

Ruhları itibari ile çocuklar gibi duygusallaşmış o ihtiyar insanlar ölüm hakikatine karşı ancak iman ile siper alabilirler. Hassaten gençlere nazaran

<sup>1324</sup> Kur'an-ı Kerim, **İsrâ Sûresi**, 17:23-24.

<sup>1325</sup> Nursi, **Mektubat**, 247.

<sup>1326</sup> Nursi, **Mektubat**, 248.

kendilerini daha çok ölüme yakın hissetmeleri ve ölen insanların çoğunun ihtiyar olmasının, ölümü daha çok hatırlattığı bir gerçektir. Yakınlarından özellikle sevdikleri çocukları ve torunlarından ayrılık zamanının yakınlaştığını düşünen ihtiyar anne ve babalar, bu hayattan daha geniş ve ferah bir hayata geçtiklerini düşünmeleri onlara teselli verecektir. Eğer iman olmazsa ruhlarının ümitsiz bir azap içinde kalacağı da bir gerçektir.<sup>1327</sup>

*İhtiyarlar Lem'ası* adıyla müstakil bir risale telif eden Said Nursi, toplumsal hayatın önemli bir bölümünü oluşturan ihtiyarlara, on altı rica yani ümit kapısı açarak onlara gerçek anlamda mutlu olmanın yollarını göstermeye çalışmaktadır. Zira ihtiyarlık, dünya hayatının sonuna yaklaşmayı ifade ettiğinden, ihtiyarları en çok etkileyen şeyin ümitsizlik olduğu bir gerçektir. İşte Nursi de, ihtiyarları ümitsizlikten kurtaracak on altı pencere açmakta ve oradan hakikate baktırmaya çalışmaktadır. İşte bu pencerelerden bakmanın ve açılan ümit menfezlerinden içeri girebilmenin ilk şartı imandır. Çünkü iman aynı zamanda, hem bu pencereleri açan şeyin, hem de bu pencerelerin arkasındaki saadetin kaynağıdır. İhtiyarların derdine derman olacak ve hüznelerini bertaraf edecek olan Rahman ve Rahim Allah'tır. Rububiyeti dünya ve ahireti kuşatmış olan her şeye ve her zaman hükmü geçecek Allah'ın rahmetinden istifade etmenin yolu O'na bağlanmak, namaz kılmak ve itaat etmektir.<sup>1328</sup>

Said Nursi, toplumsal hayatın üyelerinden olan hastaları rehabilite etmek sureti ile toplum hayatına katar ve onlara değer verir. *Hastalar Risalesi* adıyla bir eser telif eden Nursi'ye göre toplumun yüzde onunu, hasta ve musibetzedeler oluşturur. Nursi, hastalığa müptela olanların sabır ve şükür etmeleri gerektiğini söyler. Çünkü insana ömür veren Allah insanın bu ömür ile ebedi hayatı kazanmasını murat etmiştir. Hastalığa duçar olan kimsenin ömrünün saatleri, şikayet etmemek şartı ile, ibadetle geçen günler gibi sayıldığını söyler. Böylece ebedi hayatın, cennetin kazanılabileceğini ifade eder. İnsan bu dünyaya keyif ve lezzet almak için gönderilmemiştir. Sıhhat ve afiyet bazen gaflete sebep olur ve onlar, bu dünyaya niçin geldiğini insana unutturur. İşte hastalık insana niçin yaratıldığını ve bu dünyadan gidici olduğunu hatırlatıp, insanı gafletten uyandırır.<sup>1329</sup>

---

<sup>1327</sup> Nursi, **Şualar**, 170.

<sup>1328</sup> Nursi, **Lem'alar**, 341.

<sup>1329</sup> Nursi, **Lem'alar**, 315.

Bu beden Allah tarafından insana verilmiş bir emanettir. Mülkün yani bedenin gerçek sahibi Allah'tır. Allah mülkünde dileği gibi tasarruf eder ve o mülkü üstünde kendi isimlerinin tecellilerini görmek ve göstermek ister. Bu O'nun hakkıdır ve yaratma amacıdır. Nasıl ki Rezzak (yani rızkı veren) ismi açlığı gerektirir, Şafî (yani şifa veren) ismi de hastalığı gerektirir. İşte hastalık insana böyle tefekkür ettirir. Ve tefekkürün neticesi olarak şükür ve sabır gelir.<sup>1330</sup> Nursi, hastalıkların sabretmek kaydıyla insanın tekamülüne vesile olacağını da ifade ederek şöyle devam eder:

*“Hayat musibetlerle, hastalıklarla tasaffi eder, kemal bulur, kuvvet bulur, terakki eder, netice verir, tekemmül eder, vazife-i hayatiyeyi yapar. Yeknesak istirahat döşegindeki hayat, hayr-ı mahz olan vücuttan ziyade, şerr-i mahz olan ademe yakındır ve ona gider.”*<sup>1331</sup>

Yani Nursi, hastalıkların insanı yeknesaklıktan kurtardığını ve gafletten uyandığını, böylece harekete geçen insanın terakki ile tekamül ederek insan-ı kamil olma yolunda faaliyete girebileceğini ifade etmektedir.

*Hastalar Risalesi*'nde yirmi beş deva yazan Nursi, netice itibari ile hastalığın Allah tarafından verildiğini ve ondan istifade edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü hastalıklar gaflet, sefahat, nefsi istek ve arzular ile gayrı meşru taleplerin azalmasına veya kesilmesine sebep olur. Nefsin zayıflaması demek olan bu durumdan hastalar istifade edip, hastalığı veren Allah'a yönelmeli ve iman, ibadet, dua ve istiğfarlar ile hastalığa mukabele etmelidir.<sup>1332</sup>

Said Nursi'nin toplum hayatının üyeleri olarak üzerinde hassasiyetle durduğu bir diğer zümrede kadınlardır. Kılıçzâde Hakkı Bey'in *İçtihad* dergisinden yayımladığı *“Pek Uyanık Bir Uyku”* adlı makalesi, Atatürk devrimlerinin programı mahiyetindedir.<sup>1333</sup> Bu makalede kadınlar ile ilgili bölüm şöyledir:

*“Kadınlar diledikleri tarz ve biçimde telebbüs edüb yalnız israf etmeyeceklerdir. Polisler, softalar, ve suret-i mahsusada arabacı makulesi kesan ile evbaşanın kadınların telebbüslerine, çarşaf ve peçelerine kat'iyen müdahaleye hak ve selahiyetleri olamayacağı gibi ba'dema Şeyhülislam Efendiler hazeratı dahi çarşafalara dair makaleler imla ve imza*

---

<sup>1330</sup> Nursi, **Lem'alar**, 9.

<sup>1331</sup> Nursi, **Lem'alar**, 9.

<sup>1332</sup> Nursi, **Lem'alar**, 337.

<sup>1333</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 375.

*etmeyeceklerdir. Polis kadınlar işine ancak ve ancak münasebetsiz ve adab-ı umumiye-yi muhil ahvalde müdahale ve fakat işbu vazife-i kanuniyelerini kemal-i nezaketle ifa edeceklerdir...*

*Kızlar tahsilleri ve bekarlıkları müddetince, Müslüman Boşnak ve Çerkeslerde cari olan müstahsane üzerine asla tesettür etmeyecekleri gibi velileri refakatında oldukları halde gerek yaşlı ve alim erkekler ve gerek hemsin ve küfüvleri olan namuslu ve terbiyeli delikanlılar ile edibane görüşüp hayat-ı umumiye karışacaklar...’’<sup>1334</sup>*

Kılıçzade Hakkı Bey’in fikirlerine *İçtihad* dergisinde yer veren Abdullah Cevdet de Kadın Hakları konusunda benzer düşünce dair makaleler yazmıştır.<sup>1335</sup> Nitekim Atatürk reformları içinde kadınlara yönelik bir çok reform yapılarak kadınların toplumsal hayata katılmaları sağlanarak modern bir hayat tasavvuru gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>1336</sup> Said Nursi de Abdullah Cevdet ve İngilizlerin ifsat siyasetine karşı bilimsel bir cevap olması için *Tesettür Risalesi*’ni yazdığını ifade eder.<sup>1337</sup>

*“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle: Ev dışına çıktıkları zaman dış elbiselerini üzerlerine salıversinler. Böyle yapmaları onların iffetli tanınmaları ve kendilerine sarkıntılık edilerek incitilmemeleri yönünden en uygun bir davranıştır. Allah gafurdur, rahîmdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur).’’<sup>1338</sup>*

Ayetinin tesettürü emrettiğini söyleyen Nursi, tesettürü esaret olarak görenlere karşı bu risaleyi yazdığını da ifade eder.<sup>1339</sup> Said Nursi tesettürün neden gerekli olduğunu şöyle izah eder:

*“Tesettür, kadınlar için fitrîdir ve fitratları iktiza ediyor. Çünkü kadınlar hilkatlen zayıf ve nazik olduklarından, kendilerini ve hayatından ziyade sevdiği yavrularını himaye edecek bir erkeğin himaye ve yardımına muhtaç*

<sup>1334</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 377-378.

<sup>1335</sup> Hanioglu, **Abdullah Cevdet**, 393.

<sup>1336</sup> Kili, **Türk Devrim**, 234.

<sup>1337</sup> Nursi, **Külliyat**, 2167.

<sup>1338</sup> Kur’an-ı Kerim, **Ahzab Suresi**, 33:59.

<sup>1339</sup> Nursi, **Lem’alar**, 301.

*bulduğundan, kendini sevdirmek ve nefret ettirmemek ve istiskale mâruz kalmamak için fitrî bir meyli var.*”<sup>1340</sup>

Kadınların yaratılışları itibari ile zayıf olduklarını ve yabancıların taciz ve tecavüzlerine karşı korunmak için tesettüre girmeye meyillerini bulunduğunu ifade eder.<sup>1341</sup> Ayrıca Nursi, ailede saadetin karı-koca arasındaki karşılıklı emniyet, güven ve muhabbet olduğunu ve tesettüründe bunun sağlanmasına yardımcı olduğunu söyler.<sup>1342</sup> Nursi, kadınların açık saçık dolaşmasının erkeklerde, evlenip yuva kurma isteğini azalttığını ve bundan dolayı neslin çoğalmasının azalacağını söyler. Çünkü her erkek, serseri de olsa, evleneceği hayat arkadaşının namuslu olmasını ister.<sup>1343</sup> Nursi toplumsal hayatı bozmaya çalışan bir komitenin tıpkı gençler gibi kadınları da yanlış yollara sevk etmeye çalıştıklarını ifade ettikten sonra çözüm olarak onlara şu tavsiyede bulunur:

*“Kadınların saadet-i uhreviyesi gibi saadet-i dünyeviyeleri de ve fitratlarındaki ulvî seciyeleri de, bozulmaktan kurtulmanın çare-i yegânesi, daire-i İslâmiyedeki terbiye-i diniyeden başka yoktur. Rusya’da o biçare taifenin ne hale girdiğini işitiyorsunuz.”*<sup>1344</sup>

### **7. 2. 1. 2 Toplum Hayatının Saikleri**

Potansiyel insanın ideal insana dönüşüp ve hakiki mutluluğa ulaşması için ona yardımcı olan toplumun, önemli bazı hususiyetlerinin olması gerekir. Toplum hayatında yerleşecek bu ilkeler, onun siyaset teorisinin hedeflerinin gerçekleşmesi bakımından ehemmiyetlidir.

Said Nursi’ye göre insan iman, İslamiyet ve ibadet sayesinde toplumun diğer bireyleri ile bir sağlam bir bağ kurabilir. Zinde ve sağlıklı bir toplumun inşası için gerekli olan şeylerden biri de, din kardeşliği bağıdır. Toplumsal hayatın olgunlaşması ve ilerlemesi sağlam bireylerin yetişmesi veya yetiştirilmesi içindir. Toplum bireyleri arasında kurulacak olan din kardeşliği duygusunun, ideal insanın gerçekleşmesine yardımcı olacağı muhakkaktır.<sup>1345</sup> Bu din kardeşliğinin gereği de kardeşine karşı sevgi ve saygı bağlarını kuvvetlendirmektir. İnsanın kalbinde sevgi ve düşmanlık

---

<sup>1340</sup> Nursi, **Lem’alar**, 302.

<sup>1341</sup> Nursi, **Lem’alar**, 303.

<sup>1342</sup> Nursi, **Lem’alar**, 304.

<sup>1343</sup> Nursi, **Lem’alar**, 305.

<sup>1344</sup> Nursi, **Lem’alar**, 310.

<sup>1345</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 76.

duyguları bir arada bulunamaz. Bir insanın kalbinde gerçek anlamda sevgi varsa, düşmanlık gibi kötü duygular orada gerçek ve daimi anlamda yer bulamaz. O zaman düşmanlık, acımaya dönüşür. Veya bir insanın kalbi, gerçek anlamda düşmanlık duygusunun esaretine girmişse onun kalbinde sevgi sahte olur. Menfaat ve gösterişe dönüşür. Bundan dolayı toplumdaki din kardeşine karşı düşmanlık beslemek, her şeyden insanın kendi mahiyetine karşı zulümdür. Sevmek ve kardeşlik İslam'ın karakterinde vardır ve bu duygunun toplum arasında yaygınlaşması en önemli prensiplerden biridir.<sup>1346</sup>

Said Nursi'ye göre, toplumda insanları birbirine bağlayan bir çok rabitalar yani bağlar vardır. Aynı şeylere inanmak bu rabitaların başında gelir. Her şeyden önce insan için en önemli bağ aynı Allah tarafından yaratılmış olmalarıdır. Toplumdaki bireylerin hepsinin en önemli ortak özellikleri yaratılış itibari ile aynı olmalarıdır. Aynı Allah tarafından yaratılmalarından dolayı her insan Allah'ın bütün isimlerinin tecellilerine mazhar olarak yaratılmışlardır. İnsanda tecelli eden bu isim ve sıfatların hatırına her insan en iyi derecede sevgi ve saygıya layıktır. İnsan bu yönüyle mukaddestir. Kutsal olan insana karşı kin ve nefret duymak, her şeyden önce onu yaratan Allah'a karşı saygısızlıktır. Hatta bazı eleştirilerin Allah'a raci olması gibi, bir tehlikesi de vardır. İşte iman sevgiyi beraberinde getirir. İman eden aynı zamanda “seven insan” da demektir.<sup>1347</sup> Dini bağların haricinde toplumu bir arada tutan ve toplum fertleri arasında sevgi ve saygıya seville olan başka bağlar da vardır. Bu bağları ve neticelerini Nursi şöyle izah eder:

*“...köyünüz bir, devletiniz bir, memleketiniz bir—ona kadar bir, bir. Bu kadar bir birler vahdet ve tevhidi, vıfak ve ittifakı, muhabbet ve uhuvveti iktiza ettiği ve kâinatı ve küreleri birbirine bağlayacak mânevî zincirler buldukları halde, şikak ve nifâka, kin ve adâvete sebebiyet veren örümcek ağı gibi ehemmiyetsiz ve sebatsız şeyleri tercih edip mü'mine karşı hakikî adâvet etmek ve kin bağlamak, ne kadar o rabıta-i vahdete bir hürmetsizlik ve o esbab-ı muhabbete karşı bir istihfaf ve o münasebât-ı uhuvvete karşı ne derece bir zulüm ve i'tisaf olduğunu, kalbin ölmemişse, aklın sönmemişse anlarsın.”<sup>1348</sup>*

---

<sup>1346</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 555.

<sup>1347</sup> Nursi, **Mektubat**, 251.

<sup>1348</sup> Nursi, **Mektubat**, 252.

İnat ve hasedin; toplum hayatında din kardeşliğini yıkan, tarafgirliklere, parçalanmalara, düşmanlıklara ve nefrete sebep olan bir duygu olduğunu ifade eden Nursi, bu duyguları çirkin ve zararlı görerek reddetmiştir. Bu duyguların toplum hayatının ölmesine sebep olan zehir gibi olduğunu söylemiştir. Bir insanda bazı eksiklikler ve kusurlar bulunsa bile, o kişinin iyi tarafları düşünülerek o kişi hakkındaki menfi duygular rehabilite edilmelidir. Nasıl ki bir gemide bir cani ve dokuz masum olsa, o gemi yine de batırılamaz. Aynen öylede bireyde bulunan bazı kötü hasletlerden dolayı, birey tamamen tecrit edilemez. Ona düşmanlık beslenemez, bireyin kendisi toplumdan dışlanamaz.<sup>1349</sup>

Said Nursi'ye göre toplum hayatının esası olan doğruluk, toplumda ihya edilerek toplumun manevi hastalıkları onunla tedavi edilmelidir. İslam'ın en önemli esası ve toplumdaki yüce değerlerin kaynağı doğruluktur.<sup>1350</sup> İdeal toplumun temel direklerinden biri olan doğruluğun insanlar arasında yerleşmesi ve yalanın bir daha dirilmeyecek şekilde ortadan kaldırılması gerekir. Saadet asrındaki en büyük inkılaplardan biri doğruluk ve yalanın, iman ve küfür gibi birbirinden ayrılması ve uzaklaşmasıdır. İslam Dünyası'nın da kurtuluşu, doğruluğun tekrar toplumda yerleşmesi ile mümkündür. Tutunacak en sağlam ip doğruluktur. Said Nursi, bazı insanların bazı maslahatlardan yalan söylenebileceğine dair düşüncelerinin yanlış olduğunu ve bu yönde verilen fetvaların, bu zamanda geçersiz olduğunu söyler. Zaruret ve maslahat halinde yalan söylemenin bir faydası olsa bile, bin zararı vardır. Bundan dolayı hükümler maslahata bina edilemezler.<sup>1351</sup> Maslahat yalan söylemenin sebebi olamaz. Bu suiistimal edilmeye açıktır. Yalan bir bataklık gibidir. Düşen çıkmak için yeni yeni yalanlar söylemek zorunda kalabilir. Bundan dolayı yalan için fetva verilemez. İnsanın önünde iki yol vardır. Ya doğru konuşacak, ya da susacak. Üçüncü bir yol yoktur. Yalan ve tezvirat yolu ile toplum hayatı alt üst olmuştur. Onun için her söylenen mutlaka doğru olmalı, fakat her doğruyu her yerde söylemek gibi bir mecburiyet yoktur.<sup>1352</sup>

Nursi, namazın birey, zekatın ise toplum için gerekli olduğunu söyler. Birey ile toplum arasındaki bağlantı gibi namaz ile zekat arasında bir bağ vardır. Toplum hayatını koruyan en önemli esaslardan biri, toplumsal katmanlar veya sınıflar

---

<sup>1349</sup> Nursi, **Mektubat**, 250-251.

<sup>1350</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 551.

<sup>1351</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 553.

<sup>1352</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 554.

arasında uçurumun olmamasıdır. Zengin ile fakir, havas ile avam arasındaki bağların kopması, toplum hayatında bireylerin birbirinden uzaklaşmalarına sebebiyet verir. Toplumsal bağları muhafaza eden en önemli ilke ise yardımlaşma ve dayanışma duygusudur. “Mü’minin, mü’mine bağlılığı, parçaları birbirini tutan bina gibidir” hadisini toplumsal hayatın anayasası olarak göre Nursi, toplumsal dayanışmaya çok önem verir.<sup>1353</sup> Bu dayanışma duygusunun tezahürü ise zekattır. Zekatın gerekliliği ile faizin haram olması, toplumda dayanışma ve yardımlaşma duygusuna kuvvet verir. Zekat ve faiz birbirinin aleyhine işleyen iki kurumdur. Muhtaçlara ya zekat verilecektir ya da faiz ile borç verilecektir. Faiz ile borç vermek zengin ile fakir arasında duygusal kopuşa sebep olduğu halde, karşılıksız zekat vermek duygusal yakınlaşmaya sebep olacaktır. Böylece fakirden zengine karşı saygı ve hürmet hissi gelişecek, zenginden de fakire karşı merhamet, ihsan duygusu gelişecektir. Faizin olduğu toplumlarda ise bunun zıddı olacaktır. Fakirde başkaldırı, haset, kin ve nefret duyguları, zenginde ise zulüm, tahakküm ve hakaret hisleri oluşacaktır. Böylece toplum düzeni bozulacaktır.<sup>1354</sup> Zekatın gerekliliğini ve faizin haramlığını İslam Anayasası’nın temel maddelerinden biri olarak gören konuyu şöyle izah eder:

*“Kur’an’ın kanun-u esasîsi olan “vücub-u zekât, hurmet-i riba” vasıtasıyla avâmın havassa karşı itaatini ve havassın avâma karşı şefkatini temin eden o kudsî kanunu bırakıp burjuvaları zulme, fukaraları isyana sevk etmeye mecbur etmiş. İstirahat-i beşeriyeyi zîr ü zeber etti.”*<sup>1355</sup>

---

<sup>1353</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 514-515.

<sup>1354</sup> Nursi, **İşârâtü’l İ’caz**, 41-42.

<sup>1355</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 435.



## 8. SAİD NURSİ'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET

### 8. 1 İslam Siyaset Düşüncesinin Teşekkülü

Birinci bölümde ifade edildiği gibi, siyaset düşüncesi mütefekkirin aklının toplum ve şartları ile tepkimeye girmesinin neticesinde ortaya çıkan ve insanın mutluluğunu tasavvur eden fikirler manzumesidir. Siyaset düşüncesi, toplumun geçmişinden başlayarak geçirdiği değişim ve dönüşümleri yorumlayarak, yeni bir gelecek tasavvuru yapar. Siyasi olguları inceleyerek değişime yön vermeye çalışır. Bu yönü ile her siyaset düşüncesinin bir siyaset teorisi de vardır. Siyaset düşüncesi, siyaset teorisinin temelini oluşturur.<sup>1356</sup> Siyaset teorisi, siyasi olaylardan bağımsız olarak, soyut genellemeler yaparak siyasi bir program inşa etmeye çalışır.<sup>1357</sup>

Siyaset kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte siyaset kelimesinin anlamını karşılayacak bir çok kelime vardır.<sup>1358</sup> Devlet kelimesi ise Kur'an'da iki farklı yerde, iki farklı şekilde türemiş olarak geçer. "D-v-l" kökünden "dület" ve "davele" olarak kullanılır. "Dület" sözcüğünün devlet anlamında kullanıldığını ifade edenler vardır.<sup>1359</sup> İslam tarihinde ise "devlet" kelimesi ilk defa Abbasi devleti için kullanılmıştır.<sup>1360</sup> Emevilerin kanlı dönemlerinden sonra Abbasilerin huzurlu zamanlarını ifade için "Abbasi Devleti" denmiştir. Yani saadet ve mutluluk anlamında kullanılmıştır.<sup>1361</sup>

İslam siyaset düşüncesinin Raşit Halifeler döneminde şekillendiği kabul edilir. Hazreti Peygamber döneminde Hazreti Muhammed, hem resul hem de devlet başkanı idi. Dolayısı ile devleti kimin idare edeceğine dair bir problem yoktu. Hazreti Peygamber'den sonra devlet başkanının kim olacağı sorunu ortaya çıkmıştı. "İmamet" yani devlet başkanlığı konusu, Hazreti Ebubekir'e biat edilmesi sonuçlandı. Böylece "biat" kavramı, "imamet" ile beraber ilk şekillenen siyaset

---

<sup>1356</sup> Huriye Tefvik Mücahid, **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, Çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 23.

<sup>1357</sup> Mücahid, **age**, 24.

<sup>1358</sup> Vecdi Akyüz, **Kur'an'da Siyasi Kavramlar**, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 17.

<sup>1359</sup> Akyüz, **Kur'an'da Siyasi**, 18.

<sup>1360</sup> Akyüz, **Kur'an'da Siyasi**, 19.

<sup>1361</sup> Akyüz, **Kur'an'da Siyasi**, 20.

konuları oldu.<sup>1362</sup> Hazreti Ebubekir ise sahabenin ileri gelenleri ile istişare ederek, imamet makamına Hazreti Ömer’i tavsiye etmiş ve halkın kabul etmesi ile Hazreti Ömer ikinci halife olarak göreve gelmiştir.<sup>1363</sup> Hazreti Osman ve Ali’nin de meşveret ile devletin başına geçtiklerini ve bu “Dört Halife” döneminin “Dindar Cumhuriyet” olduğunu Said Nursi ifade etmektedir.<sup>1364</sup>

Hazreti Ali’den halifeliği kılıç zoru ile alan Muaviye bin Ebu Süfyan’ın siyaset düşüncesine göre; Allah bu mülkü kendisine vermiştir ve bu mülk üzerinde istediği gibi tasarruf edebilir. Bu düşünceden dolayı Hilafeti oğlu Yezid’e miras olarak bırakmış ve muhalifleri kılıç zoru ile sindirmiştir. Hilafetin saltanata dönüşmesi ile İslam siyaset düşüncesinde derin bir kırılma meydana gelmiştir. Meşveret esası terkedilmiştir.<sup>1365</sup> Maverdi (ö. 1058), Hilafeti topluma rehberlik, dinin muhafazası ve devlet idaresi anlamında nübüvvetin yerine kurumsallaştırarak teorik bir çerçeveye oturmuştur.<sup>1366</sup> Abbasilerin son döneminde fiili gücünü kaybeden Hilafete, İbn-i Teymiyye’nin (ö.1328) fikirleri ile ideal olan, seçim ile Halife olmanın yerine, babadan oğula geçen mevcut durum meşrulaştırılmıştır. Böylece İslam siyaset düşüncesi ciddi bir durağanlığa girmiştir.<sup>1367</sup> Farabi, Maverdi, Gazzali, İbn-i Teymiyye ve İbn-i Haldun gibi düşünürler Yunan felsefesinden de etkilenerek siyaset ve devlet hakkında önemli düşüncelere ortaya atmışlardır.<sup>1368</sup>

Fazlurrahman, modernleşmenin ürettiği sorunlara İslam dünyasından parçacı tepkilerin gösterildiğini ifade eder. Tekil olaylara, özel çözümler getiriliyor gibi gözükse de, verilen hükümler (çözümler) arasında organik bir bağ kurulmadığı gibi, siyasette de birbirinden bağımsız, bazen de birbirine zıt görüşler ileri sürülebiliyor. Bunun sebebi ise Müslüman aydınların İslam’ı parçacı olarak yorumlamaları ve lokal sorunlara, naslardan hüccetler göstermek suretiyle görüşlerinin İslami olduğunu ileri sürmeleridir.<sup>1369</sup> Benzer eleştirileri İsmail Kara da yapar. Kara, Batı menşeli kavram

---

<sup>1362</sup> İsrail Balcı, “Hz. Ebu Bekr Döneminde İç Siyaset ve İdare”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 11 (1999): 186.

<sup>1363</sup> Balcı, **age**, 207.

<sup>1364</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 39.

<sup>1365</sup> Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih içindeki Gelişimi ve Etkinliği”, **İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 24, (2011): 13.

<sup>1366</sup> Yıldırım, **Sünni Siyaset**, 11.

<sup>1367</sup> Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c.14, s. 27. (1999): 9.

<sup>1368</sup> Mücahid, **age**, 46.

<sup>1369</sup> Fatma Ünsal, “İslam Siyaset Teorisinde Fazlur Rahman’ın Getirdiği Yenilik”, **İslam Ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi 22-23 Şubat 1997** (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları): 350-351.

ve kurumlarla karşılaşan aydınların, bu kavram ve kurumların felsefi arkaplanını hesaba katmadan ve bunları İslami referansları kullanarak aktarma gayretine girmeleri mevzuyu derinlikten uzaklaştırdığını ifade etmektedir.<sup>1370</sup>

Modern İslam siyaset düşüncesi ile alakalı çalışmalara bakıldığında, ortaya çıkan sorunlara karşı, İslamcı düşünürler tarafından genellikle parçacı cevaplar/çözümler üretildiği kanaati ortaya çıkacaktır. İslam siyaset düşüncesini, ontolojiden başlayarak, bütüncül bir bakışla ve zamanın şartlarına göre yeniden yorumlayanların sayısı fazla değildir. Veya bu bakış açısı ile yapılmış çalışmalar yetersizdir. Mesela Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın siyaset teorisini bütüncül bir bakış açısı ile değerlendiren bir çalışma mevcut değildir. Halbuki onun eserlerine bakılarak yeni bir İslam siyaset teorisi yazmak, pekala, mümkündür. Aynı durum diğer İslamcı düşünürler için de mümkün olabilir. Ne yazık ki elimizde böyle çalışmalar mevcut değildir. Bu tür çalışmaların yapılmamasından dolayı İslamcı düşünürlerin sorunlara parçacı ve sığ çözümler ürettiği hükmü verilebilmektedir.

Velhasıl İbn-i Teymiyye ile duraklama dönemine giren İslam siyaset düşüncesi, Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma çabaları ile beraber tekrar tartışılmaya başlanmıştır. Osmanlı ve Türkiye tarihinin hiçbir safhasında İslam siyaset düşüncesi bu dönemdeki kadar tartışılmamıştır. Bu yönüyle Tanzimat sonrası, İslam siyasi düşüncesinin yeniden canlanma dönemi olarak mütalaa edilebilir. Bu dönemde üç temel sorunun cevabı araştırılmıştır. İslam siyaset düşüncesinin esasları nelerdir, Osmanlı Meşrutiyeti İslam'a uygun mudur ve Meşrutiyetin İslam'a aykırı tarafları nasıl tadil edilebilir?<sup>1371</sup> Bununla beraber Avrupa seküler siyasetinin kurumları ile karşılaşan İslamcı düşünürler, bu kurumlar ile İslam arasında ortak noktalar bulma arayışına girmişlerdir. Namık Kemal bu tartışmaları başlatan ilk İslamcı düşünürdür. Batı siyaset kavramları ile İslam arasında bir sentez yapmaya çalışmıştır.<sup>1372</sup>

Namık Kemal, siyaset teorisini ilahi adalet, dini hukuk ve İslami prensipler çerçevesinde ele alır.<sup>1373</sup> Namık Kemal'e göre iyi hükümet, Şariatın hedeflerini gerçekleştiren hükümettir. O, insanların fitraten başkalarına zarar verebilecek bir potansiyele sahip olduklarını ve en iyi hükümetin de insanları hem-cinslerinin

---

<sup>1370</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 40.

<sup>1371</sup> Tunaya, **İslamcılık**, 21.

<sup>1372</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 319.

<sup>1373</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 320.

tecavüzlerinden koruma amacı ile kurulan hükümet olduğunu ifade eder.<sup>1374</sup> İyi ve kötü konusunda en iyi kararı Şeriat verir. Dolayısı ile Şeriata dayalı bir hükümet (devlet) en iyi hükümettir.<sup>1375</sup>

Namık Kemal, İslam'a göre ilk mukavelenin Allah ile insan arasında olduğunu, ikinci mukavelenin ise toplum ile hükümet (devlet) arasında olduğunu ifade ederek, "biat" kavramı üzerinden devleti meşrulaştırma çabasına girer.<sup>1376</sup> Mukavelenin esasını ise İslami temeller oluşturmaktadır. Hükümdar bu esaslara uymadığı takdirde toplumun bu sözleşmeyi feshetme yetkisine sahip olduğunu ifade eder.<sup>1377</sup> Bunun seçim vasıtası ile yapılabileceğini ifade eder. Namık Kemal "halk", "halkın menfaatleri" ve "efkar-ı umumiye" kavramlarını ilk defa kullanarak bu kavramları İslam siyaset düşüncesine kazandırır.<sup>1378</sup>

Namık Kemal'in literatüre kazandırdığı bir diğer kavram ise "usûl-i meşveret" yani "meşveret sistemi" kavramıdır. Bu kavramı temsili hükümeti karşılamak için kullanmıştır. Ona göre Şeriata dayalı anayasal bir idare olan meşrutiyetin varlığını elzem gözükmektedir.<sup>1379</sup> Raşit Halifeler döneminin bir "Cumhuriyet" rejimi olduğunu da ifade ettiği halde,<sup>1380</sup> Fransız tipi bir yönetimi savunmaktadır. Namık Kemal padişaha bağlı "devlet konseyi", "senato" ve "halk meclisi" müesseselerinden oluşan üç organlı bir sistemi tavsiye eder.<sup>1381</sup>

Meşrutiyet'in ilanından sonra, yeni rejimin İslam'a uygunluğu sadedinde İslamcı düşünürler tarafından "meşveret", "biat", "hürriyet" ve "adalet" gibi İslam siyaset teorisinin temel kavramları kullanılarak tartışmalar yapılmıştır. İlan edilen Meşrutiyet ile İslam arasında ortak münasebetler kurulmuş ve Meşrutiyetin Şeriata uygun olduğu ifade edilmiştir.<sup>1382</sup>

"*Hilafet-i Kamile hükümet-i meşrutadan ibarettir,*"<sup>1383</sup> diyen İskilipli Atıf Efendi, hükümet biçimlerini tasnif ederken cumhuriyet ve hilafet için benzer tanımlamalar kullanır. Ona göre cumhuriyet, idaresinde devlet başkanı seçikle

---

<sup>1374</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 322.

<sup>1375</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 324.

<sup>1376</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 326.

<sup>1377</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 327.

<sup>1378</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 328.

<sup>1379</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 342.

<sup>1380</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 329.

<sup>1381</sup> Mardin, **Yeni Osmanlı**, 345.

<sup>1382</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 108.

<sup>1383</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 103.

işbaşına gelir. Hilafet idaresinde (Hilafe-i Kamile) de hükümet reisi ümmetin reyleri ile yani seçimle göreve gelebilir. Her hareketi Şeriat ile sınırlandırılmıştır. Keyfi muamele söz konusu değildir.<sup>1384</sup>

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi meşrutiyeti, toplum ile devletin mukavelesi olarak niteler. Devlete karşı bireyi öne çıkararak bir yaklaşımı benimseyip, devlet adamlarını para ile tutulmuş işçiler seviyesine indirir. Bu yönü ile Osmanlı Devleti'nde, devlet ve hükümetin yeni bir çerçevesi ortaya çıkmaktadır.<sup>1385</sup> Devlet memurları ile ilgili bu kanaatin benzeri Said Nursi'de de görülür.<sup>1386</sup> Meşrutiyet ile beraber “hakimiyet-i milliye” yani milli egemenlik tartışmaları da başlar. Bir çok İslamcı “hakimiyet-i milliye” kavramını kullanırken Said Nursi “hakimiyet-i millet” kavramını kullanmayı tercih eder.<sup>1387</sup> Musa Kazım Efendi “hakimiyet-i milliye” kavramının mesnedi olarak meşvereti emreden ayetleri gösterir. Hakeza Meşrutiyet bağlamında ele alınan “kanun üstünlüğü” ve “kanun-i esasi” kavramları İslamcılar arasında üçüncü derecede yerini alır.<sup>1388</sup> Ama Said Nursi, ileride izah edileceği gibi, “kanun üstünlüğü” ve “kanun-i esasi” kaidelerine daha fazla ağırlık vermektedir.

Hakimiyet-i milliye veya hakimiyet-i millet kavramları ile beraber asıl tartışılan bir konu da hakimiyetin esas kaynağı konusudur. İslamcıların üzerinde ittifak ettikleri gibi, hakimiyetin kaynağı ilahidir. Yani Allah ile insan arasında kurulan ilişkinin siyasi hayattaki yansıması ilahi hakimiyet şeklinde tecelli etmiştir. Bu ilahi hakimiyet ise *Kur'an*'da tasvir edilmiştir. Ahmed Naim *Kur'an*'ın bütün zamanlarda geçerliliğini ve tazeliğini koruyan bir anayasa olduğunu ifade eder.<sup>1389</sup>

İslamcılar arasında tartışılan ve İslam siyaset düşüncesinin en temel konularından biri de adalet kavramıdır. Onlara göre devlet başkanı adaleti tesis ettiği sürece meşrutiyetini muhafaza edebilir. Çünkü devletin en önemli varlık sebebi adaletin sağlanmasıdır. Adalet ilahi bir emirdir. Bu en önemli kaide iktidarı sınırlar ve iktidarın istibdata yönelmesine mani olur. Bir yerde istibdat var ise orada adaletin

---

<sup>1384</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 102.

<sup>1385</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 104.

<sup>1386</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 477.

<sup>1387</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 105.

<sup>1388</sup> Kara, **İslamcıların Siyasi**, 106.

<sup>1389</sup> Tunaya, **İslamcılık**, 26.

varlığından bahsedilemez. Onlara göre, adaletle hükmeden bir hükümdarın bir günü altmış sene ibadetten daha faziletlidir.<sup>1390</sup>

Namık Kemal ile tekrar gündeme gelen meşveret kavramı, onun halefi İslamcılar arasında da tartışılmıştır. Said Nursi de dahil İslamcılar meşvereti, “*Ve işlerde onlarla istişare et*”<sup>1391</sup> ve “*Onların işleri aralarında yaptıkları istişare ile dir*”<sup>1392</sup> ayetlerine istinat ederek, meşveretin *Kur’an*’ın emri olduğunu vurgulayıp, bunu İslam siyaset düşüncesinin en temel esaslarından biri olarak mütalaa ederler. Hazreti Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde uygulanan meşveret sistemi ile parlamenter sistemin mahiyet itibari ile aynı olduğunu ifade ederler.<sup>1393</sup>

İslam dünyasında İstanbul’a mukabil Kahire de fikri tartışmaların yaşandığı bir şehirdir. Cemaleddin Efgani’den etkilenen Muhammed Abduh, bu vesile ile modernizm ve reform düşüncesi ile tanışmıştır.<sup>1394</sup> Abduh beş temel alanda reform yapılması gerektiğine inanmaktadır. Dini düşünce, edebiyat ve dil, eğitim ve öğretim, Ezher’in müfredatı ve siyasi alanda reform yapılması ile İslam dünyasında ilerlemenin sağlanacağını düşünmektedir.<sup>1395</sup> Aklın kullanılması ve nasların akıl ve mantık çerçevesinde yorumlanması gerektiğini savunan Abduh, akıl yolu ile dini düşüncede reformu savunmaktadır.<sup>1396</sup> Abduh siyaset düşüncesini ise hürriyet, şura, ve hukuku kavramları çerçevesinde şekillendirir.<sup>1397</sup>

Meşrutiyet döneminde meşveret, adalet ve hilafetin yanında anayasa, meclis, eşitlik ve temel haklar gibi konularda birçok tartışma yapılmıştır. Bu konularda yapılan tartışmaları detaylı aktarmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından yukarıda verilen kısa özet ile iktifa edilmiştir.

## 8. 2 İslam Siyaset Teorisinin Temel Konuları

*Kur’an*’da tanımı yapılmış bir devlet modeli olmadığı gibi, ayrıntılı bir siyaset biçimi de ortaya konmamıştır. Ama *Kur’an*’da siyaset kavramını karşılayacak bazı temel ilkeler ortaya konmuştur. Kelamcıların karşı çıkmalarına rağmen, fıkıhçılar

<sup>1390</sup> Tunaya, **İslamcılık**, 28.

<sup>1391</sup> Kur’an-ı Kerim, **Al-i İmran Suresi**, 3:159.

<sup>1392</sup> Kur’an-ı Kerim, **Şura Suresi**, 42:38.

<sup>1393</sup> Tunaya, **İslamcılık**, 30.

<sup>1394</sup> Mücahid, **age**, 230.

<sup>1395</sup> Mücahid, **age**, 234.

<sup>1396</sup> Mücahid, **age**, 236.

<sup>1397</sup> Mücahid, **age**, 243-245.

şeriatın uygulanması için zorunlu bir devlet modelinden bahsetmişlerdir. *Ahkamu's-Sultaniye* türü eserler siyaset ve devlete dairdir. İslam literatüründe devlet ve siyaset; fıkıh, kelam ve felsefe ilim dalları tarafından tartışılmış ama bu düşüncelerin zamanın ihtiyaçlarına göre geliştirilmemesinden dolayı, modern çağda devlet ve siyaset konusunda İslam toplumlarının ihtiyaçları cevapsız bırakılmıştır.<sup>1398</sup>

Fazlurrahman, Müslümanlar arasında yaygın olan meşveret anlayışının ve tarihsel olarak halifenin seçiminin *Kur'an*'a uygun bir şekilde gelişmediğini ifade eder. İstişare ve halife seçiminin Müslümanların genelinden elitine geçtiğini ve bunun yanlış olduğunu ifade eder. Şûra kavramında bir meclisin ortaya çıkarılmaması ona göre büyük bir eksikliklerdir.<sup>1399</sup>

İslam siyaset düşüncesinin temel kavramları, yine İslam'ın iki temel kaynağı olan "*Kur'an ve Hadis*" kaynaklarından alınmıştır. Bunlardan ilki ve en önemlisi "tevhid" kavramıdır ki siyaset ontolojisinin temelini oluşturur. Diğer kavramlar olan meşveret, adalet, hilafet, biat ve itaat gibi kavramların tevhid inancı ile irtibatı vardır.<sup>1400</sup> Klasik İslam siyaset anlayışında devlet teorileri ise dört genel esasa dayanır. İlki, Devlet Başkanının (ulu'l-emr) özellikleri, seçimi ve sorumluluğudur. Diğerleri ise adalet, eşitlik ve meşveret gibi temel konulardır.<sup>1401</sup>

Yukarıda izah edildiği gibi Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında İslam siyaset düşüncesinde yeniden bir canlanma olmuştur. Bu dönemde yapılan tartışmaları yakın zaman itibari ile Mevdûdi ve Seyyid Kutub gibi düşünürler devam ettirmişlerdir. Bu düşünürler İslam siyaset felsefesini geliştirmişlerdir. "Şûra", "biat" ve "icma" kavramları etrafında bir siyaset teorisi inşa etmeye çalışmışlardır.<sup>1402</sup> Türkiye'de İslam siyaset teorisi hakkında çalışmalar yapan Hayrettin Karaman ise seçtiği konular itibari ile Klasik İslam siyaset teorisini yazanlar ile paralel düşünceler paylaşmaktadır. Karaman, İslam siyaset teorisi hakkında şunları ifade eder:

*"Kur'an-ı Kerim'de siyaseti kavram ve kurum olarak belirleyen ve çerçevesini bize veren (dokuz) anahtar kelime vardır. Bu kelimeler, tevhid,*

---

<sup>1398</sup> Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I**, s. 32 (2000): 114.

<sup>1399</sup> Ünsal, **age**, 353.

<sup>1400</sup> Kamuran Gökdağ, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldun", **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı III, 6-8 Mayıs 2013**, (İstanbul, 2013): 568-569.

<sup>1401</sup> Mücahid, **age**, 47.

<sup>1402</sup> Uludağ, **age**, 115.

*itaat, hilâfet, bey'at, şûra, emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker, velâyet, mülk ve hükümdür. Bu dokuz kavramın açılımı yapıldığında İslâm'ın siyaset teorisi ortaya çıkarılmış gibi olur.*"<sup>1403</sup>

### 8. 3 Said Nursi'nin Devlet Düşüncesine Giriş

Said Nursi'nin popüler politika anlamında herhangi bir siyaset planının olmadığını ve iktidara talip olmak veya devleti ele geçirmek gibi bir düşüncesi ve çalışmasının olmadığını daha evvel tafsilatı ile ifade etmiştik.<sup>1404</sup> Ama siyaset ontolojisinin muhtevasına muvafık bir siyaset düşüncesinin de varlığını beşinci bölümde tartışmıştık. Nursi'nin Aydınlanmanın siyasi düşüncelerine karşı Aydınlatma tasavvuruna sahip olduğunu giriş bölümünde tahlil etmiştik.

“İman, hayat ve şeriat” diye Nursi'nin sistematize ettiği programını iman, insan ve toplumsal hayattan sonra devlet ile ilgili düşünceleri oluşturmaktadır.<sup>1405</sup> Nursi'nin devlet ile ilgili düşünceleri onun siyaset düşüncesinin devlet ile ilgili evresini teşkil eder. Nursi, vefatından önce talebelerine verdiği son derste kendi siyaset düşüncesine ait bir çok mevzuya temas ettikten sonra şu ifadeleri ilave eder:

*“Risale-i Nur, beşeri anarşistlikten kurtarmaya bir derece vesile olduğu gibi, İslâm'ın iki kahraman kardeşi olan Türk ve Arabı birleştirmeye, bu Kur'an'ın kanun-u esasilerini neşretmeye vesile olduğunu düşmanlar da tasdik ediyorlar.*”<sup>1406</sup>

*“Hazret-i Hasan'ın altı aylık hilâfetiyle beraber Risale-i Nur'un Cevşenü'l-Kebîrden ve Celcelûtiyeden aldığı bir kuvvet ve feyizle vazife-i hilâfetin en ehemmiyetlisi olan neşr-i hakaik-i imaniye noktasında Hazret-i Hasan radiyallahu anh'ın kısacık müddetini uzun bir zamana çevirerek tam beşinci halife nazarıyla bakabiliriz. Çünkü, adalet-i hakikiye ile bu asırda insanları mes'ud edebilir bir istidatta bulunan, Risale-i Nur'dur ve onun şahs-ı mânevîsi, Hazret-i Hasan radiyallahu anh'ın bir muavini, bir mütemmimi, bir mânevî veledi hükmündedir...”*<sup>1407</sup>

<sup>1403</sup> Hayrettin Karaman, “İslam, Siyaset ve Devlet”, **Köprü Dergisi**, s. 99 (2007).

<sup>1404</sup> Bakınız: Nursi, **İlk Dönem**, 335.

<sup>1405</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 81.

<sup>1406</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 591.

<sup>1407</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 77-78.



Bu pasajlarda Nursi, *Risale-i Nur*'un *Kur'an*'ın anayasa ilkelerini neşretmeye vesile olduğunu ve Hazreti Hasan'ın Hilafet misyonunu devam ettirdiğini açıkça ifade etmektedir. Bunun gibi daha bir çok ifade göz önüne alındığında *Risale-i Nur*'dan bir siyaset programı çıkarmanın da mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Demek ki, Nursi'nin siyaset programı çerçevesinde devlet kavramını araştırmak ve bu kavramla ilgili düşüncelerini tespit etmek, Nursi'nin düşüncelerine aykırılık içermemektedir.

Burada bir noktaya temas etmenin gereği vardır. Siyaset düşüncesine ait esasların, toplumun asgari müştereklerini yansıtacak şekilde daraltılması, özgürlüklerin alanını genişletir. Siyasi ilkelerin sınırlarının genişlemesi ise totaliter bir idareyi netice verir.<sup>1408</sup> Muhtemelen bu kriterden dolayı Nursi, devlet yönetimi ile ilgili neşrettiği ilkeleri son derece öz ve sınırlı tutmuştur. Bazı temel esasları va'z etmiş tafsilata girmemiştir.

Said Nursi'nin siyaset düşüncesini “tevhid-i rububiyet” olarak isimlendirmiştik. Onun siyaset düşüncesinde “devlet” kavramı, “kanun” kelimesi çerçevesinde açıklanabilir. Nursi ruhu tarif ederken de “kanun” kelimesini kullanır ve kökenini emir âlemine dayandırır. Ona göre “ruh”, nurani yani soyut, mücerret bir kanundur. Şu halde üç türlü kanun ya da ruhtan bahsedebilir. Birinci tür ruh, tabiatta var olan kanunlardır. Şuursuz olan bu ruha “tekvini kanunlar”, “tabiat kanunları”, “âdetullah” ve “sünnetullah” gibi isimler verilmiştir. İkinci tür ruh ise “şuurlu kanun” olan insan ruhudur. İnsan harici vücut giydirilmiş, şuuru olan bir ruh yani kanundur.<sup>1409</sup> Üçüncü tür ruh ise “teklifi kanun” da denilen, toplumun ruhu yani manevi şahsiyeti manasına gelen “devlet” kavramıdır. İşte bu üç kanunun bütüncül olarak, tek kaynak olan rububiyet kanunlarına tabii kılınıp terbiye ile tekamül etmesine tevhid-i rububiyet siyaset düşüncesi diyoruz. Rububiyet kanunu; canlı veya cansız, şuurlu veya şuursuz olsun her şeyde bir kemal mertebesinin bulunması ve o kemale ulaşmak için bir gayretin bulunmasıdır. İnsan, insan-ı kamil, toprak ise elmas, çekirdek ise meyve, toplum ise âli bir devlet olmak için sürekli bir meyil ve terakki içindedir ki buna rububiyet kanunu denir.<sup>1410</sup>

---

<sup>1408</sup> Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c.14, s. 27. (1999): 3.

<sup>1409</sup> Nursi, **Sözler**, 680.

<sup>1410</sup> Nursi, **Sözler**, 540.

### 8. 3. 1 Said Nursi'nin Devlet Tasavvuru

*“Meşrutiyet-i şer’iye altında olan adalet-i mahz, ancak Eflâtun-u ilâhî’nin mehasin-i hakikiye-i medeniyetin misal-i müşahhası göstermek istediği medine-i fâzulasında ihtimal verebilirlerdi. Ben isem, o defî muhal gördükleri istibdadı yıkmakla ve muhal-i âdi gördükleri medine-i fâzılanın esasını atmamakla meşgul olan bir ehl-i asrın efradı olduğumdan, o âdete muhalefet ettim.”*<sup>1411</sup>

Said Nursi, Platon’un ehl-i necat olarak görür.<sup>1412</sup> *Kur’an*’ın hedeflediği adalet olan “adalet-i mahza” yani yüce ve gerçek adaletin Platon’un devlet tasavvurunda gerçekleşebileceğini ifade eder. Nursi, herkesin imkansız gördüğü Platon’un erdemli devletinin mümkün olduğunu ifade eder. *“Âlem-i İslamiyet, medine-i fazilet-i Eflatuniye olmaya sezadır,”* diyen Nursi, İslam dünyasının Platon’un erdemli devleti olmaya layık olduğunu ifade eder.<sup>1413</sup> Ona göre Platon’un erdemli devleti ise “devletin dini İslam’dır” kaidelerinin muhafaza edilmesi ile mümkün olabilir. Devletin dininin İslam olması, toplumun dini mayasının korunması açısından ayrı önemi vardır.<sup>1414</sup>

Said Nursi’ye göre bir yerde insan topluluğu varsa, devlet tabii olarak oluşur. Toplum vücut, devlet ise o vücuttaki ruh gibidir. Nursi, devleti toplum hayatında düzen ve intizamın devamı, insanların zulüm ve tecavüzlerine karşı, bireyleri hemcinslerinden korumak için gerekli görür. İnsandaki bazı negatif duygulara doğal bir sınırlama getirilmediğinden, toplumsal davranışlarda adalet yani dengenin sağlanabilmesi için külli bir akla ihtiyaç vardır ki, insanlar o külli akıldan istifade edebilsinler. O külli akıl, kanun şeklinde tecelli etmiştir. O kanun ise devlettir. Vücudunu Müslümanların oluşturduğu devlet adlı ruhun, ilahi kanun olan şeriata göre idare edilmesi tevhid-i rububiyetin gereğidir.<sup>1415</sup>

Said Nursi’ye göre devlet bir manevi şahsiyettir. Yani toplumun tanzim olunmuş halidir. Tıpkı bir insan gibi teşekkül etmesi ve büyümesi tedricen ve yavaş yavaş olur. Devleti oluşturan kurumların inşası ve tekamülü için zamana ihtiyaç

<sup>1411</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “İfade-i Meram”, **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**, s. 6, 27 Kanun-ı Evvel 1326 (9 Ocak 1909), 44.

<sup>1412</sup> Nursi, **Sözler**, 715.

<sup>1413</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 402.

<sup>1414</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 461.

<sup>1415</sup> Nursi, **İşârâtü’l-İ’caz**, 75.

vardır. Bir yerde bir insan topluluğu varsa, orada devlet lüzumlu hale gelir. Devlet o topluluğun manası ve ruhu hükmündedir. Eğer devlet otoriter davranır ve güç kullanarak, zorbalıkla toplum üzerinde hakimiyet sağlarsa bu toplum tarafından içselleştirilmemiş bir devlet olur. Ama herhangi bir dayatmada bulunmadan ve toplumun sempatisini kazanarak hakimiyet icra eden bir devlet, toplum tarafından içselleştirilir. Böyle bir devletin hakimiyetini muhafaza etmesi ve ömrü daha uzun olur. Otoritenin tehditlerle, korkutmayla ve toplumu aldatmakla kamuoyunu bir tarafa yönlendirmesi mümkün olsa bile, uzun ömürlü olması mümkün değildir. Bu geçici bir idare tarzıdır, yıkılmaya mahkûmdur. Ama otoritenin, ma'şeri vicdanı heyecana getirip harekete geçirmesi, toplumdaki kabiliyetlerin inkişafına zemin hazırlaması, güzel ahlakı yerleştirmesi, kötü huyları terbiye etmesi, insana layık davranışları teşhire yardımcı olması ve herkese konuşma özgürlüğü tanınması ancak gerçek bir idare ile mümkündür.<sup>1416</sup>

Said Nursi devleti toplumun düzeni için zaruri görmesine mukabil, fert ve topluma karşı devleşmiş ve zorla hükmeden değil, küçülmüş bir devleti öngördüğü anlaşılmaktadır. Zira devlet memurluğunu ve yöneticiliğini tabii bir meslek olarak görüp değerlendirmez. Yöneticiliği geçim kaynağı olarak görmek veya menfaat için yöneticilik mesleğine talip olmayı dilencilik ve çingenelik olarak değerlendirir. Bu insanların itibarını sorgular. Bu tür idarecilerin toplumun servet ve istikbalini saçıp savurduklarını söyler.<sup>1417</sup> Nursi, “*milletin efendisi, onlara hizmet edendir*” hadisinin İslam devletinin bir Anayasa ilkesi olduğunu ifade eder. İdareciliği memuriyet olarak gören Nursi, “*Memuriyet, emirlik ise reislik değil, millete bir hizmetkarlıktır*” der. Demokrasi ve vicdan hürriyetinin bu Anayasa maddesine dayanabileceğini söyler. Nursi, eğer hukukun üstünlüğü olmazsa, şahıslar kuvveti eli geçirir ve istibdat ve keyfi bir idare ortaya çıkar, der.<sup>1418</sup>

Nursi'nin temas ettiği bir diğer mesele dinin himayesi ve hizmetlerinin devlet eliyle yapılmamasıdır. Çünkü bir devlet başkanına veya devlet memurlarına, yahut bir kısım yetkililere itimat edip dinin muhafazasının onlara bırakılmasını doğru bulmaz. Bunlardan ziyade din hizmetleri ve himayesinin milletin vicdanına, dini duygularına, gayret ve hamiyetine bırakılmasının daha yararlı olacağını

---

<sup>1416</sup> Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 97-98.

<sup>1417</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 477.

<sup>1418</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 503.

düşünmektedir. Bir bakıma dinin devletin emrine girmesi ve otoritenin hedefleri doğrultusunda kullanılmasına karşı olmak demektir. Bunun dine zarar vereceğini düşünmektedir.<sup>1419</sup> Nitekim kendi hayatında da bunun örneklerini göstermiştir. Hem Abdülhamid hem de Mustafa Kemal dönemlerinde kendisine verilen devlet memurluklarını reddetmiştir. Bu konuya daha evvel temas etmiştik.

Sürgün yıllarında, yapmış olduğu din ve iman hizmetine karşı, “Diyanet teşkilatı var, onlar din hizmeti veriyor, sen yapma” diyenlere şu cevabı verir:

*“Hak ve hakikat inhisar altına alınmaz. İman ve Kur’ân nasıl inhisar altına alınabilir? Siz dünyanızın usulünü, kanununu inhisar altına alabilirsiniz. Fakat hakaik-i imaniye ve esâsât-ı Kur’âniye, resmî bir şekilde ve ücret mukabilinde, dünya muamelâtı suretine sokulmaz. Belki, bir mevhibe-i İlâhiye olan o esrar, hâlis bir niyetle ve dünyadan ve huzûzât-ı nefsaniyeden tecerrüd etmek vesilesiyle o feyizler gelebilir.”*<sup>1420</sup>

Nursi, bu ifadeler ile, devletin ataması ve maaş karşılığında yapılan din hizmetine karşı çıkmaktadır. Bu mesleğin “dünya muamelatı” yani geçim kaynağı bir memurluk statüsüne bürünmesini reddetmektedir. Din adamlarını zümresinin teşekkül etmesini eleştirmektedir. Din hizmetlerinin ücret mukabili değil Allah rızası için yapılmasının makbul olduğunu ilave etmektedir. Demek Nursi, din işlerini devletin vazifeleri arasında görmemektedir.

Dördüncü bölümde analizi yapılan Medresetü’z Zehra projesine bakıldığında Said Nursi’nin eğitim planlamasında ve hizmetlerinde devletin tek yetkili olmasına sıcak bakmadığı ortaya çıkacaktır. Zira Nursi, hazırlamış olduğu üniversite projesi için devletten sadece maddi yardım talep etmiştir. Üniversitede eğitimin planlanması ve uygulanması konularında devletten bağımsız hareket etmiştir. Bu projeye bakıldığında Said Nursi’nin toplum hayatının tamamını kontrol altına alan, toplum hayatının bütün fakültelerine müdahale eden bir devletten hoşlanmamaktadır. Askerlik konusunda da görüleceği gibi devlete güvenlik ve adalet konularında aktif rol veren Nursi, küçültülmüş ve müdahale alanları daraltılmış bir devleti tasavvur etmektedir.<sup>1421</sup>

---

<sup>1419</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 456.

<sup>1420</sup> Nursi, **Mektubat**, 66.

<sup>1421</sup> Necmeddin Şahiner, **Medresetü’z Zehra, Bediüzzaman Üniversitesi**, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2008).

Said Nursi devletin küçültülmesine mukabil sivil toplum organizasyonlarının kuvvetlenmesini esas olarak kabul ettiği kendi ifade ve çalışmalarından anlaşılmaktadır. Devleti de sivil toplumun organizasyonlarını yardımcı olan ve koruyan bir “hizmet” birimi olarak görmektedir. Devletin topluma bir din ve ideoloji dayatmasına karşı olan Nursi devlet hizmetlerinden ulus veya din değil liyakatin esas kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1422</sup> Bunu Ermenilerle ilişkiler bölümünde izah etmiştik.

Said Nursi, devletin hikmetini, Hazreti Peygamberin bir sözüne dayandırarak tanımlar. “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz idareniz altındakilerden sorumlusunuz.*” Elbette bu sorumluluk hem maddi hem de manevi bir sorumluluktur. Ona göre devletin yürütme organı hükümet, toplumun sorunlarına çözüm üreten bir hekim gibi olmalıdır.<sup>1423</sup> Vatandaşları himaye ederek lütuflarda bulunmak ve onların hukukunu muhafaza etmek hükümetin haysiyeti için gerekli bir şarttır. Yani adalet dağıtmayan bir hükümet varlık sebebini yitirdiği gibi haysiyetini de yitirmiştir.<sup>1424</sup>

Adaletin tesisinde uygulanan metot da çok önemlidir. Her şeyden evvel adaletin kimin adına uygulandığı önemlidir. Bir atasözünde “*şeriatın kestiği parmak acımaz*” denmektedir. İşte Nursi de adaletin uygulanmasına benzer bir yorum getirir. Ona göre, had ve cezalarda Allah’ın emri ve adaleti uygulandığı zaman akıl, ruh, vicdan ve insanın diğer duyguları bundan etkilenirler. Yani insanın bütün latifeleri bu had ve cezanın Allah tarafından ilahi bir fermanla verildiğini düşünür, adaletin yerini bulduğuna şahitlik eder. Sadece cezayı alan değil, buna şahitlik eden veya uygulanmasına vasıta olanlar ve uygulayanlar da vicdan rahatlığı içinde bunun ilahi bir adalet olduğunu mülhaza ederek, huzur duyar. Yoksa beşeri bir hukuka dayanan bir cezalandırmada ise adaletle değil, cezanın kuvvet kullanılarak infazı vardır ki vicdanları yaralar. Vicdanda meşruiyeti tartışmaya sebep olur.<sup>1425</sup>

### 8. 3. 2 Askerlik ve Asker Sivil İlişkileri

Said Nursi’ye göre askerlik katı bir hiyerarşidir. Askerliğin intizam ve inzibat olduğunu ve kuvvetinin itaate dayandığını söyler. Askerlerin kendi hiyerarşileri içindeki komutanlarına hukuk dahilinde itaat etmeleri farzdır. Askerin kuvveti

<sup>1422</sup> Bünyamin Duran, “Matüridi’den Bediüzzaman’a İnsan Hürriyeti”, **Köprü Dergisi**, s. 64 (1998).

<sup>1423</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 446.

<sup>1424</sup> Nursi, **Sözler**, 46.

<sup>1425</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 569.

subaylara itaate bağlıdır. Çünkü subaylar askerlerin ülü'l-emridir. Hatta bazı komutanların küçük hatalarına dahi bakılmadan onlara itaat etmek gerekir.<sup>1426</sup>

Nursi'ye göre ordunun ruhunu, modern askeri eğitimden geçmiş ve askeri konularda analitik düşünceye sahip subaylar oluşturur. Orduda, bu eğitimli sınıfın varlığı son derece önemlidir. Askerliğin esaslarında biri de cesarettir. Ama maddi cesaret yeterli olmayıp fikir ve akıl cesaretinin, askeri teknoloji ile desteklenmesi şarttır.<sup>1427</sup>

Nursi, memleketteki gayr-ı Müslimler de askerlik yapmalarını istemektedir. Ona göre, askerlik bir çeşit kavga sanatıdır. Kavgada yardıma koşanların dinine bakılmaz. Ayrıca Hazreti Peygamberin müşrikler içinde anlaştıkları ve sözleştiği taraftarlarının olması, bunun delilidir. Hem Yeniçeri Ocağı'nda da Ehl-i Kitap olanlar vardı.<sup>1428</sup> Hem Ehl-i Kitap'ın askere alınmaması ve sadece Müslümanların askere gitmesinden dolayı, Müslümanlar daha uzun süre askerlik yapmışlar ve askerde çok şehit vermişlerdir. Bundan dolayı Anadolu'da Müslüman nüfus azalmıştır. Memleketteki fakirliğin sebeplerinden biri de bu askerliktir. Gayr-ı Müslimler ise askerlikten muaf olduklarından çok çalışmış, hem nüfusları, hem de zenginlikleri artmıştır. Bu ise Müslümanların aleyhine olmuştur. Bu durumun önüne, askerliğin eşit olarak yapılması ile geçilebilir.<sup>1429</sup>

Said Nursi asker sivil ilişkilerinde sergilediği bakış açısı farklıdır. Askerleri üst düzey komutanlar ve astlar olarak ikiye ayırır. Üst düzey komutanların dışında kalan her türlü askerlerin üst düzey komutanlara itaat etmeleri ve siyaset ile siyasi konularla meşgul olmamaları gerektiğini ifade eder. Ama üst düzey komutanların devlet yönetiminde söz sahibi olmaları ve devletin iç ve dış politikalarında fikirlerini ifade etmelerini normal karşılar.<sup>1430</sup>

Ayrıca askerlerin cemiyetlere üye olmaları ve o cemiyetler üzerinden siyaset yapmalarının hem fesada sebep olacağı, hem de askerliğin en önemli kuralın olan

---

<sup>1426</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Kahraman Askerlerimize", **Mizan Gazetesi**, 2 Nisan 1325 (15 Nisan 1909).

<sup>1427</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Asker Kardeşlerime", **Serbesti Gazetesi**, 5 Nisan 1325 (18 Nisan 1909).

<sup>1428</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 475.

<sup>1429</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 476

<sup>1430</sup> Nursi, **Külliyat**, 1978.

itaat düşüncesine halel getireceğini söyler.<sup>1431</sup> Askerlerin cemiyetlere üye olmalarının Yeniçeri isyanlarını akıllara getirdiğini ifade eder.<sup>1432</sup>

### 8. 3. 3 Manevi Cihat ve Müspet Hareket

Said Nursi cihadı, bireyin içe ve dışa doğru cihadı olmak üzere iki farklı kategoride ele alır. İçe doğru cihadı “Cihad-ı Ekber” yani en büyük cihat olarak isimlendirir. Çünkü her insan bir bakıma kendi iç âleminde sahip olduğu melekelerin kumandanıdır. O küçük âlemde yapılan cihat ise “cihad-ı ekber”dir.<sup>1433</sup> “Allah müminlerden canlarını ve mallarını, karşılığında Cenneti onlara vermek suretiyle satın almıştır”<sup>1434</sup> ayetini tefsir ederken bireyin içe doğru, yani kendi nefesine karşı vermiş olduğu mücadele olan cihadı ortaya koyar. Ona göre bireyin içe doğru cihadı, bireyin bütün aza ve organlarını Allah’ın istediği şekilde kullanmaktır. Mesela akli, nefsanî hevesleri tatmin için değil, ahireti kazanmak için marifeti araştıran bir araç olarak kullanmak cihattır. Gözü, yasak manzaralara bakmak yerine, ilimle meşgul etmek cihattır. Tat alma duygusunu nefis hesabına ve haram şeyleri yemek veya başkasının malını yemek sureti ile kullanmak değil, Allah’ın nimetlerini tadan ve şükre vesile olan bir organ duygu olarak kullanmak cihattır. Vücudun bütün azalarını yaratılış amacına göre, dinin müsaade ettiği helal dairesinde kullanmak ve harama girmemek birey şahsi cihadıdır.<sup>1435</sup>

Said Nursi’ye göre, bireyin dışa doğru yani kendinden gayrisına doğru cihadı ise manevi cihattır. Çünkü maddi kuvvete başvuruyla yapılan cihat ile masum insanların zarar görme ihtimali vardır. Bu İslam’ın adalet anlayışına terstir. Bu asrın cihadı manevi cihattır.<sup>1436</sup>

Maddi cihadın bir boyutu olan savaş meselesi ise bireylerin değil devletin yani askerlerin işidir. O da aslında bir saldırı değil, müdafaa savaşıdır. Maddi ve manevi değerlere yapılan harici taarruzlara karşı devletin kuvvet kullanmasına maddi cihat

---

<sup>1431</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Asker Kardeşlerime”, **Serbesti Gazetesi**, 5 Nisan 1325 (18 Nisan 1909).

<sup>1432</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 392.

<sup>1433</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Yaşasın Şeriat-ı Ahmedî (asm)”, **Volkan**, s. 77, 5 Mart 1325 (18 Mart 1909), 2.

<sup>1434</sup> Kur’an-ı Kerim, **Tevbe Suresi**, 9:111.

<sup>1435</sup> Nursi, **Sözler**, 23-26.

<sup>1436</sup> Sarıtoprak, **Nursi’s Paradigm**, 103.

denir. Bir harici taarruza karşı kuvvet kullanarak yapılan cihadın sonunda düşmandan ele geçirilen mallar, ganimet olur.<sup>1437</sup>

Kendi hayatında bunun örnekleri vardır. Mesela Birinci Dünya Savaşı çıktığında Said Nursi Van'da medresesinde hocalık yapmaktadır. Ama vatan müdafaası söz konusu olduğunda hocalığı bırakmış talebeleri ile beraber savaşa iştirak etmişti. Çünkü hariçten gelen bir saldırıya karşı vatani müdafaa etmek gerekiyordu.<sup>1438</sup> Nitekim bu savaş sonunda Said Nursi, Bitlis'in Rusların eline geçmesi ile 1916 Mart'ında yaralanarak esir düşmüştür.<sup>1439</sup>

Said Nursi'ye göre her inanan "İ'la-yı kelimetullah" denilen ve Allah'ın adının yüceltilmesi anlamına gelen tebliğ ile mükelleftir. Sair zamanlarda "farz-ı kifaye" olan tebliğ günümüzde "farz-ı ayn"dır. Hatta farz-ı aynı aşan daha da önemli bir farzdır. Hac ve zekat gibi, niyetin tasarrufunun olmadığı bir vazifedir. Yani şevkle isteyerek olmasa da, insanlar tebliğ vazifesini yapmakla mükelleftirler.<sup>1440</sup> İslam'ın izzeti ve onuru ancak tebliğ ile sağlanabilir. Bu izzet ve onur ancak maddi anlamda ilerlemek ve gerçek anlamda medeniyete girmekle mümkün olur. Bu izzeti muhafaza meselesi Allah'ın emridir.<sup>1441</sup>

İ'la-yı kelimatullahın üç düşmanı olan cehalet, fakirlik ve fikir ayrılıklarına karşı fen ve teknoloji ile mücadele etmek gerekir. Çünkü artık dünya medenileşti. Bedeviliği yani vahşiliği terk ediyor. Medeni insanlara kaba kuvvetle değil, ancak onları ikna ederek galip gelebilirsiniz. İnsanları sevmek bu cihadın temel kuralıdır. Düşmanlığı ve düşmanca duygulara bina edilmiş hareket ve düşüncelere bu zamanda yer yoktur. Buna zaman harcanmamalıdır.<sup>1442</sup>

Nursi, İ'la-yı kelimetullah meselesinin bir boyutu olarak, bireylerin Hazreti Muhammed'in ahlakı ile ahlaklanmaları ve O'nun sünnetini ihya etmek olduğunu söyler. Sünnete intisap etmek ve onu ihya etmek ise sünnetin şahsın kendi iç âleminde yani yaşantısında ihya edilmesidir.<sup>1443</sup>

---

<sup>1437</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 588.

<sup>1438</sup> Fikret Kaplan, **Tarihi Hadiselerin Işığında Bediüzzaman'ın Hayatı, Üç Said**, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 153.

<sup>1439</sup> Kaplan, **age**, 170.

<sup>1440</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 605.

<sup>1441</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 545.

<sup>1442</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Hakikat", **Volkan**, s. 70, 26 Şubat 1324 (10 Mart 1909), 3.

<sup>1443</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Yaşamın Şeriat-ı Ahmedî (asm)", **Volkan**, s. 77, 5 Mart 1325 (18 Mart 1909), 2.



Nursi'ye göre tebliğ, manevi cihattır. Manevi cihat, manevi tahribatı engellemeye çalışmak ve asayişin yanında durmaktır. Yani asayiş bozacak davranışlardan kaçınmaktır. Bu manevi cihadın en önemli özelliği hiçbir şekilde kuvvet kullanmamaktır. Kuvvetin kullanılması ile emniyet ve asayiş bozulabilir ve bu durumdan masum insanlar zarar görebilirler. İslam anayasasının en önemli bir kaidesi, hiç kimsenin başkasının suçundan dolayı zarar görmemesidir.<sup>1444</sup> İnsanların gönlüne hitap etmek ve zor ya da şiddete başvurmamaktır. Nursi, kendi hareket tarzını “Müspet Hareket” olarak isimlendirir. Müspet hareket, aksiyona dayalı pozitif bir harekettir. Bir hareketin müspet yani aksiyoner olabilmesi için kendi doğrularından ortaya çıkması ve bu doğru hedefler için yürüyen bir hareket olması gerekir. Nursi de müspet hareketi şöyle tarif eder:

*“Bizim vazifemiz müspet hareket etmektir. Menfi hareket değildir. Rıza-yı İlâhiye göre sırf hizmet-i imaniyeyi yapmaktır, vazife-i İlâhiyeye karışmamaktır. Bizler âsâyişi muhafazayı netice veren müspet iman hizmeti içinde her bir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz.”<sup>1445</sup>*

Bu sözler Said Nursi'nin vefatından önce talebelerine vermiş olduğu son dersten alınmıştır. Bu ders, Said Nursi'nin talebelerine ve takipçilerine vasiyet mahiyetinde sözlerdir. Nursi şöyle devam eder:

*“Ben eskiden beri tahakküme ve terzile karşı boyun eğmemişim. Hayatımda tahakkümü kaldırmadığım, birçok hâdiselerle sabit olmuş. Meselâ, Rusya'da kumandana ayağa kalkmamak, Divan-ı Harb-i Örfide idam tehdidine karşı mahkemedeki paşaların suallerine beş para ehemmiyet vermediğim gibi, dört kumandanlara karşı bu tavrım, tahakkümlere boyun eğmediğimi gösteriyor. Fakat bu otuz senedir müspet hareket etmek, menfi hareket etmemek ve vazife-i İlâhiyeye karışmamak hakikati için, bana karşı yapılan muamelelere sabırla, rıza ile mukabele ettim...”*

*Evet, meselâ seksen bir hatasını mahkemede ispat ettiğim bir müddeiumumînin yanlış iddiaları ile aleyhimizdeki kararına karşı, beddua dahi etmedim. Çünkü asıl mesele bu zamanın cihad-ı manevisidir. Manevi*

<sup>1444</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 512.

<sup>1445</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 587.

*tahribatına karşı set çekmektir. Bununla dâhilî asayişe bütün kuvvetimizle yardım etmektir.*<sup>1446</sup>

Said Nursi bu ifadeleri ile hareket tarzını izah etmektedir. Aksi takdirde Ankara'da otoriter bir yönetimin kurulmasından dolayı Nursi'nin korkmuş olabileceği ve bundan dolayı popüler siyaseti terk ettiği düşünülebilir.

Said Nursi müspet hareketi, kendi mesleğinin sevgisi ve doğrularına göre hareket etmek olarak açıklar. Kendi hareket ve davranışlarını, başkalarının yanlışları ve hataları üzerinde bina etmez. Bu yönüyle Nursi'ye göre tebliğ pozitif ve aksiyoner bir harekettir. Kendi doğrularını esas kabul ederek hareket etmektir.<sup>1447</sup> Müspet hareketin bir diğer özelliği, düşüncelerinin doğru ve daha güzel olduğunu ifade ettiği halde kendi dışında da, doğru ve güzel düşüncelerin olabileceğini kabul ederek hareket etmesidir. Yani hakkı, güzelliği ve doğruluğu kendi inhisarı altına almaz. Başka fikirleri de kabul eder. Bir de hak olan bu düşüncelerle müşterek hareket etmeyi kabul etmek de, müspet hareketin gereğidir.<sup>1448</sup>

#### **8. 4 Said Nursi'nin Siyaset Teorisinin Temel Kavramları**

Said Nursi'nin hikmet-i hükümetinin yani devlet anlayışının adalet ve meşveret etrafında toplandığını söylemiştik. Bundan dolayı adalet ve meşvereti onun devlet anlayışının iki ayağı olarak ele alıp, diğer konuları bu kavramların altında değerlendirmeyi tercih ediyoruz. Nursi adalet ve meşvereti iki temel esas yaptığını şöyle ifade eder:

*“Âlem-i İslâmiyet'in ukde-i hayatiyesini tenbih ve temin ve meylü't-terakkîsini faal etmek için adalet ve meşveretten ibaret olan meşrutiyetin mehaz ve menbaini, ezel ve ebed şanında olan kanun-u ilâhiyenin şârihi olan mezahib-i erbaayı ittihaz etmektir.”*<sup>1449</sup>

Nursi meşrutiyetin devlet rejimi olduğu bir 1909 yılında yazdığı bu makalede meşveret ve adaleti devletin siyasal sisteminin iki temel esası olarak zikretmektedir.

---

<sup>1446</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 587.

<sup>1447</sup> Nursi, **Lem'alar**, 236.

<sup>1448</sup> Nursi, **Lem'alar**, 237.

<sup>1449</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman Kürdî'nin Fihriste-i Makasıdı ve Efkârının Programıdır”, **Volkan**, s. 83-84, 11 Mart 1325 (24 Mart 1909), 2-3.

#### 8. 4. 1 Adalet

Said Nursi'nin siyaset teorisinde devletin dayandığı iki temel kavramdan biri adalettir. Bir çok kavram gibi adaletin de fert, toplum ve siyasi hayata bakan yönleri vardır. İnsanın şahsi hayatında adalet kavramı nasıl uygulanır? Bir şahıs kendine nasıl adil davranır? Ne yaparsa adaletli olur? Kendi özel hayatında adil olan bir insanın, diğer insanların hukukuna karşı da saygılı olacağı öngördüğümünden adalet konusuna ferdi adalet veya içsel adalet kavramı ile giriş yapmakta fayda mülhaza ediyorum. *Kur'an* dört temel kavramı yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bu dört unsur *Kur'an*'ın tamamına yayıldığı gibi hemen ilk sure olan Fatıha suresinde de bu dört kavram vardır. Bu kavramlar tevhit, nübüvvet, adalet ve haşirdir. *Kur'an*'ın gönderilmesinin dört hikmetinden biri de adaletin tesis edilmesidir. Nursi, "alemlerin Rabbi" kavramının adalet ve peygamberliğe işaret ettiğini söyler. Çünkü gerçek anlamda adalet peygamberler ve peygamberin tebliğ ettiği esaslar ile olur. Yani *Kur'an-ı Kerim* ile olur. Nursi da adaleti Allah'ın rububiyetinin muktezası olarak görür. Hali hakikatte bakılırsa tevhit, nübüvvet, adalet ve haşir kavramları rububiyete dayanır. (Bu konu beşinci bölümde izah edilmişti.) Rububiyetin bu dünyada adaleti teklif ettiği, ama insan cüz'i iradesi ile bunu gerçekleştirmediği takdirde, adaletin ahirette Allah'ın kudreti ile gerçekleşeceği *Kur'an*'da anlatılır. Demek rububiyetin en önemli muktezalarından biri adalettir. Tevhid-i rububiyet açısından devletin en önemli görevlerinden biri adaleti temin etmektir. Adaletin fert ve toplum/devlet hayatına bakan bir çok yönleri vardır.<sup>1450</sup>

Said Nursi'ye göre, insan ruhunun fakülteleri olan, karakterini oluşturan ve davranışlarını yönlendiren üç önemli kuvvet vardır. Akıl, şehvet ve gazap hissi. Bu üç duygunun da üçer alt sınıfı mevcuttur. Bunlar ifrat, tefrit ve vasat seviyelerdir. İnsan fitratında bu duygulara sınır çizilmemiştir. Bir bakıma sınırsız duygulardır. Bu duyguların hudutları din tarafından belirlenmiştir.<sup>1451</sup>

Nursi'ye göre, yeme, içme, uyuma, konuşma ve karşı cinse arzu gibi duyguları besleyen şehvet hissidir ki buna şehvet kuvveti denir. Bunun tefriti insanın bunlara karşı bir arzu hissetmemesi veya bu ihtiyaçlara karşı alakasız kalmasıdır. İfratı ise kimsenin hukukuna riayet etmeden her şeye ve herkese el uzatmaktır. Taciz ve tecavüzde bulunmaktır. Bunun vasatı yani adaletli olanı iffettir. Hem kendi hakkı

---

<sup>1450</sup> Nursi, *İşârâtü'l İcaz*, 14.

<sup>1451</sup> Nursi, *İşârâtü'l İcaz*, 22.

olanı elde etme, hem de başkasının hukukuna saygı göstermektir. İkincisi korkaklık ya da cesaretin kaynağı gazap kuvvetidir. Bunun tefriti cebanettir yani korkaklıktır. Hiç korkulmaması gereken şeylerden dahi korkmaktır. İfratı tehevürdür ki, hayatı muhafaza için verilen korkuya sahip olmama, yani hiç bir şeyden korkmamaktır. İstibdat ve zulüm bu duygudan doğar. Bu duygunun adalet noktası ise şecaattir. Hukukunu muhafaza için yapılması gerekeni yapar, ama kimsenin hukukunu da ihlal etmez. Üçüncüsü ise akıl kuvvetidir. Aklın tefriti, onu işletmemek ya da kullanmamaktır. İlimden mahrum olma ve hiçbir şeyden haberinin olmamasıdır. İfratı ise spekülasyon ve diyalektik ile kendini ve insanları aldatmaktır. Aklı kullanarak doğruyu yanlış, yanlış da doğru göstermektir. Aklın adaletli kullanımı ise hikmettir. Doğruyu doğru, yanlış da yanlış bilir. Ne kendini, ne de başkalarını aldatır. Adaletin ilk adımı insanın kendi mahiyetinde olan duyguları kontrol altına alması ve ifrat ve tefritten kaçarak onları dengede yani yerli yerinde kullanmasıdır.<sup>1452</sup>

Nursi; şehvet, gazap ve akıl kuvvetlerinin terbiyesi için iyi bir eğitim verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Baskın olan duyguya yönelik bir uzmanlık eğitimi verilmeli ve diğer duyguların da dengede kalması için onları tatmin edici bir eğitim ile desteklenmelidir. Akıl kuvveti baskın olanlara beşeri bilimlerde eğitim verilerek, onların hikmetli davranışa ulaşması sağlanacaktır. Gazap yani öfke kuvveti baskın olanlara din ilimlerinde eğitim verilerek onların adaletli davranması temin edilecektir. Şehvet kuvveti baskın olanlara ise tasavvuf eğitimi verilerek onları nefis terbiyesine yani iffetli davranmaya sevk edecektir. Elbette her kişi bir alanda uzmanlaşırken diğer alanlardan da nasibini alacaktır. Aklı ve vicdanı aydınlatacak ve bu duyguları adalete sevk edecek şey dini ve beşeri bilimlerin beraber öğretilmesidir.<sup>1453</sup>

Said Nursi'ye göre insandaki bu üç manevi kuvvet Allah tarafından tahdit etmediğinden ve insanın iradesi ile terakkisini temin etmek için bu kuvvetler başıboş bırakıldığından, uygulamada bazen zulüm ve tecavüzler olabilir. Bu tecavüzleri önlemek için, insan topluluğu adalete muhtaçtır. Toplum hayatını gerekliliğinin sebeplerinden biri de budur. Her ferdin akli, adaleti tam olarak idrak edemediğinden, kolektif bir akla ihtiyaç vardır ki, fertler, o kolektif akıldan istifade etsinler. Öyle

---

<sup>1452</sup> Nursi, **İşârâtü'l İcaz**, 23.

<sup>1453</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 508.

külli bir akıl da ancak kanun şeklinde olur. Öyle bir kanun, ancak şeriattır. Sonra, o şeriatın tesirini, icrasını, tatbikini temin edecek bir merci, bir sahip lazımdır. O merci ve o sahip de ancak peygamberdir. Peygamberden sonra bu vazife O'nun varislerindedir.<sup>1454</sup>

Said Nursi'nin siyaset düşüncesinde devletin adalet anlayışını temel haklar, hürriyet ve eşitlik başlıkları altında değerlendirmek uygun olacaktır. Bu üç unsurun tahakkuku ile Nursi'nin devlet anlayışındaki adalet kavramının gerçekleşebileceği düşünülmektedir.

#### 8. 4. 1. 1 Temel Haklar

Said Nursi bir toplumda temel hak ve hürriyetlerin yerleşmesi ile adaletin sağlanabileceğini düşünmektedir. Nursi, sosyal hayatın temel dayanak noktasının “Hak” olduğunu ifade eder.<sup>1455</sup> Nursi ”..*hakki tanıyan, hakkın hatırını hiçbir hatıra feda etmez. Zira, hakkın hatırı âlidir; hiçbir hatıra feda edilmemek gerektir*”<sup>1456</sup> demek sureti ile temel hakların önemini vurgulamıştır. Toplum hayatının anlatıldığı bölümde ifade edildiği gibi ilk defa İmam Gazali'nin tasnif ettiği “beş temel hak” olan “dini, canı, aklı, nesli ve malı muhafaza”<sup>1457</sup> konusuna farklı yerlerde Nursi de temas etmektedir.

Said Nursi'ye göre en temel haklardan biri yaşam hakkıdır.

*“Kim katil olmayan ve yeryüzünde fesat çıkarmayan bir kişiyi öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa sanki bütün insanların hayatını kurtarmış olur.”*<sup>1458</sup>

Nursi bu ayeti insanın yaşam hakkının kutsallığına ve bu hakkın hiçbir şekilde ihlal edilmesine müsaade edilemeyeceğine delil olarak gösterir. Nursi insanın hayat hakkı konusunda şunları ifade eder:

*“...bir mâsumun hakkı, bütün halk için dahi iptal edilmez. Bir fert dahi, umumun selâmeti için feda edilmez. Cenâb-ı Hakkın nazar-ı merhametinde hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Küçük, büyük için iptal edilmez. Bir*

<sup>1454</sup> Nursi, **İşârâtü'l İcaz**, 75.

<sup>1455</sup> Nursi, **Sözler**, 397.

<sup>1456</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 459.

<sup>1457</sup> İbrahim Bayraktar, “İslam'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi”, **AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 9, (1990): 247.

<sup>1458</sup> Kur'an-ı Kerim, **Maide Suresi**, 5:32

*cemaatin selâmeti için, bir ferdin rızası bulunmadan, hayatı ve hakkı feda edilmez. Hamiyet namına, rızasıyla olsa, o başka meseledir.*”<sup>1459</sup>

Nursi'nin “adalet-i mahza” olarak tanımladığı bu anlayışa göre kişinin kendi rızası ile hayatını bir topluluğa ya da bir ideale feda etmesi müstesna, insanları yaşam hakkı dahil bilimum hakları devletin koruması altındadır. Devletin kamu yararı olarak kişinin hayatını ve/veya haklarını topluma feda etme yetkisinin olmamasına da işaret etmektedir. Bir kişinin yaşam hakkının ihlal edilmesini bütün insanların hayatı ile denk tutmaktadır. Çünkü bir kişiyi öldüren, bütün insanları öldürme potansiyeline sahiptir. Hem de Allah'ın kudreti için fert ile bütün insanlar yaratılış itibari ile birdirler. Yani kudret için ferdi yaratmak ile bütün insanları yaratmak aynı derecededir. Bundan dolayı İlahi adalet fert ile cemaati bir birine denk tutmuştur.<sup>1460</sup>

Nursi'nin vurguladığı bir diğer temel hak ise fikir hürriyetidir. Din ve vicdan hürriyetini de kapsayan düşüncenin ifade özgürlüğü Nursi'nin üzerinde durduğu önemli hak ve hürriyetlerden biridir. Nursi insanlığın, hürriyetin ve medeniyetin bir gereği olan vicdan hürriyetini daraltmanın insanlığa bir hakaret olduğunu ifade eder.<sup>1461</sup> 1952 yılında “Gençlik Rehberi Müdafaası” sırasında mahkemede yaptığı savunmada fikir hürriyetinden şöyle bahseder:

*“Malûmdur ki, her hükûmette muhalifler bulunur. Asayişe, emniyete dokunmamak şartıyla, hiç kimse vicdanıyla, kalbiyle kabul ettiği bir fikirden, bir metottan dolayı mesul olmaz. Bu hukukî bir mütearifedir.*

*Dininde çok mutaassıp ve cebbar bir hükûmet olan İngilizlerin yüz sene hâkimiyetleri altında bulunan yüz milyondan ziyade Müslümanlar, İngilizlerin küfür rejimlerini kabul etmeyip Kur'an ile reddettikleri halde, İngiliz mahkemeleri, şimdiye kadar onlara o cihetten ilişmedi.*

*Burada ve bütün İslâm hükûmetlerinde eskiden beri Yahudiler, Nasranîler tâbi oldukları memleketin dinine, kutsi rejimine muhalif, zıt ve muteriz buldukları halde, o hükûmetler hiçbir zaman kanunlarla onlara o cihetten ilişmediler.*

---

<sup>1459</sup> Nursi, **Mektubat**, 50.

<sup>1460</sup> Nursi, **Sözler**, 694.

<sup>1461</sup> Nursi, **Mektubat**, 414.

*Hazret-i Ömer, hilâfeti zamanında, âdi bir Hıristiyan ile mahkemede birlikte muhakeme olundular. Halbuki o Hıristiyan, İslâm hükûmetinin mukaddes rejimlerine, dinlerine, kanunlara muhalif iken, mahkemede, onun o hali nazara alınmaması açıkça gösterir ki, adalet müessesesi hiçbir cereyana kapılmaz, hiçbir tarafgirliğe kaymaz. Bu, din ve vicdan hürriyetinin bir ana umdesidir ki, komünist olmayan şarkta, garpta, bütün dünya adalet müesseselerinde cârî ve hâkimdir.*

*Ben de, din ve vicdan hürriyetinin bu ana umdesine güvenerek, yüzlerce âyat - ı Kur'âniye 'ye istinaden, medeniyetin bozuk kısmına, hürriyet perdesi altında yürüyen mutlak bir istibdada, lâiklik maskesi altında dine ve dindarlara karşı tatbik edilen en ağır bir baskıya muhalefet etmiş isem, kanunlar haricine mi çıkmış oldum? Yoksa, anayasanın hakikî ve samimî müdafaasını mı yapmış bulundum? Haksızlığa karşı, zulme karşı, kanunsuzluğa karşı muhalefet hiçbir hükûmette suç sayılmaz; bilâkis muhalefet meşru ve samimî bir muvazene-i adalet unsurudur.*"<sup>1462</sup>

Bu savunmadan yola çıkarak Nursi'nin tasavvurundaki ifade hürriyetinin çerçevesini şu maddelerde özetleyebiliriz:

1. Asayiş ve emniyeti bozmamak şartı ile her türlü düşüncenin ifade edilmesi düşünce hürriyeti kapsamındadır.
2. Hem İngilizlerin müstemlekelerindeki muhalif Müslümanlara dokunmaması, hem tarihte, İslam devletlerinde yaşayan Yahudi ve Hıristiyan teb'anın İslam'a muhalefet eden düşüncelerine ilişilmemesi, hakim inanca aykırı fikirlerin ifade edilmesinin de hürriyet kapsamında olduğunu göstermektedir.
3. Din ve vicdan hürriyetinin sağlanmasının yollarından biri de mahkemelerin yargılama esasında, yargılananların din ve mezhep durumlarını nazara almadan muhakeme etmeleridir. Mahkemelerde yargılanan kimse herhangi bir din mensubu değil, insandır.
4. Temel haklara muhalif davranan hükümet ve devletlere karşı –şiddete başvurmadan- muhalefet etmek suç değildir. Meşru muhalefet kapsamındaki bu hürriyet adaletin temel kaidelerinden biridir.

---

<sup>1462</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 595.

“Dinde zorlama yoktur. Doğru yol, sapıklıktan, hak batıldan ayrılıp belli olmuştur”<sup>1463</sup> ayetinin din ve vicdan hürriyetine işaret ettiğini söyleyen Nursi, din için silahlı mücadelenin olamayacağını, insanlara inançlarından dolayı baskı ve zorlama yapılamayacağı ve din için sadece manevi cihada müsaade olduğunu söyler.<sup>1464</sup> Manevi cihat konusu yukarıda detaylı olarak izah edilmişti.

Said Nursi'nin temel haklar bağlamında üzerinde durduğu bir diğer konu ise mülkiyet hakkıdır. Ona göre özel mülkiyet hakkı da insana Allah tarafından verilen bir haktır.<sup>1465</sup> Mülkiyet duygusunun kaynağı ise insanın verilen “Ben” hissidir. Allah'ın insana kıyas için verdiği “Ben”, Allah'a ve O'nun rububiyetine iman ve o külli rububiyete ubudiyet ile mukabele etmek içindir. Nasıl ki insan, sahip olduğu özel mülkünde herhangi bir harici müdahaleye rıza göstermez, aynen bunun gibi kainat mülkü olan Allah da rububiyetinde herhangi müdahale ve iştiraki kabul etmez. Bu neticeye ulaşması için Allah insanın mahiyetine mülkiyet duygusunu koymuştur. Mülkiyet hakkı da Allah'ın vermiş olduğu bu duygunun neticesidir.<sup>1466</sup> Nursi mülkiyet edinme duygusunun, insana Allah tarafından verilen diğer enva-i çeşit duygular gibi bir his olduğunu şöyle ifade eder:

“İnsana verilen numuneler nev'inden cüz'î ilim, kudret, basar, sem', mâlikiyet, hâkimiyet gibi cüz'iyatla, kâinat Mâlikinin ilmüne ve kudretine, basarına, sem'ine, hâkimiyet-i rububiyetine âyinedarlık eder, onları anlar, bildirir. Meselâ, 'Ben nasıl bu evi yaptım ve yapmasını biliyorum ve görüyorum ve onun mâlikiyim ve idare ediyorum. Öyle de, şu koca kâinat sarayının bir ustası var. O usta onu bilir, görür, yapar, idare eder.”<sup>1467</sup>

Özel mülkiyet hakkı bağlamında ele alınacak bir bahis de konut hakkıdır. Herkesin konutunun kendi, küçük dünyası olduğunu ifade eden Nursi, huzurlu bir hayatın, o küçük dünyada kurulan aile hayatı ile mümkün olduğunu ifade eder:

“Nev-i beşerin hayat-ı dünyeviyesinde en cemiyetli merkez ve en esaslı zemberek ve dünyevî saadet için bir cennet, bir melce bir tahassungâh ise, aile hayatıdır. Ve herkesin hanesi, küçük bir dünyasıdır. Ve o hane ve aile

<sup>1463</sup> Kur'an-ı Kerim, **Bakara Suresi**, 2:256.

<sup>1464</sup> Nursi, **Şualar**, 256.

<sup>1465</sup> Mürsel, **age**, 389.

<sup>1466</sup> Nursi, **Sözler**, 521.

<sup>1467</sup> Nursi, **Sözler**, 663-664.



*hayatının hayatı ve saadeti ise; samimî ve ciddî ve vefadarâne hürmet ve hakiki ve şefkatli ve fedakârâne merhamet ile olabilir.*”<sup>1468</sup>

İmam Gazali ile temel haklar kapsamına giren neslin korunması meselesini Said Nursi, evlenme ve aile müessesesi bağlamında değerlendirir. “*Malûmdur ki, kesret-i nesil (neslin çoğalması), herkesçe matluptur. Hiçbir millet ve hükûmet yoktur ki, kesret-i tenasüle taraftar olmasın*” diyen Nursi, Hazreti Peygamberin “*İzdivaç ediniz, çoğalınız. Ben kıyamette sizin kesretinizle iftihar edeceğim*” sözüne atıfta bulunarak evlenilmesi gerektiğini ve neslin evlilik yolu çoğalması gerektiğini ifade eder.<sup>1469</sup>

Nursi’ye göre karşı cinse alaka manasına gelen şehvetin hikmeti, neslin çoğalmasıdır. Evlilik şehvet hissinin tatmini için değil, neslin çoğalması için yapılıdır. Şehvetin tatmini ise peşin verilen bir mükafattır. Devamında erkeklerin tek kadınla evlenmesi kaidesine eleştiriler getiren Nursi, tek evliliğin erkek fitratına muhalif olduğunu söyler. Tek evliliğin erkekleri fuhşa yönlendirme ihtimali olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*“Madem hikmeten, hakikaten, izdivaç nesil içindir, nev’in bekası içindir. Elbette, bir senede yalnız bir defa tevellüde kabil ve ayın yalnız yarısında kabil-i telâkkuh olan ve elli senede ye’s’e düşen bir kadın, ekseri vakitte tâ yüz seneye kadar kabil-i telkih bir erkeğe kâfi gelmediğinden, medeniyet pek çok fahişehâneleri kabul etmeye mecburdur.*”<sup>1470</sup>

Nursi temel hakları, bireysel ve toplumsal haklar olmak üzere ikiye ayırır. Bireysel hakların sahibi birey olduğu halde, toplumsal haklar, Allah hakkı kısmına girer. Toplumsal haklara tecavüz edenler, Allah hakkına tecavüz etmiş sayılırlar. Bir de toplumun tamamının sahiplendiği bazı haklar vardır ki, bunlara “şeaîr-i İslamiye” denir. Toplumun genelinin rızası olmadan şeaîre ilişmek, toplumun tamamının hukukunu çiğnemek demektir.<sup>1471</sup>

---

<sup>1468</sup> Nursi, **Şualar**, 171.

<sup>1469</sup> Nursi, **Lem’alar**, 305.

<sup>1470</sup> Nursi, **Sözler**, 399.

<sup>1471</sup> Nursi, **Mektubat**, 381.

#### 8. 4. 1. 2 Hürriyet

Hürriyet, özgürlük demektir. Özgürlük, “*herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme ve davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu, serbesti*” demektir.<sup>1472</sup> Bunun anlamı insanın kendine malik olması demektir. İnsanın Mahiyeti konusunda da ifade edildiği gibi Aydınlanma düşünürleri bireysel hürriyet üzerinde durmuş ve insanın kendi hayatı ile alakalı kararları alma yetkisine sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Mesela John Stuart Mill (ö.1873) insanın kendine zarar verme dahil her türlü hakka sahip olduğunu ifade eder. Yani insanın kendine malik olduğunu ileri sürer.<sup>1473</sup> Buna mukabil Nursi, kırık sene ömründe ve otuz sene tahsilinde öğrendiği dört kelimeden birinin “insanın kendine gerçek anlamda malik olamayacağı” esasını ifade şöyle ifade eder:

*“Ben kendime mâlik değilim. Ancak mâlikim kâinatın mâlikidir. Fakat kendime mâlik nazarıyla bakıyorum ki, Mâlik-i Hakikînin sıfâtını ve sıfatların bir derece mâhiyetini ve hududunu bileyim. Evet, mevhum, mütenahi hududumla Mâlik-i Hakikînin sıfatlarının bir cihette gayr-ı mütenahi hududunu bildim.”*<sup>1474</sup>

Nursi bu ifadelerle, tıpkı mülkiyet hakkında olduğu gibi, insanın gerçek malikinin kainatı ve insanı yaratan Allah olduğu, fakat insanın ise izafi bir malikiyetinin olduğunu söylemektedir. Demek insan mutlak anlamda kendine malik olmadığı gibi, mutlak anlamda hür de olamaz. Nursi’nin savunduğu hürriyet anlayışının da izafi bir hürriyet olduğu anlaşılmaktadır. Bireysel anlamda hürriyete de böyle bakmak gerekir. İnsan Allah’ın kuludur. İşte bu sırrı kavrayan insan, gerçek hürriyete ulaşır. Sadece Allah’a kulluk eden insan, başka bütün kulluklardan kurtulur ve gerçek anlamda hürriyete ulaşır.<sup>1475</sup> İzafi de olsa ben kendime malikim, hareket ve davranışlarımda hür ve bağımsızım, dilediğimi yaparım diyen kişinin, diğer insanların da hareket ve fiillerinde hür ve bağımsız olduklarına inanmayı gerektirir ki gerçek anlamda hürriyet bu karşılıklı ilişkiden doğar.<sup>1476</sup>

<sup>1472</sup>[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55360a7b512725.99883728](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55360a7b512725.99883728) [22.01.2015].

<sup>1473</sup> John Stuart Mill, **Özgürlük Üzerine**, çev. Tuncay Türk, 2. bs. (İstanbul: Oda Yayınları, 2012), 78-79.

<sup>1474</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 44.

<sup>1475</sup> Nursi, **Sözler**, 3.

<sup>1476</sup> Nursi, **Sözler**, 523.

Hürriyet düşüncesinin en fazla geliştiği zannedilen modern zamanın şartlarının beraberinde, insanın hürriyetini sınırlayan ve hatta insanı kendine bağımlı hale getiren bir özelliği vardır. İnsanlar bu modern hayatın gereklerini yerine getirmek için diğer zamanlara göre daha fazla çabalamak zorunda kalmaktadırlar. Normal bir zamanda zaruri ihtiyaçlar sınıfına girmeyen çok şeyler, modern çağda ya bağımlılık oluşturmasından ya da görenek haline gelmesinden dolayı zaruri ihtiyaçlar seviyesine çıkmıştır. Tüketimin artmasından dolayı zaruri hale gelen ihtiyaçları karşılamak, insanların en büyük hedefi haline gelmiştir. Hürriyeti verme vaadi ile oluşturulan modern sistem, kendi içinde oluşturduğu küçük hürriyet adacıklarında insanları yaşamaya mecbur etmekte, insanları kendine bağımlı köleler haline getirmekte ve insanların hürriyetini sınırlamaktadır.<sup>1477</sup>

Batı'daki hürriyet anlayışının, her isteyen istediğini yapması anlamına gelen bir hezeyan olduğunu ifade eden Nursi, sefahat ve rezaletteki hürriyetin, hürriyet olmadığını, bunun şeytanın insan üzerindeki istibdatı olduğunu söyler. Böyle bir hürriyet, hayvanlıktır. Kötülüğü emreden nefis olan “nefs-i emmare”ye esir olmaktır. Asıl hürriyet, ne kendine ne de başkasına zarar vermeme prensibine dayanan, bireysel hürriyetlerin toplamıdır.<sup>1478</sup>

Nursi'ye göre hürriyet, insan doğar doğmaz verilen bir ilahi haktır. Yani Allah tarafından verilen bir haktır. İnsan varlığının ikiz kardeşi gibidir. Ruhun aşık olduğu şey hürriyettir. Hürriyet insanın cevherine denktir. Yalnız hürriyete İslam terbiyesi, fazileti ve marifeti kazandırmak gerekmektedir. “Allah'ı bırakıp birbirinizi Rab edinmeyin”<sup>1479</sup> ayetini hürriyete delil gösteren Nursi, hiç kimse hiç kimseye tahakküm etmesin, herkesin hukuku korunsun, kanun dairesindeki hareketlerinde herkes tam serbest olsun, der. İnsan davranışlarının adil kanunlarla sınırlandırılabilirliğini ifade eder.<sup>1480</sup> Mutlak anlamda hürriyetin beraberinde vahşet getireceğini düşünen Nursi, hürriyetin sınırlandırılmasının insanlık için zaruri olduğunu düşünür.<sup>1481</sup> Hürriyet imanın bir özelliğidir. Allah'a iman edip O'na kul olmayı kabul etmiş bir birey, başkasının tahakkümü altına girmeyi, başkasına kul ve köle olmayı reddeder. Bununla beraber, Allah'ın diğer kullarının hukukuna tecavüz

<sup>1477</sup> Nursi, **Kastamonu Lahikası**, 101-102.

<sup>1478</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 463.

<sup>1479</sup> Kur'an-ı Kerim, **Al-i İmran Suresi**, 3:64.

<sup>1480</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 464.

<sup>1481</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Reddü'l Evham”, **Volkan**, s. 90-91, 18 Mart 1325 (31 Mart 1909), 3-4.

etmeyi, onların hürriyetini tahdit etmeyi düşünmez. İmanın verdiği şefkat duygusu buna müsaade etmez. Demek ki imanın mükemmelliği derecesinde hürriyet de gelişir.<sup>1482</sup>

Nursi, insanlığın ilerlemesi ve tekamül etmesinin şartlarından biri de meşru anlamda hürriyetin varlığına vurgu yapar. Hürriyetin olduğu yerde insanlar kendilerine büyük hedefler edinip, bu hedeflere ulaşmak için birbiri ile serbestçe rekabet edip yarışabilirler. Bu yarışma sayesinde ve daha fazla çalışma ile maddi ve manevi yeni şeylere ulaşmak ve medeniyet yolunda ilerlemek mümkün olabilir.<sup>1483</sup> İslam ülkesinde gayrı Müslimlerin de hür olması şeriata uygundur. Onların hürriyeti onlara zulmetmemek ve rahat bırakmaktır.<sup>1484</sup>

Nursi insanın tabiat karşısında, mutlak anlamda hürriyete sahip olmadığını ve dilediği gibi tasarrufta bulunamayacağını ifade eder. Mesela insanın hayvanlar ve bitkiler üzerinde zaruret miktarınca tasarruf yetkisi vardır. Ama her istediğini yapma anlamında bir yetkisi yoktur. Çünkü tabiat ve içindekiler Allah'ın isimlerinin tecellilerine mazhar, Allah'ın birer sanat eseridir. İnsan diğer varlıkların hayatına karşı saygılı olması gerekir. İnsanın tabiattaki dengeyi bozmaya hakkı yoktur. Tabiattaki küçük ve büyük hayvanların tabiattaki dengenin muhafazası için birer misyonu vardır. Ve ilahi bir sevk ile görevlerini yerine getirirler.<sup>1485</sup>

#### **8. 4. 1. 3 Eşitlik**

Said Nursi'ye göre mutlak anlamda insanların birbirine eşit olması insan fitratına ve tabiatına aykırıdır. Toplum içinde insanlar özellikleri ve donanımları itibari ile birbirinden farklı olabilir. Ama bu farklılık ise insanların toplum içinde birbirini tamamlamaları içindir. Diğer taraftan bütün insanların hukuk karşısından eşit olması kaidesi ise Nursi'nin üzerinde durduğu önemli bir husustur. Eşitliği adaletin tahakkuku için lüzumlu gören Nursi eşitlik için şunları ifade eder:

*“Hayat-ı içtimaiye-i beşeriyede bir çığır açan, eğer kâinattaki kanun-u fitrata muvafık hareket etmezse, hayırlı işlerde ve terakkîde muvaffak olamaz. Bütün hareketi şer ve tahrip hesabına geçer. Madem kanun-u fitrata tatbik-i harekete mecburiyet var; elbette fitrat-ı beşeriyeyi değiştirmek ve nev-i beşerin*

---

<sup>1482</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 465.

<sup>1483</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 544.

<sup>1484</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 466.

<sup>1485</sup> Nursi, **Külliyat**, 727.

*hilkatindeki hikmet-i esasiyeyi kaldırmakla, mutlak müsavat kanunu tatbik edilebilir.*

*Evet, ben neseben ve hayatça avam tabakasındayım. Ve meşreben ve fikren, müsavat-ı hukuk mesleğini kabul edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslâmiyetten gelen sırr-ı adaletle, burjuva denilen tabaka-i havassın istibdat ve tahakkümüne karşı eskiden beri muhalefetle çalışanlardayım. Onun için, bütün kuvvetimle adalet-i tâmmehinde, zulüm ve tagallübün ve tahakküm ve istibdadın aleyhindeyim.”<sup>1486</sup>*

Tevhid-i rububiyetin bir özelliği olan, fitrat kanunlarına uygun olarak yapılan yasal düzenlemelerin, verimli neticeler ve muvaffakiyetler doğuracağını ifade eden Nursi, insanlar arasındaki mutlak eşitlik tasavvurunun insan tabiatına aykırı olduğunu ifade etmektedir. Asıl olması gerekenin herkesin hukuk karşısında eşitliği olduğunu söyler. Toplumda zenginler sınıfı olan üst katmanın topluma baskı ve tahakkümüne karşı olduğunu ve bunun hukuk karşısında ayrıcalıklı zümreler oluşturarak eşitliği bozduğunu ifade etmektedir.

Said Nursi’ye göre insanlar yaratılmış olmaları -ki bu yaratılışın en önemli tarafı her bir insanın ayrı ayrı Allah’ın bütün isimlerine birer ayna olmalarıdır- itibari ile eşittirler. Bir insan, ne başka bir insana kulluk edecek kadar ondan küçüktür, ne de kibirlenecek kadar diğer insanlardan büyüktür. Bütün insanlar kul olmaları itibari ile eşittirler. Eşitliği bozacak, yaratılıştan gelen herhangi bir üstünlüğe sahip olmayı en baştan ret eden Nursi, bütün insanların eşitliğini şöyle izah eder:

*“Ey insan! Kur’ân’ın desâtirindedir ki, Cenâb-ı Hakkın mâsivâsından hiçbir şeyi, ona taabbüd edecek bir derecede kendinden büyük zannetme. Hem, sen kendini hiçbir şeyden tekebbür edecek derecede büyük tutma. Çünkü mahlûkat mâbûdiyetten uzaklık noktasında müsâvi oldukları gibi, mahlûkiyet nisbetinde de birdirler.”<sup>1487</sup>*

Said Nursi’ye göre kadın ve erkeğin yaratılışları yani bünyeleri farklıdır. Kadınlar fiziki yaratılış olarak zayıf ve nazik olduklarından, kendilerini ve hayatından ziyade sevdiği yavrularını himaye edecek bir erkeğin himaye ve yardımına muhtaçtırlar. Kadınlarda kendini sevdirmek ve nefret ettirmemek ve

<sup>1486</sup> Nursi, **Lem’alar**, 266.

<sup>1487</sup> Nursi, **Lem’alar**, 178.

istiskale maruz kalmamak için fitrî bir meyli vardır. Yani erkek şefkat eden, kadın da şefkat gören olarak birbirini tamamlarlar. Aralarında bir çeşit iş bölümü vardır. Kadın, evin dahiliye nazıdır.<sup>1488</sup>

Nursi, hukuk karşısından Müslüman ile gayr-ı Müslim arasında bir fark olmadığını söyler. Ona göre herkes eşittir. Bir karıncaya bile basmaktan men eden şeriat, insanların hukukunu elbette savunur. Müslüman olanlar ile olmayan arasında hukukta eşitlik vardır. Hukuk karşısında efendi ile köle eşittir.<sup>1489</sup> İslam tarihinde bunun örnekleri vardır. Hazreti Ali ile Selahaddin-i Eyyubi'nin gayr-ı Müslimlerle muhakeme olup yargılanmalarını iddiasına delil gösterir.<sup>1490</sup> Toplum ve devlet hayatında müsavat yani eşitlik gerçek bir prensiptir. Üstünlük ancak Allah'tan en çok korkmaktadır ki, bunu ancak Allah bilir. Kimin Allah'tan daha çok korktuğu bilinmeyeceğinden herkes eşittir.<sup>1491</sup>

#### 8. 4. 2 İstişare veya Meşveret

Said Nursi'ye göre devletin varlık amacının adaleti tesis etmek, adaleti tesis etme yolunun da meşveret olduğunu söyleyebiliriz. Nursi, devletin üzerinde kurulduğu ikinci esası “meşveret” veya “istişare” kavramı ile ifade eder.<sup>1492</sup> Meşveret ve istişare eşanlamli kullanılmakta olup, “danışma” demektir. “Şûra” ise “danışma kurulu” demektir. İslam siyaset anlayışının önemli bir kaidesi olan meşveret, Nursi'nin de devlet düşüncesinin en önemli ikinci ayağını oluşturur. İstişare etmek Allah'ın emridir diyen Nursi, “*Onların işleri, aralarında yaptıkları istişare ile dir*”<sup>1493</sup> ayetini bu sözüne delil olarak gösterir. O'na göre toplumsal hayatın saadeti, istişareye bağlıdır. Beşerin ilerlemesi ve bilimin esası istişare olduğu gibi, İslam dünyasının geri kalma sebeplerinden biri de gerçek anlamda, işlerini istişare etmemeleridir.<sup>1494</sup>

Tevhid-i rububiyet teorisinin bir gereği de, tekvini emirler ile teşrii emirleri birlikte mütalaa etmek olduğundan, meşveret bu teoride çok önemli bir yer tutmaktadır. Artık sadece bir kişinin kainat, insan, toplum ve devlet hakkında söz

---

<sup>1488</sup> Nursi, **Lem'alar**, 307.

<sup>1489</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 469.

<sup>1490</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 470.

<sup>1491</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 578.

<sup>1492</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, 54.

<sup>1493</sup> Kur'an-ı Kerim, **Şura Suresi**, 42:38.

<sup>1494</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 559.

söylemesinin ve hüküm va'z etmesinin devri kapanmıştır. İnsanların müşterek akla müracaat etmeleri zaruri hale gelmiştir. Müşterek akla müracaat ise ancak bir meşveret zemininde olur.<sup>1495</sup>

Meşveret başlığında, hukukun üstünlüğü, İslam hukuku, devletin siyasi sistemi, devletin rejimi ve devlet başkanının konumu işlenecektir. Bu beş müessesenin doğru bir şekilde teşekkülü ile istişare mekanizmasının işlerlik kazanacağı öngörüldüğünden, aşağıda detaylı bir şekilde mütalaa edilecektir.

#### 8. 4. 2. 1 Anayasal Yönetim

Said Nursi'nin siyaset düşüncesinde devletin soyut bir kavram olduğunu ve bu soyut kavramın ruhunun da kanun olduğunu ifade etmiştik. Toplumun ruhu konumundaki devletin bazı temel kanunlar manzumesine dayanması gerekir ki bu kanunlara anayasa denir. Nursi, Meşrutiyet'in sırrını “kuvvet kanundadır” diyerek hukukun üstünlüğü olarak ifade eder.<sup>1496</sup> *Volkan* gazetesinde ise hukukun üstünlüğünü adalet ve meşveret ile birlikte zikreder. “*Meşrutiyet ve kanun-u esasî denilen adalet ve meşveret ve kanunda cem'-i kuvvet...*”<sup>1497</sup> diyerek anayasal yönetime atıf yapar. Bundan hareketle Nursi'nin, hukukun üstünlüğünün olabilmesi için anayasal bir yönetimin gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.

Eserlerinde sık sık kanun-i esasi yani anayasa vurgusu yapan Nursi, *İşârâtü'l İ'caz* adlı esrinin “Ecnebi Feylesofların Şehadetleri” bölümünde İngiliz tarihçi Edward Gibbon'un şu sözünü nakleder:

*“Ganj Nehri ile, Bahr-i Muhit-i Atlasî (Atlas Okyanusu) arasındaki memleketler, Kur'an'ı, bir kanun-u esasî ve teşriî hayatın ruhu olarak tanımuşlardır. Kur'an'ın nazarında, satvetli bir hükümdarla, zavallı bir fakir arasında fark yoktur. Kur'an, bu gibi esaslar üzerinde öyle bir teşri vücuda getirmiştir ki, dünyada bir naziri yoktur.”*<sup>1498</sup>

Bu ifadeler *Kur'an*'ı bir anayasa kitabı olarak nitelemiş ve Nursi de buna iştirak ettiği için eserine almıştır. Bu olmasa bile Nursi bir çok yerde “*Kur'an*'ın kanun-u

<sup>1495</sup> Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 7.

<sup>1496</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 452.

<sup>1497</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Yaşasın Şeriat-ı Garra”, *Volkan*, s. 73, 29 Şubat 1324 (14 Mart 1909), 2.

<sup>1498</sup> Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 189.

esasisi” ifadesini kullanır. Birazdan bunlardan bazılarını göreceğiz. Anayasanın *Kur’an*’a dayanmasının ona büyük bir kuvvet kazandıracığını şöyle ifade eder:

*“Hem de kuvvet kanunda olsun. ... Kanunun kuvveti, mukanninin kuvvetiyledir. Kanun-u ilâhideki kuvvet ve akaid-i hakka cihetiyledir ki, bir zaman-ı kasirde şark ve garbı adalete mazhar ve istilâ etti.”*<sup>1499</sup>

İlahi kanun olan *Kur’an*’a dayanan bir anayasanın ilahi kuvvete dayanacağını yani insanların bu kanunlara ibadet duygusu ile itaat edeceklerini ifade etmektedir. Said Nursi, *Risale-i Nur*’un *Kur’an*’ın anayasa maddelerini yaydığını talebelerine verdiği son derste şöyle ifade eder:

*“Risale-i Nur, beşeri anarşistlikten kurtarmaya bir derece vesile olduğu gibi, İslâm’ın iki kahraman kardeşi olan Türk ve Arabı birleştirmeye, bu Kur’an’ın kanun-u esasilerini neşretmeye vesile olduğunu düşmanlar da tasdik ediyorlar.”*<sup>1500</sup>

Şimdi Said Nursi’nin eserlerinde zikrettiği bir kaç anayasa maddesine ve ifade edilmiş tarzına bakalım.

1. Said Nursi, Adnan Menderes’e yazdığı bir mektupta İslam anayasasının bazı maddelerinden bahseder. *Kur’an-ı Kerim*’de dört yerde geçen “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez*”<sup>1501</sup> ayetini İslam anayasasının bir önemli kaidesi olduğunu ifade eder. Buna göre hiç kimse başkasının hatası, kusuru ve suçundan dolayı cezalandırılmaz. Hatta başkasının hata ve suçundan dolayı kimsenin herhangi bir şekilde zarara girmesine rıza gösterilemez. Bir gemide veya evde bir masum on suçlu bulursa, o masumun hukukunu muhafaza ve hayatını tehlikeye atmamak için, o gemi ve haneye herhangi bir müdahale yapılamaz. İşte *Kur’an*’ın bu hükmünden dolayı toplumda masumların zarar görmemesi için daima asayiş ve emniyetinin yanında bulunmak Nursi’nin adalet anlayışında önemli bir yer tutar.<sup>1502</sup>

*“Kim katil olmayan ve yeryüzünde fesat çıkarmayan bir kişiyi öldürürse*

---

<sup>1499</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman Molla Said-i Kürdi’nin Mebusana Hitabı (Mâba’d)”, **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**, s. 4, 13 Kanun-ı Evvel 1324 (26 Aralık 1908), 29-30.

<sup>1500</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 591.

<sup>1501</sup> Kur’an-ı Kerim, **En’am Suresi**, 6:164, **İsrâ Suresi**, 17:15, **Fâtır Suresi**, 35:18, **Zümer Suresi**, 39:7.

<sup>1502</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 512.



*sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur”*<sup>1503</sup> ayetini aynı bağlamda değerlendiren Nursi, “*Bir adamın cinayetiyle başkalar mes’ul olmaz. Hem bir mâsum, rızası olmadan, bütün insana da feda edilmez diye, hakikî adaleti beşeriyeyi te’sis ediyor*” diyerek İslam anayasasının bir temel kaidesini özetler.<sup>1504</sup>

2. Aynı mektupta idarecilikle ilgili bir anayasa kaidesini “*bir kavmin efendisi onlara hizmet edendir*” hadisine dayandırarak şöyle devam eder:

*“...(hadisin) hakikatiyle, memuriyet bir hizmetkârlıktır; bir hâkimiyet ve benlik için tahakküm âleti değil... Bu zamanda terbiye-i İslâmiyenin noksaniyetiyle ve ubudiyetin za’fiyetiyle benlik, enaniyet kuvvet bulmuş. Memuriyeti hizmetkârlıktan çıkarıp bir hâkimiyet ve müstebidâne bir tahakküm ve mütekebbirane bir mertebe tarzına getirdiğinden, abdestsiz, kiblesiz namaz kılmak gibi, adalet, adalet olmaz, esasiyle de bozulur. Ve hukuk-u ibad da zîr ü zeber olur. Hukuk-u ibad, hukukullah hükmüne geçmiyor ki hak olabilsin. Belki nefsanî haksızlıklara vesile olur.”*<sup>1505</sup>

Bu ifadeler Nursi’ye göre İslam’ın devlet başkanına verdiği statüyü tanımlamaktadır. Aşağıda “Devlet Başkanının Konumu” kısmında izah edilecektir.

3. Menderes’e gönderdiği mektupta İslam’ın toplumsal hayatı ilgilendiren üçüncü bir anayasa kaidesinden bahseder. “*Mü’minin mü’mine bağlılığı, parçaları birbirini kurşunla tutan bina gibidir*” hadisini bu ilkeye esas yapar. Bu anayasa kaidesini ise şöyle özetler: “*Hariçteki düşmanların tecavüzlerine karşı, dahildeki adâveti unutmak ve tam tesanüd etmektir.*”<sup>1506</sup>

Yani İslam memleketlerine dışarıdan bir saldırı olduğunda içerideki kavgaları bir tarafa bırakmak ve düşmanlara karşı ittifak etmek gerektiğini söylemektedir. “*Müminler sadece kardeşirler. O halde ihtilaf eden kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki O’nun*

<sup>1503</sup> Kur’an-ı Kerim, Maide Süresi, 5:32.

<sup>1504</sup> Nursi, Emirdağ Lahikası, 433.

<sup>1505</sup> Nursi, Emirdağ Lahikası, 513.

<sup>1506</sup> Nursi, Emirdağ Lahikası, 514.

*merhametine nail olasınız.*”<sup>1507</sup> Bu ayetin de “İslamiyet milliyeti” kavramında işaret ettiği ve *Kur’an*’ın anayasa ilkesi olduğunu ifade eder.<sup>1508</sup>

4. Ekonomi ile ilgili bir anayasa maddesini *Kur’an*’ın iki ayrı ayetine dayandırır. “*İnsan, emek ve gayretinin neticesinden başka şey elde edemez.*”<sup>1509</sup> “*Yiyin, için fakat israf etmeyin...*”<sup>1510</sup> Yani “*beşerin saadet-i hayatiyesi, iktisat ve sa’ye gayrette olduğunu ve onunla beşerin havas, avâm tabakası birbiriyle barışabilir.*” Nursi bu ifadelerle çalışma, iktisat ve israf etmeme kaidelerinin sınıfsal çatışmaları bitirip, toplumsal barışı sağlayacağını ifade etmektedir.<sup>1511</sup> Toplumsal barışın iktisat üzerinden sağlanması hususunda “*vücub-u zekât, hurmet-i riba*” yani zekatın vacip, faizin de haram olmasının diğer bir anayasa kaidesi olarak zikreder.<sup>1512</sup>

*Risale-i Nur*’da daha başka anayasa maddelerinden de bahsedilmektedir. Ama bu çalışma kapsamında dört örneğin yeterli olacağını düşünüyorum. Belki Nursi’nin anayasa tasavvuru ile ilgili müstakil bir çalışmaya lüzum vardır.

#### 8. 4. 2. 2 İslam Hukuku

Şeriat, lügat itibari ile mezhep, doğru yol, içilecek suyun kaynağı, ve metot manalarına gelir. hukuki olarak ise Allah’ın kullarına va’z ettiği hükümlerden oluşan din demektir. *Kur’an*’da teşri kılınan hükümlere Allah’ın şeriatı denmesinin sebebi, suyun kaynağına benzemesi, su gibi insanın aklına, ruhuna ve bedenine hayat vermesinden dolayıdır.<sup>1513</sup> İslam hukuku ise fıkıh demektir. Fıkıh lügat itibari ile bir şeyi bilmek ve anlamak demektir.<sup>1514</sup> Ebu Hanife fikhı, insanların lehte ve aleyhinde olanları bilmesi olarak tanımlar. İlk dönemler kapsamı geniş olan fıkıh zamanla kelam ve ahlak, tasavvuf gibi ilimlerden ayrılmıştır.<sup>1515</sup> İslam hukuku demek olan fıkıh, şeriatın ameli yönünü oluşturur. Bu ise Allah’ın koyduğu hükümlerdir ki kitap ve sünnete dayanır.<sup>1516</sup>

<sup>1507</sup> Kur’an-ı Kerim, **Hucurat Süresi**, 49:10.

<sup>1508</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 568.

<sup>1509</sup> Kur’an-ı Kerim, **Necm Süresi**, 53:39.

<sup>1510</sup> Kur’an-ı Kerim, **A’raf Süresi**, 7:31.

<sup>1511</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 434.

<sup>1512</sup> Nursi, **Emirdağ Lahikası**, 435.

<sup>1513</sup> Abdülkerim Zeydan, **İslam Hukuku’na Giriş Genel Hükümler ve Müesseseler**, çev. Ali Şafak, 2. bs. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 75.

<sup>1514</sup> Zeydan, **age**, 109.

<sup>1515</sup> Vehbe Zuhayli, **İslam Fıkıh Ansiklopedisi**, c. 1, (İstanbul: Risale Basım Yayıncılık, 1994), 17.

<sup>1516</sup> Zuhayli, **age**, 19.

Said Nursi'ye göre devlet şeriata yani dine dayandığı zaman adalet sağlanmış olur. Nursi bunu şu kelimelerle ifade eder:

*“Ey mebusan-ı ahali, hukukullah tabir olunan menafi-i umumiyeyi bostan-ı medeniyette Mebus-u İlâhî'nin aynü'l-hayat şeriatiyle iska ediniz, tâ ki medeniyetimiz bu hayat ile gençliğini ebedileştirsün ve adalet-i ilâhiye de hakkıyla tezahür etsün. Zira adalet-i ilâhiye arş-ı şeriatta tecelli ediyor. Oradan nazil olan ahkâmı düstur-ul-amel yapınız; tâ ki hukukullahta izinsiz tasarruf lazım gelmesin. Sahib-i hakkın izni olmasa tasarruf caiz olmaz. İnsanlar hür oldular, lâkin yine ibadullahtırlar.”*<sup>1517</sup>

Yani toplumda ilahi adaletin hakkıyla tezahür etmesi ancak şeriata yürürlüğe girmesi ile mümkün olabilir. Diğer taraftan Nursi, *Kur'an*'ın aynı zamanda bir şeriat kitabı da olduğunu ifade ederek toplumsal ve siyasal hayatta adaletin nasıl gerçekleşebileceğini göstermektedir.<sup>1518</sup>

Said Nursi'ye göre dinin yani İslam'ın kendisi demek olan Şeriat, doğrudan doğruya Allah mutlak rububiyetinin tecellisi olarak, Allah'ın insanı muhatap kabul ederek ona hitap etmesinin neticesidir.<sup>1519</sup> Allah'ın şeriati iki şekilde tecelli etmiştir. Birine “şeriat-ı fitriye”, diğerine “şeriat-ı garra” denir. Bu iki şeriat birbiri ile mutabakat içinde ve aynı kaynaktan ortaya çıkmıştır. Şeriat-ı fitriye, Allah'ın İrade sıfatından tecelli etmiş olup, kainatta var olan adına âdetullah, sünnetullah denilen tabiiattaki cari kanunlara verilen isimdir. Tabiat da denilen bu kanunlar mecmuası itibari olup, Allah'ın kudret sıfatının tecellisi olup, tesir ve icada mazhar değildirler. Yani tabiat etken değil edilgendir. Şeriat-ı garra ise Allah'ın “kelam” sıfatından tecelli etmiştir. Şeriat-ı garra, şeriat-ı fitriyenin mahiyetini insanlara anlatan ve insanların özgür bırakılan iradelerini nasıl kullanacaklarını izah eden kanunlar mecmuasıdır.<sup>1520</sup> Tevhid-i rububiyet teorisinin önemli merkez kavramlarından ikisi, “şeriat-ı fitriye” ve “şeriat-ı garra” kavramlarıdır. Bu iki şeriata bütüncül bir yaklaşımla ve eşgüdümlü olarak, birbiri ile tam bir mutabakat ve muvafakat halinde

---

<sup>1517</sup> Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman Said-i Kürdi'nin Mebusana Hitabı”, **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**, s. 3, 6 Kanun-ı Evvel 1324 (19 Aralık 1908), 20.

<sup>1518</sup> Nursi, **Sözler**, 357.

<sup>1519</sup> Nursi, **Mektubat**, 434.

<sup>1520</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 217-218.

olması tevhid-i rububiyet anlayışının neticesidir. Bundan dolayı şeriat, fert ve toplumun saadetine sebep olan adalet ve fazilettir.<sup>1521</sup>

İşte bu tevhid-i rububiyetin muktezası olarak, şeriat-ı fitriye kanunlarına tam itibar edenler, dünya işlerinde tam muvaffak olurlar. Bu hem Allah'a saygıdır, hem de eşyanın hukukuna riayet etmek demektir. Allah bu dünyada başarılı olmayı, koyduğu şeriat-ı fitriye ve şeriat-ı garra kanunlarına uygun bir biçimde davranmaya bağlamıştır. Zira her iki şeriat arasında herhangi bir tenakuz ve çatışma söz konusu değildir. Bu kanunlara uymayanın dünya işlerinde başarısız olması kaçınılmazdır. Şeriat, tabiat kanunlarındaki dengeyi muhafaza ettiği gibi, sosyolojinin kanunlarını da ihlal etmemiştir. İşte bunda dolayı İslamiyet insanlık için fitri bir dindir. Kemal ve mutluluğun kaynağıdır.<sup>1522</sup>

İslam hukuku olan şeriat yani şeriat-ı garra ise iki kısımdır. Biri müesses olan ve zamanın değişmesi ile değişmeyen gerçek güzellik ve büyük bir hayır olan kısmıdır. Diğeri ise zamanın hükmüne tabi olup, tadil edilen kısımır.<sup>1523</sup> Zamanın hükmüne tabi olan kısmın yorumlanmasında akla büyük bir iş düşmektedir. Zira akıl ile nakil yani naslar ile, çeliştiği noktalarda, tevhid-i rububiyeti idrak etmiş akıl merkeze alınarak, nakiller yoruma tabi tutulur. Şeriatın gereği budur. Bu duruma Kur'an akliliği denilebilir.<sup>1524</sup> Nursi, şeriatın akli deliller üzerine kurulduğunu ve ilim ve fennin özlerinin ihtiva ettiğini şöyle izah eder:

*“Şeriat-ı İslâmiye, aklî burhanlar üzerine müessestir. Bu şeriat, ulûm-u esasiyenin hayatî noktalarını tamamıyla tazammun etmiş olan ulûm ve fünundan mülâhhasdır. Evet, tehzibü'r-ruh, riyazetü'l-kalb, terbiyetü'l-vicdan, tedbirü'l-cesed, tedvirü'l-menzil, siyasetü'l-medeniye, nizâmâtü'l-âlem, hukuk, muamelât, âdâb-ı içtimaiye, vesaire vesaire gibi ulûm ve fünûnun ihtiva ettikleri esasatın fihristesi, şeriat-ı İslâmiyedir.*

*Ve aynı zamanda, lüzum görülen meselelerde, ihtiyaca göre izahatta bulunmuştur... Binaenaleyh, vicdanı insaf ile müzeyyen olan zat, bu şeriatın*

---

<sup>1521</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 385.

<sup>1522</sup> Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, 98.

<sup>1523</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 504.

<sup>1524</sup> Nursi, **Külliyat**, 1986.

*hakikatinin bütün zamanlarda, bilhassa eski zamanda, tâkat-i beşeriyeden hariç bir hakikat olduğunu tasdik eder.*"<sup>1525</sup>

Nursi Meşrutiyetin yani parlamenter sistemin ruhu ve hayatının şeriat olduğunu ifade eder.<sup>1526</sup> Şeriatın muhtevası sadece devlet ve siyasetle alakalı hükümler değildir. Şeriat-ı garranın çok az bir kısmı siyaset ile alakalıdır. O kısmın şeriata aykırı olması ile şeriat ortadan kalkmaz.<sup>1527</sup> Şeriatın yüzde doksanı ise birey ve toplum hayatını ilgilendiren ahlak, ibadet ve faziletlerle alakalı hükümleri ihtiva eder. Yüzde onu ise idare ile alakalıdır ki, onu, idarecilerin düşünmesi gerekir. Vatandaşların yüzde doksana yönelmeleri daha iyidir.<sup>1528</sup> "...Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse işte onlar tam kâfirdirler."<sup>1529</sup> ayetinin yorumlayan Nursi, bu ayette geçen "hükmetme" kelimesinin "tasdik etme" anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısı ile devlet idaresinde şeriata aykırı bazı uygulamaların, insanları dinden çıkarmayacağını söylemektedir. Veleve ki kalben şeriata taraftar olsun.<sup>1530</sup>

Nursi din demek olan şeriatın bir yönünün, insanların özgür iradelerinden ortaya çıkan fiil ve davranışları düzen ve intizam altına alıp sınırlayan kanunlar ve kaideler manzumesi olduğunu ifade eder. Diğer yönünün ise, devlet işlerini düzenleyen kurallar ve kanunlar mecmuası olduğunu söyler. Şeriat, tabiatta cari olan düzenle tam bir mutabakat ve muvafakat halindedir. Ona göre yekpare bir sistemin iki farklı kanunları olan tekvini ve teşriî emirlerin hepsi rububiyetin itibari emirleridir. Nursi bu durumu şöyle ifade eder:

*"Şeriat, insanlardan sudur eden ef'âl-i ihtiyariyeyi bir nizam ve bir intizam altına alıp tahdit eden kaidelerin hülâsasıdır veya devletin işlerini tanzim eden nizamların, düsturların, kanunların mecmuasıdır. Kezalik, tabiat denilen şey de, âlem-i şehadetin uzuvlarından ve eczalarından sudur eden ef'âl arasında bir nizam ve bir intizamı ika eden İlâhî bir şeriat-ı fitriyedir. Binaenaleyh, şeriat ile devlet nizamı, mâkul ve itibarî emirlerden oldukları gibi, tabiat dahi itibarî bir emir olup, hilkatte, yani yaratılıştta câri olan*

---

<sup>1525</sup> Nursi, **İşârâtü'l İ'caz**, 100.

<sup>1526</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 453.

<sup>1527</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 461.

<sup>1528</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 63.

<sup>1529</sup> Kur'an-ı Kerim, **Maide Suresi**, 5:44.

<sup>1530</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 506.

*âdetullahtan ibarettir... Tabiat, Allah'ın san'atı ve şeriat-ı fitriyesidir. Nevâmis ise, onun meseleleridir. Kuvâ dahi, o meselelerin hükümleridir.*"<sup>1531</sup>

Nursi tabiat kanunları ile *Kur'an* emirlerinin birbirini tamamlayan yasalar olduğunu ifade etmektedir. *Kur'an* emirlerinin tabiat kanunları ile tam bir mutabakat içinde olduğunu ifade ederek, şeriata uymanın bir manasının da tabiat kanunlarına uygun davranmak olduğunu ifade etmektedir. Tevhid-i rububiyet bunu iktiza etmektedir.

#### 8. 4. 2. 3 Devletin Rejimi

Birinci bölümde devlet rejiminin siyasal sistem anlamına geldiğini ifade etmiştik. Siyasal sistem kavramının, bir memlekette idare edenler ile idare edilenler arasında kurulan münasebetin dayanağı, menşei, şekli ve türünü ifade ettiğini de söylemiştik.<sup>1532</sup> Said Nursi devletin dine dayanması gerektiğini ve dini esaslara göre idare edilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>1533</sup> Osmanlı Devleti'nde 1908'de Meşrutiyetin ilan edilmesi dolayısı ile Said Nursi, Şark aşiretlerine çektiği telgraflar ile meşrutiyet rejimini şöyle savunmuştur:

*"Meşrutiyet ve kanun-u esasî işittiğiniz emr; adalet ve meşveret-i şer'iyeden ibarettir. Hüsn-ü telâkki ediniz. Muhafazasına çalışınız. Zira saadetimiz, meşrutiyettedir. Ve devr-i istibdatta herkesten ziyade biz zarardîdeyiz.*"<sup>1534</sup>

Bu paragrafta meşrutiyetin adalet ve şer'i bir istişare olduğunu ifade ederek, dine uygunluğuna atıf yapmaktadır. Başka bir yerde; *"Yaşasın meşrutiyet-i meşrua"*<sup>1535</sup> diyerek dine uygun meşrutiyetten bahsetmektedir. Nursi'nin eserlerinde şer'i yani dine uygun meşrutiyet kavramı bir çok yerde geçmektedir.<sup>1536</sup>

Said Nursi cumhuriyet rejimini de meşrutiyeti savunduğu gerekçeler ile savunur. Cumhuriyetin de dine uygun olması gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

*"1935'de Eskişehir Ağır Ceza Mahkemesinde 'Cumhuriyet hakkında fikrin nedir?' sualine cevaben, 'Eskişehir Mahkeme Reisi'nden başka, daha sizler dünyaya gelmeden benim dindar bir cumhuriyetçi olduğumu elinizdeki*

<sup>1531</sup> Nursi, *İşârâtü'l İ'caz*, 80-81

<sup>1532</sup> Türköne, *Siyaset*, 128.

<sup>1533</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 461.

<sup>1534</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 60.

<sup>1535</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 67.

<sup>1536</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 74.

*tarihçe-i hayatım ispat eder... Hulefa-yı Raşidîn her biri hem halife, hem reis-i cumhur idi. Siddık-ı Ekber, Aşere-i Mübeşşereye ve Sahabe-i Kirama elbette reis-i cumhur hükmünde idi. Fakat manasız isim ve resim değil, belki hakikat-i adaleti ve hürriyet-i şer'iyeyi taşıyan mânâ-yı dindar cumhuriyetin reisleri idiler..”*<sup>1537</sup>

Raşit Halifelerin, dindar cumhurbaşkanları olduklarını, onların döneminin de adalet ve hürriyeti temin eden dindar bir cumhuriyet dönemi olduğunu söyleyen Nursi, cumhuriyeti idaresini, karıncalar üzerinden anlatması manidardır. Karıncaların toplumsal bir hayat yaşadıklarını, vazifelerini bihakkın yerine getirdiklerini ve çok çalıştıklarını söyler. Bundan dolayı karıncaları cumhuriyetçi olarak gördüğünü ifade eder. Cumhuriyetin, toplumsal hayatta iş bölümü, dayanışma ve çok çalışmayı gerektirdiğine işaret eder.<sup>1538</sup> Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Said Nursi meşrutiyet ve cumhuriyeti aynı gerekçelerle savunmaktadır. Bu gerekçeleri, dine uygunluk, adalet, meşveret ve hürriyet olarak tasnif edebiliriz.

Said Nursi'nin “dindar cumhuriyet” ve “şeriata uygun meşrutiyet” kavramlarını kullanırken yaptığı açıklamalar ile parlamenter sisteme dayalı cumhuriyet rejimini kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>1539</sup> Meşrutiyeti savunduğu devirde henüz parlamenter cumhuriyet idaresi yürürlükte değildi. Ama cumhuriyet ve meşrutiyet ile dini esaslarına dayalı ve hürriyet ile adaleti temin eden parlamenter bir sistemi savunduğu anlaşılmaktadır. Bir genelleme yapılacak olursa Said Nursi'nin, parlamenter sisteme dayalı dini esaslara müstenit “cumhuriyet” rejimini benimsediği söylenebilir.<sup>1540</sup> Nursi'nin “neden demokrasi değil de cumhuriyet idaresini benimsediği?” sorusu sorulabilir. Demokrasi, cumhuriyete göre daha özgürlükçü bir yönetim benimserken, cumhuriyet ise daha erdemli ve özgürlüklerin toplum lehine sınırlandırıldığı bir idareyi öne çıkarır.<sup>1541</sup> Nursi'nin bazı özgürlükleri sınırlayan bir tavrı benimsediğini ve erdemli birey ve toplum tasavvuruna sahip olduğunu ifade etmiştik. Bunun gerçekleşmesi için devlete de roller vermesinin, tevhid-i rububiyet siyaset düşüncesinin tekamülü hedeflemesi ile ilgili olduğunu tekrar vurgulamalıyım. Bundan dolayı da Nursi'nin Cumhuriyetçi olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>1537</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 39.

<sup>1538</sup> Badilli, **age**, 113.

<sup>1539</sup> Mardin, **Said Nursi**, 26.

<sup>1540</sup> Açıkgenç, **Said Nursi**, 569.

<sup>1541</sup> Türköne, **Siyaset**, 133.

#### 8. 4. 2. 4 Parlamenter Sistem ve Devlet Başkanının Konumu

Parlamenter, başkanlık ve yarı başkanlık sistemleri, demokratik hükümet sistemleridir.<sup>1542</sup> Bu sistemler ile Nursi'nin fikirleri mukayese edildiğinde, onun parlamenter sistemden yana olduğunu söyleyebiliriz. Said Nursi, hükümet sistemi tercihi ile beraber İslam siyaset düşüncesinin temel tartışma konularından biri olan devlet başkanının seçilmesi ve vasıfları ile ilgili soruna da çözüm getirmektedir. Ona göre devlet başkanı olarak, artık tek bir kişiden bahsetmenin devri kapanmıştır. Dolayısı ile devlet başkanının vasıflarından bahsetmek de gereksizdir. Nursi bu meseleyi şöyle izah eder:

*“Eski zamanda değiliz. Eskiden hâkim bir şahs-ı vâhid idi. O hâkimin müftüsü de, onun gibi münferit bir şahıs olabilirdi, onun fikrini tashih ve tâdil ederdi. Şimdi ise, zaman cemaat zamanıdır. Hâkim, ruh-u cemaatten çıkmış, az mütehassis, sağırca, metin bir şahs-ı mânevîdir ki, şûrâlar o ruhu temsil eder.*

*Şöyle bir hâkimin müftüsü de ona mücanis olup, bir şûrâ-yı âliye-i ilmiyeden tevellüd eden bir şahs-ı mânevî olmak gerektir. Ta ki, sözünü ona işittirebilsin. Dine taallük eden noktalarda, sırat-ı müstakîme sevk edebilsin. Yoksa, fert dâhi de olsa, cemaatin ferd-i mânevîsine karşı sivrisinek kadar kalır. Şu mühim mevki, böyle sönük kalmakla, İslâmın ukde-i hayatiyesini tehlikeye mâruz bırakıyor.”<sup>1543</sup>*

Nursi burada bir kaç önemli meseleyi izah ediyor. Evvela tek bir kişinin devlet başkanı (hâkim=hükümdar) olarak hakimiyet icra etme devrinin kapandığını ifade ediyor. Artık manevi şahsiyet yani tüzel kişiliğin devlet başkanlığı makamını ihraz ettiğini ve bu makamın da “şûra” yani danışma kurulları ile icrada bulunması gerektiğini ifade ediyor. İkinci önemli nokta ise bu ise bu danışma kurullarının yanında alimlerden oluşan, bu danışma kurullarına rehberlik eden ve icraatlarının dine uygunluğunu denetleyen ikinci bir tüzel kişilik olan şûra heyetinden yani danışma kurullarından bahsetmektedir. Bu iki sınıf danışma kurulunun hukuken birbirine eşit ve denk olduğunu da ilave ediyor.

Buradan yola çıkarak Nursi'nin “çift meclisli” bir parlamenter sistemi benimsediğini ifade edebiliriz. Bu meclislerden biri seçimle gelen milletvekillerinden

<sup>1542</sup> Türköne, **Siyaset**, 138.

<sup>1543</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 326-327.



oluşur. Bu meclise “millet meclisi” denilebilir. Millet meclisinin vazifesi daha ziyade siyasi ve iktisadi konularda çalışma yapmaktır. Çalışmalarında herhangi bir tesir altında kalmadan, anayasaya uygun kanunlar yapmak millet meclisinin vazifeleri arasındadır. Bu meclisin vekilleri arasında Müslüman olmayanların bulunmasında bir sakınca yoktur. Anayasaya uygun olarak çalışacak bu millet meclisinin bir görevi de müftü ve yargıçların çalışmalarında hata yapmasına mani olmaktır. Millet meclisi umumi efkarın vücut bulmuş halidir.<sup>1544</sup> İkinci meclis ise millet meclisi üzerinde denetim ve yargılama vazifesini gören ve ilim adamlarında oluşan meclistir. Bu meclise “ülema meclisi” denilebilir. Ülema yani ilim adamları derken sadece dini ilimlerde uzmanlaşmış kişiler anlaşılmalıdır. Devlet idaresini ilgilendiren siyaset ve iktisat gibi ilimleri dallarında uzmanlaşmış bilim adamlarının da bulunduğu bir meclis anlaşılmalıdır. Nitekim Nursi, Kur’an tefsiri konusunda da benzeri bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>1545</sup>

Said Nursi’nin devlet tasavvurunda Eflatun yani Platon’dan etkilendiğini ifade etmiştik. Platon devletin vazifesinin vatandaşları iyiliğe ve mutluluğa ulaştırmak olduğunu ifade eder. Bu ise devlet idarecilerinin devrin alimleri olan filozoflardan meydana gelmesi ile mümkün olabilir. Platon devletin idaresinin (memuriyet de denebilir) onu şahsi çıkar ve geçim kaynağı olarak görenlere değil, insanları iyilik ve hakikate ulaştıran filozoflara verilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>1546</sup> Platon’un bu düşünceleri ile Nursi’nin bu konudaki düşünceleri arasında tam bir mutabakat vardır. Nursi’nin, Platon’un filozoflara yüklediği misyonu alimlere yüklediği anlaşılmaktadır. Bu arada, Nursi’nin çift meclisli parlamenter sistem tasavvuru nevi şahsına münhasır bir sistem değildir. İngiltere uygulanan parlamenter sisteme benzemektedir. İngiltere Parlamentosu’nda Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası vardır. Avam Kamarası seçimle gelen milletvekillerinden oluşurken, Lordlar Kamarası’nın üyeleri ise tayinle gelmektedir. Ama İngiltere’de asıl ağırlığı olan meclis Avam Kamarası’dır.<sup>1547</sup> Buna mukabil Nursi’nin tasavvurunda ise iki meclisin birbirine denk ve eğitim ağırlıkta olduğudur.<sup>1548</sup>

---

<sup>1544</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 455.

<sup>1545</sup> Nursi, **İşârâtü'l İ'caz**, 9.

<sup>1546</sup> Çaha, **Siyasi Düşünceler**, 18-19.

<sup>1547</sup> Türköne, **Siyaset**, 140.

<sup>1548</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 327.

“...Saltanatı sadaret, hilâfeti meşihat temsil eder”<sup>1549</sup> diyen Nursi, saltanatın başbakanlıkta tecelli ettiğini, halifelüğün de şeyhülislamlık yani müftülük makamı tarafından temsil edildiğini ifade etmekle beraber, bu iki kurumun birbirinden ayrılmayıp, beraber çalışan bir vücut gibi olduğunu ifade etmektedir. Nursi, devletin siyasi ve dini iki kurum tarafından müşterek ve eşit/denk bir şekilde idare edilmesi gerektiğini ifade eder. “Sadaret, meşihat, iki cenahdır. Şu devlet-i İslâmiyenin bu iki cenahı mütesâvi olmazsa, ileri gidilmez...”<sup>1550</sup> diyen Nursi, başbakanlık ve meşihat (müftülük) kurumlarının devlet yönetimine dair kararların alınmasına eşit ağırlık ve yetkiye sahip olarak katılmaları gerektiğini ifade eder. Bir yönü ile alimlerden mürekkep bir meclisin gözetiminde bir idareye işaret etmektedir ki, bu durum çift meclisli bir yapıya işaret etmektedir.

“Daire-i intihabiyeleri hem mahdut, hem muhtelit olan âyan ve mebusanın vazife-i resmîyeleri itibarıyla bilvasıta ve dolayısıyla bu işe tesiri olabilir”<sup>1551</sup> diyen Nursi, başbakanlık için çalışacak danışma kurullarının parlamento üyelerinden, meşihat için çalışacak danışma kurullarının da İslam âlemindeki muteber ilim adamlarından oluşmasının gerekli olduğunu ifade eder.<sup>1552</sup>

Said Nursi, Kur’an-ı Kerim’in emri olan “Ve işlerde onlarla istişare et”<sup>1553</sup> ve “Onların işleri aralarında yaptıkları istişare iledir”<sup>1554</sup> ayetlerinin tecellisinin şer’i meşveret olan meşrutiyet olduğunu söyler. Parlamenter bir sistem olan meşrutiyeti bir nurani vücuda benzeten Nursi, onun varlığının “hak” üzerine bina edildiğini, kalbinin marifet, dilinin sevgi ve aklının da kanun olduğunu ama meşrutiyetin bir şahıs olmadığı ifade eder. Yani meşrutiyet bir şahs-ı manevi olan tüzel kişiliktir. Burada parlamenter sistemin çerçevesinin çizildiği anlaşılıyor. Evvela meşrutiyette hukukun (haklar) kuvvette değil, kuvvetin hukukta olduğunu ifade etmektedir. Meşrutiyetin ancak hukuk ile yaşayabileceğini, hukukun olmadığı yerde meşrutiyetin olamayacağını anlatır. Meşrutiyetin marifet kaynaklı olmasından dolayı üslubu da buna uygun bir sevgi dilidir. Meşrutiyetin çerçevesi kanunlarla düzenlenir ve bu kanunların da akla uygun olması gerekir.<sup>1555</sup>

---

<sup>1549</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 325.

<sup>1550</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 327.

<sup>1551</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 328.

<sup>1552</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 328.

<sup>1553</sup> Kur’an-ı Kerim, **Al-i İmran Suresi**, 3:159.

<sup>1554</sup> Kur’an-ı Kerim, **Şura Suresi**, 42:38.

<sup>1555</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 443.

Meşveret, meşrutiyet, cumhuriyet ve parlamento yani meclis kelimeleri kullanıldığında seçimler akla gelir. Said Nursi'nin seçimler ile ilgili düşünceleri onun parlamenter bir sistem ile neyi kastettiğini de açıklar. Nursi, “*İcmâ-ı ümmet, şeriatta bir delil-i yakînîdir. Rey-i cumhur, şeriatta bir esastır. Meyelân-ı âmme şeriatta mûteber ve muhteremdir*”<sup>1556</sup> demek sureti ile ancak seçimler neticesinde ölçülmesi mümkün olan “icma-ı ümmet”, yani vatandaşların çoğunluğu, “rey-i cumhur” yani halkın çoğunluğunun oyları, “meyelan-ı amme” yani kamuoyunun saygıdeğer ve geçerli olduğunu ifade eder. Nursi “*meşverette hüküm ekserindir*” diyerek, çoğunluğun oylarına göre tanzim edilmiş bir düzenden bahsetmektedir.<sup>1557</sup> Ona göre azınlığın çoğunluğa tâbi olması gerekir.<sup>1558</sup>

Nursi'ye göre parlamenter sistem, her bir insanı düşünemeyen ve iradesini kullanmayan cansız bir varlık olmaktan veya hayvan gibi idare edilmekten kurtarıp, iradesini kullanan ve yönetime katılan tam özgür insan seviyesine yani bir padişah seviyesine çıkarır. Demek ki cumhuriyet rejiminde ve parlamenter sistemde devlet başkanı ile vatandaş eşittir. İradesini kullanabilen insanın yüksek duygularla hareket edeceğini ve hayat şevkinin artacağını söyler. İnsan iradesinin devlet idaresine yansiyacak olması itibari ile, millet hakimiyeti tecelli edecektir. Milli hakimiyet değil, millet hakimiyeti olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu da devlette saadetin sebebidir. Parlamenter sistem ile devletin ömrü ebedi olacaktır.<sup>1559</sup>

Nursi'ye göre parlamenter sistemde idareci, toplumun omuzuna basıp yükselen bir kişi olmayıp, bilakis toplumun ayakları altına girip ve topluma hizmet ederek toplumu yükseltir. Toplumun şevkini arttırır, iyilikleri ve mükafatları topluma dağıtır. Bu hizmetler neticesinde ortaya güzel toplumsal ürünler çıkar ve idareci de “*bir toplumun efendisi onlara hizmet edendir*” hadisine göre efendilik makamını temsil eder. İdarecinin efendiliği halka hizmet ettiği orandadır.<sup>1560</sup>

Nursi, “*Bir kavmin efendisi onlara hizmet edendir*” hadisinin, devlet idaresi hakkında bir anayasa maddesi hükmünde olduğunu söyleyerek, bir çeşit memuriyet addettiği idareciliği şöyle tavsif eder:

---

<sup>1556</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 454.

<sup>1557</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 455.

<sup>1558</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 256.

<sup>1559</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 443.

<sup>1560</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 451.

“(hadisin) hakikatiyle, memuriyet (idarecilik) bir hizmetkârlıktır; bir hâkimiyet ve benlik için tahakküm âleti değil... Bu zamanda terbiye-i İslâmiyenin noksaniyetiyle ve ubudiyetin zafiyetiyle benlik, enaniyet kuvvet bulmuş. Memuriyeti hizmetkârlıktan çıkarıp bir hâkimiyet ve müstebidâne bir tahakküm ve mütekebbirane bir mertebe tarzına getirdiğinden, abdestsiz, kıblesiz namaz kılmak gibi, adalet, adalet olmaz, esasiyle de bozulur. Ve hukuk-u ibad da zîr ü zeber olur. Hukuk-u ibad, hukukullah hükmüne geçmiyor ki hak olabilsin. Belki nefsanî haksızlıklara vesile olur.”<sup>1561</sup>

Bu ifadelerden Nursi, tüzel kişilik olan başbakanlık makamının halka hizmet eden bir kurum olduğunu, halka baskı ile hükmeden bir kurum olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Anayasal bir kurum olarak nitelediği başbakanlığın kulluk zaafı, kibir ve enaniyetinden dolayı temel insan haklarını ihlal eden bir kuruma dönüşme ihtimali olduğunu, bundan dolayı İslam’ın terbiye ve kuralları ile kontrol altına alınması gerektiğini ifade etmektedir.

“Hükümet hekim gibidir”<sup>1562</sup> diyen Nursi, hükümetin vazifesinin toplumun hastalık ve sorunlarına çözüm üretmek olduğunu ifade etmektedir. Yasama, yürütme ve yürütme arasında yumuşak bir ayrılığa işaret eden Nursi, parlamentonun hakim, hükümetin ise hadim ve hizmetkar olduğunu ifade etmektedir. Nursi hükümeti parlamentoya karşı sorumlu bir konumda tutar.<sup>1563</sup>

“Hulefa-yı Raşidîn... belki hakikat-i adaleti ve hürriyet-i şer’iyyeyi taşıyan mânâ-yı dindar cumhuriyetin reisleri idiler...”<sup>1564</sup> diyen Nursi’nin devletin başkanı olarak bir cumhurbaşkanı tasavvuruna sahip olduğunu ama bu az evvel ifade ettiğimiz gibi daha ziyade sembolik bir cumhurbaşkanı olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Nursi’ye göre asıl hakim olan parlamentodur. Belki cumhurbaşkanı da parlamentoya yani milleti sembolik olarak temsil etmektedir.

#### 8. 4. 2. 5 Said Nursi’ye Göre Hilafet Meselesi

Said Nursi’nin Hilafet konusundaki görüşleri, 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasından evvel ve sonra olmak üzere iki dönemde incelenebilir. İlk dönemde Halifeliğin devamını ve siyasi otorite ile desteklenmesini savunan Nursi,

---

<sup>1561</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 513.

<sup>1562</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 444.

<sup>1563</sup> Nursi, *İlk Dönem*, 455.

<sup>1564</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 39.

Halifeliğinin kaldırılmasından sonra ise Halifeliği tekrar ikame etmeye yönelik düşünceler ortaya koyar. Nursi evvela Halifeliğin tarihsel süreci ve mahiyeti ile ilgili düşüncelerini ortaya koyar. Halifeliğin mahiyetinde ise tevhid, hürriyet, meşveret ve adalet olduğunu değişik vesilelerle ifade eder.

“...Hulefa-yı Raşidîn her biri hem halife, hem reis-i cumhur idi...”<sup>1565</sup> ifadeleri ile halifenin cumhuriyet rejimlerinde olduğu gibi seçimle işbaşına gelmesi gerektiğine işaret eden Said Nursi, hilafetin saltanata dönüşmesini ise istibdat yönetimine bağlar ve şöyle der:

“Şeriat-ı Garrâ zemine nüzûl etti; ta ki, zeminin yüzünü temiz ve insanın yüzünü ak etsin, şu insâniyetin siyah lekesini izâle etsin; hem de, izâle etti. Fakat, vâesefâ ki, muhît-i zamânî ve mekânînin tesiriyle, hilâfet saltanâta inkılâp edip, istibdat bir parça hayatlandı. Ta Yezid zamanında, bir derece kuvvet bularak, başını kaldırdığından, İmam-ı Hüseyin Hazretleri hürriyet-i şer’iye kılıncını çekti, başına havâle eyledi. Fakat, ne çare ki, istibdadın kuvveti olan cehil ve vahşet, cevânib-i âlemde zaynâb gibi Yezid’in istibdadına kuvvet verdi.”<sup>1566</sup>

Nursi, bu ifadelerle İslam’ın amacının insanı istibdattan kurtarıp, ona gerçek anlamda hürriyeti kazandırmak olduğunu söylemektedir. Hazreti Hüseyin ve Yezid arasındaki meselenin de bir yönünün de hürriyet ve istibdat kavgası olduğunu ve Hazreti Hüseyin’in hürriyet mücadelesini hayatı ile ödediğini ifade etmektedir. Bu mücadelenin diğer yönünün ise din ve milliyet mücadelesi olduğunu başka vesile ile beyan eder.<sup>1567</sup>

“Hilâfet benden sonra otuz sene sürecek, ondan sonra da saltanat şeklini alacaktır” ve “bu iş nübüvvet ve rahmetle başladı, sonra rahmet ve hilâfet halini alacak, sonra ısırtıcı saltanat şekline girecek, sonra da ceberut ve fesâd-ı ümmet azgınlık meydan alacak” hadislerinden yola çıkan Nursi, gerçek anlamda halifeliğin Hazreti Hasan ile bittiğini ifade etmektedir.<sup>1568</sup> Hazreti Hasan’ın altı aylık hilafet

---

<sup>1565</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 39.

<sup>1566</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 452.

<sup>1567</sup> Nursi, **Mektubat**, 51.

<sup>1568</sup> Nursi, **Mektubat**, 96.

müddeti ile hadisin işaret ettiği otuz yıllık müddet dolmuş ve hilafet saltanata dönüşmüştür.<sup>1569</sup>

Bununla beraber halifeliğin bir şekil değil, mana olduğunu ve Peygamber gibi masum olan insanlar ile ancak temsil edilebileceğini ifade eder. Raşit Halifelerden başka, Emevi hükümdarlarından Ömer bin Abdülaziz'i ve Abbasi hükümdarlarından Mehdi'yi gerçek anlamda halife olarak nitelemesinden tevhid, hürriyet, adaleti ve meşvereti halifeliğin şartları olarak gördüğünü ifade edebiliriz.<sup>1570</sup>

Saltanatın kaldırılmasını hem Osmanlı Devleti'nin sonu, hem de halifeliğin siyasi gücünün yıkılışı olarak gören Nursi, bu esnadaki duygularını şöyle ifade eder:

*“Bir zaman, ihtiyarlığın başlangıcında, Eski Said'in gülmeleri Yeni Said'in ağlamalarına inkılâp ettiği hengâmda, Ankara'daki ehl-i dünya beni Eski Said zannedip oraya istediler, gittim. ... şanlı Osmanlı Devletinin ihtiyarlığı ve Hilâfet Saltanatının vefatı ve dünyanın ihtiyarlığı, bana gayet hazîn ve rikkatli ve fırkatli bir hâlet içinde...”*<sup>1571</sup>

Davete icabet edip Ankara'da *Hûbab Risalesi*'ni neşreden Nursi, İnkılap hareketlerinin devam edeceğini anlayıp, durdurulması mümkün olmayan bu süreci en az zararla atlatmanın hesabı ile Van'a çekilir.<sup>1572</sup> Ankara'da bulunduğu sırada Mebuslara yaptığı bir konuşmada, Saltanatın kaldırılmasından sonra Halifeliğin yeni statüsü hakkında tavsiyelerde bulunur:

*“Şu inkılâb-ı azîmin temel taşları sağlam gerek. Şu meclis-i âlinin şahsiyet-i mânevîyesi, sahip olduğu kuvvet cihetiyle, mânâ-yı saltanatı deruhte etmiştir. Eğer şeâir-i İslâmiyeyi bizzat imtisal etmek ve ettirmekle mânâ-yı hilâfeti dahi vekâleten deruhte etmezse, hayat için dört şeye muhtaç, fakat an'ane-i müstemirre ile günde lâakal beş defa dine muhtaç olan şu fitratı bozulmayan ve lehviyat-ı medeniyeyle ihtiyâcât-ı ruhiyesini unutmayan bu milletin hâcât-ı diniyesini Meclis tatmin etmezse, bilmeceburiyye mânâ-yı hilâfeti, tamamen kabul ettiğiniz isme ve lâfza verecek. O mânâyı idame etmek için kuvveti dahi verecek. Halbuki, Meclis elinde bulunmayan ve Meclis tarikiyle olmayan böyle bir kuvvet, inşikak-ı âsâyâ sebebiyet verecektir.*

<sup>1569</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 115.

<sup>1570</sup> Nursi, **Mektubat**, 93.

<sup>1571</sup> Nursi, **Lem'alar**, 350.

<sup>1572</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 138, 139, 205.

*İnşikak-ı âsâ ise 'Allah'ın dinine ve Kur'an'a hep birlikte sımsıkı sarılın' (Âl-i İmran Sûresi, 3:103) âyetine zıttır. Zaman cemaat zamanıdır. Cemaatin ruhu olan şahs-ı mânevî daha metindir. Ve, tenfiz-i ahkâm-ı şer'iyeye daha ziyade muktedirdir. Halife-i şahsî, ancak ona istinad ile vezâifi deruhte edebilir.*"<sup>1573</sup>

Nursi, Saltanatın kaldırılmasından sonra Halifeliğin Büyük Millet Meclisi'nin manevi şahsiyetine dayanması ve Meclis'in de Halifeliğin misyonunu taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece Halifelik makamı siyasi bir güce dayanarak, dini hizmetleri yapmaya devam edecektir. Bu yapılmadığı takdirde toplumun Halifeliğe siyasi bir güç bulma arayışına gireceğini ve bu durumun Müslüman arasındaki vahdete zarar vereceğini söylemektedir. Bir yönü ile Laikliği ihsas ettiren Saltanat (siyasi güç) ve Hilafet (dini güç) ayrılığına karşı çıkmaktadır. Saltanatın kaldırılmasından evvel de benzer düşünceleri vardır. Hilafetin siyasi bir güç ile takviye edilmesi ve İslam dünyasında liderliğin bu şekilde muhafaza edilmesi gerektiğini şöyle anlatır:

*"Saltanat ve hilâfet gayr-ı münfek, müttehid-i bizzattır. Cihet muhtelifdir. Binaenaleyh, bizim Padişahımız hem sultandır, hem halifedir ve âlem-i İslâmın bayrağıdır. Saltanat itibarıyla otuz milyona nezaret ettiği gibi, hilâfet itibarıyla üç yüz milyonun mâbeynindeki rabita-i nuraniyenin mâkes ve istinatgâh ve medetkârı olmak gerekir. Saltanatı sadaret, hilâfeti meşihat temsil eder.*"<sup>1574</sup>

Said Nursi'nin siyaset teorisinin nihai hedefinin "yeni bir hayat kurma" olduğunu altıncı bölümde ifade etmiştik. Bu yeni hayat kurma programında Hilafetin tekrar ikame edilmesi önemli bir siyasi hedef olarak kaydedilmektedir. Genellikle bir manevi şahsiyet olarak tasvir edilen Mehdi'nin bir misyonunu şöyle tarif eder:

*"O zatın üçüncü vazifesi, Hilâfet-i İslamiyeyi İttihad-ı İslam'a bina ederek, İsevi ruhanilerle ittifak edip Din-i İslam'a hizmet etmektir. Bu üçüncü vazife, pek büyük bir saltanat ve kuvvetle ve milyonlar fedakârlarla tatbik edilebilir.*"<sup>1575</sup>

*"Hilâfet-i Muhammediye (a.s.m.) unvanıyla şeâir-i İslâmiyeyi ihya etmektir. Âlem-i İslâmın vahdetini nokta-i istinad edip beşeriyeti maddî ve*

<sup>1573</sup> Nursi, **Tarihçe-i Hayatı**, 133.

<sup>1574</sup> Nursi, **İlk Dönem**, 325.

<sup>1575</sup> Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, 9.

*mânevî tehlikelerden ve gazab-ı İlâhiden kurtarmaktır. Bu vazifenin, nokta-i istinadı ve hâdimleri, milyonlarla efradı bulunan ordular lâzımdır.*”<sup>1576</sup>

Bununla beraber Nursi, *Risale-i Nur*’un bir misyonunu da Hilafetin misyonu ile şöyle özdeşleştirir:

*“Hazret-i Hasan’ın altı aylık hilâfetiyle beraber Risale-i Nur’un Cevşenü’l-Kebîrden ve Celcelûtiyeden aldığı bir kuvvet ve feyizle vazife-i hilâfetin en ehemmiyetlisi olan neşr-i hakaik-i imaniye noktasında Hazret-i Hasan radyallahu anh’in kısacık müddetini uzun bir zamana çevirerek tam beşinci halife nazarıyla bakabiliriz. Çünkü, adalet-i hakikiye ile bu asırda insanları mes’ud edebilir bir istidatta bulunan, Risale-i Nur’dur ve onun şahs-ı mânevîsi, Hazret-i Hasan radyallahu anh’in bir muavini, bir mütemmimi, bir mânevî veledi hükmündedir...”*<sup>1577</sup>

Bütün bu ifadelerden Nursi’nin Hilafetin birinci misyonu olan iman hakikatlerini neşretme görevini *Risale-i Nur*’da gördüğü, ikinci misyonu konumundaki “ittihad-ı İslam” vazifesini de yine *Risale-i Nur*’un manevi şahsiyetini temsil eden talebelerine yüklediği söylenebilir:

*“Risale-i Nur, beşeri anarşistlikten kurtarmaya bir derece vesile olduğu gibi, İslâm’ın iki kahraman kardeşi olan Türk ve Arabı birleştirmeye, bu Kur’an’ın kanun-u esasilerini neşretmeye vesile olduğunu düşmanlar da tasdik ediyorlar.”*<sup>1578</sup>

---

<sup>1576</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 301.

<sup>1577</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 77-78.

<sup>1578</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 591.



## 9. SONUÇ

Bu arařtırmaya bařlarken bařlıca hedeflerimiz, Said Nursi'nin siyaset dūřüncesinin oluřmasına etki eden siyasi ve tarihi perspektifi tahlil etmek ve onun siyaset dūřüncesinin genel çerçevesini ortaya çıkarmaktı. Bunun için evvela Modern Türkiye ile vücut bulan Osmanlı modernleşmesinin referans kabul ettiđi Aydınlanma dūřüncelerini ve bu dūřüncelerin etkileri analiz edilmiřtir. Sonra Said Nursi'nin bu dūřüncelere karřı ortaya koyduđu eleřtirileri tahlil edilip onun siyaset dūřüncesi ortaya konmuřtur.

Çalıřmanın hedeflerini gerçekteřirmek için řu soru sorulmuřtu: “Said Nursi'nin siyaset dūřüncesinin teřekkülünde etkili olan tarihi ve siyasi arka zemin nasıldır? Nursi'nin bu zemin üzerinde inřa ettiđi siyaset dūřüncesinin temel kavramları nelerdir ve bu kavramlardan tezahür eden varlık, insan, toplum ve devlet tasavvuru nasıldır?”

Said Nursi'nin siyaset dūřüncesini bir program çerçevesinde tahlil etmek için onun siyaset teorisi, “tevhid-i rububiyet teorisi” olarak adlandırılmıştı. Bu teori ise şudur: “Allah'ın âlem ve insan üzerindeki terbiye, tasarruf ve hakimiyetinin, bütüncül olarak kabulünün neticesinde insanın tekamül etmesi ve hakiki mutluluğa ulaşmasıdır.” Nursi'nin siyaset dūřüncesinin ortaya çıkarılması için üç hipotez yazılmıştır. Hipotezleri test etmek için yapılan literatür taramasının neticesinde elde edilen metinlerin içerik tahlilleri yapılmak sureti ile genel değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu kısa girişten sonra, bu araştırmada elde ettiğimiz bazı değerlendirme ve sonuçları tartışmaya başlamadan evvel kısa bir hatırlatmada bulunmak istiyorum. Bu tezin omurgasının ve/veya yol haritasının oluşturulması için yapılan araştırmalar neticesinde, Aydınlanma dūřüncelerinin Nursi'nin siyaset dūřüncesinin tarihi arka planını oluşturduğuna şahit olduk. Nursi'nin Aydınlanma dūřüncelerinden neşet eden siyaset dūřüncelerine karşı İşlam'ın siyaset dūřüncesini zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumladığını gördük.

İbrahimi dinlerde insanlığın babası olarak kabul edilen Hazreti Adem'den günümüze kadar insanoğlu, bir çok farklı Tanrı telakkisine sahip olup, farklı dinlere inanmış ve inandıkları bu dinlerin gereği olarak hayatlarını tanzim etmişlerdir. Objektif olarak değerlendirildiğinde, inançların insan ve toplum hayatı üzerinde derin etkiler bıraktığı ve toplumların siyasi yapılarını şekillendirdiği görülecektir. Allah'ın âlem ve insan ile ilişkisini bir yönünü tarif eden “rububiyet”, siyaset ontolojisinin temelini oluşturur. Tanrı tasarrufunun mahiyetine göre “rububiyet” çeşitleri oluşmuştur. Allah'ın rububiyetinin her an devam ettiğini savunan düşünceye “tevhid-i rububiyet”, rububiyetin devam etmediğini savunan düşünceye “tefrik-i rububiyet”, rububiyete insan bilgisinin ortak olduğu düşünceye ise “teşrik-i rububiyet” kavramlarının kullanılması uygun görülmüştür. Tanrı'nın inkarına da “tekfir-i rububiyet” denilebilir.

Modern hayat Avrupa'da en az üç asırlık bir fikri birikimin ve tartışmanın neticesi vücuda gelmiştir. Batı kendi refah ve ilerlemesini bir yönü ile bu tartışmalara borçludur. Avrupa'nın değerleri ve dokusuyla mütenasip olan Aydınlanma düşüncelerinin, Osmanlı Devleti ve Türkiye'de tartışmalara sebep olmakla beraber, sağlıklı bir ilerleme veya refah düzeyi doğurduğu söylenemez. Aydınlanma ürünleri ile Türkiye'de diyalektik bir düşünce oluştuğu halde, analitik bir düşünce vücuda gelmemiştir. Analitik düşünemeyen toplumların taklit ve şabloncu bir kültür oluşturduğu, bu kültürün de herhangi bir medeniyet doğurmadığı bir gerçektir.

Modern Türkiye'nin laik askeri ve sivil bürokrasinin ürünü olduğunu söylemek çok büyük bir iddia sayılmaz. Laik askeri ve sivil bürokrasinin jakoben bir yaklaşımla halka rağmen halk için politikaları, toplumsal dönüşümün karakterini temsil ediyordu. Baskıcı, tepeden inme usullerle yapılan toplumsal dönüşümün sebep olduğu, devlet halk çatışması Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında başlamış ve Türkiye'de devam etmiştir. Said Nursi, devlet millet çatışmalarının her geçen gün şiddetlendiği bir ortamda doğup büyümüştü. Said Nursi'nin yaşadığı sosyal ve siyasal hadiseler, onun siyaset düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Fikirleri, faaliyetleri ve takip ettiği usulleri bakımından Said Nursi'nin düşünce hayatının safhalarını Hazreti Muhammed'in hayatının safhaları ile mukayese ettiğimiz takdirde karşımıza iki dönem çıkmaktadır. Yeni Said dönemi daha ziyade iman esaslarının neşredildiği dönem olması itibari ile Mekke dönemine benzer. Eski Said dönemi ise toplum ve siyasi hayata dair eserleri neşretmesinden dolayı Medine

dönemine benzer. Dolayısı ile Eski Said dönemindeki fikirleri Nursi'nin düşüncelerinin anlaşılması için ağırlığını muhafaza eder.

Eski Said dönemi, Said Nursi'nin yaşadığı çağın sosyal, siyasal ve ideolojik şartlarına reddiye yaptığı dönemdir. Sanayi İnkılabı'nın verdiği güç ile İslam Dünyası'nda şoklara sebep olan Avrupa medeniyetine karşı, İslam Dünyası'nda ciddi bir itirazın ve eleştirinin yükselmediği, bu güce karşı teslimiyetin yaşandığı bir dönemde Said Nursi, Avrupa medeniyetinin üzerinde yükseldiği Aydınlanma düşüncesine ve Avrupa'nın emperyalizmine analitik eleştiriler getirmiştir. Nursi, Aydınlanma düşüncelerinin dayandığı inançlar olan deizm, panteizm ve ateizme ile bunlardan neşet eden siyasal sistemlere ve bu sistemlerin uygulamalarına eleştiriler getirmiştir.

Eski Said dönemi, Yeni Said döneminde yapmayı düşündüğü işlerin temellerini attığı ve programını yazdığı devredir. Örneğin 1910 yılında yazmaya başladığı *Mesnevi-i Nuriye*, *Risale-i Nur Külliyyatı*'nın bazı bölümlerinin özeti gibidir. Zira, *Risale-i Nur*, *Mesnevi-i Nuriye*'nin tefsir ve tevilini de kapsamaktadır. Bundan dolayı Eski ve Yeni Said dönemleri, müşterek bir fikir zemininde incelenmelidir.

Nursi'nin içinde bulunduğu siyasi ortam, onun mücadele yöntemini de etkilemiştir. Nursi, yaşadığı zamanın gereği neyi gerektiriyorsa onu yapmaya çalışmıştır. En önemli mesele olarak gördüğü ve adına hizmet dediği irşat ve tebliğ vazifesini, Eski Said döneminde yukarıdan aşağıya, yani devlet imkanlarından da istifade ederek yapmaya çalışmıştır. Osmanlı dönemi, onun fikirlerinin aşına olduğu bir dönem olduğu için, toplumun ıslahını siyasi alanda aramış ve bunun için siyasi çalışmalar yürütmüştü. Yeni Türkiye Devleti ise yerli düşünceye yabancılaştığı için Yeni Said, cemiyetin ıslahının ancak bireylerin ıslahı ile mümkün olacağını düşünmüş ve aşağıdan yukarıya doğru bir yöntemi benimsemiştir. Bu yönüyle denilebilir ki Eski Said ile Yeni Said arasında bir çatışma ve tezat değil de bir uyum ve ahenk mevcuttur. Meselenin bir diğer yönü Eski Said'in eserleri olan *Asar-ı Bediyye* daha çok toplumsal ve siyasal hayatı ilgilendiren konulara temas ederken, Yeni Said'in temel eserleri olan ve *Risale-i Nur Külliyyatı*'nın temelini oluşturan *Sözler*, *Mektubat*, *Lem'alar* ve *Şualar* adlı eserleri daha çok iman ile alakalı gerçekleri hikmetle anlatma yolunu seçmiştir.

Said Nursi'nin düşüncesini oluşturan saiklerin başında, Osmanlı Devleti'nde etkileri görülen ve Türkiye'de şiddetini arttıran Aydınlanma düşüncesi ve onun ürünü olan Tabii din anlayışı gelir. Nursi, Aydınlanma düşüncelerinin yerleşmeye başladığı ve toplumun bütün müesseselerini etkisi altına aldığı bir dönemde, Allah ile insan ve âlem ilişkisinin kurulması anlamına gelen, rububiyet düşüncesini tekrar ve yeni bir üslupla inşa ederek, iman ve İslam'ı müdafaa etmiştir. Eski Said döneminde *İşaratü'l İcaz* adlı eseri yazarak *Kur'an*'ın metafizik yönünü yani ilahi bir kitap olduğunu ispat etmiştir. Çünkü Tabii din anlayışı vahiy ve kutsal metinleri reddetmekteydi. Hıristiyanlığın da benzer bir muameleye maruz kalması Said Nursi'yi tedbir almaya sevk etmiştir.

Nursi'nin eserlerinde seçilen ve üzerinde durulan konuların kendi içindeki derinliğinde başka, Aydınlanmanın seküler düşünce ve hedeflerinin önüne geçmeyi de amaçladığı anlaşılmaktadır. Mesela dinde reform isteyen aydınların 'içtihat' konusu üzerinde ısrarla durup, o kapıdan girerek reform yapmayı istemelerine mukabil Nursi, içtihat kapasının kapandığını söyleyerek dini tahrip etmek isteyenlerin heveslerinin önüne geçmiştir. İçtihadın bir kapı ve pencere gibi olduğunu, fırtınalı zamanda bu pencere ve kapıyı kapatarak evin ahali konumunda olan din esaslarının, hariçteki soğuktan korunabileceğini ifade etmiştir.

Said Nursi'nin henüz hiç bir ortaya koymadan evvel, *Volkan Gazetesi*'nde yazdığı yazılar ile vasiyeti mahiyetinde verdiği son derste, söylediği kaideler hemen hemen aynıdır. Her ikisinde de artık maddi kuvvet ile mücadele döneminin kapandığını ve ilim ve teknoloji ile, insanları ikna ederek mücadele döneminin başladığını söyler. Bu yönüyle bakıldığında ilk söylediği ile son söylediği arasında herhangi bir fark olmayan bir insan ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu zaviyeden bakıldığında Eski Said döneminde toplum, devlet hayatı ile alakalı neşrettiği eserlerin, belli bir zamana mahsus söylenen muvakkat beyanlar olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

1926 yılında Barla kırsalına sürgün edilmesi ile başlayan Yeni Said döneminin bir sürgün ve hapis dönemi olmasının en önemli sebebi, Nursi'nin yeni kurulmaya çalışılan seküler sistemin fikri temelini eserleri ile çürütmeye çalışmasıdır. Tefrik-i rububiyete karşı tevhid-i rububiyeti savunması, Said Nursi'yi Mustafa Kemal ile karşı karşıya getirmiştir. Şu halde Atatürk'ün Nursi'yi tecride mahkum etmesinin kendince haklı gerekçeleri vardır. Çünkü Nursi, onun kurmaya çalıştığı sistemin

fikriyatına karşı alternatif bir düşünce sistemi inşa etmektedir. Nursi'nin fikirleri ile mücadele edemeyen yeni rejimin muhafızlarının, onu cezalandırma yolunu tercih etmelerinin en önemli sebebinin bu olduğu anlaşılmaktadır.

Said Nursi içinde yaşadığı çağın sosyolojik ve politik şartlarına reddiyeler yaptıktan sonra, Yeni Said döneminde, İslam düşüncesini yeniden inşa koyulur. Aydınlanma düşüncesi ile yekpareliği bozulan Allah, âlem ve insan ilişkisini, çağın şartlarına göre yeniden kurarak dizayn eder. Aydınlanma düşünürlerinin ileri sürdüğü düşünceleri reddedemeyen ve bunlara klasik İslam kaynaklarından klasik yorumlar getirmekle yetinen ülemanın aksine Said Nursi, Batı felsefesinden doğan soru ve şüphelere, ikna edici cevaplar vermenin yollarını aramış ve problemin kaynağını tespit etmenin verdiği rahatlıkla, ortaya atılan her türlü soruya mukni cevaplar vermiştir. Aydınlanma ürünü olan ideolojilerin dayandığı düşüncenin temelinde, Allah, âlem ve insan arasında kurulan ilişki türünün etkili olduğunu anlatmıştı. Özellikle liberalizmin, Allah'ın varlığını kabul ettiği halde, rububiyetini inkara dayanan deizm inancına dayanması ve bu ideolojinin Osmanlı Devleti ve Türkiye'yi etkilemesi, Said Nursi'nin bu ideolojinin temel argümanlarına cevap vermesine sebep olmuştur. Nursi eserlerinde çürüttüğünü söylediği sadece deizmi inancının ilkeleri değildir. Ama bu çalışmanın konusu ve sınırlamalarından dolayı meseleyi bunun etrafında örgüleme zarureti vardı. Hıristiyanlığın teşrik-i rububiyeti benimsemesine tepki olarak, tefrik-i rububiyeti benimseyen Aydınlanma ideolojilerinin Türkiye'yi etkilemesine karşı, Said Nursi, tevhid-i rububiyet tasavvuru ile mukabele etmiştir. “Tevhid-i rububiyet teorisi” adını verdiğimiz bu teori, aynı zamanda Nursi'nin siyaset teorisine verdiğimiz isimdir.

Allah, âlem ve insan ilişkisini, tevhid-i rububiyet üzerinden kuran Nursi, kurulan bu ilişkiye “iman” adını vermiştir. Yaptığı işe de “iman hizmeti” demiştir. Zira, Nursi'ye göre iman, Allah ile insan arasında bir bağ ve bir ilişki kurmaktır. Siyaset ontolojisinin temeli sayılan bu ilişkiyi yeniden inşa eden Nursi, elbette kendi ideolojisini inşa etmemiştir. Bilakis, İslam'ın bütün insanlığa ve bütün zamanlara sunduğu İlahi sistemini, çağın anlayışına göre, en temelinden başlayarak yeniden inşa etmiştir. İlk inşa ettiği ise Allah, âlem ve insan ilişkisinin hülasası olan tevhid-i rububiyet kavramıdır. Zira bu tevhid-i rububiyet kavramı inşa edildiğinde, İslam'ın siyaset düşüncesinin temelleri de ortaya çıkmış olacaktır.

Said Nursi, siyaset ontolojisinin üzerine bina edilen devlet ile alakalı konularda kaideler şeklinde bilgiler vermiştir. Rububiyet konusunda anlattığımız gibi o siyaset konusunda *Kur'an*'ın va'z ettiği sistemin insanlık için yeter hakikat olduğunu beyan etmiştir. Fakat zamanın şartlarına göre uygulanan, tarihsel yapıların uygulamalarından tevellüt eden ve İslam'mış gibi algılanan bazı yerleşik değerlere neşter vurarak *Kur'an*'ın hakikatine tercüman olmaya çalışmıştır. 20. ve 21. Yüzyıllarda monarşilerin yıkılması ile yeni ideolojilerin ortaya çıkardığı cumhuriyet ve demokrasi gibi yeni yönetim biçimlerine *Kur'an*'ın yaklaşımını ortaya koymuştur.

Said Nursi'nin siyaset düşüncesinde, asıl gaye bireyin tekamül ile mutlu olmasıdır. Bireyin dönüşümü hedeflenir. İnsan-ı kamil denilen, potansiyel insanın, ideal insana dönüşmesi en büyük hedeftir. Allah insanı bunun için yaratmıştır. Rububiyetin nihai hedefi ideal insanın tahakkukudur. Toplum ve devlet bu ideal insanın gerçekleştirilmesi için birer vasıtadırlar. Yoksa bireyi malzeme yaparak, ideal bir toplum ya da devlet kurmak asla hedef değildir. Birey yaratılmış en kutsal varlıktır. İdeal insanın kendini gerçekleştirmesi için, ona yardımcı olacak toplumun belli esaslar üzerinde kurulması gerekmektedir.

Said Nursi'nin siyaset anlayışında devletin varlığı, tıpkı toplum gibi bireyin tekamülü için gereklidir. Ona göre devlet, toplumsal düzenin tesisi, bireylerin hukukunun muhafazası için gereklidir. Said Nursi'nin hayatına ve düşüncelerine baktığımızda, onun devlete çok fazla görev vermediği görülecektir. Devletten beklentilerinin adalet, güvenlik ve bazı amme hizmetleri ile sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta devletin asıl misyonunun meşveret vasıtası ile adaleti tesis etmek olduğu da iddia edilebilir. Haklar, eşitlik ve hürriyet gibi bir çok esasın gelip dayandığı noktanın, adalet olduğunu söylemek bir mübalağa değildir. Bu adaleti sağlamanın vasıtaları ise meşveret kavramından ortaya çıkarılmış müesseselerin siyasi hayatta varlık göstermesidir. Ona göre meşveret ve adalet şeriatın emrettiği iki temel kavramdır. Onun siyaset düşüncesi tevhid-i rububiyet kavramına dayanmaktadır. Şeriat tevhid-i rububiyetin tecellisi olduğunu göre, bu şeriatı uygulayacak olan ise devlettir. İşbu tevhid-i rububiyet teorisinin bir yönü de şudur: Tabiat kanunları denilen şuursuz ruh, insanın şuurlu ruhu ve devlet denilen toplum ruhunun tek bir Rabbin tasarruf, terbiye ve hakimiyetinin altından olmasıdır. Bunun neticesinde de insan-ı kamil hedefine ulaşılarak, hakiki mutluluğun sağlanması mümkündür.

Devlet konusunda günümüzde yapılan tartışmalardan biri “devletin dini” konusudur. Nursi’ye göre devletin dini vardır. Devletin dininin İslam olması gerektiğini ve devletin bu vasfının hayati bir önem taşıdığını ifade eder. Çünkü toplumu bir insana, devleti de insandaki ruha benzeten Nursi’nin bu yaklaşımı son derece ilginçtir. İnsanın ruhu şuurlu bir kanundur. Bu kanunun haline göre, ki buna halet-i ruhiye denir, vücudun hali değişir. Günümüzde tıbbın bize söylediği şey, bir çok hastalığın sebebi psikolojiktir. Bu hastalıklara “psikosomatik” hastalıklar denir. Demek insan ruhu hasta olunca, bedeni de hastalanmaktadır. Ya da kalbi Allah’a iman ile tatmin olmuş bir insan, gerçek anlamda huzur ve sükuna ermiştir. Bütün arz bomba olup patlarsa, onu müteessir edemez. Nursi’nin ifadesi ile “*hakiki imanı elde eden kainata meydan okuyabilir.*”

Toplumun ruhu olan devlet de, tıpkı insanın manevi kalbi gibidir. Bu ruh kanun şeklinde tecelli etmiştir. Yani devletin ruhu, bir kanundur. Bu kanun külli kaidelerden oluşur. “Devletin dini İslam’dır” bir kanun hükmü yani dinin kaynağı olan *Kur’an* devletin anayasası olursa, bu bir İslam devleti olur. Böylece toplum sağlıklı bir ruha sahip olur. Hem *Kur’an*’ın emrettiği gerçek adalet tesis edilir, hem de bütün fakülteleri ile sağlıklı bir toplum inşa edilir. Böyle bir devletin, tevhid-i rububiyetin amacı olan insanın kemal yolculuğuna yardımcı olacağı ve hakiki mutluluğu temin edeceği muhakkaktır.

Mesela liberal bir devletin dini var mıdır, sorusunun cevabı çok rahat bir şekilde “Tabii dindir” şeklinde cevap verilebilir. Çünkü liberalizmin başlıca ilham kaynağı tabiattır. İnsan tabiatı yorumları ile tabiat kanunlarının yorumları liberalizmin tabii hukukuna ve laikliğe kaynaklık etmektedirler. Tıpkı Ortaçağ’da Kilise öğretisinin, devlet yapılarının teşekkülünde etkili olması gibi. Ortaçağ Avrupa’sındaki bu devletlerin dini de Hıristiyanlık idi.

Said Nursi’nin siyaset düşüncesine en uygun devlet rejiminin “cumhuriyeti” olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ama Nursi bu rejimi “dindar cumhuriyet” olarak tanımlar. Bu cumhuriyetin, anayasa olarak *Kur’an* ahkamına tabi olmasını arzuladığı anlaşılmaktadır. Hükümet biçimi olarak parlamenter sistemi benimsemektedir. O parlamentonun millet iradesinin tecelli ettiği yer olduğunu söyler. Burada şunu söylemek gerekiyor. O millet iradesinden bahsetmektedir, ama milli iradeden bahsetmemektedir. Çünkü parlamento, tevhid-i rububiyetin tezahürü demek olan *Kur’an*’ın uygulandığı, Allah’ın iradesinin tecelli yeridir. Millete

bırakılan kısım ise, *Kur'an*'a uygun örfi yasalar çıkaracak bir meclis ve bunları uygulayacak meclise karşı sorumlu bir hükümetin tespiti meselesidir. Ayrıca Nursi, meclisin ve hükümetin yanında âlimlerden mürekkep bir meclise de görev vermektedir. Yani çift meclisli bir parlamento tasavvuru vardır.

Nursi, klasik İslam siyaset teorilerinde tartışma konusu olan devlet başkanının seçimi, biat ve itaat konularına değinmemiştir. Artık tek bir kişinin hakimiyeti yerine tüzel kişilerin idaresinin vakti olduğunu ifade etmektedir. Parlamentoyu devlet idaresinde en üst merci olarak tanımlamaktadır. Nursi, seçimlerin millet meclisinin teşekkülü için yeterli görmektedir. Seçimlerin toplum ve devlet hayatında önemli bir yer tuttuğu bir dönemde, elbette devlet başkanının seçimle geleceği ve bunun da bir çeşit biat anlamına geleceğini ve halkın çoğunluğunun kararına itaat etmek gerektiğini ifade etmektedir. Halk oylamasını meşveret olarak da gören Nursi, meşveretin çerçevesini hayli genişletmekte ve toplumun bütün kesimlerinin farklı platformlardan da olsa istişareye iştirak etmelerini arzuladığı anlaşılmaktadır. Böylece geniş bir tartışma zemininde, en doğru karar için, genel bir kanaatin oluşabileceğini öngörmektedir. Nursi'nin siyaset düşüncesinde, meclis dışında ama meclise etki edecek, bugün sivil toplum dediğimiz, kuruluşların varlığı önemli bir yer tutar.

Devletin gerçekleştirmesi gereken en önemli hakikatin, adaletin tam tecelli ettirilmesi olarak gören Said Nursi'nin adalet düşüncesinin merkezini, “adalet-i mahza” kavramı oluşturur. Bir yönüyle de insan merkezli bir siyaset tasavvuru olan Nursi'de, birey hiçbir şekilde topluma feda edilemez. Bütün toplum veya devletin bekası söz konusu olsa bile, maslahat deyip bireyin hayatı, hukuku ve mülküne tecavüzde bulunulamaz. Zira bir insan ile bütün insanlık, Allah için birdir. Allah bir insanda bütün isimlerini tecelli ettirmiştir. Birey hayatına kast eden, bütün insanlığa kastetmiş gibidir. Aynen bireyin hayatı gibi bedeni de kutsaldır. Savaşta bile bireye işkence edilemez. Hatta ölen kişinin bedenine, çirkin saldırılar dahi yapılamaz. Bunların hepsi, her şeyden önce, o insanı veya bedeni yaratan Allah'a karşı saygısızlıktır. Nursi'ye göre birey en kutsal varlıktır.

Said Nursi, kendi hareket tarzını “müspet hareket” olarak özetler. Müspet hareket, kendi mesleğinin muhabbeti ile hareket etmek olduğunu söyler. Bu yönü ile değerlendirildiğinde onun hareketinin inşaya dayalı bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Müspet hareket onun adalet düşüncesine dayanmaktadır. Adalet-i



mahza yani mükemmel adaletin gereği olarak hiç kimse başkasının hata ve kusurlarından dolayı herhangi bir ceza ve mağduriyete maruz bırakılamaz. Nursi, müspet hareketin gereği olarak emniyet ve asayişin yanında durduklarını ifade eder. Emniyet ve asayışı bozmakla neticelenecek bir harekette çok masum ve zayıf insanların zarar görme ihtimali vardır. Protesto, grev ve yürüyüş gibi hak arama yollarına müracaat edildiğinde, o konu ile ilgisi olmayan masum insanlar zarar görebilir. Mesela doktorların bir günlük iş bırakma eyleminde hastalar, pilotların eyleminde yolcular, zarar görür. Halbuki bu kişiler, en azından bu konuda, masumdurlar. Dolayısı ile adalet-i mahza ilkesi zarar göreceğinden Nursi asayişin yanında durmayı bir ilke olarak benimsemektedir.

Said Nursi'nin müspet hareket prensibi, Türkiye'de İslamcılar tarafından eleştiri konusu yapılmaktadır. İslamcılar, Said Nursi'nin takipçileri olan Nurcuları pasif davranmakla suçlamakta ve kendi ideolojilerinin gerçekleşmesi önünde bir engel olarak görmektedirler. Halbuki tarihsel olarak iki İslamcı eylem sayılan 31 Mart Vak'ası ve Şeyh Said Olayı'nda çok masumlar zarar görmüştür. Üstelik bu olaylardan herhangi bir müspet neticede çıkmamıştır. Bu örnekler bile Nursi'nin müspet hareket metodunun geçerliliğini ispat etmektedir.

Nursi'nin siyaset düşüncesinin neticesinde, insanın hakiki mutluluğunu temin etme hedefinin olduğunu beyan etmiştik. Kendi mahiyetine, tabiata ve *Kur'an*'a bütüncül bir bakış açısı ile bakan bir insanın ilk elde edeceği his barıştır. İslam'ın da barış demek olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Her şeyden evvel kendi yaratıcısını bulmuş olmanın, O'nun muradını bilmenin ve o murada muvafık hareket etmenin verdiği bir iç barışa yani huzura sahiptir. O kendisi ile kavga eden, niçin yaratıldığını, nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeyen bir insan değildir. Bilakis bütün bu soruların cevabını bilen ve önünde duran ölüm gerçeğine büyük bir anlam yükleyerek, onu sevimli hale getiren bir şahsiyettir. İçindeki ebediyet arzusunu gerçekleştirecek Zat-ı Akdes'i bulduğundan, bu arzuyu tatmin etmek için yanlış yollara sapan biri değildir. O fitratının mukteza olan Allah'a iman, marifetullah, muhabbetullah ve ruhani zevklere ulaşmış biri olarak manevi tatmin yaşamaktadır.

Kendi ile barışan bireyin ikinci durağı tabiattır. Tabiatı Allah'ın bir sanat eseri ve yazılmış bir kitabı gibi olur. Tabiattaki her şey üzerinde Allah hesabına tasarrufta bulunur. Tabiata Allah'ın eseri olması itibari ile saygı duyar ve israfa kaçmaz. Tabiattaki bitki, hayvan, canlı ve cansız bütün yaratılmışlarla aynı Rabbin mahluku

olmaları itibari ile bir ünsiyet peyda eder. Onlarla da barış içinde bir hayat sürdürür. Kesinlikle tabiat ile kavgaya girmez ve onu tahrip etmez.

O, toplum hayatında da Rabbin teklif ettiği emirlere riayet eder. Böylece toplumun ruhu İslam'ı benimsemiş olur. İslam'ı benimsemiş bir devletin, birey ve tabiat ile dengeli ve sağlıklı bir ilişkiyi temin edeceği muhakkaktır. Böyle bir devlette birey layık olduğu değeri aldığı gibi, tabiat da hak ettiği kıymeti alır. Bırakın devletin tabiatı tahrip etmesi, bir tek ağacın ya da bir kuşun dahi hayatı devletin teminatı altındadır.

Birey, tabiat ve toplum arasında kurulan müşterek dengenin neticesi şüphesiz bütüncül bir barışın sağlanarak insanın mutlu olmasıdır. Tevhid-i rububiyet teorisinin hedefi olan, insanın hakiki mutluluğu yani dünya ve ahiret saadeti, bu şekilde sağlanabilir.

## KAYNAKLAR

### Kitaplar

Abdülğani en-Nablusi. **Ariflerin Tevhidi, Vahdet-i Vücut Nedir?**. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Açıkgenç, Alparslan. **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

Adivar, Abdülhak Adnan. **Tarih Boyunca İlim ve Din**. c. 1-2, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Ahmad, Feroz. **İttihat ve Terakki 1908-1914**. çev. Nuran Yavuz. 4. bs. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995.

\_\_\_\_\_. **Modern Türkiye'nin Oluşumu**. çev. Yavuz Alagon, 2. bs. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.

\_\_\_\_\_. **Turkey, The Quest for Identity**. (Oxford: Oneworld Publication, 2005.

Akçura, Yusuf. **Üç Tarz-ı Siyaset**. 6. bs. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

Akçuraoğlu, Yusuf. **Türk Yılı 1928**. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.

Akgündüz, Ahmet, Said Öztürk. **700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı**. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999.

Akgündüz, Ahmet. **Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve İlmî Şahsiyeti**. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.

Akın, Rıdvan. **TBMM Devleti (1920-1923) Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkleri ve İdare**. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Akşin, Sina. **Kısa Türkiye Tarihi**, 15. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Akyavaş, Beynun. **Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi**. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993.

Akyol, Taha. **Atatürk'ün İhtilal Hukuku**. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.

Akyürekli, Mahmut. **Şark İstiklal Mahkemesi 1925-1927**. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

Akyüz, Vecdi. **Kur'an'da Siyasi Kavramlar**. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması**, çev. İskerder Savaşır. 6. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Armağan, Servet. **Bediüzzaman Said Nursi ve Risale-i Nur Külliyyatı Üzerine İncelemeler-Araştırmalar**. İstanbul: 2014.

Armaoğlu, Fahir. **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)**. 9. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993.

Arnhart, Larry. **Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 4. bs. Ankara: Adres Yayınları, 2011.

Atatürk, Kemal. **Nutuk**. c. 1, 2, 3, İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I, T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultayında (1919-1938)**. İstanbul: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1945.

Avcıoğlu, Doğan. **Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)**, c. 1-2, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.

Aydın, Hüseyin. **Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük**, Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Aydın, Mehmet S. **Din Felsefesi**, 5. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Aydüz, Davut. **Tarih Boyunca Dinler Arası Diyalog**. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.

Badıllı, Abdülkadir. **Bediüzzaman Said-i Nursi ve Tarihçe-i Hayatı**. İstanbul: İttihad Yayınları, 1998.

Balcı, Ramazan. **İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri**, İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2008.

Başgil, Ali Fuat. **Din ve Laiklik**. 9. bs. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007.

Berk, Bekir. **Türkiye’de Nurculuk Davası**, 3. bs. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1975.

Berkes, Niyazi. **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, çev. Ahmet Kuyaş, 13. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Best, Antony, Jussi M. Hamhimaki, Josepf A. Maiolo, Kirsten E. Schulze. **Uluslararası Siyasi Tarih 20. Yüzyıl**. çev. Taciser Ulaş Belge. İstanbul: Yayınodası, 2008.

Borak, Sadi. **Atatürk ve Din**, İstanbul: Anıl Yayınevi, 1962.

Bruinessen, Martin Van. **Ağa, Şeyh, Devlet (Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan)**. çev. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Bulaç, Ali. **Din ve Siyaset**. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2014.

Canan, İbrahim. **Bediüzzaman’ın Fikri Programı Üzerine Bir Analiz**. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.

Canlı, Cemalettin, Yusuf Kenan Beysülen, **Zaman İçinde Bediüzzaman**, 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Cassirer, Ernst. **Devlet Efsanesi**. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984.

Çaha, Ömer. **Açık Toplum Yazıları**. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.

\_\_\_\_\_. **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

\_\_\_\_\_. **Siyasi Düşüncelere Giriş**. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Davison, Roderic H. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876**. çev. Osman Akinhay. c. 1 İstanbul Papirüs Yayınları, 1997.

Davutoğlu, Ahmet. **Alternative Paradigms, The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory**. Lanham, New York, London: University Press of America 1994.

Demirel, Ahmet. **Birinci Meclis'te Muhalefet, İkinci Grup**. 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Tek Partinin İktidarı, Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Dorman, M. Emre. "Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım", Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Dönmez, Ahmet. **Osmanlı Modernleşmesinde İngiliz Etkisi, Diplomasi ve Reform (1833-1841)**. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Dönmez, Şerafettin. **Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

Ebu Nasr El- Farabi. **İdeal Devlet, El-Medinetü'l Fazıla (Mabadi' Ara Ahl Al Madina Al-Fadıla)**. çev. Ahmet Arslan. 5. bs. Ankara: Divan Kitap, 2013.

Ebu'l Ala El-Mevdudi. **Kur'an' Göre Dört Terimi**. İstanbul: Beyan Yayınları, 1987.

Ekrem Cemil Paşa, **Muhtasar Hayatım – Kemalizme Karşı Kürt Aydın Hareketinden Bir Yaprak**, Ankara: Beybun Yayınları, 1992.

Eren, Şadi. **Muhakemat Notları**. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2014.

Ersöz, Mehmet. **Hıristiyanlaşan Türkler**. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.

Ertunç, Ahmet Cemil. **Cumhuriyet'in Tarihi, Yaşadıklarımızın Dünü Bugünü**. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Fedayi, Cemal. **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Nasıl Geçildi? Osmanlı'yı Kimler Yıktı? Cumhuriyet'i Kimler Kurdu?**. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.

Füller, Graham E., Ian O. Lesser. **Kuşatılanlar, İslam ve Batı'nın Jeopolitiği**. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Sabah Kitapları, 1996.

Gencer, Bedri. **İslam'da Modernleşme**, 3. bs. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Goldman, Lucien. **Aydınlanma Felsefesi**. çev. Emre Arslan. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

Goloğlu, Mahmut. **Milli Mücadele Tarihi-I, Erzurum Kongresi**. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Milli Mücadele Tarihi-II, Sivas Kongresi**. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

\_\_\_\_\_. **Üçüncü Meşrutiyet 1920**. Ankara: Başnur Matbaası, 1970.

Gökalp, Ziya. **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, MEB Yayınları, 1990.

Göze, Ayferi. **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**. 15. bs. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015.

Gözler, Kemal. **Türk Anayasa Hukuku**. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2000.

Güneş, İhsan. **Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler (1908-1923)**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Hacısalihoglu, Mehmet. **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Hanioğlu, M Şükrü. **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

\_\_\_\_\_. **The Young Turks in Opposition**. Newyork, Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Brief History of The Late Ottoman Empire**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi.** İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

Hayrat Vakfı İlmî Araştırma Heyeti, **İlk Defa Yayınlanan Orijinal Mektuplar Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve Hayru'l-Halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak.** c. 1, 2, 3. Isparta: Hayrat Neşriyat, 2014.

Heyd, Uriel. **Türk Ulusçuluğunun Temelleri.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Heywood, Andrew **Siyasi İdeolojilere Bir Giriş.** çev. Ahmet K Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan. Ankara: Adres Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Siyaset Teorisine Giriş.** çev. Hızır Murat Köse. 3. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_. **Siyaset.** çev. Bekir Berat Özipek. Ankara: Adres Yayınları, 2007.

Hobbes, Thomas. **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti.** çev. Semih Lim. 13. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Hocaoğlu, Durmuş. **Laisizm'den Milli Sekülerizm'e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi.** Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.

Hür, Ayşe. **Öteki Tarih II.** İstanbul: Profil Yayınları, 2012.

İbn Teymiyye, **Tevhid Risalesi, Er-risaletü't-tedmuriyye.** çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dua ve Tevhid.** çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

İnalçık, Halil. **Atatürk ve Demokratik Türkiye.** İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_. **Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci.** 6. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

İsmail, Hekimoğlu. **100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı ve Risale-i Nur Talebeleri.** 15. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.

Izadi, Mehrdad R. **Kürtler, Bir El Kitabı,** İstanbul: Doz Yayınları, 2011.

Jaschke, Gotthard. **Yeni Türkiye'de İslamcılık.** Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.



**Kanûn-i Esâsî (Maddeleri)**, “Mecmua-i Ulûm”. c. 1. s. 1 İstanbul: 1296 (1878): 3-4.

Kaplan, Fikret. **Tarihi Hadiselerin Işığında Bediüzzaman’ın Hayatı, Üç Said**. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

Kara, İsmail. **İslamcıların Siyasi Görüşleri**. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Karal, Enver Ziya. **Atatürk ve Devrim (Konferanslar ve Makaleler 1935-1978)**. 8. bs. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003.

\_\_\_\_\_. **Atatürk’ten Düşünceler**. 2. bs. Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası.

\_\_\_\_\_. **Atatürk’ten Düşünceler**. Ankara: Metu Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Osmanlı Tarihi**. c. 5. 9. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Osmanlı Tarihi**. c. 6. 8. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011. .

\_\_\_\_\_. **Osmanlı Tarihi**. c. 7. 6. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Osmanlı Tarihi**. c. 8. 6. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Osmanlı Tarihi**. c. 9. 3. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Karatepe, Şükrü. **Tek Parti Dönemi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Karpat, Kemal H. **İslam’ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**. Çev. Şiar Yalçın. 5. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Türk Siyasi Tarihi, Siyasal Sistemin Evrimi**. çev. Ceren Elitez. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Kayalı, Hasan. **Jön Türkler ve Araplar, Osmanlı İmparatorluğu’nda Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**. çev. Türkan Yöney. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Keating, Michael. **Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler, Çoğulcu Bir Perspektif.** çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Kışlalı, Ahmet Taner. **Siyasal Sitemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma**. 5. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Kili, Suna. **Bir Çağdaşlaşma Modeli Atatürk Devrimi**. 12. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Türk Devrim Tarihi**. 13. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Kinross, Lord. **Atatürk, Bir Milletten Yeniden Doğuşu**. çev. Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1994.

Kirişçi Kemal, Gareth M. Winrow. **Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Kongar, Emre. **Atatürk ve Devrim Kuramları**. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981.

Konuk, Ahmet Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**. 4. bs. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Kubat, Mehmet. **Kur'an'da Tevhid**. İstanbul: Şafak Yayınları, 1994.

Kutub, Seyyid. **Fi Zılal-il Kuran**. çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce. c. 1. İstanbul: Dünya Yayıncılık.

Küçükömer, İdris. **Batılılaşma, Düzenin Yabancılaşması**. İstanbul: Sağlam Yayıncılık, 1994.

Kütükoğlu, Mübahat S. **Tarih Araştırmalarında Usûl**. 2. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Lapidus, Ira M. **Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası**. çev. İ. Sefa Üstün. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu**. çev. Metin Kıratlı. 5. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

Machiavelli, **Prens**. çev. Leyla Tonguç Basmacı. 2. bs. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2014.

Malmısanij. **Cızıra Botanlı Bedirhaniler**. İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**. 18. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_. **Türk Modernleşmesi**. 23. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_. **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**. çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Türkiye’de Din ve Siyaset**. 5. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

\_\_\_\_\_. **Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı, (Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediuzzaman Said Nursi)**. çev. Metin Çulhaoğlu, 16. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Türkiye’de Toplum Ve Siyaset**. 20. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**. çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan. 11. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Markham, Ian S, Suendam Birinci Pirim. **Said Nursi’yi Anlamak, Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**. İstanbul: Vakıf Yayınları, 2012.

McNeill, William H. **Dünya Tarihi**. çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.

Mensching, Gustov. **Din Sosyolojisi**. çev. Mehmet Aydın, 3. bs. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.

Michel, Thomas. **Insights From The Risale-i Nur, Said Nursi’s Advice for Modern Believers**. New Jersey: Tughra Books, 2014.

Mill, John Stuart. **Özgürlük Üzerine**. çev. Tuncay Türk. 2. bs. İstanbul: Oda Yayınları, 2012.

Muhammed b. Abdülvehhab. **Tevhid**. çev. Harun Ünal. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.

Mücahid, Huriye Tevfik. **Farabi'den Abduh'a Siyasi düşünce**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Mürsel, Safâ. **Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi**, İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.

Nikitin, Bazil. **Kürtler Sosyolojik ve Tarihi İnceleme**, c. 1, İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, 1973.

Nursi, Bediüzzaman Said **Kaynaklı-İndeksli-Lügatli Risale-i Nur Külliyyatı**. c. 1, 2. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.

\_\_\_\_\_, **Bediüzzaman Said Nursi'nin İlk Dönem Eserleri**. İstanbul: Söz Matbaacılık ve Yayıncılık, 2012.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı Müellifi Bediüzzaman Said Nursi Hayatı-Mesleki-Tercüme-i Hali (Tarihçe-i Hayatı)**. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Emirdağ Lahikası**. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan İşârâtü'l İ'caz**. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1994.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Kastamonu Lahikası**. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Lem'alar**. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Mektubat**. İstanbul: Sözler Yayınları, 1994.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatından (Terimli, Lügatli, Kaynaklı, İndeksli) Mektubat**. İstanbul: Söz Matbaacılık ve Yayıncılık, 2011.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Mesnevi-i Nuriye.** çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Sözler Yayınları, 1996.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Şualar.** İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatından Sikke-i Tasdik-i Gaybi.** İstanbul: Sözler Yayınevi, 1993.

\_\_\_\_\_. **Risale-i Nur Külliyyatından Sözler.** İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999.

Olson, Robert. **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925.** Çev. Bülent Peker, Nevzat Kırış. Ankara: Özge Yay, 1992.

Ortaylı, İlber. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu.** 10. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Outram, Dorinda. **Aydınlanma.** çev. Sevede Çalışkan, Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Ozankaya, Özer, **Atatürk ve Laiklik, Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği.** Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981.

Öke, Mim Kemal. **Ermeni Sorunu 1914-1923.** Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

Öymen, Örsan K. **Hume.** İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Özdemir, Hikmet. **Türkiye Cumhuriyeti.** İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Paine, Thomas. **Akıl Çağı, Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma.** çev. Ali İhsan Dalgıç. 4. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015

Pala, İskender. **Namık Kemal'in Tarihi Biyografileri.** Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Platon, **"Devlet"**. Çev. Sedat Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 2014.

Rahman, Fazlur. **Ana Konuları İle Kur'an.** çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1983.

Rousseau, Jean Jacques. **Emil Yahut Terbiyeye Dair**. Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salahattin Güney. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966.

\_\_\_\_\_. **Emile ya da Eğitim Üzerine**. çev. Yaşar Avunç. 5. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Ali Alper, 3. bs. (İstanbul: Oda yayınları, 2013), 127.

Salihi, İhsan Kasım. **Kendi Dilinden Bediüzzaman Said Nursi**. 4. bs. çev. Ayşe Nurlan Karan. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2012.

Sander, Oral. **Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e**. 7. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Sarmış, İbrahim. **Şûradan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim**, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Satan, Ali. **Türk ve İngiliz Belgelerinde Halifeliğin Kaldırılması**. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.

Sever, Tahsin. **1925 Hareketi ve Azadi Örgütü**. İstanbul: Doz Yayınları, 2010.

Seyyid Ebu'l-Alâ el-Mevdûdi. **Kur'an'ın Dört Temel Terimi, İlah, Rab, Din İbadet**. 7. bs. çev. Mahmut Osmanoğlu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999.

Soyak, Hasan Rıza. **Atatürk'ten Hatıralar**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Soysal, İsmail. **Tarihçeleri ve Açıklamaları İle Birlikte Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları**, c. 1, 3. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Spinoza, Benedictus. **Teolojik-Politik İnceleme**. çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün. 3. bs. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

Şahiner, Necmeddin. **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, 63. bs. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_. **Medresetü'z Zehra, Bediüzzaman Üniversitesi.** İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2008.

Şeker, Mehmet. **Saadet Asrından Günümüze Uzanan Hizmet Modeli Müspet Hareket.** İstanbul: Işık Yayınları, 2006.

Tanyol, Cahit. **Türkler ve Kürtler,** İstanbul: Gendaş yayınları, 1999.

Taylan, Necip. **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu.** 2. bs. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Taylor, Charles **Seküler Çağ.** çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Topaloğlu, Aydın. **Teizm Ya Da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları.** İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Topaloğlu, Bekir, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi. **İslam'da İman Esasları.** Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Tunaya, Tarık Zafer. **İslamcılık Akımı.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_. **Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952.** 2. bs. İstanbul: Arba Yayınları, 1994.

Tunçay, Mete. **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması.** 6. bs. İstanbul: Tarih Vakfı, 2012.

Turan, Osman. **Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi.** 3. bs. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.

Turner, Colin. **The Qur'an Revealed, A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light.** Berlin: Gerlach Press, 2013.

Türkdoğan, Orhan, Orhan Gökçe. **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri.** Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.

Türköne, Mümtaz'er. **Siyaset.** İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.



\_\_\_\_\_. **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, (Etkileşim Yayınları, 2011.

Tüzer, Abdüllatif. **Din ve Rasyonalite –Postmodern Bir Yaklaşım**. Ankara: Lotus Yayınevi, 2009.

Unat, Faik Reşit. **İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi, Abdülhamid’in Son Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey’in Fezlekesi**. 4. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Tarihi**. c. 4. 2. Kısım, 6. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**. 4. bs. İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.

Ünal, Ali. **Kur’an’da Temel Kavramlar**. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.

Ünal, Ali. **Risale-i Nur’da Külli Kaideler, İslami Düşünce, İnanç, Hayat, Ahlak, Aksiyon ve İlimler Adına Pırlanta Ölçüler I**. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2013.

Vehbe Zuhayli, **İslam Fıkıh Ansiklopedisi**. c. 1. İstanbul: Risale Basım Yayıncılık,1994.

Vergin, Nur. **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

\_\_\_\_\_. **Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**. 6. bs. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık, 2008.

Vernadsky, George. **Rusya Tarihi**. çev. Doğukan Mızrak, Egemen Ç Mızrak. 2. bs. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

Weld, Mary. **Bediüzzaman Said Nursi, Entelektüel Biyografisi**. çev. Celil Taşkın. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.

Yalçınkaya, Alaeddin. **Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri**. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991.

Yavuz, Hakan. **Modernleşen Müslümanlar Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

- Yayla, Atilla. **Siyaset Teorisine Giriş**. 3. bs. Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**. 2. bs. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yeğen, Mesut. **İngiliz Belgelerinde Kürdistan**. Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Suat. **Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali**, İstanbul: Işık Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Suat. **Kur'an'da Uluhiyet**. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Yusuf El-Kardavi. **Tevhidin Hakikati**. çev. Mustafa Özel. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1996).
- Zeydan, Abdülkerim. **İslam Hukuku'na Giriş Genel Hükümler ve Müesseseler**. çev. Ali Şafak. 2. bs. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

### **Dergi ve Derleme Eserlerdeki Makaleler**

- “Mehmet İpşirli ile Medreseler ve Ülema Üzerine”. **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**. c. 6, s. 12 (2008): 451- 470.
- “Tolstoy'un İzinde”. **Yağmur Dergisi**, s. 12. (2001):
- Ali, H. A. “Rububiyet”, çev. Aydın Topaloğlu, **MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 29, (2005): 205-219.
- Apaydın, Halil. “Atatürk'ün Dine Bakışına Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım”. **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**. c. 3, s. 1 (2006): 68-77.
- Atmaca, Veli. “Hadisleri Bakımından Siyasetnameler I (Siyaset ve Siyasetnameler Hakkında Genel Bilgiler)”. **FÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 5 (2000): 357-370.
- Balcı, İsrail. “Hz. Ebu Bekr Döneminde İç Siyaset ve İdare”. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 11 (1999): 185-215.

Bayraktar, İbrahim. “İslam’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi”. **AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 9 (1990): 245-269.

Çetin, Maksut. “Said Nursi’nin Siyaset Anlayışı”. **Ekev Akademi Dergisi**. s. 62 (2015): 95-120.

Çetinkaya, Bayram Ali. “Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri”. **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 6/2 (2002): 65-91.

Demirci, Senai. “Siyaset, Sebeb, Şeytan, Şerr”, **Köprü Dergisi**, s. 72 (2000): 52-33.

Duran, Bünyamin. “Matüridi’den Bediüzzaman’a İnsan Hürriyeti”. **Köprü Dergisi**. s. 64 (1998).

Elibol, Ahmet. “Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü”. **Akademik Bakış**. c. 3. s. 5 (2009): 21-40.

Eyibil, İrfan. “Tevhid-i Uluhiyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”. **Kelam Araştırmaları**. c. 11. s. 2 (2013): 181-194.

Gencer, Bedri. “Liberalizmin Kalbine Yolculuk”. **Liberal Düşünce Dergisi**, s. 69-70 (2013): 245-265.

\_\_\_\_\_. “Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa”. **Bilimname Düşünce Platformu Dergisi**. s. 13 (2007): 7-36.

Gewirth, Alan. “Siyaset Felsefesi”. **AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**. çev. Ahmet Kesgin. c. 52. s. 1 (2011): 349-379.

Günay, Ünver. “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”. **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**. s. 3 (1989): 223-237.

Güzel, Abdürrahim. “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”. **Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**. s. 11 (2001): 193-209.

Hacısalihoglu, Mehmet. “İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin Politikaları Bağlamında Türkçülük, Osmanlıcılık ve Türkleştirme Tartışmaları”. **Toplumsal Tarih**. s. 189 (2009): 64-69.

- Karaman, Hayrettin. “İslam, Siyaset ve Devlet”, **Köprü Dergisi**, s. 99 (2007).
- Kayadibi, Fahri. “Atatürk Döneminde Eğitim ve Bilim Alanında Gelişmeler”. **İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s.13 (2006):1-21.
- Korlaelçi, Murtaza. “Ahmed Rıza (1859-1930)”. **Felsefe Dünyası**. s. 4 (1992): 47-58.
- Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”. **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. c.14, s. 27. (1999): 1-18.
- Özyılmaz, Ömer. “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”. **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**. c. 5. s. 5 (1993): 133-150.
- Sarıkaya, Berat. “İbn-i Teymiyye’nin Tevhid Anlayış ve Pratik Tevhid Vurgusu”. **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. c. 4. s. 7 (2015): 91-114.
- Sarıtoprak, Zeki. “İslam and Politics in the Ligth of Said Nursi’s Writings”. **İslam and Christian-Muslim Relations**. c. 19. s. 1 (2008): 116-117.
- Sebilürreşad Dergisi**, s. 46 (4 Mart 1336).
- Şahin, Hanifi. “İbn-i Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”. **JASSS International Journal of Social Science**. c. 6. s. 3 (2013): 615-638.
- Şahin, M. Cem. “Ziya Gökalp’in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür”, **Ekev Akademi Dergisi**, s. 48 (2011): 385-400.
- Şentürk, Recep. “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”. **İslami Araştırmalar Dergisi**. s. 4 (2000):133-171.
- Taş, Sait. “Atatürk’ün Düşünce Yapısına Etki Eden Unsurlar (Öğretmenleri/Okudukları)”, **SDU International Journal of Technologie Sciences**, c. 2. s. 2 (2010): 78.
- Taylan, Necip. “Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998): 235-258.

Temizer, Aydın. “Kur’an’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rububiyet Anlayışındaki Çelişki”. **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**. s. 15-16 (2013): 5-22.

Tüzer, Abdullatif. “Rasyonel Din/Doğal Din ve Spinoza”. **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**. c. 3. s. 1. (2013): 33-51.

Uçar, Ramazan. “Abdullah Cevdet’in Din Anlayışı”. **Toplum Bilimleri Dergisi** c. 6. s. 11 (2012): 206-218.

Uludağ, Süleyman. “Kur’an’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”. **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I**. s. 32 (2000): 111-117.

Yenigün, Halil İbrahim, “Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”. **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. c. 18. s. 34 (2013): 1-48.

Yıldırım, Ramazan. “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih içindeki Gelişimi ve Etkinliği”, **İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 24, (2011): 13.

Yıldırım, Suat. “20. Asır İslam Düşünce ve Aksiyonunda Bediüzzaman Said Nursi’nin Yeri”, **Yeni Ümit Dergisi**, s. 37 (1997).

Yıldız, Mehmet. “Tanzimat Fermanı”. **Journal of Islamic Research**. s. 1 (2012): 126-149.

### **Derleme Eserlerdeki Bölümler**

Aydın, M. Akif. “Osmanlı’da Hukuk”. **Osmanlı Devleti Tarihi**. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: Feza Gazetecilik, 1999: 375-441.

Davison, Roderic. “Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014: 665-682.

Duman, Fatih. “Din ve Siyaset”. **Siyaset**. ed. Mümtaz’er Türköne. İstanbul: Opus Yayınları, 2009.

Fıçlalı, Ethem Ruhi. “Atatürk ve Din”, **Atatürk’ün İslam’a Bakışı Belgeler ve Görüşler**. ed. Mehmet Saray, Ali Tuna. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi. 191-207.

Görmez, Mehmet. “Atatürk ve İslam Dini”, **Atatürk’ün İslam’a Bakışı Belgeler ve Görüşler**. ed. Mehmet Saray, Ali Tuna. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi. 153-162.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlıların Batı’da Gelişen Bazı Teknolojik Yeniliklerden Etkilenmeleri”. **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi, Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992:121-139.

İnalcık, Halil, “Tanzimat Nedir?”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**. ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014: 29-56.

\_\_\_\_\_. “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”. **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**. ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014: 89-110.

Katoğlu, Murat. “Cumhuriyet Türkiye’nde Eğitim, Kültür, Sanat”. “**Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980**”. ed. Sina Akşin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1992: 385-396.

Koçak, Cemil, “Siyasal Tarih (1923-1950). “**Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980**”. ed. Sina Akşin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1992.

Küçük, Cevdet. “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”. **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**. ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014: 541-557.

Landi, Ernesto. “Niccola Machiavelli”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**. ed. Maurice Cranston, çev. Nejat Muallimoğlu. 2. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000: 44-52.

Locke, John. **The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures**. ed. I. T. Ramsey. California: Stanford University Press, 1958.

Murphey, Rhoads. “Osmanlıların Batı Teknolojisini Benimsemedeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askeri Uygulamalardaki Rolü”. **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi, Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992: 7-20.

Noel Annan, “John Stuart Mill”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000: 125-134.

Ortaylı, İlber. “Tanzimat Devri ve Sonrası İdari Teşkilat”. **Osmanlı Devleti Tarihi**. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: Feza Gazetecilik, 1999: 283-336.

Özkazanç Alev. “Devletin Örgütlenmesi”. **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**. ed. Yüksel Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014: 139-170.

Peters, Richard. “John Locke”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**. ed. Maurice Cranston. çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000: 63-77.

Sarıtoprak, Zeki. “Bediüzzaman Said Nursi’s Paradigm of İslamic Nonviolence”. **Crescent and Dove, Peace nad Conflict Resolutaion in İslam**. ed. Qamarüül Huda. Washington: United Satates Institute of Peace Press, 2010: 97.

Taşkın, Yüksel. “Modern Siyasal Hayat: Kurumların Doğuşu ve Küreselleşmesi”. **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014: 49-76.

\_\_\_\_\_. “Siyaset Nedir?”. **Siyaset, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**. ed. Yüksel Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014: 19-47.

Toksöz, Meltem. “Reform ve Yönetim: Devletten Topluma, Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernleşmesi”. **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**. ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014: 209-226.

Watkins, J. W. N. “Thomas Hobbes”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, çev. Nejat Muallimoğlu. 2. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000: 53-62

Yücel, Hasan Ali. “Türkiye Maarifi”, **Yeni Türkiye**. ed. Rockefeller Vakfı ve Türk Amerikan Üniversiteler Derneği. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1959: 315-339.

Zürcher, Erik Jan. “Kemalist Cumhuriyet’te Kurumların İnşası: Halk Fırkası’nın Rolü”, **Türkiye’de ve İran’da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri**. ed. Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher. çev. Özgür Bircan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012: 87-100.

### **Gazete Makaleleri**

Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Ziya-yı Hakikat”. **Volkan**. s. 97 (7 Nisan 1909).

\_\_\_\_\_. “Asker Kardeşlerime”. **Serbesti Gazetesi**. 5 Nisan 1325 (18 Nisan 1909).

\_\_\_\_\_. “Bediüzzaman Kürdi'nin Fihriste-i Makasıdı ve Efkarının Programıdır”. **Volkan**. s. 83-84 11 Mart 1325 (24 Mart 1909).

\_\_\_\_\_. “Bediüzzaman Molla Said-i Kürdi'nin Mebusana Hitabı (Mâba'd)”, **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**. s. 4 13 Kanun-ı Evvel 1324 (26 Aralık 1908).

\_\_\_\_\_. “Bediüzzaman Said-i Kürdi'nin Mebusana Hitabı”, **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**. s. 3 6 Kanun-ı Evvel 1324 (19 Aralık 1908).

\_\_\_\_\_. “Hakikat” **Volkan**. s.70 26 Şubat, 1324 (10 Mart 1909).

\_\_\_\_\_. “İfade-i Meram”. **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**. s. 6 27 Kanun-ı Evvel 1326 (9 Ocak 1909).

\_\_\_\_\_. “Kahraman Askerlerimize”. **Mizan Gazetesi**, 2 Nisan 1325 (15 Nisan 1909).

\_\_\_\_\_. “Lemean-ı Hakikat ve İzale-i Şubehat”. **Volkan**, s. 101, 102, 103, 105, (11 Nisan 1909).



\_\_\_\_\_. “Reddü’l Evham”, **Volkan**. s. 90-91 18 Mart 1325 (31 Mart 1909).

\_\_\_\_\_. “Yaşasın Şeriat-ı Ahmedi (asm)”. **Volkan**. s. 77 5 Mart 1325 (18 Mart 1909).

\_\_\_\_\_. “Yaşasın Şeriat-ı Garra”. **Volkan**. s. 73 29 Şubat 1324 (14 Mart 1909).

Bilici, Mücahit. “Kuyudaki Adam: Tolstoy, Bediüzzaman ve Buda” **Taraf Gazetesi**. 31 Mayıs 2014.

Said-i Kürdi. “Kürdler Neye Muhtaç?”. **Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi**. 29 Teşrin-i Sani 1324. (12 Aralık 1908).

### **Ansiklopedi Maddeleri**

Açıkgenç, Alparslan. “Said Nursi”. **İslam Ansiklopedisi**. c. 35. İstanbul: TDV, 2008: 565-572.

Apaydın, H. Yunus. “Siyaset- Şer’iyye”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 37, İstanbul: TDV, 2009: 299-304

Ateş, Süleyman. “İhlas”. **İslam Ansiklopedisi**. c. 21, İstanbul: TDV, 2000: 535-537.

Beydilli, Kemal. “Avrupa”. **İslam Ansiklopedisi**. c. 4, İstanbul: TDV, 1991: 135-151.

Erarslan, Cezmi. “Hamidiye Alayları”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 25, İstanbul: TDV, 1997: 462-464.

Hanioğlu, M. Şükrü. “Türkçülük”. **İslam Ansiklopedisi**, c. 41. İstanbul: TDV, 2012: 551-554.

İşpirli, Mehmet. “Medrese”. **İslam Ansiklopedisi**. c. 28. İstanbul: TDV, 2003: 327-333.

Kaya, Mahmut. “Revakıyyun”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 35, İstanbul: TDV, 2008: 24-26.

Küçükcan, Talip Küçükcan, İslam Dünyası'nda Laiklik, **İslam Ansiklopedisi**, c. 9, (İstanbul: TDV, 2003): 62-65.

Özcan, Azmi. "Osmanlıcılık", **İslam Ansiklopedisi**, c. 33, (İstanbul: TDV, 2007): 485-487.

Özcan, Azmi. "İttihad-ı İslam". **İslam Ansiklopedisi**. c. 23. İstanbul: TDV, 2001: 470-475.

Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". **İslam Ansiklopedisi**. c. 28. İstanbul: TDV, 2003: 137-140.

### **Sempozyum ve Kongre Bildirileri**

Açıkgenç, Alparslan. "Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti". **I. Uluslararası Kutlu Doğum Toplantısı, İslam, Gelenek ve Yenileşme**. (1996): 274.

Anay, Harun. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı". **Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (1823-1895) 9-11 Haziran 1995**. İstanbul: TDV Yayınları, 1997: 67-77.

Binthile, Muhammed. "Said Nursi ve Batı Medeniyeti", **6. Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu, 22-24 Eylül 2002 - Risale-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak**. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004: 201-212.

Gökdağ, Kamuran. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldun". **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı III, 6-8 Mayıs 2013**. İstanbul, 2013: 567-575.

Özcan, Azmi. "Sultan Abdülhamid'in 'Pan-İslam' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri". **Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum, 9-11 Haziran 1995**. Ankara: TDV Yayınları, 1997: 123-141.

Özerverli M. Said. “Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi, Bir Yöntem Arayışı”. **İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı II.** (İstanbul, 1998): 151-169.

Ünsal, Fatma. “İslam Siyaset Teorisinde Fazlur Rahman’ın Getirdiği Yenilik”. **İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi 22-23 Şubat 1997.** İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları (1997): 349-354.

Yıldırım, Suat. “Bediüzzaman’ın Tecdidine Toplu Bir Bakış”. **Risale-i Nur ve Ulusal Sempozyum.** 10-11 Mayıs 2013 Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2014: 1-9.

### **Dijital Kaynaklar**

“Kuruluş ve Tarihi Gelişim”, <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8> [22.01.2015]

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.559718694fb313.35548073](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.559718694fb313.35548073) [04.07.2015].

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55249a9ea06863.19142245](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55249a9ea06863.19142245) [08.04.2015]

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.550754e72bbbd5.02148777](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.550754e72bbbd5.02148777) [16.03.2015].

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55360a7b512725.99883728](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55360a7b512725.99883728) [22.01.2015].

Ufuk Aydın, **Uygarlık Tarihi**, 2001.

[http://books.google.com.tr/books/about/Uygarlik\\_Tarihi.html?hl=tr&id=oo58gSriez8C](http://books.google.com.tr/books/about/Uygarlik_Tarihi.html?hl=tr&id=oo58gSriez8C) [12.03.2015]

## ÖZ GEÇMİŞ

1998 yılında Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Tarih Bölümünden mezun oldum.

2008-2009 eğitim sezonunda CUNY Brooklyn College'da İngilizce eğitimi aldım.

2010-2012 yıllarında Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünden “Soğuk Savaş Döneminde Ortadoğu’da Kürtçe Radyolar, Erivan Radyosu Örneği” adlı çalışma ile mezun oldum.

2012 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümünde doktora eğitimine başladım. Bu esnada Yeditepe Üniversitesi’nde Prof. Dr. Feroz Ahmad’dan “Seminar in Turkish Politics” adlı dersi aldım.

Doktora Eğitimi esnasında doktora tez konum olan Said Nursi hakkında verilen konferanslara iştirak ettim. İstanbul İlim ve Kültür Vakfı tarafından, Haziran 2014’te düzenlenen 6. Uluslararası Genç Akademisyenler Konferansına “Medresetü’z Zehra” isimli bir tebliğ sundum.

Aralık 2014’te düzenlenen Yıldız Teknik Üniversitesi I. Yıldız Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunda “Said Nursi’nin Siyasi Düşüncelerini Şekillendiren Siyasi Mücadelesi” adlı bir bildiri ile iştirak ettim.

Lisansüstü döneminde yaptığım araştırmalardan oluşan “Kürk Milliyetçiliğinin Kısa Tarihi” adlı bir kitabım 2005 yılında Çıra Yayınları’nda basılmıştır.