

Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman

Hazırlayan
İBRAHİM M. ABU-RABİ



İNCELEME - ARAŞTIRMA

Âlim ve Düşünür Olarak
Bediüzzaman

İbrahim M. Abu-Rabi

İ. İbrahim Sahin
İstanbul, 04.10.2006

Etkileşim Yayınları : 19
İnceleme Araştırma: 3

Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman / İbrahim M. Abu-Rabi
Bu kitabın 1. baskısı, Yolların Ayrılış
Noktasında İslâm ismiyle
Gelenek Yayıncılık tarafından
Ekim 2003'de yapılmıştır.

Editör : A. Cüneyd Köksal
Kapak : Yasin Özcan
İç Düzen : Basri Yaşar
Baskı ve Cilt : Nesil Matbaacılık
Mermerciler Sanayi Sitesi
2. Cadde No: 23 Yakuplu
B. Çekmece/İSTANBUL
Tel: (0212) 876 38 68
Fax: (0212) 876 41 69

© Etkileşim Yayınları 2006
Bu kitabın Türkiye'de yayım hakları
Nesil Basım Yayın Gıda San. ve Tic. A.Ş. adına
Etkileşim Yayınları'na aittir.
İzinsiz, kısmen ya da tamamen çoğaltılıp yayınlanamaz.

ISBN: 975-269-216-8

1. Baskı: Ağustos 2006



Etkileşim Yayınları

Sanayi Cad. Bilge Sok. No: 2, 34196 Yenibosna/İstanbul
Tel: (0212) 551 32 25 Fax: (0212) 551 26 59
www.etkilesimyayinlari.com

Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman

Hazırlayan:
İbrahim M. Abu-Rabi

Çevirenler
İbrahim Kapaklıkaya, Ercüment Asil
Vildan Canpolat, Onur Atalay



İÇİNDEKİLER

Yayına Hazırlayanın Takdimi	9
İbrahim M. Abu-Rabi'	
Said Nursi'nin Hayatının Bir Kronolojisi	21
Şükran Vahide	
Said Nursi'nin Entelektüel Biyografisine Doğru	33
Şükran Vahide	
Said Nursi'nin İzinde	77
Fred A. Reed	
Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar	93
Şerif Mardin	
Said Nursi'nin Eserlerinde Tefsir, Kamusal Alan ve Dindar Entelektüeller.....	101
Dale F. Eickelman	
Said Nursi'nin Risale-i Nur'u Nasıl Okunmalı?	115
İbrahim M. Abu-Rabi'	

Said Nursî'nin Cihat Yorumu	157
Şükran Vahide	
Hapishane İmansız İçin Bir Cehennem'dir: Hapsi Yaşamış İki Müslüman Üzerine Düşünceler ve Görüşler	187
Ayize Jamat-Everett	
Said Nursî ve Paul Tillich'in Eserlerinde Vahiy, Akıl Disiplinleri ve Hakikat	209
Keton Cobb	
Mevlana Celaleddin Rumî ve Said Nursî'de İnsan Kavramı	241
Bilal Kuşpınar	
Gramsci'yi Unutmak, Said Nursî'yi Hatırlamak: Avrupamerkezcilik Alanında Gramsci ve Said Nursî'nin Paralel Teorileri	261
Mücahit Bilici	
İbadetin Özü ve Ahlâki Vizyon: Said Nursî ve Dua	279
Lucinda Allen Mosher	
Said Nursî'nin Eserlerinde İnsan Felsefesinin Kur'an Hikmetinden Ayrılması	303
Taha 'Abdel Rahman	
Risale-i Nur'da Şer Problemi	321
Mehmet S. Aydın	
Said Nursî'nin Öğretilerinde Kıyamet	337
Barbara Freyer Stowasser	

Müslüman'ın Hayatı İçin Bir Paradigma Olarak Gurbet:	
Bir Risale-i Nur Dünya Görüşü	347
Yvonne Yazbeck Haddad	
İslam, Çevre ve Said Nursî	369
Oliver Leaman	
Metin ve Cemaat: Risale-i Nur Hareketine Dair	
Bir Analiz Denemesi	381
Metin Karabaşoğlu	
Nur Dershaneleri ve Türkiye'de Yeni Dinî Bilincin	
Oluşumu	435
M. Hakan Yavuz	
Said Nursî'nin Çağdaş İslam Düşüncesini Yeniden	
Canlandırma Projesi	463
M. Said Özervarlı	
Mesnevi-i Nuriye	487
İndeks	501

Yayına Hazırlayanın Takdimi*

İBRAHİM M. ABU-RABİ'

Üstad Bediüzzaman Said Nursî modern dönemdeki en parlak İslam düşünürlerinden biriydi. Onun yaşamı ve düşüncesi, çağdaş İslam teolojisinin ve İslamiyet'in yirminci yüzyılda kaydettiği gelişme hakkında okuyucuya verdiği ipuçları açısından büyüleyicidir. Modern İslam entelektüel tarihini okurken sık sık Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve Muhammed İkbal gibi önemli şahsiyetlerle karşılaşırız. Bununla birlikte, Üstad Nursî'nin hayatı esnasında ve ölümünden sonra, nesiller üzerinde bıraktığı büyük etki gözden kaçırılmaktadır.

Nursî'nin düşüncesini ve hayatını anlamak için araştırmamızı on dokuzuncu yüzyıl entelektüel ve dinî tarih üzerinde yoğunlaştırmalıyız. Üstad Nursî tefsir, hadis, tarih, kelam, tasavvuf gibi farklı İslamî ilimleri sindirmiş ve bu orijinal ilimlerde parlak bir müfessir ve yorumcu olmuştur. Ayrıca, onun kariyeri Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıcında gerçekleşen muazzam değişimleri de yansıtmaktadır (1876-1960).¹ Said Nursî her ne kadar profesyonel anlamda bir

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. Said Nursî ve modern İslam dünyasının yeniden canlanması konusunda, bakınız Obert Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-twentieth

tarihçi değil idiyse de, Nursi'nin kariyeri ve eserleri bize Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat sonrası dönemin tarihi,² geleneksel ulema sınıfının içinde bulunduğu durum, on dokuzuncu yüzyılın İslamî reform hareketinin, Batılılaşma saldırılarına karşı bir 'İslamî Çözüm' sağlamada başarısız oluşu, Türkiye'de laik milliyetçiliğin yükselişinin altında yatan felsefi ve siyasi nedenler, 1924 yılında hilafetin kaldırılması ve Kemalist Türkiye'de dinin durumu konularında derin içgörüler sunmaktadır.³ Nursi'nin eserleri, çağdaş Müslüman toplumların karşı karşıya kaldığı meydan okumanın ve modern İslam tarihinin hem bir yansıması hem de bunlar üzerine yapılmış bir yorum olarak okunabilir.

Nursi'nin karmaşık yaşamı ve Türk devletinin dinin toplumdaki rolünü köstekleme girişimlerine karşı direnişi, ağır kriz zamanlarında bile modern İslamî entelektüel söylemin zorlukları yenme gücünün ve hatta canlılığının açık bir kanıtını oluşturmaktadır. Aslında modern dönemde modern İslamî söylemi yaratan kriz ya da krizler dizisi olmaksızın, bir çok farklı ifade biçimi bulunan modern İslamî söylemi tam olarak kavramak imkansızdır.⁴ Said Nursi'nin ölümünden sonraki yirmi otuz yıla baktığımızda, belki de Nursi'nin kariyerinin en ilginç kısmı, onun Kemal Atatürk tarafından inşa edilen laik ve ulusçu sisteme karşı yılmak bilmeyen entelektüel ve dinsel meydan okumasıdır ve bu meydan

Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's," *Muslim World*, cilt 89 (3-4), Temmuz-Eylül 1999, s. 245-259.

2. Feroz Ahmad'ın vukufiyet dolu makalesi, "Ottoman Perceptions of the Capitulations, 1800-1914"e bakınız, *Journal of Islamic Studies*, cilt 11 (1), Ocak 2000, s. 1-20.
3. Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin kaynaklar konusunda Suraiya Faroqli'ye başvurunuz: *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge 2000); ayrıca Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Centuries* (Berkeley, 1971).
4. Bakınız İbrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World* (Albany, 1996) ve Nilüfer Göle, "Snapshots of Islamic Modernities," *Deadalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Kış 2000, s. 91-118.

okuma onun baş yapıtı *Risale-i Nur*'un (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) kalbinde yatmaktadır.⁵

Nursî'nin eserlerinin, hem tarihsel ve felsefî sorunlarla boğuşan hem de modern çağda radikal sekülerizmin meydan okumalarına cevap verebilen bir Müslüman kimliği oluşturma girişiminde bulunan modern bir İslam teolojisi metni olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu yeni kimliği oluştururken, Nursî'ye İslam dünyasında ortaya çıkan sorunlar ve aynı zamanda kökü derinlere uzanan muazzam İslam geleneği rehberlik etmiştir. Bir başka deyişle, onun yeni kimlik kaynakları oluşturma girişimi, post-endüstriyel toplumda bir geleneğin basitçe yeniden işlevsel hale getirilmesinden ibaret değildi.⁶ Bu kitaba katkıda bulunanlardan bazılarının ortaya koyduğu gibi, *Risale* özerk bir teolojik çalışma olarak görülmemeli, aksine kendisini üreten şartların derinlerinde ortaya çıkmış bir çalışma olarak görülmelidir. Bunun gibi *Risale*, seküler sapkınlıklar çağında 'İslam İnancını' korumayı amaçlayan sadece teolojik bir belge değildir. Yirminci yüzyılda İslamî ilimlerin statüsüne ilişkin mükemmel bir yorum olmasının yanı sıra, modern İslam dünyasının neden bir dinî uçuruma yuvarlandığına ve 'ötekilerin' yani Avrupa'nın neden ilim ve medeniyet meselelerinde İslam dünyasından üstün hale geldiğine ilişkin bir araştırmadır. *Risale*, İslamî düşünce ve uygulamayı, artık İslamî doktriner ya da siyasal öğretinin egemenliğinde olmayan

-
5. Nursî'nin yaşamına ilişkin daha tam bir değerlendirme için lütfen aşağıdaki İngilizce kaynaklara başvurunuz: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, 1989); Camilla Nereid, *In the Light of Said Nursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative* (Bergen, Norveç, 1997); Fred A. Reed, *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby, İngiliz Kolombiyası, 1999); ve Şükran Valide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi*, 2. baskı (İstanbul, 1992). Türkçe kaynak olarak bakınız Niyazi Beki, *Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserleri*, (İstanbul, 1999).
 6. Bu nosyon konusunda, Abdelkader Zighal'in ilginç makalesine bakınız, "The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, cilt 102 (1), Kış, 1973, s. 225-238

bir çağda, yeniden yapılandırmaya yönelik, ince ve yaratıcı bir metot sunmaktadır. *Risale*, hayli Batılılaşmış Türk askeriyesinin empoze ettiği anlaşılması güç Türk modernitesinin taleplerine boyun eğmeyi reddeden, güçlü ve dik başlı (kırsal) bir imgelemle beslenmiş teolojik bir tezdir. Nursî geleneksel İslam ontolojisinin sınırlarını zorlamakta ve modern çağda İslam'ın ahlakî ve ontolojik temellerini yeniden inşa iddiasında bulunmaktadır. Nursî, bir ülkede, mesela Türkiye'de, İslamî uygulamaların yasaklanmış olması halinde bile, modern çağda ahlakî İslamî benliğin yok edilmesinin imkansız olduğuna dair güçlü bir inanca sahiptir.⁷ *Risale*, modern Müslüman zihnin karşısına çıkan en acil sorulara, özellikle Türk örneği bazında, yanıt veren ideolojik bir metindir.

Modern İslam Düşüncesi ve Avrupa Modernitesi

Risale, modern dönemdeki geleneksel İslamî ilimlerin vaziyeti üzerine yapılan keskin bir yorum olmanın yanı sıra, kolonyalizmin doğuşundan beri İslam aleminin yüz yüze geldiği 'öteki' sorununu da ele almaktadır.

Risale, Avrupa 'modernite'sini, en hafif ifadesiyle, çok dikkatli bir üslupla ele almaktadır. Avrupa'nın epistemolojik savlarının bir çoğunu kabul etmediği gibi, bu savların öngördüğü etigi de hoş karşılamamaktadır. *Risale* iki Avrupa arasında ayrım yapmaktadır: Bilim ve teknoloji Avrupa'sı ile sekülerizm ve materyalizm Avrupa'sı. Temel anlamda *Risale*, ezilmişlerin, marjinalleştirilmişlerin, yoksulların ve Türk toplumunda Batılılaşmadan ters yönde etkilenenlerin sesini duyurmaktadır. Kırsal arka planını hiçbir zaman göz ardı etmeyen ve geleneksel İslamî entelektüalizmin yaratıcı bir yorumunu sunan bir kişi tarafından yazılmış nadide bir şaheser olarak kendi türünün tek örneğidir.

Nursî, İslam dünyasının gerilemesinin ardındaki nedenleri keşfeden ve İslam ümmetini yeniden canlandıracak yollar öneren

7. Modern dünyada yeni kimliklerin inşası hakkında ayrıntılı bir araştırma için, bakınız Charles Taylor'un parlak çalışması *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, 1989). Ayrıca bakınız Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford 1991).

modern dönem seçkin İslam düşünürleri arasında yer almaktadır.⁸

Risale, belki de, yanlış çağda doğmuş olağanüstü duyarlı ve kararlı bir Müslüman entelektüelin mücadele dolu yaşamını belgelemektedir. Nursî'nin entelektüel seyahatinin hayret verici yanı, Kemalist Türkiye'deki büyük sıkıntılarına rağmen, 'İslam Hakikatleri'ni basit ve doğrudan bir usulle açıklayarak entelektüel enerjisini muhafaza edebilmesidir. *Risale*, ızdırap, sürgün, hapis ve yabancılaşmanın, İslam dünyasını on dokuzuncu yüzyıldan bu yana içine almış bulunan derin tarihsel ve sosyal değişimleri yansıtan bir sürecin ürünü olarak okunabilir. *Risalenin* ana fikirlerinden her birinin içinde bir krizin izleri gizlidir. Nursî'nin fikirleri, tarihsel iniş çıkışlardan doğmuş ve seküler bir çağda Kutsala ulaşmanın derin arzusuyla beslenmiştir.

Nursî, milliyetçiliğin ve sekülerizmin yükseldiği bir çağda İslam sancağını dalgalandırmanın çok yüksek bir bedel gerektirdiğini ve belki de çok az sayıda müslümanın böyle bir bedel ödemeye istekli olduğunu çok erken keşfetti. Nursî'nin İslam sancağını böylesine güç zamanlarda yükseltmesinin birkaç nedeni vardır. Ancak onun Türkiye'nin doğusundaki çocukluk ve gençlik dönemini, Arapça ve İslamî ilimlere yönelik memleketinde edindiği derin nüfuzu ve büyük kentlerdeki, modern İslam dünyasının sorunlarına makul çözümler bulmada başarısız olmuş yerleşik ulema sınıfı karşısında uğradığı hayal kırıklığını incelemeden bu nedenleri tümüyle kavramak mümkün değildir.⁹ 'Modern İslam ta-

8. Bakınız Ebu el-Hasan el-Nedvî, *Islam and the World*, İngilizceye çeviren Mohammad Kidawi (Kuveyt, 1977).

9. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2. baskı (Londra, 1992). Aziz Ahmed bağımsızlıktan sonra Pakistan'daki entelektüel hava konusunda, yirminci yüzyılın başında Türkiye'deki durum için de geçerli olmak üzere şunları söylüyordu: "Durum karışıktı, çünkü Batı entelijansıyası İslam dini ve tarihi konusunda bilgisiz iken, ulema ve muhafazakarlar da modern medeniyetin baskıları, vurguları ve meydan okumalarından habersiz idiler." Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh, İskoçya, 1969), s. 15.

rihi neden Batılılaşmanın tutsağı olmuştur?’ sorusu karşısında Nursî, bu tarihin Avrupa güçleri tarafından olduğu kadar İslamî güçler tarafından da icat edilebileceği, yönlendirilebileceği ve yönetilebileceğini göstermiştir. Izdırıp dolu ‘İslamî çözüm’ arayışı içinde Nursî, Batı tarihini inceledi ve ondan modern İslam dünyası için hayatî dersler çıkarmaya çalıştı. Cevabı açıktı: Müslümanlar modern tarihsel değişim ve bunun İslam dünyasını nasıl etkilediğine yönelik eleştirel bir anlayışa ulaşmadıkça, modern çağa adapte olamazlar. Bir başka deyişle, *Risale*’de, Nursî bizi modern tarihsel süreci incelemeye davet etmekte ve bu değişimle başa çıkmak için mutlaka olgun bir teolojik yaklaşımın oluşturulması gerektiğini ileri sürmektedir.

Yirminci yüzyılın birinci yarısında İslamcı söylem gerici olarak değerlendirildiği için, bu söylem en azından oryantalist ya da sekülerist Türk ilim çevresinde pek rağbet görmemiştir. O dönemde İslam düşüncesi hakkında konuşmak demode; Türk toplumundaki sözüm ona ilerici trendleri ele almak daha *classé* idi. Bunun sonucu olarak 1924 sonrası Türkiye’sindeki seküler Türk düşüncesi hakkında, aynı dönemin İslam düşüncesinden daha çok şey biliyoruz. Ancak İslamcı söylem son yıllarda, Sovyet sisteminin çöküşüne ve onu izleyen Yeni Dünya Düzeni’ne bağlı olarak dünya çapında büyük rağbet görmeye başladı. Çağdaş Türk araştırmalarında İslam faktörüne olan düşkünlüğü, son zamanlarda görülen bu trendi, yukarıda sözünü ettiğimiz arka plana dayalı olarak incelemeliyiz. Ancak İslam düşüncesinin teolojik boyutu üzerine henüz hiçbir ayrıntılı araştırma yapılmamıştır.¹⁰

***Risale* Nasıl Okunmalı?**

Buraya kadarki değerlendirmeler *Risale*’yi okumanın en iyi yolunun ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Kabul edilebilir bir yaklaşım biçiminin mutlaka disiplinler-arası olması gerekir. Ör-

10. Fazlur Rahman böyle bir okumayı yalnızca dışarıdan yapmaya çalışmaktır. Bakınız Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, 1982).

neğin, Şerif Mardin'in seçkin Nursi biyografisi *Religion and Social Change in Modern Turkey*'de kullandığı metodun öğretici olan yönü, yazarın Nursi'nin yaşamı ve fikirlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun on dokuzuncu yüzyıldan 1924 yılındaki çöküşüne kadar olan dönemdeki tarihsel şartları içinde ele almasıdır. Mardin'in çalışmasının "On Dokuzuncu Yüzyılın Sonunda Osmanlı İmparatorluğunda Din, İdeoloji ve Bilinç" adlı 3. Bölümü belki de bu eserin en aydınlatıcı bölümüdür. Mardin, Nursi'nin yaşamı ve fikirlerine ilişkin tartışmasını Tanzimat sonrası Osmanlı tarihi bağlamına ve on dokuzuncu yüzyılın son kısmında Türkiye'de meydana gelen değişimler çerçevesine yerleştirmektedir. Batı etkisinin bir sonucu olarak Osmanlı siyasî ve dinî kültüründe meydana gelen köklü değişimleri betimlemek için bu tarihsel yaklaşım gereklidir. Osmanlı İslam kültürü "Yüksek İslam" entelijansiyesi tarafından üretilen soyut bilginin tamamını içerdiği gibi, İmparatorluğun hem merkezinde hem de çevresinde yaşayan insanların sosyal ve kültürel uygulamalarını da kapsamaktadır.¹¹ Nursi, radikal bir dönüşüm çağında yalnızca kitleleri temsil ettiği için değil, ayrıca "Yüksek İslam"ın sorunlarını da temsil ettiği için seçkin bir konuma yükselmiştir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu tarafından telaffuz edilen ilkelere karşı çeşitli çelişkileri ortaya çıkarmada Mardin'in metodu en etkili metottur.

Mardin, reform sorununu, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın yaşlanan Osmanlı İmparatorluğu'nun karşısına çıkan en acil sorun olarak zikretmektedir. Bu hususu dikkate almadan, "Nursi'nin memleketinden çok uzakta başlamış bulunan Osmanlı modernizasyon ve sekülerizasyon süreci ile çatışmanın ürünü

11. Şerif Mardin modern Türk tarihinin merkez-çevre ilişkileri perspektifinden daha iyi anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir. Osmanlı İmparatorluğunun sofistike bir kurumlar ağı tarafından desteklenen dayanıklı bir merkeze sahip olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda İmparatorluk, bir şekilde "İmparatorluğun özünü" oluşturan Anadolu göçebelerine bağımlı idi. Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, cilt 102 (1), Kış 1971, s. 170.

olan¹² Nursî'nin olgun fikirlerini kavramak oldukça güçtür. Reform gereksinimi ulemanın yüksek kademeleri tarafından bile hissedilmişti. Aslında, İmparatorluktaki eğitilmiş sınıfların temsil ettikleri için, ilk seküler makamlara bu elit atanmıştı.¹³ Ancak Tanzimat'ın sonucu olarak, İmparatorluğu Avrupa çizgisinde modernize etme ihtiyacı gören yeni bir eğitilmiş sınıf doğmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel İslamî dünya görüşünü paylaşmayan yeni bir eğitim sisteminin ortaya çıkması gayet normaldi. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ilerleme ya da modernizasyon karşısında üç farklı duruşu ayırt etmek mümkündü: Birincisi, modernizasyonu İslamî değerlerin antitezi olarak gören muhafazakar İslamî duruş; ikincisi, tamamen laik ve Avrupa değerlerini, taklit etmeye değer tek evrensel değer olarak gören duruş; üçüncüsü ise, Avrupa bilimleri ile Avrupa fikirleri arasında ayrım yapan duruş idi. Bu son grup Avrupa bilimlerini kabul ederken, fikirlerini reddediyordu. Sultan II. Abdülhamid ve onun tartışmalı pan-Islamist ideologları bu son felsefeyi benimsemişlerdi. Nursî, yirminci yüzyılın başında İstanbul'da entelektüel çevrede aktif olarak yer almış olmasına ve Jön Türkler tarafından geliştirilen reform ve anayasacılık fikirlerini desteklemesine karşın, 1910 yılı civarında yaşamında büyük bir oryantasyon krizi geçirmiş gibi görünmektedir. Mardin şu spekülasyonu yapmaktadır: "Yeni Said dinin entelektüelizasyonundan, derin sır (*mysterium tremendum*) sağlam temelini kavramak için ayrılmaktadır. Nursî için din hâlâ önemli bir yer tutmaktaysa da, artık iman, 'mâkul olan' anlamında dinin yerini almıştı."¹⁴ Mardin'in *Risale*'yi ve yazarının hayatını okuyuşu, kendi türünün tek sürdürülebilir sosyolojik okumasıdır.¹⁵

12. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 104.

13. Bakınız Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," Albert Hourani, Philip S. Khouri ve Mary C. Wilson (der.), *The Modern Middle East: A Reader* (Berkeley, 1993), s. 29-60.

14. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 146.

15. *Risale* hakkında, özellikle Türkçe olarak muazzam miktarda literatür mevcuttur.

Modern Türkiye’de Risale-i Nur Hareketinin Yükselişi

Modern Türkiye’de *Risale-i Nur* hareketinin (bundan sonra *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacaktır) yükselişinin ardında yatan nedenler nelerdir? İlk ana neden Osmanlı İslam kültürüne Batı kültürünün sızmasıdır. Bu sızış Tanzimat’la birlikte yoğunluk kazanmıştır. Karmaşık Batılılaşma sürecini, Müslümanlar arasındaki entelektüel ve siyasî destekçilerini ve Batılılaşmanın İslam ideolojisini nasıl etkilediğini tam olarak kavramadan, on dokuzuncu yüzyıl İslam tarihini açıklamak mümkün değildir.¹⁶ Temelde Afganî ve Abduh’un öncülüğünü yaptığı İslamî reform hareketi, ta on dokuzuncu yüzyılda Batılılaşmanın gerçek nedeninin Müslümanların geri kalmışlığının kendisi olduğu sonucuna varmıştı.¹⁷ Bir İslamî ilerleme kavramı oluşturmanın en iyi yolu konusunda bazı kafa karışıklıkları bulunsa da, İslam dünyasının bilimsel felsefe ve Batı davranışına ihtiyacı bulunduğuyla ilişkin bir temel anlayış mevcuttu. Bir başka deyişle, yeni Müslüman entelektüel elit, Batı bilimsel fikirlerinin tamamını benimsemeyi bir günah olarak görmüyordu. Çünkü bu fikirler her şeyden önce evrensel nitelikteydi. Üstelik on dokuzuncu yüzyıldaki İslamî reform hareketi, on dokuzuncu yüzyılın İslamî entelektüel söyleminin eleştirisiydi ve onu eksik buluyordu. Bu hareket ‘normatif İslam’ ile ‘tarihsel İslam’ arasında ya da ideal ile fiilî durum arasında ayırım yapılmasını hızlandırdı. İslamî reform hareketi ‘normatif İslam’ı asırlardır süregelen sosyo-ekonomik, siyasî ve dinî gerileme ve marjinalleşme sürecinden (yani durağan ‘tarihsel benliği’nden) kurtarmak için, yararlı görüleni almak ve zararlı görüleni terk etmek şeklinde, Batıya karşı eklektik bir yaklaşım benimsedi. Mardin’e göre, on dokuzuncu yüzyılın reform hareketinden çok etkilenen Nursî, normatif İslamî etiği ve söylemi, hızlı tekno-

16. Bakınız Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).

17. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge 1970). Ayrıca ‘durağanlık’ konusunda bakınız Muhammed Abduh, içinde yer aldığı eser Muhammad Imârâh, (der.), *el-Amâl el-kâmileh li’ş-Şeyh Muhammad Abduh*, cilt 3 (Kahire, 1995).

lojik ve siyasî değişim çağında yeniden canlandırmak üzere doğrudan Kur'an'a başvurdu.¹⁸

Nur hareketinin yükselişinin ardındaki ikinci ana neden, Nursî'nin kişisel kariyeridir. Önemli bir hareket ya da şahsiyetin yaşamında 'nesnel' 'özel'den ayırmak belki de imkansızdır. Bununla birlikte Nursî'nin, sekülerist devlet tarafından baş düşman olarak görülecek kadar popüler bir hareketin dinî ve entelektüel temellerini geliştiren olağanüstü bir zeka ve nadir görülen bir hikmetle donatılmış, istisnai bir şahsiyet olduğu açıktır. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun en yoksul bölgelerinin birinde "yirmi hanelik bir köyde doğan bir köylü çocuğun zihnindeki" idrak değişiminin altında yatan psikolojik süreci kavramanın güç olduğuna dikkat çekmektedir. Nursî'nin yaşamının ilk döneminin sözde nesnel sosyo-politik ve eğitimsel şartlarının, onun üzerindeki etkisini tartışmaya devam etmek mümkündür; ne var ki, sırf kendi içinde bu tartışma, İmparatorluğun o yoksul bölgesinden gelen bu şahsiyetin istisnai yükselişini tatminkar bir şekilde açıklamak için yeterli olmayabilir.

Geleneksel İslamî ilimlerin çağdaş dönemlerdeki vaziyeti üzerine Türkçe'de ve diğer dillerde kitaplar üretmek önemlidir. Bu konunun önemli olmasının nedeni hepimizin oldukça küreselleşmiş bir dünyada yaşıyor olduğumuz gerçeğinden kaynaklanmaktadır. İnaniyorum ki geleneksel İslamî ilimler, doğru ve eleştirel bir şekilde yorumlandığında çağdaş İslam dünyasının karşı karşıya olduğu bir çok problemi ciddi şekilde aydınlatabilir.

Bu meselelerden biri tabii ki küreselleşmedir. 'Küreselleşme' teriminin tek bir tanımını yapmak neredeyse imkansız, çünkü ekonomik, sosyal, siyasî, ideolojik, pedagojik ve entelektüel alanlarda bir sürü tazammunu vardır.¹⁹ En radikalinden en muhafa-

18. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 13.

19. Giddens küreselleşmeyi "uzak yerleri birbirleriyle -yerel olayların, kilometrelerce uzakta olan olaylardan etkilenecek bir tarzda- bağlayan dünya çapındaki sosyal ilişkilerin yoğunlaşması" şeklinde tanımlamaktadır. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, Stanford University Press, 1990), s. 64.

zakarına kadar İslam dünyasındaki bir çok düşünüre göre küreselleşme kaçınılmaz bir olaydır. Bir anlamda, modern Batı'daki temel tarihî, siyasî ve ekonomik değişimlerden dolayı İslam dünyasının kaderinin muzaffer Batı kapitalizmiyle iç içe geçtiği doğrudur. Bununla birlikte, birkaç soru kalmaktadır. Post-modern, post-Sovyet, Soğuk Savaş sonrası, ve agresif/hegemonik Batı -özellikle de Amerikan- kapitalizmi bağlamında küreselleşme ne anlama gelmektedir?²⁰ Soğuk Savaş döneminde inşa edilen ulus-devletlerin kaderi küreselleşme sürecinde ne olacaktır? İslam dünyasında sivil toplum geçen on yılda nasıl bir değişim göstermiştir? Müslüman kimliğinin temel özellikleri bu bağlamda nasıl muhafaza edilebilir, bilhassa bu özelliklerin küreselleşme öncesi bir dönemde inşa edildiği düşünülürse? Üstad Nursi'nin bu meselelerin bir çoğunu ele aldığını ileri sürüyorum. Bir gözünü sürekli olarak İslam geleneğinin ihyası diğerini ise modern dünyanın meydan okumaları üzerinde tutmaktadır. Şimdi elimizde *Risale* gibi parlak bir tefsir varken karşı karşıya olduğumuz sorun, *Risale*'deki temel içgörülerini oldukça küreselleşmiş bir dünyada nasıl tercüme edeceğimizdir.

20. "Anglo-Amerikan medyasının çoğunun 'onaylanmış doğruların' muhafızlarının elinde olmasıyla, yeni emperyalizm -ve uzak ülkelerin halklarının kaderi- Amerika Birleşik Devletleri ve İngiliz hükümetlerinin uluslararası anlaşmazlıkların çözülmesinde şiddet ve tabii ki terörizme başvurulmaması ön kabulü çerçevesinde haber yapılmakta ve tartışılmaktadır. Konu sürekli olarak 'onlar' sorunuyla 'biz' nasıl başa çıkabiliriz şeklinde ele alınmaktadır." John Pilger, *The New Rulers of the World* (London, Verso, 2002).

Said Nursî'nin Hayatının Bir Kronolojisi*

ŞÜKRAN VAHİDE

1877-1920. Eski Said

1877 - NURS. Said Nursî dünyaya geldi. Doğum yeri olan Nurs, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu vilayetlerinden Bitlis'in bir köyü idi.

1886. Nursî eğitime başladı.

1886-1891. Nursî mevcut medrese müfredatında yer alan derslerden olan Arapça gramer derslerini (sarf ve nahiv) aldı, *Izhar*'a kadar okudu. Bu dönem boyunca kısa sürelerle kendi köyü yakınlarındaki on değişik medreseye devam etti, ancak aradığını bulamadı.

1891-1892 - DOĞU BAYEZİD. Nursî ilk ciddi eğitimine Şeyh Muhammed Celalî'nin müderrisliğinde başladı. Normal uygulamanın dışına çıkmak ve reform ihtiyacını göstermek için müfredatın kalan derslerinden anahtar pasajları seçerek eğitimi üç ayda tamamladı ve diplomasını aldı. Sonra münazara yapmak ve bilgisini sınatırmak için ulemaya meydan okumaya başladı. Kısa süre içinde namı o bölgeye yayıldı ve ona "Bediüzzaman" ünvanı verildi.

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1892 - MARDİN. Nursî, İslam aleminin karşılaştığı büyük sorunların farkına vardı.

1893?-1895? - BITLİS. Bilgisini artırmak ve özellikle İslam hakkında ortaya atılan şüpheleri çürütmek için İslamî ilimlere ait kırk ana kitabı iki yıl içinde ezberledi.

1895?-1907 - VAN. Nursî burada geleneksel dinî ilimlerle modern bilimlerin beraberce öğretildiği, eğitim reformuyla ilgili fikirlerini uygulamaya koyduğu kendi medresesini kurdu. Bu arada kendi kendine fen bilimlerini öğrendi. Farklı eğitim geleneklerini bir araya getirecek olan "Medresetü'z-Zehra" adını verdiği bir üniversiteye ilişkin planlar geliştirdi. Ayrıca aşiretler arası anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmaya ve din adamı kimliğiyle aşiretleri irşat etmek için onlar arasında gezmeye başladı.

1900. Emperyalist İngiltere'nin Kur'an'a yönelik açık tehditlerini öğrenen Nursî, yaşamını ve ilmini Kur'an'ın hakiki ilim ve iplerlemenin kaynağı olduğunu ispat etmeye adanmıştı.

1907 - İSTANBUL. 1907 yılının sonunda Nursî, üniversitesi ve doğu vilayetlerinin kalkındırılması için resmî destek almak niyetiyle Osmanlı başkentine geldi. Sultan Abdülhamid'e tekliflerini içeren bir dilekçe sundu, bu onun tutuklanmasına ve kısa bir süre hapiste kalmasına neden oldu. Ancak İstanbul'a varışından kısa bir süre sonra hem ulemayı hem de seküler bilim adamlarını münazaraya ve kendisini imtihan etmeye çağırdı ve ilminden dolayı kısa zamanda ün saldı.

23 Temmuz 1908. İkinci Meşrutiyetin ilanı üzerine, Nursî hürriyet ve meşrutiyeti destekleyen konuşmalar yaparak, bunların İslam şeriatına uygunluğunu vurguladı. Takip eden aylarda, gerek bu konuda, gerekse eğitim reformu, birlik ve beraberlik ve diğer konulara ilişkin fikirlerini gazete makalelerinde anlatmaya ve kamusal yaşama katılmaya başladı. İttihad-ı Muhammedî'ye aktif olarak katıldı ve 31 Mart olayını (Nisan 1909) takiben bu cemiyete üyeliği gerekçe gösterilerek tutuklanarak Divan-ı Harb-i Örfî'ye çıkarıldı.

24 Mayıs 1909. Nursî kahramanca bir savunma yaparak beraat etti ve yirmi dört günlük tutukluluğunun ardından serbest bırakıldı.

1910. Nursî, konuşmaları ve makalelerinin bir koleksiyonundan oluşan ilk eseri *Nutuk*'u yayınladı.

1910 Yılı Başları - İstanbul'dan Karadeniz ve Tiflis Yoluyla Van'a Seyahat

1910 Yazı. Nursî Doğu vilayetlerindeki aşiretler arasında seyahat ederek, onları meşrutiyetin yararları konusunda ikna etti ve onlara meşrutiyetin İslam dünyasının ilerlemesi ve birliğinin nasıl temeli olacağını açıkladı. Ayrıca planladığı üniversitesinde somutlaşan eğitim reformu fikirlerini de anlattı. Sonraları, karşılaştığı aşiretlerle yaptığı konuşmaları ilk önce Arapça, daha sonra da Türkçe olarak yayınlanan bir kitap haline getirdi. Bunlar iki eser halinde yayınlandı. Birincisi ulemaya hitap eden ve 1911 yılında yayınlanan *Muhakemat*, diğeri ise genel olarak halka hitap eden ve 1913 yılında yayınlanan *Münazarat*'tır.

1910-1911. Nursî daha güneye, Arap topraklarına inerek, bu bölge ahalisini aynı konularda aydınlattı.

1911 İlkbaharı - ŞAM. Burada Emevî Camii'nde meşhur Şam Hutbesini verdi. İslam medeniyetinin talihinin parlayacağına ve Kur'an'ın gelecekte daha yaygın olarak kabul göreceğine ilişkin tahminlerini kanıtlarla destekleyerek anlattı. Hutbesinde İslam dünyasının sorunlarına Kur'an "eczanesinden" onun ahlaken güçlenmesini ve yenilenmesini sağlayacak "ilaçlar" sundu. Hutbenin Arapça metni, hutbenin irad edilmesinden hemen sonra iki kez basıldı ve bir sene sonra da İstanbul'da yayınlandı. Nursî daha sonra Beyrut ve İzmir üzerinden İstanbul'a döndü.

5-26 Haziran 1911 - RUMELİ SEYAHATI. Nursî, Sultan Mehmed Reşad'ın Balkan vilayetlerine yaptığı geziye Doğu vilayetlerinin temsilcisi olarak katıldı. Bu seyahat esnasında Doğu üniversitesi için de malî destek sözü aldı.

1911 - İSTANBUL. Nursî muhtemelen Van'a dönmeden önce bir süre İstanbul'da kaldı ve daha önce sözü edilen eserlerinin ya-

nı sıra askerî mahkemedeki savunmasını *İki Mekteb-i Musibetin Şahadetnamesi veya Divan-ı Harb-i Örfî* adıyla yayınladı. Bu eser ertesi yıl ikinci baskısını yaptı.

1912-1913 - VAN. İstanbul'dan finansman sağlayan Nursî nihayet Van Gölü kıyısına Medresetü'z-Zehra'sının temellerini attı, ancak inşaatı tamamlanamadı. Van'da iken eski medresesinde eğitim vermeye devam etti.

1914-1916 - Savaş. Savaşın patlaması üzerine Nursî orduya katıldı ve Enver Paşa tarafından alay komutanı rütbesiyle doğu vilayetlerinde bir milis gücü toplama ve bu gücü yönetme görevine atandı. Talebeleri bu gücün özünü oluşturunuyordu. Eğitim projelerine o kadar çok önem veriyordu ki savaşta bile öğrencilerine ders vermeye devam etti. Bu milisler önemli bir vurucu güç haline geldi ve Ocak 1916'da ikinci Rus işgaline karşı Pasinler'in savunmasına katıldı. Nursî, ön saflarda savaşırken Kur'an tefsiri olan *İşaratü'l-İ'caz*'ı yazdı. Rusların ilerlemesi karşısında geri çekilirken, onun milisleri bazı kahramanca eylemlere giriştiler, Ermeni kadınlar ve çocuklar da dahil göç eden sivilleri kurtardılar ve ağır silahları tekrar ele geçirdiler. Bu başarılarından dolayı Nursî daha sonra bir savaş madalyasıyla ödüllendirildi.

1916-1918 - RUSYA. Nursî, Bitlis'in düşmesinden sonra Ruslar tarafından esir alındı ve Volga kenarındaki Kosturma'da bir esir kampına gönderildi. 1918 yılı ilkbaharında kaçarak İstanbul'a geri döndü.

1918-1922 - İSTANBUL. Nursî 20 Haziran 1918 civarında İstanbul'a geri döndüğünde kahramanlara layık bir şekilde karşılandı. İslam'ın karşılaştığı sorunlara ilmi çözümler aramak ve halk arasında dini ve ahlakı yüceltmek için yeni kurulan bir ilmi kuruluş olan *Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye*'ye atandı. Sık sık tekrarlanan hastalık nöbetlerine rağmen bu dönemde bir çok eser yayınladı. Bunlardan ilki *İşaratü'l-İ'caz*'dı (1918). Diğerleri belli konuları açıklığa kavuşturmayı amaçlayan (*Tuluat*: 1920-1921); Kur'an'ın çeşitli konulardaki, özellikle medeniyete ilişkin bakış açısını açıklayan (*Sünihat*: 1919-1920; *Lemaat*: 1921 ve *İşarat*:

1920-1921) eserler idi. Nursî ayrıca kalemiyle işgal kuvvetlerine karşı mücadele etti (*Hutuvat-ı Sitte*). Anadolu'daki bağımsızlık mücadelesini ve millî kuvvetleri destekledi ve Şeyhülislam Dürri-zade tarafından verilen Kuva-yı Milliyeyi kınayan fetvayı çürüten bir fetva yayınladı (Nisan 1920).

Şubat 1919. Nursî, amacı medreselerdeki eğitim standardını korumak ve yükseltmek olan Cemiyet-i Müderrisîn'in kurucu üyesi oldu.

Mart 1920. Nursî, amacı alkollü içecekler ve diğer bağımlılık türlerinin yayılmasıyla mücadele etmek olan Hilal-i Ahdar Cemiyeti'nin kurucu üyesi oldu.

Mart 1920. Özerk Kürdistan konusundaki Ermeni-Kürt anlaşmasına karşı çıkan gazete makaleleri yayınları.

1920-1950 Yeni Said

1920-1921 - *Yeni Said'in Doğuşu.* Nursî inzivaya çekildi. Kendisini felsefenin etkisinden kurtarması ve tek rehber olarak Kur'an'ı benimsemesi gerektiğini idrak edeceği yoğun bir batınî (içsel) arayışın sonunda derin bir zihinsel ve ruhsal dönüşüm geçirdi. Bu dönem boyunca yazmaya devam etti. Fikirlerindeki gelişmeler 1922 ila 1923 yıllarında yayınlanan Arapça eserlerinde izlenebilir. Daha sonra bunları *el-Mesnevî el-'Arabî en-Nûrî* (Türkçe çevirisi *Mesnevi-i Nuriye*) adlı eserde topladı.

Güz 1922 - ANKARA. Yeni hükümetin liderlerinin ısrarlı davetleri üzerine, Nursî, muhtemelen Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlandığı Eylül ayı sonunda Ankara'ya gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı.

1 Kasım 1922. Ankara'daki Büyük Millet Meclisi saltanatın kaldırılmasına karar verdi.

9 Kasım 1922. Nursî için Büyük Millet Meclisi'nde resmî bir karşılama töreni düzenlendi, bu törende savaş gazilerini tebrik etmek ve dua etmek üzere kürsüye davet edildi.

Nursî Türkiye için terakkiye giden en iyi yolun İslamî prensiplere sarılmak olduğuna inanmasına karşın, Batılaşmayı ve se-

külerizasyonu savunanların egemen olduğunu gördü. Çabalarını onlarla birleştirmenin sonuçsuz olacağını anlayarak Mustafa Kemal'in çeşitli makam tekliflerini reddetti ve Van'a gitmek üzere Ankara'dan ayrıldı (17 Nisan 1923).

17 Şubat 1923. Nursî Ankara'da bulunduğu sırada politikacıları, doğu vilayetlerinde üniversite tipi medrese kurulması ihtiyacı konusunda ikna etmeyi başardı. Bu üniversitenin inşası için gerekli olan 150.000 liranın tahsisini öngören bir kanun tasarısı 167 vekilin imzasıyla Millet Meclisi'ne sunuldu. Ancak bir kez daha şartlar onun projesinin aleyhine geçti ve İslamiyet'in devlet yönetiminden tasfiyesi ve kamusal yaşamdan dışlanmasını öngören önlemler başarıyla uygulandı.

3 Mart 1924. Hilafet kaldırıldı. Buna Şeyhülislamlık makamının ve Şeriat mahkemelerinin kaldırılması ve medreselerin kapatılması eşlik etti.

1925. Bütün tekkeler ve türbeler kapatıldı; tarikatlar yasaklandı.

1 Ocak 1926. İsviçre Medenî Kanunundan uyarlanan Medenî Kanunun kabulü.

3 Kasım 1928. Arapça alfabenin yasaklanması, Latin alfabesinin kabulü.

Ocak 1932. Arapça ezanın yasaklanması.

Nisan 1923-Mart 1925 - VAN. Nursî siyasetten ve sosyal hayattan uzaklaşarak inzivaya çekildi. Beraberinde çok az sayıda talebesini muhafaza ederek, kendisini ibadete ve tefekküre verdi. Onu tanıyanlar bu değişikliklerin Yeni Said'in karakteristikleri olduğuna dikkat çekmektedirler.

Şubat 1925 - Şeyh Said İsyanı. Ankara hükûmetine karşı başlatılan bu isyana katılma davetine karşı, Nursî, isyanın liderlerine ısrarla bu isyandan vazgeçmelerini tavsiye etti. Yine de bölgenin diğer dinî şahsiyetleri ve aşiret liderleriyle beraber tutuklanarak Batı Anadolu'ya sürgüne gönderildi.

25 Mart 1925. Sürgün kervanı Van'ı terk etti.

Mayıs/Haziran 1925 - BURDUR. Nursî bu küçük kasabada altı ay kadar kaldı, sonra öğretilerinin popülerliği nedeniyle, Ankara liderlerinin emirleriyle Isparta'ya sürgün edildi. Oradan da uzak bir köy olan Barla'ya gönderildi.

Şubat 1926-Temmuz 1934 - BARLA. Olağanüstü ilmini ve eğitim deneyimini kullanarak, Nursî, o tarihlerde bütün dinî eğitim araçlarından yoksun bırakılmış insanların dinî ihtiyaçlarına cevap verecek risaleler yazmaya başladı. Nursî'nin daha sonra *Risale-i Nur Külliyyatı* adını alan (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) ve iman esaslarını kanıtlamayı ve açıklamayı amaçlayan eserleri, güçlü bir popüler yanıt buldu ve gizlice bölgede yayılmaya başladı.

İlkbahar 1926. Haşır Risalesi'ni yazdı. Bu eser Nursî'nin Barla'da yazdığı ilk risale idi.

1926-1929. Daha sonra yazılan diğer risaleler *Sözler* adı altında bir araya getirildi.

1929-1932. *Mektubat* adı altında topladığı mektuplar ve diğer bazı parçalar yazdı.

1932-1934. Birinciden On Sekizinci Lema'ya kadar olan risalelerini yazdı. Eserlerinin yayılması ve talebelerinin sayısının artmasıyla Nursî'ye resmî makamlar tarafından yapılan baskılar yoğunluk kazandı. Sonunda Nursî Isparta'ya geri gönderildi.

Temmuz 1934 - ISPARTA. Sıkı gözetim altında tutulan Nursî yazmaya devam etti.

Nisan 1935 - ESKİŞEHİR HAPSİ. Isparta ve başka yerlerdeki 120 kadar talebesi ve Nursî tutuklanıp 330 kilometre kuzeye, Eskişehir Hapishanesine gönderildi. Nursî ve talebeleri esasen devrimlere muhalefet etmek ve gizli bir siyasî örgüt kurmakla suçlanıyorlardı. Nursî, diğer hususların yanı sıra dinî siyasete alet etmekle, kamu düzenine tehdit oluşturan bir örgüt kurmakla ve tasavvuf eğitimi vermekle de suçlandı. Eskişehir Mahkemesi 1936 yılı Ağustos ayında talebelerinden 97'sinin beraatına karar verdi ve Nursî'yi yeni yasanın kabulünden önce İslamî kıyafet hakkın-da yazdığı bir risalesini bahane ederek 11 ay hapse mahkum etti.

Hapishanenin korkunç şartları altında, büyük ölçüde *Risale*'nin savunulması niteliğinde olan savunma konuşmalarının yanı sıra, yedi büyük risale yazdı. Tahliye edilmesinden sonra Karadeniz'in güneyinde Ilgaz Dağı eteğindeki Kastamonu'da ikamete zorlandı.

Mart 1936 - KASTAMONU. Nursî üç ay boyunca polis karakolunda ikamet etti, sonra karakolun hemen karşısındaki küçük bir eve yerleştirildi. Yoğun gözetim altındaydı ve hareketleri engelleniyordu. Onu ziyaret etmenin güçlüklerine karşın, sadık talebeleri ona *Risale*'nin yazılması ve dağıtılmasında yardım ettiler. Isparta bölgesindeki talebeleriyle sürekli olarak yazıştı ve onların faaliyetlerini yönlendirdi. Talebelerinin yalnızca iman esaslarıyla ve imana hizmetle ilgilenmelerinde ve bütün siyasal faaliyetlerden uzak durmalarında ısrar ediyordu. Mektupları "Nur postacıları" tarafından iletiliyordu. Bu faaliyetlerin hepsinin gizlilik içinde ve büyük bir ihtiyatla gerçekleştirilmesi gerekiyordu.

1936-1940. Nursî Üçüncü Şua'dan Dokuzuncu Şua'ya kadar olan risaleleri kaleme aldı. Yedinci Şua olan *Ayetü'l-Kübra*, yirmi yıl önce Yeni Said'e dönüşümü zamanından bu yana uygulamakta olduğu kainat tefekkürünün nihai biçimine işaret etmektedir ve *Risale*'nin en önemli kısımlarından birisidir.

Eylül 1943 - Kastamonu-Ankara-Isparta. Baskı önlemlerinin giderek artırılması sonucunda, Nursî 27 Eylülde tutuklandı ve Ankara yoluyla Isparta'ya gönderildi. Oradan da Denizli Hapishanesine götürüldü.

Ekim 1943 - DENİZLİ HAPSI. Toplam 126 *Risale* talebesi Eskişehir'deki suçlamaların aynısıyla suçlanarak tutuklandı ve hapse atıldı. Bu defa hepsi beraat ettiler ve *Risale* de aklandı. Nursî'nin savunması büyük oranda önceki savunmasının aynısıydı. Hapishanede dokuz ay kaldı; bu esnada *Meyve Risalesini* yazdı. Bu risalenin yazılması bir yandan talebelerini meşgul edip morallerinin yüksek tutulmasını sağlarken bir yandan da diğer bir çok mahkumun ıslah olmasına vesile oldu.

Haziran 1944. Denizli Hapishanesinden tahliye edildikten sonra, Nursî, Ankara'dan Afyon'un kuzeyindeki Emirdağ ilçesin-

de ikamet etmesi hakkında emir gelene kadar bir buçuk ay Denizli'de kaldı.

Ağustos 1944 - EMİRDAĞ. Her ne kadar Nursi'nin bu küçük ilçede ikamete zorlanması için hiçbir yasal gerekçe yok ise de, Risale talebelerinin Ocak 1948'deki üçüncü kitlesel tutuklanma ve hapsine kadar bu ilçede evde gözaltından biraz daha iyi şartlarda tutuldu. Burada da kendisine yardım eden talebeleri oldu. Afyon Hapishanesinde yazdıkları hariç olmak üzere, burada yazdığı iki risale ile Risale tamamlanmış oldu. Artık Risaleler külliyat haline getirilmişti ve önceden olduğu gibi elle çoğaltılmaya devam edildi. 1947 yılından sonra ise teksir makinesiyle çoğaltılmaya ve dağıtılmaya başlandı.

1947. Eski İçişleri Bakanı Hilmi Uran'a bir mektup yazarak komünizm ve diğer akımların zararları konusunda uyarıda bulundu ve Kur'an'a sarılmanın bunları durdurmanın tek etkili yolu olduğuna işaret etti.

Ocak 1948-Eylül 1949 - AFYON HAPSİ. Nursi'nin Afyon Hapishanesindeki yirmi aylık yaşamı en ağır şartlar altında geçti. Artık yetmiş yaşındaydı ve yıllarca süren sürgün ve hapis hayatı onu yıpratmıştı. Her zaman olduğu gibi hücre hapsinde tutuldu. Elli dört Nur talebesi tutuklandı ve buraya getirildi. Hepsisi de daha önce Denizli Mahkemesinde beraat ettikleri suçlardan mahkum edildiklerine göre, bu aslında, önceden verilmiş bir karardı. Her ne kadar Yargıtay, Afyon Mahkemesinin kararlarını bozduysa da, kasıtlı geciktirmeler yüzünden Nursi ve talebeleri mahkum edildikleri cezayı çekmiş oldular.

20 Eylül 1949 - AFYON. Nursi hapishaneden tahliye edildikten sonra iki buçuk ay boyunca üç talebesiyle birlikte kiraladığı bir evde kaldı.

2 Aralık 1949 -EMİRDAĞ.

1950-1959 Üçüncü Said

14 Mayıs 1950 - Genel Seçimler. Demokrat Parti dillere destan bir zafer kazanarak, yirmi beş yıldır iktidarı elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Partisi'ni hezimete uğrattı.

16 Haziran 1950. Arapça ezanı yasaklayan yasa yürürlükten kaldırıldı.

14 Temmuz 1950. Bu kez Nursî'yi de kapsayan genel bir af çıkarıldı ve üzerindeki bütün kısıtlamalar teorik olarak kaldırıldı. Bir yandan Demokrat Parti'nin komünizmle mücadele etmeye, diğer taraftan da daha geniş dinî özgürlüğe izin vermeye yönelik açık niyeti Nursî'yi siyasal gelişmeleri daha yakından izlemeye ve Demokrat Parti'ye ve Başbakan Menderes'e tavsiyelerde bulunup yol göstermeye, onları bu politikaları izlemeye teşvik etmeye yöneltti. Siyaseti hatırlatan her şeyden tamamen uzak bir şekilde geçirdiği yaklaşık otuz yıl süren duruşundaki değişiklik nedeniyle, yaşamının bu son on yılı "Üçüncü Said" dönemi olarak bilinir. Ancak Nursî hâlâ dinin siyasete alet edilmesinin her türlüşüne karşıydı ve öğrencilerinin doğrudan siyasetle ilgilenmesine izin vermiyordu.

1951. Nursî hükümetin Kore'ye asker gönderme kararını destekledi ve öğrencilerinden birini, Bayram Yüksel'i dualarıyla birlikte Kore'ye gönderdi.

EMİRDAĞ-ESKİŞEHİR-İSPARTA. Nursî zamanını bir çok talebesinin bulunduğu bu yerler arasında paylaştırdı.

Şubat 1951. Nursî Vatikan'dan, bizzat gönderdiği Zülfikar Risalesi nedeniyle bir teşekkür mektubu aldı.

4 Ağustos 1951. Cumhurbaşkanı Celal Bayar, hükümetin Van'da bir üniversite kurmaya karar verdiğini ilan etti. Nursî bu gelişmeyi gençliğinde mücadele ettiği İslamî üniversitenin yerine geçecek bir üniversite olması ümidiyle memnuniyetle karşıladı.

Ocak 1952 - İSTANBUL. Nursî yirmi yedi yıl sonra ilk kez İstanbul'u ziyaret ederek, bir talebesinin bastırdığı *Gençlik Rehberi*'ne ilişkin davadaki iddialara cevap verdi.

Mart 1952 - EMİRDAĞ. Pakistan Eğitim Bakan Yardımcısı Nursî'yi ziyaret etti.

5 Mart 1952. *Gençlik Rehberi* davası mahkeme heyetinin oybirliğiyle beraatla sonuçlandı. Nursî yüzlerce tanıdığı ve talebesi tarafından ziyaret edildi.

Nisan 1953 - İSTANBUL. Üç aylık ikameti sırasında Nursî, İstanbul Yunan Ortodoks Kilisesi Patriğini ziyaret etti. Bu ziyaret onun Müslümanlar ve Hıristiyanların, mütecaviz dinsizliğe karşı mücadelede birleşmeleri gerektiği görüşüyle ilişkilendirilebilir.

29 Mayıs 1953. Nursî İstanbul'un fethinin beş yüzüncü yıl dönümü kutlamalarına katıldı.

Temmuz 1953 - EMİRDAĞ-ESKİŞEHİR-İSPARTA. Nursî Isparta'da bir ev kiraladı ve genç talebelerinden küçük bir grubu yanından ayırmamaya başladı.

1954 - BARLA. Nursî Risale'nin büyük bir kısmının yazıldığı sürgün yerini yeniden ziyaret etti.

1955. İlerleyen yaşı nedeniyle Nursî'nin seyahat etmesi gittikçe güçleştiği için talebeleri imkanlarını bir araya getirerek kendisine 1953 model bir Chevrolet satın aldılar.

Şubat 1955 - Bağdat Pakti'nin İmzalanması. Nursî, Başbakan ve Cumhurbaşkanı'na birer tebrik mektubu yazdı ve anlaşmayı bölgede barışa yönelik olumlu bir adım olarak alkışladığını belirtti. Bu anlaşmayı yalnızca Türkiye ile İslam ülkeleri arasındaki ilişkilerin yeniden kurulması olarak değil, ayrıca Türkiye'nin Hıristiyan Batı'nın "dostluğunu" kazanması olarak da görüyordu.

Haziran 1956. Sonunda Risale Afyon Mahkemesi tarafından da aklandı. Bunun üzerine Nursî'nin izniyle Ankara ve İstanbul'daki Nur talebeleri Risale'yi Latin alfabesiyle basmaya başladılar. Bu zamana kadar nüshaların büyük bir kısmı (yasaklanan) Arapça alfabeyle ya elle yazılmış ya da teksir makinesiyle çoğaltılmıştı. Nursî bu olayı "Risale-i Nur'un bayramı" olarak niteledi.

1957. Nur hareketi hızla büyüyor, ülkenin her tarafında Nur dershaneleri açılıyordu.

Ekim 1957. Genel seçimlerde, Nursî CHP'nin tekrar iktidarı ele geçirmesini önlemek için Demokratları açıkça destekledi.

1958. Nursî'nin biyografisi dahil, Risale tekrar tekrar basılmaya devam ediliyordu.

2 Aralık 1959 - ANKARA. Nursî yaşamının sonuna yaklaşıırken, esasen öğrencilerini ziyaret etmek maksadıyla bir dizi seyahat yaptı. İlk olarak talebeleriyle buluşmak için Ankara'ya gitti, sonra Emirdağ'a geri döndü.

19 Aralık 1959 - KONYA. Nursî biraderi Abdülmecid'i ve Mevlana Celaleddin Rumî'nin türbesini ziyaret etti.

30 Aralık 1959 - ANKARA. Nursî, kaldığı otelde DP milletvekilleri ve hükümet yetkilileri dahil bir çok ziyaretçiyi kabul etti. Muhalefet bunu sansasyonel başlıklarla gazetelere taşıdı. Nursî orada talebelerine bir veda konuşması yaptı.

1 Ocak 1960 - İSTANBUL. Son kez talebelerine hitap etti, "sözle cihat" prensiplerine sadık kalmanın ve müspet hareket etmenin gerekliliğini vurguladı.

2 Ocak 1960 - ANKARA. Yine ziyaretçileri kabul etti.

6 Ocak 1960 - KONYA üzerinden EMİRDAĞ. Bunlar Nursî'nin son günleriydi. Sağlığı hızla kötüye gidiyordu.

20 Ocak 1960 - İSPARTA. Nursî Isparta'ya döndü. 17 Mart'ta son kez Emirdağ'a gelerek talebelerine veda etti. Daha sonra nihai yolculuğuna, Urfa'ya doğru yola çıktı. Çok hastaydı.

21 Mart 1960 - URFA. Nursî'yi kalmakta olduğu otelde çok sayıda insan ziyaret etmeye çalışıyordu. Yetkili makamlar onun Isparta'ya dönmesini emretti, ancak artık seyahat edemeyecek kadar hastaydı.

23 Mart 1960. Nursî sabahın erken saatlerinde huzur içinde hayata gözlerini yumdu. Ertesi gün Halil İbrahim Dergahı'nda bir türbeye defnedildi. Vefatında sahip olduğu dünyevî mal varlığı bir saat ve birkaç küçük eşyadan ibaretti. Ama ardında o tarihte sayıları yüz binlere ulaşmış talebelerini bırakmıştı.

27 Mayıs 1960. Bir askerî darbeye Demokratlar devrildi.

12 Temmuz 1960. Askerî cuntanın emri üzerine, Nursî'nin türbesine girildi ve naaşı alınarak uçakla bilinmeyen bir yere nakledildi.

Said Nursî'nin Entelektüel Biyografisine Doğru*

ŞÜKRAN VAHIDE

Bir çok yönden özgün bir şahsiyet olan Said Nursî, çağdaş İslam düşüncesine yaptığı katkıları bugünlerde İslam dünyasında fark edilmeye başlanan, ancak Batı'da hâlâ oldukça az tanınan, orijinal bir düşünür ve alimdir. Bu katkılar, temelde Kur'an tefsiri alanında olmuştur ve onun olgunlaşmış fikirlerini temsil eden *Risale-i Nur* olarak bilinen külliyat (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) halinde ortaya çıkmıştır. Onun en büyük başarısı, geleneksel İslam ilimlerini modern bilimsel bilgi ile birleştirmesi ve modern bilimsel bilginin hakikatini imbibikten geçirirken, materyalist felsefenin temellerini etkin bir biçimde reddetmesidir. Üstelik bu eserleriyle o, İslam dünyasında muhtemelen benzeri olmayan bir iman tazeleme hareketini de kurmuştur.

Nursî uzun yaşamını iki ana döneme ayırmaktadır: Eski Said ve Yeni Said. Bu ayrım kabaca yakın Türk tarihinin ana dönemleriyle çakışmaktadır: Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yirmi yedi yılı. Üçüncü dönem ise,

* Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

özünde Yeni Said döneminin devamı olan, ancak Eski Said'in bazı özelliklerini de taşıyan Üçüncü Said dönemidir. Bu dönem Demokrat Parti dönemiyle (1950-1960) çakışmakta olup, yaşamının son on yılını oluşturmaktadır.

Gençliğinden itibaren Nursî'nin yaşamının ana amacı, Kur'an'ın gerçek ilim ve ilerleme kaynağı olduğunu kanıtlamak idi; bu nedenle kendisini bir çok bilgi dalında yetiştirerek buna hazırladı. Ancak yaşamının ilk döneminde İmparatorluğun ve İslam dünyasının yeniden canlandırılmasını amaçlayan diğer acil hedeflerin de peşinde koştu. Kendisini tamamen Kur'an'ın açıklanmasına hasretmesi, ancak Yeni Said'e dönüşümüyle mümkün oldu. Bunların her biri düşüncesine bir çeşitlilik katmıştır. Konunun kapsamının genişliği nedeniyle bu bölümde, Nursî'nin fikirlerini etkileyen yalnızca bazı etkenlerden söz edecek ve eserlerine yansıdığı kadarıyla her dönemin temel özelliklerinin ana hatlarını belirleyeceğiz. Fikirlerinde Eski Said'den Yeni Said'e geçişini gösteren gelişmeler daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Sonra Yeni Said'in fikirleri, daha çok, fikirlerinin zirvesi olan ve *Risale*'de yer alan tefsir metoduna ilişkin yönüyle değerlendirilecektir. Bunu takiben, *Risale-i Nur* hareketinin büyümesi (bundan sonra *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacaktır) ve bu hareketin Nursî'nin fikirlerini yansıtmaya işlevi ve sonra hareketin Üçüncü Said dönemindeki genişlemesi ve Eski Said'in fikirlerinden bazılarının yeniden gündeme gelmesi kısaca ele alınacaktır.

Onun düşüncesini etkileyen faktörlerden birisi, memleketi olan Doğu Anadolu'daki medreselerin durumu idi. Bu medreselerin sorunlu müfredatının on dokuzuncu yüzyılın gereksinimleriyle büyük ölçüde ilgisiz olması ve bunun sonucu olarak medreselerin işlevlerini yerine getirmede başarısız olması, onu medreselerin radikal biçimde reforma tabi tutulması için projeler üretmeye ve daha da önemlisi buralarda öğretilen bilimlerin yeniden formüle edilmesi ve yenilenmesine yönelik olarak çalışmaya sevk etmişti.

Nursî, İslam düşüncesinin geniş akımlarından, yani medrese- ilim geleneği, felsefe ve tasavvuftan, ilkinde mensuptu. Gelecek

bölümde izah edileceği üzere, sıra dışı eğitimine rağmen klasik İslamî ilimlerde sağlam bir temel kazanarak akranlarını geride bırakmıştı. Gençlik döneminin büyük bir kısmını medrese ilimlerini öğrenerek ve öğreterek geçirdi ve bu iki dönem arasında özellikle *tefsir* ve *kelam* ilimlerinin güncelleştirilmesiyle meşgul oldu. Felsefeye gelince, bu ilk dönemdeki yenilenme yolları arayışı onu, hem İslamî hem de Batı kaynaklı felsefî düşünce ile ilgilenmeye sevk etti. Batı kökenli felsefenin etkisi aşağıda ele alınmıştır. Tasavvuf meselesi ve onun Nursi'nin fikirleri üzerindeki etkisi daha karmaşık bir konudur. Bu etkiyi bir perspektife oturtmada aşağıda özetlenen hususlar yardımcı olabilir.

Nursî tasavvufu dolu bir çevrede büyümesine rağmen, tasavvufun onun yaşamının bu ilk dönemindeki eserleri üzerinde etkili olduğuna ilişkin bir iz yoktur. Yeni Said'in eserlerinin -bu gibi etkileri içermesinden dolayı- çözülmesi daha güçtür.¹ Belki de abartılmaması gereken bu gibi unsurlar, manevî üstatların eserlerine daldığı ve rasyonalizme yaptığı eski vurgudan uzaklaşıp vehbî bilgiye yönelme eğilimi sergilediği, iki dönem arasındaki kriz zamanıyla ilişkilendirilebilir. Bu üstatlardan birisi olan Şeyh Ahmed Sirhindî [İmam-ı Rabbanî] (1563-1624), onun sonunda rehberini bulmasına vesile oldu. Ancak bütün bunlar onu, tasavvufa ve tasavvufun kişiselciliğine (*personalism*) yöneltmeyip, Kur'an'a ve sonunda -bu bölümde tanımlanan- iman yenilenmesinin umumi yoluna götürdü. Bu değerlendirmeler esnasında Nursi'nin *Risale* yolu ile tasavvuf yolu arasındaki kendi karşılaştırmalarına da atıfta bulunulacaktır. Bununla birlikte *Risale*, sayısız konuyu kapsayan ve kesinlikle tasavvuf dahil çeşitli kaynaklardan fikirler ve etkiler içeren muazzam bir çalışmadır. Ancak bunları çözmek ve kaynaklarını belirlemek için detaylı bir araştırma yapılması gerekmektedir ve böyle bir araştırma bu bölümün kapsamı dışındadır.

1. Örneğin, bakınız Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 1989), s. 175-176.

Burada Nursi'nin fikirlerini etkileyen haricî faktörlerden, yani on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı yaşamında gittikçe daha önemli bir rol oynayan Batılı fikir akımlarından da kısaca söz edilmesi gerekir. Nursi'yi ilgilendirdiği kadarıyla bu fikirler iki kısımdır: Birincisi, dönemin Osmanlı entelektüellerinin çoğunluğu tarafından benimsenen ve daha sonra İkinci Meşrutiyet döneminde (1908-1918) uygulanan liberal düşüncedir.² Nursi'nin de bu fikirlerden bazılarını benimseyip uyarladığı görülmektedir. İkincisi, başlangıçta yeni seküler okullar vasıtasıyla sızan Comte'un pozitivist fikirleri ile Büchner ve diğerlerinin materyalizmidir.³ Bu fikirler Batılılaşmış elit arasında çok popüler hale gelmiş ve sonunda Cumhuriyetin kurucuları tarafından İslamiyet'in yerine ideolojik temel olarak ikame edilmiştir. Bilimi bütün diğer değerlerin üstünde gören ve onu İslamiyet'e saldırmak için kullanan materyalizmin çeşitli biçimleri, Nursi'nin söyleminin şekillenmesinde derin etkiler yapmıştır.

Birincisi, 1890'lı yıllarda, fikirleri bu akımlardan etkilenmiş resmî makam sahipleriyle karşılaşması, onu, modern bilimlere öğrenmek gibi olağan dışı bir adım atmaya teşvik etti. Yalnızca bu yolla İslamî ilimler güncelleştirilebilir ve İslam'a yapılan saldırılara yeterli derecede cevap verilebilirdi. Nursi'nin bilime büyük önem vermesinin nedenlerinden birisi de, bilimin teknoloji ile birlikte maddî ilerlemenin temelini oluşturmaya idi. Ancak daha sonra bilimin hakikati ortaya çıkarma aracı olması işlevinde hayal kırıklığına uğradı ve bu bölümde açıklandığı üzere, Yeni Said dönemine geçişi esnasında 'Kur'anî bakış açısı'nı keşfetmesini takiben, Nursi, bilimsel gerçekleri ve dinin hakikatlerini birleştiren bir tefsir metodu geliştirdi. Bu durum Nursi'nin, bir yandan, din-bilim çatışması, tabiatın yaratıcı gücü, maddenin ezeliyeti gibi materyalist argümanların ve eleştirilerin dolaylı olarak reddini

2. Bakınız dipnot 20.

3. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul, tarihsiz), s. 8 vd., s. 370-372. Ayrıca bakınız S. Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara, 1995).

eserlerine dahil etmesini, diğer yandan da “iman hakikatlerini” pozitif olarak kanıtlamasını sağladı. Kur'an ile -kendisiyle genellikle doğal felsefe, ya da bilimin materyalist yorumu kastedilen- 'felsefe' arasındaki karşılaştırmalar, onun metodunun bir başka unsurudur. Böylece Nursî bir bakıma bilimi reddederken, öte yandan bilim onun fikirlerinin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır; aynı zamanda eserlerinin güncelliğinin sürmesinin de hiç şüphesiz ana faktörlerinden birisidir. Bu konu da burada yapıldığından daha fazla araştırmayı hak etmektedir.

Çocukluk ve Gençlik

Nursî 1877 yılında Doğu Anadolu'nun Bitlis vilayetinde dağlık bir köyde doğdu.⁴ Ailesi dindarlığıyla tanınmasına rağmen, eğitim görmüş olduklarına ilişkin bir kayıt yoktur. Ancak Said, çocukluğu ve gençliğinde hem istisnai zekası hem de bilgiyi özümseme yeteneğiyle kendisini gösterdiği gibi, mevcut eğitim sistemi ile içgüdüsel tatminsizliği ve bu sistemi reformize etme arzusu ile de dikkat çekti. Önce Nurs çevresindeki medreselere, sonra da Doğu Beyazıt'taki medreseye kısa süre devam etmesi onun istenen standarda ulaşması için yeterli oldu ve o dönemde Doğu Anadolu'da mevcut ana dersleri tamamladığını gösteren icazetini aldı (1892).

Eski bir biyografiye⁵ göre, Nursî hem ulema hem de mutasavvıf şeyhler tarafından yönetilen medreselere devam etmiştir. Ulemadan üçünün isimleri verilmiştir, fakat çoğunluğu Nakşibendi (Halidi) tarikatı üyelerinden oluşuyordu.⁶ Ancak mevcut kaynak-

4. *Risale-i Nur Külliyyatı Müellifi, Bediüzzaman Said Nursi, Hayatı, Mesleği, Tercüme-i Hali*, (bundan sonra *Tarihçe* olarak atıfta bulunulacaktır) (İstanbul, 1976), s. 31-48. (Biyografi 1957 yılında Nursî'nin gözetimi altında 2 cilt halinde hazırlanmıştır. Ayrıca bakınız Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi, Mufasssal Tarihçe-i Hayatı* (3 cilt) (İstanbul, 1998), c. i, s. 37-165 ve Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi*, 2. baskı, (İstanbul, 1998), s. 3-31.

5. Abdurrahman, *Bediüzzaman'ın Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul, 1335), s. 2; ayrıca *Tarihçe*, s. 44.

6. Bu tarikatın yayılması için bakınız, Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh*

lardan açıkça görüldüğü üzere, bu şeyhler, seyr-i süluka ilişkin talimatlardan ziyade (ya da onlara ilave olarak) 'medrese' eğitimi vermişler, yani İslamî ilimler öğretmişlerdir. Nursî hiçbir zaman herhangi bir tarıkata girmemiştir ve daha sonra bunun gerekçesini, çalışmalarıyla meşguliyetinin engel olması olarak açıklamıştır.⁷ Bu eğitiminin ilk üç yılı boyunca normal olarak Doğu Anadolu'da öğretilen Arapça gramer derslerinde ustalaşarak *Emsile*'den *Hallül'l-Mu'akkad*'a kadar, yani İstanbul müfredatında yer alan *İzhar*'a denk gelen 'orta dereceye' kadar öğretim gördü.⁸ Doğu Beyazıt'taki üç aylık eğitimi esnasında her bir eserden yalnızca seçilmiş dersleri okuyarak *Molla Cami*'den sonuna kadar olan derslerini tamamladı. Niyeti medrese reformuna gerek bulunduğunu göstermekti. Bu dersler arasında İbnü's-Subkî'nin fıkıh usûlü hakkındaki *Cem'ül-Cevâmî*'si, aynı konu hakkında İbn Hacer'in bir eseri, ve Cürcanî'nin ilm-i kelam hakkındaki *Şerhü'l-Mevâkıfı* yer alıyordu.⁹ Kendisine mezuniyeti nedeniyle, doğuda yalnızca müderrislerin hakkı olan bir cübbe ve sarık giydirilmek istenilmişse de kendisi bunu henüz kemale ermediği gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁰ Bunu takiben bölgedeki bütün ulemayı münazaralarda yenmedeki ve kendisine medrese şeyhleri tarafından sorulan bütün sorulara cevap vermedeki aşılamayan rekoru onun başarısının kanıtı idi. Bu başarısının sonucu olarak kendisine "çağın harikası" anlamına gelen Bediüzzaman lakabı verilmişti.

and State. *The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2. baskı, (Londra, 1992), s. 224 vd.; ve Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 55-58.

7. Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (İstanbul, 1960), s. 116.
8. Bakınız Hamza, "Bediüzzaman Said el-Nursî'nin Tercüme-i Halinden Bir Hülâsadır," (1918), içinde yer aldığı eser *Asar-ı Bedi'îyye* (yersiz, tarihsiz), s. 668.
9. Bakınız Abdurrahman, s. 9; *Tarihçe*, s. 34. Nursî'nin okuduğu *Cemrül-Cevâmî* kopyası hâlâ mevcuttur; bakınız Badıllı, c. i, s. 100-101. Medrese müfredatındaki 41 eserin listesi için bakınız Badıllı, c. i, s. 97-98; yorumları, açıklamaları ve şerhleriyle toplam eser sayısı yaklaşık 100 adettir.
10. Hamza, içinde yer aldığı eser: *Asar-ı Bedi'îyye*, s. 669; *Tarihçe*, s. 35.

Genç Nursî bağımsız olarak eğitimine devam etmek suretiyle öncelikle temel İslamî ilimlerdeki standart eserlerin tamamını hıfzetti. Bitlis valisinin konağında ikamet ettiği iki yıl boyunca (1893-1895?), bu gibi eserlerden kırkını hıfzetmesiyle ünlendi.¹¹ Sonra Van'da iken (1895?-1907) Osmanlı İmparatorluğu ve İslam dünyasının başına bela olan sorunlara ilişkin genel bilgisi arttıkça, o dönemde bölgenin uleması arasında eşi görülmeyen bir çabayla modern bilimleri öğrenmeye başladı. Kendi biyografisinde bu gereksinimi, "vali ve resmî görevlilerle" ilişkileri sayesinde fark ettiği belirtilmektedir.¹² Yani pozitivist ve materyalist fikirlerin sızmasının, bu fikirlerin İslam hakkında gündeme getirdiği kuşkuların ve ilm-i kelamın geleneksel formunun bunlara cevap verebilme yetersizliğinin farkına vardı. Vali Tahir Paşa entelektüel gelişmeleri takip eden ve güncel bir kütüphaneye sahip olan aydın bir bürokrattı; köşkü heyecanlı münazaralara ev sahipliği yapıyordu. Nursî'nin olağanüstü yeteneklerinin farkındaydı ve onu teşvik etmek ve ona yardım etmek için büyük çaba gösterdi. Diğer bürokratlar ise laikleştirici Tanzimat reformlarının ürünüydüler ve fikirlerinde bu reformların etkileri bariz bir şekilde görülmüyordu. Paşanın imkanlarından yararlanan Nursî, kendi kendine bütün modern bilimleri, "tarih, coğrafya, matematik (ki bu bilim de uzmanlaştı), jeoloji, fizik, kimya, astronomi ve 'felsefe'yi ve benzeri bilimleri öğrendi." Onun hızlı ilerleyişi lise öğretmenleriyle yaptığı münazaralarda kazandığı tecrübe ile daha da kolaylaştı. Bu münazaralar ayrıca onun ulaştığı düzeyi de gösteriyordu.¹³ Bundan sonra, eğitim reformu ve medreselerin yenilenmesi projelerinin temelini İslamî ve modern bilimlerin birlikte öğretil-

11. *Tarihçe*, s. 43, burada bu kitapların sarf, nahiv, mantık gibi 'alet' ilimlerinden ve tefsir ve ilm-i kelama dair 'yüksek' ilimlerden oluştuğu belirtilmektedir.

12. *Tarihçe*, s. 44.

13. *A.g.e.*, s. 45; Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursî*, s. 23-24; Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 75-77. Bu son eserde Abdülhamid döneminde bulunan yeni bilim kitaplarından bazılarının listesi yer almaktadır.

mesi oluşturdu. Ayrıca Van'daki medresesinde bu yeni metodu uyguladı.

Bu dönemde Nursî'nin istikbaline ilişkin önemli bir gelişme, Kur'an'a yönelik tehditlerin ciddiyetinin farkına varmasıdır. Daha sonraki yıllarda bir gazeteden İngilizlerin Gladston'un şahsında, kendi emperyalist emellerinin önündeki baş engel olarak gördükleri Kur'an'a karşı açıktan savaş ilan ettiğini öğrendiği zaman yaşadığı şoku tarif eder. Bu olay 1900 yılında meydana geldi ve onun fikirlerinde bir "inkılabı sebep oldu." Elde ettiği bütün bilgileri "Kur'an'ı anlamak ve Kur'an'ın hakikatlerini ispatlamak" için kullanmaya, rehber ve öğretmen olarak Kur'an'ın mucizeviliğini benimsemeye, yaşamını Kur'an'a hizmete adamaya yemin etti. Ancak gençliği zamanındaki "aldatıcı" olaylar nedeniyle bu vazifeyi ancak Birinci Dünya Savaşı'nın patlamasıyla üzerine aldı.¹⁴ Diğer anlatımlardan Kur'an tefsiri ve "*Risale-i Nur*'un fatihası ve birinci mertebesi" olan *İşaratü'l-İ'caz* üzerinde çalışmaya fiilen Rumi 1329/M.1913 yılında başladığını öğreniyoruz.¹⁵ Burada hem Yeni Said tarafından benimsenecek olan yola, hem de Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemdeki faaliyetlerini yaşamının ana amacından bir sapma olarak değerlendirdiğine dair bazı işaretler görüyoruz.

Meşrutiyet Dönemi

Nursî 1907 yılının sonuna doğru İstanbul'a geldiğinde amacı, İmparatorluğun doğu vilayetlerindeki eğitim projeleri için ve özellikle onun eğitim reformu fikirlerinin somutlaşmış hali olan İslam üniversitesi *Medresetü'z-Zehra* için destek sağlamak idi. Doğunun sorunlarını kamuoyuna duyurmasıyla kısa sürede tanınan

14. Bakınız, Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 76; Vahide, *The Author of the Risale-i Nur*, Bediuzzaman Said Nursî, s. 30-31.

15. Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 73. Bir başka yerde Nursî *İşaratü'l-İ'caz* üzerinde çalışmaya başladığı zaman "felsefe ve 'alet' ilimlerini geride bıraktığını" belirtmektedir. Bakınız Nursî, *Kastamonu Lahikası* (İstanbul, 1994), s. 186. Ancak diğer anlatımlarda bu tarih daha sonraya, Yeni Said'in doğuşu zamanına ertelenmektedir.

bir şahsiyet haline geldiği gibi, İstanbul ulema ve entelektüelleri arasında da alim olarak ün kazandı. Birkaç ay içinde Sultan Abdülhamid'e bir dilekçe sunarak eğitim konusundaki fikirlerini açıkladı ve devlet desteği istedi.¹⁶ Olumlu bir cevap alamadığı gibi tutuklandı ve kısa bir gözaltından sonra yeniden özgürlüğüne kavuştu. Tutuklama olayı meşrutiyetin Temmuz 1908'de ilanından kısa süre önce meydana gelmişti. Bu olaydan sonra meşrutiyetin aktif bir destekleyicisi haline geldi. Bir çok diğer İslamcı düşünürle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtarılmasının, ilerlemesinin ve İslam medeniyetinin kurulmasının ancak hürriyet ve meşruti hükümet yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanıyordu.¹⁷ Bu 'politik' yaklaşım daha sonra Nursi'nin en çok eleştirdiği tavır oldu. Yine de daha sonra bu dönemdeki faaliyetlerine yönelik öz-eleştirileri, bu dönemdeki bütün faaliyetlerinin, ister İmparatorluğun doğu vilayetlerinde medreselerin yeniden diriltilmesine ve bölgenin bütün olarak yeniden canlandırılmasına yönelik olsun, isterse meşrutiyet hareketine veya İslam Birliğine ve İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'ne olan desteği olsun, hepsinin İmparatorluğun ve İslam dünyasının birliğinin güçlendirilmesini

16. Nursi'nin dilekçesinin metni için, bakınız "Nutuklar," *Asâr-ı Bedi'yye*, s. 366-367; (İngilizce'ye çeviri Vahide), *The Author of the Risale-i Nur*, s. 42. Bu arada Sultanın doğu vilayetlerinde eğitimin yayılması çabalarını teyit ederken, Nursi onu bu eğitime dinî bir temel kazandırma ihtiyacı hususunda ve 'modern' bilimlerin 'dinî ilimler'le birlikte öğretilmesi için ikna etmek istiyordu. Abdülhamid'in eğitim politikaları için, bakınız Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (İstanbul, 1980) ve "Abdülhamid II," içinde yer aldığı eser *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988-), c. i, s. 221.

17. Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* (İstanbul, tarihsiz) s. 233-235. Bu dönemde Türkiye'deki İslamcı düşüncenin genel bir araştırması için, bakınız İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (3 cilt) (İstanbul, 1986-1998), c. i, s. xv-xviii. Burada yer alan düşünürler ve yazarlar geniş bir fikir spektrumu sunmaktadırlar. Ayrıca bakınız, Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri, I, Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul, 2000).

ve İslam dünyasının kalkınıp ilerlemesini amaçladığı gerçeğini gölgelememelidir.¹⁸

Nursî'nin meşrutiyete desteği teorik alanla sınırlı kalmadı; 'devrim'in ilk günlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti (ITC) ile birlikte çalışarak, İstanbul ve Selanik'te halkın büyük bir kısmı için yabancı olan meşrutiyet kavramını açıklayan konuşmalar yapıyor ve onları meşrutiyetin çeşitli yararları konusunda iknaya çalışıyordu. Bununla birlikte Nursî'nin temel kaygısı -ve ITC'nin çoğunluğu bundan saptığı için, İttihatçıların şiddetli bir muhalifi haline gelmesine neden olan olgu- meşrutiyetin şeriata uygunluğunu vurgulamak ve şeriatin meşrutiyetin temeli yapılması gerektiğinde ısrar etmek idi.¹⁹

Muhafaza edilmiş bütün konuşmalarında, gazete makalelerinde ve diğer eserlerinde Nursî on dokuzuncu yüzyılda Namık Kemal ve Genç Osmanlılarla onların halefleri tarafından Osmanlı entelektüeline tanıtılan liberal fikirleri ve terminolojisini kullanı-

-
18. İslam Birliği söz konusu olduğunda Nursî, *İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti* yanında belki de en fazla Mehmet Akif ve *Sırat-ı Müstakim*, daha sonraki ismiyle *Sebilürreşad* etrafında toplanan gruba yakındı. Derginin sahibi olan Eşref Edip 1950'lerde şunları yazıyordu:

Üstadla tanışmamız kırk seneyi geçti. O zamanlar hemen her gün idarehaneye gelir; Akifler, Naimler (Babanzade Ahmed Naim), Feridler (Ferid Kam), İzmirliyle (İzmirli İsmail Hakkı) birlikte saatlerce tatlı tatlı musahabelerde bulunurduk. Üstad kendine mahsus şivesiyle yüksek ilmi meselelerden konuşur, onun konuşmasındaki celâdet ve şehamet bizi de heyecanlandırırdı. (*Tarihçe*, s. 551).

Bu makalenin yazarı Nursî'nin o dönemde dergiye yazı yazdığına ilişkin bir kanıt rastlanmamıştır (Yayınlanan makalelerinin listesi için bakınız Badıllı, c. i, s. 286). Aynı dönemde İttihad-ı İslam konusundaki "selefleri" olarak Nursî, Sultan Selim (1512-1520), Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Ali Suavi, Hoca Tahsin ve Namık Kemal'i zikretmiştir. Bakınız Nursî, *Divan-ı Harbi Örfi* (İstanbul, 1975), s. 19.

19. Örneğin, bakınız Nursî, *Divan-ı Harbi Örfi*, s. 12, 34; Nursî, "Yaşasın Şariat-ı Garra," M. Ertuğrul Düzdağ, der., *Volkan Gazetesi 1908-1909* (sayı 73) (İstanbul, 1992), s. 350-351; (*The Damascus Sermon*, İng. trc. Şükran Vahide (İstanbul 1996), s. 72-74; Nursî, "Münâzarat," *Asâr-ı Bedi'îye*, s. 407; Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 59-64.

yordu.²⁰ Yani konuşmalarında ve makalelerinde insanları meşrutiyet, meşveret, hürriyet, despotizm, ilerleme, medeniyet,²¹ vatan ve millet gibi kavramlara aşına hale getirmeye çalışıyordu. Ancak bu kavramları daima bir şekilde İslam ile ilişkilendiriyordu. Örneğin milletin egemenliğinden söz ettiğinde, hemen şu sözlerle bunu açıklığa kavuşturuyordu: "Milletimiz de yalnız İslamiyet'tir."²² Sıkça vurguladığı bir başka fikir de, *İslamiyet Milliyeti* idi. Bununla bir siyasal kavramdan çok Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarını vurguluyordu.²³ İlginçtir ki, Nursî meşveret ve meşrutiyet gibi kavramları medrese ve reform fikirlerine bile uygulamıştır.²⁴ Onun benimsediği, Osmanlılar için yeni olan bir başka kavram da 'toplum' idi.²⁵ Eserlerinde *hey'et-i içtimaiye*,²⁶ *ic-timaiyat-ı insaniye*²⁷ ve *hey'et-i içtimaiye-i İslamiye*²⁸ gibi kavramlara atıflar yer almaktadır.

-
20. Bu fikirler için bakınız; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, [Türkçeye çeviri Türköne vd.] (İstanbul, 1996), özellikle Bölüm X; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1968), s. 141-146, 151 vd.
 21. Nursî bütün Batılılaşma biçimlerine karşı çıkıyordu, ancak Batı medeniyetinden bilim ve teknolojinin alınmasını savunuyordu. Bakınız Nursî, *Divan-ı Harbi Örfi*, s. 61.
 22. Nursî, "Reddül-Evham," *Volkan* (sayı 90), s. 438. [Ayrıca *Hutbe-i Şamiye* içinde].
 23. Örneğin bakınız *The Rays Collection* (İng. trc. Şükran Vahide) (İstanbul, 1998), s. 415; Nursî, *Divan-ı Harbi Örfi*, s. 43. Niyazi Berkes yeni kavramların neden olduğu karışıklığa dikkat çekmektedir; bakınız Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul, tarihsiz), s. 261-262 ve yeni kavramlar için Namık Kemal'in de aynı sözleri kullanması için bakınız Berkes, s. 286.
 24. Nursî, *Münazarat* (İstanbul, 1977), s. 76; Nursî, "Nutuklar," *Asâr-ı Bedi'îye*, s. 374.
 25. Bakınız Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 171-172.
 26. Nursî, *İşaratü'l-İ'caz fi Mazannü'l-İcâz* (İstanbul, 1994), s. 170; Nursî, *İşaratü'l-İcâz* (tr. trc. Abdülmecid Nursî) (İstanbul, 1999), s. 183.
 27. Nursî, *Sözler* (İstanbul, 1996), s. 481; Nursî, *The Words* (2 cilt) (İng. trc.) (İstanbul, 1998), s. 497.
 28. Nursî, *Hutbe-i Şamiye* (İstanbul, 1960), s. 50.

Nursî'nin halkı meşrutiyet hükümetini kabul etmenin gerekliliğine ikna etme çabaları, onun siyasete doğrudan dahil olmasına yol açmadı. Aslında Meşrutiyetin ilanını izleyen aylarda gelişen huzursuzluk ve anarşi ortamında, nüfuzunu daha fazla ayrılık ve çatışma olmasını önlemek için kullandı. Bu durum ihtilalden sonra, 31 Mart Vakası olarak bilinen ve muhtemelen haksız yere *İttihad-ı Muhammedî*'nin suçlandığı olayda tutuklanmasını önlemedi. Divan-ı Harb-i Örfî'de verdiği ve beraatına neden olan cezur savunmasında, *İttihad-ı Muhammedî*'ye "bu ism-i mübarek" in suistimalini önlemek için katıldığını söylerken, cemiyetin yayın organı olan *Volkan* gazetesindeki düzenli yazılarında cemiyetin amaçlarının [Hz.] Peygamber'in [a.s.m.] sünnetini ihya etmek ve ahlakî yenilenme için yaygın bir hareketi başlatmak, yani "siyasetin tersi" olduğunu ifade ediyordu.²⁹ Cemiyet Müslümanların birlik ve kardeşlik potansiyeli bilincini artırmayı ve ilerleme yoluna teşvik etmeyi umut ediyordu.³⁰

Benzer şekilde Kürt hamallarla ilişkileri, özünde eğiticiydi ve onları meşrutiyetin anlamı ve bundan nasıl yararlanmaları gerektiği konusunda aydınlatmaya yönelikti. Onları, üç düşmanları olan "cehalet, zaruret, ihtilaf" ile "sanat, marifet, ittifak silahıyla cihat" etmeye; hükümete itaat ederek İmparatorluğu oluşturan diğer unsurlara iyi örnek olmaya çağırıyordu. "Hükümetin işine karışmayacağız. Zirâ, hikmet-i hükümeti bilmiyoruz"³¹ diyordu.

Nursî ordunun siyasete karışmasından da kaygı duydu ve askerleri siyasî cemiyetlere katılmamaları konusunda uyardı.³² 31 Mart olayı esnasında isyancı askerlere yaptığı konuşmalar ve gazetelerdeki makaleleri en az sekiz taburun kışlarına dönmesini ve subaylarına itaat etmesini sağladı ve böylece isyanın bastırılmasına yardımcı oldu. Bir sene sonra, 1910 yılında, Nursî bu ko-

29. Nursî, "Reddül-Evham," *Volkan* (sayı 90), s. 439 [*The Damascus Sermon*, ing. trc., s. 84].

30. Vahide, s. 74-76.

31. Bakınız Nursî, *Divan-ı Harb-i Örfî*, s. 14-15; Nursî, "Nutuklar," *Asâr-ı Bedi'îye*, s. 358-359.

32. Bakınız, Nursî, *Divan-ı Harb-i Örfî*, s. 20-21.

nuşmaları ve makalelerinden seçtiği bir derlemeyi “Nutuk” adıyla yayınladı. Bu onun ilk yayınlanmış eseridir.³³ Divan-ı Harb-i Örfî’deki savunması ise 1911 yılında yayınlanırken, ertesi yıl ikinci baskısını yaptı.

Muhtemelen 1910 yılının başlarında doğuya döndü. İstanbul’daki meşrutiyet hükümetinin vaat edilen “hürriyet” meyvelerini vermemesine rağmen, Sultan Abdülhamid’in mutlakiyetçiliğinden daha az baskıcı ve daha az sınırlayıcı bir rejim kurdukları için, Nursî meşrutiyetin getirmeyi vaat edip unuttukları fikirler konusunda başlangıçta hayal kırıklığı hissetmiyordu. 1910 yılının yazında, Van’dan başlamak üzere, ülkenin medeniyetten uzak ve dağlık bölgelerini gezerek, aşiretleri meşrutiyet, hürriyet ve yeni hükümet konusunda bilgilendirdi ve aşiretleri bunları kabul etmeye çağırdı. Sonra ertesi ilk baharda Emevi Camii’nde ünlü hutbesini verdiği Şam’a gitti. Hutbede İslam dünyasını etkileyen “hastalık” için “Kur’an eczanesinden” altı ilaç önermekte ve ahlaki yenilenmenin önemini vurgulamaktadır. Ümitsizliği bu hastalıkların en ciddiisi olarak teşhis ederken, buna çare olarak ümidi göstermekte ve İslam’ın nasıl ilerleme kapasite ve kabiliyetine sahip olduğunu izah etmektedir. Bu seyahatinde halkın medrese eğitimlerinde münazarayı kullanmalarıyla kendisini gösteren “doğal meşrutiyet eğilimi”ni teşvik etmek için, halkın kendisine soru sormalarını önermiş ve bu soruları cevaplamıştır. Bunlardan yüz elli kadarı, daha sonra Türkçe’si 1913 yılında *Münazarat* adıyla neşredilen bir eserde toplanmıştır. Bu seyahatin ikinci meyvesi, Nursî’nin diğer faaliyetlerinin gölgesinde kalma eğilimi gösteren medreselerin yenilenmesi ve diriltilmesi çabasının sürdüğünü gösterir. Bu eser *ulemaya* hitap etmektedir. Orjinali Arapça olan *Muhakemat* adlı bu eserinin Türkçesi de 1911 yılında yayınlandı. Nursî, sonraları, projesini yaptığı Doğu Üniversitesi Medresetü’z-Zehra’nın bazı şartlarını, yararlarını ve meyvelerini anlattığı *Münazarat*’ın son kısmını bu eserin “ruhu ve esası” olarak adlandırdı.

33. Daha eski bir esere, 1324/1908, atıf yapılan yer Hanioglu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak, Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 315, n.2, ancak elindeki makalenin yazarı bu atfın doğruluğunu teyit edememiştir.

mıştır.³⁴ Burada onun eğitim reformuna ilişkin fikirlerinin çok ileri görüşlü ve radikal olduğuna dikkat çekmek gerekir. Daha önce sözü edilen dinî ilimlerin ve modern fen bilimlerinin birlikte öğretilmesinin yanı sıra, Nursî, zamanının üç ana eğitim kurumu olan medreseler, mektepler ve tekkelerin ve bunların temsil ettiği disiplinlerin Medresetü'z-Zehra'da uzlaştırılması ve bir araya getirilmesini öneriyordu. Böylece aralarındaki uçurumlar kapanacak ve bunun sonucunda "İslamî ahlakın temelini sarsan ve ilerleme uyumunu mahveden" toplumsal bölünmüşlük ortadan kalkacaktı. Ayrıca yerleşik uygulamadan radikal olarak ayrılan bir görüşle, öğrencilerin yetenekleri olan dallarda uzmanlaşmalarını hararetle savunuyordu.³⁵

Muhakemat Nursî'nin Kur'an tefsirine ilişkin sorunları ayrıntılı olarak ele alan ilk eseridir ve özellikle Nursî'nin memleketi olan doğudaki ulemanın akıllarında karışıklığa neden olan bir dizi konuyu aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle bu eserin diğer adı *Saykalü'l-İslamiyet*'tir [İslamiyet'in Cilası]. Bu eserinde gençliğinden bu yana İslam hakikatlerini "parlatmayı" ve "*ehl-i tefrit*"in kuşklarını dağıtmayı ve *ehl-i ifratın* tevehhümelerini yok etmeyi ve asılsızlığını göstermeyi" istediğini söylemektedir. Daha sonraki yıllarda Nursî bu eserini *tefsir muhaddemesi* olarak adlandırmıştır.³⁶ Bununla muhtemelen bu eserin, bir Kur'an tefsirinin temel ilkeleri olması gereken prensipleri belirlediğini kastetmektedir. Üç ana bölümden, *Unsur-u Hakikat*, *Unsur-u Belagat* ve *Unsur-u Akide*'den oluşan bu eser hem içerik hem de tarz bakımından oldukça orjinaldir.

Nursî'nin ilk bölümde ele aldığı ana sorunlardan bazıları, İsrailiyyat ve kadim Yunan felsefesinin din kisvesi altında İslamiyet'e dahil olması ve bunların özellikle *ehl-i zahir* arasında oluşturdu-

34. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 46.

35. Medresetü'z-Zehra ve Nursî'nin eğitim reformu konusundaki fikirlerinin ayrıntıları için, bakınız Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 41-45, 48-49.

36. Nursî, *Şualar* (İstanbul, 1994), s. 181; Nursî, *The Rays Collection*, s. 202.

ğu karışıklığa; mecaz ve temsillerin literalist yorumlarına; İslam, akıl ve modern bilimin uyumluluğuna ilişkindir.

Nursî bu son soruna önemli vurgular yapmakta, önsözde bunun “bazı zevahir-i İslamiyet ve bazı mesail-i fûnun ortasında hayal-i bâtil ile tevehhüm eylediğimiz [bir] mûsademet ve mûnakazat” olduğuna ve bu hayali çatışmanın yalnızca geçmişte şeriatın tamamen egemen olmasını önleyen ana faktör olmakla kalmayıp, aynı zamanda günümüzde “ümitsizliğe” neden olduğuna ve “bab-ı medeniyet ve maarifi, Ekrad ve emsallerine kapattırdı”ğına işaret etmektedir.³⁷ Bu nedenle Nursî, vurgulamak istediği hususları açıklamak için sık sık (dünyanın yuvarlaklığı gibi günümüz insanlarının açıkça bildiği) bilimsel örnekler vermektedir. Onun ispat (*bürhan*), tümevarım (*istikra-i tam*) ve mantığı kullanma biçimi dikkate alındığında, Nursî'nin rasyonel bir metodu uygulamaya koyma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Nursî modern bilimin (*hikmet-i cedide*) “o müstebit hikmet-i Yunaniyeyi dört duvarıyla zir-ü-zeber” ettiğine ve bu nedenle “ayatın delail-i i'cazının miftahı ve esrar-ı belagatın keşşafı yalnız belagat-ı Arabiye'nin madeninde” olduğuna yoksa “felsefe-i Yunaniye'nin tezgahında” olmadığına dikkat çekmektedir. İkinci bölüm, “belagatın ruhuna taalluk eden birkaç meselenin beyanındadır.” Bu bölüm Nursî'nin Arap diline ve belagat ilminin çeşitli dallarına derin hakimiyetini göstermektedir. O dönemde tamamlanmamış olan üçüncü bölüm Kur'an'ın dört ana amacına ilişkin kanıtlar sunmaktadır: Tevhid, nübüvvet, haşir ve adalet. Nursî'nin burada ileri sürdüğü bütün argümanlar ve konular *İşaratü'l-l'caz* tefsirinde ve daha sonra *Risale*'de tekrarlanmıştır. Bu nedenle bu önemli hususların tartışılması o eserlere bırakılacaktır.

Nursî, Şam'dan, 1911 yılı Haziran ayında, Sultan Reşad'ın Balkanlara yapacağı resmî geziye doğu vilayetlerini temsilen katılmak üzere, Beyrut üzerinden deniz yoluyla İstanbul'a döndü. Balkanlardaki yükselen milliyetçilik dalgası karşısında tebaasının sadakat duygularını pekiştirmek için yapılan bu son Osmanlı teşeb-

37. Nursî, *Muhakemat* (İstanbul, 1977), s. 8.

büsü başarısızlıkla sonuçlandı, ancak Nursî bu fırsatı doğudaki üniversitesi Medresetü'z-Zehra'ya destek ve ödenek vaadini almak için kullandı. Medresenin temelleri Van Gölü kıyısına atıldı, ancak Birinci Dünya Savaşı'nın patlamasıyla proje akim kaldı.

Nursî'nin Birinci Dünya Savaşı öncesi yıllarının çoğunu Van'da öğretimle geçirdiğine ilişkin başka göstergeler de vardır. Onun bir mantık eserine düştüğü haşiyeler, talebesi Habib tarafından aynı eserin kenarlarına yazılmış olarak halen muhafaza edilmektedir.³⁸ Aynı yıl, yani 1913 yılında daha önce sözü edilen Kur'an tefsiri *İşaratü'l-l'caz'a* başladı. Nursî, Osmanlıların savaşa girmesiyle orduya katıldı ve doğu vilayetlerindeki milis kuvvetlerine komutan olarak atandı. Talebeleri de onun milis kuvvetine katıldılar. Medresesini ziyaret edenler duvarlarda nasıl "silahlarla kitapların yan yana dizildiğini" anlatmaktadırlar.³⁹ Ancak tefsiri-ne o kadar önem veriyordu ki, cephede iken bile yazmaya devam etti. Bitlis'in düşmesinden sonra 1916 yılının Mart ayında Ruslara esir düştü ve iki yılını Rusya'da esarette geçirdi.

Günümüz bilginleri *İşaratü'l-l'caz*'ın, Kur'an'ın sözcük düzeyini (*nazm*) sergileyişinde yer yer Abdül-Kahir Cürcanî⁴⁰ ve Zemahşerî⁴¹ gibi geçmişin ünlü üstatlarını geçmesi, ince gramer hususlarına ilişkin açıklamaları,⁴² ve belagat, mantık, usulü'd-

38. Bakınız Nursî, *Ta'likat 'ala Burhanü'l-Gelenbevi fi'l-Mantık* (tıpkıbasım) (İstanbul, 1993). Nursî bu eseri "Eski Said'in mantık üzerine yazdığı bir şalieser" olarak nitelendirmekte ve aynı konudaki diğer eseri *Kızıl lcaz 'ala Süllem*'in "ulemayı kendisini dikkatlice incelemeye ve beğenmeye sevk ettiğini" belirtmektedir (Kastamonu Lahikası, s. 140). Bu ikinci eser 1900'lerin başlarında yazılmış (Badıllı, c. i, s. 582), ancak 1339/1921 yılına kadar basılmamıştır.

39. Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul, 1998), s. 165; Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 121-122.

40. Mehmet Kileci, *Risale-i Nur'da Kur'an Mucizesi* (İstanbul, 1997), s. 141.

41. Ziyâd Halil Muhammed el-Daghâmin, "Nursi's Method of Expounding the Qur'an's Miraculousness," *Üçüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1995* (İstanbul, 1997), c. i, s. 316-320.

42. Abdürrezzâk Abdurrahman el-Sa'adî, "Nursi's Ideas on the Language Aspects of the Qur'an's Miraculousness," *Üçüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1995*, c. i, s. 356-372, 372-385.

din ve diğer ilimlere dair kurallar önermesi yönleriyle istisnai bir kaliteye sahip olduğu yorumunu yapmaktadırlar. Eserin önsözünde Nursî, Kur'an'ın bütün tarihsel çağlara ve bütün kavimlere hitap etmesi ve "dünya maddiyatına ait pek çok fenleri ve ilimleri câmi" olması nedeniyle, tefsiri ve yorumlarının bu zamanda uzman bilginlerden oluşan yüksek bir komite tarafından yapılması gerektiğini belirtmektedir. Böyle bir komitenin kurulmasını ümit ediyordu, ancak hissettiği aciliyet ve yaklaşan savaşın habercileri, onu "Kur'an'ın bazı hakikatleriyle, nazmındaki i'caza dair bazı işaretleri tek başına kaydetmeye" sevk etti.⁴³ Bu eser Kur'an'ın dört temel amacı çerçevesinde organize edilmiş, çok yoğun bir eserdir. Az önce zikredilen ilimlerden yararlanmak suretiyle, Kur'an'ın mucizeliğine ve öğrettiği temel hakikatlere ilişkin kanıtlar ve açıklamalar sunmaktadır. Kuşkusuz eserin bu niteliği ve insan, iman, imansızlık ve ibadeti ele alması nedeniyle ki, Nursî sonraları "Eski Said'in ise, Arabî risalelerinden yalnız İşaratü'l-l'caz, Risale-i Nur'da en mühim bir mevki almış" demektedir.⁴⁴

Benimsediği doğrudan, hemen hemen sohbete yakın üslubuna ilave olarak, Nursî, *Muhakemat*'ta da olduğu gibi büyük ölçüde mantık, gerekçeli argüman ve kanıtlardan yararlanmaktadır. Yine fen bilimlerinin Kur'an'a uygunluğuna dikkat çekmekte⁴⁵ ve ileri sürdüğü hususları kanıtlamak için bilimden örnekler vermektedir.⁴⁶ Ayrıca akla ve İslam'ın rasyonelliğine vurgu yaptığı da söylenebilir: "[Kur'an]... İslamiyetin akıl, hikmet ve mantık üzerine müesses olduğuna işaret etmiştir..."⁴⁷ "...İslamiyetin menşei ilim, esası, akıl[dır]..."⁴⁸ "Şeriat-ı İslamiye, akli bürhanlar üzerine müessestir."⁴⁹

43. Nursî, *İşaratü'l-l'caz* (İstanbul, 1978), s. 17.

44. Nursî, *Kastamonu Lahikası* (İstanbul, 1960), s. 140.

45. Nursî, *İşaratü'l-l'caz*, s. 264.

46. Örneğin, *a.g.e.*, s. 63, 64, 67, 159, 202.

47. *A.g.e.*, s. 113.

48. *A.g.e.*, s. 176.

49. *A.g.e.*, s. 185.

Allah'ın mutlak varlığı ve birliğine kanıt olarak, Nursî felsefesinin ve kelamın bazı kanıtlarından, *delil-i inayet*, *delil-i ihtira* ve *delil-i imkandan* yararlanmaktadır.⁵⁰ Ancak modern bilimleri yalnızca kanıtlarını desteklemek için nakletmekle kalmamakta, ayrıca bunları materyalizm ve tabiatçılığın tabiata ve maddenin ezeliyetine ilişkin bazı iddialarına karşılık vermek için de kullanmaktadır.⁵¹ Ayrıca bir dizi şüphe ve tereddüde cevap vermekte ve "Kur'an bütün zamanlardaki bütün insanlara nazil ol[duğundan], bu şüphe addettikleri [konuların], Kur'an'a nakise değil, Kur'an'ın yüksek 'icâzına delil..."⁵² olduklarını göstermektedir.

İstanbul ve Yeni Said'in Doğuşu

Nursî, İstanbul'a döndüğünde (Haziran 1918) bir kahraman gibi karşılandı. Savaş madalyası ile ödüllendirildi ve şeyhülislamlığa bağlı bir kurum olan ve İslam Dünyası'nın karşılaştığı bir çok sorundan bazılarını ele almak için kurulan Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye'ye atandı. Bu görev, onun ilk işaretleri daha önce ortaya çıkmış bulunan iç uyanışını geçici olarak ihmal etmesine neden oldu.⁵³ Hilafetin hamili olan Osmanlıların yenilgisi muzaffer devletler tarafından İslam'ın yenilgisi ve İmparatorluğun ölümü olarak yorumlandı. Uzun yıllar süren savaş ve esaret ile yabancı güçlerin işgali, Nursî'yi derinden etkiledi ve sağlığına da zarar verdi.

Kendi tarifiyle, rabita-i mevt, yaşlanmaya başladığını hissetmesi (aşlında yalnızca kırk beş yaşındaydı) ve eşyanın fani tabiatı, Yeni Said'in doğuşu ile sonuçlanan zihinsel ve ruhsal arayışa neden olmuştu.⁵⁴ Dönüşüm muhtemelen 1920 yılının yarısında başladı ve 1921 yılının sonunda tamamlandı. Rabita-i mevt, Nur-

50. Bu kanıtlar için, bakınız Mehmed S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara, 1992), s. 59 vd., s. 68-69.

51. Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, s. 157-163.

52. *A.g.e.*, s. 193.

53. Bakınız Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 66; *Kastamonu Lahikası*, s. 186; *The Flashes Collection* (İng. trc.), (İstanbul, 2000), s. 300-301.

54. Bakınız Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 67; *The Flashes Collection*, s. 305.

sî'yi, yeryüzünün içinde yolculuk olarak betimlediği batını bir seyahate ya da manevî arayışa sevk etti. Seyahat ettiği yer altı tüneli ve sonra boğucu çöl, "felsefe yolunu" ifade eden temsillerdir. Işığa ve hakikate ancak "Kur'an-ı Hakîm'in ayetlerinin cilveleri" yoluyla ulaşmıştı.⁵⁵

Nursî bu seyahati Sure-i Fatiha'nın son ayetinin üç ibaresini sembolize eden üç 'yolla' ifade etmektedir. Üçüncü ibarenin gösterdiği birinci yol "sapanların yoluna değil" (*ve la ed-dallin*), tabiatçılığın, "tabiata saplananların ve tabiiyyun fikrini taşıyanların" yolunu sembolize etmektedir; ikincisi ise "esbabperestlerin ve vesaite icad ve tesir verenlerin, meşâiyyun hükeması gibi yalnız akılla, fikirle hakikatü'l-hakaik ve Vacibü'l-Vücut'un marifetine yol açan" felsefecilerin yoludur. Üçüncü yol, "sırat-ı müstakim ehli olan ehl-i Kur'an'ın cadde-i nuraniyesidir ki, en kısa, en rahat, en selamet ve herkese açık, semavî ve Rahmanî ve nuranî bir" yoldur.⁵⁶ Başka bir yerde Nursî bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: "Fünun-u hikmetten gelen zulûmat-ı ruhiye, ruhumu kainata boğduruyordu. Hangi cihete baktım, nur aradım, o meselelerde nur bulamadım; teneffüs edemedim. Ta Kur'an-ı Hakîm'den gelen "La ilahe illa hu" cümlesiyle ders verilen tevhid, gayet parlak bir nur olarak bütün o zulûmatı dağıttı; rahatla nefes aldım."⁵⁷

Nursî'nin bu dönemdeki zihinsel halinin bir göstergesi, inziyaya çekilmesi, Abdülkadir Geylanî, ve diğer manevî üstatların dua ve zikirlerine dalmasıdır. Bunlardan birisi [Hz.] Muhammed'e [a.s.m.] atfedilen ve ilahî isimlerden oluşan ve onun gelecekteki eserlerinin sürekli esin kaynağı olan *Cevşenü'l-Kebir* idi.⁵⁸ Nursî'nin krizini aşmasına yardım eden iki eser Gavs'ın *Fütuhu'l-*

55. Bakınız Nursî, *The Words*, s. 567-569; s. 772-774.

56. *A.g.e.*, s. 569.

57. Nursî, *The Flashes Collection*, s. 305-306.

58. Badıllı, c. i, s. 460. *Cevşenü'l-Kebir* Gümüşhaneli Ahmet Ziyaeddin (ö. 1893) tarafından derlenen üç ciltlik evrad ve dua mecmuası *Mecmuatü'l-Ahza'b*'ın (İstanbul, tarihi bilinmiyor) -ki bu Nursî'nin bu dönemde sık sık başvurduğu bir eserdir- içindedir.

Gayb'ı ve İmam-ı Rabbani'nin (Şeyh Ahmed Sirhindî) *Mektubat'ı* idi. *Mektubat'ın* rehberliği sayesinde Kur'an'ı "tek rehber" olarak alması gerektiğini fark etti.⁵⁹

Nursî'nin batınî yolculuğunun bir başka boyutu, kendisi ile "nefis ve şeytanı" arasındaki şiddetli mücadele idi. "La ilahe illallah" ve "Allahü ekber" gibi ibareler etrafında yapılan bu yoğun mücadele, onun kalbine ilham edilen, çeşitli hakikatleri anlatan eserler serisini sonuç verdi ve "nefsinin dillere destan mağlubiyesi" ile sonuçlandı.⁶⁰ Bunlar Yeni Said'in ilk eserleri idi. Daha sonra bunları *El-Mesnevi El-Arabî el-Nurî* adı altında bir araya getirdi.

Habbe adı verilen bölümde Nursî, bu tezlerin ayrıca otuz yıldır mücadele ettiği iki 'put'un yıkılışına vesile olduğunu belirtmektedir. Bu putlar insandaki ego ya da 'ene' ve dış dünyadaki 'tabiat' idi. Bu mücadele "dört kelime ile dört kelim" bağlamında ifade ettiği fikirlerinin açıklığa kavuşturulmasıyla kazanılmıştı. Bunları o dönemde yazdığı *Katre'nin* başlangıcında, kırk sene ömrü ve otuz sene tahsili boyunca öğrendiği tek şey olarak ifade etmektedir. Dört 'kelime' metoda ilişkindir. Şöyle ifade etmektedir: "Cenab-ı Hakk'ın masivasına, yani kainata *mana-i harfiyle* ve Onun hesabına bakmak lazımdır. *Mana-i ismîyle* ve esbab hesabına bakmak hatadır... esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakkı zihne ve fikre gelmelidir."⁶¹ Diğer iki 'kelime' *niyet* ve *nazar*dır. Nazara ilişkin olarak Nursî, "nazar, fen ilimlerini marifetullaha çevirebilir ve onları hakiki hedeflerine sevk eder" demektedir. Bu nazar kavramı Yeni Said'in düşüncesinin ve tevhidi kainat ve mevcudat vasıtasıyla kavrama metodunun temelidir. 'Ene' ve tabiat "putları"na bu şekilde bakıldığında, 'ene' "gölge ve ayine haline gelirken, tabiat "bir san'at-ı ilâhiye ve kavanin-i ilâhiye"⁶² haline gelir. Harici ve dahili boyutlarıyla bu tarz, Nursî'nin,

59. Nursî, *Letters 1928-1932*; (İstanbul, 1997), s. 419.

60. Bakınız Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* [trc. Abdülkadir Badıh] (İstanbul, 1998), s. 84, 392, 424.

61. Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* [trc. Abdülmecid Nursî], (İstanbul, 1994), s. 51.

62. Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* [trc. Abdülkadir Badıh], s. 262.

Kur'an'dan ilhamen ilk olarak o dönemde benimsediği ve kalp ile aklın birleştirilmesiyle karakterize edilen, tefekkürî düşünce tarzıdır.⁶³

İstanbul yaşamından uzun süre ayrı kalmasına rağmen, Nursî bu acı yıllar boyunca hem ilmen, hem de eserleriyle işgal güçlerine karşı mücadele ederek unutulmaz hizmetler yaptı. Geri dönüşünden itibaren ilk üç yıl içinde en az on eser yayınladı, daha sonra da çeşitli ilaveleriyle birlikte Yeni Said'in doğumundan sonra yedi eser daha yayınladı. Bağımsızlık mücadelesine yaptığı hizmetlerin takdir edilmesi nedeniyle, müteaddit defalar Ankara'ya Milli Hükümetin başkentine davet edildi. Nursî ancak 1922 yılının son aylarında Türk Zaferinin kazanılması sıralarında Ankara'ya gitmeyi kabul etti. Ancak Ankara'da karşılaştığı durum onun beklentilerini karşılamaktan uzaktı. Onun niyetinin hükümetin yeni merkezinin bir İslam medeniyeti merkezi haline getirilmesine yardım etmek olmasına karşın, Ankara'nın Batılılaşma ve laikleşme yandaşlarının egemenliğinde olduğunu gördü. Ayrıca burada yayılmaya başladığını gördüğü ateizm karşısında alarmanı geçti.⁶⁴

Ankara'da, Meclisteki milletvekilleri arasında İslam davasını aktif olarak desteklemek için harcadığı sekiz ay ve Mustafa Kemal ile yaptığı birkaç fırtınalı toplantı sonunda, yayılmakta olan cereyana karşı siyaset yoluyla mücadele edilemeyeceğini anladı. Zaten artık 'dünyaya' sırt çevirmişti. Böylece Ankara'dan ayrılarak Van'a gitti (17 Nisan 1923). Burada sosyal yaşamdan çekilerek ibadet ve tefekkürle dolu münzevi bir hayat sürmeye başladı. 1925 yılının Şubat ayında patlayan Şeyh Said isyanını takiben, başka bir çok kişiyle birlikte tutuklandı ve Batı Anadolu'ya sürgüne gönderildi. İsyan katılmamış, aksine isyan liderlerine girişimlerinden vazgeçmelerini şiddetle tavsiye etmişti. Ama onun tutuklanması ve sürgün edilmesi hükümetin, ulemanın ve hatta İslam'ın etkisini yok etme planının parçasıydı. Bu tarihten önce hi-

63. Nursî, *The Flashes Collection*, s. 380-381.

64. *A.g.e.*, s. 233.

lafet (3 Mart 1924), şeyhülislamlık kaldırılmış ve medreseler kapatılmıştı. Bir Batı Anadolu şehri olan Burdur'da altı ay kaldıktan sonra Nursî, Isparta vilayetinin uzak bir köyü olan Barla'ya nakledildi.

Nursî, Burdur'da bulunduğu sırada yeniden yazmaya başladı. *Mesnevi'sine* ilave ettiği Arapça bölümler, üç dört yıl önce yazdığı eserlere büyük ölçüde benzemekte ancak tamamen içe dönük olmak yerine aynı zamanda başkalarına rehber olması amaçlanmaktadır. Aslında bu bölümlerin büyük bir kısmını *Risale*'ye dahil etti. Bunlardan bazıları daha sonra *Nur'un İlk Kapısı* olarak adlandırılan bir eserde toplandı. Verdiği bu günlük yaşama ilişkin tavsiyelerin popülerliği, ilgili makamların onu daha izole bir çevreye nakletmesine neden oldu.

Barla ve Risale

Hükümetin amaçladığının aksine, Barla'nın uzaklığı ve Nursî'nin izole edilmişliği onun unutulmuşluğa terk edilmesine neden olmayıp, ona düşünmeye ve yazmaya elverişli bir ortam oluşturdu. Burada Kur'an'ı özümsemesinin sonucunda, bir yandan kişiye sağlam ve akla dayalı bir iman kazandıracak, diğer yandan da İslam'ın yerini alması planlanan materyalist felsefeyi çürüten ve bu felsefenin ortaya çıkardığı kuşku ve itirazlara yanıt veren, Kur'an'dan bir metot çıkarmada başarılı oldu. Bunu yaparken Nursî, Yeni Said'in ilk eserlerinde oluşturulan fikirleri almış ve onları bütün halk sınıflarına hitap eden orijinal bir metot haline getirmişti. Yazdığı bu yeni eserler yavaş yavaş yayılıyor, yerel halktan insanlar gizlice bu eserleri çoğaltıyor, böylece zaman içinde çok sayıda insanın imanını kurtaracak ve yenileyecek benzersiz bir hareketi meyve veriyor, İslamiyet'in Türkiye'deki mevcudiyetini ve gücünü muhafaza etmesini sağlıyordu. Ülkeyi seküler, Batılı çizgide yeniden şekillendirmek için yapılan planlar sistematik olarak uygulanmaktaydı.⁶⁵ Dinî fikirlerin yayılması ve yayın-

65. Türkiye'yi laikleştirici reformlar için bakınız Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, s. 267-279, 416; Sina Aksin (der.), *Türkiye Tarihi* (İstanbul,

lanmasını önlemek için, her zaman yasalarla desteklenmeyen zorlayıcı önlemler alınıyordu. Başlangıçta Nursî, Barla'nın dağları ve kırlarında dilediği gibi serbestçe dolaşabiliyordu ve eserlerinin çoğu bu ortamda yazılmıştı. Ancak gözetimin sıklığı ve özgürlüğünün kısıtlanması, eserlerinin yayılması ve talebelerinin sayısının artmasına orantılı olarak artırılıyordu.

Nursî'nin bu olgun dönem fikirleri, hem ilham kaynağı ve hem de metodu bakımından Kur'anî idi. Şimdi onun metodunun ana özelliklerinden bazılarını inceleyebiliriz. Nursî'ye göre *Risale*, Kur'an'ın hakiki manevî tefsiridir.⁶⁶ Bu durum onun Haşir hakkındaki incelemesi ve 1926 yılının ilkbaharında yazdığı ilk eser olan Onuncu Söz hakkındaki yorumlarıyla açıklanabilir. Bu risalenin "yüzer âyât-ı Kur'aniyeden süzölmüş bazı katarat" olduğunu belirtmektedir; ve "sair Risaleler dahi umumen öyledir."⁶⁷ Nursî ayrıca, *Risale*'nin "doğrudan Kur'an'dan ilham edildiğini"⁶⁸ ve "Kur'an'dan süzöldüğünü"⁶⁹ belirtmektedir.

Yukarıda sözü edilen nazar sorunu ve özellikle 'eşyanın işaret edici anlamı' (*mana-yı harfi*) özünde Kur'anîdir. Örneğin *İşaratü'l-l'caz*'da Nursî Kur'an'ın varlıklardan "kendileri için (lizatihi) değil, başkası için (ligayrihi)" söz ettiğini açıklamaktadır. "Yani Kur'an-ı Kerim, Cenab-ı Hakk'ın vücud, vahdet ve azametini istidlal suretiyle kainattan bahsetmiştir. Yoksa kainatın bizzat keyfiyetini izah etmek için değildir."⁷⁰ *Lemalar*'da Nursî şunları söylemektedir:

Kainat, nazar-ı Kur'anîyle, bütün mevcudatı huruftur, mana-yı harfiyle başkasının manasını ifade ediyorlar. Yani, esmâsını, sıfa-

1989), c. iv, s. 111 vd.; Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 155.

66. Bakınız Nursî, *The Rays Collection*, s. 512-513; Nursî, *Emirdağ Lahikası* (İstanbul, 1992), c. ii, s. 85. İslami literatürden örneklerle desteklenmiş bir açıklama için bakınız Niyazi Beki, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Eserleri* (İstanbul, 1999), s. 28-30.

67. Nursî, *Letters*, s. 434.

68. Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 94.

69. Nursî, *Letters*, s. 434.

70. Nursî, *İşaratü'l-l'caz*, s. 192.

tını bildiriyorlar. Ruhsuz felsefe, ekseriya mana-yı ismiyle bakıyor, tabiat bataklığına saplanıyor.⁷¹

Buradan Nursî'nin neden sıklıkla kainat için tarif edici "kitap" temsilini kullandığı açıkça anlaşılmaktadır. Böyle bakıldığında kainat, amacı 'okunmak' ve anlaşılmak olan bir kitap haline gelmektedir. Böylece, kainattaki ilahî faaliyetler hakkındaki ayetleriyle Kur'an, kainat kitabının bir "açıklayıcısı" ve "müfessiri"ne dönüşmektedir. Kainatın kendisi de aynı anlamı fiziksel formda ifade ederek, cisim giymiş bir Kur'an haline gelmektedir. Kur'an, kainat kitabının sayfalarına "kudret kalemi ile yazılmış" mevcudat kelimelerini nasıl okuyacağımızı öğretir.⁷² Kainat kitabının okunması ve kavranması da Kur'an ayetlerini açıklar ya da daha derinden anlaşılmasına götürerek, aralarındaki birbirlerini tamamlayan ilişkiyi gösterir.

Bu yaklaşımı benimseyen kişi, asıl anlamı görmezden gelip, yolunu kaybederek hakikat yolundan sapan "yalnız harflerin nakışlarından ve münasebetlerinden ve vaziyetlerinden ve cevherlerinin hâsiyetlerinden ve tarifatından bahsed[ip], manasına hiç ilişmeyen" felsefeciden farklı olarak kainatın hakikatini keşfedebilir. Bu, Nursî'nin, Kur'an'ın ve Kur'anî nazarın hakikati ve geçerliliğini ve felsefenin hakikatsizliği ve geçersizliğini göstermek için, Kur'an'ın hikmeti ile felsefe ve bilimin hikmeti arasında çeşitli düzeylerde yaptığı 'karşılaştırmalar'ın bir örneğidir.

Kainattaki mevcudatı bu şekilde gözlemlemekle, yani onları Kur'an ışığında yorumlamakla, Nursî kainat ve insan hakkındaki, bunların maksatları ve işlevleri hakkındaki sayısız hakikati açıklamakta ve bunlardan "iman hakikati" olarak adlandırdığı hakikat için bir çok kanıt ve argüman çıkarmaktadır. Böylece bu hakikatler, yani vücud-u ilahî ve tevhid, sıfatlar ve isimler, haşır, nübüvvet ve diğerleri, kainata ilişkin Kur'anî görüşün mantikî çıkarımları olarak görülmektedir. Bu nedenle temel iman hakikatleri, insanın 'dışarıdan' alması gereken, yaşamdan ve realiteden kopuk

71. Nursî, *The Flashes Collection*, s. 156.

72. Bakınız Nursî, *The Words*, s. 145.

soyut gerçekler değil, insanın da parçası olduğu kainatın kendisinden doğal olarak fıskıran canlı hakikatlerdir.

Vücut-u İlahî ve tevhidin kanıtları yalnızca Eski Said'in eserlerinde yer almaz. Bu tartışmalar daha önce sözü edilen *delil-i inayet* ve *delil-i ihtira* olarak adlandırılan klasik kanıtlara dayandırılmaktadır. Bir yandan kainatın *nizamını* vurgularken, diğer yandan evrim, maddenin ezeliyeti, varlıkların zerrelere hareketlerinden biçimlendirilmesi, tabiatın yaratıcılık gücü ve neden-sonuç ilişkisi gibi on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Türkiye'de materyalist felsefenin propagandasını yaptığı temel konuları çürütmeyi amaçlamaktadır. İman hakikatlerine, bunların ayrıntılı şekilde kanıtlanmasına ve açıklanmasına yukarıda açıklandığı şekilde odaklanması, iki dönem arasındaki ana farktır ve İslam'ın ortadan kaldırılmaya çalışılmasının ve bütün dinî eğitim biçimlerinin yasaklanmasının meydana getirdiği boşluğun gerektirdiği bir değişimdir. Yine de -temel iman hakikatlerine ilişkin- bazı argümanlar ve fikirler, *Risale*'nin kanıtları arasında genişletildi ve yeniden kullanılırken, çok azı küçük değişikliklerle aktarıldı. Bunların incelenmesi, Nursî'nin fikirlerinin nasıl geliştiğinin görülmesine yardımcı olacaktır.

Eski dönemin örneklerinden birisi *Muhakemat*'ta "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, ikisi de harap olur giderdi." [21:22] ayetinin sadefinde meknun olan "bürhan-ı temanu olarak adlandırılan ve "istiklal[in], uluhiyyetin hassa-i zatiyesi ve lazıme-i zaruriyesi" olduğu gerçeğini ispatlayan kanıt türüdür.⁷³ Savaş zamanında yazılan *İşaratü'l-l'caz*'da, kanıttan kısaca söz edilmekte; Sani'in vahdaniyeti ve istiklaliyetine yeterli kanıt oluşturduğu belirtilmektedir.⁷⁴ Ancak *Risale*'ye gelindiğinde, bazı yerlerde bu ayet aynı şekilde yorumlanmakta, bir sayfa ya da uzun bir açıklamanın içinde ilahî vahdaniyetin diğer kanıtlarıyla birlikte adı zikredilmeden yer verilmektedir.⁷⁵ Bu ayetin en geniş

73. Nursî, *Muhakemat*, s. 119.

74. Nursî, *İşaratü'l-l'caz*, s. 162.

75. Bakınız Nursî, *The Rays Collection*, s. 174-175; *The Flashes Collection*, s. 420-421.

açıklamasının yer aldığı Otuz İkinci Söz'ün Birinci Mevkıf'ı, *Risale*'nin diğer önemli karakteristiklerinden bir kısmını gösterdiği için söz etmeye değerdir: Temsil kullanımı, bazen gizli ya da aşına olunmayan hakikatlerin kolayca anlaşılabilir bir tarzda açıklanması ve modern bilimsel bilgiden yararlanılması.

Nursi'ye göre, *Risale*'de, çoğunlukla temsili kıyas tarzında kullanıldığı temsiller, güçlü kanıtlar oluşturan bir kıyas türüdür.⁷⁶ Üstelik bunlar özünde Kur'anîdir ve "Kur'an'ın kıyaslarından bir lemadır." Tıpkı teleskoplar gibi, bu temsiller de en uzak hakikatleri yakına getirir, kesin imana götürür ve "hem akli, hem hayali ve fikri, ve nefsi itaat etmeye" zorlar.

Buradaki bölümde, temsil 'felsefe' ile Kur'an'ın hikmeti arasında yapılan kıyasın bir başka örneğini oluşturmaktadır. Buradaki anlatım tabiatperest ve esbabperestlerin temsilcisi ile zerre, alyuvarlar, bedendeki hücreden ta dünya, güneş ve yıldızlara kadar devam eden varlıklar arasında bir karşılıklı konuşma tarzındadır. Bu varlıkların hepsi "hakikat lisanıyla ve hikmet-i Rabbanî diliyle" cevap vermekte, kendi işlevleri ve özelliklerini izah ederek, o temsilcinin kendileri üzerinde iddia ettiği mülkiyet ve ustalık iddiasını çürütmektedirler. Böylece karşılıklı bağlantıları, düzenleri ve işlevleriyle Allah'ın vahdaniyetini ve şeriki olmadığını kanıtlamaktadırlar. Buradaki orijinal metot Nursi'nin biyolojik ve diğer bilimsel gerçekleri iman hakikatleriyle -amacının bunları imtizaç ettirmek olduğunu belirtmesine rağmen⁷⁷ Eski Said'in eserlerinde ulaşılmamış bir şekilde- birleştirmesine imkan vermektedir. Burada, *İşaratü'l-İ'caz*'la ilgili değerlendirmede belirtildiği üzere, bilimsel bulgulara, yalnızca Kur'an'da sözü edilen, kainatın nizamı ve bu nizamın "meyveleri" gibi belli kozmik gerçekleri desteklemek ve kanıtlamak için yer verilmektedir. Birinci Mevkıf'taki uzun dipnot Yeni Said'in bu iki tür bilgiyi nasıl birleştirdiğinin başka bir örneğini vermektedir. Bu önemli hususu daha iyi vurgulayan bir başka örnek de On birinci Şua'nın Altıncı Mesele-

76. Bakınız, Nursi, *The Words*, s. 643.

77. Nursi, *Münazarat* (İstanbul, 1993), s. 72.

si'dir. Burada yine bilimlerin nasıl "kendi lisan-ı mahsusuyla, mütemadiyen Allah'ı anıp, Halık'ı tanıttırdıkları"nı göstermek için temsilden yararlanılmaktadır.

Nursî'nin *Risale*'de küçük değişikliklerle yeniden kullandığı Eski Said'in kanıtlarına bir örnek de, kainattaki nizam, mevcudatta takip edilen hikmet ve maksatlar, abesiyet ve israfın yokluğu gibi hususlara dayandırılan Haşrin on delilidir. Bunlar ilk olarak öz şeklinde *Muhakemat*'in sonunda yer almış,⁷⁸ sonra daha geniş bir şekilde *İşaratü'l-l'caz*'a dahil edilmiş,⁷⁹ benzer bir şekilde ilk olarak 1919 yılında yayınlanan *Nokta*'da yer almış ve nihayet küçük değişikliklerle *Risale*'de, Yirmi Dokuzuncu Söz'de ele alınmıştır.⁸⁰ Ancak Nursî, Haşre dair Onuncu Söz'de "kalbi, iman-ı kâmil derecesine çıkaracak bürhanlar zikredil"diğine işaret ederken, eski eserlerinden alarak yeniden kullandığı kanıtların "yalnız akli ikna edecek, susturacak Eski Said'in...beyanatı tarzında" olduğunu belirtmektedir.

Onuncu Söz'ün Nursî için büyük önem taşıdığı aşikardır. Çünkü *Risale*'de bu bölüme, diğer bölümlerden daha fazla atıf yapılmaktadır. Bu Söz Nursî'nin, daha sonra *Risale*'de yaygın şekilde kullanılan, Esmâ-i İlahiye'ye dayandırılan ve bir tûmdengelim mantığı formuna dayanan *tefekkür* türünü ilk kez kullandığı yerdir.⁸¹ Büyük ihtimalle, bu sözün ilk kısmında temsilin, Esmâ-i İlahiye'ye dayalı ikna edici stil ve sunum tarzının ve inandırıcı argümanların birleşmesi, Nursî'yi bu sözün "kalbi, iman-ı kâmil derecesine çıkarttığını" ileri sürmeye yöneltmiştir. Ayrıca Nursî'nin bu tür bilgiyi ifade etmek için yeni bir terim kullandığına da dikkat edilmelidir: *Ulum-u imaniye* (iman ilimleri).⁸² Bu isimlendirmenin sebebi, kişinin bu ilimlerle, Nursî'nin insanların kazanmasını amaçladığı iman-ı kamili ya da "iman-ı tahkiki"yi kazanacağını ifade etmesidir. Bu konu gelecek bölümde ayrıntılı olarak ele

78. Nursî, *Muhakemat* (İstanbul, 1977), s. 151-153.

79. Nursî, *İşaratü'l-l'caz*, s. 63-66.

80. Nursî, *The Words*, s. 538-542.

81. Bakınız Nursî, *Barla Lahikası* (İstanbul, 1994), s. 320.

82. A.g.e., s. 310.

alınmaktadır. Denizli Hapishanesi'nde 1944-1945 yıllarında yazılan On Birinci Şua'nın Yedinci Meselesi'nde otuz Esma-i İlahî etrafında Ahiret için farklı bir biçimde kanıtlar sunulmaktadır.

Risale'nin iman hakikatleri için özellikle Cenab-ı Hakk'ın varlığı ve birliği için kanıt gösterme metodu, ayrıca *tabiatperestlik* ve *esbabperestlik* gibi materyalist felsefenin temelinde yatan kavramları çürütmenin de etkili bir yoludur. Buna göre kainatın 'hakikatî'nin çeşitli yönlerinin açıklanması, bu materyalist felsefe kavramlarından ayrıntılı olarak söz etmeksizin, bu kavramları çürüten kanıtlar oluşturmaktadır. Bu metot ulemanın, rakibinin argümanlarını ortaya koymak ve sonra onları çürütmek tarzındaki eski uygulamasından bir sapma teşkil etmektedir. Nursî bunu yapmaktaki maksadının bulanıklığa neden olmaktan kaçınmak olduğunu bildirmektedir.⁸³ Popüler bir eser olması nedeniyle *Risale*'nin böyle bir yaklaşımı gerektirdiği de ilave edilebilir.

Buna örnek altı İsm-i Azamın üçüncüsü olan *Hakem* ismine ilişkin olarak Nursî'nin yorumunun yer aldığı bölümdür:

Evet, bu kitab-ı kebirin bir sahifesi, zemin yüzüdür. O sahifede nebâtât, hayvanât tâifeleri adedince kitaplar, birbiri içinde, beraber, bir vakitte, yanlışsız, gayet mükemmel bir sûrette, bahar mevsiminde yazıldığı gözle görünüyor. Bu sahifenin bir satırı bir bahçedir... O satırın bir kelimesi, çiçek açmış, meyve vermek üzere yaprağını vermiş bir ağaçtır. İşte bu kelime; muntazam, mevzun, süslü yaprak, çiçek ve meyveleri adedince, hakem-i Zülcelâl'in incedh ü senâsına dâir manidar fıkralardır... Her bir çiçekte, her bir meyvede bir mîzan var. Ve o mîzan, bir intizam içinde; ve o intizam, tazelenen bir tanzim ve tevzîn içinde; ve o tevzîn ve tanzim, bir zînet ve sanat içinde; ve o zînet ve sanat, mânidar kokular ve hikmetli tatlar içinde bulunduğu; her bir çiçek, o ağacın çiçekleri adedince, Hakem-i Zülcelâle işaretler ediyor...

Ve bu bir kelime olan ağaçta, bir harf hükmünde olan bir meyvede bulunan bir çekirdek noktası, bütün ağacın fihristesini, programını taşıyan küçük bir sandukçadır. Ve hâkeza, buna kıyasen, kâinat kitabının bütün satırları, sahifeleri, böyle İsm-i Hakem ve Hakîmin cilvesiyle, yalnız her bir sahifesi değil, belki her bir sa-

83. Nursî, *The Words*, s. 375.

tırı ve herbir kelimesi ve herbir harfi ve herbir noktası, birer mu'cize hükmüne getirilmiştir ki, bütün esbab toplansa, bir noktasının nazîrini getiremezler, muâraza edemezler... Elbette serse-ri tesadûf, kör kuvvet, gayesiz, mîzansız, şuursuz tabiat, hiçbir cihetle o hakîmâne, basîrâne olan has mîzâna ve gayet ince intizâma karışamazlar. Eğer karışsaydılar, elbette karışık eseri görünecekti. Halbuki hiçbir cihette intizamsızlık müşâhede olunmu-
yor.⁸⁴

Buna göre, buradaki metod, kişinin aşinalık ya da dikkatsizlik nedeniyle dikkatini çekmeyen tabiat dünyasının, birbiri içinde yer alan düzenli ve maksatlı süreçlerini tanımlamak suretiyle, okuyucuyu bunların hepsinin Tek ve Hikmet Sahibi bir Yaratıcının eseri olduğuna ikna etmekte, sonra kısa bir şekilde 'felsefe'nin bu meseleye ilişkin açıklamalarının absürlüğü ve mantıksızlığına işaret etmektedir. Nursî ayrıca tabiatçılığı çürüten ve *Risale*'ye Yirmi Üçüncü Lema olarak dahil edilen bağımsız bir risale yazmıştır.⁸⁵ Bunun yanı sıra nedenselliği ikna edici bir şekilde çürüten bölümler de vardır.⁸⁶

Burada Nursî'nin *felsefe* terimini kullanım şeklini kısaca açıklamak yararlı olacaktır. Bu terim *Risale*'de geniş anlamda ve genellikle aşağılayıcı bir tarzda kullanılmaktadır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi bu terim sık sık, Avrupa'da doğan ve on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında Türkiye'ye giren materyalizm, tabiatçılık ve pozitivizm dahil materyalist felsefelerle atfen kullanılmaktadır. Daha sonra bu fikirler, bu terimleri bilimle İslam'a saldırmak ve İslam'ı gözden düşürmek için kullanan Batılaşma taraftarı az sayıda yabancılaşmış entelektüel tarafından yayılmıştır. Bu durum Nursî'nin bu terimlere karşı düşmanca yaklaşımının nedenini açıklamaktadır. Pozitivizm daha sonra milliyetçilikle birlikte Türkiye'nin yeni liderleri tarafından be-

84. Nursî, *The Flashes Collection*, s. 404-405.

85. Bu hususa ilişkin bir değerlendirme için, bakınız Kadir Canatan, "The Paradigmatic Background to the Ecological Crisis and Said Nursî," *Dördüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1998* (İstanbul, 2000), s. 616 vd.

86. Örneğin, bakınız Nursî, *The Words*, s. 435-437, 711-713.

nimsendi ve devletin ideolojik temeli haline getirildi. Bu terimin ikinci ana kullanımı daha geneldir ve bir bilim ya da sanat olarak felsefeye yani felsefe geleneğine atıfta bulunmaktadır. Örneğin Otuzuncu Söz'de bu anlamda kullanılmaktadır. Burada "silsile-i nübüvvet ve diyânete itaat eden" felsefe hakikati saptamanın ya da "hakikate ulaşmanın" geçerli bir yolu olarak görülmektedir. Yani Nursî'nin felsefeyi mahkum etmesinin nedeni, vahye teslim olmaması, böylece insanlık için zararlı sonuçlar doğurmasıdır. Bu gerekçe Nursî'nin İbn Sina ve Farabî gibi dehalara ilişkin ağır hükümlerini açıklamaktadır.⁸⁷ Yine de 1940'ların ortalarına doğru yeni laik okulların öğretmen ve öğrencilerinden talebeleri olmaya başladığı zaman, Nursî *Risale*'nin hücum ettiği "muzır felsefe" ile "hayat-ı içtimaiye-i beşeriye ve ahlak ve kemalât-ı insaniyeye ve sanatın terakkiyatına hizmet eden" ve "Kur'an ile barışık" felsefe arasında ayırım yapma zorunluluğu hissetmiştir.⁸⁸

Felsefeye bu bakış açısı Eski ve Yeni Said arasındaki bir başka ana farkı temsil etmektedir ve Nursî'nin Kur'anî bakış açısını 'keşfetmesi'nin meyvelerinden birisidir. Akıl sorununu kısaca irdelememiz bu hususu daha iyi aydınlatabilir. Daha önce belirtildiği gibi, Nursî ilk dönem eserlerinde İslam'ın akla uygunluğunu ve fen bilimleri ile Kur'an arasındaki uyumu vurgulamaktaydı. Ancak Yeni Said dönemine gelindiğinde bu duruşta ince bir değişim görülmektedir. Bunun anlamı aklın önemini yitirmesi ve yüksek statüsünü kaybetmesi değildir; Nursî'nin 'ene' ve enenin Yaratıcıyla, ve böylece Onun kelimayla ilişkisine yönelik yeni anlayışına göre, ene 'ayna gibi' Yaratıcısını gösterir mahiyette görüldüğünde, vahyi Allah'ın sözü olarak kabul edip ona teslim olduğunda, aklın gerçek mahiyeti anlaşılabilir ve o zaman akıl işlevini doğru bir şekilde yerine getirebilir. Böylece Nursî akli, "eğer Malik-i Hakikîsine satılsa ve onun hesabına çalıştır[ılsa] [yani manay-ı harfisi ile kullanılsa]...kainatta olan nihayetsiz rahmet hazi-

87. A.g.e., s. 565.

88. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 181.

nelerini ve hikmet definelerini açar”⁸⁹ bir ‘alet’ olarak tanımlamaktadır. Yani dünyayı gerçek mahiyetiyle anlayabilir. Bu bakış açısının *Risale*’de mantık ve rasyonel kanıtların yoğun kullanımıyla birleştirilmesi ve eserlerde neredeyse akılcı argümanlarla desteklenmemiş hiçbir beyanın yer almaması gerçeği nedeniyle, Nursî, sırf akla dayanan “filozofları” kınamaktadır.⁹⁰

Risale’nin ‘hakikat’ yoluna ilişkin birkaç nihaî husus, tasavvuf ve kelam ilmi ile karşılaştırılmasıyla ortaya konulacaktır. Nursî, tasavvufa karşı çıkmamış, tıpkı İslam ümmeti arasında ihtilaf ve ayrılık nedeni olan diğer konularda olduğu gibi ılımlı bir duruş benimsemiştir. Ona göre “zaman, tarikat zamanı değil”dir.⁹¹ Bunun çeşitli nedenlerinden belki de en önemlisi tarikatın “dalaletli felsefe cereyanlarının” saldırılarına dayanmada başarısız olmasıydı. Nursî bunu, ya kainatın gerçek varlığını inkar etmelerine ya da onu unutmalarına bağlamaktadır. Buna karşın Kur’an-ı Hakîm ve onu izleyen *Risale* “[kainatı] başıbozukluktan çıkarıp Cenâb-ı Hak namına istihdam eder; her şey mir’ât-ı marifet olur.”⁹²

Bunlar Nursî’nin Kur’an’dan alınan metodunun bazı ana yönleridir. Bunlar vasıtasıyla Nursî kainatı, Allah namına “istihdam” etmekte, böylece bu metodu kullananlar “tahkikî iman” kazanmaktadır. Nursî’nin kelamı eleştirmesine, diğer hususların yanı sıra, kelam alimlerinin “aklı nakle tercih ettikleri için Kur’anın on ayeti kadar vuzuh ile ifade ve kat’î ispat ve ciddî ikna edeme”diklerini⁹³ belirtmesine karşın, *Risale*’yi medrese geleneği içine yerleştirdiğini görmek ilginçtir:

Ehl-i velayetin amel ve ibadet ve sülûk ve riyazetle gördüğü hakikatlar ve perdeler arkasında müşahade ettikleri hakaik-i imaniye, aynen onlar gibi *Risale-i Nur* ibadet yerinde, ilim içinde hakikata bir yol açmış; sülûk ve evrad yerinde, mantıkî bürhanlarla ilmî hüccetler içinde hakikatü’l-hakaika yol açmış; ve ilm-i tasav-

89. Nursî, *The Words*, s. 39.

90. Örneğin bakınız, a.g.e., s. 565-566, 569; *The Key to Belief*, (İng. trc.) (İstanbul, 1998), s. 90.

91. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 67.

92. Nursî, *Letters*, s. 389.

93. Nursî, *The Words*, s. 456.

vuf ve tarikat yerinde, doğrudan doğruya ilm-i kelâm içinde ve ilm-i akide ve usûlû'd-din içinde bir velayet-i kübra yolunu açmış ki; bu asrın hakikat ve tarikat cereyanlarına galebe çalan felsefi dalaletlere galebe ediyor, meydanadır.

Müminlerin büyük bir kısmının imanı yalnızca 'taklidi' olduğu için, ateist bilimin saldırıları karşısında sarsılmıştı. Bu nedenle Risale onların imanlarını savunan ve onları İslam'ın hakkaniyeti hususunda kuşku duymaktan kurtaran "zabtedilmez bir kal'a" haline gelmiştir.⁹⁴

Risale'nin gücünün kaynağının, içerdiği ilmin doğasında saklı olduğunu unutmamak gerekir. Risale, bir ilim, yani entelektüel bilgi olduğu gibi, aynı zamanda *ulum-u imaniye* ve *iman-ı tahkiki* ilimlerini de içermektedir. Nursî'ye göre bu ilimler "başka ilimlere ve maariflere benzemez. Akıldan başka çok letaif-i insaniyenin kût ve nurlarıdır."⁹⁵ Yani Risale'nin verdiği bilgi, hem akla hem de kalbe ya da insanın ince latifelerine hitap ettiği için, Risale yoluyla elde edilen iman insanın bütün benliğine nüfuz ederek, ona sarsılmaz bir istikrar ve güç sağlar: "Bu nevi iman-ı tahkiki ise yalnız akılda durmuyor. Belki hem kalbe, hem ruha, hem sırra, hem öyle letâife sirayet ediyor, kökleşiyor ki şeytanın eli o yerlere yetişemiyor."⁹⁶

Çağdaş bilginler,⁹⁷ Risale ile Nursî'nin, günümüzün özgün ihtiyaçlarına cevap veren yeni bir kelim ilmi oluşturduğunu belirtmektedirler. Her ne kadar Nursî genel olarak Risale'nin maksat ve işlevini bu bağlamda ifade etmemekteyse de, bu atıf ve eserlere dağılmış diğer atıflardan, Nursî'nin bütün iman esasları için ras-

94. Bakınız Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 91.

95. A.g.e., s. 65.

96. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 18.

97. Bakınız Abdülkadir Harmancı, *Said Nursî'nin Risalelerinde Kelam-Felsefe Problemleri* (İstanbul), s. 121-122; Muhsin Abdül Hamid, "Bediüzzaman Said Nursî: The Kalâm Scholar of the Modern Age," *Üçüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1995*, c. ii, s. 429-434. İlm-i kelâm'ın güncelleştirilmesi, yüzyılın ilk yarısında Nursî'nin çağdaşları arasında önemli bir tartışma konusuydu, bakınız Bekir Topaloğlu, *Kelam İlimine Giriş* (İstanbul, 2000), s. 37-41.

yonel kanıtlar göstermek ve kelâmın ilgilendiği diğer sorulara cevap vermek için geliştirdiği yeni Kur'anî metotla, *Risale*'nin imanın yenilenmesi genel işlevi içinde kelâm disiplininin yeni bir biçimi olmasını amaçladığı anlaşılmaktadır.

Kelâm dersi isteyen bir talebesine verdiği cevabında, Nursî şunları söylemektedir: "Zaten o dersi alıyorsunuz. Yazdığınız umum Sözlər, o nurlu ve hakikî ilm-i kelâmın dersleridir."⁹⁸ Bir aşıkâr ifade de *Zeylül-Hubab*'ın (ilk olarak 1923 yılında yayınlanmış) önsözünde yer almakta ve Yeni Said'in ilk eserleri olan sekiz Arapça risaleye atfen belirtilmektedir. Burada bu risaleleri düzenlemek ve açıklamak suretiyle "ilim içinde hakikate bir yol açmış; sülûk ve evrad yerinde, mantıkî bürhanlarla ilmî hüccetler içinde hakikatül-hakaike yol açmış; ve ilm-i tasavvuf ve tarikat yerinde, doğrudan doğruya ilm-i kelâm içinde ve ilm-i akîde ve uslûlû din içinde bir velayet-i kübrâ yolunu açmış ki, bu asrın hakikat ve tarikat cereyanlarına galebe çalan felsefî dalâletlere galebe ediyor, meydandadır."⁹⁹ Ve bir başka yere Nursî, *Risale*'nin "medrese içinde daha kısa bir yol ile hakikatin envârına gittiğini" göstermiş ve "ulûm-u imaniyede daha sâfi ve daha hâlis bir âb-ı hayat çeşmesi bulunduğunu ve amel ve ubudiyet ve tarikattan daha yüksek ve daha tatlı ve daha kuvvetli bir tarik-i velayet ilimde, hakaik-i imaniyede ve Ehl-i Sünnetin ilm-i kelâmında bulunmasını, *Risale-i Nur*, Kur'an-ı Mucizül-Beyânın mucize-i mâneviyesiyle açmış, göstermiş; meydandadır."¹⁰⁰

Şüphesiz ki onun Allah'ın vücub-u vücuduna, birliğine, sıfatları ve isimlerine, cismanî haşre ve hakkında bağımsız bir risale -Yirmi Altıncı Söz- yazdığı kadere dair ispatları, özellikle dikkat çekicidir. Kader ve cüzî iradeye dair olarak, Nursî, geçmişin büyük alimlerinin bile tamamen açıklayamadığı, "ancak havassa bildirdiği" bu meseleyi "iki sahifede tamamıyla, hem herkese bildirecek tarzda" çözdüğünü ileri sürmektedir.¹⁰¹ Bu haliyle onun

98. Nursî, *Barla Lahikası*, s. 228-229.

99. Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* [trc. Badıllı], s. 236.

100. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 228-229.

101. Said Nursî, *Letters*, s. 438.

kainatın “yaratıcıya işareti” dayalı kanıtları kesinlikle kolaylıkla anlaşılabilir ve ikna edicidir.¹⁰² Böylece kelam ilmine ilişkin olarak Nursî, onu medresenin dar kalıplarından kurtarmış ve çağımızın sapkın düşünce akımları karşısında yeniden formüle etmiş ve bu ilini avama mensup müminlerin de düşüncelerini düzeltecek, imanlarını tazeleyecek ve toplumu değiştirecek şekilde ifade etmiştir.

Risale-i Nur Hareketinin Başlangıcı

Risale-i Nur hareketi ya da daha doğru bir ifadeyle *Risale-i Nur* cemaati, ayrılmaz bir şekilde *Risale* ile bağlıdır; *Risale* yazıldıkça yavaş yavaş cemaat de şekillenmeye başlamıştır. Burada yirmi beş yıllık tek parti iktidarı boyunca hareketin büyümesinin kronolojik bir anlatımını sunmak yerine, hareketin kuruluşu, karakteri ve Nursî’nin fikirlerini yansıtmaya yönüyle işlevlerini tanımlamak için bazı kısa tespitler yapılacaktır.

Nursî 1926 yılının başlarında küçük Barla köyüne vardığında, etrafında hiç kimse yoktu. Ancak tedricen talebeleri ya da yardımcıları olmaya başladı. Bunlardan yeterli eğitime sahip olanlar katiplik yaparak, Nursî’nin dikte ettiği parçaları yazmaya başladılar ve bu yazılan bölümler yerel halk arasında yayılmaya başladı. Yine bu eserlerin yararlı olduğunu anlayabilenler onları çoğaltarak başkalarına iletiler. Bu yolla Nursî’nin eserleri bölgeye yayıldı. Bu ilk talebeleri arasında değişik meslek ve meşreplerden insanlar vardı. Hepsisi de sınırlı zaman ve kaynaklarını bu eserlerin yazılmasına harcama ihtiyakı içindeydiler. Böylece 1935 yılında onlardan yüz yirmisinin yakalanıp tutuklanması ve Eskişehir’de hapse atılmasına kadar geçen zaman içinde Isparta ve civarında, bu eserler gizlice yüzlerce evde yazılmaktaydı. Bu *Nur* hareketinin başlangıcını oluşturdu.

102. Bakınız Nursî, *The Words*, s. 483-486. *The Flashes Collection*, s. 435-436.

Bu yeni başlayan hareketin yenilikçi olan yönü yazar ya da yorumcudan çok eserlerin etrafında şekillenmiş olması idi.¹⁰³ Aslında Nursî kendisini, tıpkı diğer talebeleri gibi, *Risale*'nin talebesi olarak görüyordu. Nursî'nin, hareketin bu şekilde büyüyüp modern bir karakter kazanacağını öngörüp görmediğini kestirmek güçtür. Medrese ve tekkelerin kapatıldığı ve tarikatın yasaklandığı, hiçbir kişi ya da kurumun ün kazanmasına izin verilmediği baskı döneminde çeşitli yerlere dağılmış talebelerin dikkat çekmeyecek şekilde faaliyet göstermesi bir zorunluluk idi. Ayrıca daha önce dinî eserlerde ve eğitimde Arapça kullanılmasına karşın, Türkçe oluşuyla *Risale*, bütün halk katmanları tarafından ulaşılabilir bir yapıdaydı.

*Risale*ler temelde eğiticiidir. Bunun nedeni yalnızca Nursî'nin takipçilerini, medrese ya da diğer okullarda kullanılan bir ifadeyle *talebe* ya da *şakird* olarak adlandırması değildir. Kullandığı yöntem önceki bölümde kısmen açıklanmıştır. Dinî bilimlerle modern bilimlerin birleşiminden oluşması ve bir çok konuda argümanlar içermesiyle *Risale*, aynı zamanda hem Kur'anî hem de 'modern' bir dünya görüşü aşılacak şekilde tasarlanmıştır. Ayrıca pozitif ve yapıcı yapısı nedeniyle *Risale*, okuyucularına müsbet, iyimser bir yaşam felsefesi aşılamaktadır. Latin alfabesinin kabulüyle halkın geçmişinden koparıldığı bir dönemde, *Risale*nin hep Arapça alfabeyi koruma hem de okuryazar oranını artırma, aynı zamanda da genel olarak eğitici olma gibi ilave işlevler yüklendiği de gözden uzak tutulmamalıdır. Bu nedenle *Risale*'nin talebelerine verdiği zihinsel disiplin ve ahlakî eğitim dikkate alındığında, Nursî'nin, mahkemelerde *Risale-i Nur* talebelerinin huzur-

103. *Nur hareketi ve bu hareketin Risale ile ilişkisi konusunda, bakınız Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey, s. 156 vd., 181 vd; M. Hakan Yavuz, "Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement," Üçüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1995, The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediüzzaman Said Nursî, c. ii, (İstanbul, 1990), s. 324-350; Dale F. Eickelman, "Qur'anic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursî," Muslim World, No: 89, (3-4), (1999): s. 260-269. [Son makale elinizdeki eserde de mevcuttur].*

suzluk ve isyan tahrikçileri oldukları temelsiz suçlamalarına karşı nasıl başarıyla savunma yaptığını görmek mümkündür. Bir sonraki bölümde söz edileceği üzere, onun en çok üzerinde durduğu hususlardan birisi, dinin terkinden ve materyalist felsefe prensiplerinin zamanla kabulünden kaynaklanan anarşi ve ahlaki bozulmaya karşı, *Nur* talebelerinin toplum içinde daima 'müsbet' davranmış ve kamu düzeni ve asayişini korumuş olmalarıdır.¹⁰⁴

Nursî talebeleriyle genellikle mektup yoluyla haberleşti. Mektuplarında talebelerini çalışmaya teşvik etti, *Risale* ve işlevlerini açıkladı ve 'Kur'an ve iman hizmetini' yürütürken riayet etmeleri gereken ilkeleri belirledi. Vurguladığı hayatî husus "âlem-i insaniyet ve İslamiyet"e ilişkin konular arasında en büyük önemi haiz olan meselenin iman meselesi ve iman hakikatleri olduğuydu. Bu konu bütün diğer meselelerden daha önemli olduğu için, iman hizmetinde istihdam edilenler siyasetten ve oyalayıcı dünyevi meşgalelerden uzak durmalıydılar. Kur'an hakikatlerinin istismar edilmemesi, öneminin azaltılmaması ya da diğer güçlere alet edilmemesi gerekmektedir.¹⁰⁵ Diğer nedenlerin yanı sıra, Nursî insanların çoğunluğunun hakikate muhalif olmadığı gerçeğini de verir; 'dalalet'e maruz kaldıklarından şaşırılmışlardır, ve hakikate yönlendirilmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Bu insanlar hakikatin nurunu siyasetle birlikte gördüklerinde, korkmakta ve hakikatten mahrum kalmaktadırlar. Üstelik bütün siyasi akımlarda hakikate açık insanlar vardır, bu nedenle Kur'an hakikatlerini sunan kişinin, Kur'an'a açık bir saldırı olmadıkça, tarafgirlikten uzak durması gerekir.¹⁰⁶

104. Nur talebelerinin bu önemli işlevine bir çağdaş yorumcu şöyle dikkat çekmektedir: "Ancak kesinlikle toplum içinde yaşayan ve iyilikle öğreten Bediüzzaman'ın takipçileri kadar paradigmatik ve uzun dönemde kesinlikle daha etkili olamaz." Bakınız Fred. A. Reed, *Anatolia Junction, A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby, İngiliz Kolombiyası, 1999), s. 271-272.

105. Bakınız Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 117-128, 145-146.

106. Bakınız Nursî, *Letters*, s. 69-70. Ayrıca bakınız Safa Mürsel, *Devlet Felsefesi*, s. 238-239.

Nur talebelerinin siyasetten uzak kalmasını gerektiren bir başka husus da; Nursî'nin onların 'en büyük gücü' olarak gördüğü 'ihlas'tır. Onların görevi iman davasına hizmet etmektir, onları muvaffak edip etmemenin Cenab-ı Hakk'ın takdiri olduğunu anlamaları gerekmektedir.¹⁰⁷ Üstelik talebelerin mutlak ihlası kazanması, Nursî'nin ehl-i dalaletin ortak saldırılarıyla mücadele etmek için gerekli gördüğü 'şahs-ı manevî'yi oluşturabilmeleri için zaruridir. Nursî en büyük önemi, bütün benlikçilik biçimlerini terk etmek, daima *Risale*'nin şahs-ı manevîsi için kendi benliğini feda etmeye hazır olmak anlamına gelen bu soruna vermiştir.

Hareket yavaş yavaş büyüdü ve Nursî ve talebelerinin üç dönem süren uzun hapis hayatları ve yargılanmaları da, ironik bir biçimde, hareketin büyümesine yardım etti. İlerleyen yaşına ve hapis hayatının dayanılmaz şartlarına rağmen, Nursî, duruşmaları, *Risale-i Nur* davasını yalnızca mahkemelere ve yargı sistemine değil, aynı zamanda hükümete ve ülkenin liderlerine de sunmak için bir platforma çevirmeyi başardı. Üstelik, özellikle Denizli ve Afyon'daki davaların yaptığı yankılar toplumun çok daha geniş kesiminin *Risale* ve *Nur* talebeleri hakkında bilgi sahibi olmasına hizmet etti. Halkın, yapılan kötü muamelelere karşı öfke ve *Risale* davasına sempati duymasına yol açtı. Böylece mahkemeler *Nur* hareketinin büyümesini sağladı.

Özellikle, komünizmin Türkiye'de gerçek bir tehdit olarak algılandığı 1940'lar ve 1950'lerde, Nursî, *Risale* talebelerinin mücadelesini, 'ilmî cihat' ya da 'cihad-ı manevî' ve 'müsbet hareket' bağlamında, iman ve Kur'an hakikatlerini yayınlamak ve yaymak olarak belirledi. Buna göre, kamu düzenini muhafaza eden müsbet hareket dinsizlik ve din düşmanlığının "manevî yıkımı"na karşı bir "set" oluşturdu. Tamamen imanı kurtarmak ve güçlendirmek için çalışmakla, *Nur* talebeleri ahlakî bozulmayı ve komünizmin neden olduğu toplumsal istikrarsızlığı önlediler ve komünizmin sebep olduğu hasarları "tedavi" ve "tamir ettiler." Nursî, bu tür dinî mücadeleyi vicdan özgürlüğünün temel kural olduğu

107. Bakınız Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. ii, s. 242.

'laik cumhuriyetin' kabulü ile ilişkilendirmektedir. Vicdan hürriyeti dinde zorlamaya ve dahilde din için silahlı mücadeleye zıttır.¹⁰⁸

Buradan görüldüğü üzere, mahkemelerde ona yöneltilen suçlamaların temelini laikleştirme reformlarına muhalefet gerekçesi teşkil etmesine rağmen, Yeni Said olarak Nursî, bir siyasal sistem olarak laikliğe karşı değildi. Savunmasında laikliğin dinin dünyevi işlerden ayrılması anlamına geldiğini, bu nedenle dindarların, laik cumhuriyetten dindar olmayanlarla eşit muamele görmeleri gerektiğini savunmuştur. Bir başka deyişle, laik cumhuriyet vicdan, ifade ve diğer özgürlükleri teminat altına almalıdır.¹⁰⁹

Ayrıca bu tarihten itibaren Nursî çeşitli hükümet makamlarına ve diğer makamlara mektuplar yazarak, komünizmin sonucu olarak ortaya çıkacak anarşinin ülkeye vereceği zararlara karşı onları uyarmış ve onlara *Risale*'ye olan ihtiyacı ve *Risale*'nin "komünizmin ahlaki ve manevi tahribatı" karşısında oynayabileceği hayati rolü hatırlatmıştır. Ülkenin selameti için hükümetin *Risale*'yi baskı altına almak yerine, yayınlaması ve yayması gerektiğine işaret etmiştir.¹¹⁰

Üçüncü Said

1950 yılının Mayıs ayındaki seçimlerde Cumhuriyet Halk Partisi'nin mağlubiyeti ve Adnan Menderes'in genel başkanı olduğu Demokrat Parti'nin zaferinden sonra ortaya çıkan kısmi liberalleşme ile birlikte, Nursî ve *Risale* talebeleri için şartlar biraz hafifledi ve Nursî yaşamının son on yılında *Nur* hareketinin güçlenmesine ve önemli ölçüde yayılmasına tanık oldu.

Yeni hükümetin ilk icraatı, İslam'a yönelik uzlaşmacı yaklaşımının sembolü olarak 1932 yılından bu yana yürürlükte olan Arapça ezan üzerindeki yasağı kaldırmak oldu. Zaten seçimlerde

108. Bakınız Nursî, *The Rays Collection*, s. 290.

109. Bakınız Vahide, s. 241.

110. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 25.

ezici bir zafer kazanmasını sağlayan neden bu gibi icraatları vaat etmesi idi. Bu nedenle on yıl boyunca Nursî, onları İslam lehindeki politikalarında teşvik ve rehberlik ederek Menderes ve diğer Demokratlara mektuplar yazacak derecede siyasî konularla meşgul oldu. Bu nedenledir ki, bu yıllar yaşamında yeni bir dönem, Üçüncü Said dönemi olarak değerlendirilmektedir.¹¹¹ Bu arka planla birlikte, ilerleyen yaşı ve sağlığının yerinde olmamasına rağmen, gelecekte *Nur* hareketinin çekirdeğini oluşturan yeni bir talebe kuşağı yetiştirdi.

Afyon Hapishanesi'nde bir çok eski talebesiyle birlikte bazı yeni talebeleri de vardı. Serbest bırakıldıktan sonra eski talebeleri kendi memleketlerine dönerek, *Risale*'yi çoğaltma ve yayma çalışmalarına devam ettiler. Genç talebelere gelince, Nursî bunlardan az bir kısmını kendisinin ihtiyaçlarına yardımcı olmaları ve diğer talebelere *Risale* hizmetlerinde yol göstermeleri için yanında alıyordu. Talebelerinin anlatımlarına göre, her gün birkaç saati birlikte *Risale* okuyarak geçiriyorlardı.¹¹² Nursî bunlardan bazıları'nı Ankara'ya gönderdi. Orada faaliyet merkezi olarak kullanılan *dershaneler* açıldılar. Nursî'nin talebi üzerine bu talebelerden bazıları dine sempati duyan siyasetçilerle görüşerek *Risale* davasını anlattılar ve onlara çeşitli önemli konularda Nursî'nin görüşlerini aktardılar. Nihayet 1956 yılında Afyon Mahkemesinde *Risale*'nin beraat etmesiyle, onu 'yeni' harflerle modern matbaalarda basmaya başladılar. Diğer bazı talebeler de İstanbul'da benzer bir işletme kurdular. Bu artan yayınlar, *dershaneler*le birlikte, özellikle gençler arasında *Nur* talebelerinin sayısında büyük artış sağladı.

Bu faaliyetler çerçevesinde Nursî'nin temel kaygısı, böylesine genişlemiş bir hareketi daha önce belirlediği ve eski kuşak talebe-

111. Nursî'nin bu dönemdeki siyasî gelişmeler karşısındaki duruşunun bir özeti için, bakınız Mürsel, *Devlet Felsefesi*, s. 239-241, 330-338; Ahmet Davutoğlu, "Bediüzzaman and the Politics of the Islamic World in the Twentieth Century," *Üçüncü Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu 1995*, c. ii, s. 304-308.

112. Bayram Yüksel, Necmeddin Şahiner, *Son Şahitler* (İstanbul, 1994) içinde, c. iii, s. 71.

lerine öğrettiği prensiplere uygun olarak yönlendirmek ve şekillendirmek idi. Bu prensipler önceki bölümde kısmen açıklanmıştı. Demokrat Parti hükümeti döneminde şartlar ancak kısmen düzeldiği için, davalar, polis baskınları ve kitapların müsadere edilmesi sürdü ve *Risale* talebeleri faaliyetlerini hâlâ tedbirli bir şekilde sürdürmek zorundaydılar. Din karşıtı güçlerin baskısından kaynaklanan bu durum çerçevesinde, Nursî talebelerine ‘şahs-ı manevî’nin teşkili, müsbet hareket ve daha önce sözü edilen diğer hususlar için gerekli olan ihlas ve diğergamlığı aşılamaya devam etti.

Bu bağlamda Nursî, Menderes ve Demokrat Bakanlara yazdığı mektuplarda, komünizmi ve onun saldırganlığını durduracak olanın “harici-dahili tedbirler ve ittifaklar” olmadığı, “belki yalnız Kur’an ve imanın hakikatleri[nin], onların en büyük kuvveti olan mâneviyat-ı kalbiyeyi tahribatlarına karşı sed çekmesi ve mânevî yaralarını tedavi etmesi”¹¹³ yoluyla durdurulabileceği fikrini işliyordu. Hükümeti bu konuda desteklemek amacıyla, ‘felsefe’nin materyalist prensiplerinin neden olduğu zarara karşı çıkacak ve toplumda birlik, kaynaşma ve adaleti sağlayacak Kur’anî ilkeler biçiminde çözümler öneriyordu. Bu “İslamî kanun-u esâsiler” Kur’an ayetleri ve hadislerden alınmıştı ve felsefeden kaynaklanan insanî ve sosyal sorunları çözmeyi amaçlıyordu.¹¹⁴

Ayrıca yine teşvik etmek maksadıyla Nursî, İkinci Meşrutiyet döneminde kurulması için çalıştığı ve Demokratların da gerçekleştirmek için çalışacaklarını umduğu “şeriata uygun hürriyet”i çağrıştıran bir ünvanla, Demokratlara *Ahrar ve hürriyetperver* olarak hitap ediyordu. Onun Eski Said’in ideallerine benzer ideallere destek verdiğini gösteren bir husus, 1911 yılında yayınladığı Arapça *Hutbe-i Şamiye*’yi Türkçe’ye çevirmesi ve bu esere o dönemde yazdığı bazı gazete makalelerini eklemesiydi. Bunlardan birinde *Meşrutiyet* yerine *Cumhuriyet* ibaresini kullanıyor ve şöy-

113. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. ii, s. 58.

114. Bakınız a.g.e., c. ii, s. 81-84, 98-101, 172-175; Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 355-358.

le diyordu: "Cumhuriyet ki adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibarettir."¹¹⁵

Nursî'nin yirminci yüzyılın ilk yıllarında uğrunda çalıştığı ve yaşamının bu son yıllarında teşvik ettiği bir başka husus da "din kardeşliği"ne [uhuvvet-i imanî] dayalı olan ve siyasal tabiatlı olmayan bir İslam birliği idi ve bu konuya da yeniden neşrettiği bazı eserlerinde temas ediyordu.¹¹⁶ Burada yine Menderes ve Demokratları Türkiye için gerçek destek kaynağı olarak gördüğü İslam dünyası ile bağlarını yeniden kurmaya ve güçlendirmeye çağırıyordu. Bu bağlamda 1955 yılında Türkiye'nin Bağdat Paketi'ne katılmasını destekledi ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve Başbakan Menderes'e bu desteğini belirterek önemli bir tebrik mektubu yazdı.¹¹⁷ Kendisinin "altmış beş senedir" bu konu üzerinde çalışan birisi olduğunu söyleyerek, muhtemelen hükümetin Orta Doğu politikasına yön verme niyetiyle, fırsattan istifade ederek, bölgenin sorunlarına ilişkin fikirlerini belirten mektubu yazıyordu.

Nursî, paktın hem 400 milyon müslümanın kardeşliğini ve 800 milyon hristiyanın dostluğunu kazandıracağını, böylelikle barışa doğru önemli bir adım olduğunu öngörüyordu. Sonra Kur'an'a ve İslam ümmetine yönelik açık tehditlere karşı geçen yüzyılın başında iki çözüm bulduğunu açıklıyordu. Bunlardan birisi "uhuvvet-i imaniye"yi güçlendirmenin güçlü bir vasıtası olan Risale idi. Risalelerin İslam dünyasında yayınlanmasını istiyordu. Diğeri ise "Medresetü'z-Zehra" idi. Kahire'deki El-Ezher modeline göre şekillendirilen bu İslamî üniversite, birkaç düzeyde barış ve uzlaşmayı gerçekleştirme aracı olacaktır. Şarkın İslam kavimleri arasındaki ırkçılığın fesadını önlemekle, "hakiki, müsbet ve kudsi ve umumî milliyet-i hakikiye olan İslamiyet milliyeti"nin büyümesine ve Kur'an'ın "Şüphesiz müminler kardeşler" (49:10) kanun-u esasisinin tam inkişafına vesile olacaktı. Benzer şekilde, daha önce izah edildiği üzere, bu üniversite modern fen

115. Nursî, *Hutbe-i Şamiye*, s. 79; *The Damascus Sermon*, s. 78. Ayrıca bakınız *Divan-ı Harbi Örfi*, s. 53.

116. Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 51-55, 83-89.

117. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. ii, s. 222-225.

bilimleri [felsefe fûnunu] ile din bilimlerini [ulum-u diniye] ve dolayısıyla seküler okulların mensupları [ehl-i mektep] ile medrese mensuplarını [ehl-i medrese] birbiriyle barıştıracaktır. Nursî ayrıca bu üniversite ile “Avrupa medeniyeti, İslamiyet hakaikiyla tam mûsalâha etsin” önerisinde bulunmaktadır. Bu ifadeyle muhtemelen Batılılaşma ve laikleşmeden kaynaklanan entelektüel ve kültürel sorunların çözülmesini kastetmektedir. Nursî cumhurbaşkanının bu konuda yaptığı konuşmayı -1951 yılında Van’da yaptığı bir konuşmada hükümetin burada bir üniversite inşa etmeyi planladığını söylemişti- memnuniyetle karşılayarak, böyle bir üniversitenin “Ortaşark’ta sulh-u umumînin temel taşı” olacağını ve “bu vatana bu azîm, faideli hizmeti netice vereceğini” vurguluyordu. Ancak “tahribat”ın ahlakî ve manevî olduğuna, hariçten geldiğine ve imansızlıktan kaynaklandığına, bu nedenle “ulûm-u diniye”nin bu üniversitede esas olması gerektiğine dikkat çekiyordu. Yani Nursî’nin görüşüne göre bölgenin zahiren başa çıkılmaz sorunları yalnızca eğitim ve din ile çözülebilir; ve bunlardan barış, uzlaşma ve birlik doğacaktır.

Sonuç

Nursî medreseden doğdu ve ulema sınıfının bir mensubu idi. İslam dininin temeli olan ilmin sahibi ve İslam’ın hayat kaynağı olarak medrese, onun için sembolik bir öneme sahipti. Gençliğinde faaliyetlerinin büyük bir kısmı doğrudan ya da dolaylı olarak memleketi olan Doğu Anadolu medreselerinde reform yapmaya ve bunların yeniden canlandırılmasına yönelikti. Sonra Yeni Said olarak, medrese geleneği içine yerleştirdiği *Risale* ile, bu yenilenmeyi, geniş mümin kitlesine hitap edecek ve onların bu çağdaki durumlarına uygun olacak bir tarzda gerçekleştirdi. Bu durum, yaşamının iki ana döneminde devam eden amaçları ve fikirlerinin altında yatan sürekliliği göstermektedir.

Eski ve Yeni Said’lerin fikirleri arasındaki farklılıkların bazıları Osmanlı İmparatorluğu’nun durumuyla ve İmparatorluğun gerilemesinin en iyi şekilde nasıl durdurulabileceği ve geri çevrilebileceğine ilişkin ciddi, uzun süren tartışmalarla bağlantılıydı. Nursî, bir meşrutiyet hükümeti kurmak için İttihat ve Terakki

Cemiyetiyle birlikte çalıştığı süre boyunca bu tartışmaların içinde kaldı. Ancak 1950'lerde bu döneme ilişkin bazı eserlerini yeniden yayınlaması, bu kavramların kendilerine ilişkin görüşlerinin değil, meşrutiyet hareketine 'yaklaşımı' ya da aktif katılımına ilişkin görüşlerinin değiştiğini göstermektedir. Meşrutiyeti desteklemesinden ve bazıları *Risale*'de yer alan onunla bağlantılı fikirleri ve terminolojiyi benimsemesinden, bunların geldiği kaynakla ilgilenmediğini, İmparatorluğun bütünlüğünü ve ilerlemesini sağlama aciliyetinin bu fikirlerin benimsenmesini gerektirdiğini göstermektedir. Onun kaygısı, meşrutiyet ve bununla bağlantılı kavramların şeriatta bulunduğunu ve özünde İslamî olduklarını göstermek ve bunların halk tarafından kabulü için çalışmaktı. Zamanın bir çok entelektüeli bu fikirleri zaten kabul ediyordu.

Muhtemelen doğu vilayetlerinin ve İmparatorluğun ilerlemesi ve kalkınmasını sağlamak için duyulan aciliyet, aynı zamanda dinî bilimleri güncelleştirme ve materyalistlere cevap verme gereksinimi, onu bilim ve felsefenin önemini vurgulamaya yöneltti. Nursî bir zamanlar kendisinin "felsefe-i beşeriyenin ve hikmet-i Avrupaiyenin düsturlarını kısmen kabul edip,... bir kısım düsturlarını, fûnûn-u müsbete suretinde lâyetezelzel teslim [edip], o sûretle İslamiyetin hakiki kıymetini göstereme[diğini]" belirtiyordu. Yani bilimleri 'hakikat' olarak kabul ediyor ve "ahkâm-ı İslamiyeyi zâhiri telâkkî edip, felsefenin dallarıyla takviye ve muhafaza etmek" istiyordu.¹¹⁸ Bu fikrin *Muhakemat* ve *İşaratü'l-İ'caz* adlı eserlerine nasıl yansıdığını görmek güçtür. Bu eserlerde en fazla Kur'an ayetlerinin fen bilimleriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Her halükarda onun bu görüşün yetersizliğini fark etmesi, Yeni Said'e doğru zihni ve manevi dönüşümünü hızlandırdı.

Nursî'nin "hakikatü'l-hakaike" bir yol arayışı onu sonunda Kur'an'a ve Kur'an'ın tevhid öğretilerine yöneltti ve bu andan itibaren akıl ve kalp ile birleşen, kainat üzerine tefekkürî düşünmeye yöneldi. Onun iç arayışındaki en büyük keşfi Kur'anî mana-i

118. Nursî, *Letters*, s. 516. Ayrıca bakınız Nursî'nin yeğeninin biyografisi. Yazar bu eserde şöyle demektedir: "Dinî hakikatleri müsbet ilimlerle takviye etmek ve kuvvetlendirmek", Abdurrahman, s. 30.

harfî anlayışı idi. Yani mevcudatı işaret ettikleri manalara göre değerlendirmektir. Bu bakış açısı, fen bilimlerini marifetullahâ dönüştürebilir ve onları hakiki hedeflerine sevk edebilirdi. Bu fikre dayalı olarak geliştirdiği, mantık, akaid ve usulü'd-din gibi medrese ilimleriyle fen ilimlerinden oluşan metodu, ona bütün iman hakikatleri konusunda güçlü kanıtlar ve gerekçeli argümanlar geliştirme ve aynı zamanda materyalist felsefenin altında yatan kavramları etkili biçimde çürütme imkanı sağladı. Böylece hem yeni bir tefsir metodu hem de bu çağa özgü ihtiyaçlara cevap veren ve çok sayıda insanın imanının kurtulmasını ve tazelenmesini sağlayan yeni bir kelam biçimi ortaya koymada başarılı olmuştur. Bu hususlar ayrıca Eski ve Yeni Said'in düşünceleri arasında da temel bir fark oluşturmaktadır.

Bir başka temel fark, daha çok çağdaş dünyada dine hizmetin sosyal yönüne ilişkindir ve eskiden küçük bir azınlıkla sınırlı olan materyalizm ve dinsizliğin egemenliğiyle bağlantılıdır. Nursi'nin en büyük kaygısı materyalizmin hem birey hem de toplum üzerindeki "ahlakî ve manevî tahribatı" idi. Böylece materyalizme yönelik entelektüel saldırılarına ilave olarak, "fünun-u müsbete ve tabiat dedikleri muhkem kal'alarını zir-ü-zeber" ettiğini ileri sürdü, felsefenin neden olduğu tahribatı Kur'an hakikatleriyle "tamir" etmeyi ve felsefenin sebep olduğu yaraları "tedavi etmeyi," böylece onun tahrip edici gücünü durdurmayı ve anarşinin yayılmasını önlemeyi amaçladı. *Risale* talebelerinin 'müsbet hareket' ve ilmî cihadının amacı da aynıdır.

Yaşamının ikinci kısmında Nursi'nin ana amacı, materyalist felsefenin "çok esasat-ı fasideye bina edilmiş" olması münasebetiyle insanlık için daima menfi sonuçlar doğurduğunu, ancak Kur'an yoluyla, Kur'an'ın akli kanıtları ve kesin delilleriyle insanlığın bu dünyada ve ahirette saadete giden yolu bulabileceğini göstermek oldu. Bu nedenle daima gelecek hakkında ümitvar idi ve çok sayıda insanın Kur'an'ı kucaklayacağını biliyordu.

Said Nursî'nin İzinde*

FRED A. REED

Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey adlı eseri yazma girişimine başlarken, Türkiye'deki İslam'ı nasıl ele alacağımı araştırıyordum. Bu ülkeyi tipik bir kültürlenme (*acculturation*) modeli olarak betimleyen, Batı'da eleştirisiz kabul edilen görüşe meydan okumayı tasarlıyordum. Bir Batılı olarak kültürümüzün tarihsel, sosyal ve manevî fenomenleri tek boyuta, kendi boyutuna indirgemesindeki ısrarcılığından şiddetli rahatsızlık duyuyordum. Kibrimizden dolayı, "ilerleme"yi Batılılaşma ile özdeşleştirmiştik. Her ikisinin de yalnızca kendimiz için değil, bizden yüzlerce belki binlerce yıl önceki kültürler için dahi kaçınılmaz ve olumlu olduğunu varsaydık.

Artık bu gibi varsayımları savunmak mümkün değildir. Batı için yirminci yüzyıl, yalnızca dar anlamlı maddî terimlerle tanımlanmış tek boyutlu, görünüşte çatışan ancak temelde özdeş ideolojik yapılar namına işlenen emsalsiz zulümlerin devri oldu. Bu kültür içinde, manevî ya da ahlakî değerler, kendilerini çağın dogması olarak ilan eden bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sözde durdurulamaz yükselişine ve piyasa ekonomisinin diktatörlüğüne feda edildi. Ayrılışının arifesinde bu dogmadan aşırı derece-

* Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

de rahatsız olduğumu, onun kısıtlamaları altında ezildiğimi, onun zahiri özgürlüğünün istismarına uğradığımı ve onun “insanlığın ulaşabileceği en son noktaya ulaştığı” şeklindeki temel önermesiyle aşığıldığımı hissediyordum.

Anadolu’da dolaşmaya başlayınca, çorak topraklarda bir hayat bahçesi gibi, yavaş yavaş “gizli [bir] Türkiye” açılmaya başladı. Bunun nedeni belki de Toros Dağları’nın derinliklerinde, küçük Nurs Köyü’nden, Urfa’da boş bir mezar ve onun da ötesine kadar Said Nursî’nin izini sürmeye karar vermemdi. Bunu yapmam için bir çok nedenim vardı: O, yaşadığı dönemde Bediüzzaman -“Zamanın Harikası”- olarak tanınan kendisini bir din otoritesi olarak kabul ettirmiş bir şahsiyetti; elinde silah, bir mücahit olarak savaşmıştı; devrinin en güçlü adamlarıyla mücadele edip onları ikaz etmişti. Takipçileri ve dostları için eşsiz bir örnek olmuştu.

Ancak bütün bunların ötesinde Nursî’nin yaşamı ve kariyerinde beni cezbeden bir etken vardı: Üç rejim dönemini kapsayan siyasal ve askerî mücadelelerin aktif katılımcısı olarak uğradığı başarısızlık. Çok-uluslu Osmanlı devleti karşısında, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin despotizmi karşısında ve Cumhuriyet yönetimi karşısında idealleri için savaştı, ancak bu savaşlardan hep yenik çıktı.

Bununla birlikte bu başarısızlığın ta kendisi rasyonalist bir analizde gözden kaçan esrarengiz bir unsur yoluyla zafere dönüştü. Bu zafer bir sufinin anlayabileceği terimlerle ifade edilebilen bir zaferdi: Tevazunun kibir karşısında, hikmetin kuvvet karşısında, ihlasın dalkavukluk karşısında, imanın imansızlık karşısında, aczin kudret karşısındaki zaferiydi. Nursî’nin karakterini, yaşamını ve eserlerini anladıkça, onun emsalsiz nitelikleri karşısında ki takdir hissim arttı. Onda sadece zamanına direnmekle kalmayıp, onu da aşan bir şahsiyet buldum.

Nursî’nin günlük dünyevi siyasete etki etmedeki başarısızlığının, müminlerin ve dostlarının kalplerinde ona sarsılmaz bir yer kazandırdığı, onu akla ve kalbe hitap eden bir tür ilham kaynağı haline dönüştürdüğü sonucuna vardım. Bunun nedeni, geniş, uçsuz bucaksız ve her yere dal budak sarmış bir hareketin merkezi

ve itici gücü haline gelen ve hayatının eseri olan *Risale-i Nur* (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) adlı geniş kapsamlı Kur'an tefsiri idi. Türkiye yalnızca coğrafi olarak kıtaların ortasında bulunmamaktadır. Aynı zamanda Batılılaşmanın İslam dünyasındaki büyük laboratuvarı ve ona karşı gösterilen destansı direnişin harp meydanı olmuştu ve hâlâ da öyledir. Dinamik, saldırgan Avrupa milliyetçiliği, iki imparatorluğun başkenti olan İstanbul'da ve Anadolu'nun dağlarında, sıklıkla sufiler tarafından yürütülen gizli ancak inatçı ve güçlü bir İslamî dirilişin muhalefetiyle karşılaştı.

Kendime biçtiğim misyon, bu dirilişin manevî kalbini keşfetmek, Türkiye'nin hiçbir haritada yer almayan, hiçbir turist rehberinde tanımlanmayan gizli kalmış kısmını aydınlığa kavuşturmaktı. Bu misyonu gerçekleştirmek için, Doğu Anadolu'nun en uzak diyarlarına kadar seyahat ederek, gizemli Nursi'nin ayak izlerini takip ettim. Yönetici eliti oluşturan askerler, siyasetçiler, iş adamları ve entelektüellerin geleneksel görüşüne göre, modern Türkiye tek ve güçlü bir zekadan, egemen bir iradede doğmuştur: Mustafa Kemal Atatürk'ten. Bir Zümrüdüanka mitinin yaratıcısı ve öznesi, yeni dönemlere uyması için güncelleştirildiğinde, Atatürk, hem bir mimar hem de usta bir duvarcı, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yıkılmakta olan bir imparatorluğun külleri arasından yeniden doğan ve yarı isteksiz yarı istekli bir şekilde Batı'nın laik modernitesine doğru yön değiştiren bir ülkenin kurtarıcısı olarak görülmektedir. Hâlâ geleneksel görüşün paslanmış kaynatma kazanlığını yapan bu savlar, zaman zaman, en aşırı hâlinde, silah zoruyla uygulanmaktadır.

İstanbul ve Ankara'dan çok uzaklarda, Anadolu'nun yoksul bir köşesinde, Nursi'nin 24 Mart 1960 tarihinde defnedildiği ve iki ay sonra askeriye tarafından oradan alınıp başka yere nakledildiği Urfa'daki boş mezar, her harfi iri iri yazılmış sessiz bir iddiayı dile getirmektedir. Yokluk varlığı gösterdiği gibi, bu kabrin boşluğu gizli Türkiye'yi uyandırmakta; çok güçlü bir şekilde hissedilen bu görünmezlik, Cumhuriyetçi Türk devletine kazınmış bir güç mitinin canlı bir reddini haykırmaktadır. Bu iddianın et-

rafında bilinçli olarak Atatürk kültüne sırt çeviren bir cemaat oluşmuştur. Merkezi olmadığından, o cemaat her yerdedir. Belirli bir lideri olmadığından, çok biçimli ve değişkendir. Bir siyasal perspektiften yoksun olduğundan, siyasal potansiyelle doludur. Her ne kadar sıradan bir gözlemci onu boş gibi görse de, o Türkiye'deki İslam'ın geleceğinde ve İslam dünyasının her yerinde yankılanmaktadır.

Yalnızca Nursi'nin kendisi değil, aynı zamanda binlerce sadık takipçisi tarafından oluşturulan hareket, günümüzde modern Türkiye'nin dinî dinamiğinin merkezidir. Müslüman din adamlarının Velayet-i Fakih kurumu aracılığıyla din adına ülkeyi yönettiği İran'daki mukabillerinin aksine, Türkiye'nin sıkı politikaları bulunan laik sistemi içinde, Nursi'nin yaşamı ve eserlerine başvuran ve sıklıkla ezilen "Nurcular," tedbir ve itidalin uzmanı olmuşlardır. Görünmedikleri halde, bazılarına göre sayıları altı milyondan fazla, yani nüfusun neredeyse yüzde onuna eşittir. Sabırsız öğrenciler ve sol radikallere göre Nurcular askeriye ve sağ partilerle işbirliği yapmaktadır. Antropologlara, siyaset bilimcilere ve siyasal İslam taraftarlarına göre bunlar sükunet yanlısı mistiklerdir ve bu pasif davranışları yalnızca devleti güçlendirmeye yaramaktadır. İstanbul'un çok tirajlı gazetelerinde yazan profesyonel ateistlere göre Nurcular yeni, modernist görüntü içinde bir tarikattır. Cemaatin adını "gericiliğin yeniden doğuşu" ile özdeşleştiren ve uyaran militan (ve genellikle askerî) laiklere göre bunlar Türkiye'yi yükselen din akımları içine batırmaya azmetmiş ve hükümeti ve rejimi ele geçirmeyi planlayan tehlikeli köktendincilerdir.¹

Tipki kurucuları gibi Nursi'nin takipçileri de örgütsel disiplini ima eden her şeyden kaçındılar. Kişisel makamların önde geldiği tarikatların aksine, örgütlenme ve hiyerarşinin egemen olduğu Refah ve onun halefi Fazilet partilerinin aksine, onların amacı Nursi'nin Kur'an'ın tefsiri, ve Kur'an üzerinde sürekli devam eden

1. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 1989), s. 3.

açık uçlu bir tefekkür olan eserleriyle doğrudan, aracısız temas kurmaktır. Bu noktadan itibaren inananlar istedikleri ölçüde metinlere dalmakta serbesttirler. Hareketin liderlerinden birisi bana “Bediüzzaman, herhangi bir hizip, alim ya da tarikatın takipçisi değildi” diyordu. “Çağımızın tarikat devri değil, hakikat devri olduğunu bildirmiştir. Bize sağladığı, şuurlu imanı elde etmek için daha kısa bir yol bulmak veya Kur'an'a uzanan doğru bir hat açmaktır. Yirminci yüzyıl bilim asrıdır ve o bütün cevapların Kur'an'da bulunabileceğini ispatlamıştır.”

Anadolu'nun derinliklerine seyahatim esnasında ortaya çıkar-
dığım şey, Nursi'nin kariyerinin mihenk taşının bir güç kaybı algılamasının çok ötesinde olduğuydu. O, önce Osmanlı'nın çöküşü, akabinde seküler Cumhuriyetin kurulmasıyla bu kaybın en acısını yaşamıştı. Eğer konuştuğum kişileri doğru anlamış isem, söz ettikleri güç, siyasal arenada kullanılan güç, yani iktidar değildi. Onların güçten kastı, iman gücünün insanları ve toplumu aydınlatmak için kullanılmasıydı. İmansızlığın bireyleri ve içinde yaşadıkları toplumu yıkma gücünün farkındaydılar. Bu nedenledir ki Nursi daima imansızlığa karşı çıkarak imanın önemini vurgulamıştı, ve sık sık karşılaştığım gibi, onun talebeleri de, sürekli tekrarlanan bir nakarat gibi, bu noktalar üzerinde manevî ek-sersizler yaparak kendilerini imansızlığa karşı güçlendiriyorlar.

Amacım bir insanın yalnızca fiziksel yolunun izlerini değil, aynı zamanda onun ruh dünyasındaki ilerleyişinin de izlerini sürmek, karizmatik bir zekanın bir kargaşa asrından, imparatorluğun çöküşünden, benliğinin ölümü ve yeniden dirilişinden, ve Türk devletinin kalbinde yatan baskının sabit özüne karşı verdiği mücadeleden geçen hayret verici ve zorlu seyahatinin izlerini sürmektir. Bu niyetle yolculuğuma Van'da başladım.

Bunun çok güç bir görev olduğu ortaya çıktı. Araştırmamın nesnesi olan zat, zarif, düz bir hat boyunca seyahat etmemişti; onun yaşam yörüngesi ciddi biyografi yazarlarının -itiraz etme imkanı bulunmayan- nesnelerine empoze ettikleri beşikten meza-ra uzanan çizgiye hiç benzemiyordu. Onun seyahatleri bir haritaya yerleştirildiğinde, ortaya çıkan kalıp, yoğun kesişmeler, bir di-

zi döngüler ve tekrarlarla dolu olacaktır. Nursi'nin kariyeri her biri diğerine gebe üç devri kapsamaktadır. Daha işin başında, yalnızca Anadolu coğrafyasını değil, aynı zamanda Anadolu tarihini de baştan başa kat etmem gerektiğini anladım.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Nursi'nin doğduğu bölge olan Van Gölü'nün etrafı, İstanbul ile karşılaştırıldığında, uzak ve gelişmemiş bir yerdi, ancak İmparatorluğu kasıp kavuran hızlı değişimden uzak değildi. On altıncı yüzyılda Osmanlı tarafından fethedilmesinden bu yana, bölge oldukça önemli ölçüde -Kürtlerin şiddetli derecede bağımsız mizaca sahip ruhlarına, ve uzaktan, yabancı egemenliğine karşı gösterdikleri efsanevi tepkilerine uygun olarak- özerklikten yararlanmıştı. Şerif Mardin'in gözlemlediği gibi, "bütün bölge hâlâ karmakarışık aşiret ilişkilerinin, gevşek aşiret federasyonlarının, etnik birimlerin ve dinî grupların damgasını taşımaktaydı."²

İmparatorluğun çöküşüyle başlayan büyük temizliğe kadar bölge bu şekilde kaldı. Ancak Osmanlı reform hareketinin aşamalı olarak hinterlanda nüfuz etmesi, liberal ticaret politikaları ve Batı'dan kopya edilen hukuki, idari ve eğitimsel politikalar; muhafazakar, geleneksel, aşiret kökenli Kürt toplumunda büyük bir değişim başlattı. Bu değişimler -ya da daha doğrusu karışıklıklar- bir gerilim ve ulusal trajedi ortamı yaratıyor ve genç bir adamın doğal dünyaya ve bu dünyada İslam'ın tehdit altındaki yerine ilişkin idrakini artırıyor.

Yüzyılın sonunda bölgenin sosyal ve siyasal iklimi kötüleşti. Gökyüzü ani bir gök gürültüsüyle sarsıldı. Yeni ortaya çıkmış iblisler ülkenin her yerini sinsi sinsi dolaşmaya başladı. Uzak başkentlerdeki, redingotlu, silindir şapkalı devlet adamlarının İmparatorluktaki reform sürecini hızlandırma kararları, yıkıcı etkiler yaptı. İnce ince işlenmiş çok-etnik kökenli, çok-dinli birliktelik nakışı, onu işleyen sanatkarlarının elinden alındı ve paramparça edildi.

2. A.g.e., s. 43.

Avrupa kültürü ve Avrupa ekonomisi Batı'dan İmparatorluğun içlerine doğru -çoğunlukla da kendi arzusu üzerine-, yaygın olarak kültürel besleme olarak tanımlanan bir süreç içinde nüfuz ederken, başka bir tür nüfuz da Doğu'dan geliyordu. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Amerikan Protestan misyonerlerinin gelişile, Nakşibendî tarikatının gezgin dervişlerinin Anadolu'da yerleşmeleri aynı zamana denk geldi. Bu olay, Osmanlı devletinin yükselişi ve çöküşüyle ilgili popüler Batılı tarihin tamamen gözünden kaçmıştır. 1830'larda Nakşibendîler, Kafkaslarda Rus yayılmacılığına karşı direnişin öncülüğünü yaptılar. Cengaver ve isyankar Çeçenler arasında mirasları hâlâ devam etmektedir. Bu dervişler o tarihlerde Hizan ve Bitlis gibi yerlere yerleşerek, toplum ve siyaset dokusu içindeki yerlerini aldılar. Batı taklitçiliği ve Avrupa emperyalizmine karşı direniş programlarının onlara güçlü ve sadık taraftarlar kazandırması uzun sürmedi. Nakşibendîler'in taraftarları, tıpkı Protestanların Ermeniler arasında yaptıkları gibi, Kürtler arasında zafer kazandılar.

İmparatorluğun çöküşüne neden olan siyasî kargaşalar içinde, Sultan Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında, Osmanlı eliti İslam'ın törensel unsurları dışında her şeye sırt çevirip, Batı'yı her yönüyle taklide başladığında, bilimsel literatürün ülkeye akmaya başladığını görüyoruz. Nursî'nin yeni bilgileri doğrudan tecrübe etmesi ve onun savunucularıyla karşılaşması, gerçek aydınlanma yolunun, dinî hakikatleri asrın hakim anlayışına uygun bir üslupla takdim etmek olduğunu idrak etmesine yol açtı.³

Bunu gerçekleştirmeye kendi medresesini açarak başladı. Burada geleneksel eğitim programının yetersizliği aşık hale gelmiş; seküler bilimin dinî açıklama ve dinî hakikatleri pekiştirme gücü yeni bir güneş gibi ortaya çıkmıştı. Tam bir yenilikçi olan Nursî, ikisini birleştirecekti. Yaşamının bundan sonraki on yılını, Doğu Anadolu'da kendi metodunun uygulanacağı bir üniversite kurmaya adanmıştı. Bu üniversite bölgenin geri kalmışlığına çare olacağı gibi, bölgenin çok yönlü sosyal hastalıklarına deva olacak ka-

3. *A.g.e.*, s. 77.

pıyı da açacak, huysuz Kürtleri Türk din kardeşleriyle barıştıracaktı.

Zaman içinde doğru sözlülüğü ve keskin zekası, Nursî'ye başkentte bir taraftar kitlesi kazandırdı. Sekiz yıl önce ona kapalı olan kapılar, şimdi 1907 yılında ardına kadar açılmıştı. Nursî, esmer teni ve keskin gözleri, başında sarığı ve sırtında Anadolu mollası cübbesiyle, ayrıca belindeki hançer ve tabancası, göğsünde çapraz asılı fişekliği ile cesur bir kişilik imajı çiziyordu. Onun misyon duygusu ve kendine güveni, zamanında emsali görülme-yen Kur'an tefsiri uzmanlığıyla birleşince, onu dünyevi ve uhrevi meselelerde yenilmez -ve korkusuz- bir tartışmacı haline getirdi. Ortada kurtarılması gereken dinî bir devlet vardı, ve bu şiddetli sorunu çözenin tek yolu Doğu Anadolu'da kurulması gereken bir üniversiteydi.

Nursî ve Sultan Abdülhamid, Sultanın Boğaza nazır Yıldız Sarayının konuk odasında buluştular.* Nursî'ye göre, yöneticinin vazifesi, dinî eğitimin sahipleri ve İslam'ın dirilişinin anahtarı olan ulemayı izlemektir. Ve yalnızca İslam dağılmakta olan İmparatorluğu bir arada tutacak çimentoyu sağlayabilirdi. Abdülhamid'in asıl başarısızlığı -Allah'ın yer yüzündeki vekili anlamına gelen- halife olarak görevlerini tam anlamıyla ifa etmemesiydi. Nursî, müstebidin yüzüne karşı, istibdadın yalnızca Allah'ın iradesine aykırı olmayıp, aynı zamanda İmparatorluğunun ilerlemesinin önündeki en büyük engel olduğunu ileri sürdü. "İslam'da istibdadın yeri yoktur" diyerek, Sultan'ın bekleme odasından yönetilen casuslar ve gizli ajanlar sistemini eleştirdi. "Yönetim hakkını tek bir kişiye vermek ancak mahkemelerin açıkça faaliyet göstermesi ve şeriat adaleti içinde kalınması şartıyla doğru olur."⁴

Aynı yıl içinde Abdülhamid İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) münevver haydutlarının eline düşer. İTC'nin Osmanlı is-

* Bediüzzaman ile Sultan Abdülhamid'in yüz yüze görüştüğüne ilişkin bir belge bulunmamaktadır (ç.n.).

4. Şükran Vahide, *Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, 2. baskı, (İstanbul, 1992), s. 41.

tibdadı yerine, kanun önünde eşitliğe dayalı bir parlamenter sistem getirme programı, bunun adalet, hürriyet ve kardeşliğin İslam'ın temel karakteristikleri olduğuna ilişkin kendi inancıyla uyumlu olduğunu gören Nursî'yi kendine cezbettti. Nursî'nin cesareti ve orijinallliği, onu dinde adalet ve hürriyet fikrini savunan biri olarak gören İttihat ve Terakki mensuplarının hoşuna gitti. Çok geçmeden iki taraf da ortak amaçta birleştiler.

Ancak bu uzlaşma kısa sürdü. Eski dostları tarafından tutuklanarak Divan-ı Harb-i Örfî'nin önüne çıkarıldı. Savunmasında üniformalı yargıçlara "Meşru, hakiki meşrutiyetin müsemmasına ahd ü peyman ettiğimden, istibdat ne şekilde olursa olsun, meşrutiyet libası giysin ve ismini taksın, rastgelsem sille vuracağım" dedi. "Eğer meşrutiyet bir fırkanın istibdadından ibaret ise ve şerriata aykırı hareket ediyorsa, bütün dünya, ins ve cin şahit olsun ki ben mürteciyim."⁵ Nursî, mahkemeye Beyazıt Meydanı'ndaki darağaçlarından sallanan adamlara mutlaka katılacağı beklentisiyle gelmişti. Aksine beraatine karar verildi.

İki yıl sonra, 1911 yılının başlarında, kentin dinî makamlarının daveti üzerine Şam'a geldi. Burada hakkında biyografi yazanların iddiasına göre on bin kişiye hitaben bir hutbe irad etti. Bu hutbede Nursî, daha sonra Türkiye'deki Nur hareketinin başarısının merkezi haline gelecek olan temayı, bu hareketin ezici gücünün ve aynı zamanda zafiyetinin kaynağını işledi: Dinin siyasete önceliği. Siyaset İslam'a hizmet edebilir, ancak İslam'ı kendisine alet edemez.⁶

Şam seyahatinin bir amacı daha vardı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap tebaasını yeni meşveret doktrini ile uzlaştırmak. Kendisi henüz Osmanlı gizli servisine [Teşkilat-ı Mahsusa] katılmamış olması ve Jön Türklerin istibdadını sert biçimde tenkit etmesine rağmen, yeni rejimi en azından ehven-i şer olarak görüyor ve onunla işbirliği yapmaya devam ediyordu. Ona göre, İmpara-

5. A.g.e., s. 85.

6. Nursî, *The Damascus Sermon*, İng. trc. Vahide, (İstanbul, 1989), s. 54.

torluğun muhafazası umum Müslümanların menfaatlerini korumak için en iyi yoldu.

1896 yılında İstanbul'a ilk seyahatinde Kürdistan'dan gelen bu ateşli molla, sultanın kuşçubaşısı ile dost oldu. Bu adam, bir yandan Abdülhamid'in baskı politikalarına muhalefet ederken, diğer yandan temel amacı İslam birliğini sağlama amacıyla istihbarat toplamak olan Teşkilat-ı Mahsusa'nın kurucusu ve başı idi. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra, halefi Mehmed Reşad bu teşkilatı İmparatorluğun ana güvenlik kurumu haline dönüştürdü.⁷

1914 yılının Kasım ayında, Merkezi kuvvetlerin yanında savaş katılmalarından üç gün sonra, Osmanlılar cihat ilan ettiler. İmparatorluğun önemli kısımları üzerinde doğrudan kontrolü ele geçirmiş olan ve daha da fazlasını isteyen emperyalist işgalcileri -Fransa ve İngiltere'yi- İslam topraklarından kovmak için Müslümanlar Hilafet sancağı altında savaşmaya çağrıldı. Yardımsever Avrupa gücü olan Almanya ise dost olarak görülüyordu.

Cihat fetvasını beş kişi hazırladı: Bunlardan ilki İmparatorluğun en yüksek dinî otoritesi olan Şeyhülislam'dı. Beşinci imza ise Nursi'ye aitti. Cihat ilanı İmparatorluğun her yerine hızla yayıldı. İngiliz ya da Fransız sömürgesi altındaki topraklarda bu ilanın dağıtılması tamamen farklı bir görevdi. Bu görev Teşkilat-ı Mahsusa ve İmparatorluğun yeni müttefiklerine düşüyordu. Yeni müttefikler "Almanya'da, Müslümanların konuştuğu bütün dillerde milyonlarca cihat ilanı basmışlardı."⁸

Nursi'nin yaşamında iz bırakan maddî ve manevî seyahatler içinde, Libya seferi, kendine özgü pervasızlığıyla, bu adamın siyasi doğallığının ve emsalsiz cesaretinin en güzel örneğini sunmaktadır. 1914 yılında cihat fetvası çıkarıldığında, Alman gizli servisi ile yakın işbirliği içinde olan Osmanlı Teşkilat-ı Mahsusa'sı, müminleri Müttefik kuvvetlere karşı başkaldırı ve silahlı direniş için harekete geçirmeye kararlıydı.

7. Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 110.

8. *A.g.e.*, s. 116

Alman deniz kuvvetlerinin en iyi denizaltıları bu görev için tahsis edilmişti. Denizaltılar, Enver Paşa'nın kardeşi Nuri dahil Alman ve Türk subayları ile Bediüzzaman'ın öncülüğündeki az sayıda seçkin din adamını, İngiliz filosunun burnunun dibinden geçirerek, gizlice Trablus sahiline çıkardı.⁹ Bingazi yakınlarına bir gece vakti inen Bediüzzaman ve beraberindekiler, içerilere, Senusî tarikatının liderinin bulunduğu yere doğru yola çıktılar. Şeyh Seyyid Ahmed Senusî, onları çöldeki gizli karargahında bekliyordu. Almanlar sevinçten çılgına dönen çöl savaşçılarına silahları dağıtırken, bir gözlemcinin daha sonra yazdığına göre, alimler "hem dinî hem de dünyevi konuları" tartıştılar ve akıcı Arapça'la-nyla ev sahiplerinin hayranlığını kazandılar.¹⁰

Mavzer tüfeklerini kullanan Senusîler, İslam birliği ve sultan-halife ile dayanışma adına İngilizlerin Batı Mısır'daki levazım hat-larını sürekli taciz ettiler. Ancak Almanlarla yakın işbirliği içine girmeleri, potansiyel müttefiklerin onlara sırt çevirmesine neden oldu. Silah donanımı zayıf olan Libya-lılar, son derece cesurca mü-cadele etmelerine rağmen, savaşın akışını değiştirmeyi başarama-dılar.

Nursî dört yıl sonra, Rus cephesinde esir düşmesini takiben iki yıllık esaret hayatından sonra, 1918 yılı Haziranında Avrupa yoluyla İstanbul'a döndü. Rus İhtilali'nin kargaşası içinde, Tatar topraklarının kuzey ucunda bulunan Kosturma'daki esir kampın-dan kaçmış, ırmağı aşmış (baharın son buzları olabilirse de, görü-nüşe göre su üzerinden yürüyerek geçmişti) ve oradan Berlin'e varmıştı. Berlin'de Alman askerî makamları tarafından verilen pa-saportla Sofya'ya geçmişti.

Libya seyahati Nursî'nin militan atılganlığına kanıt olduğu gi-bi, Rusya'daki esareti de onun inançlarına yeni bir derinlik kazan-dırdı. Aynı şekilde onun Almanların gözetiminde İstanbul'a geri dönmesi, politikalarını desteklemeye devam ettiği Jön Türkler gi-

9. *A.g.e.*

10. *A.g.e.*, s. 117.

bi, tek kurtuluş yolu olarak Türk-Alman dostluğunu görme inancının da sürdüğünü göstermektedir.

Ancak, ruhunun derinliklerindeki kuşku içini kemirmekteydi. Hapis, sürgün ve yeisle dolu uzun gecelerde, Nursî yaşamından ve memleketinden ümidini kesiyordu. "Aczime, yalnızlığıma baktım," diye yazar daha sonraları, "ve ümidim kesildi. O halette iken, Kur'an-ı Hakîm'den imdat geldi, dilim '*Hasbünallahi ve ni'mel-vekil*' (Bana Allah yeter, O ne güzel vekildir) dedi."¹¹

Siyasî meselelerden uzaklaşma, bu dünyada imanın eylem karşısındaki mutlak üstünlüğünü idrakte birlikte bir dönüşüm başlamıştı. Bu dönüşüm 1918 yılındaki Osmanlı yenilgisiyle filizlenmiş ve yedi yıl sonra yeni Cumhuriyet hükümetinin elleriyle yurtiçinde sürgüne gönderilmesiyle zirveye ulaşmıştı. Said Nursî'nin içindeki siyasal İslamcı ölmektedir. Siyasetten arınmış ve toplumun imanını kurtarmaya bina ettiği yeni düşüncesinin doğum sancıları başlamıştı. Başarısızlık, bu düşüncenin yeşermesi için mümbit bir zemin oluşturunuyordu.

Nursî'nin *Yeni Said* olarak adlandıracağı bu yenilenmiş kişilik, *Eski Said*'in siyasî kişiliğinin yerini alacaktı. Boğaz'ın Asya kıyısındaki küçük bir kulübede iken, yetkili makamların bir İslam üniversitesi kurması davetini şu sözlerle reddediyordu: "Beni dünyaya çağırma!"¹² Volga nehrinin kıyısında sürgünde iken başlayan arayış, 1921 yılında zirveye ulaşmıştı. Bu durum onu çaresizlik ve ümitsizlik bataklığına sürüklerken, ancak bir nurla, kaba eğitim bariyerlerini aşıp Kur'an'ın özüne ulaşan bir metotla bu krizden kurtuldu.

Kurtuluş Savaşı'nda işgalci Yunan orduları karşısında kazanılan zafer Atatürk'ün omuzlarına yenilmezlik kaftanını yerleştirmişti. Anadolu halkını haçlılara karşı sevk etmek için dini kullandıktan sonra, şimdi ona sırtını dönmüştü. 1923 yılında seçilen mebuslar bu politikaya pek karşı çıkamadılar. Nursî bizzat Atatürk tarafından Ankara'ya davet edildiğinde, görevinin insanları

11. A.g.e., s. 137.

12. A.g.e., s. 165.

uyarmak olduğunu düşünüyordu. Kişiliğinin belirgin vasfı haline gelen cesaretini sergileyerek, Büyük Millet Meclisi mebuslarına dağıtılmak üzere on maddelik bir beyanname yayınladı. Bu beyannamede adeta doğrudan Atatürk'e hitap eder gibi şunları beyan ediyordu: "Sizin muzafferiyetinizi ve hizmetinizi takdir eden ve sizi seven, cumhur-u müminindir ve bilhassa tabaka-i avamdır ki, sağlam Müslümanlardır... Siz dahi evamir-i Kur'aniyeyi imtisal ile onlara ittisal ve istinad etmeniz maslahat-ı İslam namına zaruridir."¹³

Bu beyanname Ulu Önder'in öfkelenmesine neden oldu. Meydan okunmasından kaçacak bir adam olmayan Nursî, ayağa kalktı ve parmağını Atatürk'e uzatarak, "Paşa, Paşa!" diye gürledi, "İslamiyet'te imandan sonra en yüksek hakikat namazdır. Namaz kılmayan haindir. Hainin hükmü merduttur."

Bu sözleriyle Nursî'lu molla, ülkenin kayıtsız şartsız hakimine meydan okuyordu. Bu çatışma, seküler yönetimde İslam'ı baskı altına almaya çalışacak kişilere karşı Nursî ve takipçilerinin iman namına sergileyeceği direnişin başlangıç noktasını oluşturuyordu.

17 Nisan 1923'te Nursî Ankara Garı'ndan trene bindi. Varacağı son durak, çok sevdiği Van şehri olacaktı. Bu tarihsel seyahatte, artık "Eski Said" olarak anılan şahsiyet kaybolurken, yerine Yeni Said geçmişti.

İki yıl sonra, Kürtlerin özerkliğini amaçlayan Şeyh Said isyanı patlak verdi. Bu durum Atatürk'e belki de beklediği bahaneyi vermişti. Bir ay sonra, Ankara hükümeti "İstiklal Mahkemeleri"ni kurdu. Olağanüstü yetkilerle donatılan bu mahkemeler, en yakınları hariç hiç kimsenin bilmediği siyasî maksatları gerçekleştirmek için kullanılacaktır. Kısa süre sonra bir başka yasa ile tarikatlar yasaklandı ve tekke ve zaviyeler kapatıldı.

Geçmişte din, halkı dahili ve harici düşmanlara karşı mücadelede birleştiriyordu. Şimdi ise din gözden düşmüş, yerini Türk

13. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 95.

milliyetçiliği ile katı sekülerizm karışımı bir unsur almıştı. Nursî'nin, büyük bir yangın gibi başlayan, sonra da çabucak sönen isyana karşı açıktan muhalefet etmesi dahi yeterli görülmedi. Yetkili makamlar bölgenin önde gelen dinî liderlerini ve aşîret reislerini toplatarak Batı Anadolu'ya sürgüne göndermeye başladılar.

Ankara hükümeti, fiiliyatta olmasa bile potansiyel bir tehdit olarak gördüğü Nursî'yi Isparta'ya sürgüne gönderip doğal ortamından koparmakla, unutulacağını ve ölüp gideceğini tahmin ediyordu. Halbuki seküler köktenciler kendi karanlık maksatlarının aksine, onu, onun olağanüstü kişiliğine ve yeteneklerine cevap verebilecek mümbit bir manevî ortama gönderdiklerini bilmiyorlardı. Aynı zamanda onlar rakiplerinin destansı azmini, iradesini ve cesaretini de idrak edememişlerdi.

İki kıtayı yürüyerek geçen, Keçe Külâhlılar'ın komutanı cesur savaşçı, denizaltıyla Libya'ya giden bir gizli ajan ve tahrikçi, heybetli Sultan ile açıkça tartışan ve yeni devletin kurucularına tenkit parmağını uzatan Eski Said yok olmuştu. Daha da kötüsü, kendisi için hava kadar önemli olan Anadolu'nun manevî ikliminden ve doğduğu Şark topraklarından uzaklaştırılmış olmasıydı.

Eski Said'in yerini alan, kendisini yarım ümmi olarak tanımlayan Yeni Said, kendisine ani ilhamlar ve zeka patlamaları süreci içinde gelen Kur'an tefsirlerini başkalarına yazdırıyordu. Ancak eserin nihaî halini alması için bir talebeye, bir müride, bir katibe ihtiyacı vardı. Barla'da bile bütün imkansızlıklara rağmen, bu vasıflarda kişiler ona ulaşabiliyordu.

Nursî ve sufilerin ortak noktası, bilgiye ulaşmayı kolaylaştıracak ve o bilgiyi düzene sokacak bir sisteme duyulan gereksinimdi. Tasavvuf düşüncesi insanı masivadan alıp var oluşun sırrına götürüyordu. Nursî'nin orijinal yanı ise sufi bakış açısını tersine çevirmesiydi. O, sufi kavramları, aletleri ve cihazları, inananların nazarını soyut âlemden alıp, olağanüstü giriftliğine rağmen düzeneyle Sani-i Zülcelal'in varlığına işaret eden maddî âleme çeviriyordu.

Risale, yeni bir toplum ve yeni bir dünya yaratır; mümine hem bir mikroskop hem de bir teleskop sağlar. Türkiye'yi geçmişinin muazzam zenginliğinden koparan seküleristlerin empoze ettiği manevî çoraklık dikkate alındığında, Nursî'nin eserleri, okuyucularını kainatın içindeki mümbit zeminde iman tohumlarını yeşertmeye teşvik eder: "Şu muazzam ve harikulade olan kainat, bir olan Katibini tarif eden manidar bir kitaptır."¹⁴ Nursî bir başka yerde de şunları yazar: "Risaletü'n-Nur sair telifat gibi ulum ve fünundan ve başka kitaplardan alınmamıştır, Kur'an'dan başka me hazı yok, Kur'an'dan başka üstadı yok, Kur'an'dan başka mercii yoktur. Telif olunduğu vakit hiçbir kitap müellifinin yanında bulunmuyordu."¹⁵

Aç gözlü Batı toplumunun gözde kavramlarından birisi olan *başarı*, Nursî'nin yabancı olduğu bir kavramdı. Onun yaşamının ve mücadelesinin paradoksu şu idi: O başarısızlık içinde gerçek başarıya ve zafere ulaşmıştı. Müminleri uyandırmak ve harekete geçirmek için eylemin sonuç vermediği yerde, olup bitene kayıtsızlığı ve feragati içinde eylemsizlik, muazzam sonuçlar doğuracaktı. Siyasetin dini kullanarak maksadına ulaşmayı denediği ve başarısız olduğu yerde, onun kalemi altında din, ilerleme ve kaçınılmazlık adına reform yoluyla parçalara ayrılan bir toplumu, mikro ölçekte yeniden oluşturmak için siyaseti reddedecekti.

Partizan siyasetin ayak oyunlarından uzak duran Nur cemaati, yalnızca rejimin işine yarayacak olan sükuneti tercih etmekle sık sık suçlanmaktadır. Sonuç olarak şu kanaate vardım ki, cemaat bu tavrıyla yalnızca üstadını taklit etmekte ve siyasetin dini kullanmasına -daha güçlü ve daha dayanıklı bir yapı inşa ederek- engel olmaktadır. Türkler, sabır, metanet, kanaat ve haysiyet gibi yüce geleneksel değerlere büyük önem vermektedirler. Bu değerler de, öğretileri çok ince, esrarengiz ve belirlenemez bir tarzda, gizli Türkiye'yi yeniden şekillendiren ve değiştiren, imanı tazeleyen Nursî'nin kişisel özelliklerindendi.

14. Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 11.

15. Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 205.

Said Nursî'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar*

ŞERİF MARDİN

Said Nursî'nin düşüncesini, İslam düşünürleri arasındaki önemli görüşlerin en önde gelen özümsemelerinden birisi olarak görüyorum. Okuyucuyu bu kadar etkileyen yalnızca Nursî'nin entelektüalizmi ve dindarlığı değil, onun fikirlerinde içkin olarak bulunan insana duyulan derin saygıdır. Nursî'nin eserlerinin bu özelliğini, bazılarının İslam'a bağlılıklarını silaha sarılarak gösterdikleri bir çağda vurgulamak daha da önem kazanmaktadır. Ölüm korkusuna dayalı İslamî eylemin yararsız olduğuna ve bu yolu seçenlerin sonunda Allah'a hesap vereceklerine inanıyorum.

Nursî'nin yaşam öyküsünü, ilhamını sosyolojiden alan bir çerçeveye oturtmaya çalışırken, Albany'deki Suny University of New York Press ile yaptığım anlaşmaya ilişkin olarak bir telefon görüşmesi yapmak zorunda kaldım. Yayıncılarla temas kurduğumda, makalemin ne tür bir başlığı olacağını sordular. Ben de konunun genişliğine dikkat çektim ve "Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim" başlığını teklif ettim. Hattın öbür ucundaki şahıs sanki bundan hoşnut kalmamış gibiydi: "Başlığa tasavvufî ilgili

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

bir şeyler ekleyemez misiniz? Böylelikle satış şansını artırabiliriz.”

Amerika Birleşik Devletleri'nde yıllardır tasavvufa yönelik yaygın bir ilgi vardır. Bu İslamî forma yönelik ilgiyi güçlendiren faktörler arasında Doğu'nun renkli kültüründen yükselen 'egzotizm' de yer almaktadır. Çoğu zaman ilgi kaynağı olan tasavvufun bu yönüdür. O anda Nursi'nin bir sözünü hatırladım. “Babanın oğluna tavsiyeleri arasında, etrafında gördüğü cazibedar ve renkli balonlara aldanmamak da yer alır.” Yayıncının önerisini hemen geri çevirdim.

Bu anekdotu nakletmemin nedeni, hem Nursi'nin fikirlerine odaklanına ve yoğunlaşma noktası olması bakımından hem de Doğu-Batı ilişkileri açısından önemli olduğunu düşünmemdir. Sözlerimin tasavvufu hedef almadığı gerçeğini vurgulamak istiyorum. Nursi'nin eserlerinde tasavvufi kavramlarının derin izleri vardır. Bu bölümde ele almak istediğim konu, Nursi'nin dış görünüş ile 'öz' arasındaki farka işaret eden sözleridir.

Nursi bir yandan sosyal araştırmacıların 'mikroyapılar' başlığı altında ele aldıkları konular üzerinde dururken, diğer yandan da daha kapsamlı sosyal süreçlerin etkilerini ele almaktadır. Onun ilgi alanı, İslam'ın bu iki alandaki işlevlerini anlamaktır. Nursi bu iki katmanlı yaklaşımı Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan bu yana yaşadığı değişimler perspektifinden inceledi.

'Mikroyapılar'dan söz ettiğimizde akla gelen, ailevi ilişkiler, yerel düzeyde insanlar arasındaki bağlardır; burada bürokratik bir makine olarak toplumu değil, insan unsurunun önemli bir yere sahip olduğu sosyal ilişkiler bütünlüğünü kastediyorum. Osmanlı kültürü beşerî ilişkileri bir İslamî çerçeveye oturtmuş ve insani değerlerin ortaya çıkmasına yardım edecek özgün kurumlar oluşturmuştur. Nursi'nin derin kaygılarının temelinde, bu yapıların Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşması esnasında aldığı darbeler yatıyordu. Ailedeki değişimlerin getirdiği boşluk duygusu genel olarak Türkiye'deki düşünürler tarafından anlaşılmamasına rağmen, bu sorunun İslamî unsurların zayıflamasına bağlanmaması ilginçtir. Reşat Nuri Güntekin'in 1930'lu yıllarda yazılan edebî

eseri *Yaprak Dökümü* bu sorunun anlaşıldığını, ancak sorunun nedeninin yazarın ilgisini çekmediğini göstermektedir.

Türk sosyal yapısının güçlendirilmesinden Türkiye Cumhuriyeti sorumlu idi, ancak çabasını siyasal rejimin karakteri, ulusçuluk prensipleri ve Türkiye'nin kalkınmasına yoğunlaştırmıştı. İnsanları insan yapan şey, onların büyük davalara katılımından çok daha fazlasıdır. Bazılarına göre 'günlük yaşam,' 'büyük davalar' kadar ciddi sorunlar üretebilir. Ebeveyn ve çocuk arasındaki, ve diğer akrabalar arasındaki ilişkiler gibi meselelerin, ayrıca, dostluk bağlarının oluşturulmasına yardım eden karşılıklı yardım, dayanışma ve adetlerin nasıl tesis edileceğinin organize edilmesi gerekmektedir. Cumhuriyet rejimi bu konularla ilgilenmiyordu. Bunun sonucu olarak, günlük ilişkileri belirleyen İslamî değerler, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak, günlük yaşama egemen oldu. En önemli sorun, yerleşik ilişkilerin değişen dünyasıyla birlikte doğan değişim gereksinimi idi. Yirminci yüzyılın başları hem okuma yazma oranında dramatik bir yükselişe hem de daha fazla insanın aktif olarak topluma katılışına tanık oldu. Bu etkenler nedeniyle, Türkiye kitlelerin sorunlarına el atmak zorunda kaldı.

Nursî yeni sorunlara çözümün İslam'da bulunacağına inanıyordu. İslamî değerler günlük yaşama düzen getirirken, aynı zamanda insanları birbirine bağlıyordu. İslamî değerler ile bunların kitlelerin sorunlarına uygulanması arasındaki bağlantı, Nursî'nin namaza ilişkin görüşlerinde yer almaktadır. Nursî'ye göre namaz, yalnızca kişinin inancının ifadesi değil, aynı zamanda binlerce insanın aynı yöne yönelmesi, bir birlik ifadesidir. Böylece, bu bakış açısından, Nursî'nin görüşleri, sayısız bireyi, sosyologların 'makro' olarak tanımladığı, kolektif birlik haline getiren yapılar hakkında düşünmeye itmektedir.

Nursî'nin toplum hakkındaki görüşlerinin yanı sıra, onun İslamî duruşa katkıları, imanın doğasıyla ilgilidir. Nursî'ye göre, İslam'ı 'kişinin teslim olması' temel bağlamında anlayanların, ayrıca İslam'ın 'anlayış' zenginliğinden de yararlanması gerekir. Nursî bunu eserlerinde bir çok yerde belirtmektedir. Bu bakış açısı

ayrıca çağdaş kadın ve erkeklerin kendi dünyalarını 'açıklama' yoluyla anlama arzularının da bir ifadesidir. İslam'ın karakteristiklerinden birisi, bu 'açıklamaları' sabit bir biçimde almaması ve dinî bakış açısına sahip her bireyin yaptığı açıklamayı, bir çok görüşten birisi olarak kabul etmesidir. Bu, inananların aralarında tartışma ve münazara yoluyla *ceht* etmeleri kavramıyla ve ortak bir görüşe varmalarıyla bağlantılıdır. Batıdaki bir çok insan cihadı silahlı çatışma olarak görürken, ben Nursi'nin cihat anlayışının bu yorumunun hatalı olmadığını zannediyorum.

Nursi'nin tüm katkılarından, İslamî ilimleri insanî ilerlemenin gerçek aracı olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Burada bir kez daha vurgulamak istiyorum ki, Cemil Meriç, hem sosyal hem de beşerî bakış açılarından yeni olan Nursi'nin fikirlerini, kendisine orijinal gelen ve kesinlikle bütünlükleri içinde incelenmesi gerektiğine inandığı fikirler olarak, bana bir bütünlük olarak sunmakta haksız değildi. Burada kendisine olan minnettarlığımı bir kez daha belirtmek istiyorum.

Vahiy ya da ilham yoluyla şekillenen her bir dinî girişimin iki eksenî vardır. Bir yanda İlahî Varlık'ın mevcudiyeti anlatılır ve O'nun emirleri ve kainata yerleştirdiği düzene ilişkin bilgiler verilir, öbür yanda insanların bunları tasdik etmesi istenir. Ancak genel olarak insanlar kendilerine verilen ilahî mesajı hatasız olarak uygulamaya koyamazlar; ilahî mesaj ideali temsil eder. Bunun nedenlerinden birisi vahyin, gönderilmesinden sonra, anlaşılmasından çok hatırlanmasının gerekmesidir. Bir kez vahyedildikten sonra söylenir ve işitilir; bildirilir ve tekrar edilir. Bu dönem araştırma, açıklama ve anlama zamanı değildir; bunlar ikinci aşamada başlar. Peygamber tarafından ilahî sözün iletilmesi ilk aşamadır; bu aşamadan hemen sonra ilahî sözün anlamının daha insanî bir kılıf içinde nakledilmesi gelir. Üçüncü aşama mesajın inananlar tarafından anlaşılmasıdır. Inananlar ancak kendi beşerî sınırları içinde anlayabileceğinden, mesajın tamamına nüfuz edemezler. Özet olarak mesajın özü ile insanların onu nasıl anladığı arasında fark vardır. Kur'an'ın mucizeliği (yani Kur'an'ın derinliğindeki sırlar) hakkında Nursi'nin sözleri ile, diğer taraftan, aynı de-

rinlikte anlaşılmayan bu mesaj ve uygulaması hakkında herkesin söyledikleri arasındaki fark bu durumu açıkça göstermektedir.

İlahî mesajın bu aşamalarını göz önüne aldığımızda, bunların iki farklı bilgi alanı oluşturduğunu görüyoruz. Mesajın taşıdığı anlamları saf dini konuşma olarak analiz eden bilim dalı bunlardan ilkidir. Bu dal Batı dillerinde 'teoloji' ve İslamî ilimlerde, yaklaşık anlamıyla fıkıh olarak adlandırılmaktadır. İkinci bilim dalı ise insanların ilahî mesaja, onu kendi mesajlarıymış gibi ele alarak, insan olmaları ve cemaatler halinde yaşamaları nedeniyle verdikleri -bazen de beklenmedik- formların çalışılmasıdır. Bu bilime 'din sosyolojisi' adı verilir. Weber'in ifadesiyle, din sosyolojisi 'din mensuplarının' dine kazandırdıkları biçimin ilmidir. Örneğin İslam'daki 'tevhid' konusu teolojinin konularından birisidir. Medresenin az ya da çok amatörler tarafından kurulan bir sistem olarak zamanla daha profesyonel hale gelmesi din sosyolojisinin konusudur.

Daha önce sözü edildiği üzere, benim yaklaşımım Nursi'nin eserlerini din sosyolojisi bakış açısından değerlendirmektir. Nursi yenilenme hareketini (*müceddidî* hareketi) ne derece yansıtmaktadır? Başlangıçta onun fikirlerini yayanların sosyal orijinleri neydi? Nursi'nin fikirleri nasıl yeni bir dünya görüşünü temsil etmektedir ve siyasal ortam onu nasıl etkilemiştir? Bu sorular din sosyolojisiyle ilintilidir. En geniş anlamıyla, Nursi'nin fikirleri zamanının ekonomik, sosyal ve siyasal şartları içinde nasıl şekillendi?

Geçmişle Olan Bağ ve Kimlik Sorunu

Bütün topluluklar geçmişle bağlarını hatırlama ihtiyacı hissederler. Dün, bugünü anlamının zorunlu başlangıç noktasıdır. İslam dünyasında bunu yapmanın en önemli yollarından birisi geçmişte yaşamaktır. Bunun en çarpıcı İslamî biçimi ölenlerle birlikte yaşamaktır. İslam'da ölüleri ziyaret etmek önemlidir. Modern İslam'da bazıları tarafından reddedilen bu ziyaretler, tarihin kuşaktan kuşağa aktarılacak insanların zihinlerinde yaşamasını sağlamaktadır.

Yakın dönemde yazılmış bir doktora tezinde, Kahire’de büyük bir veliler kasabası olan “Karâfe”deki on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar olan günlük yaşam derinliğine araştırılmaktadır. Bu tezden, müminler için ölenleri ziyaret etmenin, hem dine yalnızca acıyla değil aynı zamanda neşe ve umutla inanarak bir nefes alma fırsatı verdiğini hem de insanlar arasındaki bağı güçlendirme aracı olarak hizmet ettiğini anlıyoruz. Bu ziyaret adeti cemaatin ve ümmetin sürekliliğinin sağlanmasına yardım etmiş ve hür bir atmosferde karşılıklı sohbet imkanı sağlamıştır.

Diğer yandan, bu ziyaretler kolektif vicdanı ve hafızayı, daha geniş bir anlama, ölen bireylerin şan ve şerefine bağlayarak yüceltti. Nursî’nin sürekli olarak üzerinde durduğu sorunlar, maki-neleşmiş (endüstrileşmiş) medeniyetin, yirminci yüzyıldaki İslam ümmetinin kolektif hafızasını dağıtmasından doğmuştur. Bu Müslümanların kimlik sorununun püf noktasıdır. Makineleşmiş medeniyetle birlikte gelişen milliyetçilik türü Müslümanların geçmişle bağlarını etkiledi. Velilerden çok uzun süre önce yaşayan Oğuz Kağan’ı bu önemli bağlantıların yerine geçiren bu anlayış, çağdaş vatandaşın zengin İslamî birikiminin yerine, toplumda belirsizlik ve kafa karışıklığı yaratan bir soyutlamayı getirmektedir.

Nursî’nin sosyolojik anlayışının derinliği ve bu dönemdeki başarısı, onun İslam’ın toplumdaki zengin dinî ve kültürel birikiminin yerini çok iyi kavramasındadır. Karâfe örneğinde görülebileceği gibi, kişisel bir ziyaret yalnızca resmî bir ziyaret anlamına gelmiyordu; bu, kişinin kendi kimliğinin gizli yapısında mevcut olan orijinal zenginliği yaratmasıydı. Bu orijinal zenginlik, bir bütün olarak müslümanın günlük yaşamıyla uyum içindeydi. Karâfe’nin renkleri, evlerde ve müminlerin sohbetlerinde ya da halk arasında anlatılan öykülerde tercih edilen ve değer verilen renklerdi. Karâfe’nin kokusu İslam kültüründen yükselen, baharatlarla, güllerle ve karanfillerle harmanlanmış koku idi. Duvarları ve mezar taşlarını süsleyen yazılar yaldızlıydı. Önemli olan bizim “kültür”, kolektif vicdan ya da kolektif bilinç dediğimiz şeyin canlı kalmasıydı.

Türkiye'deki milliyetçilik son elli yıl boyunca Türklük bilincine aşılandığı ölçüde başarılı olarak değerlendirilebilir. Ancak Türk milliyetçiliğinin kusurlarından birisi, Karâfe'nin on beşinci yüzyılda canlı tuttuğu kültürel birikim ve sosyolojik işlevleri göz ardı etmesidir. Daha geniş ifadeyle, İslamiyet'in Cumhuriyet dönemine kadar emrettiği, ancak Cumhuriyetin pek fazla önem vermediği şey, vatandaşın 'günü' idi. İslam kültürü, kişinin 'günü'nü ayrıntılarıyla ele alırken, Cumhuriyetle birlikte bu işlevler boşlukta kaldı. Gün kavramını Fransız sosyolog Michel de Certeau tarafından tanımlanan kavrama uygun olarak kullanıyorum. Certeau'ya göre insanların büyük çoğunluğunun yaşamlarını düzenleyen terimler, 'dış politika' ya da 'ekonomik sistem' gibi geniş ve soyut konular değildir. İnsanların yaşamının malzemesini oluşturan günlük yaşam ağı, yüzlerce yer, davranış, tavır, estetik ve ahlak parçacığından teşekkül etmektedir. Bunun klasik bir örneği, Müslümanların günlük yaşamlarını çok iyi bilen ve bu ayrıntıları *Ihyau 'Ulumi'd-Din*'e dahil eden, bir bakıma İslamî 'sosyal davranış kuralları'nın kitabını yazan İmam Ebu Hamid el-Gazalî'nin bu eserinde yer almaktadır.

Nursî hakkında yazdığım kitapta, Gazalî'ye zıt olarak Nursî'nin, İslamî sosyal ilişkiler ve ibadet biçimleri alanıyla çok fazla meşgul olmadığını, onun yerine Müslümanların kendi dinlerini anlamalarına yardım edecek alanlar üzerinde çalıştığını belirttim. Sorunun üzerinde yoğunlaştığı ve benim en çok önem verdiğim nokta, modern dünyada çağdaş Müslümanların kendilerine günlük yaşamlarında yön verecek bir 'harita'ya ihtiyaç duyduklarıdır. Nursî bunu anlamıştı.

Bu 'harita' hem Müslümanları geçmişe bağlamalı hem de 'bu günü' düzenlemelidir. Seyyid Kutub'un kitapları bu açıdan değerlendirilmelidir.¹ Onun eserlerinde Müslümanlar için bir sosyal harita oluşturma hedefi açıkça görülür. Çoğunluk Nursî'nin fikirlerindeki tarihsel sosyal gelişim grafiğine aşinadır. Ancak bunun

1. Tam bir analiz için bakınız İbrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany, 1996).

yanında, Nursî'nin vurgulamak istediği nokta, modern Müslümanların modern toplumda kendileri için bir yön bulmak üzere çalışmaları gerektiğidir.

Nursî'nin çabalarının yalnızca Kemalizm'in yarattığı boşluğu doldurmayı amaçladığını söylemek haksızlık olacaktır. Onun ele aldığı sorun daha kapsamlı bir sorun olan endüstriyel medeniyet ve onun rasyonalist felsefedeki temeli sorunudur. Nursî sürekli olarak anlam üzerinde durur ve İslam'ı anlaşılması gereken bir din olarak sunar. Eserlerinden, Nursî'nin, ikilemin dünya çapında olduğunu ve yalnızca Türkiye'nin bir sorunu olmadığını anladığı görülmektedir.

Said Nursî'nin Eserlerinde Tefsir, Kamusal Alan ve Dindar Entelektüeller*

DALE F. EICKELMAN

“T emel” metinler -din literatüründe yer alan büyük eserler ya da “örnek” kişilerin eserleri, sözleri ve yaşam öyküleri- bir paradoks içerir. Bu metinler başarılı olmak için, aciliyet ve önemleriyle, kendi kaynak muhataplarının imgelemine mutlaka yakalamalıdır. Eğer bu metinler çıktıkları sosyal ortamlarında yeterince telaffuz edilmemiş fikirler içeriyorlarsa, potansiyel muhatapları tarafından “ilgisiz, gerçekçi olmayan, yapay ve aşırı derecede soyut” olarak görülmeleri muhtemeldir.¹ Eğer bu metinler ve fikirler kendi orijinal ortamlarıyla çok yakın bağlan- tılara sahipse, o zaman da kısa sürede “içrek, dar görüşlü, zama- na bağımlı olarak düşünülecek ve geniş ve kalıcı bir izleyici kitle- sini cezbetmede başarısız olacaktır”² Bu gün kim 1840’larda New York’un “harap olmuş” bölgelerindeki Millerites ya da diğer dinî

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, 1989), s. 3.

2. *A.g.e.*, s. 3-5.

“uyanış” hareketlerini hatırlamaktadır? Joseph Smith tarafından kurulan hareket gelişir ve büyürken, diğerleri yalnızca konunun uzmanları tarafından bilinir halde kalmıştır.³ Temel metinler ve fikirlerin mutlaka içinde tanındıkları yakın çevre şartlarını aşması ve daha sonraki kuşakların farklı ortamlarıyla da ilgili olmayı sürdürmesi gerekmektedir.

Robert Wuthnow Avrupa deneyiminin üç önde gelen fikrine - Reformlar, Aydınlanma ve Avrupa sosyalizmine- ilişkin inceleme- sinde “ifade etme” sorununu ele almaktadır. İslam dünyası için benim çıkış noktam, eserleri ve deneyimi Osmanlı İmparatorlu- ğu’nun son yılları ile Türkiye Cumhuriyeti’nin hızla gelişen siya- set ve ekonomisi arasında köprü kuran dindar bir entelektüel olan Said Nursî’nin Kur’an tefsiridir. Hem Nur hareketinin katı- lımcıları hem de gözlemciler, baskıcı Osmanlı politikalarını İslam namına eleştiren ve İslam ile meşrutiyetin bağdaştırılabilirliğini savunan bir devrimci “Eski Said”den (1887-1923), ve “kişinin oluşumunda ve adil bir toplumun kurulmasında imanın rolüne”⁴ odaklanan bir “Yeni Said”den söz ederler. Kur’an tefsirlerinin tarz ve stratejileri -yani, onları kimlerin, hangi ortamda ve hangi mu- hatap kitle için yazdıkları, ilahî kitaplar dahil temel metinlerin müfessirlerinin nasıl değişen zaman ve şartlara köprü oluşturu- dukları ve yeni cemaat ve toplum algılamalarını nasıl şekillendir- diklerine ilişkin ipuçları verir. Nursî’nin fikirleri ve onları sunum tarzı zaman içinde önemli ölçüde gelişmiş ve kariyerinin farklı dönemlerinde ve ölümünden sonra oldukça farklı muhatap kitle- lerine ulaşmıştır. Ayrıca, Nursî’nin fikirlerinin incelenmesinden Türkiye’deki değişen kamusal alan görüşleri de ortaya çıkmakta- dır.

-
3. Michael Barkun, *Crucible of the Millenium: The Burned-over District of New York in the 1840s* (Syracuse, 1986).
 4. M. Hakan Yavuz, “Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement,” *The Third International Symposium on Beduizzaman Said Nursi, The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediuzzaman Said Nursi*, cilt 2 (İstanbul, 1997), s. 335.

Avrupa'daki geçen beş yüz yılın temel metinleriyle, yakın dönem Kur'an tefsirlerinin karşılaştırılması, ilk bakışta kamusal alanın gelişen doğasını ve çağdaş toplumlarda entelektüellerin rolünü keşfetmek için umut vaat etmeyen bir alan olarak görünebilir. Her şeyden önce Müslüman alimler, geçmiş tefsirlerin devamı olmakla ve geçmişin fikirlerinin bütünsel ve otantik biçimde aktarımını sağlamakla övünürler. Bu ilmî geleneği değiştirmek ve ona yeni fikirler aşılacak, imkansız bir görevdir. Bu nedenledir ki, bu geleneğe dahil olan bir çok kişi yeni yaklaşımlar önerdikleri iddiasını reddederler.⁵ Bütün bunlar Nursi'ye odaklanmak için daha fazla neden bulunduğu anlamına gelmektedir. Nursi ve biyografisini yazanlar onun eser ve fikirlerinin bir çok modernist yönünü vurgularken -özellikle onun metine eleştirel ve tefekkürî bir yaklaşım sergilemesini,- takipçilerinin çoğu tarafından Nursi örneğinin ilmin yerleşik ana kalıpları üzerine kurulu bir meşruiyete sahip olduğu yorumu yapılır. Bu nedenledir ki, bir biyografi yazarı Nursi'nin Bitlis'te valinin misafiri olarak geçirdiği iki yıl boyunca Kur'an'ın "büyük bir bölümünü" ezberlediğini ancak tamamını hıfz etmediğini belirtir. Bunun nedenlerinden birisi onun Kur'an'ı süratle okumanın saygısızlık olduğu algılayışı idi. Bir başka neden ise en büyük önceliğin "Kur'an'ın öğrettiği hakikatleri" öğrenmek ve yaymaya ait olduğu düşüncesi idi. Yine de bu dönemde İslamî ilimler ve "Kur'an hakikatlerine anahtar" olan felsefeye ilişkin kırk kadar eseri ezberledi.⁶ Aynı şekilde onun tarikatlarla ilişkisi yapıcı bir belirsizlik sergilemekte, tarikatlara dinî hakikatlere "tanıklık" etmede bir aşama olmaları nedeniyle saygı göstermekte, ancak derece olarak Kur'an ve vahye dayalı anlayıştan daha aşağıda olduklarını düşünmektedir.⁷

-
5. Bu konunun daha önceki bir tartışması için, bakınız Dale F. Eickelman, "Islamic Religious Commentaries and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?" *Aporemata*, cilt 4, baskıda.
 6. Şükran Vahide, *Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, 2. baskı, (İstanbul, 1992), s. 21-22.
 7. Bilal Kuşpınar, "Nursi's Evaluation of Sufism," *Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nuri*, cilt 2.

Nursî'nin yenilikçi tarzının temel örneklerinden birisi *Risale-i Nur*'da (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) somutlaşan tefsir stilidir. *Risale*, çok sayıda bireyin medenî ve dinî değerler ve sorumluluklar ile genel olarak çağdaş toplumlarda dindar entelektüellerin rolüne ilişkin tartışma ve müzakerelere katıldığı, Müslüman toplumlarda kamusal alanın doğuşu konusunda vukufiyet sunmaktadır. Ayrıca Avrupa toplumlarında dindar entelektüellerin süregelen rolü ve bu entelektüellerin kamusal alana ve sivil topluma süregelen katkıları konusunu anlamaya yardımcı olacak imalara sahiptir. 1940'lardan 1970'lere kadar baskın düşünce tarzı olan ve günümüzde hâlâ etkisi süren modernizasyon teorisinin ilk versiyonları, dikkati, Nursî gibi dindar entelektüellerin kamusal rolünden başka yöne çevirmişti. Bu nedenle Avrupa sosyal düşüncesinin etkili isimlerinden Edward Shils, "modern" çağlarda dinî oryantasyonların, "yeni gelen entelektüel elitin yaratıcı kapasitelerinin giderek azalan bir payını" kendilerine çekmelerine rağmen, entelektüellerin modern çağ öncesi dönemde, toplumların kutsal merkezlerinde zaruri olarak aktif olduklarını yazmıştı.⁸ 1950'ler ve 1960'ların bazı düşünürlerinin savunduğu, moderniteye giden tek bir yol yerine, daha yeni yaklaşımlarda "çoklu modernite" fikrinin değeri teyit edilmektedir⁹ ve Nursî örneği ile eserlerinin önemi işte bu yeni yaklaşımlar içinde dikkat çekmektedir.

Nursî ve "İfade" Meselesi

Nursî'nin eserleri ve biyografisi modern dünyada dini anlamak ve fikirlerin nasıl yakın tarihsel ve sosyal bağlamlarını aşabileceğini görmek için çok çarpıcı ve zengin bir perspektif sunmaktadır. Fikirlerinin çoğunun tarihlerinin belli olması ve böylece spesifik zaman ve bağlamlara yerleştirilebilmesi nedeniyle daha

8. Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago, 1972), s. 16.

9. Bu konuda mükemmel bir makale için, bakınız Robert W. Hefner, "Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalising Age," *Annual Review of Anthropology*, cilt 27, (1988), s. 83-104.

da ilginç hale gelmektedir. Ben ilk olarak Nursî ve eserleriyle dostum ve meslektaşım Şerif Mardin'le sohbetlerim vesilesiyle tanıştım. Benden ilk olarak 1970'lerin sonlarında ve ikinci olarak da 1980'lerin ortalarında kitabının müsveddesini okumamı istedi. Bu kitap nihayet 1989 yılında yayınlandı ve bu uzun gecikmenin nedenleri, Mardin'in, Türk toplumunda dindar entelektüellerin rolünü değerlendirme yolu olarak Nursî'nin biyografisini seçmesinin önemi hakkında çok şey söylemektedir.¹⁰ Hem kitabın yayınlanmasından önce hem de yakın dönemde Mardin'le yaptığımız sohbetler ve yazışmalar, onun bu kitabı yazmayı neden bu kadar zor bulduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Birincisi, onun yaklaşımı, 1950'lerde ve 1960'larda yaygın olan ve "modernleşen" bir toplumda dinî düşünce ve amellerin giderek azalan bir role sahip olacağını varsayan siyasal "modernizasyon" teorisinin temel prensiplerinden belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Mardin'in, içinde akademik bakımdan sosyalleştiği siyasal bilimlerin geleneği buydu. Bu yaygın görüşün aksine Mardin, zamanla modernizasyonu, içinde din ve kültürün ince bir şekilde ekonomik kalkınma ve modern toplumların diğer şartlarıyla örüldüğü karmaşık bir süreç olarak görme noktasına geldi.¹¹

Mardin ikinci bir güçlükte daha karşı karşıyaydı. Onun Nursî'nin kariyerine ilişkin anlatımı on dokuzuncu yüzyılın sonlarından yirminci yüzyılın ortalarına kadar Türkiye'nin büyük sosyal ve siyasal dönüşümlerini somutlaştırıyordu. Büyük bir dindar entelektüelin bu dönüşüm içindeki rolünü değerlendirirken, Mardin yalnızca siyasal teorideki bir ana kavramsal geleneği ele almakla kalmıyor, aynı zamanda Türk entelektüelleri arasında modern Türk toplumunun belirleyici özelliklerine ilişkin olarak sür-

10. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, 1989).

11. Türkiye ve İran dahil, Müslümanların çoğunlukta oldukları toplumlardaki gelişmeleri açıklamak için kullanıldığı şekliyle genel bir modernizasyon teorisi değerlendirmesi için, bakınız Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, 1996), s. 22-28; ve Myron Weiner ve Samuel P. Huntington, *Understanding Political Development: An Analytical Study* (New York, 1987).

mekte olan yoğun ve siyasal-söylem yüklü tartışmaya da katılıyordu. Mardin'in eseri, hem zamanının geleneksel siyasal bilimin-den bir ayrılığı temsil etmesi, hem de Türk ve diğer entelektüelleri, modern Türk toplumu hakkındaki geleneksel varsayımları yeniden düşünmeye çağırması yönüyle, onun uzun kariyerindeki en büyük yeniliklerden birisidir. Üstelik Mardin'in kitabının yayınlandığı dönemde *Risale-i Nur* hareketi (bundan sonra *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacaktır), artan kamusal ve medenî bir rolü ve Nursî'nin ideolojik mirası üzerine rekabeti içeren yeni bir büyüme ve bölünme aşamasına girmişti.¹² Bu nedenle Mardin'in eseri yalnızca akademik izleyicilerin kaygılarını değil, aynı zamanda günümüz Türkiye'sinin anahtar sorunlarından birisi olan kamusal alanda dinin rolünü de ele almaktadır.

Nursî'nin, oldukça erken dönem eseri 1911 yılındaki *Hutbe-i Şamiye*'sinden¹³ daha sonraki *Lemalar*'da yer alan tefsirlerine kadar, bütün eserlerinin tarzının temel unsuru, belirgin bir şekilde modern olmaları, okuyucuyu metni sorgulamaya ve metinle aktif ve eleştirel bir meşguliyet içine girmeye teşvik etmeleridir. Onun takipçilerinden bazıları sufi dindarlığı ve saygısının bazı özelliklerini taşısalar ve Nursî'nin kerametlerini nazara verseler de, onun mirasının özü, aklın iman, takva ve amel çerçevesi içinde geliştirilmesidir. Geleneksel Kur'an tefsirlerinde, metin ve metnin filolojik yönleri vurgulanmakta, metnin temel değerleri ve konusu ciddi bir şekilde ele alınmakta, ancak onun yorumu ve pratik uygulamasını şekillendiren sosyal ve siyasal bağlamlar göz ardı edilmekteydi. Metin dokunulmaz bir bütün halinde kuşaktan kuşağa aktarılacak yerine, çeşitli bilgi alanları, "modern" bir yaklaşım içinde, her bir hakikat arayıcı tarafından duruma göre tekrar tekrar yeni kombinasyonlar halinde birleştirilmiştir. Bu modern yaklaşım Nursî'nin kariyerinin başlangıcında açıkça kendisini göstermiştir. Bir öğrenci olarak, yorulmak bilmeksizin medrese-den medreseye dolaşmış, sonunda Bayezid'de [Erzurum] Şeyh

12. Yavuz, "Print-Based Islamic Discourse and Modernity", s. 342-350.

13. Said Nursî, *The Damascus Sermon*, İngilizce'ye çeviri Şükran Vahide, 2. baskı, (İstanbul, 1996).

Mehmed Celalî'den aldığı üç aylık dersle eğitimi sona ermiştir. Mardin, Nursî'nin Celalî'ye "Bu kitaplar bir mücevherat kutusudur, anahtarını sizdedir. Yalnız sizden şu kutuların içinde ne bulunduğunu göstermenizin istirahatındayım, yani bu kitapların neden bahsettiklerini anlayayım da, bilahare tab'ıma muvafık olanlara çalışırım" dediğini alıntulamaktadır.¹⁴

Mardin, Nursî'nin böylesine saygın ve tanınmış bir alime karşı "gerçekten böylesine doğrudan bir ifade kullanıp kullanmadığı"ndan kuşku duysa da,¹⁵ Nursî'nin bilime yönelik belirgin şekilde modern yaklaşımı tefsirlerinde açıkça görülmektedir. Nursî'nin bilim yaklaşımı, hem Kur'an ayetlerinin doğrudan tefsirinde hem de diğer eserlerinde, daha önce hiç yapılmadık bir şekilde bilim ve tefsir formlarını birleştirmenin üzerinde durmaktadır. Buna karşın geleneksel tefsir "modern Batı bilimine özgü değişim ve kombinasyonlara" izin vermiyordu.¹⁶

Eski İslamî ilim geleneği ezbere, öğrenme ve öğretmede birebir eğitime ve şeyh ile müridi arasında kişisel temasa büyük önem vermiştir.¹⁷ Bu unsurlardan bazıları popüler biçimiyle Nursî geleneğinde de mevcuttur. Ancak Nursî'nin kendisi, metinle doğrudan temasın önemini vurgulamış ve takipçilerini, ilmin -İslamî geleneğin dışındakiler de dahil olmak üzere- çoklu kombinasyonlarını keşfetmeyi vurgulayan kendi yaklaşımını benimsemeye teşvik etmiştir. 1910 yılında Nursî'ye Tiflis'teki bir polis memuru orada bir medrese kurma planlarına ilişkin olarak, "bölünmüş ve parçalanmış" İslam dünyasının birliğinin umutsuz bir hayal olduğunu söylemesi üzerine Nursî şöyle cevap verir: "Tahsile gitmişler. İşte Hindistan, İslam'ın müstaid bir veledidir; İngiliz mektebi

14. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 68. [Risale'deki yeri için, bakınız Bediüzzaman Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul, Sözler Yayınevi, 1976), s. 33. ç.n.].

15. A.g.e.

16. A.g.e.

17. Fas için, bakınız Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable* (Princeton, 1985), özellikle s. 57-106; Türkiye için, bakınız Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 119.

idadisinde çalışıyor. Mısır, İslam'ın zeki bir mahdumudur; İngiliz mekteb-i mülkiyesinden ders alıyor. Kafkas ve Türkistan İslam'ın iki bahadır oğullarıdır; Rusya mekteb-i harbiyesinde talim ediyorlar. İla ahir."¹⁸

Bu doğrudan yaklaşım, yoğun bir şekilde metafor ve meselle-re dayanmasına rağmen, Nursi'nin tefsirlerine nüfuz etmiştir. Örneğin, Nursi'nin Sure-i Feth'in (48: 27-29) yedi tarzda gayptan haber veren ayetleri hakkındaki tefsiri, anlamı açıklığa kavuşturmak için tarihsel bağlamı de anlatıma katarak zikredilen ayetler üzerine ibare ibare inşa ediyor.¹⁹ Sure-i Araf'ın 31. ayeti olan *ku-lû ve'srabû velâ tusrifû* (yiyin, için, fakat israf etmeyin) gibi diğer bazı ayetlere ilişkin yorumlarında da Nursi, öyküler, yaşamından örnekler ve İbn Sina'dan yemede aşırılıktan kaçınmanın tıbbi gerekçesini nakletme yoluyla konuyu izah etmektedir.²⁰

Nursi'nin eserlerinde yer alan ve onu Muhammed Abduh (ölümü 1905) ve Cemaleddin Afgani gibi diğer dindar entelektüellerden ayıran bir başka unsur daha vardır. Bu iki selef, İslam dünyasındaki ulema sınıfına hitap etmiş ve söylemlerini popülerleştirmek istemelerine rağmen, temel izleyici kitleleri eğitilmiş, kentli din adamları ile sınırlı kalmıştı. Buna karşın Nursi, hiçbir zaman kırsal tabanını kaybetmedi ve sık sık temsiller ve Türkiye'nin kırsal kesiminin anlayışına hitap edecek imgeler kullandı. Buna karşın, diğer dinî modernistler kendilerini popüler inanç ve retorik tarzlarından soyutladılar. Nursi ise modern bilimsel bilginin yapısı ve içeriğine aşina olmasına rağmen, mesajını şekillendirmede kıssa ve temsilin önemini kavramıştı. Ayrıca onun temsil ve kıssa kullanımı, mesajının farklı sosyal ve tarihsel bağlamlarda da anlaşılmasını kolaylaştırdı. Böylece Nursi'nin kariyerinin ilk dönemlerinde, eserleri, izleyicileri tarafından okunmak yerine dinlendi. Ya Nursi kendisi talebelerine doğrudan anlattı ya da "zaten dinî prestije sahip kişiler tarafından" anlatıldı. Üstelik 1920'lerde ve 1930'larda eski alfabeye yazılmış kitapları okurken

18. Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 89-90.

19. Nursi, *The Flashes Collection* (İstanbul, 2000), s. 45-50.

20. A.g.e., s. 189-199.

ya da öğretirken yakalananlara yönelik olarak yürütülen “resmî terör ve baskı”ya rağmen, bu uygulama sürdü.²¹ *Risale*ler, eserleri elle yazan, sonra da 1946 ya da 1947 yılında teksir makinesi ile çoğaltan binlerce kadın ve erkek, yaşlı ve genç tarafından dağıtıldı.²² Nursî'nin kitaplarının yasaklılar listesinden çıkarıldığı ve modern Türkçe'de basıldığı 1956 yılından sonra, izleyicilerine - *Risale* ile temasları mutlaka ilk dönemin yüz yüze, el ele teması tarzında olmayan- okuyucular da eklendi.²³

Risale metinleri, ayrıca, toplum ve ulus fikirleri üzerinde düşünmeyi teşvik etmesi bağlamında da modernidir. Türkiye dışındaki ülkelerde, dindar entelektüeller anayasacılık, adalet ve İslam inancının modern bilimle ilişkisi, ahlak, kamusal sorumluluklar ve imanın kamusal yaşama uygulanması ve manevî gelişim konularında da konuşuyorlardı. Üstelik, 1923-sonrası “yeni” Nursî, kamusal alan anlayışına özgün bir katkıda bulunmuştur. Nursî'nin eserlerini tercüme eden Suriyeli mütercim Şeyh Said Ramazan el-Butî, bu sonuca ulaşmak için tefsir araçlarından yararlanmakta, ayrıca Nursî'nin kariyerinin ilk siyasal aktivizm dönemi ile -herhangi bir özel, bağlama has siyasal faaliyet önermeksizin temel etik ve dinî değerler hakkında tefekkür etmeyi ve onlara uygun hareket etmeyi teşvik eden- 1923-sonrası eserleri ve faaliyetleri arasındaki kopuşu dile getirmektedir.²⁴ Bu yönüyle Nursî'nin mesajı bir çok çağdaşından daha fazla ulaşılabilir nitelik kazanmıştır. Yalnızca dinî eğilimi olan eğitilmiş kesime değil, ayrıca Nursî'nin mesajını, imanı modernite, milliyetçilik ve sosyal canlanma ile entegre etmenin aracı olarak gören daha az eğitimlilere de hitap ediyordu.

Onun mesajının, özellikle yirminci yüzyılın başlarındaki, bir başka belirleyici özelliği, yerel liderlerin kontrolünün hızla kay-

21. Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 217.

22. A.g.e., s. 219.

23. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 6.

24. Muhammad Said Ramazan al-Butî, “Bediuzzaman Said Nursi's Experience of Serving Islam by Means of Politics,” *Third International Symposium*, cilt 1, s. 111-121.

bolarak yerini gittikçe etkin hale gelen devlet aygıtına, gelişmiş iletişime ve merkezileşmeye terk ettiği bir dönemde, Türk toplumunun, özellikle kırsal kesiminin şartlarını ifade etmesindeki başarısıydı. Bu mesaj yapı ve içerik bakımından yeterince adapte edilebilir idi. Bu nedenledir ki, daha sonraki dönemlerin Türkiye'si ve gittikçe artan oranda uluslararası muhataplarla eklemlenmeye devam etti. Başlangıçta el yazması olarak yazılmasına ve talebeleri tarafından, uzun süren resmî yasaklara rağmen ihlasla çoğaltılmasına karşın, Nursî'nin eserleri şimdi bir çok dile çevrilmiştir. Çeşitli yayınlarla ve çok lisanlı bir web sitesi (www.nesil.com.tr) ile dünyaya yayılmaktadır. Nursî'nin tarzı çok katmanlı muhataplarının eserlerine kolayca ulaşmasını sağlamakta ve mesajının yayılmasında kadınlar gittikçe daha aktif bir rol üstlenmektedir. Bazı okuyuculara göre, bazı parçalardaki nüansların ve aslında kastedilen bağlamın açıklanmasında Türk tarihsel gelişiminin özellikleri yardımcı olur. Ancak diğerlerine göre de, zengin temsiller ve imgeler dinî anlayış için bir kalkış noktası sunarken, Risale'nin çeşitli parçalarının ilk kez ortaya çıktığı Türkiye'deki yer ve zamanların özel şartları hakkında asgari bir bilgi yeterlidir.

Eğitim ve Otorite

Risale, Türkiye'nin siyasette, eğitimde ve sosyo-ekonomik kalkınmada bir dönüşümden geçtiği bir dönemde doğdu. Bu dönüşümün erken unsurlarından birisi, geleneksel eğitimin Tanzimat reformlarıyla oldukça hızlı bir şekilde kaldırılması ve on dokuzuncu yüzyılın son kısmından itibaren devlet eğitim sisteminin giderek büyümesidir. Daha sonra, yirminci yüzyılın ortalarında başlayan ve sonraki onyıllarda hızlanan ikinci bir dönüşüm, kitlesel eğitime ve kitlesel iletişim biçimlerine kayışı içeriyordu.²⁵ Eğitim düzeyindeki yükselme ve çoklu iletişim kanalları, insanla-

25. Bakınız Eickelman, "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies," *American Ethnologist*, 19 (4) Kasım 1992, s. 645-646; ayrıca bakınız Eickelman ve Jon Anderson, der., "Print, Islam and the Prospects for Civil Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences," *Journal of Islamic Studies*, 8 (1) Ocak 1997, s. 43-62.

rın hem dinî hem de siyasî otoritelere danışabilmeleri geleneksel biçimlere yeni anlamlar ve bağlamlar yüklemeleri için benzeri görülmemiş bir fırsat yarattı. Söylem alanı öyle kaymıştır ki, mümkün olduğunca İslamî bir entelektüel gelişmeyi savunanlar bile, tümüyle İslamî olmayan bir fikirler ve kurumlar bilgisi arka planının varlığını varsayan bir lisan ve tarz içinde söylemlerini dile getiriyorlar. Nursî bu yoldaki öncülerden birisiydi, tabiat bilimleri dahil bir çok bilgi biçimini cesurca kullandı, ve takipçilerini de böyle yapmaya teşvik etti. Şimdiki durum, dinî ilme sahip insanların esasen aynı “öz” metinleri okudukları eski dönemlerden çok farklıdır. Hatta Nursî’ye kıyasla daha geleneksel dinî yorum biçimlerini açıkça savunan çağdaş dindar düşünürler bile, günümüzde çağdaş seküler konuları nasıl ele aldıklarını, çoğunlukla Nursî’nin bu yüzyılın başlarında benimsediği üslupla göstermeyi seçmişlerdir.

Sonuç: Yeni Doğan Kamusal Alan

Risale gibi eserler ve Suriyeli Muhammed Şehrur, İranlı Abdülkerim Suruş ve hatta Umman’ın gelenekçi müftüsü Ahmed bin Muhammed el-Halil gibi çok farklı müfessirler, İslam dünyasındaki kamusal ve dinî yaşamın sınırlarını yeniden çizmeye katkıda bulunmaktadır. Bunlar geleneksel dinî otoriteye meydan okumakta ve inananları İslam geleneğinin “temeli”nin anlamını kendileri için yorumlamaya teşvik etmektedir. Böylece “İslam nedir?”, “İslam kendi yaşam tarzıma nasıl uygulanır?” ve “İmanın prensipleri nelerdir?” gibi sorular bir çok müminin bilincinde ön plana çıkmakta ve geçmiştekinden çok daha geniş ölçekteki katılımcılar tarafından kendi aralarında açıkça tartışılmaktadır. Bu süreçte hayati önem taşıyan unsurlardan birisi de dinî otorite siyasetinin “demokratikleşmesi” ve kitlesel yüksek öğretim, kitlesel medya, seyahat ve işçi göçüyle aşılana standart bir dilin gelişmesi olmuştur.

Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde ve diğer ülkelerdeki Müslüman cemaatlerde yeni bir kamusal alan anlayışı doğmaktadır. Bu belirgin şekilde kamusal olan alan; dinî, siyasî ve

sosyal yaşamın kesiştiği bölümlerde mevcut olup, sivil toplumun oluşturulmasına katkıda bulunmaktadır. Günümüzde Müslümanlar, tıpkı hristiyanlar, hindular, yahudiler, sihler ve diğerleri gibi, çoklu iletişim biçimlerinden yararlanmaktadırlar. Bu iletişim biçimleri basın ve yayın medyasından, faks makinelerine; ses kasetlerinden video kasetlere; telefondan Internet'e kadar uzanan geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. İletişimsel biçimlerin bu çokluğu, muhataplarla temas kurmak ve bu teması sürdürmek -ve görüşleri paylaşmak için,- önceki on yıllarda mevcut olandan çok daha hızlı ve esnek yollar sunmaktadır. Yeni medya ile dinî ve siyasî tartışmaya katkıda bulunan yeni şahısların bu ترکیbi, içinde İslam ve İslamî değerlerin yaratılabileceği farklı yolların bütün aktörlerinde bilinçlenmeyi geliştirmektedir. Bu terkip müzakereci, edimsel ve katılımcı yeni kamusal alan anlayışlarını beslemektedir.

Moderniteye giden çok yollar olduğuna ilişkin genel bir bilimsel kabul bulunduğu gibi,²⁶ erdem gösterme görevine ilişkin -buna din namına kamusal meşguliyet de dahildir- çok sayıda hak iddia eden bulunduğu ilişkin pratik bir bilinçlenme de mevcuttur.²⁷ Bu açıdan Müslüman aktivistler, Michael Warner'ın "koloni Amerika'sının cumhuriyetçi değerleri" olarak adlandırdığı olguya yaklaşmaktadırlar.²⁸ Yazılı ve görsel medya, bilinci -hepsi de yükümlülükler ve beklentiler üzerinde az ya da çok karşılıklı bir anlaşmaya dayanan- belli sivillik modellerine, bir cemaate mensubiyete ve bir ulusun vatandaşlığına yöneltmektedir.²⁹

Kamusal olarak paylaşılan cemaat, kimlik ve liderlik fikirleri bu gibi bağlılıklarla -bir çok cemaat ya da otorite geçmişten gelen değişmez bir süreklilik iddiasında olsa da- yeni şekiller almakta-

26. Shmuel Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago, 1996), s. 396-426.

27. Armando Salvatore, "Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctedness and the Making of Islam as Public Norm," *Yearbook of the Sociology of Islam* 1 (1998), s. 89-90.

28. Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, 1990), s. 42-43.

29. Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (İngiltere, Reading, 1997), s. 55-56.

dır. Önceki dönemlerde milliyetçiliğin gelişiminde çok önemli olan kitlesel eğitim³⁰ ile medya ve iletişim araçlarının artışı, zaman ve mekan engellerini ortadan kaldırıp karşılıklı etkileşim ve tanıma için yeni zeminler açarak cemaat kurma ve cemaatler arasında ağlar oluşturma imkanlarını katlamıştır.

İslam'ın diyalog, sivil tartışma ve müzakere olduğu görüşü -bazı engellere takılmakla birlikte- Nur hareketinin alışılmadık yükselişi örneğinde görüldüğü gibi giderek güçlenmektedir. Kur'an tefsiri ve dinî otorite biçiminin, *Risale* gibi eserlerle dönüştürülmesinin yeni bir çıkış olduğu yalnızca geçmişe bakıldığında görülebilir. Nursi'nin Kur'an tefsirleri ve diğer eserlerinin ifade sorununun izlerini yirminci yüzyılın başına kadar sürebiliriz.

Gerçek anlamda modern eserler olan *Risale*, bu hale gelene kadar büyük ekonomik, siyasi ve eğitimsel dönüşümleri atlattı, kendisini ifade edebilme güçlükleriyle başa çıkmada ustalaşmıştır. Ancak diğer yenilikçi metinlerin yapısı, izleyicileri kapsam bakımından *Risale* ile karşılaştırılamasa bile, modern geleneğin özünü teşkil eden metinsel ve kişisel otoritede derin ve önemli bir kayışın sinyalini vermektedir. Ayrıca, *Risale* ve daha sonraki tefsirler gibi metinler, dindar entelektüeller ve dinî hareketlerin, çoğulcu ve güçlü bir kamusal alanın ve -bir kamusal alanın doğuşunun zorunlu sonucu olması gerekmeyen- güçlü bir sivil toplumun geliştirilmesinde önemli bir rol oynayabileceklerine de işaret etmektedir.

30. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, 1983), s. 28-29.

Said Nursî'nin *Risale-i Nur*'u Nasıl Okunmalı?*

İBRAHİM M. ABU-RABİ'

Said Nursî Urfa'da öldü ve orada gömüldü. Bundan üç ay sonra da bir askerî darbe sonucu Demokrat Parti iktidarı devrildi. 1960'ın Temmuz ayında Said Nursî'nin mezarı açılarak kemikleri buradan alındı ve bir askerî uçağa konularak, Isparta dolaylarındaki dağlarda bilinmeyen bir yere gömüldü. Bu, seksen yılı aşkın bir süre önce, bir bilinmezden gelip İslâmiyet'in yeni alanları konusunda yeni fikirlerle ortaya çıkan parlak bir dağlı çocuğa uygun bir sondu.

Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*

Kendi acılarıma daima tahammül ettim. Ancak, İslam ümmetinin acı ve ızdırabı beni derinden yaraladı. İslam dünyasına yöneltilen hançerlerin önce benim kalbime doğrultulduğunu hissediyorum. Bu nedenle çoğu zaman kalbim yaralıdır.

Said Nursî, *Saykalü'l-İslam*

Ben şimdi Çam Dağında, yüksek bir tepede, büyük bir çam ağacının tepesinde bir menzilde bulunuyorum. İsten tevahhuş ve vuhuşa ünsiyet ettim. İnsanlarla sohbet arzu ettiğim vakit, haya-

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

len sizleri yanımda bulur, bir hasbihal ederim, sizinle müteselli olurum.

Said Nursî, *Mektubat*

Eğer İmam-ı Rabbanî Ahmed Farukî bugün Hindistan'da hayat-tadır diye ziyaretine bir davet vuku bulsa, bütün zahmetlere ve tehlikelere katlanarak ziyaretine gideceğim.

Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*

Acılarımın içinde başımı gururla yüksek tuttum. Gözlerimi kim-senin önünde yere eğmedim. Bunu yapmak güçtü, üzücüydü, an-cak şimdi hücremde ıztırabımın baş başayım ve bu uçsuz bucak-sız adaletsizlik içinde eğilme utancını duymuyorum.

Faiz Ahmad Faiz, kişisel mektup

Bir kavram ve bir tecrübe olarak sürgün asla müphem değildir, ancak sürgün duygusal tepkiler ve duygu kalıntıları kompleks-i-dir... Doğası itibariyle sürgün kaybetme bilincinin temelini oluş-turmaktadır.

Martin Tucker, (der.), *Literary Exile in the Twentieth Century*

Modern ruha ilişkin belki de en çarpıcı gösterge, pratik yaşam üzerinde doğrudan etkiye sahip olan ölüm düşüncesinin pratik olarak yok olmasıdır... Ölüm korkusunun yerini yaşam coşkusu almaktadır... Ölüm düşüncelerimizden silinmektedir.

Joseph Jacobs, "The Dying of Death"

Ümmet mi? Millet mi?

Risale-i Nur (Bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) hakkında yazan ilim adamlarının büyük bir kısmı, Said Nursî'nin etnik Kürt arka planını gözden uzak tutmamaktadırlar. Ancak ba-zıları ilave faktörlerin de etkin olduğunu ileri sürmektedirler. Bu analize katılmak zorundayız. Bir dönemde Nursî, Kürt şahsiyetin-den çok Osmanlı kimliğinin korunmasına önem veriyordu. Bu

hüküm Osmanlılığı İslamî, siyasî ve dinî kimliği sürdüren ortam olarak algıladığı ölçüde geçerliydi. Ancak Osmanlı İmparatorluğu yıkıldığı zaman da, Nursî Kürt kimliğini öne çıkarmayı reddetti. Kendisini, ilk önce ve en önemlisi, yükselen sekülerizasyon çağında İslam'ın korunmasına adanmış bir Müslüman alim olarak görüyordu. Kuşkusuz İmparatorluğun neredeyse bütün siyasî gözlemcileri tarafından uzun süredir beklenen bir gelişme olan hilafetin kaldırılışı, İslam adına yönetimi elinde bulunduran çok- lehçeli ve multi-etnik bir İmparatorluğun trajik şekilde sona erdiği bir dönemde, Müslüman entelijansiyanın dünya görüşü ve din felsefesine büyük bir meydan okuma teşkil etti. Nursî için Kürt milliyetçiliğine dönmek, Kemalist Türkiye'de İslam'ın hayatta kalmasına dair kendi derin görüşlerine ihanet etmek olurdu. Hatta hilafetin kaldırılmasından sonra bile, Nursî Türk halkının İslam'ın bayraktarlığını yaptığı görüşündeydi. Türkiye'nin İslamî görevlerinde başarısızlığa uğradığını kabul etmiyordu. Başarısızlığı kabul etmek modern Türkiye'nin İslamî yükümlülüklerinden feragat etmesi anlamına gelecekti ve hâlâ da öyledir. Nursî, 1944 yılında yazdığı *Emirdağ Lahikası*'nda Türkiye'de İslam'ı korumanın çağın yozlaşmasına ve yıkıcıların taktiklerine bir cevap niteliğinde olduğunu belirtmektedir. "Binler ruhum olsa, binler hastalıklara müptelâ olsam ve zahmetler çeksem, yine bu milletin imanına ve saadetine hizmet için burada kalmaya Kur'an'dan aldığım dersle karar verdim ve vermişiz" demektedir.¹ Ona göre modern İslam'ın yeniden dirilişinin anahtarları hâlâ Türkiye'de yatmaktadır. Ancak bu, Nursî'nin kendi halkının eğitimsel ve ekonomik standartlarını yükseltmek için muazzam bir enerji ve vakit harcama anlamında vatanperver olmadığı anlamına gelemez. Bunun için, Osmanlı devletinin yıkılışından önce, Sultan'dan Doğu Anadolu'da Medresetü'z-Zehra'yı kurmak için izin aldığı dönemde bile çaba gösteriyordu.

1. Said Nursî, *El-Malahik, El-Mesnevi el-Arabi el-Nuri* (İstanbul, 1998), s. 289.

Nursî'nin İslam felsefesi ile Türk milliyetçiliği arasındaki ilişki gerçekten karmaşıktır.² Benedict Anderson'un, çığır açan eseri *Imagined Communities*'de³ ustaca gösterdiği gibi, Üçüncü Dünya milliyetçiliği aslında, büyük dinlerin, özellikle Hristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm ve Budizm'in evrensel imajına zıt yeni bir ulus kavramı icat ederek kendi toplumlarını modernize etmeyi amaçlamaktadır. Bir başka deyişle milliyetçilik, dinde, bilhassa tek tanrılı dinlerde tasarlandığından daha sınırlı ve belki daha 'mütevazı' bir toplum tahayyülü sunmaktadır. Büyük kutsal kültürlerde dinî cemaat daha çok "kutsal bir dil ve yazılı bir metnin aracılığıyla tahayyül edilmektedir."⁴ Türk milliyetçiliği aniden ortaya çıkmamış, uzun bir tarihsel süreç içinde gelişmiş ve 1924 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla en yüksek düzeyine yükselmiştir. Türk milliyetçiliğinin hilafetin kaldırılması esnasında ortaya çıktığını iddia etmek, modern Osmanlı ve Türk tarihindeki önemli bir bölümü yanlış yorumlamak demektir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Türk milliyetçiliğindeki merkezi akımlar toplum, dil ve söylemin İslamî nosyonlarını benimsemeyi reddetti. Evrensel Avrupalı ve bilimsel prensiplere dayalı yeni bir Türk ulusu tasarladı.⁵ Batı ile güçlü bir bağlantıyı sürdürerek kurtuluş amaçladı. İslam'ı modern Türk ulusunun geri kalmışlığının te-

2. Nursî milliyetçiliğin her türünün yıkıcı bir güç olacağını düşünmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde bile, Emevîler'in düşmanlarına karşı Arap milliyetçiliğini öne çıkardıklarını ileri sürmektedir: "Emevîler... Arap milliyetini esas tutup sair milletlerin efradına 'memâlik' tabir ederek köle nazarıyla bak[arak] gurur-u milliyelerini kır[dılar]." *Letters 1928-1932*, (İstanbul, 1997), s. 77.

3. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra, 1991).

4. *A.g.e.*, s. 13.

5. Nur Yalman seküler Türk entelijansiyasının, on dokuzuncu yüzyılın son kısmında İslam dünyasının ekonomik durağanlığını İslam'daki 'muhafazakarlık' ve 'kadercilik'le ilişkilendirdiklerini ileri sürmektedir. Yalman, "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey," *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, cilt 102(1), Kış 1973, s. 140.

mel nedeni olarak gördü. İslam'ın kutsal dili olan Arapça, marjinal bir statüye indirgendir.⁶

Buna ilave olarak, Türk milliyetçiliğinin tarihsel gelişiminin özellikle, Osmanlı ordusunun I. Dünya Savaşı'nda uğradığı yenilgi,⁷ Arap güçlerinin Mekke Şerifi'nin komutasında İngilizlerle işbirliği yapması ve bir çok Türk'ün Arapların ihanetine uğradıklarına ilişkin kişisel duyguları⁸ bağlamında ele alınması gerekir. Osmanlı ordusunun en dahi komutanlarından birisi olan Mustafa Kemal Paşa'nın yaşamının üstünkörü bir şekilde okunmasından sonra bile bu sonuç kaçınılmazdır. Mustafa Kemal, İngiliz ve Fransızlara karşı savaşmak üzere 1917 yılında Port Said'e gönderilmiş, oradan Filistin, Ürdün ve Suriye'ye geçmiştir.⁹ Bu günler, özellikle Avrupa ordularının 1918 yılının sonunda Türk toprağına ayak basmasından itibaren, Türk ulusunun en zor günleri idi. Atatürk, her ne kadar Müttefiklere karşı Türk bağımsızlığını kazanmak için büyük ölçüde Türk toplumundaki İslamî güçlerin desteğine güveniyor idiyse de, daima Batılılaşmış bir Türkiye'yi hayal ediyordu.¹⁰ Lord Kinross'un ifadesiyle, "ne doğuştan ne de sonradan, fakat köklü bir güdüye dayalı olarak, zihnen ve bed-

6. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1968).

7. Bakınız Edward J. Erickson, *Ordered to Die: A History of Ottoman Army in the First World War* (Greenwood, 2000).

8. Bu sorunun ayrıntılı bir analizi için, bakınız Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, 1997).

9. Atatürk'ün yaşamının ustaca bir analizi için bakınız Patrick Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (Londra, 1995).

10. Şerif Mardin şunları söylemektedir:

"O [Atatürk], direniş hareketinin öncülüğünü yaptığı yıllar olan 1919-1922 yıllarında, Türkiye dışındaki Müslümanların sempatisine bağımlıydı ve sıkça İslam birliği temasını kullandı. Ayrıca bu temayı başkentte Müttefiklerin fiili tutsağı olarak görevine devam eden Osmanlı hükümetine karşı Anadolu'nun dinî liderlerinin duygularını harekete geçirmek için de kullandı." Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," Albert Hourani, Philip S. Khouri ve Mary C. Wilson (der.), *The Modern Middle East: A Reader* (Berkeley, 1993), s. 363.

nen [Atatürk] bir Batılıydı.”¹¹ Bu ifade, Şerif Mardin’in Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemindeki büyük değişimlerin “büyük ölçüde, Türkiye Cumhuriyeti’nin mimarı ve ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk’ün tek yönlü sevkî ve kararlılığının ürünü olduğu” tezini açıkça doğrulamaktadır.¹² Kemalizm, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye’nin rakipsiz devlet ideolojisi oldu. Çağdaş Türk sosyoloğu Nilüfer Göle’ye göre,

Kemalizm, devlet yapısının bir İslamî imparatorluktan seküler ulus-devlete dönüştürülmesindeki başarısının ötesinde, Türk toplunu tarafından Tanzimat döneminden bu yana yaşanan ve günlük aile hayatına kadar nüfuz eden en bilinçli medenî değişimin ifadesiydi.¹³

Hiç kimse Nursî’nin aklından geçenleri tam olarak bilemez, ancak yalnızca Osmanlı İmparatorluğu gemisi değil, aynı zamanda İslam gemisinin de batmakta olduğunu fark etmiş ve Türkiye ile İslam dünyasını Avrupa güçlerinin pençesinden kurtarmak için radikal bir çözüm gerektiğinin idrakine varmıştı. Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilmesi Nursî’nin yaşamında derin bir psikolojik krizin başlamasına neden oldu. İslam dünyasının yabancı saldırılarına karşı savunmasız bırakıldığını anlamıştı. Geniş anlamda, Nursî’nin fikirleri mutlaka Türkiye’de milliyetçiliğin yükselişi ve milliyetçiliğin, İslam’ın Türkiye’deki kültür ve düşüncenin temeli olması olgusunu ortadan kaldırma girişimi arka planında ele alınmalıdır.

Nursî’nin resmî biyografisini yazanlar, onun 1922 yılında Ankara’da Millet Meclisi’nde Kemal Atatürk ile buluşması hakkında önemli miktarda ayrıntılı bilgiler vermektedirler.¹⁴ Belki de bu olay, birkaç yıl önce gerçekleşen ‘Yeni Said’e dönüşümünden sonraki yaşamının en önemli olaylarından birisiydi. Türkiye’nin bir

11. Kinross, *Atatürk*, s. 45.

12. Mardin, “Religion and Secularism in Turkey,” s. 347.

13. Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Michigan, 1996), s. 57.

14. Bakınız Necmettin Şahiner, *Son Şahitler* (3 cilt) (İstanbul, 1976-1986) ve Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, 2. baskı (İstanbul, 1992).

kavşakta olduğunu, Atatürk ve onun ideolojik yandaşları tarafından temsil edilen Türk milletinin siyasal liderliğinin, yönetimin kaynağı olarak şeriatı kurtulmaya ve Türkiye'nin geçmiş kimliğini reddedecek katı seküler ve Batılı bir yol izlemesi için gerekli şartları hazırlamaya, daha önce hiç olmadığı kadar kararlı olduğunu en açık haliyle anlamaya başlamıştı. Bu keşif çok dehşet vericiydi ve Said'in, yeni liderliğin niyetinin Türk milletinin İslamî ruhunu öldürmek olduğuna ilişkin uzun süredir beslediği kuşku-yu teyit ediyordu.

İslamiyet, entelektüel ilham ve kültürel uygulama kaynağı olduğu sürece Nursî, Türk milletiyle özdeşleşmişti. Atatürk'le olan çetin karşılaşmasına rağmen, Nursî hâlâ modern çağda İslam'ın hayatta kalmasının anahtarının Türklerin elinde olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıydı. Bu durum Nursî'nin, Doğu Anadolu'da merkezî hükümete karşı isyan eden Şeyh Said'e katılmayı reddetmesinin nedenini açıklayabilir.

İsyanın liderlerinin davetine karşı Nursî şu ilham verici cevabı veriyordu:

Türk milleti asırlardan beri İslamiyete hizmet etmiş, çok veliler yetiştirmiş ve bir çok şehitler vermiştir. Böyle bir milletin torunlarına kılınc çekilmez. Bizler müslümanız, bizler onların kardeşleriyiz, birbirimizle harb edemeyiz... Bu zamandaki tek kurtuluşumuz Kur'an ve iman hakikatleri yoluyla irşad ve tenvir etmektir; en büyük düşmanımız olan cehaleti def etmektir.¹⁵

Ancak bazı milliyetçi Türk entelijansiyasının böyle düşünmediğini fark etti. Nursî, kendisini bir Türk, hatta Müslüman olarak görmeyip, Kürt olmakla suçlayanlara karşı şiddetli karşılıklar verdi. Cevap olarak, kendisinin özdeşleştirilebileceği tek milliyetin 'İslamiyet milliyeti' olduğunu söylüyordu. Hasımlarını "Türkçülük perdesi altına giren ve hakikaten Türk düşmanı olan hamiyetfuruş mülhidler" olarak adlandırıyordu.¹⁶ Bu güçlü duyguların ışığında, *Risale*, Müslümanların modern çağdaki dertleri, Batı'nın

15. Şahiner, *Said Nursi*, alıntılan Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 193.

16. *Letters*, s. 492.

meydan okumasıyla başlayan, Türk milliyetçiliğinin zaferi ve modern Türk Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla iyice ortaya çıkan dertleri üzerine yoğunlaşmış bir tefsir olarak ele alınmalıdır. Ayrıca *Risale*, sekülerizmin meydan okumaları ve onun felsefi iddialarına karşı verilmiş güçlü bir teolojik cevap olarak da görülmelidir.

Türk milliyetçiliği, 1920'lerdeki zaferine rağmen, İslamiyet'in bir çok Türk için hâlâ bir kültür ve fikir kaynağı olmasını önleyemedi. "Nur hareketi gücünün bir bölümünü de Cumhuriyet döneminin bazı başarısızlıklarından aldı. Bu başarısızlıklar arasında önde geleni, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslam'ın yerini alamamasıydı."¹⁷ Çağdaş Türkiye'de din ve devlet arasındaki karmaşık ilişki, sorunun püf noktasıdır. Başlangıçtaki faaliyetlerinde Kemalizm, Türk milletini dış tehlikelere, özellikle İngiliz, Fransız ve Yunanlılara karşı coşturan ateşli bir milliyetçi ideoloji idi. Ancak yıllar içinde Kemalizm Batılılaşmanın kontrolsüz olarak Türk kültürüne nüfuz etmesine izin vermesiyle ideolojik çekiciliğini kaybetti. Kemalizm, yalnızca siyasal İslam'ın değil, kültürel İslam'ın da gücünü azaltmayı umut etmişti. Yetmiş yıl sonra Kemalizm kendisini seküler Türkiye'de doğan genç bir kuşağın taşıdığı İslami değerler karşısında çıkmaza girmiş bulmaktadır.

Tasavvuf, Tarikat ve Hakikat

Mardin, Nursi'nin Şarktaki çocukluk ve gençlik yaşamını inceleyerek, okuyucuyu Nursi'nin içinde yetiştiği geleneksel İslami eğitim ve kültürle ve o ortama hakim olan kabilevi ve ailevi bağlılıklar ağıyla aşinalık kurmaya davet etmektedir. Mardin, kitabında ağırlıklı Martin van Bruinessen'in öncü araştırması *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*'a dayanmaktadır. Nursi'nin dinî ve kültürel yaşamının arka planını öğrenmek isteyenler için vazgeçilmez bir eser olan bu çalışmada şu tespitler yapılmaktadır:

17. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 1989), s. 25.

- 1) Doğunun sosyal ve siyasal yapısı güçlü kabile ve aile bağlarına dayanır.
- 2) Dinî bağlılıklar, tarikatların yaygınlığı ve medrese sisteminin egemenliği aynı derecede önemlidir. O dönemde Doğu Anadolu'da iki ana tarikat mevcuttu: Nakşibendî ve Kadiri.¹⁸
- 3) Kürt milliyetçiliğinin bu aşiret ve din bağlılıkları hakkındaki görüşleri en iyi ihtimalle karmaşıktır.
- 4) Kürt halkının siyasal bağlılıkları yirminci yüzyılda bölgedeki üç önemli devlet tarafından paylaşılmıştır: Türkiye, İran ve Irak. Van Bruinessen Kürtler ve diğer Orta Doğu aşiretlerinin bin yıl boyunca tam-gelişmiş devletlerin hinterlandında yaşadığını ve onlarla çeşitli anlaşmalar yaptığı¹⁹ nı ileri sürmektedir.²⁰ Ulus-devletin modernizasyonu, Irak/İran çatışması ve son zamanlarda Kuzey Irak'a odaklanan uluslar arası ilgiyle birlikte, Kürtler artık kendi marjinal statülerinin rahatlığında yalnız bırakılmamaktadırlar.

İslamî ifadeyle, Nursî'nin eğitimi, öğrencinin bir öğretmenin önüne oturduğu ve tefsir, hadis, Arapça ve mantık gibi çeşitli İslamî ilimleri öğrendiği geleneksel medrese tarzı eğitim sistemini izlemiştir. Buna ilave olarak Nursî, hem Nakşibendî hem de Kadiri tarikatlarının tasavvuf fikirlerinden çok etkilenmiştir. Sık sık Şeyh Abdülkadir Geylanî'nin eserlerine ve Nakşibendî tarikatının en seçkin şeyhlerinden birisi olan Şeyh Ahmed Sirhindî'nin [İmam-ı Rabbanî] (1563-1624) eserlerine atıfta bulunmaktadır.²⁰ Mardin, Nursî'nin ilk dönem İslamî eğitimi ile mistisizm arasında mevcut güçlü bağlantıları ele almaktadır. Nursî bir çok Nakşibendî şeyhinden eğitim aldı ve Risale'de açıkça görülmektedir ki, "Sa-

18. Bakınız Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2. baskı (Londra, 1992), s. 205-264.

19. *A.g.e.*, s. 135.

20. Bakınız Yohanan Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought* (Montreal, 1971).

id Nursî, Sirhindî örneğinin büyük ölçüde etkisi altında kalmıştı. Yaşamının daha sonraki evrelerinde Said Nursî, özel manevî güçlerin göstergesi olan kendi başarılarını, gerilere, Sirhindî'nin kendini yüzyıllar boyunca hissettiren manevî etkisine dayandıracaktı.²¹ Nursî, Ahmed el-Faruk Sirhindî'nin *Mektubatı*'na²² ve Abdülkadir Geylanî'nin *Fütûhu'l-Gayb*'ına çok şey borçluydu.²³

Nursî'nin tasavvufun derinliklerine dalmış olması, belki de onun teolojik perspektifini şekillendiren en önemli faktördür. Bu durum ayrıca ona, siyasetten ve sosyal çalkantılardan sabır ve hikmetle uzak kalma imkanı sağlamıştır. Mardin'in belirttiği üzere, Sirhindî için olduğu gibi, Nursî için de 'İslamiyet bu dünyaya geri getirilmeliydi.'²⁴ Ancak Nursî'nin derin manevî eğilimleri onun geçirdiği çok güç çalkantılara rağmen suyun üstünde kalabilmesini sağladı. Tasavvuf onun bu krizleri, kendi dinî ya da entelektüel inançlarını terk etmeden yönetmesine imkan verdi. Üstelik tasavvuf düşüncesi Nursî'ye İslamî bilimlerin ezoterik temellerini ve Kutsalla bağlantılarını keşfetmede yardımcı oldu. Nursî günlük çalkantılardan uzaklaşmada sükuneti buldu.²⁵

1954 yılında Nursî tasavvufî risalesi olan ve İmam Gazalî'nin klasığı *El-Munkızu min ed-Dalâl*'ini²⁶ ya da Seyyid Kutub'un *Fî Zi-*

-
21. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 59.
 22. Sirhindî'nin fikirlerine ilişkin benim analizimde, *Mektubat*'ın Arapça versiyonunu tercih ettim. Ahmad al-Farûkî al-Sirhindî, *al-Mektûbat* (2 cilt) (İstanbul, tsz.).
 23. Bakınız Abdülkadir Geylanî, *Futûh al-Ghaib: The Revelations of the Unseen*, trc. M. Aftab Uddin Ahmad, (Yeni Delhi, 1990). Geylanî'nin yaşamı ve fikirleri konusunda, bakınız Abu Bakr al-Qâdirî, *al-Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî* (Kazablanka, 1999).
 24. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 77.
 25. İnziva Allah'ı bilmenin en emin yoludur. Zünnun el-Mısıri'ye göre: "Fazilete inzivadan daha fazla imkan sağlayan bir şey görmedim. Çünkü kişi yalnız iken Allah'tan başka hiçbir şeyi görmez, eğer kişi Allah'tan başka hiç kimseyi görmezse Allah'ın iradesinden başka hiçbir şey o kişiyi hareket ettiremez." Alıntılayan Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Oxford, 1995), s. 196.
 26. Bakınız Montgomery Watt'ın *The Life and Thought of Imam al-Ghazali* adlı çevirisi, (Chicago, 1988).

lâli'l-Kur'an'ını²⁷ hatırlatan *el-Mesnevî el-'Arabî el-Nûrî*'ye²⁸ bir önsöz yazdı. Çalkantı dönemlerinde Kutsalı arayışında Nursî hayatın sırlarını ortaya çıkarmak için en iyi metodu keşfetme kararlılığını sürdürüyordu. İki ana hakikat yolu arasında ayırım yapıyordu: Birincisi rasyonel ve tamamen akıl tarafından yönlendirilen yol. İkincisi ise mistik, hem akıl (*reason*) hem kalp (*heart*) ve ya hem akıl (*intelligence*) hem hikmet (*wisdom*) tarafından yönlendirilen yol. Kendi ifadesiyle hakikatin özünü kavramak için 'Eski Said' felsefi ve rasyonel araçları kullandı. Ancak bu metot onun ihtiyacına cevap vermedi ve duygusal acılarının ve entelektüel kafa karışıklığının çoğundan bu metot sorumlu idi.²⁹ Bu metot her yeri yaralarla kaplı bir kalp üretti. Bu ağır yaralı kalp, İmam Gazâlî, Celaleddin Rumî, Abdülkadir Geylanî ve İmam Sirhindî gibi büyük İslam velilerinin eserlerinde teselli aradı. Nursî 1954 yılında,

Kırk, elli sene evvel, Eski Said, ziyade ulûm-u aklıye ve felsefiyede hareket ettiği için, hakikatü'l-hakaîke karşı ehl-i tarikat ve ehl-i hakikat gibi bir meslek aradı. Ekser ehl-i tarikat gibi yalnız kalben harekete kanaat edemedi. Çünkü, aklı, fikri hikmet-i felsefiyeyle bir derece yaralıydı, tedavi lâzımdı. Sonra, hem kalben, hem aklen hakikate giden bazı büyük ehl-i hakikatin arkasında gitmek istedi. Baktı, onların herbirinin ayrı, câzibedar bir hassası var. Hangisinin arkasından gideceğine tahayyürde kaldı³⁰

demektedir.

27. Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut, 1976).

28. Bu eserin Arapça ve Türkçe baskılarını inceledim. Bakınız Nursî, *El-Mesnevî el-'Arabî el-Nurî*, editör İhsan Kasım (İstanbul, 1999) ve *Mesnevi-i Nuriye, Risale-i Nur Külliyyatı*, cilt 8 (İstanbul, 1996).

29. Nursî, "Kalble ruhun hastalığı nisbetinde felsefe ilimlerine meyil ve muhabbet ziyade olur. O hastalık marazı da ulûm-u aklıyeye tavaggul etmek nisbetindedir. Demek mânevî olan hastalıklar, insanları akli ilimlere teşvik ve sevk eder. Ve akliyatla iştigal eden, emraz-ı kalbiyeye müptelâ olur," demektedir, *El-Mesnevî*, s. 158.

30. Nursî, *El-Mesnevî*, s. 29; *Mesnevi-i Nuriye*, s. 1277. Şeriata ilişkin tartışmasında Sirhindî şöyle demektedir: "Makâm-ı ihlâs şeriatin temelindedir; şeriat üç kısımdan oluşur: İlim, amel ve ihlâs. Hem 'tarikat' hem 'hakikat' [yolları] hakikatin özü olan makâm-ı ihlâs'ın kazanılmasında şeriata yardım eder." Sirhindî, *El-Mektubat*, cilt 1, s. 79.

Nursî, şeriat ile hakikatin uyumluluğuna ilişkin olarak İmam Sirhindî'nin temel fikirlerinden bazılarını tekrarlamaktadır. Örneğin Sirhindî, öz olarak birbirlerini tamamlayan iki bilgi metodu bulunduğunu belirtmektedir. Birincisini ulema, ikincisini ise evliya temsil etmektedir. Ulema haricî kanıt ve fıkıh bilgisinin yardımıyla ilme ulaşırken, evliya bunu keşf ve zevk yoluyla yapmaktadır.³¹ Bu ikinci yoldan geçmek için fani dünyanın zevklerinden uzaklaşmak ve doğruluk yoluna girmek gerekmektedir. Buradaki sorun güç zamanlarda ihlası başarmanın yolunu bulmaktır. Nursî'nin hilafetin kaldırılışı arifesinde Türk milletinin yaşamını çevreleyen çok önemli olaylardan sonra bir psikolojik çalkantı içine girdiğini unutmamak gerekir.³² Nursî bir kez daha Geylanî ve Sirhindî'nin eserlerine başvurur. Neden bu kadar sıklıkla bu velilerin eserlerine başvurmaktadır?

İmam Sirhindî'nin *Mektubat*'ının kendi üzerindeki etkisini tartışırken, Nursî yakine ulaşmanın en iyi yolunu ararken Sirhindî'nin "Tevhid-i kible et"³³ uyarısından, yani hakikate giden farklı yollar kullanmak yerine tek rehber olarak Kur'an'ı seçme uyarısı karşısında çarpılmıştı.³⁴ Bu nedenle *Risale*, manevî arınmayı tamamladıktan ve hem ruhun hem de kalbin derin yollarına girdikten sonra, marifet-i ilahiyeye tamamen farklı ezoterik bir yol sunmaktadır. Şeriat hem sureti hem de hakikati, veya hem dışsal hem

31. *El-Mektubat*, s. 30.

32. Örneğin Nursî *el-Mesnevî*'de şunları söylemektedir: "Ben de kader-i ilahinin sevkiyle pek acip bir yola girmiştım. Ve pek çok belâlara ve düşmanlara tesadüf ettim. Fakat acz ve fakrımı vesile yaparak Rabbime iltica ettim. İnayet-i ezeliye, beni Kur'an'a teslim edip, Kur'an'ı bana muallim yaptı. İşte, Kur'an'dan aldığım dersler sayesinde o belâlardan halâs olduğum gibi, nefis ve şeytanla yaptığım muharebelerden de muzafteren kurtuldum." *El-Mesnevî*, s. 104.

33. Sirhindî, *el-Mektubat*, cilt 2, s. 128-130.

34. "Bu fakir Said, Eski Said'den çıkmaya çalıştığı bir zamanda, rehbersizlikten ve nefis-i emmarenin gururundan gayet müthiş ve manevî bir fırtına içinde akıl ve kalbim hakaik içerisinde yuvarlandılar. Kah süreyyadan seraya, kah seradan süreyya'ya kadar bir sukut ve suud içerisinde çalkanıyorlardı." Nursî, *The Flashes Collection*, trc. Şükran Vahide, (İstanbul, 1995), s. 81.

de içsel boyutları içermektedir. İnanç, emredilenleri yapmak ve nefsin kötülükleriyle mücadele etmek şeriatın dışsal boyutunun temelini oluşturur. Şeriatın bu yönünü gerçekleştirmek, eğer doğruluğun rehberliğinde gerçekleştirilirse, ahirette kesinlikle başarıya götürür. Bu yolun meyvesi Sirhindî'nin ifadesiyle *vilayet-i amme*'dir (genel İlahî himaye). Bundan sonra mümin ya da mürşid, *vilayet-i hassa*ya "özel İlahî himayeye" ulaşıncaya kadar tarikat yolunda yavaş yavaş ilerlemeye hazır olacaktır. Bunu ancak 'nefs-i emmare'yi 'nefs-i mutmainne'ye çevirmek için çaba göstererek başarabilir. Sirhindî İslam'ın dahili yüzünü kucaklamanın dinin şer'i yükümlülüklerini terk etmek anlamına gelmeyeceği konusunda uyarmaktadır. Velayete ulaşmak için, kalbi Allah dışında her şeyin sevgisinden arındırmak gerekir. Bu ancak kişinin Allah'ın rahmetinden tamamen emin ve hoşnut olduğu zaman gerçekleşir.³⁵ Nursî'nin bu emirleri kalben kabul ettiği ve kendisini özel İlahî himaye altında olarak değerlendirdiği açıktır. Kendi *Mektubat*'ında başında Sirhindî'ye geniş atflar yapmaktadır. Sirhindî şunları söylemektedir: "(1) Hakaik-i imaniyeden bir meselenin inkişafını, binler ezvak ve mevacid ve keramata tercih ederim. (2) Bütün tariklerin nokta-i müntehası, hakaik-i imaniyenin vuzuh ve inkişafıdır."³⁶

Daha önce söz edildiği üzere, Nursî bir çok eserinde, özellikle Türkçe eserlerinin toplu yayınlandığı baskısının ikinci cildinde bulunan *Lahikalar*'ında *Risale*'nin doğasını ve misyonunu ele almaktadır. Nursî, *Risale*'nin metodunun hem ulemanın hem de hükemanın metodundan farklı olduğunu vurgulamaktadır. İslam'ın eski devirlerinde gerçekleştirilen klasik İslamî entelektüel üretimin, İslam'ın teolojik bütünlüğüne yönelik dışarıdan herhangi bir gerçek saldırıyla karşılaşmaksızın, imanın anlamını ve marifetullahı giden yolları ifade etmeyi amaçladıklarını ileri sürmektedir. Buna karşın *Risale*, daha başlangıçtan, imanının temelle-rine saldırmayı ve modern İslam'ın dinî dünya-görüşünde bir kargaşa yaratmayı amaçlayan güçlü ve kararlı bir düşmanla karşı

35. Sirhindî, *el-Mektubat*, cilt 2, s. 128-130.

36. Nursî, *Mektubat*, *Risale-i Nur Külliyyatı* içinde yayınlanmıştır, s. 355

karşıya kaldı. "Şimdi ise [imanın] köklerine ve erkanına şiddetli ve cemaatli bir surette taarruz var. O divanlar ve risalelerin çoğu has müminlere ve fertlere hitap ederler; bu zamanın dehşetli taarruzunu def edemiyorlar."³⁷ *Risale* ise bu harici saldırılara karşı koyar; ve bu konuda uzmanlaşmıştır.³⁸ Her ne kadar kaynakları bilimsel olarak ya da somut olarak kavranmazsa da, modern İslamî problematiklerle ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğu açıktır. Eski entelektüel İslamî çözümler modern çağın sorunlarına uygun değildir. Nursî, modernitenin meydan okumalarıyla başa çıkabilen modern bir İslamî Benlik oluşturulmasını savunmaktadır. Bir başka ifadeyle geçmişten ve günümüzün meydan okumalarından ders alan yeni bir İslamî entelijansiya yaratılmasına acil ihtiyaç vardır. Nursî Kur'an'ın temel prensiplerine dayalı gerçek bir entelektüel devrim çağrısı yapmaktadır. Ancak *Risale* modern İslamî dünyasının çıkmazlarına birebir siyasal çözüm önermemektedir. Aslında, 1927 sonrası eserlerinde, Nursî siyasete ve siyasal süreçte karşı insanları uyarmaktadır. Siyasetçiler arasında yaygın olan yozlaşma ve iki yüzlülük nedeniyle siyaseti tamamen terk etmiştir. Onun gerçek ümidi, İslamî inancı dışsal meydan okumalardan ve talihsizliklerden, bir dizi insana *Risale*'nin ana amaçlarının gerçekleştirilmesini ilham ederek kurtarmaktadır. Bu yalnızca fani dünya sevgisinin yerini ahiret arzusunun almasıyla mümkün olabilir. Nursî belirgin bir şekilde, herhangi bir siyasal otoritenin desteği olmaksızın imanı koruma ihtimalini tasarlamaktadır. Bu anlamda, modern İslam dünyasındaki İslamî aktivizm felsefesine tümüyle karşı çıkan bir sonuca varmaktadır. İslamcılık yandaşları modern dünyada İslam'ın saygınlığını korumak için siyasetin vazgeçilmez olduğuna inanırken,³⁹ Nursî siyasetin yozlaştırdığını ve İslam'ın korunması için siyasetten uzak kalınması gerektiğini

37. *El-Melâhık*, s. 105.

38. Nursî "Risale-i Nur'a gösterilen büyük alakanın sebebi, modern çağın ehemmiyeti ve bu çağın İslam şeriatına verdiği büyük zararıdır," demektedir. *El-Melâhık*, s. 223.

39. Bakınız Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, 1982) ve 'Political Islam' konulu özel sayı, editörler Charles E. Butterworth ve I. William Zartman, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, cilt 524, Kasım 1992.

ileri sürmektedir. Modern Türkiye'de dinî otoritenin dışlandığı bir dönemde bu görüşün benimsenmesi büyük cesarettir. Aslında Nursî, dinî otoritenin siyasal otoriteye bağlı olmadığını ve İslam dünyasının dinî otoriteyi yeniden kurması gerektiğini söylemektedir.

Nursî'nin metodu Kur'an'ın 'manevî i'cazından' türetilen bir metottur. Bunun anlamı tam olarak açık olmadığı gibi, Nursî'nin yeni bir metot üretip üretmediği de çok belli değildir. Bununla birlikte Nursî, Kur'an'ın bütün feyizlerin membaı olduğunu ve kitaplarındaki bütün güzel hakikatlerin Kur'an'dan geldiğini belirtmektedir.⁴⁰ Nursî'nin bakış açısına göre, Kur'an'ın sözü, en zekisinden en cahiline, en dindarından en yoldan çıkmışına kadar her sınıftan insanın yaralarına gerçek devayı sunmaktadır.⁴¹ Nursî, kutsal bir metin olarak Kur'an ile bir insanî metin olarak kendi eserleri arasında önemli bir bağlantı kurmaktadır. Büyük Müslüman velileri hatırlatan bir üslupla sözlerinin ya da yazdıklarının bağımsız bir teolojik grup oluşturmadığını ileri sürmektedir. Bunların meşruiyet kaynağı yalnızca Kur'an'dır. Ancak Kur'an hakikatleri ile *Risale*'nin maksatları arasında doğrudan bir bağlantı kurmakla, Nursî kendisini, kafasında başlangıçtan bu güne kadar İslam velilerinin bütün fikirleri ve duygularını özetleyen bir eser olarak şekillendirdiği *Risale*'den ayırmaktadır. Bir bakıma Nursî kendisi ile İslam'ın, belki de insanlığın manevî ataları arasında tarih-üstü ve ezoterik bir bağlantı kurmaktadır. *Risale*'yi cesurca bir maide-i semavi,⁴² bir Kur'an mucizesi,⁴³ bir Kur'an'ı koruma ve yorumlama metodu,⁴⁴ bir tasavvufi hakikat,⁴⁵ bir hayırlı işaret,⁴⁶

40. Nursî, *El-Melâhik*, s. 156.

41. Nursî, *El-Mesnevî el-'Arabî*, s. 70.

42. Nursî, *El-Melâhik*, s. 83.

43. *A.g.e.*, s. 100.

44. *A.g.e.*, s. 123.

45. *A.g.e.*, s. 202. Nursî; "Risale-i Nur, tarikat değil hakikattir. Ayat-ı Kur'aniyeden tereşşüh eden bir nurdur. Ne şarkın ulumundan ve ne de garbın fûnunundan alınmış değil. Kur'an-ı Mucizü'l-Beyan'ın bu zamana mahsus bir i'caz-ı manevîsidir," demektedir. *A.g.e.*

46. "Risale-i Nur'un mesaili, ilimle, fikirle, niyetle ve kasti bir ihtiyarla

bir ahlakî nur ⁴⁷ ve [Hz.] Peygamberin sahabilerinin mesleğinin bir cilvesi ⁴⁸ olarak tanımlamaktadır.

Ayrıca tasavvuf Nursî'nin sıkıntılı dönemlerde Kutsal keşfetmesine yardım etti. Kutsal 'Yeni Said'in hayatında muazzam bir yer işgal etti.⁴⁹ Tedarikinin ve kaynağının büyük bir kısmını Kutsaldan almaktadır. Nursî'nin Kutsal anlayışı Kur'an'ın yaşamındaki merkezî rolü ve tabiata duyduğu büyük sevgide kendisini göstermektedir. Tabiattaki her yerin Kutsal olduğu ve burada Allah'ın tefekkür edilebileceği ve en aptal insanları bile derin düşüncelere sevk edeceği görüşündedir. Gündüz ve gece saatlerce süren uzun tefekkür anlarında ve tam inziva şartlarında Kutsala yakınlaştıkça, siyasî rakiplerinin ona verdiği acıyı unutabiliyor ve hatta yaptıkları kötülükleri affedebiliyordu. İnsanın fenası ve kibri üzerine tefekkür ettikçe, kalbine ilahî şefkat kapıları açılıyordu. Nursî gerçekten de marifetullahı inziva ve gurbette buldu. Belki de Türk toplumunda sekülerizmin yayılmasına ve Türkiye'de bir süre Arapça ezanın yasaklanmasına tepki olarak, Nursî hem mistik hem de somut anlamda Kutsalın varlığının daha fazla farkına vardı. Nursî'nin resmî biyografisinde ibadet ve Allah'ı tefekkür et-

değil, ekseriyet-i mutlakayla sünuhât, zuhurat, ihtarat ile oluyor." *A.g.e.*, s. 205.

47. *A.g.e.*, s. 223.

48. *A.g.e.*, s. 262.

49. Sami dinlerinde kutsal fikrinin ayrıntılı değerlendirmesi için W. Robertson Smith'in *Lectures on the Religions of the Semites* adlı çok değerli araştırmasına başvurunuz (Londra, 1901). Smith şunları söylemektedir:

"Yalnızca sözcüğün modern kullanımının analiziyle kutsallığın anlamının tek bir kesin kavramsallaştırmasına ulaşmak mümkün olmadığı gibi, kavramın modern yönlerinden herhangi birine sabitlenmek ve bunun bütün diğer farklı biçimlerinin çıkarılabileceği temel fikri temsil ettiğini söylemek de mümkün değildir. Fikrin modern varyasyonlarının izlerinin sürülebileceği ilkel kutsallık kavramı, bizim irtibatımızı yitirdiğimiz bir düşünce itiyadına aittir ve bu kavramı mantuksal tartışmanın yardımıyla anlamayı umamamız. Ancak ilk dinin fiili çalışma biçiminde sergilenen kendi temelinde araştırmakla anlayabiliriz." *A.g.e.*, s. 91.

mek için nasıl dağlarda inzivaya çekildiği anlatılmaktadır.⁵⁰ Kut-salın böyle bir yolla teyit edilmesine seküler rejim rıza göstermedi. Bir başka deyişle, Türk sekülerizmi, bir çok yasaklamaya ve gerçekleştirdiği değişimlere rağmen, Türk toplumunda yerini koruyan bu kadar derin bir dindarlığın yerini alamadı.

Gurbetin Beş Yüzü

Sosyal ve siyasal çalkantı dönemlerinde genel anlamda bir yabancılaşma kaçınılmazdır. Eskinin külleri arasından yeni fikirler doğar ve eskilerin yerini geleceğin ümitlerine odaklanmış yeni kişiler alır. Yabancılaşma ve/veya gurbet,⁵¹ ızdıraplı bir yolculuğun unsurları olarak gurbet ve hayatın anlamı hakkında bir dizi anlatımlar içeren *Risale*'nin en önemli boyutlarından birisidir. *Risale*'nin bütününe dikkatli bir şekilde okunmasından Nursi'nin yaşadığı gurbetin bir çok katmanı rahatlıkla görülebilmektedir. Bir çokları, *Risale*'de bu konuyu Nursi'nin hayatının en etkileyici, sarsıcı ve rahatsız edici konusu olarak ele alan bir çok bölüme rastlayabilir. Bu öykü Doğu Anadolu'nun kalbinde öğrendiği en değerli ilkelerden birisi olan *hürriyeti* her şeye rağmen sürdürme kararlılığı gösteren bir adamın öyküsüdür. Bundan dolayı ağır şekilde cezalandırıldı. Nursi'nin yaşamındaki gurbet dönemlerinden çıkarılabilecek iki farklı anlam vardır: Birisi somut, diğeri ise soyut. Somut düzeyde Nursi yabancılaşma ve gurbeti yaşadı, an-

50. Şahiner, *Son Şahitler* (3. cilt).

51. Müslüman fakihler ve mutasavvıflar *gurbetin* anlamını ayrıntılı olarak tartışmışlardır. Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre; Garib, harika güneşi batan (*gurabet*), sevdiklerinden ayrı kalan (*istağrabe*) ve seven aşıkları suçlayan, söz ve fiiliyle tuhaf davranan (*eğrabe*), hem ileri hem geride yabancı ellerde olan (*garrabe*), tuhaf kıyafetleri içinde garib bir tablo oluşturan (*istağrabe*) kişidir. Garib, görünüşü felaket üstüne felaketleri anlatan, kargaşa üstüne kargaşanın işaretlerini taşıyan, zamanın sürekliliği içinde hakikati kendisine ayan olan kişidir. Garib var iken yok olan ve yok iken var olandır. O gördüğünüzde tanımadığınız ve tanımadığınızda tanımak istemediğiniz kişidir." Nakleden Franz-Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam," *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, cilt 44 (1), Ocak 1997, s. 57.

cak soyut düzeyde gurbetle yükselen duygularını, Risale'nin ana bölümlerini yazmasını sağlayan muazzam bir manevî ve ahlaki güce dönüştürdü. Gurbetine anlam kazandırdı ve onu bir ilham kaynağı şeklinde kullanarak Kutsalla yakınlaşma yönünde büyük çaba gösterdi. Yvonne Y. Haddad'ın ifadesiyle

Nursî'nin yaşamı, bir göçmen tarafından yabancı ve düşman bir ortamda tecrübe edilen derin yalnızlık ve yabancılaşıma duygusunun nasıl yenileceğinin örneğini oluşturur. Hayatta kalma, Allah'a sığınarak, Ondan huzur ve destek bulmanın paradigmasını kurar. Süreç içinde gurbet tecrübesi, ünsiyete dönüşür.⁵²

Gurbet, İslam literatürünün ana temalarından birisidir. Meşhur bir hadiste "İslam garib olarak başladı ve yine başlangıcında olduğu gibi garib olarak devam edecektir. Ne mutlu Muhammed ümmetinin gariblerine ki onlar yapayalnız, yalnızca dinleriyle baş başa yaşarlar."⁵³ Bir başka hadiste "bu dünyada bir yabancı gibi, ya da misafir gibi olunuz" buyrulmaktadır. Nursî, hayatı boyunca büyük sıkıntılar çekmiş olmasına rağmen (yaşamının otuz yıldan fazlasını hapisanede veya evde göz hapsinde geçirmişti), ideallerinden vazgeçmemiş olması dikkat çekicidir. Geçmişin büyük velilerinin üslubuyla Nursî, bu dünyanın aslında fani olduğunu ve sakinlerinin de daimi hareket halinde olduğunu, süslerinin hızla yok olarak fanilere büyük ızdırap verdiğini ileri sürmektedir. Hayat ve hayatın zevkleri, yalnızca ruhen zayıf olanları tatmin eden ağır bir yükür.⁵⁴

52. Yvonne Y. Haddad, "Ghurba as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview," *Muslim World*, cilt 89 (3-4), Temmuz-Eylül 1999, s. 309.

53. Louis Massingon bunun bir Hadis-i Kudsi olduğunu düşünmektedir. Bakınız Massignon, *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism*, (İngilizce'ye çeviri Benjamin Clark), (Notre Dame, 1997), s. 165.

54. Bir keresinde Farisi mutasavvıf Ebu Hamza el-Horasanî'ye sordular: "Garib kimdir?" Şöyle cevap verdi: "Cemiyetten kaçan kişidir, çünkü dervişin ne bu dünyada ne de ahirette ne evi ne de cemiyeti vardır, ve fani dünyadan ayrıldığında, her şeyden uzaklaşır ve o zaman garib haline gelir ve bu çok yüce bir makamdır." Ali bin Osman el-Hucviri, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, İngilizce'ye çeviri Reynold A. Nicholson, (Bombay, 1999), s. 146.

Nursî, ya fikirlerinden vazgeçmek ya da onların yayılmasını önlemek için sürgüne zorlanmıştı.⁵⁵ Bu sürgün emri bizzat devlet tarafından verildiğinden, tek bir bireyi aşan sembolik bir anlam taşıyordu.⁵⁶ Bu tavır, güçlü bir devlet mekanizmasının, siyasî temellerini kaybetmiş, ancak Osmanlı sonrası Türkiye'sinde hâlâ halkın çoğunluğunun kalplerine ve zihinlerine egemen olmaya devam eden bir dine karşı, ideolojik hegemonya uygulanmasıydı. Bu nedenle Nursî'nin sürgüne gönderilmesi; iki dünya görüşü, iki ideoloji, iki perspektif arasında, çoğu zaman ince, şiddetli bir mücadelenin başlangıcını temsil etmekteydi. Nursî, zorla sürgüne gönderilmesinin, uğruna mücadele ettiği davası ve dininin siyasî makamları kuşkulandığı gerçeğini çok iyi biliyordu. 1960 yılındaki vefatına kadar, bu mücadelenin tam kalbinde yer aldı. Her ne kadar 1960 yılından bu yana durumun hızla düzeldiği sanılsa da, aslında mücadelenin özü hep aynı kalmıştır.

Nursî, gurbet ve yabancılaşmayı ifade etmede son derece şiirsel bir üslup kullanmıştır. Onun duygularının güçlü ifadesi karşısında sarsılmamak mümkün değildir. Yalnızlığın ağır şartları altında kelâmı kuvvet kazanmıştır. Nursî, büyük acılar yaşadığı zamanlarda üretkenliğinin zirvesine ulaşmıyordu. Bu nedenledir ki, en dinamik ve en etkili eserlerini, büyük acılara katlanmak zorunda kaldığı dönemlerde yazmıştır.⁵⁷ Yirminci yüzyılda Müslü-

55. Nursî şunları söylemektedir: "Siyaseti terk ve dünyadan tecerrüt ederek bir dağın mağarasında ahireti düşünmekte iken, ehl-i dünya zulmen beni oradan çıkarıp nefyettiler," Nursî, *Letters*, s.66.

56. İranlı yazar Golan Huseyin Saedi'ye göre: "Sürgüne gönderilenler mutlaka, bilinen bütün dillerde dünyaya kendi ülkelerinde neler olup bittiğini anlatmalıdırlar. Bütün bir nefes alan halkın üzerine bir avuç celandın örttüğü kara perdeyi herkese haber vermelidirler. Dudakların kilitleri mutlaka kırılmalı. Haykırma zamanı geldi. Eğer haykırmazsanız, eğer dünyayı sarsmazsanız, dünya size dönüp bakmayacaktır bile. Yavaş gelen, kronik bir ölüm, tıpkı kangren gibi sizi yiyip bitirecek." Saedi, "Avatars of Exile," Farsçadan İngilizceye çeviren Saideh Pakravan, *Chanteh*, ilkbahar 1993, s. 35.

57. Polonyalı romancı Joseph Conrad'ın aşağıdaki sözü, Nursî'nin durumuyla karşılaştırıldığında ilginç gelmektedir: "Yirmi ay boyunca beni yarattığı için Rabbimle güruştüm... aklım ve iradem ve vicdanım, saatlerce,

manların içinde bulunduğu şartlara ilişkin tefekkürî düşüncelerini, söylediği gurbet şarkılarını, tıpkı sevgili yavrusunun ölümüne üzülen bir annenin ızdırabını ifade etmesini andıran bir ağıt üslubunda dile getirmektedir. Seküler modernite ile girdiği bu çatışmanın bir sonucu olarak Nursî, ciddi bir biçimde ölüm hakkında tefekküre başladı. Türk toplumuna empoze edilen 'modern kültür'ün, ölümü ve ızdırabı inkar ettiğini fark etti.⁵⁸ Tamamen karşıt bir duruş benimsedi. Ölümün önemini geri planda hissettirmek yerine, *Risale*'nin ana bölümlerini yazarken ölümü temel ilham kaynağı yaptı. Onun bu konuda yazdıkları Sigmund Freud'un ölüm hakkında söylediği, modern kültürün "ölümü bir tarafa atma, yaşamdan tamamen yok etme yönünde bariz bir eğilim gösterdiği, onu susturmaya çalıştığına"⁵⁹ ilişkin gayet doğru sözleriyle benzerlik göstermektedir. Nursî için ölüm, korkutucu olmaktan çıkarak, sınırsız bir hayret kaynağı haline geldi. Nursî, ölüm hakkındaki sayısız Kur'an ayetini yeni bir bakış açısıyla incelemeye başladı. Türkiye Cumhuriyeti'nin yüksek makamlarında bulunanlara sık sık "ölüm sizi öldürmeyecektir" ifadesi yer alan mektuplar yazarak, onlara ölümün kaçınılmazlığını hatırlatıyordu. Nursî şu ayete dayanıyordu: "Herşey helak olup gidicidir, O'nun vechi müstesna" [Kasas, 28:88]. Nursî ölümün sınırlayıcı

günlerce... dünyadan büyük bir izolasyon içinde yalnız başlarına her şeyleriyle meşgul oldular. Sanıyorum uyudum ve önüme konulan yemeği yedim ve şartlara uygun şekilde konuştum, ancak yaşamın pürüzsüz günlük akışından haberdar değildim. Yaşam sessiz, dikkatli ve yorulmak bilmez bir şeffakle benim için kolaylaştırılmış ve gürültüsüzleştirilmişti."

Conrad, iktibas eden Tillie Olsen, "Silences: When Writers Don't Write," Lewis H. Lapham ve Ellen Rosenbush, ed., *An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's* (New York, 2000), s. 468.

58. Modern bilimler ölümü görmezden gelerek ele almaktadırlar. "Ne kadar rahatsız edici olursa olsun, onların (şairlerin) ağıtlarına ihtiyacımız var. Çünkü toplumumuz sıklıkla acılarını kuşkulu bir ferahlıkla maskeleyemekte ya da utanç dolu bir sessizlikle ondan kaçmakta, veya hastalık haline dönüştürmekte ve hatta hastanelere hapsedilmektedir." Jahan Ramazani, *Poetry of Mourning: The Modern Elegy from Hardy to Heaney* (Chicago, 1994), s. ix.

59. Alıntılандığı yer a.g.e., s. 311.

bir güç olduğunu, korkusuzca ve çekinmeden her insanın yaşamına müdahale edebileceğini idrak etmişti. Ancak o ölümü; barış, sükunet, ebedî rahatın ve ilahî tefekkürün yurdu olarak görüyordu. Ölüm ona meydan okuyuşunu artırdıkça, Nursî eserlerinde daha da yaratıcı hale geldi. Nursî'nin ölümden sonraki hayat muammasına ilgisi, gurbete dayanmak için ona gerekli teselliği sağladı ve modern İslam dünyasının dertleri için hissettiği derin ızdırapla başa çıkmasına yardım etti. Onun gurbetteki bedeni özgür hayalini zaptedemiyordu. Bu nedenle hayali, fani yaşamı boyunca çektiği ızdırabın sınırlayamayacağı yeni bir yaşam türü icat etti. Nursî suçsuzluğunu ilan etmesinin yeterli olmadığını, sade bir şahıs olarak güçlü bir devlet mekanizmasıyla baş edemeyeceği çıplak gerçeğini gördü. Bir anlamda devletin öfkesi karşısında 'çıplaklığı tek kalkanı olan tamamen çıplak bir kişi' haline geldi.⁶⁰ 1924 sonrası yazdığı eserlerinin en önemli karakteristiğinin, Nursî'nin ölümü bu şekilde kucaklaması olduğunu düşünüyorum.⁶¹ Onun zorunlu gurbet ve hapis yaşamı, fikirlerindeki ölüm temasını hafifletmedi. Kendisini "kefenine sarınmış uyuyan bir ölü" olarak hissediyordu. Ölümün sağladığı bir çok imkânın farkına varmıştı. Bunlardan birisi de bu yaşamın sıkıntılarından kurtulma duygusuydu. Bu nedenle Nursî, ölümü akıllarından çıkaran Türkiye'nin genç kuşağı için üzüntü duydu. Ahirete kavuşmak için bu yaşamı terk etmeye hep hazırды. Nursî'nin özellikle gurbette geçen dönemindeki mektuplarında buram buram tüten hüznle özdeşleşmemek imkansızdır. Bu dönemde Nursî Kur'an'ı bile hü-

60. Bu ifadeyi mükemmel Amerikan şairi ve ağıtıcısı Theodore Roethke'ye borçluyum. Şair şunları söylüyordu: "Benim sırlarım haykırıyor, dilime ihtiyacım yok. Kalbim açık bir hane, kapılarım ardına kadar açık... Gerçeklerimin hepsi önceden biliniyor, bu ızdırıp kendini ele veriyor. Kemiklerime kadar çıplığım, çıplaklık benim tek sığınagım. Giydiğim şey kendimim: Ruhumu yedekte tutuyorum." Roethke, *The Collected Poems* (New York, 1975), s. 3.

61. Nursî'nin ölüme dair tasavvufi eserlerden çok etkilendiğini biliyorum. Onun yaklaşımını İmam el-Hucvî'nin şu ünlü sözleriyle karşılaştırm: "Biliyorum beni takip eden, kendisinden kaçamayacağım birisi var (bu Ölümdür); bu nedenle onunla yüzleşmeye hazırlanıyorum." El-Hucvîrî, *The Kashf al-Mahjub*, s. 13.

zünlü melodiler, güçlü kalbî duygular ve derin tefekkürler kitabı olarak görmüştür.

Gurbetin kendi yaşamındaki anlamını ifade ederken, Nursî gurbetin beş ana karakteristiğini şöyle belirlemektedir: Birincisi ihtiyarlardan gelen gurbet. Gurbet yalnızlığında Nursî yalnız ve sıkıntılı olmasının yanı sıra, yaşamının gözleri önünde korkunç bir gök gürültüsü gibi hızla aktığını gözlemliyordu. Yaşlılığını tefekkür ettiğinde aşağıdaki satırlar kalbine geldi:

Bir ticaret yapmadım, nakd-i ömür oldu heba,
Yola geldim, lakin göçmüş cümle kervan bihaber.
Ağlayıp, nalan edip, düştüm yola *tenha*, *garib*,
*Dide giryan, sine biryan, akıl hayran, bihaber.*⁶² [İtalikler eklenmiştir]

Onun yaşamı ve deneyimleri modern İslam dünyasının yaşamında önemli bir bölüm oluşturmaktadır.

Nursî'nin tanımladığı ikinci gurbet biçimi boykot edilmekten; siyasî otorite korkusundan; yakın dostlarından, akrabalarından ve komşularından uzaklaştırılmış olmaktan kaynaklanıyordu. Gurbetin ortasında, Batı Anadolu'nun ücra ve uzak bir köşesi olan Barla'da, Nursî ellerini açarak dostlarından ve talebelerinden yardım ister, ancak gelebilecek kimse yoktur.⁶³ Hepsi onunla temas kurmaktan kaçınır. Buna rağmen, Nursî onların durumunu anlar, ikiye bölünmüş ya da korkaklıkla suçlamaz. Fiziken kendisinden uzakta olsalar da, *Risale*'nin ve Kur'an'ın kudsi hakikatlerinin yayılması için tek ümidi talebeleridir. Nursî talebelerinden, "bu dar-ı fanide medar-ı tesellilerim, bu diyar-ı gurbette enislerim ve

62. *The Flashes Collection*, s. 289.

63. "Onun Van'dan bu kasabaya [Barla] sürgünü, hareketli hayatını inanılmaz bir durağanlığa mecbur etti. Dua, tefekkür, ibadet ve mahrumiyetle geçen günler, aylar ve yılları anlamak Batılı bir yazar için hayli zordur. Uzun süren bir tırmanma ile Çam Dağı'na çıkması ve oradaki ağaçların arasında kurduğu kulübesinde kuşlara eşlik ederek saatlerce bağdaş kurup oturması tarif edilemez." Fred-Reed, *Anatolia Junction; A Journey into Hidden Turkey* (Bunnlaby, İngiliz Kolombiyası, 1999), s. 273. [Bu alıntı söz konusu eserin Karakalem tarafından yayınlanan Türkçe çevirisinin 309. sayfasından yapılmıştır (İstanbul, 2002)].

esrar-ı Kur'aniyede beni iştiaıklarıyla konuşturan zeki, ferasetli muhataplarım"⁶⁴ şeklinde söz etmektedir.

Üçüncü gurbet türü, gece vakti "şu garibane dağlarda, sessiz, sadasız, yalnız ağaçların hazinane hemhemeleri içinde"⁶⁵ olmaktan kaynaklanıyordu. Tek dostu tabiatı. Bu ağır gurbet şartlarının onu yıkmaması şaşırtıcıdır. Gurbetin dördüncü yüzü, Nursi'nin kendisiyle çok özleştirdiği mevsimlerin değişmesi ve baharın bitişidir. Onun tanımladığı beşinci ve son gurbet biçimi, aslında Nursi için gurbet kılığına bürünmüş bir nimet olan manevî gurbetti. Ruhunu, fani misafirhane olarak tanımladığı dünyadan, ebedül-âbâd tarafına harekete hazırlıyordu. Nursi, Celaledin Rumi'yi hatırlatan bir üslupla soruyordu: "Talihsizlik ve dertlerin ardındaki hikmet nedir?" "Halktan ihtiyacı olmamak ve yoksulluğun kapısını vurmaktır." Nursi belki de yukarıda zikredilen ünlü hadisteki haberi doğrularcasına mükemmel bir garipti. Üstelik sürgüne gönderildiği için, Batı medeniyetinin prensiplerinden gittikçe daha fazla rahatsız oluyor ve bu prensiplerin uygulanabilirliğini savunanlara karşı daha fazla güvensiz hale geliyordu.⁶⁶

Aynı sürgün öyküsü Nursi'nin ölümünün ardından onlarca yıl sonra tekrar etmektedir. Günümüzde sürgün hâlâ devletle din arasındaki ilişkinin merkezinde durmaktadır. Bu öykü 1980'ler ve 1990'larda İslamî partilerin yükselişi ve Müslüman kimliğinin Türk kamusal yaşamında kendisini göstermesiyle daha da karmaşık hale geldi. Hâlâ Kemalizm adına Türkiye'yi yöneten güçlü generaller, çağdaş Türk yaşamında bir dinî boyutun varlığını reddetmektedirler. Yetmiş beş yıl önce devletin resmen sekülerleşmesiyle, dinin kamusal alandan silindiğine dair naif bir inanç taşımaktan memnun görünüyorlar. Çağdaş Türk yaşamında İslamî faktörün sebatla varlığını sürdürmesi, bir çok hasma karşı mücadele eden tek bir bireyin bastırılmayan direnişini hatırlatmaktadır. Sürgün ve gurbet yaşamı onun inanç sistemini zayıflatmak

64. Nursi, *el-Melâhık* (İstanbul, 1995), s. 75.

65. Nursi, *Letters*, s. 42.

66. *A.g.e.*

yerine, tefekkür ve dünyayı anlama çabasının önünde yeni yollar açtı. Bütün gördüğü Cenab-ı Hakk'ın yarattıklarının harikası, ilahî olanın ebediliği ve insanın sonluluğuydu. Bu nedenledir ki Nursî, en yalnız ve en mutsuz olduğu gecede bile, gurbetin geçici bir olgu olduğuna ve zalimlerin ahiretteki gecesinin ebedî olduğuna olan inancını yitirmiyordu.

Modernite Risale-i Nur'a Bir Destek mi?

Entelektüel söylemde halen kullanılan bütün kavramlar arasında en fazla karışıklık ve belirsizliğe neden olan terim modernite'dir. Örneğin, Batı üniversitelerinde ders veren Üçüncü Dünya akademisyenlerinin büyük bir kısmı, kökeni ve gelişimini eleştirel olarak incelemeksizin moderniteyi kabullenmektedirler.⁶⁷ Amerika Birleşik Devletleri'nde ana-akım İslamî araştırmalar alanında, modernite temelde olumlu kabul edilir ve yalnızca birkaç bilim adamı bu efsaneyi yıkma girişiminde bulunmuştur. Geçen üç yüz yıllık insanlık tarihi hiç de şaşırtıcı olmayan bir gerçeği ortaya çıkarmıştır: Dünyadaki hiçbir insan topluluğu modernitenin etkisinden kaçamamış. Bu olguya dair akademik literatürün ucu bucağı yoktur ve böyle olması da gayet makuldür. Moderniteye ilişkin sayısız çalışmanın bir istatistiğini bile tutmak mümkün değildir. Bu nedenle çok sayıda Arap ve Müslüman yazarın, kavramın şiddet ve zulüm dolu başlangıcını araştırmaksızın modernite kavramını benimsemesi ve kullanması şaşırtıcıdır. Belki de böyle yapmakla bir çok Arap ve Müslüman düşünür, bakış açılarının altında yatan Avrupa merkezli önyargılarını ortaya koyarak, Batılı eğitimlerini, sınıf bağlılıklarını ya da şimdiki mesleklerini ele vermektedirler.

Jürgen Habermas, Richard Rorty, G. Vattimo ve Charles Taylor gibi Batılı filozofların temsil ettiği egemen modernite söylemi; yaratıcı başlangıçları ve şimdiki potansiyeli nedeniyle modernite-

67. Örneğin bakınız Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba'nın (der.) makaleler koleksiyonu olan *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle, 1997).

yi desteklemektedir.⁶⁸ Arjantin'den Enrique Dussel,⁶⁹ Fas'tan Mahdi Elmand Jara⁷⁰ ve Hindistan'dan Ashis Nandy⁷¹ gibi bilgilerin temsil ettiği paralel bir Üçüncü Dünya söylemi ise farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşım modernitenin yıkıcı başlangıçlarına karşı çıkmakta ve modernitenin gelişiminin on sekizinci yüzyıldan sonra dünya sahnesinde yaşanan kapitalizm patlamasından şiddetle etkilenen egemen söylemi nasıl etkilediğini hesaba katmaktadır.

Son tahlilde, Nursi'nin modernite, sekülerizasyon ve Batı hakkındaki fikirleri, kişisel hapis ve sürgün yaşamından derin ve geri döndürülemez şekilde etkilenmiştir.⁷² Nursi, Avrupa'dan ve

-
68. Temel olarak aşağıdaki eserlere bakınız: Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, 1989); Stephen Toulmin, *The Hidden Agenda of Modernity* (New York, 1990); Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1989) ve G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Baltimore, 1988).
69. Enrique Dussen, *The Invention of the Americas: Eclipse of the 'Other' and the Myth of Modernity* (New York, 1995).
70. "Le post-colonialisme est un phenomene tres recent qui date du debut des annees 1990, comme suite a la chute des regimes communistes, la Guerre du Golfe et l'effritement du peu d'unite qu'le Tiers Monde etait parvenu a construire... Le post-colonialisme est, avant tout, le produit du 'nouvel ordre mondial'." Mehdi El-Mandjra, *La decolonization culturelle: Def majeur du 21eme siecle* (Marakeş, Fas 1996 ve Paris 1996), s. 208. Moderniteye ilişkin çağdaş Arap tartışmalarının ciddi bir analizi için bakınız, Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, İngiltere, 1997).
71. Ashis Nandy'ye göre, Üçüncü dünya ülkelerinde sömürgecilik sonrası bilgi yapısının belirgin yönlerinden birisi, özgün bir 'kategori emperyalizmi' formudur. Böyle bir emperyalizm altında, kavramsal bir bilgi alanı bazen Batı'da üretilen ve geliştirilen bir kavramın hegemonisi altına girer; ve bu hegemoni o kadar güçlü olur ki, orijinal bilgi alanı bilincimizden kaybolur gider. "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," Rajeev Bhargava, (der.), *Secularism and Its Critics* (New Delhi, 1998), s. 321.
72. "Avrupa fûnunu ve medeniyeti, Eski Said'in fikrinde bir derece yerleştiği için, Yeni Said hareket-i fikriyede seyrettiği zaman, Avrupa'nın fûnun ve medeniyeti o seyahat-i kalbiyede emraz-ı kalbiyeye inkılap ederek ziyade müşkilata medar ol[muştur]..." Nursi, *The Flashes Collection* (İstanbul, 1995), s. 159.

Avrupa'nın demokratik ortamından 'Eski Said'in çok etkilendiğini itiraf etmektedir. Gençliğindeki fikirleri büyük ölçüde Tanzimatın etkisi altında İmparatorlukta egemen olan meşrutiyet tartışmalarının ürünü idi. Nursi'nin bir ara, Osmanlı İmparatorluğu'nda aydın bir İslamî düşünce çizgisi olan, dağılan devleti kurtarmanın tek yolunun reform olduğu görüşünü temsil ettiği kesindir. 1908 yılında meşrutiyetin ilanından üç gün sonra "Hürriyete Hitap" başlıklı bir konuşma yaptı. Bu konuşmada şu hususları vurgulamıştı: Birincisi, hürriyet ve meşrutiyet Osmanlı hilafetini yeniden canlandıracak yegane vasıtalar. İkincisi, şariat ancak hürriyet ortamında uygulanabilir. Üçüncüsü, yeni getirilen hürriyetin temel direkleri arasında mutlaka kalplerin birliği, millet sevgisi, eğitim ve insanî gayret bulunmalıdır. Dördüncüsü, Müslümanların bu hürriyeti devam ettirmek için Batı'nın ilim ve teknolojisine ihtiyacı vardır. Nursi bu arada Avrupa medeniyetinin birçok iyiliğinin yanı sıra bazı kötü yanlarının da bulunduğuna dikkat çekmektedir. Nursi Müslümanları, Avrupa medeniyetinin iyi yönlerini alırken, kendi özgün milli geleneklerini ve kültürlerini muhafaza eden Japonları örnek almaya çağırmaktadır. Konuşmasının bir bölümünde Nursi, o dönemde İslam dünyasında görülen gerileme, yoksulluk ve talihsizliklerin nedenlerini şöyle saymaktadır:

- a) Müslümanların şariatın şartlarını yerine getirmedeki başarısızlığı,
- b) Cahil ulemanın taassupları ve
- c) Avrupa medeniyetinin elde edilmesi zor olan iyiliklerinin terk edilerek yalnızca günahlarının taklit edilmesi.

Bu aşamada Nursi'nin düşüncesinde, iyi yönleri bir bütün olarak İslam dünyası tarafından benimsendiği sürece Avrupa'nın bir sorun oluşturmadığı görülmektedir. Nursi, Osmanlı devletinin ilerlemesinin şariat ile Batı teknolojisinin entegrasyonuna bağlı olduğu görüşündeydi. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nde reform yapılması gerektiğini düşünen kendi kuşağından bir çok kişiyle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca İslam ile Avrupa arasında bir tür "evliliğin" gerçekleşeceği öngörüsünde bulunmuştur. 1908 yı-

linda şöyle diyordu: “Osmanlı hükümeti Avrupa ile hamiledir; Avrupa gibi bir hükümeti doğuracak. Avrupa da İslamiyet’e hamiledir; o da bir İslam devleti doğuracak.”⁷³ Umduğu bu sentez hiçbir zaman gerçekleşmedi. Burada altı çizilmesi gereken husus, Nursî’nin yaşamının bu aşamasında, Avrupa’yı pozitif bir etki olarak görmesidir. Henüz Avrupa ve Batı hakkındaki nihai fikirlerini formüle edecek yaşa ulaşmamıştır. İmparatorluğun yüklendiği dev dış borçlar ve Sultanın otuz iki yıllık saltanatı döneminde beslenen despotizm atmosferinin doğurduğu Sultan Abdülhamid’e karşı gerçekleştirilen 1908 anayasa devriminden⁷⁴ sonra bu formülasyon zorunlu hale gelmiştir.

‘Eski Said’in ‘Yeni Said’e dönüşümünün, I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilmesinden sonra Türkiye’nin yaşamında meydana gelen derin siyasî değişikliklerle aynı zamana rastladığını kestirmek kolaydır. Bu dönüşüm kadim yapıların ve felsefelerin çöküşü ve yenilerinin yükselişi anlamına geliyordu. Her gün ‘yeni [bir] çağ’ı savunan entelektüeller doğuyordu. Yeni Osmanlı entelektüeli İmparatorluğun bir çok hastalığından İslamî fikirleri sorumlu tuttuğundan, o dönemde hâlâ bu fikirleri savunan bir entelektüel için içinde bulunulan şartlar hiç şüphesiz çok ağır güçlükler taşıyordu. Genç ve İstanbul’a yeni gelmiş, (1907) hareketli bir şahıs olarak Nursî, yeni entelijansiyanın gözünde İslam’ın ne kadar değersiz olduğunun son derece farkındaydı. Jön Türklerin modern bir Türkiye yaratma tasarılarının İslamî ideallerden radikal biçimde ayrıldığını görüyordu. Nursî, o dönemde Osmanlı toplumunun karşı karşıya bulunduğu bir yığın güçlü sorunla başa çıkmak için, o toplumdaki İslamî uygulamaların eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirilmesi gerektiğini fark etti. Bu nedenle onun öngördüğü dönüşüm, geri kalmış olarak gördüğü ‘tarihsel İslam’ ile hegemonik olarak gördüğü çağdaş Avrupa uygulaması karşısında eleştirel bir perspektif gerektiren de-

73. Alıntılayan Vahide, *Author of Risale-i Nur*, s. 67.

74. Daha fazla ayrıntı için bakınız; Palmira Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany, 2000), özellikle 1. Bölüm.

rin bir felsefî transformasyondur. 'Tarihsel İslam' yavaş yavaş merkezî sahneden çekilirken, Said de ilk olarak Müslüman entelijansiyayı ve tarihlerinin bu yeni döneminde kitleleri cezbedecek, ikinci olarak da saldırgan modernite süreciyle başa baş mücadele edecek bir tür modern İslamî kimlik keşfetmek için yollar aramaya başladı.

Nursî'yi böyle bir yola başvurmaya iki ana faktör teşvik etti: Birincisi, geç dönem Osmanlı toplumundaki geleneksel Müslüman entelijansiyanın modernite sorunuyla başa çıkmadaki mutlak yetersizliği; ikincisi ise, Batı modernitesi ya da Batılılaşmanın, entelektüel ve felsefî ilham için gözlerini Avrupa'ya çeviren, küçük ama etkili bir Batılılaşmış Osmanlı, ve daha sonra Türk entelijansiyası üretmedeki başarısı idi. 1907-1908 yıllarında Nursî'nin Jön Türklerle bağlantısı çok güçlü idi ve hatta onların reform programlarını destekledi. Bunun anlamı Nursî'nin geç dönem Osmanlı toplumundaki Batılılaşma akımlarını çok iyi bildiği, hatta kendisinin de bu akımların genel etkisinde kaldığıdır.⁷⁵ Bir noktaya gelindiğinde, Nursî Avrupa ile Osmanlı devleti arasında bir tür yakınlaşmanın yeniden kurulması gerektiğini öngörüyordu. Peki o dönemde Osmanlı devletinin radikal bir sekülerizasyonu destekledi mi? Bu husus kuşkuludur. Çağdaş Türk sosyologu Nilüfer Göle'ye göre,

Sanayileşme, üretim ve sınıf çatışmasının şekillendirdiği Batı modernitesinin aksine, Türk modernizasyonu -kadınların geleneksel İslamî yaşam biçiminden kurtarılmasının Batılılaşmanın ve geniş toplumun sekülerizasyonunun yolunu açacağına inanan reformcu elitin Batıcılık ve seküleristliğinin bir sonucudur.⁷⁶

Bu nedenle Said'in dönüşümü, bir çok eserinde ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, onun modern dünyadaki tarihsel ve sosyal İslam pratiklerinden derin bir hoşnutsuzluk duyduğunu ortaya

75. Jön Türkler konusunda, bakınız M. Şükrü Hanoğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York, 1995); Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, (Princeton, 1962) ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (İstanbul, 1989).

76. Göle, *The Forbidden Modern*, s. 11.

koymuştur. Nursî, İslam dünyasının gerilemesinin ardında yatan ana nedenlerin cehalet, istibdat, taassup ve ulemanın modern bilimlerin önemini kavramadaki başarısızlığı olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁷ Nursî yirminci yüzyılın başındaki ulemadan söz ederken, “Maatteessüf, benimle şu zamanın kıt’asında iştirak eden cümlesi, eğer çendan sureten on üçüncü asrın evladıdırılar, fakat fikir ve terakki cihetiyle kurun-u vustanın yadigarlarıdırılar.”⁷⁸ demektedir. Nursî, modern İslam dünyasındaki gerilemenin ana nedeni olarak cehaleti öne çıkarmakta haklıydı. Bir çok müslümanın içinde yaşadığı geri kalmışlığa çok kızılıyordu. Doğu Anadolu’dan söz ederken Nursî ‘din adamları’nın kontrolünden kaynaklanan aşırı cehaletle karakterize edilen çok daha kötü bir durumun bulunduğunu vurguluyordu.⁷⁹ Kararlı bir Müslüman olarak, halkının içinde bulunduğu tarihsel şartları şiddetle reddediyordu. Bu sorunları yok etmek için eğitim yoluyla genel bir reform yapmanın en iyi yol olduğuna bütün kalbiyle inanılıyordu.

Nursî, dinle bilim ya da geleneksel medrese sistemi ile modern sistem arasında bir tür sentezi savunuyordu. “Vicdanın ziyası, ulum-u diniyedir. Aklın nuru, fûnun-u medeniyedir” diyordu.⁸⁰ İslam dünyasının modern çağın muazzam değişimlerine dayanabilmesi için, yeni bir İslam yorumuna ihtiyaç bulunduğuna inanmıştı. Bir başka deyişle, İslam dünyasının hem İslamî teolojik disiplinlere hem de Batı bilimlerine duyarlı, yeni bir Müslüman entelijansiya tipi yaratmaya ya da üretmeye ihtiyacı vardı. Hem İslamî ilimleri hem de Batı bilimlerini öğretecek bir ‘üniversite’ ya da medrese inşa etmeyi şiddetle arzu etmesine rağmen, bu rüyasını asla gerçekleştiremedi. Osmanlı İmparatorluğu’nun yaşamındaki geniş siyasî olaylar, onun bu amacını gerçekleştirmesini engelledi. Yine de bu hayalini hep kalbinde yaşattı.

Bir çok reformist Müslüman düşünür gibi Nursî de iki farklı İslam’ın varlığından söz etmektedir: Birincisi normatif ve soyut

77. Bakınız *Saykalû'l-İslam* (İstanbul, 1998), s. 439-474.

78. A.g.e., s. 24.

79. A.g.e., s. 450.

80. A.g.e., s. 428.

İslam; ikincisi ise tarihsel ve sosyal İslam. Nursî modern Müslümanların dertleriyle, dinî kurumlar ve eğitim kurumlarındaki krizle ve Müslüman toplumlarla Batı toplumları arasında bilimsel pratik ve ilerleme bağlamında ortaya çıkan büyük uçurumla çok ilgiliydi. Nursî'nin 'Müslümanların gerçek durumu' ile acı karşılaşmasından söz ederken, onun kırsal ve dağlık bir bölgede yetiştiğini, özgür ruhunu ve ümmetin gerileyen statüsünü yeniden yükseltmeye yönelik güçlü kararlılığını dikkate almak gerekir. Onun bu şartlardan duyduğu üzüntü, 'Eski Said' döneminde bile yalnızca Osmanlı devletine değil, genel olarak bütün İslam ümmetine dört yandan saldıran kötülüklerle mücadele etme azmini daha da arttırdı. Nursî'nin Osmanlı toprakları dışındaki Müslümanların durumu hakkında tam olarak ne bildiğini bilemeyiz. Ancak ümmet deyimini hem teolojik hem de siyasi pan-İslamist bağlamda kullanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nu meşrutî bir İmparatorluk ve İslam dünyasının kalbi olarak, bu devletin gerilemesini ise İslam'ın gerilemesi olarak görmüştür. Bunun için şeriat ve ümmet sınırları içinde yeni bir sivil toplum tasarlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nda yenilmesi, İstanbul'un işgali ve hilafetin tamamen ortadan kaldırılması, bütün İslam dünyasını etkileyen ağır felaketlerdi. Ulemanın üst sınıfının bir üyesi olarak Nursî temelden sarsıldı; bu şartlar altında 'Eski Said'den 'Yeni Said' doğmaya başladı. Onun enerjisini, muazzam bir görev olan İmparatorluğun siyasi bütünlüğünü koruma girişiminden, yirminci yüzyılda İslam'ın teolojik bütünlüğünü koruma girişimine yöneltmesine yol açan en önemli faktör budur. Bunu yapmak için yaratıcı bir yorum gerekliydi. Nursî'nin siyaset alanından teoloji alanına kayması, temel bir tarihsel insanın muazzam bir ölçekte başarısızlığa uğramasını temsil etmektedir: İslam dünyasında dinin siyasetle evlenmesinin, Nursî'ye ilişkin, daha önce sözü edilen ilginç araştırmasında Fred Reed, Nursî'nin Osmanlı İmparatorluğu tarafından Müttefiklere karşı neşredilen cihat fetvasının ardında bulunduğunu ileri sürmektedir.⁸¹ Her ne

81. Reed, *Anatolia Junction*, s. 180. Reed şunları söylemektedir: "Cihat fetvasını beş kişi hazırladı: Birincisi, İmparatorluğun en üst din otoritesi olan Şeyhülislam'dı, beşincisi ise Bediüzzaman Said Nursî." A.g.e.

kadar bu fetva yaşanan İmparatorluğu kurtarmaya yetmemişse de, yine de ulemanın cihat/teoloji tarihsel inşasını kurtarmak için yaptığı en önemli ve en son girişimi temsil etmektedir. Bu konu İslam'ın başlangıcından bu yana tartışmalı bir husustu. Nursî, bir süre siyasetin gerçekten de İslam'ı kurtarabileceğine inanmıştır. Bu felsefesinin çıkmaza girdiğini görünce, İslam'ı modern dünyanın hastalıklarından kurtarmak için yeni yollar tasarlamaya başlamıştır. Bu çabasının sonucu, modern İslamî entelektüel tarihin en önemli eserlerinden birisi, Kemalizm-sonrası Türkiye'sinin kaç kuşağı üzerinde köklü etkiler yapmış ve İslam dünyasının geri kalan kısmı tarafından da yavaş yavaş keşfedilmekte olan bir eser olmuştur.

Yaşamının son yıllarında Osmanlı toplumunun entelektüel ortamı ve Osmanlı ulemasının savaş ve barış konularındaki duruşları konusunda kapsamlı bir değerlendirme yapmak kuşkusuz ilginç olacaktır. Nursî'nin, zamanının bir çok ulemasının da yaptığı gibi, felsefî bakımdan Avrupa'ya sempati duyan 'Batılılaşmış' ya da modernlik yanlısı Türk entelektüelleriyle aynı görüşte olmadığını vurguladığı anlaşılabılır. Nursî Batı'yı, Hristiyanlık'ı ikinci plana atmakla manevî ve teolojik temellerini kaybetmiş olarak görüyordu. Bir bakıma, modern Avrupa'da Hristiyanlık'ın statüsüne acı-maktaydı. Ona göre gerçek Hristiyanlık sevgi, şefkat ve hepsinden önemlisi ilahî felsefeyi temsil etmekteydi. Bu açıdan Nursî modern İslam düşüncesini meşgul eden bir temel soruna temas etmektedir: Modern Batı toplumlarında Hristiyanlık'ın yeri. Muhammed Abdüh, Hasan el-Benna, Malik bin Nebi ve Seyyid Kutub gibi Müslüman düşünürler eserlerinin bir çoğunda bu konuyu ele almışlardır.⁸²

82. Örneğin Muhammed Abdüh İslam'ı, Hristiyanlıkla iç içe geçmiş bir tektanrılı olgu ve bir ilahî din olarak tanımlamaktadır. Yani ona göre İslam'ın özü Hristiyanlık'ın özüyle aynıdır. Mısır'a göç eden bir Suriyeli olan ve sekülerist *el-Cami'ah* gazetesinin kurucusu Farah Antoun'un İslam'a yönelttiği iki ana eleştiriye cevap olarak Abdüh Hristiyanlık'ın analizini yapmaktadır. Antoun İslam'ın, Hristiyanlık'a zıt bir biçimde, iki nedenle bilim ve liberalizme karşı hoşgörü göstermediğini ileri sürmektedir: (1) İslam sivil rejim ile (*sultah medeniyeh*) dini rejim (*sultah*

Nursî analizinde iki Avrupa arasında ayrım yapmaktadır: Birincisi, iyi ve bilimsel değerlere dayalı Avrupa ve ikincisi ise, yıkıcı ve materyalizme dayalı Avrupa. Nursî bir siyaset bilimcisi ya da iktisat tarihçisi değildi. On sekizinci yüzyıldan sonra kapitalizmin dünyadaki yayılması, emperyalizmin patlaması⁸³ ve bir çok Üçüncü Dünya ülkesinde ulus-devletlerin doğuşu konusunda söyleyecek çok sözü yoktu.⁸⁴ Ancak Avrupa'yı ve ona özgü sorunları bir filozof-teolog ya da Avrupa eczanesinde bir ilaç bulamamış üzgün bir 'Müslüman düşünür' olarak ele almaktadır. Ona göre Avrupa hikmet, insaniyet ve şefkat kaynaklarını tüketmiştir. Avrupa'yı "Ey ahlaksızlık ve dalaletle yozlaşmış ve İsa'nın dinin-

diniyyeh) arasında bir ayrım yapmamaktadır ve Antoun'a göre siyasi ile dini arasındaki kaynaşma genel olarak hoşgörü ve sivil özgürlükler üzerinde olumsuz etki yapmıştır. Diğer yandan Hristiyanlık, siyasi ile dini arasındaki ayrımı tanıyordu ve bunun sonucu olarak modern Batı medeniyeti özgürlük ve demokrasiyi takdir eder hale geldi. (2) Batıda bilim ve felsefe Kilisenin baskısından kaçabilmiştir. İlerleme bu gelişimin olağan bir sonucudur. Halbuki İslam'da dini baskı ilerlemeyi ve hem bilimin hem de felsefenin özgürlüğünü kısıtladı. Bu suçlamalara cevap olarak Abdül İslam'ın bilime ya da felsefeye veya bütün dinler ve azınlıkların birlikte yaşama özgürlüğüne karşı olmadığını kanıtlamak için Hristiyanlık dininin doğasını ele almaya karar verdi. Hristiyanlık'ın otantikliğini gayb (bir Allah fikri), mucizeler ve bu dünyanın faniliğinden aldığını ileri sürmektedir. İslam'ın Hristiyanlıkla güçlü bağları ise Müslümanların [Hz.] İsa'nın [a.s.] "Ruhullah, Kelimetullah (ya da Logos) ve İsrail kavmine elçisi olduğu inancına dayanmaktadır. [Hz.] İsa insanları İncil'in doğru emirlerine uymaya ve dindarane bir hayat sürmeye, insani bir kabiliyet olan aklı doğru bir yaşam sürmede kullanmaya davet etmişti." Bakınız Muhammad 'Imārah, (der.), *el-Mū'ellafāt el-kāmileh li'ş-Şeyh Muhammad 'Abduh*, cilt 3, (Kahire, 1995), s. 263-264. Ayrıca bakınız İbrahim M. Abu-Rabi', "The Concept of the Other in Modern Arab Thought: From Muḥammad 'Abduh to Abdallah Laroui," *Islam and Christian-Muslim Relations*, cilt 8 (1), 1997, s. 85-97.

83. Nursî emperyalizm terimini Avrupa'nın İslam dünyasını işgal etmesinden söz ettiği zamanlarda kullanmaktadır. 'Avrupanın müstebit ve müstemlekeci akımı'na atıfta bulunmaktadır. Bakınız *Sayka'ül-İslam*, s. 356.

84. Bu dünya çapındaki fenomenlerin iyi bir analizi için, bakınız Eric Wolf, *Europe and the People without History*, 2. baskı, (Berkeley, 1996).

den uzaklaşmış Avrupa!" sözleriyle uyarmaktadır.⁸⁵ Bu Avrupa, Batı medeniyetinin geniş esaslarını kabul eden küçük bir Batılılaşmış yerli entelektüel sınıfı üzerinde zararlı etkiler yapmıştı.

İkinci tip Avrupa, modern çağda dinin temelleri üzerindeki yıkıcı etkisinin yanı sıra, bütün insanlığı gerçek bir çıkmaza sürüklemiştir. Nursî, Avrupa'dan kaynaklanan ve milyonlarca insanın ölümüne yol açan iki dünya savaşının yıkıcı sonuçlarına dikkat çekmektedir. Nursî Avrupa medeniyetinin en belirgin karakteristiğinin israf ve yıkıcı rekabet olduğunu ileri sürmektedir. İslam dünyasını böylesine şehvet düşkünü ve bireyci kültürün körü körüne izinden gitmeme konusunda uyarmaktadır. Modern medeniyetin semavi dinlerin tavsiyesini dikkate almadığını ve bunun da bütün insanlığı tam bir manevî yoksunluğa ve yoksulluğa götürdüğünü söylemektedir. Avrupa iktisat ve kanaat esasını yıktıktan sonra israf ve açgözlülük ateşini yakmıştır.⁸⁶

Nursî hem Avrupa hem de İslam dünyasındaki bütün felsefe ve sekülerizasyon sürecine şiddetle karşı çıkmaktadır. Kuşkusuz sekülerizm modern Batı düşünce tarihinde belirleyici bir kavramsal noktadır ve modern Batı medeniyetinde bazı temel iç gelişmeleri yansıtmaktadır. On altıncı yüzyıldan bu yana Batı'da gösterdiği gelişim sürecinde, basit bir ifadeyle, hayatın toplumsal alanına Kutsalın müdahalesini tolere etmeyen bazı temel karakteristikler kazanmıştır. Sekülerizm dinin toplumsal hayattaki rolünü sınırlandırmayı ve belki de kontrol etmeyi amaçlıyordu. Peter Berger'e göre:

'Sekülerizasyon' ve ondan türetilen 'sekülerizm' terimi -bazen pozitif bazen de negatif- değerlendirici anlamlarla yüklü bir ideolojik kavram olarak kullanılmıştır. Din karşıtı ve 'ilerici' çevrelerde bu kavram modern insanın dinin yönlendiriciliğinden kurtarılması anlamına gelirken, geleneksel kiliselerle bağlantılı çevrelerde bu kavrama 'Hristiyanlıktan çıkarma,' 'dinsizleştirme' ve benzeri suçlamalarla saldırılmıştır.⁸⁷

85. *Flashes Collection*, s. 161.

86. *El-Melâhık*, s. 380.

87. Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (Londra, 1973), s. 106.

Bu tezde savunulan fikirler Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıcında seküler düşüncenin gelişimine de kolaylıkla uygulanabilir. Said sekülerizasyonu 'Müslümanlıktan çıkarma' (*de-Islamization*) olarak değerlendirdi ve Batılılaşmanın tecavüzlerine karşı bir kurtarıcı olarak *Risale*'yi öne sürerek tepki verdi.

Geçmişten ders almaya karşı olmamakla birlikte, sekülerizm hem geçmiş hem de imanın temeli olarak kutsal metinleri tanımamaktadır. Bunun yerine bir ölçek olarak yeni tip bir otorite yaratmaktadır. Ancak Aydınlanmanın modern Avrupa tarihinde *klasizmi* icat ettiğini unutmamak gerek.⁸⁸ Ana amacı felsefi ve bilimsel soruşturmanın yardımıyla rasyonel gerçeğe ulaşmaktı. Dini metnin (İslam bağlamında *nassın*) otoritesinin sekülerizm felsefesinde yeri yoktur. Aklın özgürce çalışması için kapıyı açık bırakır. Berger, sekülerizasyonun tam bir tanımının verilmesinin imkansızlığına dikkat çekmesine rağmen, "Sekülerizasyonla, toplum ve kültür sektörlerinin dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz" demektedir.⁸⁹ Burada sekülerizasyonla yalnızca sosyal-yapısal bir sürece değil, aynı zamanda kültürel bir sürece de atıfta bulunmaktadır: Bir halkın kültürel ve entelektüel yaşamında bir güç olarak dinî fikirlerin ve içeriğin gerilemesi. Bir Fransız Katolik filozofun vurguladığı gibi, son zamanlardaki yan anlamlarına rağmen, sekülerizasyon Batı'da Hristiyan yaşamında sosyal ve dinî transformasyonun karmaşık sürecini ifade etmekte ve şu anlama gelmektedir: Birincisi, dinî pratiğin gerilemesi; ikincisi, din adamlarının sosyal etkisinin gerilemesi; üçüncüsü ise, toplumdaki kutsal ve normatif fikirlerin gerilemesi.⁹⁰

88. Bakınız Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Londra, 1966), Bölüm 4.

89. Berger, *Social Reason of Religion*, s. 107.

90. Christian Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation* (Paris, 1972), s. 14.

Nursî'nin ikinci tip Avrupa'ya karşı gösterdiği, daha önce sözü edilen muhalefetini anlamak için, Avrupalı düşünürlerin sekülerizm konusundaki fikirlerini kısaca ele almak yararlı olacaktır. Sekülerizmin klasik tanımlarından birisini on dokuzuncu yüzyıl İngiliz düşünürü George W. Foote yapmaktadır. Foote, sekülerizmi ahlakta natüralizm olarak, süpernaturalizmden farklı bir olgu biçiminde tanımlamaktadır. Bunun anlamı sekülerizmin aşağıdaki önermelere dayalı olduğudur: "Bilim tek kader, akıl tek rehber, mutluluk tek amaçtır."⁹¹ Sekülerizm doğası itibariyle dünyevîdir, bu nedenle "sekülerizmin teolojinin temel sorunları konusunda hiçbir mesajı yoktur."⁹²

On dokuzuncu yüzyıl İngiliz düşüncesinde sekülerizmin ilk savunucularından olan George Jacob Holyoake, sekülerizmi şu şekilde tanımlamaktadır:

Sekülerizm insanların refahının maddî araçlarla terfisi; bu refahın faydacılık kuralıyla ölçülmesi ve başkalarına hizmetin yaşamsal bir görev haline getirilmesi çalışmasıdır... Seküler olan, hayat üzerindeki etkisinden dolayı kutsaldır, çünkü maddî şartların saflığı yoluyla asil doğalar en iyi şekilde muhafaza edilmekte ve düşük doğalar en emin şekilde yüceltilmektedir. Sekülerizm, teolojiyi belirsiz ya da yetersiz bulanlara, veya onu güvenilir olmayan görenlere rehber olmak için tasarlanmış bir dizi ilkedir. Hayatı, günah dolu bir zorunluluk, daha iyi bir dünyaya geçtiğimiz bir sıkıntılar sahnesi olarak gören teolojinin yerini almaktadır.⁹³

91. George W. Foote, *Secularism Restated with a Review of the Several Expositions* (Londra, 1874), s. 6.

92. A.g.e., s. 9. Foote daha sonra şunları söylemektedir:

"Sekülerizm sonraki yaşam doktriniyle, o doktrinin ya da o doktrinin belli bir biçiminin kendi etîğinin faydacı karakteriyle karışması hali haric, ilgilenmez. Bir sekülerist, temel sekülerizmden sapmaksızın çıplak bir ölümsüzlük inancı besleyebilir; ancak bu inanç sekülerizm prensiplerine müdahale ettiği anda, ahirete ilişkin kaygıların davranışa etki etmesine izin verildiği anda, işte o anda sonraki yaşam doktrini zararlı hale gelir." A.g.e.

93. George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism* (Londra, 1870), s. 11.

Dahası sekülerizm bireyin kendisi için düşünme, reddetme ve kendi fikirlerini açıkça ifade etme hakkını korur. Aklın üstünde hiçbir güç yoktur. Sekülerizm, sınırsız potansiyelini gerçekleştirmesi için insan aklını zincirlerinden kurtarmaktan çekinmez ve böylelikle korkusuz ve eleştirel düşünceyi, tarafsız araştırmayı ve rasyonel merakı yüksek bir saygınlık düzeyine çıkarır.

Bu nedenle modern Batı düşüncesindeki sekülerizmin anlamlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1) Yalnızca akla inanmak: "Kuşkuculuğun imanla çatışması"⁹⁴ ya da "dinsiz yaşamaya" yönelik felsefi eğilim⁹⁵ veya "tarihi, Hristiyan bilginlerin dar görüşlülüğünden ve teolojik ön kabullerden kurtaran, nedensellik fikrini sekülerleştiren ve tarihsel araştırma için geniş alanlar açan"⁹⁶ yeni bir düşünce trendidir. Sekülerizm metafiziğe karşı bir isyan ve akla dayalı yeni bir otoritenin tahta çıkarılmasıdır. "Kişinin kendi kendine aşıldığı hamlıktan kurtuluşudur. Hamlık kişinin idrakini bir başkasının rehberliği olmaksızın kullanamaması yeteneksizliğidir."⁹⁷
- 2) Sekülerizm dinle kamusal alanın katı biçimde birbirinden ayrılmasıdır. *Leviathan*'ın ikinci kısmında Hobbes, insanî iyilik tarafından motive edilen, bilimsel ve seküler yasalarla yönetilen yeni bir etik kavramı getirmektedir. Din ile kamusal alan arasında sınırları belli bir ayrıma taraftardır. Burada Hobbes'in mantığına göre devlet "hiçbir dini üstün tutmaz, hiçbir dinî hedefi yoktur [ve] desteklediği amaçlar kataloğunda dinî olarak tanımlanmış iyilere yer yoktur."⁹⁸

94. Franklin Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism* (New York, 1960), s. 3.

95. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975), s. 156.

96. Taylor, *Sources of the Self*, s. 35.

97. Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" Hans Reiss, (der.), *Kant: Political Writings* (Cambridge, 1991), s. 54.

98. Taylor, *Sources of the Self*, s. 35

Çağdaş Hintli düşünür T.N. Madan'ın ifadesiyle, sekülerizm Protestan Hristiyanlık'ının insanlığa bir hediyesidir.⁹⁹ Batılı modernizasyon paradigmaları sekülerizm fikrine değer vermekte ve uygulama alanının evrenselliğine inanmaktadır. Bu evrensellik, dünyayı 'medeni' ve 'barbar' olarak ikiye ayıran modern Batı dünya görüşünün ürünüdür.¹⁰⁰ "Ancak Batılılaşma modelleri, dinî geleneklerinin karakterine ya da bunların sağlayabileceği yararlarla bakmaksızın, sekülerizmin Batılı olmayan toplumlara da transferini öngörmektedir."¹⁰¹ Üstelik Üçüncü Dünya ülkeleri, devletin, sekülerizmi yukarıdan empoze ettiği bazı örneklerle tanıklık etmişlerdir. Hem Atatürk'ün Türkiye'sinde hem de Mao Tse-tung'un Çin'inde yaşananlar bu örneklerdendir.

Böyle bakıldığında, sekülerizasyon ve ondan türetilen sekülerizm şu özellikleriyle kesin olarak ayırt edilebilen modern bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] öneren kompleks bir kavramdır: Birincisi, metafiziğe muhalif rasyonel ve bilimsel bir epistemoloji; ikincisi, sivil toplumun dinî otorite karşısındaki özerkliğinden türetilen yeni bir etik; üçüncüsü, özellikle ekonomik ve sosyal alanlarda yeni bir yönetim tarzı; ve dördüncüsü, ırk ve din ayırt etmeksizin bütün vatandaşların eşitliğine dayalı bir siyasal sözleşme.

Batıdaki sekülerizasyon sürecinin Reformasyon ve kapitalist ruhun gelişimiyle birlikte gelen bilimsel, endüstriyel ve felsefî gelişimin doğal sonucu olduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda sekülerleşme, Avrupa'nın iç etkenlerinin, yaşamın zihinsel ya da ekonomik alanlarındaki doğal gelişimiydi. Bu yönüyle sekülerizasyon, on altıncı yüzyıl sonrası bir çok diğer sosyal ve siyasal hareket gibi, Batı kökenli ve Batı eğilimliydi.¹⁰²

99. T.N. Madan, "Secularism in Its Place," Rajeev Bhargava, (der.), *Secularism and Its Critics* (New Delhi, 1998), s. 307.

100. Samir Amin, *Eurocentrism* (New York, 1989).

101. Madan, "Secularism and Its Place".

102. Wolf, *Europe and the People Without History*; Pannikar, *The Pillage of the Third World*; ve Karl Polyani, *The Great Transformation: Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, 1957).

Nursî'nin moderniteye ilişkin duruşunu anlamak için, onun yaşamı ve fikirlerini doğrudan etkileyen şu faktörler dikkate alınmalıdır: Birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nu etkileyen dramatik siyasî değişimler ve Osmanlının küçülerek İmparatorluktan ulus-devlete dönüşmesi; ikincisi, siyasal değişimi etkileyen eşzamanlı sosyal ve kültürel değişimler; üçüncüsü, Türkiye'de Kemalizmin Batılılaşmış kanadının zaferi; ve dördüncüsü, ülkede daha iyi bir eğitim sistemine duyulan ihtiyaç. Bütün bunlar toplumsal hayattan Kutsalın rolünü dışlayan güçlü bir sekülerizasyon sürecinde birleşmiştir. Nursî'ye göre sekülerizasyon, vahye ya da imana dayanmadığı için yenilmeye mahkum bir süreçtir. Halbuki sekülerizasyon kendi rasyonel, eleştirel, din-karşıtı, milliyetçi ve rekabetçi kökeniyle gurur duymaktadır. Bu nedenle Nursî'nin karşılaştığı temel sorunlardan birisi, böylesi bir geçiş sürecinde Kur'an hakikatlerini nasıl koruyacağı idi. Böylesine devasa bir görevi bir bireyin tek başına başaramayacağını çok iyi biliyordu. Bu nedenle onun kavgası bu şartlar altında Kur'anî *Weltanschauung* için mücadele edebilecek bir hareket inşa etmektir. Buradaki soru şudur: Nursî bu hedeflerine ulaşmada başarılı olmuş mudur?

Sekülerizmin bir sonucu olarak, Nursî siyasetten tamamen çekildi. Ona göre bu, seküler yaşamdan ve bu yaşamın 'dinî yaşamın' emniyet ve yüceliğine verdiği zararlardan kaçmak idi. Şu-alar'da Nursî mahkeme müdafaalarını ve Türkiye'deki seküler hükûmetinin ona yönelttiği suçlamaları hatırlatmaktadır:

Eskişehir mahkemesinde gizli kalmış, resmen zapta geçmemiş ve müdafaatında dahi yazılmamış bir eski hatırayı ve latif bir vakıa-i müdafaayı aynen beyan ediyorum. Orada benden sordular ki: "Cumhuriyet hakkında fikrin nedir?" Ben de dedim: "Eskişehir mahkeme reisinden başka daha sizler dünyaya gelmeden ben dindar bir cumhuriyetçi olduğumu elinizdeki tarihçe-i hayatım ispat eder. Hülasası şudur ki: O zaman şimdiki gibi, hâli bir türbe kubbesinde inzivada idim. Bana çorba geliyordu. Ben de tanelerini karıncalara verirdim, ekmeğimi onun suyuyla yerdim. İşitenler benden soruyordular. Ben de derdim: Bu karınca ve arı milletleri cumhuriyetçidirler. O cumhuriyetperverliklerine hürmeten, tanelerini karıncalara verirdim."¹⁰³

103. Nursî aynı yerde sözlerine şöyle devam etmektedir: Sonra dediler: "Sen

Nihâî Düşünceler

Bu bölümde tartışıldığı üzere, Nursî misyonuna insan kazandırma maksadını gizlememiştir. Burada Şark'ın yalçın kayalıklardan gelen ve cömertliği ve ileri derecede hürriyet aşkıyla tanı-

selef-i salihine muhalefet ediyorsun.” Cevaben diyordum: “Hulefa-i Raşidîn, herbiri hem halife, hem reis-i cumhur idi. Sıddık-ı Ekber (r.a.), aşere-i mübeşşere ve sahabe-i kirama elbette reis-i cumhur hükümünde idi. Fakat manasız isim ve resim değil, belki hakikat-i adaleti ve hürriyet-i şer'iyeyi taşıyan mana-i dindar cumhuriyetin reisleri idiler.” İşte, ey müdde-i umumi ve mahkeme azaları. Elli seneden beri bende bulunan bir fikrin aksiyle beni itham ediyorsunuz. Eğer laik cumhuriyet soruyorsanız, ben biliyorum ki, laik manası, bitaraf kalmak, yani hürriyet-i vicdan düsturuyla, dinsizlere ve sefahetçilere ilişmediği gibi, dindarlara ve takvacılara da ilişmez bir hükümet telakki ederim. On senedir (şimdi yirmi sene oluyor) ki hayat-ı siyasiye ve içtimaiyeden çekilmişim. Hükümet-i cumhuriye ne hal kesb ettiğini bilmiyorum. El-'iyazû billah, eğer dinsizlik hesabına, imanına ve ahiretine çalışanları mesul edecek kanunları yapan ve kabul eden bir dehşetli şekle girmişse, bunu size bilaperva ilan ve ihtar ederim ki, bin canım olsa, imana ve ahiretime feda etmeye hazırım. Ne yaparsanız yapınız, benim son sözüm olarak, siz beni idam ve ağır ceza ile zulmen mahkum etmenize mukabil derim: Ben Risale-i Nur'un keşf-i kat'isiyle, idam olmuyorum. Belki terhis edilip nur alemine ve saadet alemine gidiyorum. Ve sizi, ey dalalet hesabına bizi ezen bedbahtlar, idam-ı ebedi ile ve daimi haps-i münferitle mahkum bildiğimden ve gördüğümden, tamamıyla intikamımı sizden alarak kemal-i rahat-ı kalble teslim-i ruh etmeye hazırım. Mahpus, Said Nursî, Şualar, (İngilizcesi The Rays Collection, İngilizceye çeviren Şükran Vahide, İstanbul, 1998, s. 304-305). Laiklik ve din anlayışını ise şu şekilde ifade etmektedir: Hem: “Tekke ve zaviyelerin ve medreselerin kapatılması ve laikliğin kabulü, İslamiyet yerine milliyet esaslarının konulması, şapka giyilmesi, tesettürün kaldırılması, Latin harflerinin huruf-u Kur'aniye yerinde cebren kabulü, Türkçe ezan ve kamet okunması, mekteplerde din derslerinin kaldırılması, kadınlara erkekler derecesinde irsiyet ve hak tanınması ve teaddüd-ü zevcatın kaldırılması gibi inkılap hareketlerini bid'at, dalalet, ilhaddır diyen, irtica ile suçludur” diye yazmışlar.

nan büyük bir geleneksel *alim*¹⁰⁴ ile karşı karşıyayız. O, gerilemekte olan çok-lehçeli ve multi-etnik İmparatorluğun taşrasına/çevresine ait bir kişiydi. Nursî etnik milliyetçilik ve aşiretçiliğin yükselişe geçtiği bir dönemde kolektif tasavvur sanatını uygulamıştır. Zamanının egemen sekülerist sistemini desteklemeden İslamî fikirleri ifade eden mükemmel bir entelektüeldi. Nursî bunu, iradesiyle toplumdan uzaklaşmadan yapma yolunu seçti. Onun sürgüne zorla gönderildiğini unutmamalıyız.¹⁰⁵

Mardin, Nursî'nin muhataplarının temelde 'eğitimsizler' olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte onlar İslam öğretileri içinde iyice demlenmiş kişilerdi. Nursî'nin kendisi de muhatapla-

İy insafsız hey'et! Eğer her asırda üç yüz elli milyon kudsi ve semavi rehberi ve bütün saadetlerinin programı ve dünyevi ve uhrevi hayatın mukaddes hazinesi olan Kur'an-ı Mucizül-Beyanın tesettür ve irsiyet ve teaddüd-ü zevcat ve zikrullah ve ilm-i dinin dersi ve neşri ve şear-i diniyenin muhafazası haklarında gelen ve tevil kaldırmaz sarih çok ayat-ı Kur'aniyeyi inkar etmek ve bütün İslam müctehidlerini ve umum şeyhülislamı suçlu yapmak mümkünse ve mürur-u zamanı ve müteaddit mahkemelerin beraatlerini ve af kanunları ve mahremiyet ve mahrem veçhini ve hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i fikri ve fikren ve ilmen muhalefeti memleketten ve hükümetlerden kaldırabilirsenez, beni bu şeylerle suçlu yapınız. Yoksa siz hakikat ve hak ve adâlet mahkemesinde dehşetli suçlu olursunuz." A.g.e. s. 428.

104. Nursî ilim ve ulemanın anlamını bir çok eserinde ele almaktadır. Bu konudaki temel klasik İslami formülasyon Ebu Hamid el-Gazali tarafından yapılmıştır, *The Book of Knowledge*, İngilizceye çeviri Nabih Amin Faris (Lahor, Pakistan, 1987). Bu önemli kavrama ilişkin şeriatın duruşunu anlamak için, bakınız Ahmed ibn Nakib el-Mısri, *The Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, İngilizceye çeviri Noah Ha Mim Keller (Evanston, Ill, 1993).
105. Nursî'nin İslam ideolojisini aşağıdaki ifadeyle karşılaştırarak incelemek ilginç olacaktır: "Kendi görevlerini kutsal sembollerin geliştirilmesi olarak belirleyen entelektüeller ya zengin hamilerin bağışta bulunduğu manastırlarla yaşamışlar, ya da günlük gereksinimlerini dilenerek ve geçici himayelerle karşılaşmışlardır." Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago, 1972), s. 11.
106. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 5.

rını, zor zamanlarda İslamî mesajın gerçek bayraktarlığını yapan *avam-ı nas*¹⁰⁷ yani “halk” olarak nitelemektedir. *Risale* 1924'ten sonra Türk toplumunun hızlı Batılılaşmasının by-pass ettiği geleksel ve daha kırsal katmanlara hitap etmektedir. Türk toplumunun tedricî sosyal ve entelektüel ‘modernizasyon’u, insanların cevaplar ve alternatifler aramasına neden olmuştur. Bu nedenledir ki çok sayıda insan *Risale*'ye ve onun desteklediği hedeflere yönelmiştir.

Bu izleyicilerden bazıları Nursî'nin Müslümanların “ilim ve aydınlanma için Avrupa'nın dilencisi” haline gelmesi fikriyle mücadeleye ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁸ Nursî geleneksel İslam kültürüne hâlâ bağlı olanları ve toplumdaki modernist güçler tarafından yeterince temsil edilmeyenleri temsil etmişti. Mardin, Nursî'nin, özellikle ‘Yeni Said’e dönüşümünden sonra, fikhî hükümlerden çok kişisel insanî ilişkilerle daha fazla ilgili hale geldiği görüşünü vurgulamaktadır. Bu nedenle toplumun bütün kesimlerine, özellikle de mağdur durumda olanlara hitap etmiştir. Bu bağlamda, Nursî İslamî etiğin yeniden canlandırılmasıyla ilgileniyordu. “[Nursî'nin] kişisel ilişkilere vurgu yapması, ona koşan kırsal nüfusa -Kemalizm'in ihmal ettiği- bir sosyal ilişkiler haritası sağlamıştır.”¹⁰⁹

Her ne kadar tasavvufî fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiş ise de, Nursî yeni bir tarikat kurmayı reddetmiştir. Yani, Nursî *Risale*'nin kendi karizmasını içerdiğini düşünmüş ve ona yalnızca kendi kişisel fikirlerini değil, uzun kariyeri boyunca elde ettiği bütün ilhamlar ve içgörülerini içeren karizmatik bir metin işlevi yüklemiştir.¹¹⁰ Mardin çok önemli bir noktanın altını çizmektedir: Metin, karizma işlevi görmektedir. Buradaki soru şudur: Bu karizma Kur'anî karizmaya paralel mi yoksa ona eşit bir karizma

107. *El-Mesnevî El-'Arabî*, s. 202. Nursî eserlerinden bazılarında kendisinden “ben ki bir hammalın oğluyum” şeklinde söz etmektedir. *Saykalü'l-İslam*, s. 451.

108. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 157.

109. *A.g.e.*, s. 169.

110. *A.g.e.*, s. 181.

mıdır? Bazı eğitimli Müslümanlar tarafından Nursî ve *Risale-i Nur* hareketine yöneltilen eleştirilerin ışığında değerlendirildiğinde bu ilginç bir sorudur. Bu eleştirenler *Risale*'nin bu hareketin felsefesinin temeli olarak Kur'an'ın yerini aldığını ileri sürmektedirler. Ancak *Risale*'nin katı bir biçimde Kur'an tefsiri geleneğini izlediği gerçeği karşısında bu eleştirici son derece sık ve tutarsızdır.

Hiç kimse Nursî'nin yaşamında tasavvufun (İslamî maneviyat anlamında) etkisini küçümsememelidir. Nursî uzun yıllar süren gurbet yaşamı boyunca ancak Kutsalla doğrudan bağlantı kurabildiği için dayanabilmiştir. Onun Kutsalı tefekkürü, yorucu ve sıkıntılı dönemlerde hayatta kalmasının anahtarı olmuştur. Nursî huzuru kaosa, Kutsalı sekülere ve yalnızlığı şöhrete tercih etmiştir. Gerçekten de onun kendi hayatında ulaştığı huzur düzeyini kavramaksızın çektiği bütün ıstırapı idrak etmek imkansızdır. Nursî 1960 yılında Türkiye'de yaşanan seküler kaosun ortasında huzurlu bir ölümle hayata veda etmiştir.

Said Nursî'nin Cihat Yorumu*

ŞÜKRAN VAHİDE

Giriş

Said Nursî'nin cihat yorumunu ele almadan önce, bu kavram hakkındaki bir iki hususu genel olarak ele almak yararlı olacaktır. Birincisi, bu kavramın İslam'da sahip olduğu önemli yerdir. [Hz.] Peygamber [a.s.m.] cihadı "İslam'ın yüceliğinin zirvesi" olarak tarif etmiştir.¹ "Allah yolunda cihat"a eşit olan herhangi bir şey olup olmadığı sorulduğunda, Resulullah [a.s.m.] şöyle cevap verdi: "[Ona eşit olarak] yapabileceğiniz hiçbir şey yoktur."² Hatırlanması gereken bir diğer önemli husus da, terimin geniş anlamıdır. Bazen betimlendiği gibi, yalnızca "kafire karşı kutsal savaş"la sınırlanmaktan öte, "kişinin en ileri derecede gayret göstermesi, meşakkat çekmesi ya da bütün gücünü harcaması" anlamına gelen *cehede* kökünden türetilen cihat kavramı, çok çeşitli anlamlar içermektedir.

Örneğin *Zadü'l-Me'ad* adlı eserde, cihadın dört "adım" ya da "aşama"dan oluştuğu belirtilmektedir: Nefse karşı cihat, şeytana

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. İbn Kayyim el-Cevzî, *Zadü'l-Me'ad* (trc. Özen vd.), (İstanbul, 1989), c. iii, s. 121.

2. *Kütüb-ü Sitte*, (trc. ve yorumlar, İbrahim Canan), (Ankara, 1988), c. v, s. 26.

karşı cihat, kafirlere karşı cihat ve hakikati gizleyenlere karşı cihat. Bu dört "aşama"nın ilki, hak dini öğrenmek için nefisle mücadeleledir; ikincisi, bu ilme göre amel etmek için mücadeledir; üçüncüsü, bunu başkalarına öğretmek için mücadeledir; ve dördüncüsü başkalarını hak dine çağırırken karşılaşılan güçlükler ve baskılar karşısında sabırlı ve sebatlı olmaktır. Şeytanla cihat iki "aşama"dan oluşmaktadır: Birincisi, şeytanın kişinin kalbine imanla ilgili olarak ektiği şüphe tohumlarını reddetmek; ve ikincisi, şeytanın teşvik ettiği kötü arzuları terk etmek için çaba göstermek. Bu cihatlardan ilki olan nefisle cihat "sağlam ve kesin bir iman" kazandırır, ikincisi ise sabır ve sebat kazandırır. Üçüncü ve dördüncü ana "aşama"lar yani kafirlerle ve hakikati gizleyenlerle savaşmak dört "aşama"dan oluşur: Kalben cihat, dille cihat, mal-la cihat ve canla cihat. Kafirlere karşı cihat kılıçla, yani güçle yapılırken, hakikati gizleyenlere karşı cihat dille yani tartışma, kanıtlama ve ikna etme yoluyla yapılır. Buna son bir "aşama" daha ilave edilir; zalimlere, bid'acılara ve günahkarlara karşı cihat. Bu cihat üç "aşama"dan oluşur: Eğer kişinin gücü yetiyorsa gücüyle, gücü yetmiyorsa diliyle, yani sözle, bu da mümkün değilse kalbiyle buğz ederek.³

Başka eserlerde cihat şu şekillerde tanımlanmaktadır:

Cihad, müslümanın Allah'a kulluk ve Onun rızasını temin için İslam esaslarını öğrenme, öğretme, ferdî ve içtimai planda yaşama, yaşanmasına çalışma, İslam'ı tebliğ ve bu hususlarda içte ve dışta karşılaşacağı engelleri aşma konusunda içinde bulunması gereken şuurlu ve sürekli gayret ve aksiyon halini ifade eder.⁴

Cihadın maksadı ise: "Hakk'ın dinine yardım etme ve Onun Kelamını yüceltme"⁵ ve "dinsizliği yenme ve hakkı yayına"⁶ olarak tanımlanmıştır.

3. *Zâdu'l-Me'âd*, c. iii, s. 24-25, 198.

4. Ahmet Özel, "Cihad," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), c. vii, s. 530-531.

5. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul), c. ii, s. 167; c. iv, s. 347.

6. *A.g.e.*, s. 153.

Hicret öncesi Mekke'de inen ayetler ve güce güçle karşılık verilmesine⁷ ilişkin Kur'anî izinde [Hz.] Peygamber'e [a.s.m.] şu şekilde buyrulmaktadır: "Bu nedenle kafirleri dinleme, onlara karşı en yüksek çabayla [*cihâden kebîran*], [Kur'an'la] mücadele et."⁸ Bu hüküm bir yandan "dille" yapılan cihadın, yani İslam'ı ve kalamullahı ilim, argüman ve entelektüel çaba yoluyla yüceltmek için mücadele etmenin önemini, diğer yandan ise cihadın şartlara uygun ve içinde bulunulan durumun şartlarına uyacak biçimde olması gerektiğini ifade etmektedir.

Cihadın geniş anlamı ve İslam'daki önemini gösterdikten sonra, çeşitli İslamî literatür türlerindeki cihat tanımlarını tartışmaya devam etmek yerine, Nursî'nin cihat yorumunu ve onu örnek uygulamasını ele almak istiyorum.

Nursî'nin Cihat Yorumu

Nursî'nin cihat yorumunu incelerken karşımıza çıkan çarpıcı bir husus, hem Eski Said hem de Yeni Said olarak bütün yaşamı boyunca bu konudaki fikirlerinde görülen sürekliliktir. Bu hususu çarpıcı yapan, hem dış dünyada meydana gelen hem de yaşamının bu iki ana dönemi arasında kendisinin yaşadığı büyük değişimlerdir. Eski Said, Nursî'nin Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar süren gençlik dönemini, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarını, İslam'ın hâlâ "devletin hayat sebebi ve dini olduğu dönemi" kapsar.⁹

Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgiyi İmparatorluğun çöküşü izledi. Müteakip yıllarda da Eski Said'in çok ve çeşitli çabalarının aksine, her türlü toplumsal yaşamdan tamamen çekilen Yeni Said'in doğumu gerçekleşti. Bu özellik Türkiye'nin yeni liderlerinin Batılılaşma yolunu seçmesiyle güçlendi ve Nursî ömür boyu süreceک sürgün yaşamına başladı. İslam (ismen) devletin temeli iken,

7. Kur'an, 22:39.

8. Kur'an, 25:52.

9. Nursî, "Bediüzzaman'ın Fihriste-i Maksadı" (*Volkan*, sayı 83), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 375.

şimdi sekülerizasyon perdesi altında yaşamın bütün alanlarından sistematik biçimde çıkarılıyordu. Zahir şartlardaki, Nursî'nin yaşam tarzındaki ve mücadele ve faaliyetlerindeki aşık farklılıklara rağmen, fikirlerinde sayısız benzerlikler ve süreklilik görülmektedir. Bu nedenle onun cihat yorumu olgun ve tam ifadesini *Risale-i Nur*'la (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) ve Yeni Said'in mücadeleleriyle bulmuş olmasına rağmen, onun Eski Said dönemindeki cihat görüşünü ve uygulamasını ana hatlarıyla ele almak da yararlı olacaktır.

Eski Said'in Cihat Görüşü ve Uygulaması

Nursî'nin cihat yorumunu şekillendiren ilk önemli faktör bu çağın bilim ve 'medeniyet' çağı olmasıdır. Bu konuda şunları söylemektedir: "Medeniyet yayıldığı zaman, dünyayı yöneten ilim ve fen olacaktır..."¹⁰ Ayrıca "Elbette nev-i beşer ahir vakitte ulum ve fünuna dökülecektir, bütün kuvvetini ilimden alacaktır. Hüküm ve kuvvet ise ilmin eline geçecektir"¹¹ demektedir. Yine Nursî'nin dikkat çektiği gibi, ilmin ve aklın egemenliğiyle birlikte "[1]nsanlar... en keskin silahını cezalet-i beyandan... alacaktır."¹² Yani hem ilim ve teknolojinin ilerlemesi hem de insanî tekamülle ve bunlardan kitle iletişim çağının doğmasıyla, insanlar fikirlerini başkalarına belagat ve ikna ile kabul ettirmek için çaba göstereceklerdir. Böylece kitlesel medya yaşamın bütün alanlarına, hakla batıl arasındaki ve imanla imansızlık arasındaki mücadeleye yayılacaktır. Ya da başka bir ifadeyle, mücadele kalpler ve akıllar için yapılacak; bir ikna, fikirler ve medeniyet mücadelesi olacaktır. Bu savaş fiziksel cihattan çok, temelde kültürel ve ekonomik bir savaş olacaktır. Elbette bu savaş bir dizi cephede ve kendi özgün şartları içinde sürmektedir.

Eski Said'in cihat yorumunu şekillendiren ikinci faktör ise birincisiyle bağlantılı olup, İslam dünyasının Batıdaki bilimsel ge-

10. Nursî, "Nutuklar," *Âsâr-ı Bedî'îye*, s. 351-352; Nursî, *Divan-ı Harb-i Örfî* (İstanbul, 1975), s. 63.

11. Nursî, *The Words* (2 cilt) (İstanbul, 1998), s. 272.

12. A.g.e.

lişmelere ayak uyduramaması ve bu nedenle teknoloji ve ilerleme bakımından geri kalmasıdır. Bunun yanı sıra İslam dünyası geleneksel düşmanlarının boyunduruğu altına girme yolunu açarak, Kur'an ve İslam'ın temellerini de, özellikle materyalist felsefenin yükselişiyle birlikte, saldırıya açık hale getirmiştir.

İlmî Cihat

Böylece Nursî'yi gençliğinde en çok etkileyen hususların daha önce sözü edilen faktörler olduğunu, bunların onun kendisini yeni bir mücadele biçimine hazırlamasına neden olduğunu görüyoruz. Kur'an'ı hedef alan saldırılar [yirminci] yüzyılın başında Nursî'nin İngiliz devlet adamı Gladstone tarafından Kur'an'a yönelik yaptığı açık tehditleri öğrenmesi onun için bir dönüm noktası teşkil etti; hayatını ve ilmini Kur'an'ı savunmaya adanmasına neden oldu.¹³ Bu tarihe gelindiğinde, geleneksel dinî ilimlerle birlikte mevcut fen ve matematik bilimlerinin büyük bir kısmında uzmanlaşmıştı. Birinci Dünya Savaşı'nın başında gördüğü rüya¹⁴ gibi çeşitli olaylar onun "Kur'an'ın mucize olduğunu," yani Kur'an'ın Allah'ın keliması ve insanın hakiki ahlakî, manevî ve maddî ilerlemesinin kaynağı olduğunu kanıtlama kararını güçlendirdi.

Nursî bu ilmî cihat için kendisini çok erken yaşlarda hazırlamaya başlamıştı. 'Resmî biyografisinde belirtildiği üzere on altı ya da on yedi yaşında (yani 1892-1894 yılları civarında) Bitlis'te iken, İslamî ilimlerin temel kaynakları üzerindeki yoğun tahsilinin maksadı, (Batı ilim ve felsefesi ve terakkisi adına yapılan saldırıların neden olduğu) "din-i İslam'a varid olan şek ve şüpheleri reddetmek için"di.¹⁵ O dönemde doğu vilayetleri arasında din alimleri bakımından benzeri olmayan Van'da, modern bilimleri tahsil etti ve bunlarda uzmanlaştı. Çünkü "bu asırda, yalnız eski

13. Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (İstanbul, 1960), s. 76.

14. Nursî, *Letters 1928-1932: From the Risale Collection* (İstanbul, 1997), s. 433.

15. *Risale-i Nur Külliyyatı Müellifi, Bediüzzaman Said Nursi, Hayatı, Mesleği, Tercüme-i Hâli* (İstanbul, 1976), s. 43.

tarzdaki ilm-i kelamın İslam dini hakkındaki şek ve şüphelerin reddine kafi olmadığına kanaat hasıl etmiş ve fününun tahsiline lüzum görmüştü.” Bir başka deyişle onun ilmi cihadının amaçlarından birisi kelam ilminin güncelleştirilmesiydi.

Nursî, bu çabalarını yalnızca ilim öğrenmekle sınırlamadı. Bu dönem boyunca en aktif bir şekilde takip ettiği proje, onun eğitim reformuna ilişkin fikirlerinin ve özellikle geleneksel ve modern bilimlerin birleştirilerek öğretilmesi fikrinin uygulamaya konulacağı doğuda bir üniversitenin, *Medresetü’z-Zehra*’nın kurulması olmuştur.

Medeniyet ve Cihat

Nursî’nin bu çabalarının yanı sıra takip ettiği amaçlardan birisi de İslam medeniyetinin yeniden kurulmasıydı. Bu çaba davasının merkezini oluşturuyordu. Onun görüşüne göre İslam gerçek medeniyetin kaynağı idi; bu nedenle İslam dünyası ancak İslam çerçevesinde, hakiki ilerlemeyi yakalayabilir ve hak ettiği egemen konumunu kazanabilirdi. Bir bütün olarak insanlık da kurtuluş ve barışı ancak İslam yoluyla ve İslam medeniyetinin kurulmasıyla bulabilirdi.

Özellikle Tanzimat’la birlikte, Avrupa’nın açık askeri ve iktisadi üstünlüğünden kaynaklanan bilimsel ilerlemeyi hatalı olarak Batı düşüncesi ve medeniyetine bağlayan Türkiye’nin yöneticileri İslam’ı devre dışı bırakıp, yaşamın bir çok alanında Batı modellerini benimsemeye başladılar. Bir başka ifadeyle Batılılaşma sürecine girdiler. Ancak Batıdan bilim ve teknoloji gibi Nursî’nin savunduğu “faydalı şeyleri” almak yerine, “günahları ve seyyiatları” aldılar “ve dini rüşvet verip dünyayı da kazanamadılar.”¹⁶ Her ne kadar niyetleri kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu’nu güçlendirmek ve gerilemesini durdurmak idiyse de, bu talihsiz hareketlerin sonucu çoğunlukla ters oldu ve Osmanlıların Avrupa’nın yalnızca ekonomik ve maddi olarak değil, aynı zamanda entelektüel

16. Nursî, *The Damascus Sermon*, (İng. trc., Şükran Vahide), (İstanbul, 1996), s. 38.

olarak da boyunduruğuna girmelerini hızlandırdı. Avrupa'nın etkisine açık olan Osmanlılar arasında İslam'a güvensizlik doğdu ve İslam düşmanlarını takip ederek, İslam'ın bilime ve ilerlemeye muhalif ve hatta Osmanlı'nın gerilemesinin nedeni olduğu görüşünü sahiplenmeye başladılar.

Bu nedenle Nursî'nin çabası aslında tam tersinin gerçek olduğunu; medeniyetin "Hıristiyanlık'ın malı"¹⁷ olmadığı gibi, aslında İslam'ın "bütün kemalatın üstadı ve ... hakiki bir medeniyetle ve müspet ve doğru fenlerle teçhiz edilmiş ol[duğunu],"¹⁸ İslam'ın terakkiyi emrettiğini ve medeniyetin bütün ihtiyaçlarını ihtiva ettiğini¹⁹ göstermektir. Bu nedenledir ki Nursî, tarihten kanıtlar göstererek, Müslümanların dinlerine sarıldıkları zaman medeniyette ilerlediklerini ve sahip oldukları derecelere yükseldiklerini, dinde gevşeklik gösterdikleri zaman gerileyip mağlup olduklarını, diğer dinlerin mensupları için ise durumun tam tersi olduğunu belirtmiştir.²⁰

Hem eski dönemde hem de Cumhuriyet döneminde (1924 sonrası), Nursî bu hususları kanıtlamak için Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında bir çok karşılaştırmalar yapmıştır. İkisi arasındaki temel fark İslam medeniyetinin ilahî vahye dayanmasına karşın, Batı medeniyetinin Yunan ve Roma felsefesinin ilkelerine dayandığı gerçeğidir. Batı medeniyetinin gerçek Hıristiyanlıktan uzak olması nedeniyle, bu medeniyetin kötülükleri yararlı yönlerinden fazladır. İsrar ve zevke düşkünlük, sosyal ve ekonomik adaletsizlik yayılarak bu medeniyetin gerilemesine neden olduğu gibi, zamanla parçalanmasına ve İslam medeniyetinin kurulmasına da zemin hazırlayacaktır.²¹

17. Bakınız Nursî, *Sûnuhat* (İstanbul, 1977), s. 60-61; Nursî, *Letters 1928-1932*, s. 547.

18. Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 36-37.

19. Nursî, "Bediüzzaman'ın Fihriste-i Maksudı," (*Volkan*, sayı 83), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 373.

20. Bakınız Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 28; Nursî, *Münazarat* (İstanbul, 1977), s. 38; Nursî, *Sûnuhat*, s. 36.

21. Bakınız Nursî, *Muhakemat* (İstanbul, 1977), s. 37-38. İkisi arasındaki karşılaştırma için bakınız: Nursî, *Sûnuhat*, s. 43-46; Nursî, *The Words*,

Bu gerçeklerin ışığında Nursî bu çağda, cihadın maksatlarından birisi olan ve bütün müminlerin üstüne farz olan 'Allah'ın kelamını yüceltmenin [i'lâ-yı kelimetullah], "maddeten terakki"ye bağlı olduğunu; i'lâ-yı kelimetullahın "medeniyet-i hakikiye girmekle" mümkün olduğunu, "istikbalde silah, kılıç yerine hakiki medeniyet ve maddî terakki ve hak ve hakkaniyetin manevî kılıçları düşmanları mağlup edip dağıtaca[ğın]" bildirmektedir.²² Üstelik Nursî'ye göre Müslümanların bu çağdaki en büyük düşmanı 'haricî' düşman değil, (İslam'ın antitezi olan) "cehalet, sefalet ve ihtilaf" üçlüsü idi. Bu "acımasız" düşmanlar ve onların sonuçları İslam dünyasının gerilemesine sebep olmuş ve Müslümanların i'lâ-yı kelimetullah görevini yerine getirmesini önlemişti.²³

Eski Said'e Göre Haricî Cihat

Bu cümleler Nursî'ye göre modern dünyada haricî cihadın ideal biçimini özetlemektedir. Eskiden, orta çağlarda, Müslümanlar o zamanın barbarlığına, taassubuna ve saldırganlığına karşı kılıçla mücadele etmek zorundaydılar. Ancak "zaman-ı medeniyette ecnebiler medenî ve kuvvetli[dirler]... [ve] din nokta-i nazarından medenilere galebe çalmak ikna ile, icbar ile değildir. Ve İslamiyet'i, mahbup ve ulvi olduğunu, evamirine imtisalen ef'al ve ahlak ile göstermekleedir."²⁴ Böylece terakkinin önemli bir unsuru olmasının yanı sıra, İslam ahlakını benimsemek ve uygulamak, böylece bu ahlakın yüceliğini ve şefkatli karakterini göstermek, i'lâ-yı kelimetullahın önemli bir unsurudur ve insanlığın büyük gruplar halinde İslam'a girmesine vesile olacaktır.²⁵

Bu son husus ideal haricî cihat görüşüyle ilişkisi bakımından önemlidir. Daha önce sözü edildiği üzere, Nursî, insanlığın hak

(2 cilt), (İzmir, 1997), s. 145-146, 420-424, 745-748 ve Nursî, *İşaratü'l-l'câz* (trc. Abdülmecid Nursî), (İstanbul, 1978), s. 47-49.

22. Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 85.

23. Nursî, "Reddül-Evham," (*Volkan*, sayı 91), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 381; Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 78.

24. Nursî, "Reddül-Evham," (*Volkan*, sayı 91), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 381-382.

25. Bakınız Nursî, *The Damascus Sermon*, s. 29.

din olan İslam'da kurtuluşu bulacağına ve İslam vasıtasıyla evrensel barışın gerçekleştirilebileceğine ilişkin güçlü bir inanca sahipti. Nursî bu iddiasını desteklemek için bir çok argüman ileri sürmüş ve bu iddiayı çeşitli fırsatlarla tekrarlamıştır. Kısaca, bu çağda insanlığın bir yandan bilimsel ilerleme, bir yandan da savaş ve benzeri dehşet verici olaylar yoluyla “uyanmış” olduğunu belirtmektedir.

“Uyanmış, insaniyeti tatmış, müstakbele ve ebede namzet olmuş adam dinsiz yaşayamaz;”²⁶

hayatının maksadını bulmak zorundadır.

Eski Said'in Maddî Cihadi

Nursî'nin hiçbir şekilde maddî cihada karşı olduğu düşünülmemelidir. Şartlar bunu gerektirdiğinde, yani haricî saldırganlık karşısında, Nursî ülkesini savunmada en kahraman savaşçılardan birisi olmuştur. Enver Paşa'nın emri üzerine Doğu Anadolu'da kurduğu milis güçleri Keçe Külahlılar, Ermeni Taşnak komitelerine ve Ruslara karşı çok etkili olmuşlardır. Ayrıca Ruslarla savaşta gösterdiği olağanüstü gayretleri nedeniyle savaş madalyasıyla ödüllendirilmiştir.

Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, Rus işgaline karşı yaptığı bu cihadi esnasında Nursî'nin asla kalemini bir yana bırakmadığıdır. Ağır Rus bombardımanı altında bile sipere girmeyi zül addeden Nursî, at sırtında olduğu halde bir katibe Kur'an'ın esrarının izahını yazdırıyordu. Bu davranışı, *İşaratü'l-l'caz* adlı eserinin önsözünde kendisinin de belirttiği gibi, ilmî cihadi ne kadar acil gördüğünü göstermektedir.²⁷

İki Önemli Husus: Siyasî Mücadele ve Kamu Düzeni

Hem Eski Said döneminde, hem de Cumhuriyet yönetimi altındaki Yeni Said döneminde fiillerinin tam tersiyle suçlanmak

26. Bakınız, a.g.e., s. 29-36, 39-43; Nursî, *Münazarat*, s. 37-38.

27. Nursî, *İşaratü'l-l'caz*, s. 7-8.

Nursî'nin kaderi oldu. Her ne kadar dönemin başlangıcında bir 'toplumsal figür' haline geldi ve kamusal yaşamın İslam davasına ve Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet edebileceğine inandığı bütün alanlarına aktif olarak katıldı ise de, siyasete doğrudan katılmaktan kaçındı. Siyasî mücadeleyi ne o dönemde ne de daha sonraki dönemlerde uygun bir cihat biçimi olarak görmedi. Siyasetle ancak siyaseti dine hizmet ettirmek, iktidardakilere İslamî prensipleri hatırlatmak ya da olayların akışını İslamî kanallara çevirecek yollar aramak maksadıyla zaman zaman ilgileniyordu. Bu sorun bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Hatta yaşamının ilk dönemi boyunca takip ettiği ve son on yılında yeniden sözünü etmeye başladığı İttihad-ı İslam'a ilişkin olarak bile siyasî mücadeleyi savunmadı.

İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti adına yazdığı yazılarda bile, aşağıdaki örnekte göreceğimiz gibi, kendi görüşünü dile getiriyordu: "Mesleğimiz ise, ahlak-ı Ahmediye (aleyhissalatü vesselam) ile tahalluk ve sünnet-i Peygamberiyi ihya etmektir. Ve rehberimiz şariat-ı garra ve kılıcımız da berahin-i katia ve maksadımız i'lâ-yı kelimetullahtır."²⁸ "Cemiyetin mesleği... cihad-ı ekber ve başkalarını da irşaddir. Bu mübarek heyetin yüzde doksan dokuz himmeti siyaset değildir. Siyasetin gayri olan hüsn-ü ahlak ve istikamet ve saire gibi makasid-ı meşruaya masruftur."²⁹

Hem Meşrutiyet döneminde hem de Cumhuriyet döneminde mahkemelerin Nursî'yi haksız olarak suçladıkları ikinci husus -ve onun cihat anlayışının özünü teşkil eden husus- dahilî düzen ve kamu güvenliğidir. Bu sorun da gelecek bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Burada yalnızca bir gerçeği vurgulamak istiyorum: 31 Mart Vakası'nda yazdığı gazete makaleleri ve yaptığı konuşmalarla en az sekiz isyancı taburu subaylarını itaat etmeye ve kışlalarına dönmeye ikna etmesine rağmen, Nursî, isyanı başlatmakla suçlanan İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ne dahil olduğu

28. Nursî, "Bediüzzaman'ın Fihriste-i Maksadı," (*Volkan*, sayı 84), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 377.

29. Nursî, "Reddül-Evham", (*Volkan*, sayı 90), *Âsâr-ı Bedi'îye*, s. 381; Nursî, *Damascus Sermon*, s. 84-85.

bahanesiyle tutuklandı.³⁰ Üstelik nüfuzunu ve ününü kullanarak ve güçlü hitabet yeteneğinden yararlanarak, bu meseleye verdiği büyük önem nedeniyle, bu kargaşa döneminde bir çok hadiseyi yatıştırdı. Bunun örnekleri arasında Avusturya mallarının boykot edilmesi esnasında Kürt hamalların yaptığı toplantı, Şehzadebaşı'ndaki Ferah Tiyatrosunda Mizancı Murad Bey'in konuşması esnasında çıkan kargaşa ve 1909 yılının Şubat ayında Beyazıt meydanındaki medrese öğrencilerinin mitingidir.³¹

Yeni Said

1923 yılında Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, Türkiye'nin Müslüman toplumuna 'gayr-ı İslami' bir sistem empoze etmek için devlet gücünü kullanan İslam karşıtı unsurlar egemen hale geldiler. Çeşitli devlet ve hükümet kurumlarını Batı ülkelere alıp adapte etmeleri ve pozitivist felsefeyi esas almalarının maksadı, Batı tarzı "modern" bir "seküler" devlet kurmaktır. Böylece bir yandan Batı kültürü ve usulleri Türkiye'de yaşam tarzı haline getirilirken, Batı materyalist felsefesi de yaşamın esası yapıldı. Kısacası, İslam dininin yerini materyalist felsefe alacaktı.

Bu yolla, Türkiye, tıpkı dört yüzyıl boyunca hilafetin merkezi olduğu, "alem-i İslam'ın sancaktarlığını yaptığı" ve fizikî cihadın öncüsü olduğu gibi; imansızlık ve materyalizme karşı mücadelesinin -çağdaş dünyada gelişen mücadele tarzında- cephesi haline geldi. Bu nedenle Nursî birkaç yerde Mekke'de olmuş olsa dahi, "imanı kurtarmak ve Kur'an'a hizmet için" Türkiye'ye geleceğini belirtmektedir.³² Nursî'nin bu gelişmelere tepkisini incelerken, konunun aydınlatılmasına yardım edecek iki husustan söz etmek gerekir. Birincisi, Yeni Said'e dönüşümüyle, "tek rehber" olarak Kur'an'ı kabul etmiş; daha sonraki bütün eserleri ve fikirleri doğrudan Kur'an'dan ilham almıştı.

30. Bakınız Nursî, *Divan-ı Harb-i Örfî* (İstanbul, 1975), s. 22-25.

31. Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul, 1992), s. 68-71.

32. Nursî, *Emirdağ Lahikası* (İstanbul, 1959), c. i, s. 191.

Ayrıca Nursî başından itibaren Türkiye'nin yeni liderlerinin takip edeceği yolu ve onlarla siyaset alanında mücadele edilemeyeceğini anlamıştı. 'Resmî' biyografisine göre, onların temsil ettiği dinsizliğe karşı ancak "manevî kılıç hükmünde i'caz-ı Kur'an'ın nurlarıyla mukabele edilebilir[di]." ³³ Bu nedenle sosyal ve siyasal yaşamdan tamamen çekildi ve 1925 yılında sürgüne gönderildiğinde, doğrudan Kur'an'dan ilhamını alan, iman esaslarını ispatlayan eserlerini yazmaya başladı. Bir başka deyişle, İslam'a karşı bir rejimin daha önce hilafetin merkezi olan bir ülkede kurulmasına imkan veren gerileme, İslam dünyasının hastalıklarının ciddiyetini ve İslam'ın temelini onarılması, yenilenmesi ve yeniden yapılandırılması ihtiyacını da göstermişti.

Manevî Cihat

Nursî, başlattığı mücadeleyi "manevî cihad" ve "müsbet hareket" olarak adlandırmıştır. Bu cihat "fizikî olmayan cihat," "sözlü cihat" ya da "ahlak cihadı" olarak tercüme edilebilir. Bu cihat yönteminin doğruluğunu yalnızca Nursî'nin başlattığı tecdid-i iman hareketinin başlangıcından itibaren sürekli yayılması ve güç kazanması değil, aynı zamanda yaklaşık yirmi yıllık mücadeleden sonra 1940'ların sonlarında, *Risale-i Nur* hareketinin "dinsizliğin belini kıldığını" ve "dinsizliği hezimete uğrattığını" ileri sürebilmesi göstermektedir. ³⁴ Ayrıca son yıllarda Türkiye'de gözlemlenen İslam'ın yeniden yükselişinin temelini atan ve bunu mümkün kılan, kuşkusuz *Nur* hareketi ve onun başarılı "müsbet hareket" metodudur.

Manevî cihat kavramını tanımlayan önemli bir pasaj On Birinci Şua'nın sonunda (Meyve Risalesi) yer almaktadır. ³⁵ Bu pasajda Nursî dolaylı olarak yüzyılın ilk yıllarında ifade ettiği görüşlerini tekrarlamakta, "ikrah ve icbar" devrinin geçtiğini ve bu çağda

33. *Risale-i Nur Külliyyatı Müellifi*, s. 131.

34. Örneğin, Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 66, 123, 151.

35. Nursî, *The Rays Collection* (İngilizce çeviri), (İstanbul, 1998), s. 289-290.

mücadelenin bilgi, bilim ve ikna ile olduğunu belirtmektedir. Ancak burada mücadelenin bu gelişmenin ürünü olan belli prensiplere bağlı olduğunu belirtmekte ve ayrıca Kur'an'ın da buna işaret ettiğini vurgulamaktadır. Yani Nursî "vicdan hürriyeti" gibi prensipleri ilim çağının -bu çağın- zorunlu sonucu olarak görmekte ve dinî cihadın bu prensiplere uygun biçimde yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Kur'an bu hususa işaret ettiği gibi böyle bir cihat için gerekli araçları da sağlamaktadır. Dahası böyle bir cihadın saflığını korumak için, bu cihadı yapanların siyasi ya da "maddî" mücadeleden uzak durması zorunludur. Dinde zorlamaya karşı olan "vicdan özgürlüğü" gibi prensiplerin evrensel geçerliliğini kabul eden ve hatta din adına siyasi mücadeleye karşı çıkan bir kişinin, sekülerizm prensibini -ki vicdan özgürlüğü temel unsurlarından birisidir- ihlal ettiği bahanesiyle, otuz beş yıl boyunca sürgün ve hapislerde süründürülmesi gerçekten ironiktir.

Manevî cihat kavramını daha iyi anlamak için, onun iki "silah"ını yani iman-ı tahkikî ve "dinin yüzlerce esrarını çözen, maddî kılıca ihtiyaç bırakmayan" *Risale*'nin "manevî kılıcını" ele alacağız. İkinci olarak, Nursî'nin siyasete yaklaşımını ve *Risale* talebelerinin siyasetten kaçınmasının nedenlerini daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

"Tahkikî İman" Kılıcı

Her şeyden önce bu bölümün başında sözü edilen cihat sınıflandırmasına göre, cihadın on üç "aşaması"ndan yalnızca iki aşamasının güç kullanımı anlamında fizikî cihat oluşturduğunu hatırlatalım. Cihadın ana amacı "batılı yenmek ve hakkı yaymak" ve "i'lâ-yı kelimetullah için Hakk'ın dinine yardım etmektir." Bu nedenle günümüzde bir din aliminin hadîse ("Müşriklere karşı sözle... cihat edin"³⁶) uygun olarak belirttiği gibi, önemli bir cihat biçimi de zamanın ve zeminin gerektirdiği şekilde kanıt, ar-

36. *Ebu Davud*, "Cihad," 18 (2504); Nese'i, "Cihat", 1 (6,7), *Kütüb-ü Sitte*, v, 67.

güman, tartışma, propaganda ya da herhangi başka bir yol ile yazılı ya da sözlü iletişim yoluyla inançsızlıkla mücadele etmektir.³⁷

Sürgüne gönderildiği zaman Nursî'nin yazmaya başladığı eserlerin ismi olan *Risale*'ye üstünkörü bir bakış bile, bu eserin Türkiye'de zorla empoze edilen dinsizliğe, bidalara ve materyalist felsefeye karşı "sözle" cihadı yürütmek için benzersiz derecede uygun özelliklere sahip olduğunu gösterecektir. Ve bu özellikler okuyucularının, bir çoklarının teyit ettiği gibi, "kesin, tahkiki imanı" kazanmalarını sağlamıştır.³⁸ Bu özelliklerin en önemlisi, *Risale*'nin neredeyse münhasıran iman hakikatlerini ve onunla bağlantılı konuları ele almasıdır. Mantık ve gerekçeli argüman yoluyla bu hakikatlerin rasyonel ve zorunlu oldukları kanıtlanmakta ve gösterilmektedir. *Risale*, en anlaşılması güç konuları bile karşılaştırma ve temsil yoluyla anlaşılır hale getirmektedir. Önemli bir kısmı Kur'an ve onun öngördüğü hikmet ve medeniyet ile, Batı felsefesi ve onun "sonuçları" ve medeniyeti arasındaki yoğun karşılaştırmalara, Batı felsefesinin ve saldırılarının çürütülmesine ve insanlığın gerçek mutluluk ve ilerlemesini yalnızca Kur'an'ın sağlayabileceğinin gösterilmesine ayrılmıştır. *Risale* ayrıca din hakikatleri ile modern fen bilimlerini bir araya getirmekte, bir çok iman hakikatini bilimin ışığında kanıtlamaktadır. İnsanları kainatın işleyişini yansıyan ilahî tasarruflar üzerinde düşünmeye, ve kainat ve ondaki Esmâ-i İlahiye'nin tecellileri üzerinde tefekkür etmeye yöneltmeye ilişkin Kur'anî metottan ilham alarak "Kur'an'ın modern çağa bakan yüzünü" *Risale*'de yorumlayarak, Nursî, yeni ve "hakikate doğrudan giden bir yol" açmıştır. Aynı zamanda *Risale* materyalist felsefeye cevap verir ve onun temelini teşkil eden kavramlar olan 'tabiat' ve 'nedenselliği' en açık şekilde çürüterek, felsefeyi reddeder.

Tefekkürî düşüncenin bu benzersiz ve dinamik yolu, Nursî'nin ifadesiyle tabiatçılık ve diğer materyalist felsefelerin sahte fikirlerinin temeli kabul ettikleri ve ardına sığındıkları "en son ve

37. Bakınız *Kütüb-ü Sitte*, v. 67.

38. Örneğin, *Nursi, Kastamonu Lahikası* (İstanbul, 1960), s. 84.

en geniş kainat perdelerinin arkasında, envar-ı tevhidi gösteriyor.”³⁹ Ayrıca yukarıda ana hatları çizilen metot yoluyla *Risale*, cismani haşır, kader ve cüzî irade gibi en büyük eski din alimlerinin yetersizliklerini itiraf ettikleri imanî konuların ve kainattaki sürekli değişim, nefis ve zerrenin hareketi gibi diğer bir çok sırrın kolaylıkla kabul edilebilir olduklarını kanıtlamaktadır.⁴⁰ Kısacası *Risale*’nin dinin yirminci yüzyıl insanına bakan yönünün açıklamasını sunduğunu, hem akla hem de diğer ince deruni duygulara hitap ettiğini ve bu zamanın ihtiyaçlarına cevap verdiğini söyleyebiliriz. *Risale*’nin metodunu izleyenler için iman, sayısız tahkik derecelerinden geçerek gelişen, hayatî, sürekli bir süreçtir.⁴¹

Nursî bu imanı, *iman-ı tahkiki* olarak adlandırmaktadır. Bu terim “teyit edilmiş” ya da “tasdik edilmiş” iman; ya da araştırma veya soruşturmanın sonuçları yoluyla elde edilmiş iman olarak tanımlanabilir. Körü körüne taklit ya da alışkanlık yoluyla gelen iman anlamındaki *taklidi iman*ın karşıtıdır. Bu nedenle günümüz alimleri Nursî’nin *Risale* yoluyla sergilediği çabalarının, kelimeminin güncelleştirilmesi, çağdaş ihtiyaçlara uygun hale getirilmesi olduğunu kabul etmektedirler.⁴²

Fiilî Mücadele

Empoze edilmeye çalışılan dinsizliğe karşı yürütülen bu dinamik entelektüel mücadelenin doğal sonucu, *Risale*leri 1920’ler, 1930’lar ve 1940’ların düşmanca ve güçsüzleştirici şartları altında yazma ve yayma fiilî mücadelesinin verilmesi oldu. Bu yılların önemli bir kısmı boyunca dinî eserlerin yazılması ve yayınlanması kanunen olmasa bile fiilen yasaklanmıştı. Bu nedenle *Risale* dağlarda ve kırsal bölgelerde, Nursî’nin bir katibe dikte etmesi su-

39. A.g.e., s. 174-175.

40. Nursî, *Letters 1928-1932*, s. 438-439.

41. Bakınız Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 102-103.

42. Abdülkadir Harmancı, *Said Nursî’nin Risalelerinde Kelam-Felsefe Problemleri* (İstanbul, tarihsiz), s. 121.

retille yazıldı. Arap alfabesinin kaldırılması ve yasaklanmasından sonra hiçbir matbaanın bulunmaması yüzünden, bütün kopyalar elle yazıldı. Yetkili makamların tutuklamasına, hapse atmasına ve yargılamasına maruz kalan Nursî'nin talebeleri için bu cesaret isteyen bir işti. Ayrıca kağıt ve mürekkep gibi malzemelerin temini kolay olmadığı gibi, çoğu zengin olmayan bu talebelerin bu işi yapmak için geçimlerini sağladıkları işlerini terk etmesi gerekiyordu. Nursî sürekli olarak talebelerini bu iman nurlarının yayınlanması mücahedeleri nedeniyle teşvik ediyor, bazen "alimlerin mürekkebi ahirette şehidlerin kaniyla racihane muvazene edilecektir"⁴³ hadisini hatırlatarak bu görevin önemini vurguluyordu. Onlara bu işlerinin "diğer bütün meselelerin en büyüğünden bile çok daha önemli" olduğunu aşılyordu.⁴⁴

Nur hareketinin yavaş yavaş büyümesiyle birlikte Nursî'nin cemaatine kazandırmaya çalıştığı ayırıcı özelliklerden birisi de, *Risale* talebeleri -kendisini de onlardan birisi sayıyordu- arasında bir şahs-ı manevî oluşturmaktı. Bu nedenle talebelerin ihlası kazanmaları ve bireysel egolarını (enelerini) ya da "benlik"lerini şahs-ı manevînin "biz"i için feda etmelerine büyük vurgu yapmıştı. Onun görüşüne göre, bu çağın -ego çağının- şartları nefisle bu tarz bir mücadeleyi (*cihad-ı ekber*) gerektirmektedir. Çünkü ancak bir şahs-ı manevî, dalalet ve nifak güçlerinin şahs-ı manevîle-riyle başarıyla mücadele edebilir.⁴⁵

'Manevî Cihat' ve Nursî'nin Siyasete Bakışı

Nursî'nin manevî cihadının temeli ve hedefi, en temel düzeyin -imanın temelinin- yenilenmesi ve yeniden yapılandırılmasıdır.

43. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 81; Nursî, *The Flashes* [İngilizce çeviri], (İstanbul, 2000), s. 222; Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 184; Hadis: Gazzali, *Ihyau 'Ulumi'd-Din* (Carito, 1968), c. i, s. 6; El-Münevî, *Feyzû'l-Kadir*, c. vi, s. 466; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, c. ii, s. 561; Suyûtî, *Camîû's-Sagîr*, no: 10026.

44. Nursî, *Hizmet Rehberi* (İstanbul, 1991), s. 170-172.

45. Bakınız Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 102, 135; Nursî, *Flashes*, s. 203.

Bunun diğer bütün meselelerden daha önemli olduğunu daima vurgulamıştır. Bu “vazifeyi” ahir zaman bağlamına yerleştirerek eğer Mehdi bu zamanda gelseydi, misyonunun temeli olarak, hilafet ya da şeriatın çok iman meselesini kabul ederdi diyordu. Halbuki halkın nazarında diğer ikisi daha geniş ve ivedi görünmektedir.⁴⁶ Bu zamanın saldırıları karşısında, imanı kurtarmak ve tecdit etmek görevi diğer bütün meselelerden daha önemlidir. Daha önce izah edildiği üzere, *Risale*’nin Kur’an’dan çıkan “manevî kılıcı” bu manevî cihadı yaptığından, “maddî” cihada ihtiyaç kalmamaktadır.

Bu sorunun önemi nedeniyle, Nursi’nin siyasete karşı -hatta kendi davasına hizmet edebilecek olması ve şartları onlar için kolaylaştırabilecek olmasına rağmen- ilgisizliği ve katılmaması önemli bir merak konusu olduğu için, Nursi’nin bu yaklaşımının nedenlerini, bu konudaki sorulara verdiği cevaplara dayanarak kısaca ele alacağız.

Birincisi, insanların ikna edilmesi ve ‘kazanılması’ ya da yeniden hakka ‘döndürülmesi’ gerekmektedir ve siyaset bunda olumsuz bir etkiye sahiptir:

Bu zamanda ehl-i İslamın en mühim tehlikesi, fen ve felsefeden gelen bir dalaletle kalblerin bozulması ve imanın zedelenmesidir. Bunun çare-i yeganesi nurdur, nur göstermektir ki, kalbler ıslah olsun, imanlar kurtulsun... Onun için, bütün kuvvetimle nura sarılmaya mecbur olduğumdan, siyaset topuzu ne şekilde olursa olsun bakmamak lazım geliyor.⁴⁷

İkincisi, ‘iman hakikatleri’ ne istismar edilebilir ne de küçümseenebilir. Nursi’ye göre iman hakikatleri ve bu hakikatlere hizmet dünyadaki her şeyin üzerindedir. Kendisi bu iman hakikatlerinin istismarına yol açabilecek her türlü faaliyetten titizlikle kaçınmıştır.⁴⁸ Bu hakikatler -bilhassa siyasî akımlar ve güçler tarafından-

46. Bakınız Nursi, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 259-261; Nursi, *Kastamonu Lahikası*, c. 57, 104.

47. Nursi, *The Flashes*, 143-144. Ayrıca bakınız Nursi, *Letters 1925-1932* (İstanbul, 1997), 68-70.

48. Bakınız Nursi, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 266.

hiçbir şeye alet edilemez ya da küçümsenemezler. Bu nedenle “Kur’an-ı Hakimin hizmeti, bize [Risale-i Nur talebelerine] kati bir surette siyaseti yasak etmiş.”⁴⁹

Nursî’nin siyasetten uzak durmasının üçüncü ve en önemli nedeni ise, *Risale* yolunun “en büyük kuvveti”⁵⁰ ve “temeli” olan ihlastır. İhlas, *Risale* talebelerinin Kur’an’a ve imana hizmet “vazifelerini” “vazife-i İlahiye’ye karışmadan” -ki bu husus siyasete geldiğinde çok ince bir anlam ifade etmekte ve aceleci olmama ve hemen sonuç beklentisiyle hareket etmeme anlamına gelmektedir- yerine getirmeleridir.

Dördüncüsü, tarafgirlik ve ihlas sorunudur. Nursî bu konuda şu görüşü benimsemektedir: “Mesleğimizin esas olan ihlas bizi men ediyor. Çünkü, bu gaflet zamanında, hususan tarafgirane mefkureler sahibi, herşeyi kendi mesleğine âlet eder... Halbuki, hakaik-i imaniye ve hizmet-i nuriye-i kudsiye, kainatta hiçbirşeye alet olamaz. Rıza-i İlahîden başka bir gayesi olamaz.”⁵¹

Beşincisi, insanları dini istismar etmeye götürmesinin yanı sıra, tarafgirlik, Müslümanlar arasında birliği bozmak ve ihtilafa sebebiyet vermek dahil başka olumsuz sonuçlara da yol açar.⁵²

Altıncısı, Nursî ve *Risale* talebelerinin şiddetle siyasetten kaçmalarının ana nedeni ve bir başka sonucu da, siyaset yüzünden masumların zarar görmesidir. Nursî’ye göre suçlu olan başkalarının yüzünden masumların zarar görmesi tamamıyla İslam adaleatine aykırıdır. “Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz” (Enam, 6:164) ayetinden çeşitli bağlamlarda bir ilke olarak bahsetmekte, özellikle de İslam medeniyeti ile günümüz medeniyeti arasındaki karşılaştırmada kullanmaktadır. Bu ilke günümüz medeniyeti tarafından sürekli ihlal edilmektedir. Aşağıdaki mektubun devamında, Nursî tartışmayı cihadı da içerecek şekilde genişletmekte, bu nedenle “İslam dairesinde” din

49. Bakınız Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 96, 105.

50. *A.g.e.*, s. 107.

51. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 38.

52. Bakınız Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 84.

namına güç kullanımı ya da şiddetin yasal olmadığına işaret etmektedir. Muhtemelen siyasî yan anlamlar içermesi nedeniyle *darû'l-İslam* terimi yerine *İslam dairesi* ibaresini kullandığına dikkat edin:

Cihad, dinî de olsa, kafirlerin çoluk çocuklarının vaziyetleri aynıdır. Ganimet olabilir; Müslümanlar, onları kendi malikiyetine dahil edebilir. Fakat İslam dairesinde birisi dinsiz olsa, çoluk çocuğuna hiçbir cihetle temellük edilmez, hukukuna müdahale edilmez. Çünkü o masumlar, İslamiyet rabatasıyla dinsiz pederine değil, belki İslamiyetle ve cemaat-i İslamiye ile bağlıdır. Fakat, kafirin çocukları, gerçi ehl-i necattırlar; fakat hukukta, hayatta pederlerine tabi ve alakadar olmasından, cihad harbinde o masumlar memluk ve esir olabilirler.⁵³

Manevî Cihat ve 'Müsbet Hareket'

Vefatından önce talebelerine verdiği son dersinde Nursî, manevî cihadın *Risale* yolunun merkezî kavramı olduğunu vurgularken,⁵⁴ birkaç caninin yüzünden masumların zarara sokulmaması gerektiği hususunu tekrarlamıştır. Bu nedenledir ki 'İslam dairesinde' güç kullanımına izin verilmemiştir. "Haricî tecavüze karşı kuvvetle mukabele edilir. Çünkü düşmanın malı, çoluk çocuğu ganimet hükmüne geçer." Yine "Kimse kimsenin günahını çekmez." (6:164, 17:15 vs.) ayetini tekrarlayarak, Nursî bu zamanda haricî cihat ile dahili cihat arasında büyük bir fark bulunduğunu vurgulamıştır. Ülke içindeki yani daire-i İslam'daki hareket "müsbet hareket" olmalıdır. Tahrip fizikî ya da maddî olmayıp ahlakî ve manevî olduğundan buna karşı mücadele de aynı şekilde olmalıdır. "Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfi hareket değildir. Rıza-yı İlahiye göre sırf hizmet-i imaniyeyi yapmaktır, vazife-i İlahiyeye karışmamaktır. Bizler asayişi muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti içinde her bir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz."⁵⁵

53. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. i, s. 38-39.

54. *A.g.e.*, c. ii, s. 213-219.

55. *A.g.e.*, s. 213-214.

Nursî, *Risale* talebelerini “asayişin muhafızları” olarak tarif etmiştir. Çünkü “iman dersiyle herkesin kafasında bir yasakçıyı bırakıyorlar. Emniyet ve asayişi muhafaza ediyorlar.”⁵⁶

Nursî, *Risale*’nin bu işlevine bu kadar önem vermesinin nedeni 1940’ların ortalarında yazdığı bir mektupta açıklamaktadır. Ona göre *Risale* “bu mübarek vatanın manevî bir halaskarı” olduğundan, memleketin karşılaştığı anarşi ve anarşinin meydana getirmeyi amaçladığı tahribat olan “iki dehşetli manevî belayı def etmek için matbuat alemiyle tezahüre başlamak, ders vermek zamanı geldi veya gelecek gibidir.”⁵⁷

Bu iki “bela” ya da “akım”dan birisi yalnızca Türkiye’yi kuzeyden tehdit etmekle kalmayıp, içeride de kendisine yer bulan komünizm idi. İkincisi ise “kökü dışarıda olan” ve amacı dinsizliği yaymak, Müslümanlar arasında ihtilaf çıkarmak ve Müslümanları yozlaştırmak olan ifsat komiteleridir. Bu iki akım mutlak dinsizliği temsil etmektedir. İfsat komitelerinin maksadı İslam dünyasının imhası ve propaganda vasıtalarıyla İslam dünyası ile bu İslam’ın eski merkezi arasındaki bağları koparmaktır. Hem bu tabii desteğinden koparılan hem de gücünün kaynağı olan İslam’dan koparılan Türk milleti iki dinsizlik akımının ifsadına dayanamayacak ve ahlakî çöküntünün sonucu olarak anarşiye düşecektir.⁵⁸ Çünkü, Nursî’nin ifadesiyle “katiyen dinsiz bir millet yaşamaz.”⁵⁹ *Risale* kuzeyden gelen komünizm akımına ve onun ülke içindeki gizli destekçilerinin “ahlakî ve manevî tahribat”ına karşı “Kur’anî bir sed” oluşturmuştur. Bu akımların tahribatlarını tamir etmek için *Risale*, “tamirci manevî bir atom bombası” olmuştur.

“Çok ehemmiyetli” olduğu vurgulanan bir mektupta Nursî’ye göre *Risale* talebelerinin bu zamandaki en önemli vazifesi:

Tahribata ve günahlara karşı takvayı esas tutup davranmak gerektir... Cenab-ı Hakka şükür ki, *Risale-i Nur*, bu müthiş tahriba-

56. A.g.e., s. 128.

57. A.g.e., c. i, s. 101.

58. A.g.e., s. 214-216; c. ii, s. 177-178.

59. A.g.e., c. ii, s. 216.

ta karşı girdiği yerlerde mukavemet ediyor, tamir ediyor. Sedd-i Zülkarneynin tahribiyle Yecüc ve Mecücülerin dünyayı fesada vermesi gibi, şeriat-ı Muhammediye (a.s.m.) olan sedd-i Kur'anînin tezelzülüyle ve Yecüc ve Mecüc'den daha müthiş olarak ahlakta ve hayatta zulmetli bir anarşilik ve zulümlü bir dinsizlik fesada ve ifsada başlıyor. Risale-i Nur'un şakirtleri, böyle bir hadisede inanevî mücahedeleri, inşaallah zaman-ı Sahabedeki gibi, az amelle, pek büyük sevap ve a'mal-i salihaya medar olur.⁶⁰

Nursî, maksatları emniyet ve asayiş bozmak olan dehşetli kuvvetlerin Türkiye'de Mısır, İran ve Fas gibi ülkelerden daha aktif olmalarına rağmen, bu ülkede emniyet ve asayiş bozamamalarının nedenini, 600 bin *Risale* nüshaları ve 500 bin *Risale* talebelerinin zabıtaya bir manevî kuvvet olmasına atfetmektedir.⁶¹

'Müsbet Hareket'in Diğer Yönleri

Risale'nin İslam'daki diğer yolların takipçilerine ve hatta İslam'ın sapkın mezhepleri ve hristiyanlara karşı öngördüğü yol 'müsbet hareket'tir. Onların *Risale*'ye karşı saldırganca ya da düşmanca davranışları halinde dahi bu prensip geçerlidir. Allah'a inananların dinsizlik güçleri karşısında birleşik bir cephe oluşturması ve ihtilafa düşmemesi gerekmektedir:

Biz, değil onlar gibi ehl-i diyanet ve tarikata mensup Müslümanlar, şimdi bu acip zamanda, imanı bulunan ve hatta fırka-ı dalle-den bile olsa onlarla uğraşmamak; ve Allah'ı tanıyan ve ahireti tasdik eden hristiyan bile olsa, onlarla medar-ı niza noktaları medar-ı münakaşa etmemeyi, hem bu acip zaman, hem mesleğimiz, hem kudsi hizmetimiz iktiza ediyor.⁶²

... Mesleğimiz, müsbet hareket etmektir. Değil mübareze, belki başkaları düşünmeye de mesleğimiz müsaade etmiyor.⁶³

Müsbet hareketin bir başka yönü de zulme karşı sabır ve metanet göstermektir. Bu hareket, en yüksek fedakarlığı gerektirmektedir: "Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfi hare-

60. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, 106-107.

61. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. ii, s. 77.

62. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 186-187.

63. *A.g.e.*, s. 183. Ayrıca bakınız Yirminci Şua.

ket değildir. Rıza-i İlahîye göre sırf hizmet-i imaniyeyi yapmaktır, vazife-i İlahîyeye karışmamaktır. Bizler asayîşi muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti içinde herbir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz.” Nursî daha sonra, “menfi değil müsbet hareket etmek için” “30 yılı aşkın süredir gördüğü bütün kötü muameleye karşı sabır ve metanet gösteren”⁶⁴ kendisini örnek vermektedir.

“Bu vatan ve dinin gizli düşmanlarının bu eşedd-i zulm-ü Nemrudanelerine karşı” “maddî kuvvetle” ya da “menfi cihette” karşılık vermemek gerektiğinin nedenini, “yüzde on zındık dinsizin yüzünden doksan masuma zarar gelmemek”le ve dahildeki emniyet ve asayîşi muhafaza etmekle açıklar.⁶⁵

Üçüncü Said

Daha önce sözü edildiği üzere, bana göre Nursî, Eski Said’in bu yüzyılın ilk yıllarında ilan ettiği gibi, “Allah yolunda cihadın ve i’lâ-yı kelimetullahın bu çağda tabi olması gereken genel prensipleri gençliğinde formüle etti. Ve yaşamı boyunca bu prensiplere bağlı kaldı. Yine de Kur’an’ı “tek rehber” olarak kabul etmekle ve yalnızca Kur’an’a bağlı kalmakla karakterize edilen, manevî cihat ve müsbet hareket prensiplerini kendi bütünlüğü içinde geliştiren Yeni Said idi. Nursî bu prensipleri bir manifesto olarak açıklamadı, bunları daha çok şartlar gerektirdikçe talebelerine anlattı. Böylece Nursî’nin otuz beş yıllık sürgün ve mahkumiyet yaşamında şartlar değiştikçe ve kolaylaştıkça, bu cihat da zamanla gelişti. Bence Nursî fikirlerini değişen olaylara uyacak şekilde değiştirmek yerine, olayların izleyeceği yönü önceden görerek bu cihadın biçim ve metodunu belirledi ve sonra bu biçim ve metodu öngördüğü olaylar gerçekleştikçe talebelerine ve başkalarına açıklayarak rehberlik etti. Ve bundan da ötesi, Nursî manevî cihadı ve müsbet hareketi, olayların trendini görerek ve geleceğe bakıp, olacakları kestirerek formüle ettiği için, ölümünden sonra da bu

64. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c. ii, s. 213.

65. *A.g.e.*, s. 136-137.

cihadın sürmesine rehberlik edebildi. *Risale* hareketinin olağanüstü derecede büyümesi ve otuz beş yıl içinde dünya çapında gösterdiği başarı, durumun gerçekten de böyle olduğunu kanıtlamaktadır.

Yeni Said dönemindeki fikirlerinin devam ettirilmesine ilave olarak, Nursi'nin manevî cihadının onun öngördüğü şekilde geliştiğinin en güçlü kanıtı, onun yaşamının son on yılı olan ve Üçüncü Said olarak bilinen dönemde, yüzyılın başında Eski Said olarak ifade etmiş olduğu bir dizi görüşünü yeniden dile getirmesidir. Yani Cumhuriyet Halk Partisi'nin yenilgiye uğraması ve 1950 yılının Mayıs ayında, İslam'a yönelik müsbet bir yaklaşıma sahip ve CHP'nin anti-İslamî önlemlerini geri çevirme niyetinde olan Adnan Menderes'in yönetimindeki Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle, Nursi ve talebeleri için şartlar bir ölçüde kolaylaştı ve onun cihadını genişletmesine imkan sağladı. Bu genişleme Eski Said'in bir çok fikrini yeniden gündeme getirmiş olup onun fikirlerindeki sürekliliği göstermektedir. Nursi artık kendisi yönetemeyecek hale geldikten sonra bile bu cihadın sürdürülebilmesi için gerekli temelleri atıyordu.

Nursi'nin cihadının kapsamını genişlettiği ana yönler aşağıda ele alınacaktır.

Menderes ve Demokrat Parti'yi Destekleme

İslam ve din lehine aldıkları önlemlerle, yirmi beş yıllık CHP iktidarının neden olduğu manevî tahribatın bir kısmını tamir etmeleri nedeniyle, Nursi 1950'li yıllar boyunca Menderes ve Demokratları destekledi. Bunun nedeni, bir yandan CHP'nin -Nursi'nin ölümünden birkaç yıl sonra görüldüğü gibi, bu partiyi paravan olarak kullanmakta olan komünistlerin ülke için oluşturdukları tehlikeden dolayı- tekrar iktidara gelmesini önlemek, bir yandan da Demokratların, ahlakî tahribata karşı "sed" çekme çabalarında "Risale-i Nur talebelerine yardım ettiği"ne ikna olmuş olmasıydı.⁶⁶

66. A.g.e., s. 52, 177-178.

Bu destek hiçbir şekilde siyasete aktif olarak katılım biçiminde değildi; daha çok bu hususlara ilişkin olarak, İslamiyet ve Risale davasını ileri götürmek için tavsiyede bulunma ve rehberlik etme biçimindeydi. Nursî, 1950 yılında Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra Celal Bayar'a yazdığı mektupta şunları söylüyordu: "Biz dini siyasete alet değil, belki vatan ve milletin dehşetli zararına siyaseti mutaassıbane dinsizliğe alet edenlere karşı, bizim siyasete bakmamıza mecburiyet-i kat'îye olduğu zaman, vazifemiz siyaseti dine alet ve dost yapmaktır."⁶⁷

Nursî'ye göre hem bu dünya da hem de ahirette kurtuluş ve mutluluk vasıtası yalnızca İslamiyet idi. Materyalizm ve dinsizliğin neden olduğu ahlakî tahribat anarşi ve gerilemeyi netice verecek, sonunda ülkeyi ve milleti yıkacaktı. Bu tahribat için çalışan güçleri temsil edenler yalnızca küçük bir azınlık idi ve siyaseti dinsizliğe alet eden ve Nursî ve talebelerinin uğradığı bütün zulüm ve adaletsizliğe neden olan bunlar idi. Nursî yirmi beş yıldır bu "yüzde beş" in su-i istimali ve meşum emellerine karşı mücadele veriyordu.

Bu nedenle Nursî'nin Menderes ve Demokratlara tavsiyelerinin mahiyeti, sıklıkla onları çeşitli ateist cereyanlar konusunda aydınlatmak ve bunların tahribatlarının gelecekteki muhtemel sonuçları konusunda uyarmaktan oluşuyordu. Bu arada bu tahribatı durduracak ve tamir edecek bir dizi Kur'anî prensibi de ortaya koydu. Genellikle çok aşık olmasa da, onlara vurgulamak istediği husus bunun özünde imanla küfür ve dinle materyalist felsefe arasındaki bir mücadele olduğu idi. İmanla küfür arasında hiçbir şey, hiçbir üçüncü yol yoktu.⁶⁸ Batılılaşma süreci içinde benimsenen Batılı felsefî prensipler temelden adaletsiz ve aşırı derecede tarafgirliğe, sömürücü ve despotik bir idari yapılanmaya, ırkçılığa, toplum içinde nefret ve bölünmeye ve benzeri sonuçlara yol açmıştı. Kamu düzenini ve toplumun birlik ve ahengini tahrip ederek, korkunç bir yozlaşma, düzensizlik ve adaletsizliğe

67. A.g.e., s. 17.

68. Bakınız a.g.e., s. 60-61.

neden oldular. Bu tehlikelere karşı tek çare, kardeşliğe, İslamiyet ‘milliyeti’ duygusuna, kamu düzenine, gerçek adalete, dayanışmaya ve benzeri sonuçlara götüren İslamî prensipler idi.⁶⁹ Üstelik Nursî dinsizliği ve onun tahribatını durduracak olanın “maddî kuvvetler ya da beynelmilel anlaşmalar” değil, “Kur’an ve iman hakikatleri ve maneviyat-ı kalbiye” olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle hükümeti okullarda dinî eğitimi yeniden zorunlu hale getirmeleri nedeniyle tebrik etmektedir.⁷⁰

Geçmiş devirlerde aynı maksatlarla çalışanları hatırlatmak ve onları da bu yönde çalışmaya teşvik etmek için, Nursî Demokratları, “Ahrarlar” olarak ve “hürriyet-i şer’iye” için çalışanlar olarak adlandırmaktadır.⁷¹

Risale Yayımının Genişletilmesi

Risale’nin ahlakî ve manevî tahribatı tamir etmedeki ispat edilmiş etkinliği ışığında, Nursî *Risale*’nin yayınlanması için resmî destek ve yardım sağlamaya çalıştı. Ayrıca birkaç kez *Risale*’nin basılması ve yayınlanması için hükümete dilekçeyle başvurdu.⁷² Ancak bu gibi teşebbüslerin başarısızlığa uğraması ve *Risale*’nin nihaî olarak Afyon Mahkemesi’nde beraat etmesinden sonra, 1956 yılında Nursî talebelerine *Risale*’yi Latin alfabesiyle modern matbaalarda basma izni verdi.

1950 yılından itibaren Nursî’nin bazı talebeleri Ankara’ya yerleştiler ve Millet Meclisi’nden milletvekilleriyle görüşme, *Risale* davasını aktif olarak genişletme faaliyetleri yürüttüler. Burası aynı zamanda 1956 yılından sonra bir yayın merkezi haline geldiği için, Nursî oradaki talebelerini mücahede cephesinde olarak tanımlıyordu.⁷³ *Risale* talebeleri basılmış ve -İslam’ın rengi olduğu için- yeşil kapla kaplanmış ilk *Risale*’yi, Isparta’da bulunan Nursî’ye sundular. Ancak Nursî, yeşil kabı çıkardı ve orada bulunan

69. A.g.e., s. 142-145.

70. A.g.e., s. 60.

71. Örneğin, a.g.e., s. 20, 25.

72. A.g.e., s. 10-11, 151, 178.

73. A.g.e., s. 57.

bir kırmızı kitap kabını -kırmızı *cihat* rengidir- taktı ve bu kolaylıkla fark edilen renk o zamandan bu yana muhafaza edildi.

Ayrıca Nursî 1950'lerde Eski Said'in, *Münazarat ve İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi* veya *Divan-ı Harb-ı Örfî* gibi yeni tartıştığımız bir çok konuyu içeren başlıca eserlerini yeniden yayınladı. Meşhur *Hutbe-i Şamiye'sini* Arapça'dan kendisi Türkçe'ye çevirerek, belli ilavelerle yayınladı.

Risale Hareketinin Yayılması

Risale'nin yeni harflerle büyük miktarlarda yayınlanması *Risale* okuyucularında büyük bir artışa ve harekette büyük bir genişlemeye yol açtı. Bunun sonucu olarak ülkenin her yerinde *dershaneler* açıldı.⁷⁴

İttihad-ı İslam

Üçüncü Said'in genişleyen manevî cihadının kapsamına dahil edilebilecek bir başka olgu da, gençliğinde de uğrunda çalıştığı İttihad-ı İslam'dır. Bu faaliyet, hem Menderes'i, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana İslam alemiyle neredeyse hiç kalmayan ilişkileri yeniden kurmaya çağırmayı, hem de *Risale*'nin Arapça'ya çevrilerek İslam dünyasına yayılması çabalarını içeriyordu.

Menderes'e ve hükümete yazdığı mektuplarında en büyük önemi bu konuya veriyordu. Bunun yanında maksadı dinsizliği yayararak, İslam dünyasında Türkiye'ye karşı güvensizlik ve düşmanlık yaratmak olanlara karşı Menderes'i uyaran Nursî, Kur'an'ı kucaklamaya ve bu yolla dört yüz milyon kardeş bulmaya ve "alem-i İslam'ın manevî kuvvetini bir ihtiyat kuvveti olarak bu vatanı kazandırma"ya çağırıyordu.⁷⁵ Hatta Nursî *Risale* talebelerini, daha önce zikredilen akımla mücadeledeki ve İttihad-ı İslam çalışmalarındaki önemleri nedeniyle, 1909 yılı başında faaliyette

74. Bakınız *a.g.e.*, s. 101, 105, 203.

75. *A.g.e.*, s. 56, 178.

bulunan İttihad-ı Muhammedi'nin mensupları ve halefleri olarak adlandırdı.⁷⁶

1940'ların sonları ve 1950'lerde, Asya ve Afrika'daki çeşitli İslam ülkeleri sömürgecilerden bağımsızlıklarını kazanmakta ve "İslamî devletler" kurmaktaydılar. Bu dönemde Nursî yine, yirminci yüzyılın başlarında emin olduğu, İslam'ın istikbaldeki hakimiyetinden ümitle söz etmeye başladı.⁷⁷ Ayrıca İslam'ın Batı'da gördüğü kabul işaretlerini bu iddiasına destek olarak naklediyordu. Hatta Nursî, İslamî devletleri din kardeşliğine dayalı bir federasyon olarak görmekte ve -muhtemelen 1950'lerin başlarında-şunları yazmaktaydı: "Ruh-u-canımızla mübarek bayramınızı tebrik ediyoruz. İnşallah, alem-i İslam'ın da büyük bir bayramına yetişirsiniz. *Cemahir-i Müttefika-i İslamiye*'nin kudsi kanun-u esasiyelerinin menbâi olan Kur'an-ı Hakîm, istikbale tam hâkim olup beşeriyete tam bir bayramı getireceğine çok emareler var."⁷⁸

Medresetü'z-Zehra

Nursî'nin, Demokrat hükümetin Doğu Anadolu'da inşa etmeyi planladığı üniversiteyi kendi Medresetü'z-Zehra'sı ile bir tutması ve onları bu üniversiteye dini bir temel vermeye çağırması, onun böyle bir kurumun doğu İslam dünyası halkları arasında bölücü ırkçılıkla mücadelede ve barış ve birliği sağlamada önemli bir rol oynayacağına inandığını göstermektedir.⁷⁹ CEMTÖ'nün kurulması için gönderdiği ve içinde doğu üniversitesine ilişkin argümanları da içeren destek mektubu aynı açıdan değerlendirilmelidir.

Batı'ya Yönelik Tavır

Daha önce tanımlandığı üzere, Nursî modern çağ Avrupalılarına İslamiyet'in yüksek tabiatının gösterilmesi gerektiğini, eğer

76. A.g.e., s. 24-25, 34.

77. A.g.e., s. 100.

78. A.g.e., s. 76.

79. A.g.e., s. 195-197.

bu yapılırsa, Avrupalıların kitleler halinde İslamiyet'e gireceklerini, "çünkü medenilere galebe çalma[nın ancak] ikna ile" olduğunu ifade etmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı takiben Nursî, İslam'ın Batı'da daha fazla kabul gördüğüne dair işaretler tespit etmekte ve bunları bir dizi mektubunda dile getirmektedir.⁸⁰

Ayrıca komünizm ve dinsizliğin sonucu olan anarşinin, insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük tehlikelerden birisi olduğunu düşündüğü için, Nursî, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı ile siyasal ittifakı bu tehdide karşı desteklemiştir. Daha önce İttihad-ı İslam'a karşı çıkan Avrupa güçlerinin artık karşı çıkmadığı, aksine şu anda buna ihtiyaç duyduğu görüşü de Nursî'ye aittir.⁸¹ Bu nedenle Bağdat Paketi'ni desteklemiştir. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nin "din için ciddi çalışan" bir ülke olduğunu ve bu temele dayalı olarak bu devletle samimi dostluk kurulabileceğini de düşünüyordu.⁸² Aslında Cumhurbaşkanı ve Başbakanı CEMAL KATİP hakkında yazdığı mektuptan, Nursî'nin yalnızca İslam ülkeleri arasında değil, Batı ile İslam arasında da barış ve uzlaşmanın dine, ilme ve irfana dayalı olarak teşvik edilmesi gerektiğine inandığı anlaşılıyordu.⁸³

Sonuç

Nursî'nin, cihadı manevî cihat ve müsbet hareket bağlamında formüle etmekteki maksadı, bu çağda İslamiyet'e ve insanlığa yönelik en büyük tehdit olarak gördüğü materyalist Batı felsefesiyle mücadele etmek üzere, imanı yenilemek ve İslam dininin, mümin kitlelere ve özellikle 'felsefe'nin etkisine maruz kalanlara yararlı ve anlamlı hale gelmesini sağlamak idi. Böylece İslam dünyasının gerçek yenilenmesi ve yeniden yapılanmasının ve İslam medeniyetinin yeniden kurulmasının temelleri atılacaktı. Müslümanların

80. A.g.e., c. i, s. 237, 244-245, 262-263.

81. A.g.e., c. ii, s. 24.

82. A.g.e., s. 178.

83. A.g.e., s. 195-196.

imanlarını kurtarmanın yanı sıra, böyle bir *cihat* Batı'da da geniş insan kitlelerini hak din İslam'a cezbedecekti.

Bu çağda hak ile batıl arasındaki mücadele güçle yapılan bir mücadeleden çok bir ideolojik ve kültürel mücadeledir ve Nursî'nin manevî cihadının 'silahları' iman hakikatlerinin mantıkî kanıtları, akla uygun tartışma ve iknadır. Bunlar bir taraftan "Kur'an'ın elmas kılıcıyla [materyalist felsefenin temelleri olan] tabiat ve esbabın idamı"nı ve bunların neden olduğu şüphelerin yok edilmesini sağlayacak, diğer taraftan kişilere "iman-ı tahkiki"yi kazandıracaktır. İlhamını doğrudan doğruya Kur'an'dan alan ve onun belagatını yansıtan bu hakikat yolu, özellikle bu çağın bilimsel ilerleyişiyle uyanan insanların ihtiyaçlarına cevap vermekte ve gerçek takvayı ve İslamî ahlakı geliştirmek için temel oluşturmaktadır.

Böyle bir iman aynı zamanda Nursî'nin cihadının ikinci unsuru olan ve komünizm ve diğer uluslararası ateist örgütler gibi materyalist felsefenin çeşitli dallarının verdiği ahlakî ve manevî tahribatla mücadelenin en önemli yönü olan müsbet hareketin de temelini oluşturmaktadır. Bu gibi hareketler ya da "cereyanlar" ideolojik savaş yürütürler, bu nedenle amaçları yozlaştırmak, bölmek ve anarşi yaratmaktır. Böylece nihai hedefleri İslam ülkelerinin istikrarını bozmak ve yıkmaktır. Bu nedenle Nursî *Risale* talebelerinin ilk vazifesinin, karşılaştıkları kasıtlı ve ağır provokasyonlara, zulme ve adaletsizliğe rağmen kamu düzeni ve güvenliğini korumak ve toplumun birlik ve beraberliği için çalışmak olduğunu düşünmektedir.

CHP iktidarının en katı günlerinde bile, Nursî, onların yalnızca yüzde beşi ya da onunu, yürütülmekte olan tahripkar İslam karşıtı politikalardan sorumlu tutuyordu. Bir yandan kendisini ve talebelerini ortadan kaldırmaya çalışan, öbür yandan da -mahkemelerde kendisinin de ifade ettiği gibi- kendisinin mücadele verdiği kişiler, komünizm ve diğer "cereyanların" gizli taraftarlarıydı. Nursî onların planlarını çok iyi anladığı için, sistem içindeki aşırı derecede sıkıntılı konumuna, laiklik ve sistem namına kendisine yapılan otuz beş yıllık adaletsizliğe rağmen, kamu güvenli-

ğini muhafaza etmek ve böylece onların planlarını bozmak için hükümete ya da hükümetin getirdiği sisteme muhalefet etmedi. Cihadını sistemin içinde kalarak, hatta sistemi kendi yararına kullanarak yaptı.

Bu sabırlı mücadele Nursî ve talebelerinin düşmanları karşısında zafer kazanmasını sağladı. Menderes ve Demokratlar tarafından *Risale*'nin yayınlanmasına izin verilmesinin yanı sıra, yukarıda izah edildiği üzere, 1950 yılında Demokratların iktidara gelmesinden sonra Nursî cihadının kapsamını genişletme imkanı buldu.

Nursî, Kur'an ve İslam medeniyetinin geleceğe egemen olacağına ve Allah'ın kelamının yayılacağına inanıyordu. Kur'an'dan ilhamen Nursî bunun ancak en temel düzeyde yenilenme, onarım ve yeniden yapılanmayla gerçekleştirilebileceğini, bunun da bütün toplumu kucaklayan aşamalı bir değişimi gerektirdiğini idrak etmişti. Bu anlayış maddi terakkiyi öne çıkaran Eski Said'le arasındaki ana farkı oluşturmaktadır.

Her ne kadar, Nursî manevî cihat ve müsbet hareket prensiplerini Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yirmi beş yılının sınırlayıcı şartları altında geliştirmiş ise de, bir yandan bu çağda hakla batıl arasındaki mücadelenin temel doğasını açıklığa kavuşturarak ve bunu Kur'an ve 'felsefe' bağlamında açıklayarak, ve aynı zamanda Kur'an'ı savunmak ve felsefe ile mücadele etmek için gerekli vasıtaları sağlayarak; diğer yandan ise 'felsefe'yi temsil eden güçlerin toplumda neden olduğu tahribatın müsbet yolla 'onarılması'nda ısrar ederek, zaman ve mekanı aşan bir cihadın temellerini atıyordu. Gerçekten de Nursî'nin ümidi, bu müsbet yenilenme metodunun İslam dünyasında benimsenerek, gelecekteki birlik için sağlam bir temel oluşturmasıydı.

**Hapishane İmansız İçin
Bir Cehennem'dir:
Hapsi Yaşamış İki Müslüman Üzerine
Düşünceler ve Görüşler***
AYIZE JAMAT-EVERETT

Umulur ki Rabbiniz size merhamet eder;
ama siz (itaatsizliğe) dönerseniz
Biz de (cezalandırmaya) döneriz.
Cehennemi inkarcılara bir zindan kılışıdır.
(İsra, 17:8)

Bir çok kimse için, hapishane yaşamının bırakın kendisini, adını duymak bile yeryüzünde cehennemde olmak gibidir. Bu ülkenin [Amerika] yasalarında hapis cezasının bulunması, bazen Afrika kökenli Amerikalılara gereksiz görünmektedir. Çünkü Amerika'da siyah olmak zaten suçlu olmaktır. Amerika'daki siyasal bakımdan aktif siyahlarla yapılacak herhangi bir ciddi sohbet-te, Amerikan toplumunda hapishane ve hapis tehdidinin oynadığı ezici role ilişkin bir yığın bilgi ortaya çıkacaktır. Bu nedenle bu makalede adaletsiz hapis cezası sorunlarına odaklanmayacağım. Bunun yerine hapishanenin Afrika kökenli Amerikalılar, özellikle Afro-Amerikan Müslümanlar için ne anlama geldiğini ele almayı amaçlıyorum. İman ehlinin hapishaneyi bir ahlaki ceza değil,

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

inanını kanıtlama zemini olarak görmesi mümkündür. Allah'ın Resulü [a.s.m.] ve İsa [a.s.] için cehenneme girmek, ancak hiç acı çekmemek mümkündür; buradan kişinin ruhunun nerede olduğunun, kişinin ruhunun Tek Rabb'e sadakati kadar önemli olmadığı çıkarsamasını yapabiliriz. Cehennem'de ve hapishanede ıstırap çekenlerin bu ıstırapının kısmi nedeni, fiziksel mekanın neden olduğu ahlak bozukluğunun onların Kadir-i Mutlak'ın gücüne inanma yeteneklerini dumura uğratmasıdır. Bu yolla hapishane, kendisini tamamen yalnız bulan imansız için tam bir cehenneme dönüşmektedir.

Bunları resmî mahkeme kararına istinaden hapishanede hiç kalmamış birisi olarak yazıyorum. Halen hapis cezasını çekmekte olan aile üyelerimiz bulunmaktaysa da, ben haklarında inceleme yaptığım manevî bakımdan özel yetenekler bahsedilmiş mahkumlardan, özellikle Malcolm X ve Said Nursî'den ilham aldım. Bir çok büyük siyasî ve manevî lider hapishanede yatmıştır. Gandi, Martin Luther King Jr., Gramsci ve Fyodor Dostoyevsky hapishaneden, girdiklerinden daha güçlü olarak çıkan kişilerden yalnızca bir kaçıdır. Bu fenomene 'Ruhun Karanlık Gecesi' türü bir gerekçe atfetmek uygun olsa da, ben daha spesifik olmak istiyorum. Benim hedefim Malcolm X ve Nursî'nin eserlerinin, hapishanenin Afro-Amerikan Müslüman mahkumlar üzerindeki rolünü merkezilikten çıkarmada kullanılabileceği yolların ana hatlarını belirlemektir.

Benim hapishanelere odaklanma seçimim yalnızca Malcolm X ve Nursî'nin ortak deneyimine dayalı değildir. İslam'a ilişkin bütün konularda olduğu gibi, ilk olarak Kur'an'a bakmak istiyorum. Yusuf [a.s.] kıssasında, herkes bütün iman sahiplerinin bir tür cesaretten doğan seçeneğe sahip olduğuna tanık olmakta, ama bunun doğruluğunu çok az kişi kabul etmektedir. Bu kıssada, Yusuf'a dünyevî efendisinin eşiyle beraber olma, böylece her açıdan efendisiyle eşitlenme fırsatı sunulur. Yusuf ise fazilet yolunu seçerek, kadını reddeder. Daha sonra efendisinin merhametini istemek yerine, Yusuf daha yüksek bir gücü yardıma çağırır: "Rabbim! Hapis benim için, bunların istediklerini yapmaktan daha iyi-

dir. Eğer tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan onlara meyleder ve bilmeyenlerden olurum”(Yusuf, 12:33).

Yusuf’un manevî yetenekleri insanlar tarafından ancak o hapishanede iken keşfedildi. Bu kıssada Nursî ve Malcolm X’in yaşamlarıyla bir paralellik görüyorum. Her ne kadar Malcolm X hapishaneyi seçmemiş ise de, onun duvarları arasında ve bu duvarlara rağmen darûl-İslamı bulabildi. Aynı şekilde Kur’an’ın ateşli talebesi Nursî’yi hapis hayatının zor zamanlarında bu kıssa ayakta tutmuş olabilir. Belki de başlangıçta onu ‘imanın ayrıcalığı’ fikrine götüren bu kıssa idi.

Nursî’nin eserleri, insanoglunu bütün mevcudattan üstün kılanın iman seçeneğine sahip olmak olduğu anlayışı üzerine kurulmuştur. Cehalet içinde olanların Allah’tan kopmayı seçmesi gibi, iman seçeneğini tercih edenler de mevcudat içinde eşine rastlanmayan bir ayrıcalığın hazzını yaşamaktadırlar. Allah’ın bütün tecrübeler ve çalkantılar esnasında sizinle birlikte olduğunu bilmek kişiye, imansızlar, cahiller ve kalpleri taşlaşanların asla başaramayacakları bir cesaret ve gücü kazandırır. Yusuf’a Mısırlılar arasında sayılmak yerine hapishaneye gitmeyi tercih etme imkanı veren bu güçtür. Aynı güç Molla Said’in sayısız düşmanlarına karşı korkusuzca ayakta durmasını sağladı. Aynı güç, El-Hâc Mâlik eş-Şabâz’ın dört yüz yılı aşkın bir süredir var olan bir zulüm sistemine karşı direnmesine imkan verdi.

Bu bölümü iki tür muhatap için yazıyorum. Bu gruplar muhatap alınmaya alışık değiller ve belki de ilk kez ikisine birden aynı anda hitap edilmektedir. Bu bölümü hapiste bulunan Afro-Amerikan Müslümanlara ve Nursî’nin sözlerini ve yaşamını izlemeyi seçen Müslümanlara ithaf ediyorum. Zulmün faaliyet gösterdiği sinsice yollardan birisi potansiyel müttefikleri birbirinden ayrı tutmaktır. Toplumun uçlarında olanlara, üzerlerindeki baskının artmaması için, sessiz olmaları ve dikkati üzerlerine çekmemeleri öğretilir. Bu durum, kişinin, kendi durumunun ilerisine bakarak başkalarının yaşamları üzerine nasıl benzer zulüm biçimleri uygulandığını görme yeteneğini sınırlar. Hem Malcolm X hem de Nursî dünyanın karşılaştığı daha büyük felaketi görmek için ken-

di durumlarının ötesine bakabildiler. Görev ve sorumluluklarının idrakinde Müslümanlar olarak, ikisi de destek için kardeşlerine ve imanlarına başvurdular. Her ikisi de İslamiyet'in hiçbir ulusal sınıra sahip olmadığını ve İslam'ı yaşayanların hepsinin kan bağından daha güçlü bir bağla birbirlerine bağlı olduklarını ortaya koydular. Benim bu bölümdeki ümidim, başkalarının bu iki yüce insanın inşasına başladığı köprüleri tamamlamaları ve birbirlerine ulaşacak yollar bulabilmeleridir.

İslamî araştırmalar bilgini olmadığımı belirtmeliyim. Henüz o güzel Arapça ya da Türkçe lisanlarında da ustalaşmış değilim. Nursî'yle ancak tercümeler yoluyla temas kurabiliyorum. Bu nedenle Nursî'nin çalışmalarının herhangi bir metinsel analizinden uzak duracağım. Benim gücüm, manevî bir temelden hareket eden bir aktivist olduğum gerçeğinde yatıyor. Bu açıdan bu eserin şerefli konularından ilham aldım. Ben bu düzeyde yazıyorum. Dünyayı daha iyiye ulaştırma arayışında bir manevî temele sahip olmak, herhangi bir maaş çeki ya da prestijli bir akademik kurumda yer sahibi olmanın bedeli olarak yönlendirilmemek anlamına gelmektedir. Bunun yerine burada kişi geçimini ve talimatını tek Rezzak ve Kadir-i Mutlak'tan almaktadır. Henüz sonuçların alınacağı günler gelmediği için, bu tür çabalara karşı çıkanlar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları bu davanın erdemli hizmetkarlarının bedenleri üzerinde otorite iddiasında bulunuyorlar. Ancak ruha Allah'tan başka kimse hükmedemez. Bu kavram, Nursî ve Malcolm X'in hapisane deneyimlerini ele alırken akılda tutulması gereken önemli bir kavramdır.

Bir Müslüman için Amerika'da hapse girmek tehlikeli bir durumdur. Benim ülkem, ne dışarıdaki ne de içerideki Müslümanlara olumlu gözle bakmaz. Bir çok kişi ABD hükümetinin Müslümanlara yaptığı baskılara tanıklık edebileceği gibi, Amerika'daki bir yığın mahkum da Cenevre Sözleşmesi'nin ihlaline ilişkin bir çok örnek anlatabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde 'cezaî yozlaşma' işler bildiğiniz gibinin nazikçe ifade edilmiş halidir. Bu nedenle hapisteki Müslümanlar iki yönden bağlanmış gibi görünmektedir.

Buna nasıl dayanılabilir? Doğru yolda olan Müslümanların, rehber olarak yalnızca Allah'a ve Resulünün [s.a.v.] hadislerine ihtiyaç duyacağı gerçek ise de, yalnızca imansızların değil, aynı zamanda "iman düşmanlarının" elinde olmanın, en ihlaslı müminin bile kendi imanını sorgulamasına neden olduğu görülmektedir. Mümin, hadislerin hikmetini anlayabilmek için, Peygamberin [a.s.m.] yalnızca sözlerine değil, fiillerine de bakması gerektiğini bilir. Eğer aynı mantık Bediüzzaman'a uygulanırsa, o zaman onun hapishanede iken sergilediği davranışları ve yazdığı eserleri, yalnızca Müslüman mahkumların imanının güçlendirilmesine yardımcı olmakla kalmayıp, aynı zamanda geniş ölçekte İslam dünyası ile Amerika'nın Afro-Amerikan Müslüman nüfusu arasında öğretisel bir bağın başlangıcı olarak hizmet edebilir.

Burada Malcolm X'in fiillerini ve sözlerini, bilgeliğin iletiminin sömürgeci modelini tekrarlamamak amacıyla, Nursî'ninkilere kontrast olarak sunuyorum. Malcolm X'in Afro-Amerikan toplum üzerindeki etkisini onun süslü konuşmaları ve ateşli beyanlarına başvurmaksızın anlatmak güçtür. Bu çalışmanın amacı bakımından, Malcolm X'in bütün yaşamının Amerika'daki Afro-Amerikan cemaatleri arasında, o henüz hayatta iken bile, çok ilgi çekici bir konu olduğunu bilmek yeterli olacaktır. Onun hapishanede ihtida ederek İslam ümmetine katılması ve daha sonra Sünni İslam'ı kabul etmesi efsane haline geldi. Onun yalnızca hapishane endüstriyel kompleksine değil, ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politikasına da yönelik olan eleştirilerinin, ABD emperyalizmine maruz kalan Müslümanlara bu ülkede gerçek mütefiklerinin kim olduğunu göstereceğini umuyorum.

Hem Nursî, hem de Malcolm X hapis cezası çekmiş ve bu konudaki düşüncelerini yazmış ise de, yine de 'hapishane' adını verdiğimiz kavram ve uygulamasına yönelik eleştirel bir analiz yapılmadan bu bölüm tamamlanmış olmayacaktır. Bir ABD vatandaşı olduğum için bu bölümün konusu olarak Amerika'daki hapishaneler üzerinde yoğunlaşmayı seçiyorum. Bu çalışmadan çıkarılacak sonuçların bu ülke sınırları ötesinde de geçerliliği ancak başka ülkelerde bulunanlar tarafından bilinebilir. Ancak ABD hapis-

hane endüstriyel kompleksinin ülkedeki en hızlı büyüyen endüstri olduğu gerçeği yabancı okuyucular tarafından da göz ardı edilmemelidir. Çok uluslular tarafından kullanılan ve ABD askeri güçleri tarafından desteklenen uluslararası yağmacı şirket politikalarının aynısı, özel mülkiyete sahip hapishanelerde de uygulanmaktadır. Bütün Müslümanların, mahkum Müslümanlar konusunda aynı anlayışı paylaşabilme derecesi, ortak bir zalime karşı hem yerli hem de yabancı reaksiyonları beraberce belirleyebilir. Ancak o zaman ciddi bir değişim için şartlar geliştirilebilir.

Bu ülkede hapishane deneyimlerinden doğan teolojik bir metin bulmak imkansız gibidir. *The Autobiography of Malcolm X* bu tarz bir metin olmakla birlikte, Malcolm'un hapishane yaşamını tamamlamasından uzun süre sonra yazılmıştır. Bu nedenle *Risale-i Nur*'un Amerikalı mahkumlar arasında yaygın olarak dağıtılmaması karşısında hayrete düşüyorum. Çünkü burada bir mahkum tarafından yazılmış, yaşamın ihtişamından ve bireyin kutsallığından ve aynı zamanda seçme hakkının kutsal doğasından söz eden bir metne sahibiz. Bir çok mahkum müslümanın ruhunu kurtarabilecek böyle bir metne, mahkumların ulaşması neredeyse imkansız olmuş. Bunun kısmi nedeni bilgi eksikliğidir. Daha önce sözü edildiği üzere Afro-Amerikanların ve Türklerin baskı altında tutulması iki grubun birbirlerinin kötü durumu hakkında bilgisiz bırakılmasıyla sürdürülebildi. Bir ilahiyat talebesi olarak birincil kaynaklara ulaşmak büyük çoğunluktan daha kolay olmasına rağmen, Nursi'nin metinlerini bulma maceram hiç de kolay olmadı. Bu durum maruz kaldıkları çifte baskıyı ortaya koyması nedeniyle Afro-Amerikan Müslüman mahkumların acıklı realitesini yansıtmaktadır. Bir yandan bütün ABD vatandaşlarının sahip olduğu, kişinin mahkumiyet statüsüne bakılmaksızın dinini yaşama hakkı dahil, bütün vazgeçilmez hakları bilgiye ulaşma imkansızlığı nedeniyle kısıtlanmıştır. Öbür yandan bir Afrika kökenli Amerikalı olarak, doğrudan siyahların deneyimlerine hitap eden beyaz olmayan bir manevî geleneğe ulaşma imkanının da sınırlı olduğunu görüyorum.

Malcolm X bir defasında şöyle diyordu: “Yeryüzünde Negro olarak adlandırılan tek siyah adam, tarihi konusunda hiçbir bilgiye sahip olmayan kişidir.”¹ Bu sözü söyleyen bir müslümanın mutlaka onun içeriğinin etkisini de hesaplamış olması gerekir. Her müslümanın tarihini, yani İslam tarihini öğrenmesi görevidir. Bu bilgi yoluyla kişi kendi tarihini yalnızca öğrenmeye değil, sahiplenmeye de başlayacaktır. Bu bölümün bazı siyah Müslümanların Nursi’nin tarihini öğrenmelerini sağlamasını ümit ediyorum.

Nursi, ömrünün büyük bir kısmını inançları uğruna hapishanede geçirdiği için, son derece açık bir şekilde Afro-Amerikan Müslümanlara hitap etmektedir. Şöyle bir atasözü vardır: “Hiçbir çiftçi önce kafasında hasat yapmadan tarlasını sürmez.” Hiç kimse Afro-Amerikan kitlelerine kürsüden ya da sınıflardan hitap edemez. Bunu yaparsa ancak sınırlı bir destek alabilir. Benim halkıma anlamlı gelebilecek sözleri söyleme hakkını, ancak fiziksel olarak kendi canlarını ve yaşamlarını davalarına feda etmeye hazır olanlar kazanabilir. Bir yazarın sözlü tarihi onun kağıda dökmeyi seçtiği sözcüklerden daha belagatle konuşabilir. Nursi’nin her şeyden çok imanına bağlılığı, her yerdeki erdemli Müslümanlar için bir modeldir ve Amerika da bunun istisnası değildir. Onun ölüm mangasının ateşiyle ölme tehdidi karşısında bile kendi hakikatini konuşup yaşaması, bu ülkede ölüm sırasını bekleyen müminlere moral verebilir. Onun savaşılan olan kendi askerlerine dua etmesi hapishanedeki Müslümanlara mahkemeye gidişlerinde güç verebilir. Onun kendi mahkumiyetini kabulü ve şükretmesi, hücreye atıldıkları zamanlarda gerçek imana sahip olanların bu zor zamanı kolayca atlattıklarını sağlayabilir. Bu bölümün ileri kısımlarında hapishanenin rolünü ele aldığımız zaman göreceğimiz gibi, yapacağı yararlı etkiler nedeniyle, Nursi’nin Afro-Amerikan Müslüman aleminde yer almaması çok şey ifade etmektedir. Şimdilik Bediüzzaman’ın eserlerinin, henüz Af-

1. Hank Flick, “Malcolm X and the Prison Walls of America,” *Social Justice Attica: 1971-1991 A Commemorative Issue*, cilt 18 (3), Sonbahar 1991, s. 29.

ro-Amerikan Müslümanların dağarcığına tam olarak girmediğini söylemekle yetinelim.

Işın iyi tarafı bir çok Afro-Amerikan, Malcolm X'in sözlerini ve yaşamını dinlemiş ve araştırmıştır. O, bir çoğumuzun Afro-Amerikan İslamı'nın zirvesi olarak taklit etmeye çalıştığımız bir liderdir. Bir çok kişinin onu hâlâ bir nefret dağıtıcı olarak görmesine karşın, ben onu son sözleriyle yargılamayı seçiyorum. Suikastçı ateş etmeye hazır bir şekilde karşısına dikildiğinde, o kalabalığa "sakin olun, sakın olun" diye bağırıyordu.

Malcolm kendisini, beyazları şeytan olarak gören Elijah Muhammed'in öğretilerinden uzaklaştırmayı başarırken, Malcolm X bu ülkede beyazlar tarafından siyahlar için kurulan hapishane sisteminin temelde iğrenç olduğu ve İslamî, İsevî ve ahlakî yasalara aykırı olduğu kanaatini hiçbir zaman değiştirmede. Malcolm X'e göre, Amerika Birleşik Devletleri'nin kendisi Afro-Amerikanlar için bir hapishanedir. Hapse atılmak yalnızca bu kaçınılmaz gerçeği daha net göstermektedir. Sürekli gelişen hapishanecilik ticaretiyle onun düşüncelerinin kehanet niteliğinde olduğunu görmeye başlıyorum. Yine de Malcolm X asla vazgeçmedi. Öldüğünde Amerika Birleşik Devletleri'nin Afro-Amerikanlara yaptığı zulümleri Birleşmiş Milletler'e götürme süreci içindeydi. Onun, ülke içindeki Müslümanlar içeriden baskı yaparken, dünyanın Müslüman ülkelerinin de dünyanın en geniş hapishanelerinden birinde bulunan kardeşlerine yardım etmek için bu zulüm boyunduruğuna karşı dışarıdan baskı yapması gerektiği kanaatinde olduğunu düşünüyorum. Bu yolla Müslümanlar birleştiği zaman, zulüm sona erebilecektir. Bunun şimdiye kadar gerçekleşmemiş olması, hiç gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez.

Devam etmeden önce, hapishanelerin rolünü ele almamız gerekmektedir. Hapse atılmanın karmaşık sosyal, psikolojik ve manevî bakımdan alçaltıcı sürecini suçun "doğal" bir sonucu olarak görmek hatadır. Bu hata mahkumun Allah'ın iradesine uygun tek teslim olma yolunun bu olduğuna ilişkin bir teoloji geliştirmesiyle daha da katmerleşir. Yasaların uygulanması yalnızca cezalandırmayı değil, ayrıca en dar anlamıyla reformu da amaçlar. Mah-

kumlara yeni bir davranış biçimi empoze etmekle, hapis cezası, ister sokak etiği isterse iman esasları olsun, eski yerleşik davranış kurallarını yıkmayı amaçlar. Bu süreç, hapis cezasını gerekli ve haklı kılan, mahkumun yaşamının 'antisosyal' yönlerini bulmak amacıyla izlenmesinde uzmanlaşmıştır. Hapishanenin varsayılan yararı da budur: Kişinin kişisel yaşam yolu hakkında bir yargıya varmak.

Bir yandan ABD ceza sisteminde kötü niyetli negatif yargılar utanmadan teşvik edilirken, öbür yandan, bir şekilde kendilerine baskı yapan sisteme yarar sağlamadıkça mahkumun erdemleri takdir edilmez. Bir mahkumun ahlakî eksiklikleri, Yüce Allah'ın yardımıyla, dua ve ibadet yoluyla, mahkumun insanlık duygusunun yeniden restore edilmesiyle değiştirilebilecek kusurlar olarak görülmez. Çünkü bu hapishane ticaretinin verimliliğine aykırı olacaktır. Hapishaneler mahkumlara "Birleşik Devletler" adı verilen bir sosyal deneyde yapılan hataların yan ürünleri olarak muamele eder. Bu hatanın hiçbir hakkı ve -bu bölümle ilgili haliyle- hiçbir ahlakî yönü yoktur. Bu bağlamda müminin, zalimin yasalarıyla karşılaşması esnasında bedeninin yaşadığı dinamik gerilimi açıkça görülebilir. Bir mahkumun fiziksel kişiliğinin nasıl kontrol edildiğini görmek kolaydır, fakat bir çok kişi hapishane- de mahkumun aklının da yönetildiğini unuttur. Michel Foucault bunu şu sözleriyle gayet güzel dile getirmektedir:

Bu yeni sınırlamanın [hapishanelerin] bir sonucu olarak, infazcı, acının acil anatomisti olarak bütün bir teknisyenler ordusu görev başladı: Gardiyanlar, doktorlar, rahipler, psikiyatristler, psikologlar, eğitimciler. Mahkuma çok yakın oluşlarıyla hukukun gerektirdiği övgüleri söylerler: Beden ve acının cezalandırma eyleminin nihaî objeleri olmadığına garanti verirler.²

Foucault'ya göre cezalandırma eyleminin nihaî objesi ruhtur.

Bu pasajı değerlendirirken, rahipler, psikiyatristler, psikologlar, eğitimciler ve bir ölçüde doktorların bir müslümanın bedeni ve ruhuna ne kadar etkili bir şekilde ulaşabileceğini sormalıyız.

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York, 1995), s. 11.

Böyle bir mahkum hangi ölçüde cezalandırma eylemine maruz kalmaktadır? Hiç Ramazan orucu tutmamış bir kişi, diğer müminlerle birlikte iftar etmesine izin vermemenin psikolojik etkilerini nasıl anlayabilir? Daha da önemlisi eğer dışarıdaki cemaatlardan imam gelmezse, cemaat dışından bir rahip, hapishanedeki cemaat için ne yapabilir?

Hapishanelerdeki gözetleme kültürünün paranoya duygusuna katkısı ancak, zaten sistemin teşvik etmeyi amaçladığı zihinsel tepkinin bu olduğu kabul edildiğinde makul karşılanabilir. Her şeyi gören Allah yerine hapishane yapısı içinde her şeyi gören zulmedicinin kendisidir. Hapishane her şeyi gördüğünün (*panopticism*) bilinmesini ister. Mahkumların, hapishane gardiyanlarının kaprislerine itaat etmeleri de onları bir zihinsel/ruhsal huzursuzluğa itmektedir. Sistemin yozlaşmasıyla birleştiğinde, dindar müslüman, tamamen soyularak aranmasına izin verdiği ya da yasaklanmış yiyecekleri yemeye zorlandığı zaman kendisinin iyi bir Müslüman olup olmadığını sorgulamaya zorlanmaktadır. Allah'ın merhamet ve şefkat sahibi bir ilah olduğu doğrudur, ancak iman esaslarına sürekli saldırı, bir çoklarının kendi sadakatlerini sorgulamalarına neden olabilmektedir.

Bu bölümle özellikle ilgili olan fikir, mahkumda yeni bir ahlakın yapılandırılması fikridir. Bu yeni ahlak işçilikten ibarettir. Eğer Max Weber'in, Amerika'nın egemen dininin Hristiyanlık değil, Protestan çalışma etiği perdesi ardına gizlenmiş bir tür kapitalizm olduğu teorisi nazara alınır, o zaman bu durum bir sürpriz sayılmayacaktır. Amerika'da hapishanelerin özelleştirilmesi, mahkum işgücünün avantajından yararlanan, artan bir ticarileşme akımına yol açtı. Bireylerin ahlaki düzeysizleşmesiyle birleştiğinde, bu durum mahkumların, yüksek sınıfların yapmayı reddettiği işleri nasıl yapacaklarını bildikleri bir yola yönlendirilmelerini sağlamaktadır. Foucault'ya göre

İş, modern insanların ilahıdır; ahlakın yerini alır, imanın bıraktığı boşluğu doldurur ve tüm iyiliklerin ilkesi olarak görülür. İş, mutlaka hapishanelerin dini olmalıdır. Bir makine-toplumunda, reform için tamamen mekanik araçlar gereklidir.³

3. A.g.e., s. 242.

Yine de hapishanenin, mahkumu reforma tabi tutma yeteneğine sahip olduğu varsayımı sorgulanmaksızın varlığını sürdürmektedir. “Reform” yapmak, bunu yapan kişinin orijinal formun nasıl olması gerektiğini bildiğini ima eder. Ancak hapishanelerin insanları dönüştürmek istediği formun, doğru yönlendirilmiş Müslümanlık olduğunu sanmıyorum. Bu nedenle gayr-ı Müslimler tarafından hapsedilen Müslümanlar, yalnızca özgürlükten yoksunluğun ıstırabını çekmemekte, ayrıca manevî inançlarına yapılan bitmek bilmeyen saldırılara da dayanmak zorunda kalmaktadır.

İslam uygulaması bakımından cemaat fikri hayati önem taşımaktadır. Bir müslüman, İslamî yaşam süren diğer insanların doğal kontrol ve dengeleri vasıtasıyla kendisinden ne beklendiğini anlar. Halbuki Amerikan hapishane yapısı çok gevşek bir biçimde, Katoliklerin -tek başına hücreye kapanmayı gerektiren- günahın cezasını çekme ve tefekkür modellerine dayandırılmıştır. Mahkum genel toplumdan ve diğer mahkumlardan duvarlarla ayrılmıştır. Her ne kadar bir araya gelmeye izin verilmekte ve bu sıklıkla gerçekleşmekteyse de, ceza genellikle gittikçe artan oranda toplumdan koparılmaya biçiminde hissedilmektedir. Hapishane kurallarını ihlal eden bir Müslüman mahkum kendi cemaatiyle daha fazla zaman geçirmeye zorlanmak yerine, toplumundan izole edilmekte, İslamî çevre içinde kendisini düzeltme imkanından -ibadet müstesna- yoksun bırakılmaktadır. Bu ayrılık yalnızca hapishanelerde değil, Amerika’daki Müslümanlarla dışarıdaki Müslümanlar arasındaki ilişkilerde de mevcuttur. Eğer İslam gerçekten dünyada yönlendirici bir güç ise, o zaman Said’in sözlerinin daha dikkatle izlenmesi gerekmektedir:

İşte, bu kudsi milliyetin rabıtasıyla, umum ehl-i İslam bir tek aşiret hükmüne geçiyor. Aşiretin efradı gibi, İslam taifeleri de birbirine uhuvvet-i İslamiye ile mürtebit ve alakadar olur. Birbirine manen -lüzum olsa maddeten- yardım eder. Güya bütün İslam taifeleri bir silsile-i nuraniye ile birbirine bağlıdır.⁴

4. Bakınız <http://www.risale-inur.com.tr/rnk/eng/tarihce/1chap.7/html>.

Bediüzzaman'ın hiç fark gözetmeksizin sultanın, sömürgecinin, paşanın ve çarın karşısında dimdik durması ve öldüğü güne kadar hapsedilmeye hazır olması gerçekten çok çarpıcıdır. 1909 yılındaki ilk yargılamasında, mahkemenin pencerelerinden asılmış cesetler görünüyordu. Ama o duruşunu hiç değiştirmede ve bütün iddialardan beraat etti. Onun aynı zamanda bir savaşçı olması ve işgalci Rus ordusuna karşı coşkuyla savaşması da çok önemlidir. Daha önce sözü edildiği üzere, kürsüden ya da sınıftan hitap eden teologlar ve akademisyenler Afro-Amerikan toplumunda nadiren gerçek ve önemli değişimleri gerçekleştirebilirler. Nursi'nin savaşma istekliliğinde, bir çok Afro-Amerikanın Hristiyanlık'ın yumuşatılmış -statükoyu lâdinî karakterine rağmen muhafaza etmeye çalışan- Protestan ABD formundan nefret etmesinin nedenini görüyoruz. Nursi'nin kitaplarla silahları yan yana bulundurma, birini diğerinin uğruna terk etmeme yaklaşımı da dikkat çekicidir. Malcolm'un -pratikte hem kurşundan hem de oydan bir parçanın yer aldığı- Oy ya da Kurşun (*Ballot or Bullet*) felsefesiyle doğrudan bir paralellik kurulabilir.

Ön saflarda bulunmasına rağmen bir imam olarak sorumluluklarını asla terk etmemiştir. Müminleri eğitime ve kuşku içinde bulunanlara ümit verme kararlılığı asla sarsılmamış gibi görünmektedir:

Bu noktada Hasankale'de yaralandım ve geri çekildim. Kalçama bir şarapnel parçası isabet etmişti, orası hâlâ açık... Çoktan ölüp giderdim ama Molla Said dördümüze de birer dua yazdı. Bunları boynumuza astık ve hiçbir kurşun bize isabet etmedi. O anda bir müslümana yüz düşman birden ateş ediyordu.⁵

Cihat ederken esir düşmek herhangi bir insanın dağılıp gitmesi için yeterli bir felaket iken, Allah'ın gücü Nursi'yi ayakta tuttu. İki yıl boyunca esarette kalmış olmasına rağmen imanını muhafaza etti ve diğerlerinin de aynı şeyi yapmasını destekledi. Afro-Amerikan deneyimine çok uyan bir şekilde, Nursi, Kafkasya Cep-

5. Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul, 1992), s. 125.

hesi komutanı Nikolay Nikolayeviç'in önünde ayağa kalkmayı reddetti. Nursî, neden ayağa kalkmadığını şu sözlerle izah etti:

Ben Müslüman alimiyim. Kalbimde iman vardır. Kendisinde iman olan bir şahıs, imanı olmayandan efaldır. Kendi inancıma aykırı hareket edemem.⁶

Nursî'nin burada nakledilen görüşleri ile, Amerika'da sivil haklar hareketinin başlangıcı arasında bariz paralellikler bulunmaktadır. Güney eyaletlerindeki siyahlar otobüslerdeki koltuklarını beyazlara vermek için yerlerinden kalkmayı reddettiler. Vahid-i İlahî'nin onların bütünlüğü ve yaşamlarına değer verdiği inancının rehberliğinde, hem Nursî hem de sivil haklar hareketi ni başlatanlar, insanların kanunları yerine Allah'ın kanunlarını izlemeyi seçtiler. Bu yolla hapse mahkum olmalarına rağmen, daha çok özgürleştiler.

Nursî Ruslara karşı savaştan döndükten sonra da hapis cezasıyla karşı karşıya kalacaktı. Afro-Amerikan bağlamında olduğu gibi, kendi insanları tarafından hapse atıldı. 1908 yılında İngilizlere karşı sergilediği sömürgecilik karşıtı duruşundan sonra İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalınca Van'a gitti ve bir iç savaş başlatmak isteyen isyancılar kendisine başvurana kadar oldukça sakin bir yaşam sürdü. Nursî onları şu sözlerle reddetti:

Kılıç hariçteki düşmana karşı kullanılır; içeride kullanılmaz. Teşebbüsünüzden vazgeçiniz, çünkü muvaffak olamayacaksınız ve birkaç suçlunun yüzünden binlerce masum erkek ve kadının hayatına kastedilmesiyle sonuçlanacak.⁷

Bu felsefenin Afro-Amerikan Müslüman mahkum nüfusuna ne ölçüde uygulanabileceği tartışılabilir, ancak bu önemi inkar edilemeyecek bir konudur. Müslümanları nasıl disipline etmek gerektiğine ilişkin gerilim, disiplini sadece yaşamlarındaki bir şiddet formu olarak bilen insanlar için bir sorundur. Diğer Müslümanlara karşı silah çekip çekmeme konusunun açıklığı kavuş-

6. *A.g.e.*, s. 135.

7. *A.g.e.*, s. 193.

turulması, yalnızca Amerika'da hapistekilerin değil, aynı zamanda dünyanın her yerindeki Müslüman mahkumların mücadelesini bir bütün olarak İslam'ın mücadelesiyle ilişkilendirir ve böylece darü'l-İslamın kurulmasına yardım eder.

Ne hazindir ki, Nursî isyana katılmamasına rağmen yeniden mahkum edilecektir. Bu ceza da onun imanını güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Nursî'nin sürgünde iken ilk Risalelerini yazdığı ortam, konsantre olmuş Müslüman zihninin gücünü göstermektedir. Yeniden hapse atıldığı zaman eserlerini, altı yüz bin el yazması nüsha ile çoğaltan talebeleri vasıtasıyla yaymaya devam ettiği gerçeği, oluşmasına yardım ettiği cemaate bir derstir. İman sahibi nerede olursa olsun, bu tür bir cemaat kurulabilir ve bu tür eylemler gerçekleştirilebilir. Aslında mahkum Afro-Amerikan Müslümanlar gerekli gıda, giysi ve barınağa sahip olduğundan, kendi düşünce ve fikirlerini kaydetmek için Nursî'den daha fazla fırsata sahiptir. Meyve Risalesi ilk olarak, kalem ve kağıda izin verilmeyen bir yerde sigara paketi kağıtlarına yazılmıştır. Eğer Afro-Amerikan mahpus Müslümanları, Nursî'nin eğitim konusundaki kararlılığı etkilemezse, başka etkileyecek hiçbir şey olacağını sanmıyorum.

Nursî'nin bedeni, yaşamı boyunca sürekli olarak hapsedilmiş olmasına karşın, aklı ve ruhu için verdiği hürriyet mücadelesini yaşamının erken döneminde kazanmış gibi görünmektedir. Afro-Amerikanların asıl uğraşmaları gereken şey, Frantz Fanon'un adlandırdığı şekliyle 'sömürgeleşmiş zihin'dir. Kendi varlığına yönelik negatif algılamalara karşı hiç direniş göstermeyen bu zihindir. Kişinin dünyadaki konumunu yükseltmesinin tek yolunun, tıpkı kendisi gibi olmak -ki bu asla başarılamayacak beyhude bir iştir- olduğunu belirten sömürgecinin görüşüne katılan bu zihindir. Bu zihin yerli bir zihin olamayacağı gibi, Müslüman bir zihin de olamaz. Gerçek Müslüman zihni yalnızca Allah'a teslim olur. Hiç kimse kendisinin ötekilerden daha aşağı olduğuna inanarak doğmaz. Ancak bir zalim bu dersi öğretebilir. Malcolm X'in popüler Amerikan bilincinin gözleri önüne bu kadar coşkuyla ve berrak bir şekilde serdiği zulüm budur. Nursî'nin etkisi Afro-Amerikan

Müslümanların zihnine ancak, Malcolm X'in vurguladığı bu hususlar tamamen içselleştirildikten sonra yerleşebilir gibi görünüyör.

Kişi, Afro-Amerikan Malcolm X'i anlamadan Müslüman el-Hâc Mâlik eş-Şabâz'ı anlayamaz. Bu toplumda ikinci sınıf vatandaşlar olmak Afrika kökenli Amerikalıları öylesine etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir ki, bir çoğumuz kendimizi, yaşamın doğal saygınlığını destekleyen bir inanç sistemi peşinde koşarken, aynı zamanda baskıya karşı aktif olarak mücadele verirken buluyoruz. Her müslümanın zulme karşı aktif olarak mücadele etmesine ilişkin bir emrin olması, bu mücadele ister yapılsın isterse yapılmasın, Afro-Amerikan deneyimi için muazzam bir öneme sahiptir. Bu, bir çok mahkumun İslamiyet'i kabul etmesinin nedenleri arasındadır.

Afro-Amerikan büyük ölçüde, Avrupalı, Hıristiyan-egemen bir sistemin doğrudan ürünü olduğundan, bunun Afro-Amerikanlar üzerindeki etkilerinin küçümsenmemesi gerekir. Bir çokları için Hıristiyanlık zulmün her zaman var olan örneğidir. Bu nedenle İslam, dünya ile başa çıkmada daha adil bir felsefe sunmaktadır. Ancak kişinin teolojisi ne olursa olsun, bütün Birleşik Devletler coğrafyasını Afrika kökenli Amerikalılar için hâlâ bir hapishane olarak görmek mümkündür.

ABD hapishanesi Malcolm X için merkezi bir önem taşıyordu. Nursi'nin, ülkesinin önde gelen ulemasıyla münazaralar yaptığı yaşta, Malcolm X hırsızlık suçundan hapiste yatıyordu. Yirmili yaşlarının ilk dönemini hapishanede geçirdi. Burada Allah'ın lütfuyla İslamiyet'in Elijah Muhammed tarafından uygulanan bir formuyla karşılaştı. Bir çok kişi geleneksel anlamda İslam'ı yaşamadığını ileri sürerek Muhammed'e karşı çıkar. Bu doğru olabilir, ancak yine de onun bir çok Afro-Amerikan'ın yaşamında oynadığı rolü ele almak önemlidir. Muhammed teoloji kontekstini genişleterek İslamiyet gibi ilahî bir nurun insanların akıllarına ve kalplerine girebilmesini sağladı. Elijah Muhammed olmasaydı, bir çok Afro-Amerikan, İslam diye bir dinden haberdar bile olamayacaktı. İslam Milleti'nin (*Nation of Islam*) kurul-

masından önce Amerika'da İslam'ın daha ortodoks versiyonları olarak değerlendirilebilecek versiyonlarının bulunduğu doğru ise de, Ahmediyye hareketi hariç, bir çoğunun Afro-Amerikan cemaate hitap etme girişiminde bulunmadığını dikkate almak gerekir. Ayrıca Elijah Muhammed'in ölümünden bu yana hem İslam Milleti hem de onun yan dalları yavaş yavaş ama istikrarlı bir şekilde dünyadaki sünni Müslüman cemaatle köprüler kurmaktadır. Bu çalışmanın büyük bir kısmı fiilen hapishanelerde başlatılmıştır:

(Elijah Muhammed'in oğlu) Warith D. Muhammed, takipçilerini Elijah'ın kişisel kültüne sadakatten azad ederek İslam Milleti'ni dağıtmaya başladı. İslam Milleti'nin hapishane cemaatlerinin üyelerine sünni mahkumlardan namaz ve Kur'an öğrenmeye başlama talimatı verdi. Bu durum bazı yerlerde hapishane cemaatinin başarıyla birleşmesini sağladı. Süregelen husumete rağmen, iki New York hapishanesi dışında kalan bütün hapishanelerde birleşik Müslüman cemaatler bulunmaktadır.⁸

Afro-Amerikan bağlamı dışındaki insanların da Muhammed'in Amerika'daki İslam üzerindeki etkisine ilişkin dengeli bir perspektif oluşturmalarını sağlamak ümidiyle ona ilişkin hususları bu makaleye dahil ettim. Muhammed'in Malcolm X üzerindeki etkisi İslam'ın bir çok Müslüman mahkumun hayatında oynadığı role çok benzemektedir. Bu bir çıkış yoluydu; bedenin harabiyetini bir yana bırakıp akıl ve ruhun kurtuluşu yolu. Hapishaneden çıkmasından itibaren Malcolm X yalnızca bir mahkum olarak kendi realitesinden değil, onun gözünde savaş esiri olan bütün Afro-Amerikanlardan söz etmeye başladı. Şunları söylüyordu:

Bu ülkede hapiste olmak için demir parmaklıkların arkasına girmeniz gerekmiyor. Eğer bu ülkede siyah bir tenle doğmuşsanız zaten hapistesiniz, zaten tecrit edilmişsiniz, zaten belediye başkanınız, valiniz ve hatta devlet başkanınız olarak görünen bir gardiyan tarafından sürekli gözetim altında tutuluyorsunuz. Bu kişiler sizin tecritte kalmanızı gözetten gardiyanınızdan başka bir şey değil.⁹

8. <http://www.nyu.edu/classes/crisis/prison.html#intr>

9. "Malcolm X and the Prison Walls of America," Flick, s. 26.

Bu mesaj asla görmezden gelinmemesi gereken samimi bir müslümandan gelmektedir. Malcolm X örneğinde, sömürgeleşmiş zihinle mücadele edebilecek zihin, yalnızca onun Müslüman zihniydi. Malcolm X, bir Afro-Amerikan, etrafındaki realiteyi bu kadar uzun zaman görmezden geldikten sonra ancak Allah'ın iradesine ve yasalarına uyarak kendi zulmüne teslimiyetinin boyutlarının farkına varabildi. Afro-Amerikanlara Amerika'da hiçbir değeri olmadığı öğretilmektedir. Müslümanlar ise Allah'ın kendilerine şahdamarlarından daha yakın olduğunu bilmektedirler. Bu iki realite aynı yerde bulunamaz. Vazifeperver bir Müslüman olarak, halkının kendi kendisine zulmetmesine karşı çıkmak Malcolm X'in dinî görevi idi. Bir çok Afro-Amerikan'ın Nursî'yi gerçekten takdir edebilmeleri için, öncelikle Malcolm X'in sözlerini ve yaşamını gerçekten anlamaları gerektiğini daha önce vurgulamamın nedeni budur.

Malcolm X'in geniş Amerika hapishanesinde hayatta kalmaya yönelik yaklaşımı bir Müslüman olarak imana dayanma üzerine kuruluydu. Malcolm X için İslam bütün dünyevi meselelerde kurtuluş anahtarını elinde bulunduruyordu. Burada onun Nursî ile aynı imanı ve özellikleri paylaştığını görüyorum. Bazılarına göre Malcolm'un siyasal inancı dinî kanaatlerini gölgelemektedir. Bu hiçbir sonucu olmayan iki yüzlü sahte bir muhalefettir. Malcolm X bir Müslüman ve bir Afro-Amerikan idi. Bu iki kimlik, kişinin kendi yeminini ciddiye alması üzerinde dinamik bir baskı oluşturan kimliklerdir. Müslümanlar Allah'ın iradesine uygun olarak yaşarlar. Afro-Amerikanlar sürekli olarak egemen bir toplumun boyunduruğu altındadır. Malcolm X bu mücadeleyi memnuniyetle kabullendi ve imanını bütün dünyaya haykırdı:

Benim konumumu belirtmek gerekirse... Ben bir müslümanım ve bu yalnızca benim dinimin İslam olduğu anlamına gelir. Allah'a, en üstün Varlığa ve bütün kainatın Yaratıcısına inanıyorum. Bu çok basit bir din biçimidir ve anlaşılması kolaydır. Tek Allah'a inanıyorum ve Allah'ın tek dini olmuş olduğuna inanıyorum. Tek dini vardır ve daima tek dini olacaktır. Ve o Allah bütün peygamberlere aynı dini öğretmiştir.¹⁰

10. Malcolm X, *The Final Speeches* (New York, 1992), s. 148.

Nursî gibi, Malcolm X'in mesajı da kurallaşmış teolojik mesajlardandı. Nursî'nin düşmanları İngilizler, Ruslar ve Müslüman ülkeleri gayr-ı İslamî araçlarla yöneten iktidarlar iken, Malcolm X'in daha büyük bir düşmanı vardı: Irkçılık. Günümüzde hâlâ Malcolm X'in beyaz insanlardan nefret ederek öldüğüne inanan insanlar bulunduğunu görmek ilginçtir. Halbuki o, ırkçılıktan nefret ederek öldü. Bu ikisinin gerçeği karanlıkta bırakacak kadar birbirine karıştığı olgusu, Malcolm X'ten ziyade Amerikalılar için doğrudur. Malcolm X'in savaştığı ırkçılık, muğlak, kararsız, kişisel bir hoşnutsuzluktan çok, yalnızca ABD vatandaşlarını değil, aynı zamanda dünyanın her yerindeki insanları etkileyen oldukça geniş, kurumsallaşmış, sistematik bir ırkçılıktır. Ölümünden önce Malcolm Londra'da, Paris'te ve Afrika'nın bir çok yerinde konuştu. Mekke'ye gitti ve köklü bir değişim geçirdi:

Burada, Kutsal Topraklarda, geçen her saat bana Amerika'da siyahlarla beyazlar arasında neler olup bittiğine ilişkin daha büyük bir manevî içgörü kazandırıyor. Bu ırkçı husumetten dolayı Amerikalı Negrolar asla suçlanamaz -onlar yalnızca Amerikalı beyazların dört yüz yıllık bilinçli ırkçılığına tepki vermektedirler. Ancak ırkçılık Amerika'yı intihar yoluna sürüklerken, benim kendileriyle edindiğim deneyimlerden dolayı kuvvetle inanıyorum ki, kolejler ve üniversitelerdeki genç nesil beyazlar duvarlardaki el yazılarını görecekler ve bir çoğu hakikatin manevî yoluna -ırkçılığın kaçınılmaz olarak sürükleyeceği felaketi savuşturmak için Amerika'ya kalan tek yola- döneceklerdir.¹¹

Daha da önemlisi, Malcolm X yaşadığı değişimleri özümsemi ve onları diğerlerine aktardı. Onun, önemli değişimler gerçekleştirmenin tek yolu olarak müminlerin dayanışmasına ihtiyaç bulunduğuna işaret ederek bu dünyadaki insanların üzerindeki kolektif zulme uluslararası noktadan odaklanması, yaşamının sonuna doğru sahiplendiği en yoğun ilgi alanıydı. Bir Amerikalı olarak bu yardım çağrısının uluslararası Müslüman cemaat tarafından hangi ölçüde işitildiğini bilmiyorum. Yine de Nursî'nin sözlerini ve yaşamını izleyenler için dersler içerdiği gibi, Afro-Amerikan cemaati ve özellikle hapisane cemaati bir bütün olarak, İslam'ı

11. Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X* (New York, 1966), s. 255.

yalnızca bir teoloji olarak değil, aynı zamanda yaşamları dönüştürme kapasitesine sahip bir dünya gücü olarak güçlendirmekle meşgul olan Müslümanlar için büyük fırsatlar sağlayabilir.

Nursî ve Malcolm X'in asla karşılaşmamış olması tarihî bir trajedidir. İkisinin de, insanların manevî bakımdan yükseltilmesiyle meşgul olan aktivistler olarak paylaştığı çok şey vardı. Her ikisi de ulusal kimlik sorunlarıyla ve İslam'ın bu kimlik oluşumunda oynadığı rolle uğraşmışlardır. Her ikisi de kendi manevî mücadelelerinin bir parçası olarak hapishaneyle yüzleşmekten korkmuyorlardı. Karşılaşmış olsalardı Malcolm X ağabeyinin bilgeliğine saygı göstererek, Afro-Amerikan savaş mahkumlarının rolü hakkında tavsiyesini sorardı. Eğer Nursî'nin mevcut sözleri bir gösterge olarak kabul edilirse, Nursî genç imama ilk olarak cemaatine ölümden korkmamayı öğretmesini tavsiye ederek karşılık verirdi. Molla Said'in ölümün değerini takdir etmeyi ilk kez öğrendiği Eskişehir Hapishanesindeki kendi deneyimine atıfta bulunacağını hayal edebiliyorum:

En evvel, beni çok korkutan ölümün yüzüne baktım. Gördüm ki, ölüm, ehl-i iman için bir terhistir. Ecel, terhis tezkeresidir, bir tebdil-i mekandır, bir hayat-ı bakiyenin mukaddimesi ve kapısıdır. Zindan-ı dünyadan çıkmak ve bağistan-ı cinana bir uçmaktır. Hizmetinin ücretini almak için huzur-u Rahman'a girmeye bir nöbettir ve dar-ı saadete gitmeye bir davettir diye kat'i anladığımdan, ölümü ve mevti sevmeye başladım.¹²

Kendisi de büyük bir alim olan Malcolm X'in Nursî'den tavsiyesini genişletmesini isteyeceğini görebiliyorum. Malcolm X böylesine büyük bir düşünürün Afro-Amerikalılara yalnızca uzanıp ölmelerini tavsiye etmeyeceğinden, yalnızca bütün Müslümanların yaşaması emredilen doğru ve erdemli yaşamların uğruna ölmeye istekli olmalarını tavsiye edeceğinden emin olmak isteyecektir. Belki de Nursî bu anlayışından ve hakikatin daha derin anlamlarını araştırma istekliliğinden dolayı Malcolm X'i takdir edecekti. Said'in Malcolm X'ten *Risale*yi okumasını isteyeceğine ve *Risalenin* yazıldığı çevreyi, hapishaneyi, hatırlamasını isteyeceği-

12. *The Rays*, The Risale-i Nur Collection'dan (İstanbul, 1998), s. 25.

ne inanıyorum. Malcolm'dan kendi hapislane deneyimlerini ve bu çevre içinde İslam'ı sevecek hale nasıl geldiğini hatırlamasını isteyecektir. Daha sonra Said, kendisini destekledikleri gerekçe-
siyle hapse mahkum edilen talebelerine yazdığı şu mektuba ben-
zer bir mektubu okuyacaktır:

Sizin için pek çok müteessirdim, elem beni eziyordu. Fakat bana ihtar edildi ki; kader ve kısmetinizde, beraber bu hapislanenin suyunu içmek ve ekmeğini yemek vardı. Bir eser-i rahmet-i İla-
hiyye ve bir cilve-i inayet-i Rabbaniyye olarak bu suyu ve bu ek-
meği beraber yememizin ve içmemizin en kolay ve en hafifi ve
en hayırlısı ve sevablısı ve Risale-i Nur şakirdlerinin en menfaat-
li bir dersaneleri ve en feyizli bir çilehaneleri ve düşmanlarına
karşı ne derece ihtiyatlı davranmak lazım geldiğini talim eden en
hassas bir imtihan meydanı ve her birinde ayrı ayrı güzel mezi-
yetleri bulunan bu arkadaşların birbirinin âlî meziyetlerinden ve
güzel hasletlerinden ve birbiriyle tesis ve tecdid-i uhuvvetlerin-
den istifade etmek ve ders almak için en nurlu bir derslane, bir
tekke suretinde gördüğümde, bu vaziyetten değil şekva, belki
bütün ruhumla şükür ettim. Evet, mesleğimiz şükürdür. Ve her
şeyde bir vech-i rahmeti, bir cihet-i nimeti görmektir. Umumu-
nuzun elemleriyle müteallim kardeşiniz Said Nursî.¹³

Malcolm X öğrettiği bu hikmetler için Nursî'ye teşekkür ede-
cek buna şükredecekti. Sonra belki de Nursî'nin bir hadise ilişkin
yorumunun kendi durumlarına yönelik uygulamasını soracaktı.
Hadis şudur: "Ahırzamanın müstebit hakimleri, hususan Dec-
cal'ın yalancı cennet ve cehennemleri bulunur." Malcolm'un bu
konudaki sorusu böyle bir durumun bugün Amerika'da mevcut
olduğu ve Afro-Amerikan Müslüman nüfusu doğrudan etkilediği
gerçeği etrafında odaklanabilirdi. Okullar gittikçe daha yüksek
oranda Afro-Amerikan toplumlarının hapislanesi haline dönüş-
mekte ve bu işlevi üstlenmektedir. Hatta gerektiği şekilde işledik-
leri zaman bile, İslamî değerler nadiren bu kurumların merkezini
oluşturmaktadır. Bu sahte cennetler bu özelliklerini bile yavaş ya-
vaş kaybetmekte ve daha çok zindan ve işkence odalarına dönüş-
mektedir. Malcolm ağabeyine ne yapılacağını sorabilirdi. Maale-
sef burada hayalim sınırlı kalıyor. Büyük Nursî'nin cevabının ne

13. *The Flashes* (İstanbul, 2000), s. 355.

olacağını göremiyorum. Onun ilme saygısını ve İslamî akli tam olarak beslemek için din ilimleriyle fen ilimlerinin birleşmesini arzuladığını biliyorum. Ancak bu işlevleri gerçekleştirme kapasitesine sahip okulların, hapishanelere hazırlık okullarına dönüşmesi karşısında ne hissedeceğini bilmiyorum. Benden daha büyük araştırmacıların bu sorunun önemini göreceklerini ve kendilerine bu konuda ne yapılabileceğini soracaklarını ümit ediyorum. Bana gelince, ben şimdilik sohbeti başlatmakla yetiniyorum.

Said Nursî ve Paul Tillich'in Eserlerinde Vahiy, Akıl Disiplinleri ve Hakikat*

KELTON COBB

Hristiyan teolog Paul Tillich ve Müslüman teolog Said Nursî hiç karşılaşmadı. Bildiğim kadarıyla, daha önce isimleri aynı cümlede bile geçmedi. Lutherci bir papazın oğlu olan Tillich (1886-1965) Prusya'da, Berlin'in doğusunda şimdi Polonya sınırları içinde olan bir yerde yetişti, felsefe ve teolojide iki doktora yaptı, 1912 yılında rahipliğe atandı. Birinci Dünya Savaşı esnasında Alman ordusu için batı cephesinde siperlerde papaz olarak görev yaptıktan sonra, savaştan sonra Berlin'in kaosuna geri dönerek, siyasal eylemci oldu, (Avrupa'da yayılmakta olan din karşıtı sosyalizme karşı durmak için) "dinî sosyalizm" adı verilen bir hareketin kuruluşuna yardım etti ve 1933 yılında Nazi rejiminin baskısından kaçarak Amerika'ya göç etmesine değin, beş Alman üniversitesinde ders verdi. Yaşamının geri kalan kısmını Amerika'da gurbette geçirdi, politikada hayal kırıklığına uğramış olarak, New York, Boston ve Chicago'da dinî okullarda teoloji öğretti. Bu dönemde temel eseri *Systematic Theology*'yi yazdı. Günümüzde yirminci yüzyılın en etkili Protestan düşünürlerden birisi olarak tanınmaktadır.

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

Said Nursî (1877-1960) Doğu Anadolu'daki mütevazı Kürt köylülerinden birinin oğluydu. Babası çiftçilik yapıyordu; annesi ve babası mütedeyyin Müslümanlar idi. Bir dizi medresede eğitim gördü ve kendi kendine tabiat bilimleri ve felsefe öğrenerek bir öğretmen, bir eğitim reformcusu oldu. Birinci Dünya Savaşı esnasında Osmanlı İmparatorluğu adına orduda komutan olarak görev yaptı. Kafkaslarda Ruslarla kahramanca savaşırken Kur'an tefsirini yazıyordu. Esir düştü ve iki yılını Rusya'da esir olarak geçirdi. Esir olarak bulunduğu Rusya'dan kaçtı ve savaştan sonra kendisini İstanbul'u işgal eden İngilizlere karşı direnen sosyal ve siyasal hareketlerin içinde buldu. 1922 yılında Mustafa Kemal Atatürk tarafından Ankara'ya davet edildi ve kendisine yeni Türkiye Cumhuriyeti hükümetinde bir makam teklif edildi; o ise bu teklifi reddetti. Bundan kısa süre sonra haksız olarak Cumhuriyet'e karşı Doğu Anadolu'da bir isyan başlatmakla suçlandı ve bundan sonraki 25 yıl boyunca Batı Anadolu'da sürgüne zorlandı. Bu dönemde toplumsal hayattan çekildi ve kendisini Kur'an'ı tefsir etmeye ve *Risale-i Nur*'u (bundan sonra *Risale* olarak adlandırılacaktır) yazmaya vakfetti.

Bu iki düşünürün aynı bölümde yer almasını sağlayacak ortak yönleri nelerdi? Her ikisi de teolog idi -ancak dahası, ikisinin de olgunluk dönemi eserleri bazı şaşırtıcı derecede benzer ve travmatik tarihsel deneyimlere yanıt olmada birleşmektedir. Her ikisi de on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde doğdu ve 1960'lı yıllarda öldü. Her ikisi de Birinci Dünya Savaşı'nda cephede ve siperlerdeydi (her ikisi de Mihver kuvvetlerinin safındaydı). Her ikisi de savaştan gördükleri şiddet düzeyinden etkilenmiş, yenilen anayurtlarının aşağılanmasıyla siyasal bakımdan uyanmıştı. Bu dönemde her ikisi de mümin kardeşlerinin uyguladığı dinî geleneklerin sığ tarzını eleştiriyordu. Her ikisi için de siyasal aktivizm sürecini tamamlamış ve sonunda iktidara gelen rejimlerden (Almanya'da Nazizm, Türkiye'de Kemalizm) hayal kırıklığına uğramalarıyla sona ermişti. Sonra her ikisi de muhalefet ettikleri rejimler tarafından zorla sürgüne gönderildi ve bu dönemdeki yaşamlarında siyasal sükunet, teolojik tutku ve Batı medeniyetinin

materyalist eğilimlerinin olgunlaşan bir dinî eleştirisiyle karakterize edilen bir döneme girdiler. Her ikisi de modern bilimin meşruiyetini kabul ettiler ve tabiat dünyasının yapılarını ve süreçlerini kavradılar. Ancak onlar dinî inancın bu kazanımların saldırısıyla temelini yitirmeye başladığı düşüncesindeydiler ve iman ile diğer bilgi türleri arasında doğru bir ilişki belirlemek için farklı yollar aradılar.

Benim Nursî ve Tillich'in eserlerinde izlemeye ilgi duyduğum husus bu son husustur.

Risale'de Nursî Kur'an'ı bütün gerçek bilimlerin, sanatların ve başarıların kaynağı olarak yorumlamaktadır. Hz. Muhammed'in [s.a.v.] ilahî vahye muhatap olmasından bu yana bu kadar çok bilimsel ve kültürel bilginin geliştiği dikkate alındığında, bu iddiayı ileri süren Nursî'nin geçmişe yönelik olarak modern kültürel başarıların Kur'an'da nasıl önceden bildirildiğini belirlemesi gerekmektedir. Bunun nasıl gerçekleştiğine ilişkin iki stratejiyi desteklemektedir. Birincisi; bütün fen bilimlerinin peygamberlerin mucizeleri yoluyla önceden haber verildiğini ileri sürmektedir. Nursî, peygamberlerin gösterdiği mucizelerden her birinin insan maharetinin harikalarından birini haber verdiğini ileri sürmektedir. Örneğin artezyenle kuyu açma ve sulama teknolojisini, Hz. Musa'nın [a.s.] kayalara asasıyla vurmasıyla su çıkarması mucizesi haber vermiştir. İkincisi; Nursî, ilahî isimlerin her bir modern bilimin, sanatın ya da başarının kaynağı -çekirdekleri, işaretleri ya da ilkeleri- olarak hizmet ettiğini belirtmektedir. Tillich benzer bir girişimde, yani "kültürel fonksiyonlar" adını verdiği işlevlerin -bilim, sanat, politika ve toplum- her birinin kutsal temellerini belirleme girişiminde bulunmuştur. Bunu bir "ontolojik akıl" şemasına dönüştürmüştür. Bu şema Nursî'nin eserlerinin büyük bir kısmının yönünü de belirleyen bir arzuyu, akılla vahyin yeniden ilişkilendirilmesi arzusunun yansıtmaktadır. Bu bölümde hem Nursî hem de Tillich'in bu alandaki çabalarını ele alacağım. Tahmin edileceği üzere, Nursî'nin bütün meşru kültürel varlıkların kutsal metinlerdeki köklerini bulmada Tillich'ten çok daha ileri gittiğini önereceğim. Ayrıca her ikisinin bütün bilginin temel il-

kesi olarak tektanrıclığa sarsılmaz bir bağlılığı paylaştığını da ileri sürüyorum.

Nursî ve Tillich'in ortak merkezi kaygısı, insanî bilgi ile onun yapı ve süreçlerinin temelini nasıl nihayetinde vahiyde bulunduğunu kendi tarzlarına göre belirlemektir. Her birinin bunu gerçekleştirmede uyguladığı farklı üslup ve metodu tam olarak değerlendirebilmek için, her birinin akılla vahiy arasındaki genel ilişkiyi nasıl anlamlandırdığını inceleyerek işe başlayacağım. Daha sonra, her birinin, temelde yatan aşkın realitenin araçları olarak, çeşitli bilgi disiplinlerini nasıl açıkladıklarını ele alacağım. Son olarak, Nursî ve Tillich'in din hakikatini diğer hakikat türleriyle nasıl ilişkilendirdiğini değerlendireceğim. Bu makale, Nursî ve Tillich'in iman ve akıl sorunu etrafında toplanan bu konuları nasıl ele aldığını açıklama girişimi bakımından temelde betimleyici olmasına rağmen, ben bu düşünürleri okuyan bir hristiyan olarak kendi bakış açımdan, onların göreceli konumlarının göreceli güçlü yönleri ve zayıflıklarını belirterek makaleme son vereceğim.

Akıl ve Vahiy

Nursî'nin karşılaştığı ikilem, yabancı topraklarda gelişen Aydınlanma aklının harikalarının Müslümanlar üzerindeki etkisi ile Kur'an'ın insanoğlu için gerekli olan bütün bilgileri içerdiği inancını nasıl bağdaştıracağı idi. O dönemde Türkiye'deki Müslümanlar hem haricî hem de dahilî güçlerin ciddi baskısı altında idi. Haricî olarak, yeni Türkiye Cumhuriyeti yönetimi, modern Avrupalı kalıbına uyması için Türk toplumunu ve kurumlarını gerçek anlamda revize ediyordu. Dahilî olarak, Müslümanlar Avrupa bilim ve teknolojisinin ürünlerini çok cazip buluyorlar ve kendi dinî geleneklerinin aynı dehayı içeriyor gibi görünmemesine hayıflanıyorlardı. Bazı mütedeyyin Müslümanların buna gösterdikleri ortak reaksiyon Avrupalı ve modern olan her şeyi reddetmek oldu. Nursî, bir yandan Kur'an'ın kainatın sırlarına güvenilir bir rehber olduğuna duyduğu sarsılmaz güvene, diğer yandan da

“Batı” biliminin keşiflerinin taklit edilebilecek -belki de bir anlamda geri alınabilecek- ve Türk toplumunun yararına kullanılabilecek gerçek başarılar olduğuna dair güçlü bir inanca dayalı ortak bir zemin aradı.

Nursî bu sonuca, akıl kavramının kendisini, Avrupalı-Amerikalı akademi çevrelerinde akli dinden “kurtarmış” olan bir tür Aydınlanma nominalizminden geri alarak ulaştı. Nursî’ye göre Avrupa felsefesi “marifet-i Sani” karşısında güçsüzleşmiş ve iflas etmiştir.¹ Ancak akıl ve aklın yararlarını din düşmanlarına teslim etmek yerine, Nursî, akli kutsal kaynağından koparmakla ona Allah’ın ortağı statüsü, bir şirk, bir “put” olma statüsü atfedildiğini belagatla iddia etmektedir. Daha sonra Nursî, doğru bir şekilde anlaşıldığında, aklın, nihayetinde Allah’ın güzel isimlerine [Esma-i Hüсна] varan mevcudatın bir incelemesi olduğunu ve aklın keşfettiği her şeyin aslında bize bütün doğal süreçleri yöneten ilahî güç hakkında daha fazla ayrıntı sağladığını vurgulamaktadır. Kendi ifadesiyle, “herşey, ... mana-i harfiyle ve Sani-i Zülcelal’in esmasına aynadarlık cihetiyle ve vazifedarlık itibarıyla [bir] şahittir.”²

Bir başka deyişle akıl, Nursî’de yüksek bir statüye sahiptir. Akıl, Kur’an’da vahyedilenin güçlendirilmesi ve daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için bir araçtır. Kaçınılmaz olarak şirk götüren bir araç olarak görülüp, reddedilmemelidir. Akıl Allah’ın mahlukudur; bütün hakikat zarif bir şekilde rasyoneldir ve akıl, Allah’ın mevcudatı idame ettirmek için istihdam ettiği bir araç görevi görmektedir. İnsanların, akli hem yaşam şartlarını iyileştirmek hem de Allah’ı daha iyi idrak etmek için bir araç olarak kullanmaları övgüye değer bir uğraştır. Ancak aklın doğru kullanımı daima Kur’an’da vahyedilmiş bulunan hakikatin bilgisinin rehberliğini gerektirecek ve kendi temel amacını, mevcudatı, onları var eden mutlak kudret ve iradeye nasıl işaret ettikleri yönüyle incelemek olarak görecektir.

1. Nursî, *The Words*, trc. Şükran Vahide (İstanbul, 1992), s. 151.

2. *A.g.e.*, s. 493.

Tillich de benzer bir ikileme karşılaştı. 1950'lerde ve 1960'lar-da *Systematic Theology*'yi yazdığı zaman, anayurdu olan Almanya'yı iki dünya savaşına sürükleyen aklın bozulmuş formlarının yıkıcı sonuçlarını ilk elden yaşamıştı. Yirmili yaşlarının sonlarında bulunduğu sırada Tillich, Birinci Dünya Savaşı esnasında Alman ordusunda rahip olarak görev yaptı. 1915 yılında Müttefikler bir gece saldırısı düzenlediklerinde cephede bulunuyordu. Yıllar sonra bu geceyi şöyle hatırlıyordu: "Bütün gece boyunca, getirilen yaralılar ve ölmekte olan insanlar arasında dolaştım, bir çoğu benim yakın arkadaşım idi. Bütün bu korkunç ve uzun gece boyunca ölmekte olan insan yığınları arasında dolaşırken benim Alman klasik felsefem -insanın kendi varlığının özüne bilinçli olarak hükmedebileceği inancı, özün ve varlığın özdeşliğine olan inancım- çöküp gitti..."³ Yaklaşık otuz yıl sonra İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte Tillich Alman halkını Nazizm formunda pençesine alan bir tür "rasyonel irrasyonalizm"den söz etmektedir.⁴ Akıl bu savaşları önlemek için hiçbir şey yapmamıştı; eğer yaptığı bir şey varsa o da her iki savaşta kan dökülmesini artırmaktı. Her iki taraf da teknik akıl aracılığıyla kitle imha silahları geliştirip-yıgmış ve kendi toplumunun özel akıl anlayışını yaymak için savaşmıştı. Ancak Tillich akli terk etmek istemiyordu. Bunun yerine iki tür akıl, "teknik akıl" ve "ontolojik akıl" arasında ayırım yaptı.⁵ Teknik akıl, amaçlara ulaşmak için, bu amaçların anlamı üzerinde düşünmeksizin temelde teknik hesaplamalar yoluyla araçları belirleyen akıl türü idi. Bu akıl araçtır, mantıklıdır ve pragmatiktir, ancak amaçlarının normatif ve varoluşsal statüsü hakkında derin düşünmekten acizdir. Tillich bu akli "hakim olan bilgi" -bu tür bilgi, bilişsel kopuş/uzaklaşma yoluyla, bilen öznenin bilinen nesneyi kontrol ettiği, böylece bu nesneyi "nesneleştirdiği," bir "şey"e dönüştürdüğü bir bilgidir- olarak tanımlamak-

3. Paul Tillich, alıntılandığı yer "To Be or Not to Be," *Time* (16 Mart 1959), s. 47.

4. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1 (Chicago, 1951), s. 93.

5. *A.g.e.*, s. 72-81.

tadır. Tillich, “hakim olan bilginin, nesnesine, kendi bakışına karşılık veremeyecek bir nesne olarak baktığını” yazmaktadır.⁶ Bu tür teknik akıl bir çok iyi şeyin başarılmasında vazgeçilmez araçtır. Eğer bizler etrafımızdaki güçlerin pasif alıcıları ve kurbanları değilsek, teknik akıl yoluyla kavranması gereken bir çok şey vardır. Ancak kendi haline bırakılır ve ontolojik akıldan koparılırsa, genellikle Nietzscheci güç sahibi olma arzusuna hizmet eden irrasyonel güçlerin bir aleti haline gelebilir. Öbür yandan ontolojik akıl, öznenin nesne ile birleştiği, böylece onun “derin düzeylerine girdiği ve varoluşunun özel gücünü tecrübe ettiği” akıldır.⁷ Tillich bunu aklın “alıcı” yönü olarak adlandırmaktadır. Üstelik bu akıl varsaydığı “anlamın, yapının, normların ve prensiplerin kaynağı” ile ilgilidir.⁸ Realitenin yapılarında görünen, aklın ortaya çıkardığı “ancak güç ve anlam bakımından onları aşan” bir şeye işaret etmektedir.⁹ Teknik ve ontolojik akıl tam anlamıyla işlev görebilmek için birbirine muhtaçtır. Herhangi bir şeyi (bir kişiyi, bir hayvanı ya da bir metni) tam olarak anlamak, hem birleşmeyi hem de kopuşu, hem yakınlığı hem de analizi içerir. Ontolojik akıl olmaksızın teknik akıl keyfi ve sığdır; teknik akıl olmaksızın ontolojik akıl etkisizdir.

Tillich’e göre vahiy, “cezbe halindeki” akıldır. Bununla neyi kastettiğini tam olarak anlayabilmek için, bir çok hristiyan için olduğu gibi, Tillich için de kutsal metnin vahye eşit olmadığını anlamak gerekir. Kitab-ı Mukaddes bir çok vahiy deneyiminin yazılı kayıdır. Ancak bu deneyimlerin içeriği, vahiy terimi ile kastedilen şey değildir. Bu ikisini eşitlemek vahyin anlamını saptırmaktır. Tillich’in ileri sürdüğü gibi, “Vahiy yaygın olarak, peygamberlere ve resullere verilen ve ilahî Ruh tarafından Kitab-ı Mukaddes, ya da Kur’an veya diğer kutsal kitapların yazarlarına dikte ettirilen ilahî konulardaki ilahî bilgiler şeklinde anlaşılır.

6. A.g.e., s. 97.

7. A.g.e., s. 98.

8. Tillich, *Dynamics of Faith* (New York, 1957), s. 75. Vurgu bana aittir.

9. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1, s. 79.

Bundan sonra bu ilahî bilgilerin -ne kadar absürd ve irrasyonel olurlarsa olsunlar- kabul edilmesi iman olarak adlandırılır.”¹⁰

Tillich daha sonra şöyle devam eder: “[Halbuki] vahiy, nihaî bir kaygının insan aklını kavradığı ve içinde, bu kaygının kendisini düşünce, imgelem ve eylem sembolleri vasıtasıyla ifade ettiği bir cemaati yaratan bütün deneyimlerin ilkidir.”¹¹

Buna göre “vahiy” Tillich için bir deneyimi, öznenin kendi dışında bir nesne ile geçici olarak birleştiği bir anı ifade etmektedir; ve o anda “gizlenenin üzerindeki” “perde” kalkar. Tillich vahyin kendisi için ne anlama geldiğini ifade etmek amacıyla sıklıkla “cezte” (*ecstasy*=Yunanca sözcük *ek-statis’ten gelir* ve “kişinin, kendisinin dışında olması halidir”) terimine başvurur. Tillich, ceztenin, “zihnin kendi olağan durumunu aşması anlamında zihnin olağanüstü bir haline işaret ettiğini” ileri sürmektedir. Bu şekilde anlaşıldığında vahiy aklın inkarı değildir; aksine “aklın kendisinin ötesinde, yani kendi özne-nesne yapısının ötesinde olduğu bir halidir.”¹² Biraz daha açmak gerekirse, vahiy, akli aşan bir güç, bütün anlamların kaynağı olan güç -Tillich’in “Varlığın bizzat kendisi” ya da basit bir ifadeyle “Tanrı” olarak adlandırdığı güç- tarafından kavranan akıldır. Bu analize göre, kutsal metin vahyin bir ortamıdır -vahiy onu okurken ya da onun sözlerini dinlerken gerçekleşebilir. Ancak kendisi vahiy değildir. Ve akılla vahiy arasındaki ilişki açısından, “böyle bir vahiy deneyimi her gerçekleştiğinde, hem iman hem de akıl tazelenir.”¹³ Ve vahye muhatap olmaya açık olan özellikle ontolojik akıldır.

Bu nedenle hem Nursî, hem de Tillich, anlamının kaynağı olan -aklın ortaya çıkarttığı şeyin, insan isteklerinin ve güç arzusunun salt tatminini aşan bir anlamı olduğunun garanti kaynağı olan- vahiyden koparılan aklın tehlikelerini bilir. Her ikisi de hakikatin yapılarının derinliğine inme ve onu anlamada aklın vaz-

10. Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 78.

11. A.g.e.

12. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1, s. 111 vd.

13. A.g.e.

geçilmezliğinde ısrar ederler. Her ikisi de bu temel konularda uzlaşmaktadırlar. Ancak bundan sonra olanlar özellikle ilgi çekici hale gelmektedir. Basit bir ifadeyle, her ikisi de aklın takip ettiği çeşitli disiplinler ya da bilme yollarını vahye raptetmede farklı tarzlara sahiptirler.

Nursî'ye Göre Bilgi Disiplinlerinin Kökeni

Dinle modern bilimler arasındaki ilişkiye yönelik erken dönem düşüncelerinde Eski Said, "İslamiyet fûnunun seyyidi ve mürşidi ve ulum-u hakikiyenin reis ve pederidir" demektedir.¹⁴ Daha sonra *Risale*'de İslam'ın bu yüceltilmiş rolünü doğrudan Kur'an'ın kendisine hasretmekte ve Kur'an'ın "ulum-u kevnîye'nin bütün fezlekelerini, maarif-i İlahîyenin bütün fihristelerini" içerdiğini ileri sürmektedir.¹⁵ Bu önemli bir iddiadır ve Nursî bu "fihriste"nin kapsamlılığı konusunda hiç de mütevazî davranmamaktadır. Nursî'ye göre tasavvur edilebilecek bütün disiplinler ve bilgi türleri Kur'an'da görülebilir. Ancak bunlar bir ferasetli yorumcunun kırabileceği "çekirdekler" ya da daha az organik bir temsil ile ifade edilirse şifreler şeklinde yer almıştır. Nursî bunun çok güçlü bir iddia olduğunun bilincindedir ve bunu destekleyen bir argüman sunmakta tereddüt etmez. Onun argümanı, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ve insanoglunun bu fani dünyadaki yolculuğu boyunca gerekli olacak bütün bilgileri içerdiğidir. Bu kutsal kitap adına yapılan bir iddiadır ki, hristiyanların Kitab-ı Mukaddes algılayışından ziyade Müslümanların Kur'an algılayışına uygundur. Bu farkın önemine daha sonra tekrar döneceğim. Ancak şimdilik Nursî'nin bu bilimler fihristini Kur'an'da görmek için önerdiği iki metot üzerinde durmak istiyorum.

Nursî'nin ilk metodu, peygamberler tarafından gösterilen mucizelerin, bu mucizelerin daha sonraki "medeniyet harikalarını" nasıl haber verdiğini belirlemek üzere incelenmesidir. İkinci me-

14. Nursî, *Muhakemat*, alıntılan Vahide, *The Author of the Risale: Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul, 1992), s. 44.

15. *Words*, s. 272.

tot ise, ilahî isimleri ile, küllî ilkeler ve mevcudatın parçası olarak var olan cüzî varlıklar arasında ilişki kurmaktır. Böylece insanın keşiflerinden doğan her tür bilginin arkasında, Nursî, daha önce bir peygamber tarafından gösterilmiş bir mucizeyi belirlemekte ya da ima etmekte; hakikatin işlevleri ve süreçlerine ilişkin olarak elde ettiğimiz her tür bilginin ardında bir ilahî ismi, yine belirlemekte ya da ima etmektedir.

İlk metodunu sunarken Nursî, “Kur’an-ı Hakimde çok hadîsat-ı cüzîye vardır ki, her birisinin arkasında bir düstur-u küllî saklanmış ve bir kanun-u umuminin ucu olarak gösteriliyor”¹⁶ ve özellikle, “Kur’an’da, sair hakaikle beraber, medeniyet-i haziranın harikalarına ve belki daha ilerisine işaret ve remiz vardır”¹⁷ demektedir. Nursî, Kur’an’ın [Hz.] Muhammed’e [s.a.v.] vahyedilmesinden asırlar sonrasında ortaya çıkan bilimler ve teknolojileri haber veren, peygamberlerin gerçekleştirdiği ya da onlarla ilişkili bazı mucize örnekleri vermektedir. Örneğin [Hz.] Süleyman’ın [a.s.] havada uçarak iki aylık mesafeyi bir günde kat etmesi kıssasında uçaklara işaret vardır.¹⁸ [Hz.] Musa’nın [a.s.] asası ile bir kayaya vurduğu zaman, kayadan su fışkırmasında kuyular ve sulama teknolojisi haber verilmektedir.¹⁹ [Hz.] İsa’nın [a.s.] körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesinde tıbbî işaret bulunmaktadır.²⁰ Nursî’ye göre bu durum zanaatkarların zanaatlarının üstadı olarak farklı peygamberleri benimsemelerinin nedenini açıklamaktadır.²¹

Kur’an’ın neden modern medeniyetin harikalarına daha açık bir şekilde işaret etmediği sorusuna karşılık olarak Nursî, ilginç bir cevap sunmaktadır. Çünkü tam da bu mucizelerin *belirsizliği*, insanların bu gibi güçleri kazanma arzusunu tetiklemekte, akıllı, bilimler ve teknolojik keşifler yoluyla bu mucizeleri insanın imkan

16. A.g.e., s. 253.

17. A.g.e., s. 274.

18. A.g.e., s. 262.

19. A.g.e., s. 262 vd.

20. A.g.e., s. 263.

21. A.g.e., s. 262.

daireesine getirmesi için çalışmaya teşvik etmektedir. Nursî'ye göre,

Hem öyle bir surette o mucizeyi nazargah-ı enama koyuyor [ki],
güya insanın bu dünyaya gelişinden gaye-i yeganesi o mucizeyi
hedef ve düstur ittihaz edip, ona bakarak, netice-i hilkat-i insani-
yeye bilerek yürümektir.²²

Bu yolla

Kur'an-ı Hakim ... beşeri, şimdiki terakkiyatında pek çok geri
kaldığı en yüksek noktalara, en ileri hududa, en nihayet mert-
belere, arkasına dest-i teşviki vurup parmağıyla o mertebeleri
göstererek 'Haydi, arş, ileri!' diyor.²³

Böylece Kur'an'da bildirilen bu "cüz'î" olaylar ve mucizelerde, insanoğlunun hayalini zanaatın bazı güç ideallerini amaçlamaya ikna eden bir tür teleolojik cazibe bulunmaktadır. Bu yolla kutsal metin bilimlerdeki aşamalı ilerleme için sessiz bir katalizör vazifesi görmektedir. Bu, Nursî'nin, aklın farklı yörüngelerini kutsal metnin etrafına yerleştirdiği ilk metodudur. Bu tahrik edici bir öneridir, ancak modernitenin şartlandığı kulaklarına biraz zorlamalı gibi gelmektedir. İçinden seçim yapılabilecek böylesine materyal çokluğuna sahip bir metinde geriye dönük olarak modern keşiflere şifreli atıflar bulmak çok kolay bir iştir. Belki de Nursî bu hususa kendisi de çok fazla önem vermemektedir. Gerçekten de Nursî *Risale*'de bu metodu açıklamak için oldukça az sayfa ayırmaktadır. Daha köklü ve daha zorlayıcı bir yaklaşım olan -ve bütün külliyata yayılan- ikinci metoda ise çok daha fazla yer ayırmıştır.

Bu ikinci metot hakikate ilişkin farklı bilimler ve bilgi alanları ile Esma-i Hüsnâ arasında ilişki kurmaktır. Bu yaklaşımın Kur'anî kaynağı, Allah'ın [c.c.] Adem'e [a.s.] "isimleri öğretmesi"nde bulunur. Nursî'nin yorumuna göre bunun anlamı, [Hz.] Adem'e [a.s.] "Nev-i beşere camiiyet-i istidat cihetiyle talim olunan hadsiz ulum ve kainatın envaina muhit pek çok fûnun ve Ha-

22. A.g.e., s. 272.

23. A.g.e., s. 273.

lıkın şuunat ve evsafına şamil kesretli maarifin talimidir.”²⁴ Esma-i İlahiye ile farklı bilgi dalları arasında bu şekilde ilişki kurulması farklı uğraşlar içindeki akli teolojik metafizikle bağlantılandırmanın zengin bir yoludur. Eğer Allah’ın “şuunat ve evsafına” ilişkin bilgi, kainatın bazı yönlerine yönelik dikkatli, disiplinli bir incelemenin ödülü ise, öyleyse kişinin aklını kullanması için güçlü bir teolojik gerekçe mevcut demektir.

Nursî, Yirmi Dördüncü Mektup’ta bu konuya ilişkin harika bir örnekte, esmanın yaratılmış hakikatin tasarımı ve düzeni üzerindeki rolüne ilişkin teolojik bir açıklama sunmaktadır:

Bir padişahın sultan, halife, hakim, kumandan gibi muhtelif ünvanlar ve sıfatlardan neşet eden muhtelif ayrı ayrı devair-i teşkilatı olduğu gibi, Cenab-ı Hakk’ın Esma-i Hüsnasının had ve hesaba gelmez türlü türlü tecelliyatı vardır. Mahlukatin tenevvüleri ve ihtilafları, o tecelliyatın tenevvülerinden ileri geliyor.... O muhtelif esma daimi ve sermedi oldukları için, daimi bir surette Zat-ı Akdes hesabına tezahür isterler. Yani nakışlarını görmek isterler.²⁵

Buradaki isimler kendilerinin aşikar bir biçimde betimlenmelerini, mevcudatın bir yerine içlerinde barındırdıkları Allah’ın o özel sıfatının mührünü basmak, farklılaştırılmış gerçeklik vasıtasıyla Allah’ın saf ve farklılaşmayan özünü ilan etmek istiyorlar. Bu teolojik metafiziğin en zenginidir. Peki bu isimler neden “tezahür isterler?” Neden “nakışlarını görmek isterler?” Nursî, isimlerin, varlığın binlerce farklı mektubunu -her birini Zat-ı Mukaddes ve Müsemma-i Akdesin nazar-ı şuhuduna izhar etmek üzere “sürekli olarak yeniden yazmak” arzusu içinde olması cevabını vererek, Allah’ın içsel yaşamının gizemine daha fazla dalmaktadır.²⁶ Bir başka deyişle Esma-i İlahiye, yaratılış dünyasını, öncelikle Tanrı’yı Tanrı’ya göstermek maksadıyla idame ettirmekte ve aktif olarak yenilemektedir.²⁷ İkinci olarak da bu mektupları “bütün zıssurun nazar-ı mütalaasına göstermek ve okutturmak” için bunu

24. A.g.e., s. 254.

25. Nursî, *Letters* 1928-1932, Vahide (İstanbul, 1997), s. 341.

26. A.g.e.

27. Esma-i İlahiye’nin -Tanrı’yı Tanrı’nın kendisine göstermek maksadıyla-

yaparlar.²⁸ İşte Nursî'nin esma ile çeşitli bilgi dallarının ilişkisi mevzusuna döndüğü nokta burasıdır.²⁹

Risale'de en az iki kez aşağıdaki öykü tekrarlanmaktadır: Bazı lise öğrencileri Nursî'ye gelerek, ondan kendilerine Yaratıcılarını tanıtmalarını istediler. Çünkü öğretmenleri onlara Allah'tan söz etmiyorlardı. Nursî onlara, "Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusuyla mütemadiyen Allah'tan bahsedip Halıkı tanıtıyorlar" dedi.³⁰ Sonra da tıp, mühendislik, iktisat, askerî bilimler, teknoloji ve astronominin her birinde dünyanın nasıl Allah'ın farklı isim ve sıfatlarını gösterdiğini anlattı. Sonra sözlerini şu şekilde tamamladı: "İşte bu fenlere kıyasen, yüzer fünundan her bir fen, geniş mikyasıyla ve hususi aynasıyla ve dürbünlü gözüyle ve ibretli nazarıyla bu kainatın Halık-ı Zülcelalini esmasıyla bildirir, sıfatını, kemalatını tanıttırır."³¹ Nursî *Sözler*'de bu paralelliklere ilişkin olarak birkaç örnek vermektedir: Mühendislik

yaratılmış gerçekliğin Tanrı'nın farklılaştırılmamış, sabit özünden ayırt edilmesine yarayan araçlar olarak açıklanması, Hegel'den bu yana bir çok hristiyanın Teslis doktrinini ele alışına benzemektedir ve bu özellikle Tillich'te görülebilir: Teslis düşüncesinde belirleyici olan "üç" sayısı değil, kutsal tezahürün çok çeşitliliğindeki birliktir. Eger neden üç sayısının yayıldığını sorarsak, bunun en muhtemel nedeni üç sayısının tecrübe edilmiş yaşamın kendisine özgü diyalektiklerine karşılık gelmesidir ve bu nedenle Kutsal Yaşamı sembolize etmenin en münasip yoludur. Yaşam *kendinden çıkma ve kendisine dönme süreci* olarak tanımlanagelmıştır. Diyalektik filozoflarının bildikleri gibi, "üç" sayısı bu tanımda gizlidir. [Vurgu bana aittir.] Tillich, *Systematic Theology*, cilt 3 (Chicago, 1963), s. 293.

28. *Letters 1928-1932*, s. 341.

29. Esma'nın kendilerini "idrak sahibi varlıkların" onları incelemeye ve okumaya zorlanacağı bir tarzda, mahlukat mektupları yoluyla göstermeleri fikrini izlerken Nursî, *Sözler*'de şunları yazmaktadır: "Vücut-u Üstad [a.s.m.], vücut-u kasrın daisidir. Ve ahalinin istimatı, kasrın bekasına sebeptir..." Bu pasajda kasır mevcudat alemini sembolize etmektedir. Bakınız *The Words*, s. 135.

30. Bilimsel disiplinlerin "dilleri" dünyadaki varlıkların araştırılmasıyla elde edilmiştir ve bu dünyadaki her bir varlık Yaratıcısının birliğini "kendisine has diliyle" dile getirmektedir. Bakınız *The Words*, s. 140.

31. Nursî, *The Rays Collection*, trc. Şükran Vahide, (İstanbul, 1998), s. 228 vd; ve *Words*, s. 169 vd.

biliminin temelinde Cenab-ı Hakkın ism-i Adl ve Mukaddir'i; tıp ilminin ardında Hakîm-i Mutlakın Şafi ismi ve genel olarak tabiat bilimlerinin ardında Cenab-ı Hakkın ism-i Hakîm'i bulunur.³²

Bu tespite ilişkin en açık ifadesinde Nursî şunları söylemektedir: "Her bir kemalin, her bir ilmin, her bir terakkiyatın, herbir fennin bir hakikat-i aliyesi var ki, o hakikat bir ism-i ilahîye dayanıyor. Pek çok perdeleri ve mütenevvi tecelliyatı ve muhtelif daireleri bulunan o isme dayanmakla, o fen, o kemalat, o sanat kemalini bulur, hakikat olur."³³ Bu formülasyonda Nursî Esmâ-i Hüsnâ ile bilgi alanlarının altında yatan temel ilkeler arasında ilişki kurma metodunu anlatmak için favori temsillerinden birini daha anlatıma dahil etmektedir: "Perdeler" temsili. Nursî için perdeler, hem Esmâ-i Hüsnâ'nın ardına gizlendiği kılıfları hem de kişiye bir ism-i ilahîye yaklaştığını haber vermek üzere tasarlanan işaretleri ifade ediyor gibi görünmektedir. İnançsızlar için perde bir kılıf, bir yanıltmaca ve bir şirk fırsatı işlevini görür. Mümin için ise perde kişiye ilahî kudretin huzurunda olduğunu hatırlatan bir işaretler. Yirmi Üçüncü Lema'da belirtildiğine göre tabiat "bir perde-i izzettir, Halık olamaz... Kanundur, kudret değildir, kadir olamaz."³⁴ Nursî'ye göre, perdeler bize gayet sıradan şeyler olarak görünür, ancak gören gözü olanlar için, akli doğru kulla-

32. *Words*, s. 270 vd.

33. *A.g.e.*, s. 270. Ayrıca bakınız *Rays*, s. 85. Burada Nursî şunları yazmaktadır: "Bu kainat, bütün mevcudatıyla beraber, kaderin kalemiyle yazılmış, kudretin çekiciyle yapılmış manidar hadsiz kitaplar, mektuplar, nihayetsiz binalar ve saraylar hükmünde, herbiri binler vecihle ve beraber hadsiz vücuh ile Rabbani ve Rahmani nihayetsiz fiilleri ve o fiillerin menşeleri olan bin bir Esmâ-i ilahîye'nin hadsiz cilveleriyle ve o güzel isimlerin menbâi olan yedi sıfat-ı Sübhaniyenin nihayetsiz tecellileriyle, o yedi muhit ve kudsi sıfatların madeni ve mevsufu olan ezeli ve ebedi bir Zat-ı Zülcelâf'ın vücub-u vücuduna ve vahdetine hadsiz işaretler ve nihayetsiz şehadetler ettikleri gibi; bütün o mevcudatta bulunan bütün hüsneler, cemaller, kıymetler, kemaller dahi, ef'al-i Rabbaniyenin ve Esmâ-i ilahîye'nin ve sıfat-ı Samedaniyenin ve şuunat-ı Sübhaniyenin, kendilerine layık ve muvafık kudsi cemallerine ve kemallerine ve hepsi birden Zat-ı Akdesin kudsi cemaline ve kemaline bedahetle şehadet ederler."

34. Nursî, *The Flashes Collection*, trc. Vahide, (İstanbul, 2000), s. 244.

nanlar için bunlar Kudret-i İlahiye'nin olağanüstü tezahürleridir.³⁵ Akli kötüyü kullananlar için ise, perdeler kendinden kaynaklı ilkeler olarak karşılarına çıkmakta ve parçalanmış ve sığlaşmış bilim için küçük sistemlere dönüşmektedir.³⁶

Her bir bilim dalının Allah'ın bir ismine dayandığı teorisiyle ilişkilendirilen bir başka temsil de "kitab-ı kainat"tır. Nursî kainatı sıklıkla ilahî yazarını gösteren ipuçları için okunması gereken bir kitap olarak tanımlamaktadır. Nursî Allah'ın "kainat sahifesinde ayatını" yazdığını ileri sürmektedir.³⁷ Bu nedenle kainatı gerçek bir açık akıl ile gözlemleyen dikkatli bir okuyucu mutlaka Allah'a imana ulaşacaktır. Kainat kitabının her bir sayfasında Allah "esmasını" ve "kudret mucizelerini" sergilemektedir.³⁸

Bir kitap katipsiz olmak son derece muhaldir. Öyle de, şu kainat, nakkaşsız olmak, son derece muhal ender muhaldir... Yeryüzü bir sayfadır; ne kadar kitap içinde var. Bir ağaç bir kelimedir; ne kadar sayfası vardır. Bir meyve bir harf, bir çekirdek bir noktadır. O noktada koca bir ağacın programı, fihristesi var... Demek, alemin şuhuduyla bu iman lazım gelir, illâ ki dalaletten sarhoş olmuş ola.³⁹

Ayrıca insanoğlu içsel olarak bu kitabı okuyabilecek ve anlayabilecek şekilde tasarlanmıştır. Bizler, aklımızın kainatın yapısını ve bu yapıları düzenleyen Esmâ-i Hüsnâ'yı kavrayabileceği şekilde yaratılmaktayız. Nursî'ye göre bize verilen duyular ve kabiliyetler "rahmet-i İlahiyenin hazinelerinde iddihar edilen nimetleri tartmak" için verilmiş vasıtalarlardır. Bunlar "Esmâ-i kudsiye-i İlahiyenin gizli definelerini açmak" için verilmiş anahtarlar-

35. *Words*, s. 150.

36. Nursî şunları yazmaktadır: "Kudret-i İlahiyenin yerine, o ilim ve kelamdan gelen ve yalnız vücud-u ilmisi bulunan o kanunları ikame etmek ve ellerine icad vermek, sonra da onlara 'tabiat' namını takmak ve yalnız cilve-i kudret-i Rabbanîye olan kuvveti, bir zikudret ve müstakil bir kadir telakki etmek, misaldeki vahşiden bin defa aşağı bir vahşettir." *Flashes*, s. 243.

37. *Words*, s. 136.

38. *Letters 1928-1932*, s. 276.

39. *Words*, s. 70.

dır.⁴⁰ Bu şekilde teşhiz edilmiş insan aklı, kainatı “bir kitab-ı ke-
bir hükmüne getir[ebilir]” ve bu tabiat kitabını “hakiki fenn-i
hikmet kütüphanesine dönüştürebilir.”⁴¹

Nursî'nin disiplinleri Esmâ-i İlahiye'ye dayandırma metodunu açıklığa kavuşturmaya yardım edecek son bir kavram ise, doğal süreçler ağı içinde sebeplere atfettiği rolde bulunabilir. Sebepler ilahî aracılık için bir perde işlevi görür. Nursî, “Cenab-ı Hak, ism-i Hakîm iktizasıyla, bu dünya dar'ül-hikmet olmak hasebiyle, esbab perdesi altında icraat yapıyor” demektedir.⁴² Yine Nursî'ye göre Allah “esbab ve tabiatı dest-i kudretine perde ediyor.”⁴³ Bütün diğer perdelerde olduğu gibi, iman sahibi olmayanlar sebepleri de nihaî kaynakla karıştıracaklar; ya putperest ve çok tanrılı bir din geliştirecekler ya da kusurlu ve parçalanmış bir bilim kuracaklardır. Halbuki gerçekte bütün doğal nedenler tek bir ilahî kudret ve irade tarafından örtünölmüş perdelerden ibarettir. Doğal nedenler Allah'ın fiilleridir. Onlar vasıtasıyla Allah “kendisini tanıttırmak ve nihayetsiz derecede sevdirmek ister.” İnsan tabiatının amacı şükretmek ve ibadet etmektir -buna Allah'ın ihtiyacı olduğu için değil, bizim ihtiyacımız olduğu için. Bu nedenle kendi iyiliğimiz için “şükür ve minnettarlıkları[mızı], tahabbüb ve ubu-

40. *A.g.e.*, s. 140.

41. *Letters 1928-1932*, s. 277. Bunun aksi olarak bu hazır olarak verilmiş Allah'ı idrak eden özellikleri kötüye kullandığımızda, gerçekliği yanlış yorumlar ve saptırırız. Bir başka pasajda çiçekler, çekirdekler ve meyvelerin kudret-i İlahiyenin en harika, önemli ve narin mucizeleri olduğunu belirttikten sonra Nursî tabiatperestler, ehl-i felsefe ve ehl-i dalaletin, bunların üzerine kader ve kudret kalemiyle yazılan ince yazıyı okuyamadıklarından, bunlarda boğulduklarını ve tabiat bataklığına saplandıklarını yazmaktadır. Bakınız *Words*, s. 99. Bu kötülerin davranış biçimi olup, onlar “bütün vahdaniyetin delillerine karşı küfür ile mukabele edip ve bütün nimetlere karşı küfran ile mukabele ederek ve bütün mevcudatı kıymetsizlikle kafirane bir itham ile tahkir ettiler”. Yine bakınız *Words*, s. 138 vd.

42. *Words*, s. 269.

43. *Flashes*, 244.

diyetleri[mizi] başka esbaba vermekle..." Rabb'imizi unutmamalıyız.⁴⁴

Mümin, kainatı hareket içinde tutan bir çok neden arasında, bu dünyada ve tarihi boyunca varlıklar silsilesini devam ettiren nedenler arasında Rabb'ini tanımayı öğrenecektir. Sebeplerin çokluğu zaten Rabb'inin birliğine inanmış ve teslim olmuş gözlemcinin kafasını karıştırmayacaktır. Nursî bunu şöyle izah etmektedir:

Tevhid-i hakiki öyle bir hüküm ve tasdik ve iz'an ve kabuldür ki, her bir şeyle Rabb'ini bulabilir. Ve herşeyde Halık'ına giden bir yolu görür. Ve hiçbir şey huzuruna mani olmaz. Yoksa, Rabb'ini bulmak için her vakit kainat perdesini yırtmak, açmak lazım gelir.⁴⁵

Akıllı bir gözlemci bütün sebeplerin arasında ilahî huzuru hissetmeyi öğrenir ve Allah'ın nedensellik perdesini yırtarak ortaya çıkmasını talep etmez. Bütün hadisat içinde Rabb'inin huzurunu tecrübe etmeyi öğrenen için, perdelerin kendileri de yeterince ikna edicidir.

Bu nedenle Allah'ın isimleri, Onun tek güç ve iradesinin vasıtalı olup, kainatı var eden ve onu muhteşem karmaşıklığı içinde idame ettiren sayısız operasyonları gerçekleştirmek için değişik yönlerle yönelmişlerdir. İmanlı bir aklın keşfettiği her bir neden, kendisine verilen bir görevi yerine getirmekte ve kendisine verilen yörüngede hareket etmekte ve nihayetinde aynı yere varmaktadır: Vahid-i İlahînin huzuruna.

Görünüşte insanoglu Rabb'i ile bu Esmâ-i İlahiye, perdeler, kainat kitabının sayfaları ve bütün sebepler sistemi aracılığıyla karşılaşır. Bu çokluk deneyimi sayesinde çeşitli bilgi dalları ve disiplinlerine ulaşırız. Nursî bunu kabul eder ve bunun hakikati sondan bir önceki yolla ve yararlı bir şekilde kavramanın oldukça insanî bir yolu olarak görür. [Hz.] Adem'e [a.s.] esmanın öğretilmesi kıssasında Allah'ın ona neyi öğrettiğine ilişkin kendi anla-

44. A.g.e., s. 247.

45. Rays, s. 176.

yışını sunduktan sonra Nursî şu şekilde ders almayı tavsiye etmektedir:

Ey benî Adem! Sizin pederinize, melaikelere karşı hilafet davasında rûçhaniyetine hüccet olarak, bütün esmayı talim ettiğimden; siz dahi, madem onun evladı ve varis-i istidadısınız, bütün esmayı taallüm edip, mertebe-i emanet-i kübrada, bütün mahlu-kata karşı rûçhaniyetinize liyakatinizi göstermek gerektir... Haydi, ileri atılınız ve birer ismime yapışınız, çıkınız... Vakit be vakit başınızı kaldırıp Esma-i Hüсна'na dikkat ederek, o semavata uruc etmek için fûnununuzu ve terakkiyatınızı merdiven yapınız. Ta fûnun ve kemalatınızın menbaları ve hakikatleri olan Esma-i Rabbaniyeme çıkasınız ve o esmanın dürbünüyle, kalbinizle Rabb'inize bakasınız.⁴⁶

Bu durumda insanın yaşam şartlarını geliştirmek ve sayısız Esma-i İlahiye'yi öğrenmek bu çeşitli kanallar yoluyla bilginin peşinde koşmakta yatar. Ancak Nursî bu yolun ayrıca, tek olan Allah'ın gücü ve iradesinin nihaî ve tek aracılığı (*agency*) ile araçların (*intermediaries*) karıştırılması sonucuna da götürebileceği tehlikesi konusunda uyarıda bulunmaktadır. Nursî okuyucularını şöyle ikaz ediyordu:

Allah birdir. Başka şeylere müracaat edip yorulma. Onlara tezel-lül edip minnet çekme. Onlara temellük edip boyun eğme. Onların arkasına düşüp zahmet çekme. Onlardan korkup titreme. Çünkü Sultan-ı Kainat birdir. Her şeyin anahtarı Onun yanında, her şeyin dizgini Onun elindedir.⁴⁷

Tillich'e Göre Bilgi Disiplinlerinin Kökeni

Tillich de benzer şekilde insanî bilginin dinî statüsü sorunuyla meşgul olmuştur. Nursî'nin yaptığı gibi aynı Aydınlanma aklı-na bakarak, Tillich bu aklın kendi deyimiyle bir "otonom kültür"e neden olduğunu ileri sürmektedir. Bununla "kişisel ve sosyal yaşamın formlarını, yalnızca teorik ve pratik rasyonalitenin isteklerini takip ederek, herhangi bir nihaî ve kayıtsız bir şeye atıfta bulunmaksızın oluşturmaya" teşebbüs eden bir kültürü kastet-

46. *Words*, s. 270.

47. *Letters 1928-1932*, s. 266.

mektedir.⁴⁸ Daha önce açıklandığı üzere teorik ya da pratik rasyonallitede yanlış bir şey yoktur. Bunlar teknik aklın temel unsurlarıdır. Yalnızca bu tür bir muhakemeyi istihdam ederek insanlar gerçeklik yapılarını ve bu yapıların nasıl çalıştıklarını idrak edebilirler. Ancak akıl yalnızca bu yapılardan ya da bizim bu yapıları kavrama ve şekillendirme kapasitelerimizden oluşmaz. Akıl ayrıca bir “derinliğe” sahiptir ve aklın bu derinliğinde nihaî ve kayıtsız Varlık (Tanrı) ya da Tillich’in deyimiyle “Varlığın Bizzat Kendisi”nin (*Being-Itself*) gücü görünür ve bizi gerçeklik yapısının herhangi bir anlam veya işarete sahip olduğu konusunda temin eder, bunların önemli olduğunu ve ilginizin nesnesi olmaları gerektiğini hatırlatır. Ancak bunlar dikkate alındığında akıl hem teknik hem de ontolojik bağlamda tam olarak anlaşılabilir. Teknik akılda ustalaşan bir otonom kültür güçlü bir kültür olabilir, ancak kendi dışında bir referans noktasından yoksundur ve onu kendi güç arzusunu uygulamaktan başka bir şey yapmaya yönlendirebilecek normları yoktur. Tillich’e göre böyle bir otonom kültür “nihaî referansını, anlamının merkezini, manevî özünü” kaybeder.⁴⁹

Tillich’in bilgi alanlarını ayırma metodu *aklın şematize edilmesi*dir. Aklın şematize edilmesinde, ilk olarak nesnel ve öznel akıl arasında ayrım yapmaktadır. Nesnel akıl gerçekliğin rasyonel yapısına, eşyanın verili düzenine ilişkindir. Öznel akıl ise, zihnin bu düzeni kavrayabilen rasyonel yapısına yöneliktir. Tillich bu akılların karşılıklı etkileşiminde öznel aklın hem alıcı olarak nesnel akılda bulunanı kavradığını hem de aktif olarak orada bulduklarını yeniden şekillendirdiğini söylemektedir. Bir başka deyişle nesnel akıl bir form ve bir düzene sahiptir. Ancak onun formu ve düzeni şekillendirilmeye bir derece müsaittir. Öznel akıl olarak zihin, kendi dışında bulunduğu nesnel akıldan hem alır hem de ona mukabele eder. Bunun ışığında Tillich, “gerçekliği bakış tarzımıza göre dönüştürürüz ve dönüştürdüğümüz tarza göre de görü-

48. Tillich, *The Protestant Era* (Chicago, 1957), s. 57.

49. *A.g.e.*, s. 58.

rüz" demektir.⁵⁰ Tillich öznel aklın bu iki gücünü iki kutba dizer, bir kutupta gerçeklik *kavranmakta* (*grasp*), diğer kutupta ise *şekillendirilmektedir* (*shape*).

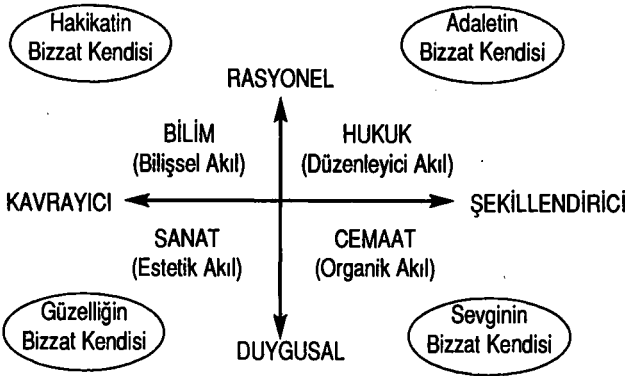
Daha sonra akıl içindeki rasyonel ve duygusal unsurlar arasında ayırım yapmaktadır. Bu, aklın hem formel bir düzen (rasyonel) olduğunu hem de tamamen işaret/anlam yüklü olduğunu (duygusal) kabul etmektir. Tillich bunları da, bir kutupta rasyonel, diğer kutupta ise duygusal olmak üzere, bir polarite şeklinde organize etmektedir. Bu iki polarite birbiri üzerine bindirildiğinde, dört temel "akıl işlevi" görünür hale gelmektedir. "Bilişsel" işlev kavrayıcı ve rasyoneldir; "estetik" işlev kavrayıcı ve duygusaldır, "düzenleyici" işlev şekillendirici ve rasyoneldir ve "organik" işlev şekillendirici ve duygusaldır. Tillich daha somut ifadeyle ve diğer eserlerinde belirttiği şekliyle bu dört işlevin bilim, sanat, hukuk ve cemaatin "kültürel işlevleri"ne benzediğini vurgulamaktadır.⁵¹

Buraya kadar *otonom* aklın basit bir şematizasyonu ile ulaşılabilir. Ancak bu bütün yönleriyle *ontolojik* bir akıl değildir. Dinî derinlikten yoksundur. Tillich'in bir sonraki hamlesi, aklın bu dört işlevinin, yani bilim, sanat, hukuk ve cemaatin "güç ve anlam bakımından onları aşan" bir şeye işaret ettiklerini önermektir.⁵² Özet olarak onları aşan ve onlara anlamlarını yükleyen Varlığın Bizzat Kendisi'dir (*Being-Itself*). Varlığın Bizzat Kendisi (Tanrı) hakikat, güzellik, adalet ve sevginin ontolojik ideallerinin kaynağıdır. Buna göre *bilimin* derinliklerinde hakikatin bizzat kendisi (*truth-itself*), *sanatın* derinliklerinde güzelliğin bizzat kendisi (*beauty-itself*), *hukukun* derinliklerinde adaletin bizzat kendisi (*justice-itself*) ve *cemaatin* derinliklerinde sevginin bizzat kendisi (*love-itself*) vardır (aşağıdaki grafiğe bakınız).

50. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1, s. 76.

51. Bu bağlamda "cemaat" çağdaş tartışmalarda sivil toplum olarak atıfta bulunan serbestçe katılabildiğimiz cemiyet biçimlerine benzerlik göstermektedir.

52. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1, s. 79.



Tillich'e göre Varlığın Bizzat Kendisi'nin analizi olan, ve aklın dört işlevi içinde ifade edilen bu aşkın idealler, bu işlevleri "bitmek tükenmek bilmez" kılar ve onlara yüceliklerini kazandırır.⁵³ Dahası bunlar akıl ile "kayıtsız olan" arasında bağlantı işlevi görürler.

İnsanî bilgi disiplinleri için akılda temel bulmaya yönelik bu yaklaşım, Nursi'nin yaklaşımıyla çok az -eğer varsa- ortak yöne sahiptir. Tillich bütün şematizasyonu metne minimal atıflar yaparak gerçekleştirmektedir. Yine de şematizasyon tamamen onun tek tanrılı imanına ve önkabullerine dayanmaktadır. Her ne kadar herhangi bir ciddi Aydınlanma düşünürünün yapacağı gibi akla otonomi vermekle başlıyorsa da, sonunda aklı geri döndürerek tek bir ilkeye, Varlığın Bizzat Kendisi'ne bağlamaktadır. Ve onun *Systematic Theology*'de ontolojik akıl hakkındaki düşüncelerinin başlangıcında, bütün felsefî idealizm formlarının -kendi yaklaşımı da buna bir örnektir- aklın kutsala duyduğu arzu ya da aşk tarafından yönlendirildiği görüşünde olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁴ *Kayıtsız Olan, Nihai Olan* ya da *Varlığın Bizzat Kendisi* gibi terimleri kullandığı zaman -ona göre hepsi de Tanrı'nın eşanımlarıdır,- kendisinin Kitab-ı Mukaddes'e dayalı derin tektanrıcılığı

53. A.g.e., s. 80.

54. A.g.e., s. 72.

ifade etmek için felsefî terimler kullanmakta, Kitab-ı Mukaddes metaforlarını iştmeden yetişen bir kültüre hitap etme girişiminde bulunmaktadır. Onun girişimi, Kitab-ı Mukaddes'in bütün ruhuyla, bütün kalbiyle, ve bütün gücüyle Allah'ı sevmeye ilişkin emrini felsefî terimlere tercüme etmektir. Ve otonom aklın mutlaka "bitmek tükenmek bilmez derinliklerle" bağlantılı kalmasındaki inatçı ısrarı, aklın mutlaka cezbe halindeki vahye açık kalmasında onun ısrar etme yoludur.

Hakikatin Boyutları

Hem Nursî hem de Tillich dinî hakikatin diğer hakikat türleriyle - dinî hakikatin eşyanın altında yatan anlamla ve diğer hakikat türlerinin ise eşyanın yapısal özellikleriyle özdeşleştirilmesi yoluyla- uzlaştırılmasını önermektedir.

On İkinci Söz'de Nursî Kur'an'ı içindeki sözlerin değerine uygun bir şekilde dizayn etme niyetiyle gümüş, altın ve kıymetli mücevherler kullanarak süsleyen bir sultana ilişkin bir kıssa anlatmaktadır. Sultan "öyle bir tarzda süslendirip münakkaş etti ki, okumayı bilen ve bilmeyen herkes temaşasından hayran olup istihsan ederdi." Sonra sınamak için bu Kur'an'ı bir Avrupalı filozofa ve bir Müslüman alime gösterdi ve onlara bu Kur'an'ın hikmetine dair birer kitap yazmaları emrini verdi. Filozofun kitabında yalnızca harflerin sanatına ve mücevherlerin özelliklerine ilişkin yorumlar yer alıyordu, ancak anlamından hiç söz etmiyordu. Çünkü Arapça bilmediği gibi, onun bir kitap olduğunu dahi anlamamıştı. "Çok iyi bir mühendistir, güzel bir tasvircidir, mahir bir kimyagerdir, sarraf bir cevhercidir. İşte o adam bu sanatlara göre eserini yazdı." Ancak içindeki hikmetin farkına varmadı. Buna karşın Müslüman alim ise, verilen şeyin Kur'an olduğunu hemen anladı ve kitabında dıştaki süslerden hiç söz etmedi. Yalnızca "nukuşun perdesi altında olan hakaik-ı kudsiyesine" odaklandı.⁵⁵

Kıssayı yorumlarken Nursî "o müzeyyen Kur'an ise, şu mussannâ kainattır" demektedir. Kur'an'ın sözlerinin kendisi "şu

55. Nursî, *Words*, s. 143.

Kur'an-ı azim-i kainatın en âli bir müfessiridir," bize "şu kainatın sayfalarında ve zamanların yapraklarında kalem-i kudretle yazılan ayat-ı tekvinîyeyi" ders verir. Tıpkı kıssadaki Avrupalı filozof gibi, tabiat felsefesi de ders vermeye çalışır, ancak yalnızca "huruf-u mevcudatın tezyinatında ve münasebatında dalmış ve sersemleşmiş"tir ve "mevcudata mevcudat hesabına bakar." Nursî "Evet, dinsiz felsefe, hakikatsiz bir safsatadır ve kainata bir tahkirdir" sonucuna varmaktadır.⁵⁶

Nursî'nin görüşüne göre bütün Avrupa felsefesi pozitivizmden ibarettir, onun yaşadığı dönemde bile Avrupa'da bulunan diğer felsefî akımlardan habersiz gibi görünmektedir. Neo-Kantçı idealizm, varoluşçuluk, yaşam felsefesi, süreç düşüncesi, şahsiyetçilik ve fenomenoloji, kutsal aşkınlığın karşısında mütevacı kalan belirgin dinî unsurlar içermektedir. Ancak bu görmezden gelmeyi nazara almazsak, bu kıssadan hareketle Nursî'nin Hakikat anlayışı hakkında öğrenebileceğimiz şey, onun genel olarak felsefeye karşı bir şartlı reflekse sahip olduğudur. Sıklıkla modern bilimler hakkında olumlu değerlendirmeler yapmakta ve onları, Kur'anî hikmetin ya da en azından tektanrıci hikmetin ellerinde olması kaydıyla vahiyle uzlaştırmada güçlük çekmemektedir. Ancak Batı felsefesi ve "medeniyetin bilimleri"ni en iyi olasılıkla "kısmen dalalet, kısmen malayaniyat" olarak görmektedir.⁵⁷ Bir eğitim reformcusu olarak tabiat bilimlerinin geleneksel dinî okullara entegre edilmesinin avangard bir savunucusu idi. Kendisinin açıkladığı gibi, "Vicdanın ziyası, ulum-u diniyedir. Aklın nuru, fûnun-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecelli eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit, birincisinde taassup, ikincisinde hile, şûphe tevellüd eder."⁵⁸ *Risale, tabiat bilimlerini*, Kur'anî hikmetin meyvesi olarak, Kur'an'ın uzantısı şeklinde görme konusunda sürekli bir argüman içermektedir. Ancak felsefe, bariz bir şekilde metafiziksel olarak Kur'anî hikmetle rekabet eden bir hikmet sevgisi olup, bu rekabet tam

56. A.g.e., s. 144.

57. Nursî, *Flashes*, s. 306.

58. Nursî, *Münazarat*, alıntılan Vahide, *Author of the Risale*, s. 44.

olarak Nursî'nin tevhid-i İlahînin inkarı olarak gördüğü, felsefenin özünde yatan hayati mesele üzerinde cereyan etmektedir. Bir başka deyişle doğrudan Kur'anî metafiziğin ellerinde olan bilim idealdir. Buna karşın felsefe kişinin Allah bilincini engelleyen bir müdahalecidir.

Batı Avrupalı olduğundan Tillich, Avrupa felsefesine ilişkin daha nüanslı bir anlayışa (ve vurgulanması gerekir ki Türk düşüncesine yönelik çok dar bir anlayışa) sahipti. Kendi teolojik sistemi hem aşkın idealizm hem de varoluşçuluktan çok şey almıştır. O da pozitivizmi keskin bir şekilde eleştirirken, kendi sisteminde diğer felsefi yaklaşımlarla birlikte ona da bir yer ayırmayı ihmal etmedi. Bu en aşıkâr biçimde onun hakikatin farklı düzeylerine ilişkin açıklamalarında gözlemlenebilir. *Systematic Theology*'de bu konuyu vahiy başlığı altında ele almaktadır. Buna göre, daha önce tartışıldığı üzere, vahiy belli deneyimlerin cezbe halindeki niteliğini, aklın inkar edilmediği ancak kendisinin ötesinde bastırıldığı ve gerçekleştirildiği bir zihin halini ifade eder.⁵⁹ Bu durum varoluşun gizeminin kişinin bilincinde tezahür ettiği anlarda ortaya çıkar. Ancak Tillich, vahiy yoluyla elde edilen bilginin "tabiat, tarih ve insan yapıları hakkındaki bilgimizi artırmayacağı"nda" ısrar etmektedir. Bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Bu düzeyde herhangi bir bilgi talebi yapıldığında, bu bilginin mutlaka hakikatin tespit ve tesis edildiği deneysel testlere tabi tutulması gerekir. Eğer böyle bir iddia vahiy ya da başka bir otorite adına yapılıyorsa, o zaman önemsenmemeli ve olağan araştırma ve doğrulama metotları uygulanmalıdır.⁶⁰

Tillich'e göre, çatışma içinde olan, vahiy bilgisi ve mevcudat dünyasındaki yapılar hakkındaki bilgiler değildir. Yaratılmış, sınırlı dünyanın yapılarını "bilişsel" aklın birkaç formu yoluyla öğreniriz: Bilimsel, tarihsel ve felsefi formlar vasıtasıyla. Tillich'in *Dynamics of Faith*'de ileri sürdüğü gibi; "iman hakikati bu bilgi

59. Onun ifadesiyle, "Akıl imanın önkabulüdür ve iman ise aklın gerçekleştirilmesidir. Nihai kaygı hali olarak iman cezbe halindeki aklıdır." Bakınız Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 77.

60. Tillich, *Systematic Theology*, cilt 1, s. 129.

yollarının her birindeki hakikatin anlamından farklıdır.” Ancak farklı olmakla birlikte, iman hakikati, hakikate yönelik diğer yaklaşımlarla bağlantısız değildir, çünkü “hepsinin ulaşmaya çalıştığı şey hakikattir, insan zihninin bilişsel işlevi yoluyla yeterince algılanan ‘gerçek manada gerçek’ anlamında hakikattir.”⁶¹

Tillich dört çeşit hakikat (bilimsel, tarihsel, felsefî ve dinî) belirler. Bunlar gerçekliği bilmenin dört yolunu oluşturmaktadır. Sonra bunları bilen özne ile bilinen nesne arasındaki “ayrılık” bir kutupta, özne ile nesnenin “birlikteliği” diğer kutupta olmak üzere bir spektrum boyunca yerleştirir. Bilimsel hakikat en ayrı olan iken, dinî hakikat en birlikteli olandır. Bilimsel ve tarihsel hakikatler *varlıklar* alanını araştırdığımız araçlardır; felsefî hakikat *Varlığın* (derin) *yapısını* araştırır; dinî hakikat *Varlığın anlamı* yoluyla kavranmayı ister. Hakikatin her bir düzeyi kendi sorular setine ve bulgularını teyit edebileceği kendi kriterlerine sahiptir.

Bilimsel hakikati ararken bilim adamı, tabiattaki bazı yapısal yasaları, (örneğin kuantum teorisini, belirlenemezlik prensibini ve çeşitli organizmaların genetik şifresini) anlamak amacıyla ampirik araştırma yoluyla fiziksel gerçekliği tanımlamak ve açıklamak için elinden geleni yapar. Bilimin bulguları nicel bağlamda, kontrollü şartlar altında deneysel tekrar yoluyla toplanan kanıtların çokluğuyla test edilir. Bunu gerçekleştirmek için bilim adamının mutlaka, öğrenmek istediği nesneye, ait olduğu geniş eşya sınıfının özel bir anı olarak muamele edip, onu “nesneleştirerek,” ondan ayrı durması gerekir.

Tarihsel gerçek bilimsel gerçekten, benzersiz, bir zamana has, tekrarlanamayan olaylar ve olay dizinlerini yorumlaması bakımından ayrılır. Bu nedenle tarihsel gerçeğin doğrulanmasına mutlaka bilimde kullanılan metotlardan farklı bir yolla yaklaşılması gerekir. El yazmaları, tanıklıklar ve arkeolojik kalıntılar incelenir ve -bulunan bulguların hangilerinin tarihsel olarak konu ile ilgili olduğunu belirlemek için- tarihçinin kendi kişiliğinden ve kültüründen gelen sorular ve önkabullerle sorgulanır. Bu ne-

61. Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 80.

denle tarihin hakikati, geçmişin olaylarının çokluğu içinde, günümüzün belli realitelerini sonuç veren bir olaylar dizisinin, onu anlama girişiminde bulunan tarihçiyi de içerecek şekilde yorumlanmasından ibarettir. Üstelik fiziksel kainat belli evrensel ve mekanik yasalara göre faaliyet göstermesine karşın, tarihin temeli olan insan davranışı bir ölçüde belirlenebilir yasalara göre faaliyet göstermekle birlikte, aynı zamanda özgürdür. Bütün bu bilinmezlikler arasında hiçbir şey hakkında kesin bir tarih yazılamaz. Bu durumda tarihsel hakikatin doğrulanması daima, bu günü oluşturmak üzere açılarmış seçenek ve sosyal güçleri açıklamak üzere söylenebilecek en münasip öyküyü belirleme işidir. Ve bu öykü, bugünün sürekli değişmesi nedeniyle daima revizyona açıktır.

Bilimsel ve tarihsel hakikatleri belirlemede, güvenilir bilgi, sınırlı varlıklar alanı hakkında mekan (bilim) ve zamanın (tarih) boyutlarına göre belirlenen bilgidir. *Felsefi* hakikatte ise; Varlığa yönelik, varlıkların altında yatan yapıya yönelik bir araştırma gerçekleştirilir. Felsefe sorar: Fiziksel ve tarihsel gerçeklik alanlarını karakterize eden nedir? Zaman ve mekanda sınırlı olan varlıkların sınırlılığının derin yapıları nelerdir? Tillich'e göre "felsefe, gerçekliğin doğası ve insanın varoluşu hakkındaki en genel sorulara cevap bulma girişimidir."⁶² Felsefe sınırlılık, zaman, ölüm, adalet, kötülük, cemaat, otorite, ve hakikat gibi gerçekliğin sürekli özelliklerinin yapısal unsurlarını kavramsal dilde ifade etmeye çalışır.

Dini hakikat ya da Tillich'in deyimiyile "*iman hakikati*," Varlığın anlamına yönelik bir araştırmadır. Fiziksel kainatın yasalarını tespit etme karmaşası içinde, geçmişin bugüne nasıl dönüştüğüne ilişkin öyküler söyleme ve bütün alanlarda gerçekliğin doğası için temel bir kavramsal dil geliştirmede imana dair sorular ortaya çıkar: Bütün bunların anlamı nedir? Önemli midir? Gerçekliğe karşı nasıl bir duruş benimsenmelidir? Tüm bunlara nasıl karşılık vermeliyiz? Umutsuzlukla mı, çaresizlikle mi, sinisizmle mi,

62. A.g.e., s. 90.

güven, coşku ya da umutla mı? Kendimizi Varlığa nasıl intibak ettireceğiz? Bütün bu soruları sormakla tanımaya çalıştığımız nesneden en az ayrılmış ve onunla en çok birleşmiş oluruz. Bu sorular girdabından, akıl kendi anlama gücünün ötesinde, kendi sınırlarını aşan ve, akli ya hayal kırıklığına uğratacak ya da tatmin edecek bir şey tarafından çekilip alınır. İşte tam burada sınırlı gerçeklik bütün sınırlı ilişkiler ve nedenselliklerin ötesine ulaşır ve kendisini sınırsız olana açar. Tillich'in tanımladığı gibi,

İnsanın akli sınırlıdır; kainatı ve insanı ele alırken sınırlı ilişkiler içinde hareket eder... Ancak akıl kendi sınırlılığı ile bağlı değildir. Bunun bilincindedir ve böyle olmakla sınırlılığının üzerine yüksebilir. İnsan sınırsız olana bir aidiyeti yaşamaktadır, ne var ki o, ne kendisinin bir parçasıdır ne de gücü dahilindedir... Cezbe gerçekleştirilir, ancak rasyonalite inkar edilmez. Akıl yalnızca kendi sınırlılık limitlerinin ötesine götürülebilir ve nihainin, kutsalın huzurunu tecrübe ederse tam anlamıyla gerçekleştirilebilir. Böyle bir tecrübe olmaksızın akıl kendisini ve sınırlı içeriğini tüketir.⁶³

Bu durumda akıl çeşitli yollarla hakikatin peşinde koşar. Çünkü gerçeklik çok boyutludur. Hakikatin her bir türü kendi meşru araştırma alanına sahiptir ve ona kendi alanında otonomi verilmesi gerekir. Bilimsel, tarihsel ya da felsefi hakikatler iman hakikatiyle çatıştığında, bunun nedeni ya kendi uzmanlık kapsamı dışına çıkmaları, ya da tersi, imanın kendi konusu olmayan sorulara cevap sunmakta olmasıdır. İman yoluyla elde edilen bilgi, tabiatın, tarihin ya da Varlığın yapıları hakkındaki bilgiler değildir. Bu bilgi, bu yapılarda yaşayan ve bu yapıları idame ettiren gizem, irade ve gücün bilincine varmak ve ona yönelmektir.

Tillich'in amaçladığı gibi bu durum bilimsel, tarihsel ve felsefi araştırma disiplinlerine gerçek bir özgürlük sağlar. Ancak eğer bu disiplinlerden herhangi birisi bütün realiteyi yasalarına, öykülerine ya da kavramlarına indirgeme girişiminde bulunursa, o zaman bu disiplin kendi geçerli sınırlarını aşmaktan ve dinî inanca ait olan kutsal alanı işgal etmekten suçludur.

63. A.g.e., s. 76.

Sonuç

Her iki düşünürü incelerken, kendimi, kişinin tek Tanrı'nın varolduğuna ve bu Tanrı'nın hem iyi hem de mevcut olan her şeyin kaynağı olduğuna inanmak biçimindeki temel kararı verdikten sonra dünyayı nasıl algılaması gerektiğine ilişkin iki benzer tınıya sahip argümanın huzurunda buldum. Bu en önemli önka-buller konusunda Nursî ve Tillich -tıpkı İslamiyet ve Hristiyanlık'ın yaptığı gibi- genel olarak uzlaşmaktadır. Bu tektanrıci önka-bul İbrahimi geleneklerin -sık sık gözden kaçan- kalbidir.

Bu bölümün düzenleyici sorusu bu iki tektanrıcinin -dinî inancın her iki medeniyetteki zeminini modern bilgi tarzlarına kaptırması sonucunu veren yirminci yüzyıldaki gelişmelere yanıt verirken- imanla akıl arasındaki ilişkiyi, her ikisinin meşru otomisini de tehlikeye atmadan, nasıl yeniden müzakere etme girişiminde bulundukları idi. Nursî ve Tillich'in bu ilişkiyi nasıl yeniden müzakere ettiklerini daha iyi anlamak için, her birinin akıl-la vahiy arasındaki uzlaşma potansiyelini, disiplinlerin betimlenmesini ve dinî hakikatin diğer hakikatler karşısındaki statüsünü nasıl ele aldıklarını inceledim.

Hem Nursî hem de Tillich *akıl ve vahiy* uzlaştırmasının yollarını bulmaktadır. Bu uzlaştırmanın her ikisi için de en kritik noktası, bütün "putçuluk" ya da şirk formlarına direnen tektanrıciliktir. Her ikisi için de akıl, Allah'ın elindeki bir araç, Allah'ın kudretini örten bir perdedir, ve kendi içinde yüceltmeye değer bir nesne değildir. Tektanrıcilikleri onlara, hem insan aklının idrak etmek için bir ölçüde güce sahip olduğu gerçekliğin yapılarının tek bir kaynak noktasına, tek bir kader noktasına sahip olduğuna, ve hem de bu noktanın her şeyi yaratan ve hakimiyeti ebedi olan, iyiliğine güvenilen tek Tanrı olduğuna inanma imkanı vermiştir. Ve vahyin geldiği Tanrı da işte yine bu Tanrı'dır. Eğer tektanrıcilığa ilişkin olarak Nursî ile Tillich arasında bir fark var ise, o da her birinin vurgusunu yaptığı yerin farklı olmasından ibarettir. Nursî için anahtar, her şeyi bir arada tutan Tanrı'nın *birliği*dir; Tillich için anahtar bizim gerçekliğin önem taşıdığına dair duygumuzu idame ettiren Tanrı'nın *derinliği*dir. Hem birlik hem de de-

rinliği aklımız vahiy yoluyla tanımıştır. Bununla birlikte, Nursî ile Tillich arasında neyin “vahiy” eylemi olduğu konusunda önemli bir fark vardır. Nursî için vahiy Kur'an'ın içeriği ve “kainat kitabının” Kur'an'ın rehberliğindeki yorumudur; Tillich için ise vahiy, aklın kendi sıradan halini aştığı ve Varlığın Bizzat Kendisi'nin gücü tarafından kavrandığı bir deneyim, metnin ardında yatan bir deneyimdir ve özellikle cezbe deneyimlerinde sürmektedir.

Bilgi disiplinlerinin türetilmesi ve sınırlarının çizilmesine ilişkin olarak Nursî ile Tillich arasında önemli bir ayrılık vardır. Nursî aklın çeşitli bilimlerdeki arayışına peygamberlerin bizzat kendilerinin bilimlerin hedeflerini kendi mucizelerinde gösterdikleri, ve her bir meşru bilimin kaynağı ve hedefinin Esma-i Hüsnâ'dan birinde bulunabileceği gerekçesiyle izin vermektedir. Nursî'nin çeşitli insan aklı alanlarının temellerine ilişkin düşüncesinin temel hareketlerinin, onun Kur'an okumaları tarafından yönlendirildiğini söylemenin adil bir genelleme olduğuna inanıyorum. Onun iddiaları ve argümanları, insanoğlunun Esma-i İlahiye perdeler, Kainat kitabının sayfaları ve bütün nedensellik bağlantıları gibi araçlar yoluyla Allah ile karşılaşmasının nasıl gerçekleşeceğine dair izahları esnasında karşılaşılan Kur'anî kıssalar, meseller, temsiller ve kavramlarla doludur. Aynı zamanda Nursî'nin Kur'anî metinle gözlemlenebilir dünya arasında, her iki yönde mekik dokuyan bir *hermenötikten* yararlandığı itiraf edilmelidir. Bunu Kur'an'dan derlediği bir temsil olan “kainat kitabı” temsiline dayandırmaktadır. Ancak sonra bu ikinci kitabı, Kur'an'a dönme yolu olarak kullanmaktadır. Bu dönüş öncelikle akılla elde ettiği sonra ikincil olarak -bazen güçlülkle- Kur'an'a atfettiği, dünyaya ve dünyanın potansiyellerine ilişkin anlayışla gerçekleştirilmektedir. Yine de onun dünya görüşü temelde ve oldukça zarif bir biçimde Kur'anîdir. Her ne kadar ikisine de imkan verse de, akla nazaran vahye ayrıcalık tanımaktadır. Diğer yandan Tillich aklı vahiyden önceye koymaktadır. Çeşitli insanî bilgi alanlarının temeli hakkındaki düşüncesinin temel hareketleri, onun otonom akli analiziyle yönlendirilmekte ve onun aşkın idealizmi kendisine mal etmesi yoluyla berraklaşmaktadır. Metnin yardımı olmak-

sızın, bilim, sanat, hukuk ve cemaatin işlevlerini ve bunlara karşılık gelen hakikat *idealleri* olan güzellik, adalet ve sevgiyi aklın şematizasyonu yoluyla belirlemektedir. Aynı zamanda bu işlevler, idealler ve bunların yetkilendirdiği bilgi disiplinlerinin bizim ilgimizi çekmesini sağlamak için, iyice düşünülmüş bir alışkanlıkla vahye ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanan tektanrıcılığa dönmektedir. Bu nedenle Tillich de akılla vahiy arasında gidip gelmekte, ancak aklın peygamberlerin ya da kutsal metinlerin rehberliğinden ayrı olarak kendi derinliği içinde Allah'ın varlığını kavrama gücüne Nursi'den fazla güvenmektedir.

Nihayet; dinî hakikatin diğer hakikat türleri karşısındaki statüsü konusunda, bu iki düşünür arasındaki en büyük farklılığı görüyoruz. Nursi iki hakikat türüne izin veriyor gibi görünmektedir: Kur'an'dan kaynaklanan ve tabiat bilimlerinin ampirik metotlarıyla elde edilen. Nursi, Kur'an tarafından oluşturulmuş vicdandan koparılmamak ve herhangi bir felsefenin müdahalesi olmamak kaydıyla, tabiat bilimlerinin izlenmesine önemli ölçüde özgürlük tanımaktadır. Öbür yandan Tillich dinî hakikati diğer üç tür hakikatten -bilimsel, tarihsel ve felsefi- ayırmakta ve her birine geçerlilik atfederek, bunların her birine ait olan otonominin sınırlarını belirlemektedir. Her bir hakikat kategorisinin sınırlarına titizlikle uyulduğunda, gerçekliğin çoklu boyutlarında hakikatin aranması gelişebilir ve bu gelişimin hem gerçek hem de değerli bir başarı olarak kabul edilmesi gerekir. Nursi'nin tabiat bilimlerine yaklaşımı, Kur'an'ın ahlakî hikmetini aşmaması kaydıyla ona geçerlilik tanınması noktasında Tillich'in yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak Nursi hakikate yönelik tarihsel ve felsefi yaklaşımların geçerliliği konusunda benzer bir argüman sunmamaktadır. Aksine bunlardan derin bir şekilde kuşku duymaya devam etmektedir.

Bu kuşku en azından Nursi'nin, bu bölümün ikinci kısmında konu edinilen bilgi disiplinlerinin statüsünü ele alışında dolaylı olarak yer almaktadır. Bir yandan "bilimler, sanatlar ve ilerlemelerin" Esmâ-i İlahiye'ye dayandığını belirtirken, diğer yandan sunduğu örnekler mutlak surette fizik bilimleri ve teknoloji ala-

nıyla sınırlı kalmaktadır. Bunun sonucu olarak, her bir fen bilimi ve teknolojinin ardında bir isim bulunduğunu belirtmesiyle eleştirel araştırmaya bir tür özgürlük tanınmasına karşın, bu araştırma özgürlüğünü “kültürel bilimlere,” tarih, sosyoloji, psikoloji, kültürel antropoloji, siyasal bilimler ve felsefe gibi disiplinlere doğru genişletmemektedir. Bunun, bu bilimleri kasıtlı olarak reddetmesinden mi kaynaklandığı yoksa yalnızca bir gözden kaçırma mı olduğu hususu benim için halen karanlıktır. Nursî’den etkilenenler arasında bu disiplinlerde çalışan ilim adamları da bulunduğu dikkate alındığında, muhtemelen ikinci ihtimal doğrudur. Ancak bu durum daha ayrıntılı araştırmayı gerektirmektedir.

Said Nursî ve Paul p, Müslümanların ve Hristiyanların, dini inancın ve daha spesifik olarak tektanrı inancın, hakikatin aranmasında nasıl zinde ve disiplinli bir yol olarak devam ettiğini anlamalarına yardım etmede dönüm noktası olmuş düşünürlerdir. Her ikisini okuduğumuzda, hakikate giden sonsuz yolda hem bizim bakış çizgimize sağlam bir şekilde sabitlenmiş olan Tanrı’ya ibadete hem de yaratılmış dünyaya titizlikle dikkat ederek nasıl seyahat edebileceğimiz konusunda talimatlar buluyoruz.

Mevlânâ Celâleddin Rumî ve Said Nursî'de İnsan Kavramı*

BİLAL KUŞPINAR

Anadolu'nun kalbinde yaşamış iki düşünürün, Mevlânâ Celâleddin Rumî (ö.1273) ve Bediüzzaman Said Nursî'nin (ö.1961), aralarında yedi yüzyıl bulunmasına rağmen, düşünce sistemlerinde ve eğitim biçimlerinde birçok ortak nokta mevcuttur.

Belki de bu ortak paydaları sebebiyledir ki, Pakistanlı çağdaş düşünür Seyyid Ekber Şah, etkilendiği iki şahsiyetin Rumî ve Nursî olduğunu söylemiştir.¹ Her şeyden önce, ikisi de kişisel eğitimlerini, bugün "klasik İslamî öğrenim modeli" diye adlandırabileceğimiz, yani zahirî ve batınî tüm İslamî ilimleri kapsayan bir süreci kat ederek tamamlamışlardır. Her şeyin ötesinde, ikisinin de uğraşlarının ana merkezini Kur'anî incelemeler oluşturmuştur. İlahî Kelam'dan başka hiçbir şey, dünya görüşlerinin (Weltanschauung) biçimlenişini etkilememiştir. Bu odaklanma Rumî ve Nursî de o kadar güçlüdür ki, birincisinde, diğer pek çok eserinin yanında, başeseri *Mesnevi*'yi ve diğerinde de seçkin *Risale-i Nur Külliyyatı*'nı meyve vermiştir. Hatta Rumî ve Nursî hakkında yazan pek çoklarının da söylediği gibi, bir kişi haklı olarak id-

*. Mütercim: Onur Atalay.

1. Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 2235.

dia edebilir ki *Mesnevi* Kur'an'ın nazım şeklinde, *Risale-i Nur* ise Kur'an'ın nesir şeklinde tefsiridir. Üstelik, eserlerinin bütününe getirilen yorumlardan da anlaşılacağı üzere bu iki veli zat hem kendi talebelerinin hem de takipçilerinin gözlerinde öyle saygın bir mevkide bulunmaktadır ki, bir dereceye kadar peygamberlerle karşılaştırılırlar.

Mesela, nazımda Rumi'nin takipçisi ve tasavvufta İbn Arabi'nin ateşli bir hayranı olan Abdurrahman Camî, Mevlânâ'yı bir şiirinde şöyle övmüştür:

*Ben, bu yüce şahsiyeti nasıl öveyim ki?
Peygamber değil ama kitabı var.²*

Benzer şekilde, Said Nursî'nin de sadık talebelerinden Mehmet Feyzi de hocasını şöyle anlatır.

*Bilirim değilsin enbiyadan bir nebi;
Lakin elinde nedir o nur-u muteber?³*

Nursî'nin kendisi de Kur'an tefsirlerini öncelikle iki gruba ayırır:

Tefsirlerin bir kısmı ahkama dairdir. Diğer bir kısmı da (ki Risaleler bu ikinci kısma dahildir) Kur'an ayetlerinin hikmetlerini ve iman hakikatlerini tefsir ve izah ederler. Özellikle Gavs-ı Azam Şah-ı Geylanî, İmam Gazalî, Muhyiddin ibn Arabî, İmam Rabbânî gibi büyük zatların eserleri bu cümledendir. Özellikle, Mevlânâ Celâleddin Rumî Hazretlerinin *Mesnevi-i Şerif*'i de bir nevi manevisi tefsirdir.⁴

Eserlerinin yanı sıra, bu iki tanınmış şahsın gerçek yaşamlarında dahi Kur'an'ın yeri öylesine belirgindir ki, Kutsal Kitap onların düşüncelerinin en derinine kadar nüfuz etmiş ve entelektüel kişiliklerini şekillendirmiştir. Aslında kendilerini tüm benlikleriyle Kur'an'ın İlahî mesajının öğretilmesine ve yayılmasına ada-

-
2. Annemaria Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaled-din Rumi* (London: Fine Books, 1978), 369.
 3. Nursî, *Barla Lahikası*, s. 1565.
 4. Bu manevisi tefsirler arasında Nursî hususen Mevlana'nın *Mesnevisi*ni zikreder. *Risale-i Nurlar* ise ona göre bu tarz tefsirin "en yükseği en mümtazı en müstesnasıdır." *İşaratü'l-İ'caz*, s. 1273.

mişlardır. Bu adanmışlık kendisini yazılarında da fark ettirir. Burada Mevlânâ'nın şu sözü misal verilebilir:

Yaşadığım müddetçe Kur'an'ın bendesiyim.

Benzer şekilde Nursî de, sanki başına gelmiş gibi

Kur'an'ımız yeryüzünde cemaatsiz kalırsa, Cennet'i de istemem, orası da bana zindan olur diye haykırır.⁵

İkisi de Kur'an'ı, bütün insanlık için bir âb-ı hayat ve Müslüman milletler için bir urvetü'l-vüska (sağlam kulp) olarak görür. O Müslüman milletler ki hayat kaynaklarından uzaklaştıkları için korkunç bir şekilde paramparça olmuşlardır. Nursî, kendinden emin bir şekilde, Müslümanların kurtuluş reçetesinin Kur'an haricinde manevî bir öğretiyi rehber edinmek yerine, birliği sağlayıp, tüm farklı yönleri tevhid-i Kible edecek olan Kur'an'a uymak olduğunu iddia eder.

Üstelik, ne Rumî, ne de Nursî, hiçbir zaman Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) olan engin sevgi ve sarsılmaz inançlarını açıklamaktan usanmazlar. Ona (s.a.v.) hem kendilerinin ilk manevî mürşidi olduğu için derin bir saygı duyar, hem de onun Sünnet'ini bütün hayatlarına rehber kılıp Kur'an'ı anlamaya çalışırken de, daima onun (s.a.v.) rehberliğini ararlar. Peygamber'e (s.a.v.) karşı hissedilen bu aşk hali onların Arapça mısralarına harikulade bir biçimde yansır. Rumî bunu şöyle telaffuz eder:

O (s.a.v.) benim aşkım, tabibim, mürşidim, dermanımdır...⁶

Ve Said Nursî de, İmam Rabbanî'nin methiyesine katılarak der ki:

Ben sözlerimle Muhammed'i (s.a.v.) övmüş olmadım, aslında kendi sözlerimi Muhammed (s.a.v.) ile övmüş ve güzelleştirmiş oldum.⁷

5. Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 2206

6. Rumî, *Divan-ı Kebir* 3135 / 33536-7; trc. Schimmel, *The Triumphal Sun*, s. 288.

7. Nursî, *On Dokuzuncu Söz*, s. 91

Bu iki alimin bir başka ortak özelliği de, yazılarında Kur'an'ın ve Peygamber'in (s.a.v) öğretilerini izlerken, seleflerinin onlara bıraktığı ilim hazinesinden de faydalanmalarındır. Selefin seçkin şahsiyetleri arasından İmam Gazalî'nin (ö. 1111) ve Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 1240) onlar üzerindeki etkisi, diğer alimlere nazaran daha belirgindir. Bu, gelenekteki diğer etkin şahıslar, filozoflar ve sufilerin -yalnızca onların isimlerini saymak bile bu makalenin boyutlarını aşar- etkisini küçümsemek anlamında söylenmemiştir. Bununla beraber, İmam Gazalî ve Muhyiddin İbn Arabî'nin etkisi onların çok fevkindedir. Sanki bu iki büyük sufi, Nursî ve Rumî'nin sözlerini, gizemli bir dille ifade etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, hiç şüphesiz bu iki büyük sufi, yalnızca ilhamî bir perspektif sunmakla kalmıyorlar, aynı zamanda, esasen kökleri çoktandır mevcut bulunan metafizik fikirlerin ve kavramsal yapıların İslam düşüncesinde gelişmelerini de sağlıyorlardı.

Said Nursî'nin üstünde etkisi olanlar listesine İmam Gazalî ve Muhyiddin İbn Arabî yanına en az iki ismi daha eklemek gerekir. Birisi karşılaştırmamızın da konusunu oluşturan Mevlânâ Celâleddin Rumî ve diğeri de yukarıda adı geçen İmam Rabbanî. Bu, *Risale*'de daha da belirgindir. Nursî, *Risale*'de hem sık sık onları büyük bir saygıyla zikreder, hem de değerli eserlerinden pek çok alıntı yapar. Nursî'nin Mevlânâ ile olan ilişkisi İmam Rabbanî ile olan ilişkisine nazaran daha ince ve derindir. Pek çok yerde, ondan üstadım diye bahseder.⁸ Hatta bir seferinde, Rumî'nin kabrine yapılan unutulmaz seyahatinden bahseder.⁹

Rumî ve Nursî aslında daha pek çok farklı yönden karşılaştırılabilir, fakat bu, bir makaleden çok, başlı başına kapsamlı bir akademik çalışmanın konusu olurdu. Yine de biz burada kendimizi sadece insan kavramıyla sınırlı tutarak, bu iki büyük zatın bu konudaki görüşlerini karşılaştırmalı bir biçimde ele almaya çalışacağız.

8. Nursî, *Altıncı Mektub*, s. 356.

9. Nursî, *Emirdag Lahikası II*, s. 1903.

İnsan, İnsanın Meta-Tarihi ve Bezm-i Elest

İnsan nedir? O kimdir? İnsan ve doğası hakkındaki bu ve benzeri sorular etrafında yoğunlaşan ilgiyle birlikte, son zamanlarda, konuyla ilgili, akademik olan ya da olmayan pek çok ciddi yazı kaleme alındı. Sarf edilen bunca çabaya, bunca araştırmaya, ortaya çıkan bunca esere ve geliştirilen teorilere rağmen, “insanın doğası” hakkında anlamlı bir bilgiye henüz ulaşılmış gibi görünmüyor. Bu anlama çabası, pek çok bilim adamı ve filozofun, kendilerini bu işe adanmalarına rağmen, sonlanacağı da benzemiyor. Aslında bu büyük ölçüde, basit görünen ve şu kainatta bir nokta, bir zerre olduğu her zaman tekrarlanan insanın doğasının karmaşıklığından kaynaklanıyor. Düşünce tarihi ağızına kadar insan tanımını ve kavramıyla dolmuştur. Her biri kendi önkoşullarının ve yorumlarının haricinde, insanı anlamlandırma uğraşının farklı yönleriyle ilgili değerli açılımlar getirmişlerdir. Fakat hiçbirisi insanı, bütünüyle ve olduğu gibi ortaya koyacak bir nazariye sunmamıştır. Şimdi tekrar Mevlânâ ve Nursî'ye dönüp onların eserleri ışığında insanın anlamını kavramaya çalışalım.

Hem Mevlânâ hem de Nursî'ye göre, dünyaya hakiki ve merkezi bir varlık olarak gönderilmiş olan insana, -genel İslamî bakış açısına da uygun olarak- Allah tarafından, sebep-i hilkatinin gereklerini gerçekleştirmesi için doğuştan sayısız yetenekler bağışlanmıştır. Buna göre, insan sadece maddeden ibaret bir varlık olmadığı gibi akıllı veya siyasî bir canlı olmanın da ötesindedir. Onun iç dünyası ve batını yönü, insanların kendi başlarına kavrayamayacakları kadar derindir. Onun maddî-manevî, zahirî-batınî, içsel-dışsal, açık-kapalı, somut-soyut, dünyevî ve uhrevî pek çok yönü bulunmaktadır. O her şeyden önce varlığının idrakinindedir ve bundan dolayı da ahlakî ve etik kaygının öznesidir.

Rumî ve Nursî için insan, Kur'an'da pek çok ayette tarif edildiği üzere tüm kainatta kendine özgü ayrıcalıklı bir yerdedir. Allah'ın “Biz, benî ademi tekrim ettik (ikrama mazhar kıldık)” (İsra, 70) hitabı, Rumî'ye göre, Allah'ın, insanın başının üstüne yerleştirdiği bir taç gibidir. Bu onur tacıyla birlikte, insan, göklerin, gezegenlerin, yıldızların, dağların yani diğer her şeyin cevheri ve

asli amacı; diğer her şey de, insanın arazıdır; tıpkı bir ağacın dalları, bir merdivenin basamakları gibi.¹⁰ Aynı ayeti İbn Arabî'nin nazariyesinden tefsir eden Nursî, insanın Allah'ın bütün esması-na mazhar bir misal-i musaggar (câmi halk)¹¹ olduğunu ve içine Allah'ın, diğer varlıklarına yalnız sınırlı sayıda bahşettiği her türlü duygu ve duyuyula doğuştan donatıldığını belirtir. Çünkü insan der Nursî, Halık-ı kainatın esmasının nihayetsiz tecellilerine bir ayna olduğu için, kuvvelerine (hislerine) nihayetsiz bir istidat verilmiştir.¹² Bunun yanında insana isteyerek kabul ettiği bir anahtar veya Nursî'nin deyiimiyle "ene" (ben) verilmiş ki, bu emanet daha önce göklere, yere ve dağlara teklif edilmişti de onlar korktuklarından onu yüklenmekten kaçınmışlardı.¹³ Nursî'nin sisteminde, tam olmasa da "bilinçli düşünce," "ben," "akıl," "zihin," "ruh" veya "bunların hepsinin ve diğer tüm batınî duyguların bir bileşkesi" diye anlayabileceğimiz bu anahtar yani *ene* yalnızca kainatın tilsimini açmakla kalmaz aynı zamanda içindeki bütün hazineleri de meydana çıkarır.¹⁴ Mevlânâ da bu zor görevin öylesine can alıcı olduğunu belirtir ki, insan ona göre, her şeyi unutsa bunu unutmaması gerekir. Aslında insan dünyaya bu özel görevi yerine getirmek, bu eşsiz ödevi yapmak için gönderilmiştir. Rûmî der ki eğer bunu yapmamış ise hiçbir şey yapmamış demektir.¹⁵ Bir kere de bunu başarır, o artık günahkarlık ve akılsızlıktan müstağni olur.¹⁶

Burada dikkate değer bir husus da, Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in, Schimmel'in¹⁷ de belirttiği gibi "emaneti" Nursî

10. Rûmî, *Mesnevi* 5 / 3574-5.

11. Açıkça görüldüğü üzere Nursî bu terimi İbn Arabî'den ödünç almıştır. İbn Arabî *Fûsusü'l-Hikem*'in hemen başında el-kevn el-câmî tabirini buradakiyle hemen hemen aynı anlamda kullanmıştır. Ayrıntılar için *Fûsusü'l-Hikem*'in Adem (a.s) ile ilgili ilk bölümüne bakınız.

12. Nursî, Yirmi Altıncı Mektup, s. 503.

13. Ahzâb 33: 72.

14. Nursî, Otuzuncu Söz, s. 241.

15. Rûmî, *Fihi Ma Fih*, trc. A.J. Arberry, *Discourses of Rumi*, s. 26.

16. *A.g.e.* s. 27.

17. Schimmel, *The Triumphal*, s. 451, n. 8.

gibi *ene* olarak tefsir etmiş olmasıdır. Nursî'ye göre *ene* dünyanın tüm hazinelerinin harikulade bir anahtarı olmasına rağmen kendisi de gayet muğlak bir muammadır. Eğer o çözülürse, yaratılış ve kainatın sırlarının tamamı çözülür. Nursî şöyle der:

Sani-i Hakîm, insanın eline, emanet olarak, Rububiyetinin sıfat ve şuunatinin hakikatlerini gösterecek, tanıttırarak işaret ve numuneleri cami bir *ene* vermiştir, ta ki, o *ene* bir vahid-i kıyasî olup, evsaf-ı Rububiyet ve şuunat-ı Uluhiyet bilinsin.¹⁸

Öte yandan Rumî bir kez daha “Biz, benî Adem’i tekrim ettik (kerem sahibi kıldık, yücelttik)” (İsra 70) ilahî hitabındaki sırta dikkat çekerek der ki: “Allah göklere ve yere değil de insana bu şerefi bahşediyor,”¹⁹ ve böylesi bir şeref ise pek tabiidir ki bedava değil, gayet pahalı olmalıdır, bu emanetin kendisidir. İnsanı şeref elbisesi ve tacıyla asilleştiren bu emanet ise hiçbir şekilde su-i istimal edilmemelidir. Bu emanetin kötüye kullanılmasının ise hiçbir özürlü olamaz. Bu dünyada ve öteki dünyadaki tüm değeri ve tüm başarısı bu işi en güzel bir şekilde yapıp yapamadığına göre şekillenir; bunların hepsi yalnızca ve sadece insanla alakalıdır.²⁰

Bu emanetin doğal ve yakın icabı insanın Allah’ı tanımasıdır. Eğer bu iki alimimizin tanımıyla söyleyecek olursak, insanın Allah’ın bezm-i eleste ademoğullarına, bellerinden zürriyetlerini çıkarıp da onları kendilerine karşı şahit tutup sorduğu soruya –“Rabbiniz değil miyim?” diye işhad ettiği vakit ‘Bela (evet Rab-bimizsin)’ dediler.”(Araf 172)– verilen olumlu cevabın anlamının hatırlanmasıdır. İnsanın bu çok önemli elest anını hatırlaması onu kendi başlangıcıyla veya H. Corbin’in deyişiyle meta-historisiyle²¹ irtibata geçirir. Rumî’ye göre, tekrar diriltilinceye kadar gerçek müminin kalbinde bu his az da olsa bulunmalıdır.²² Bu şekilde Allah’ın Rububiyetinin bilinmesi ise, insanı bütün hayatı boyunca sürecek çetin bir sınava maruz bırakır. Bu hususi nokta-

18. Nursî, Otuzuncu Söz, s. 241.

19. Rumî, *Discourses*, s. 27.

20. *A.g.e.* s. 28.

21. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 16.

22. Rumî, *Mesnevi*, 3 / 2344.

yı ifade ederken Nursî üstadı Rumi'yi takip eder ve onun şiirini alıntılar.

Cenab-ı Hak 'Elest' [Ben sizin Rabbiniz değil miyim?] dediğinde 'Bela!' [Evet, Sen bizim Rabbimizsin!] dedin.

Teşekkür ve minnet bu 'bela' [evet] sözünün neresindedir? Zira o söz 'bela'nın [hüzün ve sıkıntılarının] kaynağıdır.

Bilir misin 'bela'nın [hüzün ve sıkıntının] sırrı nedir?

O, fakr ve fenanın kapısını çalmaktır.²³

Yalnız şu da var ki Rumi'nin sınavın anlamından anladığı fena bulmadır. Bu ise, bezm-i elestteki gibi tam bir arınmışlık halinde, varlığından vazgeçmektir. Nursî ise insanın, Allah'ın ve Onun kudretinin enginliğinin farkına varabilmesi için, kendi bilincinden vazgeçmesinin değil, aksine acizliğinin ve fakirliğinin bilincine varmasının gerektiğini söyler. Bunu vurgulamak için de İbn Ataullah el-İskenderî'nin şu beytine başvurur.

Cenab-ı Hakk'ı bulan neyi kaybeder?

Ve Onu kaybeden neyi kazanır?²⁴

Yani Nursî'ye göre insan, her şeyden önce Allah'ı bulmalıdır. Bir kere Onu bulsa artık hiçbir şey kaybetmez. Fakat bu bulma, bu insanı dünyada sabredilmesi gereken ızdıraplara da maruz bırakır. Bir anlamda, İlahî soruya verilen olumlu cevabın meyvesinin ücreti, bu acılar yoluyla minnettarane ödenmelidir. Nursî'ye göre Allah'ı bulmak sadece Allah'ın varlığını ve birliğini idrak etmek demek değildir. Bu bulma, bir kişinin tahmin edebileceğinden çok daha derinlere dallanıp budaklanır. En önemlisi, Allah'ı ve Onun varlığının bilgisini her an kalbinde ve aklında muhafaza etmek; ihsan şuuruyla hareket etmektir. İnsan bu yüksek Allah bilincine ulaştığı vakit bezm-i elestteki dürüst "evet" cevabının gereğini yerine getirmiş olur. Böylesi bir bilinç, emanetin gerçek

23. Nursî, Altıncı Mektup, s. 356; Cf. Eng., 44. Rumi'nin şiiri için, *Divan-ı Kebir* 251/ 2818 ingilizce çevirisi için, Schimmel, *The Triumphal*, s. 250.

24. Nursî, Altıncı Mektup, s. 357; Cf. ing., s. 44. Şiirin orijinal hali için, İbn Ataullah İskenderî, *Şerh Hikemü'l-Ata'iyye*, s. 208.

anlamının daha iyi takdir edilebilmesini sağlayacaktır. Bu da, kişinin kapasitesini en iyi şekilde kullandıracak, emaneti yüklenmenin verdiği görevleri en güzel şekilde yerine getirecek tam bir farkındalık haline ulaşmak için harcanacak kesintisiz bir çabayı doğuracaktır. Bir başka deyişle, Rumî'nin ve Nursî'nin, imtihan ve acıdan anladıkları arasında bariz bir fark vardır. Rumî'ye göre kişi kendi kişisel bilincini kaybedip tamamen yokluk haline varıncaya kadar ızdıraba dayanmalı ve fena halinde, tıpkı bezm-i eleste olduğu gibi Allah'la buluşmalıdır. Nursî ise farklı bir bakış açısına sahiptir. Bir başka yerde, onun İbn Arabî'nin vahdet-i vücud kavramına yönelttiği eleştiriler bağlamında detaylı bir biçimde incelediğimiz gibi,²⁵ Nursî fena makamını, ulaşılması arzulanacak son noktadan ziyade, kişinin kendini bilme makamına ulaşmasından önce geçeceği bir ara makam olarak görür. İnsan bu yaşamında hep bu makamın içinde olmalı veya dönmeye uğraşmalıdır. Üstelik, Nursî'ye göre, insanın, emanetin sorumluluğunu yüklenmesi için, içinde bulunduğu dünyayı da unutmaması gerekmektedir. Bu farklı tavrı Nursî'nin kederli kederli telaffuz ettiği Rumî'nin sema hakkındaki beytinden sonra, kendi kendine şu dünya misafirhanesinde görevinin bitip bitmediğini sorarken daha açık bir şekilde görebiliriz.

Sema nedir bilir misin? Varlık bilincinden sıyrılmazdır

*Fenayı tecrübedir, bekayı tatmak için.*²⁶

Böyle söyleyerek, Nursî o nazik zamanda, daha başka bir yoruma ihtiyaç duymadan, Mevlânâ'nın bu büyük tutkusuna bağlanıp bağlanmadığı tartışmalarını sona erdiriyordu. Sorunun sorulduğu bağlamdan ve Risalelerin bütününden aşikar bir şekilde anlaşılıyor ki Nursî için insanın bu dünyadaki tüm varlığı anlamlıdır ve öyle olmaya devam edecektir; yeter ki kendinin, çevresinin, hatta tam fark makamında Allah'ın varlığının bilincini korusun (hakka'l-yakîn). Öte yandan, kişi için arzulan, ve insanın ferdi

25. B. Kuşpınar, "Nursî's Evaluation of Sufism," *Proceedings of the International Symposium on Bediuzzaman Nursî* 1995.

26. Nursî, Altıncı Mektup, s. 357.

kemalatında temel bir yer işgal eden hakka'l-yakîn makamının, yani insanın acz ve fakrının ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Vacibü'l-Vücud'a, Halık'ına tam anlamıyla muhtaç oluşunun kâmil manada farkına varmasının da, kendi içinde, pek çok mertebeleri vardır. Böylece insanın Allah'ı bulması veya bezm-i elesti hatırlaması, Nursî için, eğer klasik felsefî tabirlerle konuşacak olursak, insanın *mümkün olma*lığını kavramasıdır. En sonunda geleceği noktada, insan tam bir deneysel kesinlikle zahiri ve batini gözleriyle tam bir açıklıkla aczini müşahade ve itiraf eder:

Faniyim, fani olanı istemem. Acizim, aciz olanı istemem.

Ruhumu Rahman'a teslim eyledim; gayrı istemem.

İsterim, fakat bir yar-ı baki isterim.

Hiç ender hiçim; fakat bu mevcudatı birden isterim.²⁷

İşte bu yüzden Nursî, kendinden öncekilerin tasavvuf anlayışından tam tatmin olmamıştı. Nursî buna karşı Allah'a ulaştıran yeni bir yol ile ortaya çıkar ki, bu doğrudan Kur'an'dan alınmış dört temel prensip (acz, fakr, şefkat, tefekkür) üzerine oturtulmuş ve Nursî'nin ifadesiyle diğer tüm yollardan hem daha kısa, hem daha güvenli, hem de herkese şamildir. İlk iki aşama (acz ve fakr) Nursî'nin üstte de bahsi geçen insanın kendini bilmesi vurgusuyla paralellik gösterir. Bu aşamalar ancak insanın kendi güçsüzlüğünün farkına varmasıyla aşılabılır.

İşte bu yüzden Nursî sürekli olarak bize insanın aczini ve zayıflığını hatırlatır. İnsan zayıf olduğu gibi sayısız darlık, zorluk ve felaketle de karşı karşıyadır. Akıl almaz istek ve ihtiyaçlarına karşı gayet fakir ve yoksuldur. Hayatın ağır yüklerinin altında çaresiz ve güçsüzdür. Tüm bu kusur ve eksiklikler yüzünden insan yalnızca dayanılmaz acılar ve işkenceler çekmekle kalmaz, eğer tam bir tevekkülle Allah'a yönelmezse, aynı zamanda bir hayvana bir canavara dönüşür. Üstelik vicdanı her zaman azap içindedir.²⁸

27. Nursî, Yirmi Altıncı Söz, 210; Cf. ing. s. 489.

28. Nursî, Altıncı Söz, s. 10; ing., s. 40.

İnsanın İki Yönü: Melekî ve Hayvanî

Hem Nursî'ye hem de Rumî'ye göre insan, acınacak haldeki zayıf tabiatına rağmen yaratılışın amacıdır ve başlangıçta melek ve hayvan arasında bir yerdedir. Yaratılışında mevcut olan istidat cihetiyle melekten bile daha üste çıkabilir. Bu konuyu daha da aydınlatılabilmek için ikisi de birbiriyle paralel sayılabilecek pek çok örnek verir ve mümkün olan hemen bütün ikna edici delilleri ortaya koyarlar. Rumî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bir hadisinde değindiği şekilde, yaşayanları; insan, hayvan ve melek diye üçe ayırır. Allah meleklerle akıllı, hayvanlara dürtüleri, insana ise ikisini birden bahşetmiştir. "Yani akıllı dürtülerine egemen olan meleklerden üstün olur ve dürtüleri aklına egemen olan ise hayvandan daha aşağıdır."²⁹ İnsan akıl ve dürtülerden oluşur, yani yarı melek yarı hayvandır; ve insanın bu iki yönü sürekli bir mücadele ve savaş halindedir. Başka bir ifadeyle bu iki yön insanın içinde yaşanan iki farklı insan gibidir. Bir yandan akıllı onu melekler tarafına çekip Allah'a yöneltirken; diğer yandan dürtüleri ki aslında bunlar bedensel hazlardan başka bir şey değildir, onu hayvanlar tarafına sürükler. Chittick'in de doğru bir şekilde tespit ettiği gibi Rumî'nin kullanımında insanın hayvanî yönü tanımı, şeytanî anlamına gelir.³⁰ Hayvanî veya şeytanî yön insana egemen olunca, Rumî insanın, hevasını ilah edinmiş, kendine tapan bir hayvan olacağını söyler.³¹ Bu halden kurtulmak için tek ilaç dinin nuru veya Allah'ın nurudur.³²

Bir başka yerde Rumî insanın akıl yönünü bilgiyle, hayvanî yönünü ise cehaletle özdeşleştirip der ki; "Melekler bilgileri, hayvanlar cehaletleri sayesinde kurtuldular; insan ise iki mücadeleden ortasında kaldı."³³ İnsanın emaneti muhafaza etmeye mecbur olduğu bu mücadele sayesinde meleklerle arkadaş olup melekî bir insan olur veya aşağıların aşağısına düşer.

29. Rumî, *Mesnevi* 4 / 1496-7; *Discourses of Rumi*, s. 89-90.

30. Chittick, *The Sufi Path of Love*, s. 88.

31. Rumî, *Mesnevi* 4 / 2003.

32. *A.g.e.* 1 / 3697-99.

33. Rumî, *Divanü'l-Kebir* 918 / 9669.

Nursî'nin de melek, hayvan, insan karşılaştırmaları temel bir fark hariç Rumî'ninkilere benzer. O fark da Nursî'nin meseleyi hep, insanın Allah'a ibadetine ve kulluğuna dönük incelemesidir:

Şu kainat sarayında bir nevi hademe olan insanlar hem melaikeye benzer, hem hayvanata benzer. Melaikeye, ubudiyet-i külliyyede, nezaretin şûmulünde, marifetin ihatasında, Rububiyetin delallığında meleklerle benzer. Belki insan daha camidir. Fakat insanın şerire ve iştihali bir nefsi bulunduğundan, melaikenin hilafına olarak, pek mühim terakkiyat ve tedenniyata mazhardır. Hem insan, amelinde nefsi için bir haz ve zatı için bir hisse aradığı için, hayvana benzer.³⁴

Nursî'nin anlatımı Rumî'ninki kadar özgün değildir. Fakat daha bütüncüldür ve hizmet değeri gözetilerek oluşturulmuştur. İkisinde de önemle vurgulanan ortak nokta ise insanın inişi veya düşüşü nefsin şu anda bulunduğu duruma bağlıdır. Bu yüzden Nursî nefsi aşağılayıcı tamlamalarla birlikte anar: “nefisperest, dünyaperest, bedbaht, şikemperver, sabırsız, sersem, riyakar, mağrur”. Rumî de nefsi, ejderha, firavun gibi pek çok şeyle birlikte anar. Nefis bir ejderha gibi der Rumî, soğuk ve kar altında öldü zannedersin, ve sıcak ve güneş altında tekrar dirilmeye ve çevresindeki herkese saldırmaya başlar. Eğer kontrol altına alınmaz, bastırılmaz ise firavunlaşır. “Ejderhayı öldürmek için bir Musa gerekir.”³⁵

Nursî bir kez de nefis ile kainattaki tabiat arasında bir benzerlik kurar. İkisi de “hayrı kabul etmek, şerre merci olmak için” yaratılmıştır der. Yani ne faildirler ne de kaynak sadece pasif alıcılarıdır. Yalnız bir tesirleri vardır der o da “hayr-ı mutlakten gelen hayrı, güzel bir surette kabul etmemenizden, şerre sebep olmanızdır.” Sonra ekler “Hem siz birer perde yaratılmışsınız, ta güzelliği görülmeyen zahiri çirkinlikler size isnad edilip, Zat-ı Mukaddese-i İlahiyenin tenzihine vesile olasınız.”³⁶

34. Nursî, Yirmi Dördüncü Söz, s. 156; ing. s. 367.

35. Rumî, *Mesnevi* 3/ 1065.

36. Nursî, On Sekizinci Söz, s. 89; ing. s. 239.

Nefsin en belirgin bir özelliği onun hodbinliğidir (bencilliği, kibri) ki bu özelliği çoğu zaman onun olgunlaşmasının önündeki en büyük engeldir. Olgunlaşıp mükemmelleşmek ise hudabinliktir. Yani Allah'ı tanıyıp iyi kötü, güzel çirkin, yararlı zararlı, neşeli kederli her şeyin Ondan olduğunu bilmektir.³⁷ Daha açık söylemek gerekirse, nefsinin bencilliğinin tuzağına düşmüş bir insanın böyle bir tekâmüle ulaşmasına ve mutluluğu elde etmesine imkan yoktur. Çünkü böyle bir insanın şehvet düşkünü nefsinin sonu gelmeyen arzu ve istekleri; o insanı övgü, şan, şöret budalası yapar. Ve sonuçta her şeyin ardındaki asıl gücü unutup; görünüşte başardığı veya elde ettiği her şeyi kendi yaptığını ve hakettiğini iddia eder.

İnsanın Batınî Hassaları: Akıl ve Kalp

Akılın, insanın ferdi kemalatındaki yeri ve nefisle olan karşılıklı ilişkisi münasebetiyle yukarıda, Rumî'nin akıl hakkındaki görüşlerinden kısaca bahsetmiş idik. Bir kez daha belirtmek gerekir ki Rumî ve Nursî kendi görüşlerini daima Kur'an'ın öğretilerinden temellendirmişlerdir. Akıl ve kalp de dahil bütün insanî yetiler, Allah tarafından insana doğuştan bahşedilmiştir ve bu ihsanlar, insanın bu dünyada insan-ı kamil olması, öteki dünyada çok cömert ikramlarla donatılmış sonsuz bir yaşama kendini hazırlaması içindir. Nursî'nin vurguladığı gibi, tekrar dirilmeyle ilgili gerçeğin altını çizerken Kur'an'ın da tek amacı insana bu çabasında ona yardım etmek, "nefsi teslime, kalbi kabule ihzardan ibarettir."³⁸

İki alime göre de insanın tekamülü için üç aşamalı bir görevi tamamlaması lazımdır. İlk olarak, insan hiç bitmeyen azgın arzularını ve firavunlaşmış nefsinin zaptetmelidir. İkinci olarak insan, kendi içindeki mücadele eden güçler arasında bir dengeyi, orta noktayı bulmalıdır. Bu mücadele eden güçler arasında öncelikle Rumî'nin asıl vurgusu akıl nefis mücadelesine, Nursî'nin asıl vurgusu ise akıl kalp mücadelesinedir. Üçüncü ve son olarak, zahiri

37. A.g.e.

38. Nursî, Onuncu Söz, S. 40; Cf. ing., s. 104.

ve batını bütün hassalarını gerçek sahibinin hizmetine vermeli, veya ikisinin de ortak tabiriyle, bu çok değerli mücevherlerin tamamını, insana zaten bir fiyat biçmiş olan Allah'a satmalıdır. "Allah Cennet karşılığında müminlerden mallarını ve nefislerini satın almıştır." (Tevbe 111)³⁹

Nursî'nin belirttiği gibi, her birisi insanın önünde binlerce perde ve engel olan, insanın sınırlı gücü, farklı yetenekleri, çeşit çeşit istekleri ve tutkuları yüzünden bu dengenin, özellikle kalp ve akıl arasındaki, yakalanması, oldukça güçtür.⁴⁰ İki alimimiz de değerli eserlerinin önemli bir bölümünü bu dengenin nasıl yakalanacağını ve bunun insanın kendini sağlıklı ve emin bir şekilde geliştirmesinde neden bu denli önemli olduğunu anlatmaya ayırırlar. Konunun önemine binaen, burada birkaç noktaya dikkat çekmelidir.

En başta şunu bilmek gerekir ki, Rumî ve Nursî, aklın doğruyu ve hakikati olduğu gibi kavramadaki yetersizliği hususunda hemfikirlerdir.

Eğer bu meselede akıl, hakikat yolunu fark edebilseydi
Fahredden Razi tasavvufta üstat olurdu.⁴¹

Rumî şöyle devam eder, aklın tek başına, gizli hakikati ve İlahî güzelliği bilmesine imkan olmaması dolayısıyladır ki, yanlış bir akıl yürütmeye, şeytan kendinin ateşten, Adem'in topraktan yaratıldığını söyleyerek, kendinin Ondan daha üstün olduğuna, güya, delil çıkartmıştır. Rumî'nin de belirttiği üzere bu, hem de aşık bir biçimde batıl bir kıyastır. Bunun böyle olmasının sebebi ise şeytanın 'tek gözlü dehasıyla,' Adem'in ancak dış yapısını idrak edebilecek, ve fakat onun kutsal batını tabiatını, yani ruhunu fark edemeyecek olmasıdır.⁴²

39. Ayetin bu bağlamdaki geniş tefsiri için *Discourses of Rumi*, s. 27-8; Altıncı Söz, s. 8-10.

40. Nursî, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 145.

41. Rumî, *Mesnevi*, 5 / 4144.

42. Ayrıntılar için, *Mesnevi*, 1 / 3396 ff; 4 / 1402 ff; 1617 ff; 6 / 259 ff.

Rumî, sanki izleyicisi Nursî'ye bir model kurmak istemiş gibi kalbi (Farsça'da *dil*), bilincin yerleştiği ve insanın tüm varlığının merkezi olan bir yere koyar. Onun tanımıyla, kalp Allah'ın nazargahı, ilahî nurun mevkii ve aynasıdır. "O nur deryasından başka bir şey değildir." Eğer insan onu gerektiği gibi parlatır, saf ve temiz tutarsa, kesinlikle su ve toprak mahallinin ötesinden manzaraları izleyebilir.⁴³ Bu özelliğinden dolayı "Allah, her türlü sınırlamadan, tanımlamadan, tariftten münezzehtir olarak mümin kulunun kalbine misafir olur."⁴⁴

Aklın ve kalbin tanımı konusunda büyük ölçüde Rumî'yle hemfikir olan Nursî, bu ikisinin iman nuruyla birleştirilmesi gerekliliği üzerinde ısrarla durur. İman olmadan bu ikisi arasında, İnsan-ı kamil olmak için zorunlu olan dengeyi tutturmak imkansızdır. İşte bu yüzden özellikle Yeni Said döneminde, bu ikisi (akıl ve kalp) arasındaki uyumun sağlanması, Nursî'nin temel arzusu olmuştur. Bir keresinde açık sözlülükle belirttiği gibi, İmam Gazalî, İmam Rabbanî, Mevlânâ Celâleddin gibi kendisinden önceki tüm üstatları, iman nurunun aydınlık rehberliğinin yanı sıra, akıl ve kalbin uyumunu; hakikate götüren en verimli ve sağlıklı yol olarak görüyorlardı. Nursî'ye göre onlar, kelimenin tam anlamıyla ehl-i hakikattirler. Yani onlar, kişisel arayışlarında, onları Cehennem çukurlarına düşmeden koruyacak dengeyi bulmak için azamî gayret göstermişlerdir. Bir başka deyişle, onlar, kalp ve akıl arasındaki dengeyi sağlayarak, ayık ve uyanık kalmış ve her şeyde, Ali bin Ebu Talib'in (k.v.) "Her şey Onun birliğini gösteren bir işaret taşır" sözüyle bahsettiği işareti görebilmişlerdir.⁴⁵

Nursî, hakikat arayışında bu dengeyi bulmanın ne denli önemli olduğunu açıklamaya devam eder. İnsanları, hakikat arayışına farklı yaklaşımları açısından dört gruba ayırmak mümkündür. Birinciler nefis-i emmarelerinin peşinden koşanlardır. İkinciler hakikati bulmada sadece akli kullanan ve diğer bütün yollara,

43. Rumî, *Mesnevi*, 2 / 72.

44. *A.g.e.*, 6 / 3071-73.

45. Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, s. 30-31

araçlara, prensiplere kapalı olan felsefecilerdir. (Burada bir parantez açıp şunu belirtmek gerekir ki çok sert eleştirilerine rağmen Nursî'nin felsefeye genel bakışı daha hoşgörülüdür.) Üçüncü gruba, Allah'ı kainatın Halık'ı ve Müdebbir'i olarak tanımayan ateistler ve dinsizler oluşturur. Akıl ve kalp dengesini yakalayıp, Kur'an'ın hakikatlerine kulak verenler ise dördüncü ve son grubu oluştururlar. Nefsani arzuların ve kör aklın kölesi olmuş ilk üç grubun aksine bunlar, kainatta isim ve sıfatlarının harikulade tezahürleri gözlenen Yaratıcılarının varlığını, doğruluğunu, üstünlüğünü tanırılar.⁴⁶

Sonuç itibariyle, Nursî için, akıl ve kalp arasında sağlam ve dengeli bir ilişki, ancak iman sayesinde mümkündür. Akıl, insanın tüm zamanlarla (geçmiş, gelecek ve şimdi) arasındaki bağına sağlar, ki bu sayede insan, onların her birisinden elem duyabilir veya tat alabilir. Fakat bu üç farklı zamanı insan için anlamlı kılan şey ise imandır. Başka deyişle, insan, ancak iman nuruyla kendini geçmişin karanlığından ve eleminden ve geleceğin bilinmezliğinden kurtarıp özgür kılar. Ayrıca iman nuruyla içinde bulunduğu hayatı da aydınlatıp kutsî zevklerle süsler.⁴⁷

Burada, Nursî ve Rumî'nin farklılaştıkları ince bir noktanın altını çizmek gerekir. Nursî'nin kalp ve akıl arasındaki dengeye verdiği aşırı öneme karşın; Rumî kalbi, aklın üstüne yerleştirir gibi gözükmektedir. Bu hususun tespiti, akıl, kalp ve ruhun birbiri yerine kullanılmaları dolayısıyla oldukça güç olmasına rağmen, Mevlânâ'nın, aklın kalbin işlerine karışmaması gerektiğine dair uyarısına bakarak bu çıkarım yapılabilir. Üstelik ona göre kalp, akıl gibi sınırlandırılmış da değildir.⁴⁸ Ayrıca, Rumî'ye göre insan, kalbinin durumuna göre değer kazanır.⁴⁹ Nursî ise özellikle İkinci Said döneminde, ikisini (kalbi de ruhu da) de öğrenmede sağlam ve yetkin araçlar olarak tanımlar. Kalp aklın denetleyicisidir. Kalp de aklın koruyucu dikkati altındadır. Aslında Nursî'deki bu

46. Nursî, *Onuncu Söz*, 25; Cf. Eng. 70-73.

47. Nursî, *On Üçüncü Söz*, s. 56; Cf. ing. s. 158.

48. Rumî *Mesnevi*, 1 / 3488-89ff.

49. Rumî, *Discourses of Rumi*, s. 174.

çift taraflı soruşturma şüphe ve fanteziler içine düşmekten onu kurtarmış, ve onu Yeni Said haline sokmuştur.⁵⁰ Bu dengeli halden dolayı Nursî, Allah'a doğru seyrinde, Rumi'nin hep içinde kalmak istediği sekir halini değil de sahv (ayıklık) halini tercih etmiştir. Allah aşkını en iyi bir şekilde anlayabilmek, yalnızca, Allah'ın varlığını ve nurlarını; insanın bilinci yerinde iken tefekkür etmesiyle mümkün olur. Yoksa, Rumi'nin bir insanın ulaşabileceği son nokta olarak gördüğü Allah yolunda, varlık bilincinden sıyrılarak değil.

Aslında bu gibi ayrılıklar, titiz bir incelemenin sonucunda, ikisi arasındaki başka bir yakınlığa bizleri ulaştırır, ki bu da iki alimin de akıl ve kalbin alt bölümlerini irade ve aşk olarak tanımlamalarıdır. Bu, bu makalenin yazarının *Risale* ve *Mesnevi* okumalarından hasat ettiği ve incelenip, doğrulanmaya muhtaç bir konudur ki, bu makalenin sınırlarını aşar.

Rumi için de, Nursî için de muhabbet kainatın varoluş sebebi-
dir.⁵¹ Kainatın hem hayatı hem de nurudur. Bu yüzden, Nursî'nin belirttiği gibi, insan, kainatın en cami bir meyvesidir. Kainatı istila edecek bir muhabbet o meyvenin çekirdeği olan kalbinde derc edilmiştir. Sonsuz kemalatın sahibi olan ancak böyle sınırsız bir muhabbete layık olabilir.

Nursî'nin de belirttiği gibi asıl önemli olan muhabbetin biza-tihi kendisi değil, öznesi ve nesnesidir. İnsan aşkını ya yaratılmışlara ya da Yaratan'a çevirir; "halbuki halktan havf ise elim bir beliliyyedir; halka muhabbet dahi belalı bir musibettir."⁵² Nursî, öte yandan insanın kendini, akrabalarını, milletini, canlıları, kainatı, dünyayı sevdiğini ekler. İnsan biraz derinlemesine düşünse, kolayca anlar ki, sevdiği şey, ya onu tanımaz, veya 'Allahaısmarladık' demeyip gider (gençliği ve malı gibi); ya da muhabbeti için onu tahkir eder.

50. Nursî, *Mesnevi el-'Arabî*, s. 31.

51. "Muhabbet şu kainatın bir sebebi vücududur." Nursî, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 156.

52. *A.g.e.* 157; *Cf. ing.* s. 367-8.

İşte bu yüzden insan Allah'ın nazargahıdır, batın-ı kalb ayine-i Samed'dir; kendisinden ayrılıp gidecek olan yaratılmışların muhabbeti kalbe girmemelidir.

Şimdi bu tartışma, bizi üstte bahsi geçen üç aşamalı görevin son aşamasına getirir. İnsan her şeyini bütün yetilerini, aklını, kalbini, ruhunu, canını, muhabbetini ve iradesini... Allah'a onların gerçek sahibinin hizmetine vermeli ki bu zaten onun insan-ı kamil olması anlamına gelir.

Rumî şöyle der:

Allah diyor ki: Seni satın aldım, anlarını, nefeslerini, sahip olduklarını. Eğer onları benim için harcarsan, eğer onları bana verirsen, onların ücreti ebedi Cennet'tir. Bu senin benim yanımdaki değeridir. Eğer kendini Cehennem'e satarsan bu senin kendi kendine zulmetmen olacak, aynı çok pahalı hançerler yapan bir adamın duvarına adi bir tas veya balkabağı asması gibi.⁵³

Nursî daha somut örneklerle anlatır meseleyi. Pek çok hassanın arasında özellikle iki tanesinin Allah'ın hizmetine verilmesini öğütler ki bunlar iradenin merkezi olan akıl ve muhabbetin merkezi olan kalptir. Akıl Allah'a satılması gereken bir alettir. Eğer nefsin hesabına çalıştırılrsa zararlı bir alete döner. Eğer Allah'ın hesabına çalıştırılrsa, akıl öyle tılsımlı bir anahtar olur ki, şu kainatta olan nihayetsiz rahmet hazinelerini ve hikmet definelerini açar. Ve bununla sahibini saadet-i ebediyeye müheyya eden bir mürşid-i rabbanî derecesine çıkar.⁵⁴

Dahası, insan korkusunu ve muhabbetini de, Nursî'nin tabiriyle gerçek sahibine, kendisini koruyacak ve selamete çıkaracak olan, Allah'a vermelidir. Daha açık söylemek gerekirse, bir kere insan muhabbetini Allah'a yöneltti mi, her şeyi, Onun isimlerine ayinedarlık yapmaları dolayısıyla, Onun adına, ve hiçbir kaygı ve acı duymadan sevebilir. Bu tarz bir derin sevgi Yunus Emre'nin o harika mısraını hatırlatır: "Yaratılmışı severiz; Yaratıcı'dan ötürü." Bunun yanında Nursî, sınırlı olan yaratılmışlara karşı muhabbetin de sınırlı bir haz vereceğini oysa ki sınır çizilmesi düşünüle-

53. Rumî, *Discourses of Rumi*, s. 28.

54. Nursî, *Altıncı Söz*, s. 9; Cf. ing. s. 39.

meyecek Allah'a olan muhabbetten ise, insanın sınırsız bir zevk alacağını söyler.

Tabii burada, yetilerini, yeteneklerini, tüm her şeyini Allah'a satmakla kastedilenin; onları Allah yolunda, Allah'ın emrinde kullanmak olduğunu söylemeye gerek yoktur. Çünkü onları, yani Allah'ın emanetleri olan o hasseleri, sadece arzuları peşinde koşan ve onları yalnız kullanmakla kalmayıp, boşu boşuna da zıyan eden nefsin eline bırakmamak gerekir. Burada ruha da bu duyuları doğru bir şekilde kontrol edip, onları yönetme görevi düşer. Mesela, Nursî'nin dediği gibi, göz, ruhun dünyayı incelemesi için bir penceredir. Ruhun emri altında göz, büyük kainat kitabının bir mütalaacısı, Rabb'in şu kainattaki mucizeli sanatlarının bir seyircisi, dünya bahçesindeki rahmet çiçeklerinin bir arısı derecesine çıkar. Eğer nefis hesabına çalışsa, geçici, devamsız bazı güzellikleri, manzaraları seyirle şehvete ve nefsin heveslerine bir kavvad derekesinde bir hizmetkar olur.⁵⁵

Mevlânâ ve Nursî arasında en belirgin ortaklıkları özetlemek gerekirse: İnsanın başarısı, yukarıda sıralanan görevleri yapıp yapmadığıyla ölçülür. Eğer insan zahiri ve batini duyularının dizginine yapışıp, onları ruhun kontrolü altına alır; imanın yol göstericiliğinin ışığında kalbi ve aklı arasındaki dengeyi sağlar; ve sonuça bunların hepsini Yaratıcısına verir; gerçekten insan denmeye hak kazanır; veya hâlâ görünüşte aynı kalsa da Mevlânâ'nın deyişiyle bir makrokosmos (el-insanü'l-kebir) olur.⁵⁶ Ya da Nursî'nin deyişiyle meyvedar koca bir ağaç olmakla büyük bir hakikat-i külliye suretini alır.⁵⁷ Bu imrenilecek halde olan insan artık, en mükemmel hali Hz. Muhammed'de (s.a.v) görülen insan-ı kamilе ulaşabilir. Böyle bir hal insanı, Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği bir mevki mertebesine yüceltir ve meşhur hadisten de anlaşılacağı üzere gören göz, tutan el, işiten kulak, yani ef'al-i İlahiyeye bir ayna olur. Bu büyük saadet makamında, insan, yeni bir kavrayış veya hikmet gözü veya duru görü kazanır ki Nursî bu

55. Nursî, Altıncı Söz, s. 9; Cf. ing. s. 39.

56. Rumî, *Mesnevi*, 4/ 521.

57. "Meyvedar koca bir ağaç.." Nursî, Yirmi Üçüncü Söz, s. 137.

hali gözden gaflet perdesinin kalkmasıyla, eşyayı bir açıdan değil sayısız açıdan ve pek çok hikmetleriyle beraber görme olarak tanımlar. O zaman çirkin zannedilen şeyler dahi ona güzel görünür. Kısaca, eşyayı iki cihetiyle de algılayabilir ki, biri eşyanın kendine bakar, biri de Allah'a.

Gramsci'yi Unutmak, Said Nursî'yi Hatırlamak: Avrupamerkezcilik Alanında Gramsci ve Said Nursî'nin Paralel Teorileri*

MÜCAHİT BİLİCİ

Giriş

Bu bölümün amacı Oryantalizmin¹ ve Avrupamerkezciliğin² sosyal teori üzerindeki etkisini, -bazı önemli farklılıklarına rağmen- “şaşırtıcı şekilde” benzer teoriler geliştiren, farklı kültürel bölgelerin ürünü iki entelektüeli karşılaştırmak suretiyle, özellikle modern demokrasilerde ideolojik mücadele bağlamında ele almaktır. Benim savım, İtalya'nın Antonio Gramsci'si ile Türkiye'nin Said Nursî'sinin, aynı meşruiyet ve makbuliyete mazhar olmamalarına rağmen, modern toplumlardaki ideolojik/dini mücadele alanında paralel, belki de benzer teoriler geliştirdikleridir.

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. Edward W. Said, *Orientalism* (New York, 1979).
2. Özellikle tarihin Avrupamerkezli sunumlarına ve genel olarak Batılı/Avrupalı deneyime meydan okuyan gittikçe artan bir literatür bulunmaktadır. Kavramın eleştirel tanıtımı için bakınız Samir Amin, *Eurocentrism* (New York, 1989), s. vii. Modernitenin doğuşu sürecinde Batılılığın Batılı olmamakla arasındaki sınırları bulanıklaştıran bir tartışma için, bakınız Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, 1993).

Oryantalizm ve Avrupamerkezciliğin sosyal teorisinin sınırları üzerindeki etkisinin izini sürmek için bu iki entelektüelin paralel teorilerini örnek olarak incelemek suretiyle, bizzat bu söylemin kurbanları tarafından içselleştirilen durumun yani Batıcılığın neden olduğu temsil (*representation*) sorununu problematize edeceğim.

Bir “ötekileştirme” söylemi olarak Oryantalizm, Doğu kültürünü ya da İslamî kültürü hem aşırı ve uç farklar yaratarak “öteki” haline getirmektedir; hem de, daha seyrek de olsa, Batılı olmayan kültürlerin otantikliğinin ve gücünün kaynağı olan bu ‘farkları’ kasıtlı olarak inkar etmektedir. Bu nedenle Oryantalizmin iki taraflı bir kılıç olduğunu iddia edeceğim. İki tarafın işleyişinde ortak olan yön ötekinin ya aynı ya da farklı olarak ama daima “aşırı” formda sunulmasıdır. Böylece öteki doğru olarak temsil edilmemektedir. Çünkü, aşırı benzerlik ötekinin temsiliyi yararsız bir tekrar haline getirirken, aşırı farklılıkta da bir iletişim kanalı olarak işlev görebilecek ortak/kesişen alanlar ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle konunun başında iken, burada benim dikkat çektiğim iki düşünür arasındaki paralellüğün spesifik bir konu ile, yani ideolojik mücadelede de “rıza”nın merkeziliği ve “sivil topluma” yapılan vurgu ile sınırlı olduğunu açıklığa kavuşturmak istiyorum. Bu nedenle Gramsci ve Nursi’nin entelektüel şahsiyetlerinin yalnızca bir yönünü değerlendireceğim.

Gramsci ile Nursi’nin Temsili Karşılaşması

Nursi Türkiye’nin en etkili dinî entelektüelidir. Eserleri,³ modern Türkiye’de bir cemaatler ve sosyal hareketler çoğulculuğunun gelişimi için uygun bir zemin işlevi görmüştür.⁴ Nursi’nin

3. Nursi *Risale* adı verilen eserler grubunun yazarıdır. Kitaplarının büyük bir kısmı yakın dönemde iki cilt halinde toplanarak Nesil Yayınevi tarafından yayınlandı. Bakınız Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 2 cilt (İstanbul, 1996). Nursi’nin ilk İngilizce biyografisi için, bakınız Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi*, 2. baskı (İstanbul, 1992).

4. Nursi üzerine yapılan ilk büyük akademik çalışma, her ne kadar çağdaş

Türkiye'deki modern takipçilerinden birisi olan Fethullah Gülen,⁵ çağdaş Türkiye'de ideolojik güç ve siyasal nüfuz için yarışan en geniş sivil toplum kuruluşu olan bir sosyal hareketin liderliğini yapmaktadır. Türkiye'de devlet tarafından gerçekleştirilen Kemalist modernizasyon, Oryantalist ilkelere dayalı eleştirilemeyen bir proje idi. Gönüllü olarak Oryantalist ideolojiyi ulusallaştırması nedeniyle, devletin bu tavrı, haklı bir şekilde, kendi kendini kültürel olarak sömürgeleştirme (*self-colonization*) olarak tanımlanabilir. Türk devletinin otoriter yapısı nedeniyle, İslam'a (ya da genel olarak dine) atfen yapılandırılmış kimlikler, demokratik olmayan devlet müdahalelerine tabi tutulmuşlardır. Bir grubun İslami olup olmadığı merkezi sorun olarak ortaya çıkmakta ve bir tartışma alanına dönüşmektedir. Çünkü devlet bir sosyal grubun İslam'la bağlantısını belirlediği anda, hemen rasyonel-eleştirel tartışma kapsamı dışında gerçekleştirilen önlemler almaya girişmektedir.⁶ Bu nedenle Türkiye'de dini kimlikler/gruplar, bu Oryantalist kılıcın hışmına uğramamak için kendi kamusal imajlarını kontrol altında tutarlar. Fethullah Gülen cemaati ile Türk devleti arasındaki bu hassas ilişki, demokrasi aleyhine sık sık kullanılan Oryantalist kılıcı üreten bu sömürgeci altyapıda yerleşiktir.

Türk devleti bu oyunun yalnızca güçlü bir aktörü değil, tek aktörüdür. Sidney Tarrow'un ileri sürdüğü gibi:

(post-colonial) teorinin içgörülerinin eksikliğini taşıyorsa da, Şerif Mardin tarafından yapılmıştır, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York, 1989).

5. Fethullah Gülen'le biyografik mülakatlar için, bakınız Eyüp Can, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu* (İstanbul, 1997); ve Latif Erdoğan, *Küçük Dünyam* (İstanbul, 1995).
6. "Fundamentalizm" in Türkçe karşılığı olan "irtica" kavramı çeşitli gruplar tarafından, çeşitli sınıf ya da grup çıkarlarının Türk siyasetini "dini versus sekülerist" olarak ikiye bölmesi şeklinde tezahür etmekte ve periferdeki aktörleri dışlamanın bir yolu olarak kullanılmaktadır. Böylece politika, Türkiye gibi otoriter bir ülkede rekabetçi politikayı mümkün kılan liberal ilkelere koparılmış ve meşruiyet politikası olarak yeniden kurulmuştur.

Devletler kendi politikalarına destek sağlamak ve kamusal alanda [toplumsal] hareketlerin yerleştirmeye çalıştığı anlamlarla rekabet etmek için sürekli olarak sorunlar tezgahlarlar. [Toplumsal] hareketlerin sürekli olarak meşgul edildiği anlamlar üzerine yapılan bu mücadelede, bu hareketlerin devletle olan yarışlarında dezavantajlı olmadıkları anlar nadirdir. Devlet hem baskı araçlarını kontrol etmektedir hem de anlam ve imaj oluşturmak için önemli enstrümanlara da sahiptir.⁷

Türk devletinin Fethullah Gülen cemaati ile ilişkisi imajlar üzerine yapılan böyle bir çatışmayı yansıtmakta ve bu hareketin kendi imajını kontrol altında tutmaya verdiği önemin nedenini kısmen açıklamaktadır. Türk devleti, Türk kamusal alanında Fethullah Gülen imajının yalnızca oluşturulmasını değil, aynı zamanda kitle medyasını kullanarak yıkımını da üstlendiği için, Gülen cemaati, bir anti-Oryantalist strateji olarak İslamî kimliği için olumlu imaj oluşturmak maksadıyla, "Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı" adıyla İstanbul merkezli bir halkla ilişkiler kurumu kurdu.

Devletin Fethullah Gülen ve cemaatini tipik bir "köktenci" hareket olarak tanımlama ve kamuoyuna sunma mücadelesine yanıt olarak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı bu temsil girişimine karşı bir direniş alanı işlevini üstlendi. Temelde Fethullah Gülen'in meşruiyetinin maksimizasyonuna ve farklılıklara karşı hoşgörünün teşvikine odaklanan temsil politikasıyla, vakıf, Gülen ve cemaatini Türk devletinin baskıcı müdahalesinden uzak tutmaya çalıştı. Vakıf kitle iletişim araçlarını cemaatin kendi imajını muhtemel olumsuz betimlemelere karşı bir direniş yolu olarak kullandı. Vakıf tarafından örgütlenen ve medya tarafından haber yapılan faaliyetlerin hızlandırılması, Fethullah Gülen ile "hoşgörü ve barış" arasında bir yakınlık kurma açısından popüler kültür düzeyinde belirli bir ölçüde başarılı oldu. Böylece kitle iletişim araçları bu harekete karşı hem bir tahakküm alanı, hem de hareketin direniş cephesi olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Türkiye gibi, rakip politikalara izin verilmeyen otoriter devletlerde, sosyal hareketler ya şiddete başvurur ya da -eğer şiddetten uzak dururlar-

7. Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, (Cambridge, 1998), s. 22.

sa- sistemi içeriden dönüştürmeye yönelirler. Bu katılıma dayalı bir direniş biçimidir. Fethullah Gülen hareketi "katılımcı direniş" in bir örneği olduğu gibi, ayrıca Gramsci'nin ideolojik mücadele hakkında yazdıklarını da somutlaştırmaktadır.

Kendi cemaatinin kasıtlı ve stratejik faaliyetleriyle, 'hoşgörü' ve 'diyalog' ideallerini temsil eden kamusal bir şahsiyet konumuna çıkarılan Fethullah Gülen'i, devlet destekli medyanın saldırısı bir fundamentalist vaiz seviyesine geri düşürmüştür.⁸ Gülen'in, Türk bürokrasisi içindeki konumlarını muhafaza etme ve çatışmadan kaçınma yollarına ilişkin olarak takipçilerine yaptığı tavsiyeleri içeren video kasetler birkaç ulusal TV tarafından yayınlandı. İmajlar savaşı içinde, bu temsil hamlesi Türk medyasında bir kamusal tartışmayı ateşledi. Bu tartışmadaki tepkilerden bir tanesi özellikle ilginçtir: Çok saygın bir sosyalist entelektüel olan Murat Belge, Gülen'in danışmanlarının Gramsci'yi okuyup okumadıklarını sorguluyordu.⁹

Fethullah Gülen'in danışmanlarından birisiyle yaptığım bir mülakatta,¹⁰ gerçekten de Gramsci'yi okuyup okumadıklarını sordum. Aldığım yanıt olumsuzdu. Yine de sofistike bir entelektüel ve Türkiye'de tanınmış bir Kemalist ideoloji eleştirmeni olan Belge, normalde kurması beklenecek bağlantıyı kurmayarak, kendi kuşağını çok güzel yansıtan bir duruş sergilemişti. Belge'ye göre, bu hareketin, Gramsci'ye ait olduğu bilinen fikirleri kendi kendilerine üretmiş ya da Nursi'den miras almış olabilecekleri ihtimali düşünülemez, akla bile getirilemezdi. Belge bu dindar insanların kullanmakta olduklarını üretemeyeceklerini varsayıyordu. Belge'nin Gülen hareketinin stratejileri ile Gramsci'nin siyasal reçetesi arasında gözlemlediği paralelliği genişletmede tereddüt etmesinin nedeni de buydu.¹¹

8. Ferhat Barış, *Maskeli Balo: Medyatik Bir İnfazın Anatomisi*, (İstanbul, 1999), s. 17.

9. Murat Belge, "Fethullah Gülen," *Radikal*, 20 Haziran 1999, İstanbul.

10. Gülen cemaatine ait Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Genel Müdürü Harun Tokak'la mülakat, 8 Haziran 2000, İstanbul.

11. Belge'ye göre, Gülen'in fikirleri "Gramsci tarzı Marksizm'in Nur tarzı

Belge dahil her Türk entelektüelinin -analitik bir gözle bakıldığında etkisi aşıkâr olan- kendi vatandaşı Nursî'yi tanıması gerektiği varsayılır. Nursî'nin metinlerine her yerde kolayca ulaşılabilmesine rağmen, konularına ve diline ulaşmak aynı derecede kolay değildir. Ayrıca, Nursî'nin dinî bir şahsiyet olması ve Belge'nin 'dinî' bir harekette 'otantik' bir yöne rastlandığında bunu hemen bazı dış (ilk olarak dindışı ve daha da önemlisi Avrupalı) kaynaklara (bu örnekte Gramsci'ye) atfetme eğilimi göstermesi nedeniyle, Belge, Nursî'yi tanıma gereğini hissedecek bir konumda da değildir. Gramsci ve Nursî'nin entelektüel çizgileri, Belge'nin 'düşüncesinde' keşişiyordu, ancak Nursî unutulurken, Gramsci her şeyiyle hatırlanıyordu. Bu bölümde üzerinde durmak istediğim husus işte bu seçici unutma ve hatırlamadır.

Muhalefet, Hapishaneler ve Fikirler Biyografisi

Nursî (1876-1960) ve Gramsci (1891-1937) hiç karşılaşmadılar. İkisi de yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda eylemciydiler de. Nursî, Türklerin sömürgecilik karşıtı mücadelesinde rol aldı. Bu, muhtemelen ikisi arasında belirleyebileceğimiz tek dolaylı bağlantıdır. Gramsci Türkiye'den yalnızca bir kez, 7 Haziran 1919 tarihinde *L'Ordine Nuovo*'da yayınlanan "Sömürgelerde Savaş" başlıklı bir makalesinde söz eder. Burada Gramsci Türk ulusal hareketine sempatisini göstermekte ve "Türkiye, yenilgisine rağmen, kendine yeniden prestij kazanmakta ve dünyaya örnek olmaktadır. Milyonlarca ve milyonlarca insan için Anadolu'lu çoban, Manchester'li bir pamuk üreticisinden çok daha değerlidir" demektedir.¹² Ayrıca Gramsci'nin oldukça kısa ve ıstırap dolu yaşamının önemli bir kısmını (1926-1936) hapishanede geçirdiğini de belirtmeliyim. Fikirleri faşistler tarafından bir tehdit olarak değerlendirilen bir sosyalist olarak Gramsci, hapishanede on yıl ge-

İslâmcılığa bayağı iyi bir tercümesi" olarak görülebilir. Ancak "benzerlik bir yerde bitiyor, bitmek zorunda, çünkü özde uyumsuzluk var." Bakınız Belge, "Fethullah Gülen."

12. David Forgacs (ed.), *An Antonio Gramsci Reader*, (New York, 1988), s. 113.

çirdi ve ağır hastalığı nedeniyle serbest bırakılmasından kısa süre sonra da hayata gözlerini yumdu. Gramsci, yazılarının büyük bir kısmını hapis hanede yazdı ve bunlar daha sonra *Hapishane Defterlerinden Seçmeler* (*Selections from the Prison Notebooks*) adıyla yayımlandı.¹³

Nursî'nin oldukça uzun yaşamı, "güç"e karşı benzer bir muhalefetin tarihçesidir; ve bu nedenle de gözetli ve sürgünlerle doludur. Nursî'nin fikirleri Türk devleti tarafından tehlikeli görülmüş ve bunun sonucunda sürgüne gönderilmiş ve yetkili makamlar tarafından tarassut altına alınmıştı. Müslüman bir entelektüel olarak Nursî, Osmanlı monarşisini eleştirmiş, meşrutiyeti desteklemiş ve İmparatorluğun Cumhuriyete dönüşümüyle birlikte mücadele alanını aşamalı olarak sivil topluma yönelmiştir. Nursî, mühendisliğini Kemalist elitin yaptığı, otoriter bir yönetim vasıtasıyla gerçekleştirilen "modernizasyon" türünü eleştiriyordu. Orta Anadolu'da küçük bir kasabada sürgünde iken, Nursî, eserlerinin büyük bir kısmını, *Risale-i Nur'u* (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) yazdı. Fikirleri ve eserleri ülkenin her yerine yayıldı. Bu kitapları okuyanlar devlet tarafından caydırıldı ve kendilerine baskı yapıldı. Nursî düşüncelerini yalnızca eserleri aracılığıyla yaymakla kalmamış, ayrıca mektuplarında, halkın devletin baskısına karşı göstermesi gereken, modern çağa uygun eylem tarzını ve direniş biçimini de belirlemiştir. Her ne kadar Nursî "hegemonya" kavramını hiç formüle etmemişse de, "rıza" kavramından vazgeçilmez bir araç olarak sık sık söz etmektedir. Şimdi haklı olarak Gramsci ile ilişkilendirilen bu merkezî kavramları tartışmaya geçiyorum.

Hegemonya ve Rıza: Modern Toplumlarda İdeolojik Mücadele

Gramsci'nin, görüşlerini kaleme aldığı kültürel şartlar moderniteye geçiş şartları idi. Onun fikirleri okunurken ve tartışılırken bu durumun ve aynı zamanda popüler siyasî katılım ve sivil toplumun özerkliğindeki artışın da dikkate alınması gerekir. Kitlesele

13. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, İngilizce'ye çeviri ve edisyon, Q. Hoare ve G.N. Smith (New York, 1971).

manipölasyon bu milliyetçilik ve kitle hareketi dönemine damgasını vurmuştur. Her şeyden önce Gramsci'nin ilgilendiği ana sorun, Batı Avrupa ülkelerini Rusya'dan ayıran unsurlardı. Çünkü Rusya'da komünist devrim gerçekleşirken, Batı Avrupa'da bu başarısızlığa uğramıştı. Bir başka deyişle Gramsci'nin eserlerindeki temel sorun Batı Avrupa ve Rusya'nın politik dinamiklerindeki farklılıklarla ve özellikle "yeni şartlar altında işçi sınıfının iktidara gelmesi için ne yapılması gerektiği" ile ilgiliydi.¹⁴

Rusya'daki devrimi alkışlayan Gramsci aynı zamanda bu devrimin Batı Avrupa ile bağlamsal farklılıklarının da bilincindeydi. Sorunu incelemek üzere, Lenin'den hegemonya kavramını aldı ve onu farklı bir tarzda geliştirdi.¹⁵ Gramsci'nin hegemonya kavramının başlangıç noktası, bir sınıf ya da grup ile onun temsilcilerinin baskı ve iknayı birleştirerek alttakiler üzerinde iktidar gücünü kullanmalarıdır.¹⁶ Hegemonya kavramının Marksist siyasete ve literatüre girmesi, devrimci ve bu nedenle de 'yıkıcı' ideolojik mücadele tarzından 'dönüştürücü' mücadele tarzına geçişe katkıda bulunmuştur.¹⁷ Rıza yoluyla gerçekleştirilen bir tahakküm (*domination*) ilişkisi olan hegemonya, bir topluluk içindeki siyasal, entelektüel ve ahlakî liderliktir. Bu tanımın siyasal yönü, bir grup ya da kimliğin, diğer grupların çıkarlarını kendi çıkarlarına uygun olarak dile getirmesi, böylece kolektif iradenin öncü unsuru haline gelebilmesidir.¹⁸ Hegemonyacı bir ideoloji, belirli bir toplumdaki önemli ideolojik unsurların çoğunluğunun rızasını elde etme yoluyla hegemonik ilkesini artiküle edebilen ideolojidir. Hegemonyanın sadece burjuvazi tarafından uygulanan bir

14. Forgacs, *Antonio Gramsci Reader*, s. 24.

15. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*, sayı 100, 1977:13.

16. Roger Simon, *Gramsci's Political Thought*, (Londra, 1982), s. 21.

17. Chantal Mouffe, Althusser ile Gramsci arasında, ideolojik mücadeleye yaklaşımları bakımından bir karşılaştırma yapmaktadır. Bakınız Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, (Londra, 1980) ve Mouffe, "Hegemony and State in Gramsci," G. Bridges ve R. Brunt (ed.), *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, (Londra, 1981), s. 167-187.

18. Mouffe, "Hegemony and State in Gramsci," s. 172.

strateji olmadığına dikkat edilmelidir. Alt gruplar ya da sınıflar aynı konsensüs vasıtalarını kullanarak karşı-hegemonyacı stratejiler geliştirebilirler.

Gramsci'nin tahakküm ve direniş analizinin temeli sivil toplum kavramıdır. Çünkü hegemonya için gerekli rıza, "Kilise, sendikalar, okullar vs. gibi özel örgütler" yoluyla sağlanacaktır.¹⁹ Ayrıca medya da, baskın ideolojinin ifade edilme ve sürdürülme enstrümanları olması bakımından önemlidir. Gramsci'nin perspektifinden bakılınca, kitle iletişim araçları gibi hegemonik aygıtların dominant hegemonyanın yayılma ve güçlenme aracı olarak yorumlanması gerekir. Dominic Strinati'ye göre:

Popüler kültür ve kitle iletişim araçları, kültürel üretim ve tüketim alanlarını kapsayan sivil toplum kuruluşları aracılığıyla hegemonyanın üretilmesi, arttırılması ve dönüştürülmesine alet edilmektedir. Hegemonya olgun, liberal-demokratik, kapitalist toplumları karakterize eden sivil toplum kuruluşları yoluyla kültürel ve ideolojik olarak faaliyet gösterir. Bu kuruluşlar arasında eğitim, aile, Kilise (ve diğer dinî kurumlar), kitle iletişim araçları, popüler kültür vs. yer alır.²⁰

Hegemonyanın kurulması, muhalif kavramların yıkımı yoluyla değil, bunların dile getirilmesinin önlenmesi ya da dönüştürülmesi yoluyla gerçekleştirilir. Gramsci, entegral devlet tanımına yalnızca siyasal toplumu değil, rızanın üretim yeri olan sivil toplumu da dahil eder. Chantal Mouffe'e göre Gramsci'nin amacı sivil toplumu devletleştirmek değil, sivil toplumun hegemonya mücadelesinin alanı olarak derin siyasal karakterini göstermektir.²¹ Bu nedenle Gramsci'nin popüler kültüre olan ilgisi, onun popüler kavramların ve sağduyunun dönüştürüldüğü bir süreç olarak gördüğü devrimci değişim kavramıyla bağlantılıdır.²² Ona göre Marksizm kendisini soyut bir felsefe olarak sunmamalı, insanların sağduyusuna ulaşmalı, onlara kendi durumlarına ilişkin

19. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 56.

20. Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, (Londra, 1995), s. 168.

21. Mouffe, s. 323.

22. Forgacs, *Antonio Gramsci Reader*, s. 363.

daha eleştirel bir anlayış kazandırmalıdır.²³ Bu nedenle eğitim ve kültür sorunları Gramsci için daima merkezî bir öneme sahipti. İşçi sınıfı entelektüel bakımdan özerk hale nasıl gelebilir? Gramsci'nin ulusal-popüler tartışması, entelektüellere (yani organik entelektüele) atfettiği rol ve onun sosyal ve kültürel üretim alanlarındaki "dönüştürücü" politikaya yaptığı vurgu, modern toplumlardaki siyasetin doğasını anlamaya yönelik önemli içgörüler sunmaktadır. Elit entelektüeller ile kitleler arasındaki uçurumda bir köprü kurulmalıdır. Bu da popüler yaşama ve popüler yaşamın sivil toplum üzerindeki nüfuzuna yeniden odaklanmak vasıtasıyla mümkün olabilir. Çünkü "Rusya'da devlet her şeydi, sivil toplum ise tarih öncesine aitti ve jöleleşmişti. (Buna karşın) Batı'da devletle sivil toplum arasında düzenli bir ilişki vardı ve devlet sarsılınca güçlü bir sivil toplum yapısı gün yüzüne çıktı." Böylece Gramsci'ye göre, Batıda devlet "yalnızca bir dış kanal" idi, ardından güçlü bir sivil toplum vardı.²⁴ Bu nedenle Batı'da devrimsel bir değişimin gerçekleştirilebilmesi için hareket (*movement*) savaşından konum (*position*) savaşına geçmek gerekiyordu.²⁵

Batılı Olmayan Bir Bağlamda Benzer Fikirler

Nursî, siyasal bakımdan aktif bir entelektüel olmasına karşın, ana hedefi siyasal güç değildi. Allah'a inanıyordu ve siyasal güçü değil, ifade özgürlüğünü ve kendisinin hakikat olduğuna inandığı fikirlerin yayılmasını arzuluyordu. Nursî hakkında kaydedilmesi gereken temel fark onun amacının salt "güç" olmayıp imanının yeniden canlandırılması ve özgün bir dünya yaşamının sürdürülmesi olduğudur. Nursî 'güç peşinde koşmayı' açıkça eleştirmiş ve sürekli olarak bundan kaçınmıştır.²⁶ Onun eserleri insan-

23. A.g.e., s. 323.

24. A.g.e., s. 222.

25. Bu kavramların tartışılması için, bakınız James Martin, *Gramsci's Political Analysis*, (New York, 1998), s. 64.

26. Nursî'nin güç politikasına yönelik duruşu için, bakınız Metin Karabaşoğlu, "Devletçilik: Bir Zihniyetin Anatomisi," *Köprü*, sayı 58, İlkbahar 1997:3.

la kainat ve Allah arasındaki ilişki öyküleridir. Yaşamının Eski Said devri olarak adlandırdığı ilk döneminde, Nursî, İslamî inancın teorik sorunlarıyla uğraştı, dine ilişkin devlet politikalarını yönlendirmek için o devrin gazetelerinde makaleler yazdı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve git-tikçe artan Batılılaşmanın ve modernitenin meydan okuması Nursî'yi yeni mücadele teknikleri geliştirmeye teşvik etti. Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş aynı zamanda Eski Said'den Yeni Said dönemine geçişle paralellik arz etmektedir.²⁷

Yeni Said dönemi bir ölçüde, devletin geleneksel İslamî formasyon biçimlerinin hâlâ sürdürülebilir olduğu Eski Said döneminin varsayımlarındaki değişimin kabulünün ürünüdür. Zamanla mevcut araçların İslam'ın yeniden canlandırılmasına yeterli gelmediği aşikar hale geldi. Çünkü artık meydan okuma ne siyasal ne de askerî (baskıcı) idi, artık meydan okuma ideolojik (epistemolojik) idi. Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk dönemindeki toplumsal modernizasyonun etkileri, Nursî'yi, Müslüman kimliğinin yapılandırılmasında ve İslamî yeniden diriliş tekniklerinde köklü bir değişimin gerekliliğine inandırdı. Her ne kadar Nursî zaten İslam'ın eski ifade biçimlerini, nebevî müzakere ve muhakeme geleneğini göz ardı ettiği için eleştirmekte idiyse de, yeni olan şey bu zaten yetersiz olan formların devam ettirilmesinin artık imkansız hale geldiğini görmesiydi.²⁸ Yeni Said'e göre ana mesele, insanları "bilinçlendirme," yani onun tanımlı İslam dünyasında yaygın olan taklidi imandan, yeni tahkiki imana geçiştir.²⁹ Kur'an'ı yeniden tefsir ettiği, iman üzerine kitaplar ve risaleler yazmaya başladı. Genel olarak dine, özellikle de İslamiyet'e pek aşina olmayanlar için ifade etmek gerekirse, bu ki-

27. 1922'de Nursî'nin Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni ziyareti ve Türk toplumunun yapısındaki değişiklikler hakkındaki kararı, onun için dönüm noktası gibi görünmektedir. Bu deneyimden sonra Eski Said'den Yeni Said'e paradigmatik bir kayışı gerçekleştirdi. Bakınız Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, s. 180-184.

28. Nursî, *Muhakemat*, (İstanbul, 1990), s. 34.

29. Nursî, *Sözler*, (İstanbul, 1991), s. 272.

tapların konusu İslami kurallar ve emirler değil, İslam dininin ar-
dındaki “felsefe,” bir Müslüman’ın hem tabiat hem de toplum
bağlamında kainatı okuması olarak yorumlanabilecek duruş hak-
kındadır. Bu nedenle teknik bir ifadeyle *Risale*, Kur’an’daki her
bir ayetin ayrıntılı bir tefsiri değildir. Ayrıca ayetlerin bir çoğunu
kapsamadığı gibi, kapsadığı ayetlere de Kur’an’daki özgün sıra
içinde atıfta bulunmamaktadır. Bunun yerine *Risale* hem ontolo-
jik hem de epistemolojik olarak Müslüman imgelemi tarafından
tasarlanan bir felsefedir. Ayrıca *Risale* geleneksel tefsirlerden fark-
lı bir tefsir işlevi görmektedir ve kendisini bu şekilde sunmaktadır.
Nursî tarafından yazılan Kur’an tefsirlerinin okuyucuları, kendi-
lerini İslam inancının yeni aktörleri olarak tanımlamakta ve bu
kitapları dinî mücadelenin yeni kılıcı olarak görmektedirler.

İslam eksenli Osmanlı devletinden laikleşen Türkiye Cumhu-
riyeti’ne geçiş, dinî mücadele biçimlerinde, Nursî’nin yeniden ta-
nımlamasına paralellik gösteren bir değişim yarattı.³⁰ Bu mücade-
le güç mücadelesi değil, güce karşı mücadele idi. Nursî’ye göre,
böyle bir mücadelenin unsurları bir sultana ya da daha sonra bir
başbakana yazılan bir mektuptan sivil itaatsizliğe, despot tek par-
ti yönetimi boyunca şiddetten kaçınmaya kadar uzanabiliyordu.
Örneğin bir ayetin (“Dinde zorlama yoktur” Kur’an, 2:256) bir
çok anlamından “birisini”ni açıklarken, Nursî, dinin devletten (‘se-
küler cumhuriyet’ olan devletten) ayrılmasının hükümet tarafın-
dan temel kural ve siyasal prensip olarak kabul edilmesinin, mü-
cadele biçiminde bir kayışı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bu
nedenle, Nursî’ye göre devletin demokratizasyonu ve sekülerizas-
yonu mutlaka “manevî bir cihad-ı dinîye[ye], iman-ı tahkikî kılı-
cıyla olacak”³¹ bir cihada yol açacaktır. İman ve aklı, akıl ile kal-
bi uzlaştıracak olan *Risale* sosyal dönüşüm unsuru olarak faaliyet
gösterecektir. Böylece onun eserleri yeni bir manevî savaş ilan et-
mekte ve bu savaşta fiziksel silaha ihtiyaç olmayacağını ve sözün
gücünün yeterli olacağını göstermektedir.

30. Nursî, *Mektubat*, (İstanbul, 1990), s. 45-46.

31. Nursî, *Şualar*, (İstanbul, 1994), s. 271.

Risale metinleri yoluyla, Kemalist kendi kendini sömürgeleştirmenin (*self-colonization*) ulaşabileceği alanın dışında yeni bir dil geliştirildi. Devlet aygıtı aracılığıyla ulus inşa etme Kemalist girişimine paralel olarak, metinsel imgeleme dayalı bir “cemaat” inşası sürüyordu.³² Nursi’nin fikirlerinde lider kültüründen çok metnin merkeziliyeti -kendisini de onlardan birisi saydığı- “*Risale* talebeleri”ne yönelik değişmeyen yaklaşımına yansımıştır. Nursi, talebelerinin büyük bir kısmının onu ziyaret etme ve saygılarını sunma taleplerini, kendisini ziyaret etmek ve görmek isteyenlerin bunun yerine Risaleleri okumaları gerektiğini söyleyerek reddetmiştir.³³

Nursi girişimi ayrıca, İslamiyet’in modernitenin getirdiği yeni şartlarla uygunluğu sorununun üstesinden gelme amacını taşımaktadır. Burada modernitenin ve aklın öne çıkması, onun önem verdiği ilgi alanları arasında yer almışsa da, Nursi’nin mücadelesi İslam dünyasındaki moderniteye bir yanıt düzeyine indirgenemez. Eğer Nursi, Müslüman kardeşleriyle aynı sorunlarla karşılaşan bir Müslüman entelektüel olarak görülürse, onun İslamî kimlikle modernite arasındaki uçurumda bir köprü inşa ettiği ya da modern bir toplum “içinde” İslamî bir kimlik geliştirdiği söylenebilir. Şerif Mardin’e göre, “Said Nursi’nin katkısı, Kur’an tarafından belirlenen normları, geleneksel İslamî davranış ve kişisel ilişkiler dilini, doğmakta olan sanayi ve kitlesel iletişim toplumuna yeniden tanıtacak bir tarzda tekrar teyit etmesidir.”³⁴ Nursi toplumun aşağıdan yukarıya doğru dönüşümüne odaklanan metin eksenli bir cemaat inşa etmişti.

Bu nedenle farklı gündeme sahip bir dinî lider olarak Nursi, dünyevî anlamda güç eksenli düşünen³⁵ bir şahsiyet değildi. Fethullah Gülen hareketinin güç oryantasyonu, hem Nursi’den mi-

32. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism*, (Londra, 1983), s. 12.

33. Nursi, *Emirdağ Lahikası*, cilt 2, (İstanbul, 1994), s. 187-191.

34. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 13.

35. Nursi, *Emirdağ Lahikası*, cilt 1, (İstanbul, 1990), 44; Nursi, *Şualar*, (İstanbul, 1988), 245.

ras kalan konsensüse dayalı mücadele yollarını hem de güç oryantasyonunu öyle bir şekilde bir araya getiriyor ki Gramsci ile karşılaştırılabilecek bir tablo görünür hale gelmektedir. Bir başka deyişle, Gülen hareketinin Nursî'nin siyaset teorisini -eğer Nursî, Gülen hareketi anlamında güç oryantasyonlu olsaydı- müşahhaslaştırdığı söylenebilir. Paradoksal olarak bu durum Gülen ile Nursî arasında hem bir bağlantıya hem de kopuşa işaretler. Fikirleri ile güç peşinde olmak arasına bir mesafe koymasına karşın, Nursî, fikirlerinin yayılması için yine de stratejiler geliştirmiştir (yaşamak için strateji) ve bu stratejiler farklı nedenlere de dayansa benzer stratejiler (güç için strateji) geliştiren Gramsci'ninkilerle paralellik göstermektedir. Bu iki entelektüelin fikirleri arasındaki şaşırtıcı benzerlik, Nursî'nin modern toplumda tahakkümün bas-kı yoluyla değil "rıza" yoluyla gerçekleştirildiği fikrini tanımasıdır.³⁶ Örneğin anayasal demokrasiyi savunurken Nursî, "İşte zaman-ı istibdadın hakim-i manevîsi kuvvet idi... Fakat zaman-ı meşrutiyetin zembereği, ruhu, kuvveti, hakimi, ağası, haktır, akıldır, marifettir, kanundur, efkar-ı ammedir" ³⁷ der. Nursî ayrıca akıl ve kuşku çağında Müslümanların iyi donanımlı ve bağımsız olması gerektiğini vurgulamaktadır. Üstelik kişinin imanının taklide değil tahkike dayanması gerekir.³⁸ Nursî'ye göre:

Bu zamanda ehl-i İslamın en mühim tehlikesi, fen ve felsefeden gelen bir dalaletle kalplerin bozulması ve imanın zedelenmesidir. Bunun çare-i yeganesi nurdur, nur göstermektir ki, kalpler ıslah olsun, imanlar kurtulsun. Eğer siyaset topuzuyla hareket edilse, galebe çalınsa, o kafirler münafık derecesine iner. Münafık, kafirden daha fenadır. Demek, topuz böyle bir zamanda kalbi ıslah etmez. O vakit küfür kalbe girer, saklanır, nifaka inkılap eder... Onun için, bütün kuvvetimle nura sarılmaya mecbur olduğum-

36. Bu metnin Türkçe versiyonu için *Divan-ı Harb-i Örfî*'deki (İstanbul, 1990), s. 49'daki "Medenilere galebe çalmak ikna ile, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir" sözüne bakınız.

37. Nursî, *Münazarat*, (İstanbul, 1911-1995), 33. Bu fikirler Nursî'nin ilk eserlerine kadar uzanmaktadır ve bu nedenle her ne kadar geçiş aktivizm metodunda değişiklikleri gerektirmişse de, yalnızca Cumhuriyete geçişin ürünü olarak görülemezler.

38. Nursî, *Kastamonu Lahikası*, (İstanbul, 1994), s. 55.

dan, siyaset topuzu ne şekilde olursa olsun bakmamak lazım geliyor... Fakat iki elimiz var. Eğer yüz elimiz de olsa, ancak nura kafi gelir. Topuzu tutacak elimiz yok.³⁹

Talebelerine yazdığı son mektubunda Nursî bir kez daha İslamiyet'e hizmetteki merkezî ilkelerden birini birkaç kez tekrarlıyordu; bu "müsbet hareket" ilkesiydi,⁴⁰ yani, önemli olan yanlıştın ve kötülüklerin eleştirilmesi ya da ortadan kaldırılması değil, doğru ve iyinin sunumu ve inşasıydı.

Temsil Güçlükleri:

İtalyan Nursî mi yoksa Türk Gramsci mi?

Nursî, Türkiye'de Oryantalist ilkelere dayalı bir modernizasyon projesinin hâlâ uygulanmakta olduğu bir dönemde, 1960 yılında vefat etti. Devlet eleştiriye kapalı bir şekilde, dini gerilemenin nedeni olarak değerlendiriyor ve modernizasyon projesinin Türk toplumunu bir başka topluma (Batı toplumuna) dönüştüreceğini ileri sürüyordu. Türkiye örneğinde, Doğu (İslam) ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımı üreten söylem olan Oryantalizm, dinle bağların radikal biçimde koparılması için gerekli zemini hazırladı. Her ne kadar siyaset resmen demokratikleşmiş ise de, fiiliyatta hiçbir zaman tam olarak uygulanmadı. Yalnızca Batı diğerlerini incelemiyor, diğerleri de kendilerini Batının gözüyle inceliyordu. Batı tarihin mühendisi, ötekiler ise müşteri-siydi. Bütün ilerlemeler "ilk olarak Batıda, başka yerlerde ise daha sonra"⁴¹ gerçekleşecekti.

Türkiye örneğinde, bütün Üçüncü Dünya ülkeleri örneklerinde olduğu gibi, dinin Batı'da yaşadığı deneyim evrensel bir deneyim olarak sunuldu ve kabul edildi. Bu duruş Hristiyanlık'la diğer dinler (örneğin İslam) arasındaki farkı ve aynı zamanda Batı-

39. Nursî, *The Flashes Collection*, İngilizce'ye çeviri Şükran Vahide, (İstanbul, 2000), s. 143.

40. Nursî, *Emirdağ Lahikası*, cilt 2, (İstanbul, 1994), s. 241.

41. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton, 2000), s. 6.

lı olmayan toplumların kültürel özgünlüğünü tamamen göz ardı ediyordu. Burada Oryantalist perspektifin/kılıcın iki indirgemeci hareket yaptığını ileri sürüyorum: Birincisi, dinler arasında fark gözetmemiş ve Hristiyanlık (yani sekülerizasyon) deneyiminin -dinin marjinalleşmesi anlamında- evrensel olduğu varsayımını sürdürmüştür. İkincisi, Batılı olmayan toplumlar bir “öze indirgenmekte” (*essentialization*) ve Müslüman toplumlarda İslamiyet bütün sosyal, kültürel ve siyasal faaliyetlerin kaynağı olarak sunulmaktadır (bütün cepheler dinî karakterde görülmektedir). Bu ikili hareket yalnızca bir Müslüman toplumun, mesela Türkiye’nin yerli kültürel ve entelektüel üretimini “dinî” dokusu altında teşvik etmekle kalmamakta, aynı zamanda onu “meşru bilgi biçimi”nin bir parçası olarak da kabul etmemektedir. Böyle bir durumda Batılı olmayan toplumların kültürel/entelektüel üretimi daima Avrupa/Batı marjinde kalabilirdi ve aynen öyle oldu. Batı’ya ilişkin teoriler ancak Batıda doğabilirdi ve öyle oldu, ama Batılı olmayanlar tarafından Batılı olmayan terimlerle formüle edilen hiçbir teori otantik entelektüel bir üretim olarak kabul edilmedi. Batılı olmayan toplumların kendilerini “geri kalmış” olarak algılamalarının ardında bu “Batıcı” söylem yatmaktadır. İşte Belge’yi, rıza yoluyla dönüşüm fikrinin otantik kaynağı olarak Nursi’yi görmekten alıkoyan da yine bu zihin yapısıdır (Batıcılık).⁴²

Batılı olmayan dünyayı temsil eden ya da kapsayan baskın tarzlar, gücün kültür vasıtasıyla dağılımı tarafından şekillendirilmektedir. Bu Batılılaşma söylemi kültürel bir “*panopticon*”u meşrulaştırmaktadır.⁴³ Bu söylem, diğer kültürleri görme ve temsil etme kudretini iddia etmekte, ancak kendisinin temsil edilmesinden kaçmaktadır. Batılı rasyonalizm ve sekülerizm nosyonlarına ilişkin olarak oluşturulan varsayımların büyük bir kısmı, Batılı olmayan kültürlerin bir çok boyutunu anlaşılmaz hale getirmektedir. Temsil alanını bu bilgi ve güç ağı içindeki dengesiz aktarım-

42. Belge, “Fethullah Gülen.”

43. Bir izleme mekanizması olarak ‘*panopticon*’ kavramı için bakınız Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (Londra, 1997), s. 27.

lar oluşturmaktadır. Ancak post-modern dönüş ve temsil krizi, Nursi'yi Gramsci ile eşit şartlarda tartışmayı mümkün kılmıştır. Bu nedenle Gramsci'yi (kısmen) unutmak ve Nursi'yi (daha fazla) hatırlamak, eşitsiz meşruiyet ve çok seslilik dağılımını düzeltmeye yönelik bir stratejidir. Batıcılıktan geri dönüş ve (en azından kültürel ve entelektüel) merkez çokluğu, belli bir dereceye kadar Batılı sosyal teorisyenlere atfedilen ya da onlar tarafından yararlanılan ayrıcalıkları unutma sürecini gerektirmektedir. 'Batının antropolojileştirilmesine (*anthropologization*)' ya da 'Avrupa'nın eyaletleştirilmesi (*provincialization*)'ne yönelik son adımlar bu girişimin bir parçası olarak görülebilir.

Müslüman toplumlar da sivil toplumun yokluğu gibi bir Oryantalist varsayım, iki düzeyde işlev görür. Her iki bağlamda da, uygun kurumlar (örneğin Batı'da sivil toplum ve Doğu'da dinî gruplar) bulunduğu takdirde, Batılı kurumlar daima daha güçlü formlara ya da aynı kategorinin daha net versiyonlarına sahip olarak ortaya çıkmakta, böylece Batı'yı ayrıcalıklı kılmaktadır.⁴⁴ Eğer bu tür uyumlu kurumlar belirlenemezse, o zaman fark o kadar radikalleştirilir ki Batılı sosyal teori anlatılarında Batılı olmayan biçime hiçbir temsil alanı bırakılmaz. Bu gibi anlatılar yoluyla⁴⁵ uluslar icad edilir ve yine bu anlatılar vasıtasıyla mevcut oluşumlar susturulur. Edward W. Said'in belirttiği gibi, "anlatı üretme ya da diğer anlatıların oluşumunu ve doğuşunu engelleme gücü, kültür ve emperyalizm için çok önemlidir ve aralarındaki ana bağlantılardan birini oluşturur."⁴⁶

Gramsci ile Nursi arasındaki herhangi bir karşılaştırmanın Gramsci'nin dünyaca iyi bilinen bir entelektüel olmasına karşın, Nursi'nin en azından Gramsci kadar tanınmadığı gerçeğini dikkate alması gerekir. Hatta fikirleri, hem sosyal hem de uygulama alanında Gramsci'nin fikirlerinden daha fazla etkiye sahip olmasına

44. Avrupa tarihçiliğinin Batılı olmayanlar için döşenen "tarihin hayalî bekleme odası"nın iyi bir eleştirisi için, bakınız Chakrabarty, *Provincializing Europe*, s. 9.

45. Homi Bhabha, *Nation and Narration*, (Londra, 1990).

46. Said, *Culture and Imperialism*, (New York, 1993), s. xiii.

rağmen, entelektüel bakımdan Nursî halen yetersiz, hatta yanlış temsil edilmektedir. Avrupamerkezli sosyal teori Batılı olmayan toplumların deneyimlerini ve entelektüel kapasitesini önemsizleştirmekte, böylece Gramsci ile Nursî arasında orantısız bir meşruiyet dağılımı oluşturmaktadır. Bu teori Gramsci'nin katkısını haklı olarak önemli görürken, Nursî'nin aynı derecede orijinal ve otantik katkısını takdir edememektedir.

Nursî'nin teorik katkılarının altının çizilmesi olasılığı, ancak onun entelektüel mücadelesi Batı sosyal teorisinde karşılığı bulunan hatlar boyunca ifade edildiğinde doğmakta ve ancak o zaman Nursî'nin "meşruiyeti" tanınır ve anlaşılır hale gelmektedir.

Sonuç

Sosyal teorinin Avrupamerkezciliği ve Oryantalizminin etkisini Gramsci ve Nursî'yi karşılaştırarak sergilemeye çalıştım. Gramsci ve Nursî'nin birbirine paralel yaklaşımları keşfedildiği anda, akla bir soru gelmektedir: "Kim kimi okudu?" Bu fikirleri ilk geliştiren kimdi? Gramsci mi İtalyan Nursî, yoksa Nursî mi Türk Gramsci'dir? Avrupamerkezcilik teorik üretimde temsili nasıl şekillendirmekte ve meşrulaştırmaktadır? Nursî'ye gereken saygıyı göstermek Oryantalizmi ortadan kaldırmaz. Daha iyi tercüme edilebilir ve adil bir temsil rejimi için, Avrupamerkezciliğin evrensellik konusundaki ısrarının, (Batı'ya nazaran ne az gelişmiş ne de ikincil konumda olan) diğer evrenlerin temsili ile dengelenmesi gerekir. Nursî örneği, evrenler arasındaki tercüme sorunlarının altını çizmektedir. Gerçek çok seslilik ve Oryentalist olmayan bir çerçeve, ancak, Batılı olmayan entelektüellerin Batılı deneyimde doğrudan karşılığı bulunmayan katkılarının en azından varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir.

İbadetin Özü ve Ahlakî Vizyon:

Said Nursî ve Dua*

LUCINDA ALLEN MOSHER

Said Nursî tefsire başlamadan çok önce -*Risale-i Nur* (bundan sonra *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) adı verilen araştırmacı, analitik ve eleştirel projesine başlamasından uzun süre önce- bir ibadet adamı idi. Nursî'nin namazını -hapisane ve sürgün baskısı altında bile- sebatla terk etmemesi, yaşamına ilişkin bütün anlatımlarda açıkça görülmektedir.¹ Bunun ötesinde Nursî nafile ibadet ve dua ile inanılmaz saatler geçiren birisi olarak tanınmaktadır.² Müslümanlar arasında büyük bir manevî üstadın dualarını bir araya getirmek ve onları bir dua rehberi olarak yayınlamak kadim bir gelenektir. Böyle bir proje Nursî için gerçekleştirilseydi, acaba bu dua rehberi nelerden oluşurdu? En önemlisi böyle bir derleme Nursî'nin ahlakî vizyonu hakkında neleri ortaya çıkarırdı?

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. Bakınız Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*, 2. Baskı, (İstanbul, 1998); ayrıca bakınız Fred A. Reed, *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby, British Columbia, 1999).

2. "Supplication" sözcüğünün Türkçe karşılığı "dua"dır.

Nursî'nin Dua İlkeleri

Böyle bir Nursî *dua rehberi* en azından iki yüz duayı kapsayacaktı. Bunlardan bazıları Nursî'nin orjinal duaları iken, bir çoğu diğer kaynaklardan alınacaktı: Kur'an'dan, hadisten ve daha önceki büyük manevî üstatlardan. Nursî'nin Kur'an okuyor olması şaşırtıcı değildir; asıl ilginç olan Kur'an'ı nasıl okuduğudur. Nursî Kur'an ayetleri arasından dua seçmektedir. Ayet 2:32'nin onun favorisi olduğu aşikardır: *Risale*'de yetmiş dört kez bu ayetle dua etmektedir: "Seni her türlü kusur ve noksandan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur..." Bir sonraki sırada (on dört kez tekrarlanmaktadır) ayet 2:286'nın bir bölümü gelir: "Ey Rabb'imiz! Eğer unuttur veya hataya düşer de bir kusur işlersek bizi onunla hesaba çekme..." Sonra sekiz kez tekrarlanan ayet 3:8 gelmektedir: "Ey Rabb'imiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi sapkınlığa meylettirme, katından bize rahmet bağışla; şüphesiz Sen sonsuz bağışta bulunansın." Ayet 10:10 ise yedi kez tekrarlanmaktadır: "Onların duaları şu sözlerle sona erer: *Alemlerin Rabb'i Allah'a hamdolsun.*" Bir ya da iki kez tekrar edilen en azından bir düzine Kur'anî dua daha bulunabilir. Nursî zaman zaman birkaç ayetteki münacatları birleştirmektedir. Örneğin Otuz Üçüncü Söz'de ayet 2:286, 3:8, 2:127 ve 2:128 birleştirilmektedir: "Ey Rabb'imiz! Unuttur veya hataya düşer de bir kusur işlersek bizi onunla hesaba çekme. Ey Rabb'imiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi sapkınlığa meylettirme. Ey Rabb'imiz! Bu hizmetimizi kabul buyur. Her şeyi hakkıyla işiten de, her şeyi hakkıyla bilen de ancak Sensin. Muhakkak ki tevbeleri çok kabul eden ve çok merhamet eden ancak Sensin."³

Peygamberlerin duaları olarak bilinenler gibi bazı Kur'anî dualar da *Risale*'de yer almaktadır. Yirmi Altıncı Mektup'un sonundaki münacatta Zekeriyya Peygamberin [a.s.] duasından söz edil-

3. *The Words*, 2 cilt, İngilizce'ye çeviri Şükran Vahide, (İzmir, 1997), s. 722.

mektedir; Birinci Lema'da Yunus'un [a.s.] duası (tefsiriyle birlikte) yer almakta; İkinci Lema'nın başında Eyyub'un [a.s.] münacatı verilmektedir. Nursî'nin İbrahim'in [a.s.] duasını kullanış biçimi özellikle yorumlanmaya değerdir. Bu dua -"Rabbimiz! Bize dünyada iyilik, ahirette de iyilik ver, bizi ateşin azabından koru!"⁴ genel olarak Müslümanlar tarafından çok sevilmektedir. Herkesin namazlarını kıldıktan sonra diğer faaliyetlere dönmeden önce dua etmesi tavsiye edilir; [Hz.] İbrahim'in duası bu bağlamda en çok edilen dualardandır. [Hz.] İbrahim'in duası Abdülkadir Geylanî'nin viridi idi: *El-Fethû'l-Rabbanî* derlemesinde onun dualarından iki düzinesi yer almaktadır. Geylanî'nin Nursî üzerindeki etkisi çok derin idi -bu husus *Risale*'de belirtilmektedir.⁵ Bu etkiye rağmen Geylanî'nin en çok tekrarladığı münacatından *Risale*'de yalnızca üç kez alıntı yapılması ilginçtir.

Kur'an dışındaki kaynaklardan duaya ilişkin materyal derlemede, Nursî'nin tavrı seçmecidir. Yirmi iki mektubunu, On üçüncü Lema'da "bir Nakşî münacatı" olarak adlandırdığı bir dua ile bitirmektedir: "Baki olan, Baki olan yalnızca O'dur." Uzun bir münacatın kaynağı olarak iki kez Geylanî'yi göstermektedir: Birincisi Mesnevi'nin Dokuzuncu Risale'sinde [Şemme], ikincisi ise On Yedinci Söz'de. Veysel Karanî için de aynı husus geçerlidir. Yirminci Mektup'a Karanî'nin uzun bir münacatı dahil edilirken,

4. Abdullah Yusuf Ali, dipnot 224'te bu ayeti şu şekilde izah etmektedir: "Eğer dünyadaki bütün iyilikleri elde etmede acele eder ve yalnızca onları düşünürseniz, gelecekteki daha yüksek şeyleri kaybedeceksiniz. Bu konudaki düzgün İslami yaklaşım ne bu dünyayı terk etmek ne de ahiret yaşamını unutacak kadar dünyaya dalıp gitmektir."

5. Nursî'nin Geylanî'ye yaptığı bir çok atıf arasında, örneğin On Yedinci Söz'ün İkinci Makam'ındaki İkinci Levha. Ayrıca Onuncu Lema'nın başına; On Yedinci Lema'nın Beşinci Nota'sına ve Yirmi Altıncı Lema'nın Dokuzuncu, Onuncu ve On Üçüncü Ricalarına bakınız. *Mesnevi-i Nuriye*, *Risale*'nin ilk yazılan bölümüdür ve orijinali Arapça olarak yazılan tek bölümüdür. Başlığı daha sonraki ciltlerde geliştirilen temaların hepsine işaret eder. İngilizce çevirisi olarak Ali Ünal tarafından yapılan *Epitomes of Light (Mathnawî al-Nuriya): The Essentials of the Risale-i Nu'ra* (İzmir, 1999) bakınız.

Yirmi Dokuzuncu Söz'de ise daha kısası yer almaktadır. [Hz.] Peygamber'in [s.a.v.] geleneksel bir münacatı (*Risale* adına bir tazarruyu da içerecek şekilde adapte edilmiştir) İkinci Şua'nın sonunda yer almaktadır. Bu dua bize bütün kainatın mutlak anlamda tek bir İlah'ın varlığına tanıklık ettiğini hatırlatır; bu nedenle - yerleri ve gökleri boyun eğdiren aynı kudret aracılığıyla- Nursî kendi nefis ve iradesinin kendisine musahhar olması için; Allah'ın kullarının ve semavat ve arzın ruhani yaratıklarının kalplerini Kur'an ve iman hizmeti için *Risale*'ye musahhar etmesi için Allah'a dua etmektedir. Bu duanın ilginç yönü, (Nursî'nin Sünni olduğunda kuşku olmamasına karşın) münacatının silsilesinin [Hz.] Ali'ye [r.a.] ulaşmasıdır (böylece münacatı muhtemelen bir Şii münacata dönüşmektedir).

Aynı şekilde Ali [r.a.] silsilesiyle iletilen bir başka münacat da *Cevşenü'l-Kebir*'dir⁶ -Şii kaynaklarından geldiği kesin olmasına karşın uzun zamandır Türkçe çevirisi bulunan ve Sünniler arasında kullanılan bir duadır.⁷ Ne olursa olsun, *Cevşenü'l-Kebir* (Kur'an'dan sonra) kuşkusuz Nursî için, özel bir dua yardımı olarak, en kıymetli kaynaktır. Gerçekten de Nursî bu duayı benimsemiştir. *Cevşenü'l-Kebir*'i Keltçe *loricaya* ya da "göğüs zırhı duası"na benzetmek hatalı olmaz. Çünkü bu dualar da giyinirken ya da fiziksel ya da manevî savaş için silahlanırken yapılan dualardır. *Cevşen* tamamen bu tür bir zırhtır (ve Türkiye'de dindarların koruyucu olarak bu duanın küçük kopyalarını üzerlerinde bulundurdukları bilinir); Nursî'nin bu duayı yapmasının maksadının da bu olduğu anlaşılmaktadır. Biyografisini yazanlar ve talebeleri

6. Türkçe *Cevşenü'l-Kebir*. *Cevşen* Türkiye'de (ve başka yerlerde) Arapça ve/veya Türkçe olarak küçük bir dinî rehber halinde bulunabilir. Örneğin bakınız: *Açıklamalı Cevşenü'l-Kebir ve Türkçe Okunuşu*, (İstanbul, 1998). *Cevşen*'in İngilizce çevirisi Nursî'ye ilişkin materyalleri yayınlamak için kurulmuş birkaç web sitesinde elektronik ortamda mevcuttur. *Cevşen*'in en ilmi analizi 2000 yılında tamamlanmış, Ahmet Eren Kademolu'ya ait yayınlanmamış doktora tezi, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma. Kademolu, duayı Arapça'dan İngilizce'ye çevirmiştir.

7. Kademolu, *Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation*, s. 35.

her gece 03.30'da bu duayı okumak için rutin olarak kalktığını bildiriyorlar. Üçüncü Şua'da -Nursî bu Şua'yı hem "bir dua" hem de ayet 2:164'ün "bir nevi tefsiri" olarak adlandırmaktadır,⁸ ki aslında Nursî'nin Cevşen tefsiridir- Mesnevi'nin Dokuzuncu Risalesi'nin [Şemme] üçüncü bölümü de ⁹ aynı şekilde bize bu duanın uzun bir tefsirini sağlamaktadır.

Cevşen bir virdir ¹⁰ -Allah'ın doksan dokuz ismi hakkında yüz kıtalık tefekkür (ya da Nursî'nin ifade ettiği gibi "Bin bir Esma-i İlahiye'yi tavsif ve tarif eden" bir duadır); Allah'ın vahdaniyetini takdis eden bir duadır. İlk kıta ile başlamak üzere, her dördüncü kıta şu ifadeyle başlamaktadır: "Allah'ım, Senin güzel isimlerinle sonsuz rahmetine sığınıyor ve onları şefaathane yaparak Sana yalvarıyorum." Her kıta on yakarıştan oluşmakta; her bir kıta şu ifadeyle (ya da bunun değişik versiyonlarıyla) sona ermektedir: "Sen her türlü noksan ve kusurdan münezzehsin. Senden başka ilah yok ki bize imdat etsin; el-Eman, el-Eman! Bizi Cehennem ateşinden muhafaza eyle." Elbette her yakarış ya da münacattan sonra aynı ifadenin ısrarla tekrarlanması bir virdin nakaratıdır; ancak bir virdin nakaratı mutlak anlamda statik olmak zorunda değildir ve Cevşen için de bu kural geçerlidir. Münacatın son duası kıta gruplarının akışıyla değişen emir kipleriyle değişmektedir: 1-30. kıtalar *hallisna* "bizi cehennem ateşinden kurtar" ile biter; 31-60. kıtalar *ecirna* ile sona erer ve eğer kökü *c-v-r* ise,¹¹ buradaki emir kipi "Bizi cehennem ateşinden koruyacak bir sığınak ver"dir; 61-90. kıtalar *neccina* "Bizi cehennem ateşinden muhafaza

8. Bu uzun ayetin başlangıcı; "Göklerin ve yerin yaratılmasında..." şeklinde, bitiş ise; "(bunda) düşünen kimseler için deliller vardır" şeklindedir.

9. Dokuzuncu Risalenin alt başlığı "Hidayet-i Kur'aniyenin Nesiminden Şemme," burada söz konusu olan kısmın başlığı ise "Şemme'nin Üçüncü Kısmı"dır. Bakınız Ali Ünal'ın çevirisi.

10. Çoğulu *evrad*.

11. Kademolu kökün *e-c-r* olduğunu düşünmektedir. O zaman emir kipi ödül, tazmini, saymayı gösterir ve nakarat şöyle okunur: "Bizi cehennem ateşinden kurtararak ödüllendir." Kademolu, *Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation*, s. 44, no. 41.

za eyle" ile sona erer ve nihayet 91-100. kıtalar *hallisnaya* döner: "Bizi cehennem azabından *kurtar*."¹²

Bu arada ikinci bir nakarat faaliyettedir: Vird boyunca ilk kıta ve ondan sonraki her dördüncü kıta "Senin güzel isimlerinle sonsuz rahmetine sığınıyor ve onları şefaathı yaparak Sana yalvarıyorum" ile başlamaktadır. En çok kabul gören geleneksel liste Ebu Hüreyre tarafından nakledilen bir hadiste yer alır ve bu listenin en seçkin tefsiri ise Gazali tarafından yapılmıştır.¹³ İslamî gelenek bizim, hem esma listesi hem de onlara dayanan bu özgün duanın (Cevşen) kaynağının [Hz.] Peygamber [s.a.v.] olduğunu anlamamızı sağladığından, geleneksel liste ile karşılaştırıldığında Cevşen'de bazı ilahî isimlerin bulunması (ya da bulunmaması) bizi Cevşen'deki kafiye ve ritim elementlerine yakından göz atmaya götürmektedir. Kıta içindeki birlik, her dize için ortak bir son ses, ortak bir açılış sözü ya da gramer yapısı kullanılmasıyla (örneğin "Ey!" [Ya!] veya "Ey...en hayırlısı!" [Ya Hayru'l...] ya da "Ey...sahibi!" [Ya ze'l...]) ve her bir dizedeki hece sayısının aynı (ya da neredeyse aynı) olmasıyla sağlanır; tüm bunlar, artı, tekil isimlerden oluşan kıtalarla Allah'ın dolaylı olarak deyimler ya da ibareler yoluyla isimlendirildiği kıtalar arasındaki kontrast, uzun ve kısa ünlülerin dalgalanarak değişmesini, tekrarlanan sözcüklerin titremesini, tekrarlanan gramatik sonların kafiyesinin dalgalanmasını ve belirli uzunluktaki dize gruplarının ritimlerinin genişleyip ve daralmasını sağlamaktadır. Cevşen'i heyecanlı bir vird haline getiren, bu gibi unsurlarla çalışma derecesidir: Ses kalıplarının devamlılığı, ilahî isimlerin geleneksel sıralanışına üstün gelmiştir. Bu virdde, muhataba tekil ve bileşik ibarelerle seslenilmesi, bileşik formların çeşitliliği ve tek bir gramatik kökten bir çok terimin kullanılması Kademolu'nun naklettiği gibi, kendi ifade-

12. Cevşen'de yer alan fiillerden yalnızca *c-v-r* ve *n-c-v* Kur'an'da emir kipi olarak yer alır: *Ecir* (9:6) ve *necca* (10:86; 26:169; 28:21; 66:11).

13. David B. Burrell ve Nazih Daher tarafından yapılmış İngilizce çevirisi mevcuttur: *Al-Ghazali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God* (Cambridge, 1995).

siyle, “spesifik bir eyleme ilişkin bütün mevcut anlamları, Allah’ın hizmetine tahsis etme çabası içinde”dir. Cevşen, “Yaratan ile yaratılan arasında, tanık olan ile tanık olunan arasında... Dua vasıtasıyla bir ilişki dairesi”¹⁴ kurmaktadır.

Nursî’nin Ahlak Vizyonu

Bir dua ilişkisi dairesi olarak bu görme ve görülme nosyonu, bizi Nursî’nin ahlak vizyonuna ve onu anlamak için bu büyük manevî üstadın, dua ilkesine başvurmasının altında yatan mantığa götürür. Bu mantığın ipucu bir hadiste yatmaktadır: *Ed-du’âu muhhu’l-‘ibadeh* (Dua ibadetin iliğidir). İlik, her şeyden önce, kemik boşluklarındaki bağlantı sağlayıcı doku olarak tanımlanmaktadır. Burada şu soruyu sorabiliriz: Eğer dua ibadetin bağlantı sağlayıcı dokusu ise, kemiği oluşturan nedir? Ya da eğer ibadet kemiğinin ne olduğunu biliyorsak, dua neden onun iliğidir? Hem kemiği hem de iliği anlamak için, Nursî’nin On Dokuzuncu Mektup’unda söz ettiği bir hadise başvurabiliriz: Cebrail Hadisi.¹⁵ Bu hadis İslamiyet’in özünün üç unsurdan oluştuğunu öğreten bir giriştir: *İslam* (İslamiyet’in beş şartını yerine getirmekle gösterilen teslimiyet), *iman* (imanın altı esasına inanmak) ve bütün davranışların yönetici ilkesi olması gereken *ihsan* (erdem ya da kemal ya da güzel olanı yapma).¹⁶ Eğer dua İslam’da ibadetin iliği ise, o zaman islam, iman ve ihsan hep birlikte kemikleri oluştururlar. Allah’ın iradesine teslim olmaksızın niçin ibadet edilecektir? Allah’a iman olmaksızın ve kişinin kimliği ve eylemlerinin Allah için önemli olduğuna inanmaksızın ibadetin anlamı nedir? İbadet Kamil-i Mutlak ve Cemil-i Mutlak’a yakarmaktan başka nedir? Ve

14. *A.g.e.*, s. 47.

15. *Letters, 1928-1932* trc. Vahide (İstanbul, 1997), s. 193-194.

16. Sachiko Murata ve William Chittick *ihsan* tanımı olarak “güzel olanı yapmak”ı tercih etmektedirler. Bakınız bu yazarlara ait *Vision of Islam* (St. Paul, 1994), Bölüm 7. Annemarie Schimmel ise *ihsan* “iyi olanı yapmak” olarak tercüme etmektedir. Bakınız *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975), s. 29.

her şeyi yaparken “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adı”nı zikretmek güzel olanı yapmak değil midir?¹⁷ Bütün bunları nazara aldığımızda, “ahlak vizyonu” *ihsana* uygun bir eşanlam olmaktadır; ve ibadet eden birey ya da cemaatin ahlak vizyonunu tespit etmek için dua literatürü uygun bir araştırma sahasıdır.

Bu tartışmada “ahlak vizyonu” özel bir yaşam tarzının desteğiyle kazanılan idrak kapasitesi olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Nursi’nin dualarında gizli olarak yer alan ahlak vizyonuna ulaşmanın bir yolu James William McClendon Jr.’ın geliştirdiği analiz metodunu kullanmaktır. McClendon’un projesi etikten öykü gibi bahsetmektedir ve üç kola ayrılmıştır. Öyküsel etik ile, McClendon “devam eden belirli bir gerçek öyküyü paylaşılanların ahlaki yaşamlarının eleştirel analizi”ni kastetmektedir. Karakteristik olarak böyle bir öykü hem geriye hem de ileriye dönük olacaktır: *Anamnez* için (öykünün önceki “bölümlerinin” düzenli olarak hatırlanması ve tekrarlanması için) geriye yönelik; beklenti ve umut için ise ileriye yönelik. McClendon, etiğin üç sicimden oluşan bir halat olduğunu ve ahlaki yaşamın analizinin mutlaka bu üç sicimin hepsini dikkate alması gerektiğini ileri sürmektedir: Bedensel, sosyal ve eskatolojik sicimler. Bu üç sicim tek bir halat gibidir: Hiç birisi tek başına o halatın yapacağını yapamaz. Etiğin üç sicimli ve öyküsel olduğunu kabul etmek, değerlendirilen öyküdeki karakterlerin [a.] doğal düzenin parçaları olduğunu; [b.] kendi dinlerinin kolektif doğasının ve Allah’ın yarattığı sosyal mevcudatta aldıkları yerin oluşturduğu bir sosyal dünyada mevcut olduklarını; [c.] katılımlarını eskatolojik bir alemde idrak ettiklerini onaylamaktır. Üstelik onların Allah ile ilişkileri de aynı şekilde üç boyutludur: Yaratıcılarına cevap veren yaratık olarak ilişkilidirler; diğer tüm yaratıklarla ilişkilerinde sosyal kişiler olarak ilişkilidirler ve “her şeyi yeniden yaratan Ehad’in huzurunda”

17. Özellikle Nursi’nin Birinci Söz’deki Besmele tefsirine bakınız -Nursi bu-
raya On Dördüncü Lema’nın İkinci Makamını da eklemiştir.

18. Ben bu tanım bakımından James W. McClendon Jr.’u izliyorum. Bakınız
Ethics: Systematic Theology (Nashville, 1986), c. i, s. 89.

kendi yaşamlarını mümkün kılan şeye tanıklık ederek ilişkilidirler.¹⁹

James McClendon'un metodu Nursî'nin ahlak vizyonunu ön plana çıkarmada özellikle yararlıdır. Bunun nedeni yalnızca İslamî söylemin bir parçası ve unsuru olarak işlemesi değil,²⁰ aynı zamanda *Risale-i Nur* hareketinin bundan böyle *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacaktır kendisinin -tıpkı İslamiyet'in kendisinin olduğu gibi- (McClendon'un deyimiyle) "öykü formunda" olmasıdır. Bütün Müslümanların yaptığı gibi *Risale* talebeleri kendilerini Kur'an'da ve Kur'an'a dair anlatılan bir öykünün karakterleri olarak bilmektedirler. Ancak bu öykü yalnızca "uzun, uzun zaman önce ... bir zamanlar" öyküsünden ibaret değil, aynı zamanda "şimdi ve burada" öyküsüdür. Bir başka düzeyde *Risale* talebeleri kendilerini ikinci bir öyküdeki karakterler olarak da bilmektedirler: Bir modern insanın Allah'a ve Allah'ın kelamına olan sonsuz aşkının; o kelamın müfessiri ve yorumcusu olma misyonunun; ve sayısız samimi müslümanın -Allah aşkı için, o adamın aşkı için ve onun tefsir projesinin aşkı için- *Risale*'yi çoğaltma, yayınlama ve duyurma hizmetine bağlılığının öyküsü. *Risale* perspektifinden Kur'anî bir etik (İslamî bir yaşam tarzının bir araştırması, analizi ve eleştirisi), Müslümanları (ve aslında bütün insanlığı) her iki öykünün de katılımcıları olarak görür. Burada kanıt olarak kullanılan dualar aynı zamanda her iki öyküyü de dokuyan ipliklerdir.

Birinci Sicim: Beden Etiği -Allah'ın Mahluku Olarak Kişi

Beden etiğinin görevi, tecessüm etmiş varoluşun ahlaken meşru olduğunu göstermektir!²¹ Kişinin imanı ışığında beden etiği

19. A.g.e., s. 65-66.

20. Türk ahlakçı Dr. İbrahim Özdemir ve Dr. Mehmet Görmez -her ikisi de Ankara Üniversitesinden- McClendon'un fikirlerinin *Risale*'ye uygulanabilirliğine ilişkin olarak yazarla yaptıkları yazışmalarda bu hususu vurgulamışlardır.

21. McClendon, *Ethics*, s. 79.

sorar: Ete ve kemiğe sahip olmanın anlamı nedir? Zaman ve mekana takılı kalmak olumlu bir şey mi, olumsuz bir şey mi yoksa her ikisinden de bir parça mıdır?²² Kısacası bizim öykümüz (bu örnekte öykü *Risale*'dir) insan hakkında ne öğretir ve nasıl öğretir; ve Nursî'nin dualarında bunun ne kadarını görebiliriz?

İnsan hakkındaki İslam teolojisi, Allah'ın serbestçe ve yoktan var ettiğinin ve insanlığın, ilahî özgür yaratışın nihayeti olduğunun teyidi ile başlar. Nursî için "Ey benim Halık'ım ve her şeyin Halık'ı"²³ şeklinde dua etmek son derece doğaldır. İnsanlık her türlü bilgiye sahiptir ancak o bilginin kaynağı ve vericisi Allah'tır. Nursî bunu, münacatına sık sık ayet 2:32'yi dahil ederek teyit etmektedir: "Seni her türlü kusur ve noksandan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur..."²⁴ Ancak insan, hayatını idame ettirmek ve gelişmek için gerekli bütün bilgi ve becerilerle doğuştan donatılmış değildir. Nursî, Veysel Karanî'nin ünlü duasını tekrarlayarak üç kez bu hususun altını çizmektedir: "Ya İlahena! Rabbimiz sensin! Çünkü biz abdiz. Nefsimizin terbiyesinden [kendimizi kaim kılıp idame ettirmekten] aciziz. Demek bizi terbiye eden sensin."²⁵

İslam Allah'ın mahluku olan insanlık hakkında bir iddiada daha bulunmaktadır: Allah insana ruhundan üflemiştir. İnsanı ilahî yaratıcının diğer yaratıkları arasında eşsiz bir konuma yükselten bu nefestir, ancak biz bunun sonuçlarını farklı deyimler kullanarak tanımıyoruz. İslam (diğer varlıklardan belli derecelerde farklı olan) insandan Allah'ın -bilhassa ilahî sıfatların- aynası olarak söz etmektedir. *Allah'ın sıfatlarının aynası olan insan*, Nursî'nin söyleminde ana temalardan birisidir. Bu tema ayrıca onun münacatlarında da işlenmektedir. On Sekizinci Mektup'ta aynaya her

22. A.g.e., Bölüm 3.

23. Örneğin, Üçüncü Şua'da.

24. Daha önce not edildiği üzere, Nursî bu ayeti *Risale*'de yetmiş dört kez nakletmektedir.

25. Yirminci Mektup, İkinci Makam, Sekizinci Kelime. Yirmi Dokuzuncu Mektup ve Otuz İkinci Söz. Veysel Karanî hakkında, Muhammad Saghir Hasan el-Ma'sumi, "İbn Baccah," M.M. Şerif (der.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963) içinde, c. i, s. 525.

bakışımızda gördüğümüz şeyin aslında bize orijinal hakkında doğru bir şeyler gösterdiğini, ancak bunun mutlaka tam olarak doğru (ve kesinlikle eksiksiz) olması gerekmediğini açıklamaktadır. İnsanoğlu ilahî sıfatlardan bir ya da bir çoğunu yansıtabilir, fakat asla onların tümünü yansıtamaz ve yansıttıkları da tam olmaz.²⁶ Ancak herhangi bir birey Allah'ın sıfatlarının yansımaları olarak hizmet edebilirse de, (Nursî bizi ikaz etmektedir) [Hz.] Muhammed'in [s.a.v.] kişiliği ezelden ebede kadar başka hiçbir insanın yapamayacağı kadar ve hepsinden çok daha mükemmel bir şekilde Allah'ın sıfatlarına ayna olmuştur. Bu nedenle Yedinci Söz'de Nursî'nin Allah'a, "Rububiyetinin cemalinin aynası" olan [Hz.] Peygamber'e salat ve selam etmesi için niyaz ettiğini işitiyoruz. Aynı şekilde [Hz.] Peygamber'in [s.a.v.] karakterine ve eşsizliğine ilişkin uzun bir saygı ifadeleri listesi de bir *zikir* aynası olarak hizmet eder: Allah'ın fiil ve sıfatları hatırlanır ve övülür, ancak anma ve övme yön değiştirmiştir. Örneğin Yedinci Söz'ün ahirindeki münacatta [Hz.] Peygamber'den -diğer sıfatlarının yanı sıra- Allah'ın mülkünün cemali, rahmetinin timsali ve Rububiyet saltanatının dellalı ve aynası olarak söz edilmektedir.²⁷

[Hz.] Muhammed [s.a.v.] övülmektedir, çünkü Allah'a yakınlığı, onun Allah'ın asalet ve zerafetini yansıtmaya imkan vermektedir. [Hz.] Peygamber namına yapılan bir çok duada, bu dualar [Hz.] Peygamber'in ilahî sıfatlara aynalık cihetindeki üstünlüğünün övülmesiyle ve insanlığın kemalinin zirvesinin örneği olmasıyla süslenmektedir. Bütün bunlar Nursî'nin insanlığın taklit edeceği modelin başkası değil, yalnızca Muhammed [s.a.v.] olduğu inancının altını çizmektedir. Ancak bu yansıtmaya yeteneği yalnızca Muhammed'e [s.a.v.] ve hatta insanlığa özgü değildir. Bu hususta Nursî şunları söylemektedir: "Bütün mevcudatın küllî cüzî her birisi... bir münacat-ı maneviye suretinde bir ayinedar-

26. Yirminci Mektup, İkinci Makam, Sekizinci Kelime. Burada Nursî insanın ("bir varlık" olması cihetiyle) Allah'ın aynası işlevi gördüğünü ima etmektedir.

27. The Seventh Word (Vahide, s. 44; Ünal 1:40).

lıkları var; acz ve fakr ve kusurlarıyla, kudret ve kemal-i ilahîyi ilan ediyorlar.”²⁸

Beden etiği ile başlamak insanlığın doğal tarihinin ortaya çıkardığı bütün sorulara *Homo sapiens* olarak cevap bulma girişimi değil, etiğin insanın bedenini, bedeninin gereksinimlerini, zaafalarını ve çevresini görmezden gelemeyeceği gerçeğini vurgulama çabasıdır. Bu başlık altında yaşamı en üst coşku derecesinde tecrübe ederken, ayrıca insan ızdırabının dinî anlamı hakkında konuşmaya da başlayabiliriz. Kesinlikle *Risale*’nin içinde yer aldığı öyküsellik her iki tartışmada da söyleyecek çok söze sahiptir ve bu gibi tartışmalar İkinci ve Üçüncü Sicimleri de mutlaka içerecektir.

İkinci Sicim: Sosyal Etik -İlişki Halinde Kişi

Sosyal etiğin görevi, çok çeşitli sosyal ve siyasal yaşam şartları altında dindar insanların yaşamına ilişkin içgörüler aramaktır.²⁹ Allah’ın insanları sosyal olmak üzere yarattıkları kanaatiyle başlar. Sosyal insan ilişki halindeki insandır: Diğer yaratıklarla, özellikle diğer insanlarla, ve tek ve yekta olan Allah’la. *Mesnevi-i Nuriye*’nin Altıncı Risalesinin [Hâbbe] sonundaki uzun münacatta Nursî şunları söylemektedir: “Ben Senin mahlukun ve masnuum. ...Senin ile bir alaka ve intisap cihetim var. İşte Senin böyle durumdaki bir mahlukun lisaniyla niyaz ediyorum...”³⁰ Münacat -en ciddi talepleri dile getiren bir dua türü olması nedeniyle- bir ilişkiyi öngörür. İnsanla Allah arasındaki ilişki hem uzak hem de yakın bir ilişkidir: Yaratıcı olan Allah kutsallık bakımından yaratılan insandan uzaktır; ama yine de Yaratıcı ile yaratılan derin bir yakınlığı paylaşırlar. Münacat bu yakınlıktan doğar ve onu ifade eder.

Çok az insan bu kutsal-insan ilişkisinin avantajını Nursî’den daha fazla kullanmıştır. İbadetle geçirdiği olağanüstü derecede

28. Yirminci Mektup, Veysel Karani’den aldığı duanın açıklaması.

29. McClendon, *Ethics*, s. 159.

30. *Mathnawî al-Nuriya* (Ünal, s. 219).

uzun saatlerin yanı sıra, *Risale*'ye düzinelerce münacatı dahil etmesi bize Nursî'ye göre insanlığın kutsalla karşılıklı konuşmaya dayalı bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir. Nursî konuşur ve işitileceğine inanır -ve işitenin yalnızca bu münacatların yer aldığı eserleri okuyanlar olmadığı kesindir. Nursî Allah'ın insanın dualarını işittiği ve önemseydiğinden emindir. *Mesnevi-i Nuriye*'nin Beşinci Risalesinde [Hubab] bu hususta şunları yazmaktadır:

Dualar, tevhid ve ibadetin esrarına nümunedir. Tevhid ve ibadette lazım olduğu gibi, dua eden kimse de, "Kalbinde dolaşan arzu ve isteklerini Cenab-ı Hak işitir" deyip Kadir olduğuna itikad etmelidir. Bu itikad, Allah'ın herşeyi bilir ve herşeye kadir olduğuna istilzam eder.³¹

Allah'ın insana yakınlığı Nursî'nin çok sevdiği *Cevşenü'l-Kebir*'de açıkça belirtilmiştir: Burada Allah'a "yardım edenlerin en iyisi," "besleyen," "küçük çocukları doyuran" ve "insana şahdamarından daha yakın olan" olarak hitap edilmektedir.³²

Risale ve biyografisinde bildirildiği şekliyle Nursî'nin özel dinî yaşamında münacatın rolü dikkate alındığında, Nursî'ye göre Allah'la böyle bir karşılıklı konuşmaya dayalı ilişkiyi sürdürmek bizim lehimize. Gerçekten de, her ne kadar yaşamında metinlerinden çok daha aşık ise de, o böyle bir ilişkiyi hep sürdürmüştür. Nursî bizi ihlas, tevazu ve sükunet içinde yapılan münacatın (özellikle eğer zaman ve yer hayırlı ise), Rahman ve Rahim olan Allah tarafından kabul edilmesinin beklenebileceği konusunda temin etmektedir. Duaya ilahî cevap hemen verilebileceği gibi ahirete kadar tehir de edilebilir. Nursî bu hususta bizi uyarmaktadır: "Demek, ayn-ı maksat yerine gelmezse, dua kabul olmadı denilmez, belki daha iyi bir surette kabul edilmiş denilir."³³ Nursî'nin burada ifade ettiği husus, kutsal ile insan arasındaki ilişkinin tekdüze olmadığıdır. Kutsalla konuşmak (ki duanın anlamı budur) hiçbir zaman Allah'ın rahmetinin kontrolü anlamına

31. Ali Ünal çevirisinde s. 152.

32. Vahide tarafından İngilizce'ye yapılan çeviriyi izleyerek. Bu çeviri şimdi Nesil tarafından sürdürülen Nursî web sitesinde mevcuttur (İslam İlim ve Kültür Vakfı). Burada zikredilen son söz ayet 50:16'dan alınmıştır.

33. Yirmi Üçüncü Mektup, "Birinci Sual'e Cevap".

gelmez, çünkü hiç kimse Allah'ı zorlayamaz. Nursî'ye göre ibadet bir şeyler isteme biçiminde olsa bile -münacatın anlamı budur- gelecekteki şeyler için yapılan bir talep değil, Allah'ın verdiği nimetlere şükretmek için olmalıdır.

Nursî insanın -örneğin kendisinin- Allah'a hitap etmeyi isteye-bileceğini, ancak söz bulacak beceri ya da kendine güvenden yok-sun olabileceğini düşünmektedir. Bu durum zaman zaman Allah'a hitap ederken Veysel Karani, Şah-ı Nakşibend, Abdülkadir Geyla-nî ya da İmam Ali gibi zatlardan dua ödünç almasının sebebini açıklamaktadır. Benzer bir nedenle, Nursî talebelerine *Cevşenü'l-Kebir*'i okumayı tavsiye etmektedir. Bunun nedenini *Cevşen*'in "Kur'an'ın hakiki ve tam bir nevi münacatı ve Kur'an'dan çıkan bir çeşit hülasesi" olması,³⁴ manevî hakikatleri ifade etme ve Al-lah'ı tarif etme kabiliyetinin mükemmel olması olarak açıklamak-tadır.³⁵ Nursî, *Cevşenü'l-Kebir*'in [Hz.] Peygamber'in "marifetul-lahta gayet yüksek ve gayet câmi derece-i marifetini göster"diğini, *Cevşen*'i kendi münacatımız yapmakla aynı düzeyde bir idrake bir ölçüde bizim de katılabileceğimizi ima etmektedir.³⁶

Allah'ın Rububiyetine ayna olmada marifet ve kabiliyet kazan-mak için dua ettiğinden,³⁷ Nursî insanlığın bu Rububiyete tabi olduğuna net bir şekilde inanmaktadır; Allah insanın "Malik"idir. Nursî'nin şu şekilde dua ettiğini görüyoruz: "Hem, Sensin Malik; çünkü biz memluküz. Bizden başkası [yani Allah] tasarruf ediyor. Demek Malik'imiz Sensin!"³⁸ Üstelik Nursî Allah'ın insanlığa mevcudat arasında özgün bir rol (vekil, halife rolü) verdiğini bil-diğinden şu duayı yapmamızı tavsiye etmektedir: "Emanetini kabzetmek zamanına kadar bizi emanette emin kıl."³⁹ Bütün bunlardan Nursî'nin münacatının özgün yönünün sıklıkla ödünç

34. On Birinci Şua, Onuncu Mesele, Emirdağ Çiçeği (Vahide, s. 266).

35. On Dokuzuncu Mektup'un Dördüncü Zeyli.

36. Otuzuncu Lema'nın sonu.

37. Örneğin, bakınız Dokuzuncu Söz.

38. Bakınız Yirminci Mektup, İkinci Makam, Sekizinci Kelime; Yirmi Doku-zuncu Mektup ve Otuz İkinci Söz.

39. Bakınız Altıncı Söz.

aldığı (gözlemlediğimiz gibi yetmiş dört kez tekrarlamaktadır) ayet 2:32 olduğunu görebiliriz: “Seni her türlü kusur ve noksandan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Sen her şeyi hakkıyla bilir, her işi hikmetle yaparsın.”

Bu münacatın Nursî'nin eserlerinde yaygın olarak bulunduğunu dikkate almak tartışmamızı iki yöne götürmektedir: Bu ayetin Kur'anî bağlamının anlaşılmasına ve bunun Nursî'nin tefsir projesi içindeki tarihsel önemine. Ayetin metinsel bağlamı bizi insanla melek arasındaki sosyal ilişkiye götürür. “Seni her türlü kusur ve noksandan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Sen her şeyi hakkıyla bilir, her işi hikmetle yaparsın” yakarışı meleklerin görevde başarısız olmasından sonra Adem'in [a.s.] diğer mevcudatın isimlerini saymayı başardığı Kur'an kıssasından gelmektedir. Bu öykünün sonunda hilafet makamı insana verilmiş ve meleklerle Adem'in [a.s.] önünde secde etmeleri emredilmiştir (yani ilahî hiyerarşi düzeninde bu andan sonra melekler insanlığın altında olmuşlardır). Ayet 2:32'ye bu kadar ısrarla münacatında yer vermekle Nursî, insanın Halık'ı olan Allah'ın yanı sıra diğer ilahî varlıklarla olan ilişkisinin de benzersiz olduğuna işaret etmektedir. Nursî'nin söyleminde ayet 2:32'nin önemini anlamak için, Nursî'nin 1:1 den 2:32'ye kadar olan ayetleri tefsir ettiği *İşaratü'l-İ'caz*'ı yazdırırken I. Dünya Savaşı'nda Ruslara karşı savaşıyan bir asker olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Nursî'nin kişisel bakış açısına göre, bu erken dönem eserinin durduğu nokta (yani ayet 2:32), bundan sonra yazılan bütün *Risale*'ler hakkında bilgi vermektedir: *Risale*'nin ilettiği bütün bilginin tek kaynağı Allah'tır.⁴⁰

Gerçekten de Nursî'nin münacatı insanın yalnızca Allah ve diğer mevcudatla ilişki içinde olmadığını, aynı zamanda diğer insanlarla da özel bir ilişki içinde olduğunu ve onlara karşı özel bir sorumluluğa sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum özellikle *Mesnevi*'nin Onuncu *Risale*'sinde açıklığa kavuşmaktadır: Her

40. Bu içgörüyü Ali Ünal'la görüşmeme borçluyum.

mümin sağlam bir binadaki tuğla gibidir. Birbirine yapışan tuğlalar, aynı sayıdaki ayrı ayrı duran tuğlalardan çok daha yararlı olacaktır. Her birimiz bütün için çalışan bir müminler cemaati halinde bir araya geldiğimizde: Her birimiz birbirimizin namına aracı ve yardımcı hale geliriz; her birimiz diğerlerinin mutluluğuyla mutlu oluruz. Her bir birey kainatın Halık'ına kapsamlı bir şekilde ibadet etme yeteneği kazanır.⁴¹ Nursî'nin Yirmi Üçüncü Mektup'u müminlerin birbirleri için en iyi dua etme yolu hakkında tavsiyeler içermektedir: Bu duaların mutlaka belli kabul edilebilirlik parametreleri içine girmesi gerekmektedir. "Dua edileceği vakit, istiğfar ile manevî temizlenmeli; sonra, makbul bir dua olan salavat-ı şerifeyi şefaathçi gibi zikretmeli ve ahirde yine salavat getirmeli. Çünkü, iki makbul duanın ortasında bir dua makbul olur." Ayrıca başka birine gıyaben dua etmek caizdir. Nursî, Kur'an ve hadisin bu gibi hallerde kullanılacak formüllerle dolu olduğu konusunda bizi uyarmaktadır. Buna örnek olarak şunu vermektedir: "Ey Rabb'imiz! Senden kendim için dinde, dünyada ve ahirette af ve afiyet diliyorum. Ey Rabb'imiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Ve bizi Cehennem azabından koru."⁴² Ayet 2:201'e başvurarak, Nursî bizi bu ayetin münacat için rehberlik yaptığı konusunda uyarmaktadır. Müslümanlar arasında namazı bu dua ile tamamlamak yaygın bir adettir. Burada neredeyse bütün talebelerinin öğreneceği ve kullanacağı bir dua olarak bu ayeti seçmekle Nursî (aslında) okuyucularına şunu söylemektedir: İhtiyacınız olan şeye zaten sahipsiniz. Nursî'ye göre ehl-i iman için sosyallik yalnızca Allah'ı ve bugün mevcut olan diğer insanları değil, aynı zamanda Peygamber'e [s.a.v.] kadar olan geçmiş kısmı da kapsar. Nursî bütün ümmetin [Hz.] Peygamber'e gönderdikleri salat ve selamların "[Hz. Peygamber'in] saadet-i ebediye hususundaki duasına gayet kuvvetli ve umumi bir amin... [ve] bir iştirak-i umumi" olduğunu ifade ediyor.⁴³

41. Bakınız *Mesnevi*, Onuncu Risale (Ünal Çevirisi, s. 424).

42. Yirmi Üçüncü Mektup, Birinci Sualiniz'in cevabı. Nursî burada ayetin birinci kısmının adapte edilmiş halinin çeşitli hadis derlemelerinde yer aldığını belirtmektedir.

43. Onuncu Söz'ün Beşinci Hakikat'inin 2. Haşiyesi.

Sosyal Etik projesi insanlarda -aslında insan yaşamında- bulunan sosyallik gerçeğini yorumlama projesidir. İnziva halinde ya da en küçük topluluklar içinde yaşasalar bile insanların yaşamını düzenleyen yapılar bulunmaktadır.⁴⁴ Sosyal Etik, altında *amel* (yani gönüllü, iradi faaliyetler) ve *fazilet* (yani insan iyiliğinin çeşitli yönleri) gibi teknik terimlerin anlamını bulduğumuz bir başlıktır: Bunlar, içinde yer aldıkları toplumun öyküsel geleneği tarafından geliştirilmekte, somutlaştırılmakta, idame ettirilmekte ve anlam bakımından birleştirilmektedir.⁴⁵ *Risale* cemaatinin amelleri ve faziletleri hakkında söyleyecek çok şey vardır; ancak çoğul şekilde faziletten bahsetmek Birinci Sicim'de Allah'ın sıfatlarının aynası olarak Muhammed [s.a.v.] tartışmasını tekrarlamamıza neden olacaktır. Faziletlerden çoğul olarak söz etmek ayrıca tekil fazileti de gündeme getirecek ve bu da bizi Üçüncü Sicim'e götürecektir. Bu da yalnızca etik halatının üç siciminin uzun süre birbirine sarılmadan kalamayacağını, hepsinin birbirine muhtaç olduğunu desteklemektedir.

Sicim Üç: Eskatolojik Etik - Kurtulma Ümidi İçindeki Günahkar

Sicim Üç'ün ardındaki nokta, Allah'ın bütün eşyayı "yeni"den yaratacak şekilde insan tarihine müdahale edeceğidir. Böyle bir olayın eskatolojik imaları vardır. Bu Allah'ın adaletini teyit eder ve destekler, "dünyayı yorumlamanın yeni bir yolunu" getirir -ki bunun anlamı zamansal ve sosyal yapıların yeni bir ışık altında görülmesidir- ve insan yaşamını bedenselliği içinde dönüştürür.⁴⁶ Mucizevi "yeni"nin takdimi, bizi, "fazileti emretmenin (ve kötülüklerden sakındırmanın)" temel taşı olan -James William McClendon Jr.'nin ifadesiyle- ilk kararlı adıma götürür. Bu adım -Müslümanlar için şahadet getirmek- uzun zamandır, "ihtida edenleri sosyal bakımdan sorumlu olunan yeni bir yaşama çağırma anlamına gelmektedir."⁴⁷ Üç öyküsel etik siciminin hepsi bu

44. McClendon, *Ethics*, s. 159.

45. A.g.e., s. 168-172.

46. A.g.e., s. 248-254.

47. A.g.e., s. 258.

rada faaliyettedir: Şahadette kişi bir bireydir, ancak bir toplumun içinde hareket eder -kişinin hayatında geleceğin bugün yapılması umuduyla. Kararlılık adımı hem geleceğe yönelik hem de şimdiye yönelik imalar taşıdığı için, bir sonraki aşamada eskatolojik sicism sorar: Bu günün şahadetinin ahlakî statüsü nedir? Nursî bu konuda -kelimenin tam anlamıyla- ciltlerce yazmıştır!

İşte burada Nursî'nin ahlak vizyonuna onun duaları yoluyla odaklanma kararı yeni bir önem kazanmaktadır. Çünkü eskatolojik etik insan kaderinin tartışılması için bir çerçeve sunmaktadır. İnsanı, kurtulma ümidi içindeki günahkar olarak ele almaktadır. Dualar için gayet doğru olarak "tüm sınırlılıklarıyla, kaygılarıyla ve yaşamın getirdiği felaketlerle insan halinin en doğru yansıması" denmiştir. Dualar insanın, umudunu bağlayabileceği ilahî sırrı kabul edişinin açık göstergesidir.⁴⁸

Eskatolojik etik başlığı altındaki söylem, insanlığın mevcut durumunun, Allah'ın ilk planda insanlığı yaratmadaki orijinal maksadı ve nihaî amacına uygun olmadığı köklü duygusundan doğmaktadır.⁴⁹ Nursî'yi dua ederken dinlemek, onun, insanın vaziyetinin olması gerekenden ve olabilecek olandan farklı olduğuna inandığını kesinlikle hissettirir: Bilebileceğimiz daha çok şey ve gidebileceğimiz daha iyi yollar vardır. Örneğin, *Mesnevi*'de uzun bir duada insandan Allah'ın "sanat eseri" olarak söz etmektedir -ancak aynı yerde insanı "hem asi, hem aciz, hem gafil, hem cahil, hem alil, hem zelil, hem müsi", hem müsinn, hem şaki, hem seyyidinden kaçmış bir köle" olarak da nitelemektedir.⁵⁰ Aynı yerdeki kısa bir duada insanın "ümitsizlik içinde, kibirli, kuşkucu ve aldatıcı" olma eğilimlerini ve insanlığın "tutku ve acılarının" kabarık hesap defterini Allah'a bildirmektedir.⁵¹

48. Juan Martin Velasco, "Petitionary Prayer and Thanksgiving in the World Religions," *Chrisitan Duquoc ve Casiano Florestan* (der.), trc. Dinah Livingstone, *Concilium: Asking and Thanking* (Londra 1990-1993), s. 14.

49. J. Patout Burns, trc. ve der., *Theological Anthropology* (Philadelphia, 1981), s. 1.

50. *Mesnevi* Yedinci Risale [Zühre].

51. *A.g.e.*, Beşinci Risale [Hubab].

Kişinin potansiyelinin mevcut halinden daha iyi olduğu duygusu, (sıklıkla tevbeyi içeren) itiraf dualarında tam ifadesini bulmaktadır. Nursî'nin kendisini Allah'ın affına şiddetle muhtaç olanlar arasında saydığına dikkat etmek önemlidir. Örneğin *Mesnevi*'de onun şöyle dua ettiğini duyuyoruz: "Ey Rabbim! Affın için kıyamete kadar dua edebilmek için binlerce dilim olmasını dilerdim."⁵² Nursî'nin itirafları -toplumda veli olarak kabul edilse bile- cehennem ihtimalini aşıkâr gören birisinin kendi portresini çizmesidir. Yine *Mesnevi*'de şöyle dua etmektedir: "Bu ağır yük ve hastalıklı kalp ve hacaletli yüzümle kabre yakınlaşıyorum... gayet süratle... kabir kapısına yanaşıyorum... Hususan benim gibi nefsi emmareyi taşıyanlara şu dünya çok gaddardır, mekkardır."⁵³ Bu özel duasını yazılı hale getirmesinin nedeni olarak Nursî, tevbe ve nedametlerinin kitaba dökülmesiyle, ölüm, dilini susturduğu zaman da konuşmaya devam etmeyi göstermektedir. Bunu şöyle açıklamaktadır: "Muvakkat lisanımın tevbe ve nedametleri kafi gelmiyor. Sabit ve bir derece daim olan kitabımın lisanı daha ziyade o işe yarar."⁵⁴

Eskatolojik etik bizi imanla amel arasındaki, kader ve hür irade kavramları arasındaki ve ilahî rahmetle ilahî gazap arasındaki diyalektiğin değerlendirilmesine götürmektedir. Burada bu teolojik zıtlıkları uzlaştırmaya yönelik İslamî girişimler tarihini tekrarlamak yerine, -İslam'ın ilk şartının imanın ilanı (kelime-i şehadet) olması nedeniyle- Beş Şartı yerine getirmenin aynı zamanda hem iman hem de amel meselesi olduğunu hatırlamak yeterli olacaktır.⁵⁵ Bu diyalektikler Nursî'nin tefsirlerinde yoğun şekilde yer almakta ve dualarında da ortaya çıkmaktadır. Nursî insanın faniliği ve ilahî yargının kesinliği hakkında dua etmektedir. Ayrıca yalnızca dünyadaki yaşamımızda değil, mezarımızda ve mezarın ötesinde de ilahî merhamet ve nur için dua etmektedir.⁵⁶ Şöyle

52. A.g.e, Dokuzuncu Risale, İkinci Kısım.

53. A.g.e., Yedinci Risale [Zühre].

54. Onyedinci Lema, Onikinci Nota.

55. Mark Nygard, "The Muslim Concept of Surrender to God", *Word & World* 16(2), İlkbahar 1996, s. 159.

56. Örneğin bakınız On Üçüncü Söz.

dua eder: “Allah’ım! Bizleri saadet ehlinden eyle. Bizleri iyi kullarının zümresinde haşreyle. Bizleri seçilmiş olan Senin Peygamberinin şefaatiyle, bahtiyar kullarıyla beraber Cennet’e koy.”⁵⁷ Ancak Nursî’nin teolojik diyalektiklerin her birini nasıl anladığını tam olarak kavramak bu bölümün kapsamı dışına çıkmak olacaktır. İnsan yaşamının ahlakî özgünlüğünün, yaşamımızı başka bir yerde değil de burada sürdürmeyi seçmemizin, şu işle değil de bu işle meşgul olmamızın Allah katındaki nihat değerlendirmesinin sırrını kavramaya yönelik insanî girişimdeki gerilimin yalnızca bir noktasına bakacağız.

Nursî, ilahî yargı ve Allah’ın gazabı korkusunun bizim günah-tan uzak durmamıza neden olduğunu; af ihtimali ve Allah’ın merhameti beklentisinin bizi elimizden gelenin en iyisini yapmaya teşvik ettiğini teyit etmektedir. Bir yandan korkarken diğer yandan Allah’ın huzurunu şiddetle isteme deneyimimiz içinde, kurtuluşa ümidi içinde, gelecek hayatın tadını alırız. Bu “şimdi-den/henüz değil” Arapça’nın linguistik inceliği gerçeğiyle daha da süslenmiştir. Arapça’da aynı fiil (*va’ade*) hem tehdit hem de söz verme anlamına gelmektedir; *va’d* (söz) ile *va’id* (tehdit) yalnızca çekim bakımından birbirinden ayrılmaktadır ve zaman zaman birbirinin yerine kullanılabilir.

Nursî’nin en sık tekrarladığı dualarından birisi olarak ayet 2:286’dan yaptığı nakil (Sözler ve Lemalar’da toplam on altı kez tekrarlanmaktadır) ilahî vaat ile tehdit arasındaki bu gerilimin ifadelerinden birisidir: “Ey Rabbimiz! Unutur veya hataya düşer de bir kusur işlersek bizi onunla hesaba çekme” (2:286a). Bu bağlamda bu dua hesaba çekileceğimiz ve Allah’ın uygun gördüğü şekilde cezalandırılacağımız hususunda bizi uyaran bir Kur’an ayetinden gelmektedir. Yine de bu bilgi bizim arzularımızı yok etmemekte; Allah sevgisinde kurtuluşu bulma ümidi bizi daha fazla yakarmak için motive etmektedir: “Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma, bizi affet, bizi bağışla, bize acı” (2:286b).

57. *Mesnevî*, Üçüncü Risale.

Risale'nin insanın eskatolojik ümitvarlığı teolojisinin (ki bu konuda çok fazla materyal sunmaktadır) daha derin bir değerlendirilmesini şu an hatırlayamıyorum. Sonuca yaklaşıırken, Nursî'nin bu konuda ve Sicim Üç konusunda -Sicim Bir ve İki (bedensel ve sosyal) tarafından aydınlatılmış bir söz de olsa- birkaç söz söylemesine izin verin. Onüçüncü Lema'da Nursî şunları söylemektedir:

Evet, madem insan fıtraten bir cemal-i bakiye müştak ve muhib bir surette halk edilmiştir. Ve madem baki bir cemal, zail bir müş-taka razı olamaz. Ve madem insan bilmediği veya yetişemediği veya tutamadığı bir maksuttan gelen hüznün ve eleminden teselli bulunmak için, o maksudun kusurunu bulmakla, belki gizli adavet etmekle kendini teskin eder. Ve madem bu kainat insan için halk edilmiş ve insan ise marifet ve muhabbet-i İlahiye için yaratılmış. Ve madem bu kainatın Halık'ı, esmasıyla sernededir. Ve madem esmalarının cilveleri daim ve baki ve ebedi olacaktır. Elbette ve herhalde insan bir dar-ı bekaya gidecek ve bir hayat-ı bakiyeye mazhar olacaktır.⁵⁸

İbadetin Özü

Risale'nin anladığı şekliyle insan iradesiyle ilahî irade arasındaki farkı ele aldığımızda, Nursî'nin ibadette bizim ancak Allah'ın bize vermiş olduğu nimetlere şükür edebileceğimiz konusunda bir çok mistikle uyuşturduğunu görürüz; dualarımızın sebebi daima Allah'tır. Eğer Allah, dualarımızın temeli ise ve eğer dua da ibadetin özü, iliği ise ve eğer ilik bağlayıcı doku ise, o zaman bütün ibadetlerimizdeki bağlayıcı doku Allah'tır. Aynı zamanda eğer iliğin, alyuvarların -bir bütün olarak bütün beden beslenmesinin merkezidirler- yaratılışında oynadığı rolü düşünürsek, iliğin temelini de Allah olduğunu anlarsak, o zaman duanın ibadetin iliği -en iç, en iyi, en zaruri kısmı- olduğunda kuşku yoktur. Bu nedenle duanın -bizi tekrar Cebrail Hadisi'ne götüren- *ihsan* olarak anlaşılması gerekir. Esrarengiz yabancı Peygamber'e [s.a.v.] "O zaman *ihsan* nedir?" diye sorduğunda [Hz.] Peygamber şöyle ce-

58. Otuzuncu Lema.

vap verdi: "İhsan Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmektir, çünkü sen Onu görmeden bile O seni gerçekten görür." Eğer ihsan ve dua (şimdi ileri sürdüğümüz gibi) eşit ise, o zaman dua insanın Allah'ı görüyormuş gibi coşkuyla talepte bulunmasıdır. Çünkü kişi görmese de Allah'ın gerçekte onu gözlediğinin tam olarak bilincindedir. İhsanın söylemsel tanımının kişinin Allah'ı görüyor gibi (kişi Allah'ı göremezse bile Allah tarafından görüldüğü gerçeğinin tam bilincinde olarak) davranması olduğunu dikkate alırsak, ihsan (farklı bir yaşam tarzıyla desteklenerek kazanılan idrak etme kapasitesi olarak tanımlanan) ahlak vizyonunun bir eşanlamıdır.

İhsanın içerimleri *Risale*'nin her yerinde bulunur, ancak Nursî diğer anahtar terimlerde yaptığı gibi bunu açık bir şekilde analiz etmemiştir. Daha çok aklından ihsanın klasik tanımının geçtiği anlaşılmaktadır: Nursî'ye göre en güzel olanı yapmak her şeye *bismillah*la başlamaktır, çünkü kişi her bir şeyde Allah'ı -ve o her bir şeyin ona bakılırken bile kendi duasını yaptığını- görebilir. Onuncu Söz'ün bir haşiyesinde Nursî "arş ve ferş ve seradan süreyyaya kadar bütün mevcudat" [Hz.] Peygamber'in [s.a.v.] duasına amin demektedir ve "kainatın hareketi ve hidematı bir nevi duadır" der. "Mesela, bir çekirdeğin hareketi, Halık'ından bir ağaç olmasına bir nevi duadır." ⁵⁹ Bu nokta Yirmi Üçüncü Söz'ün Birinci Mebhas'ının sonunda pekiştirilmektedir, ayrıca bu nokta *Risale*'nin her cildi boyunca işittiğimiz bir nakarat gibidir. ⁶⁰

Bu tanımın yer aldığı ünlü hadisin aksine, Nursî hiçbir zaman duayı "ibadetin iliği" olarak adlandırmamıştır. O daha çok (Yirmi Üçüncü Söz'de yaptığı gibi) duaya meyveleri bu alemde çok ahirette tadılacak bir ibadet *biçimi* olarak bakmayı tercih etmektedir. ⁶¹ Dua, tanım olarak içinde talepte bulunulan bir ibadet; kişi-

59. Onuncu Söz, Beşinci Hakikat, 15. dipnot (Vahide, s. 82; Ünal 1:91).

60. Yirmi Üçüncü Söz, Birinci Mebhas, Beşinci Nokta (Vahide, s. 325 vd.) Ayrıca bakınız Yirminci Mektup, İkinci Makam, Beşinci Kelime (Vahide, s. 280 vd.) ve *Mesnevi*'nin İkinci Risalesi [Reşhalar] (özellikle Ünal, s. 26).

61. Yirmi Üçüncü Söz, Birinci Mebhas, Beşinci Nokta -vurgu bana aittir (Vahide, s. 325; Ünal, 1:413).

nin kişisel kaygılarının Allah'a taşındığı bir vasıtaadır. Duanın bir karakteristiği Kenneth Cragg'ın ifadesiyle "yalvarmanın doğrudanlığı"dır: Duanın teması -Allah'ın kendi ismine cevap vereceği derin hissinden dolayı- bir ilahî isimle bağlanır.⁶² Yine karakteristik olarak dua bir sosyal bir de özel role sahiptir: Dua, cemaat tarafından daha geniş bir dinî kullanım için benimsendiğinde kamusal hale gelen kişinin özel ibadetidir.

Nursî'nin özel dualarını kağıda dökme kararlılığının nedenlerini -sözlü duanın onun kendi günahkarlığının temizlenmesi için yeterli olmayacağına inandığı için dualarını yazılı hale getirdiğini- duyduk. Ancak bunların aynı zamanda didaktik nedenlerle kaydedildiğinden de emin olabiliriz. Nursî, *Risale* talebelerinin kendi ahlak vizyonunu (farklı, ibadetle dolu, Kur'an'a dayalı bir yaşam biçimiyle kazanılan bir idrak kapasitesi geliştirmek) paylaşmak için gerek duyacaklara her şeye sahip olmalarını istemektedir. Üzerinde çalışılarak geliştirilebilecek model niyazlara sahip olmak onlara mutlaka yardımcı olacaktır. *Mesnevi*'de Nursî bunun açıkça Üçüncü Sicim olan eskatolojik kaygı olduğunu, kendi etiğinin toplumsal sicimini hatırlattığını açıklamaktadır: Cemaatle ibadet -bu ister farz ibadetler olsun ister nafil ibadet ve dualar- dayanışma nedeniyle parçalarının toplamından çok daha büyük bir kazanım sağlar. İman bireyleri bir cemaat olarak bir araya getirdiğinde Nursî'ye göre:

Her bir fert, kendi ibadetinden kazandığı miktardan pek fazla bir sevap cemaatten kazanıyor. Ve her bir fert ötekilere duacı olur, şefaatchi olur, tezkiyeci olur, bilhassa Peygamber aleyhissalatü vesselama... Ve keza her bir fert arkadaşlarının saadetinden zevk alır ve Hallak-ı kainata ubudiyet etmeye ve saadet-i ebediyeye namzet olur.⁶³

Nursî Dördüncü Şua'da şöyle demektedir: "Halık'ımın hadsiz kudret ve rahmetini bildim; sual ve dua ve iltica ve tezellül ve

62. Kenneth Cragg, *Alive to God: Muslim and Christian Prayer* (New York, 1970), s. 36-37.

63. *Mesnevi*, Onuncu Risale.

ubudiyet vazifesini anladım ve aldım.”⁶⁴ Nursî gerçekten de paylaşılan ve yaşanan bir öyküyle mücadele etme görevini (bu öykünün ahlakî bütünlüğü böyle bir mücadeleyi gerektirmektedir) yerine getirmiştir. Bu öykü, ibadet tarzları etkili bir şekilde Allah’ın kelamını somutlaştıran, ibadete bağlılıkları (ve ibadetin aldığı biçimin) cemaatin kendisini tanımladığı ve duaları (ister farz ibadet isterse nafil ibadet olsun) evrensel eskatolojik sonuçlara sahip olan insanları anlatmaktadır.

64. Nursî’nin Dördüncü Şua’daki “Allah bize yeter” ayetine ilişkin tefsiri (Vahide, s. 82).

Said Nursî'nin Eserlerinde İnsan Felsefesinin Kur'an Hikmetinden Ayrılması *

TAHA 'ABDEL RAHMAN

Bu çalışma *felsefe* kelimesiyle insan tarafından elde edilen bilgiyi kastedip, "Kur'an felsefesi" ile "insan felsefesi"ni birbirinden ayırarak temel bir terminolojik ayırım tesis etmektedir. *Hikmet* terimi ise, bu makalede, Allah tarafından vahyedilen bilgiye işaret etmek için kullanılmıştır. Böylece "felsefî hikmet" ya da "felsefecilerin hikmeti"nin yerini "İlahî hikmet" almaktadır. Sonuç olarak bu makalede ne felsefe bir "hikmet disiplini" olarak, ne de felsefeciler "hakîm"ler olarak tarif edilmektedir.¹

*. Mütercim: Ercüment Asil.

1. Nursî'nin böyle bir sınırlama yapmaya eğilimli olduğu açıktır; "felsefe"yi bir çok yerde "beşerî" etiketiyle beraber sunmaktadır. Mesela şöyle der: "Eski Said ile mütefekkirin kısmı, felsefe-i *beşeriyenin* ve hikmet-i Avrupaiyenin düsturlarını kısmen kabul edip..." *El-Mektubat*, s. 516. Felsefeye "hikmet" denmesinin başkalarının -yani, felsefecilerin- alışkanlığı olduğunun da altını çizmektedir: "İlm-i hikmet dedikleri felsefe ise; huruf-u mevcudatın tezyinatında ve münasebatında dalmış ve sersemleşmiş, hakikatın yolunu şaşırmış..." *El-Kelimat*, s. 145. Bu da göstermektedir ki terimin böyle sınırları belirlenmeden kullanılması bu kullanımın geçerli olduğuna ikna olmaktan değil, sadece rahatlıktan ve diğerlerini takip etmekten kaynaklanmaktadır.

Bu terminolojik ayrımın İbn Rüşd'ün "hikmet" ve "felsefe" anlayışına tamamen ters olduğu açıktır. *Hikmet ve Şeriat Arasındaki İlişki Üzerine Kesin Konum*² adlı meşhur kitabının adı da buna işaret etmektedir. Fakat, hikmeti felsefeye isnat edip sonra onu şeriatla karşılaştırmak, hikmetin sadece felsefede bulunup şeriatla bulunmadığı gibi yanlış bir izlenim bırakabilir. Bu da reddedilmeye açık bir yaklaşımdır. Bu ihtimal de kitabın başlığının yerine başka bir başlığın ikame edilmesi ya da daha başlığın spesifik hale getirilmesiyle engellenebilir. Birinci durumda "hikmet" kelimesinin yerine "felsefe" kelimesi ikame edilebilir. İbn Rüşd, kitabının başlarında *hikmet* yerine *felsefe* kelimesini kullandığından bu yaklaşım daha makuldür.

Bu gerekli terminolojik netleştirmeden sonra, Said Nursî'nin felsefe ve hikmet arasındaki ilişkiye bakışı ile onun ve takipçilerinin, görüşlerini yayarken kullandıkları yöntemle dönüyoruz. Nursî'nin tercih ettiği yöntem temsil ve teşbihtir. Onun hikmet ve felsefe arasındaki ilişkiye bakış tarzını somut bir temsille tasvir etmeye çalışayım. Kopernik'in, dünya ve güneş arasındaki ilişkinin anlaşılmasında³ yaptığı devrim gibi, Nursî de felsefe ve hikmet, ya da temsile devam edersek felsefe dünyası ile hikmet güneşi arasındaki ilişkinin tasavvurunda bir devrim yapmıştır. Ne var ki, bu yeni devrim ya da dönüşüm, yine Kopernikvari olduğu iddia edilen diğer bir devrimin zıttı bir yol takip etmiştir. Bu diğer devrim, Alman filozofu Immanuel Kant tarafından, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiye dair yapılan devrimdir.⁴ Dolayısıyla, Nursî'nin yaptığı dönüşümün kendine has tabiatı tespit edilmelidir. Fakat bu devrimin tabiatı Kopernikvari olmakla

-
2. İbn Rüşd, *Fasl'ül-makâl fîma beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisal* ed. George Hourani, (Leiden, 1959).
 3. Nicolas Copernicus (1473-1543) dünyanın kendi etrafında ve güneş etrafında döndüğünü ispat edip güneşin sabit zannedilen dünyanın etrafında döndüğünü varsayan eski görüşü çürüten Polonyalı astronom.
 4. Kant (1724-1804), öznenin insan bilgisini şekillendirmede etkin bir rol oynadığı görüşünü tesis eden ve böylece etkin rolü nesneye veren eski teoriyi reddeden Alman filozof.

birlikte her türlü Kantçı nitelendirmeyi reddedecektir. Ayrıca, bu yeni paradigmadan ne tür bir insan doğduğunu da belirlemeliyiz.

Muhakkak ki “tersine döndürme” kavramı “değişim” kavramından çok daha geniştir, çünkü olayları ters istikamete çevirme anlamına gelir ki Nursî’nin felsefe ve hikmet arasındaki ilişki meselesinde ulaştığı nokta başladığı noktanın tam tersiydi. Şimdi Nursî’nin geçirdiği düşünce dönüşümünün derecesini ölçmek için onun başladığı noktaya dönüyoruz.

Bir Felsefeci Olarak Nursî

Nursî uzun bir süre diğer rasyonel bilimlere yapıştığı gibi yapılarak felsefeyle ilgilendiğini itiraf etmektedir; diğer düşünürler de böyle yapmıştır.⁵ Entelektüel hayatının bu merhalesinde, felsefe ve hikmet arasındaki ilişkiye Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi diğer İslam filozoflarıyla aynı yaklaşımı sergilemiştir.⁶ Kesin konuşmak gerekirse, bu konum, felsefe ve hikmeti birbirleriyle çatışmayan aksine anlaşılan dallar olarak bağlar ve birleştirir.

Aslında bu bağlantıya daha yakından bakacak olursak iki tarz görebiliriz. Bir tanesi Kindî, Farabî ve İbn Sina tarafından diğeri ise hem Ebu Süleyman el-Sicistanî hem de İbn Rüşd tarafından meşhur edilmiştir. Felsefe ve hikmetin birleştirilmesiyle oluşan birinci tarz için bu ilişki iki tarafın da birbirine geçtiği karşılıklı bir nüfuz ilişkisidir. Hikmetin ortaya koyduğu, felsefe tarafından ispatlanmakta, felsefenin iddiaları da hikmet tarafından desteklenmektedir. Sanki bu ikisi ikizdir. Bu birbirine nüfuz eden bağlantı, Nursî’nin eserlerinde iki temel ilke üzerine inşa edilmiştir. Birincisi, nakli akıl üzerine inşa etmektir; bu ilkeye göre nakil

5. Şöyle der: “Kırk elli sene evvel Eski Said, ziyade ulum-u akliye ve felsefiyede hareket ettiği için, hakikatü’l-hakaika karşı ehl-i tarikat ve ehl-i hakikat gibi bir meslek aradı.” *El-Mesnevî el-‘arabî*, ed. İhsan Kasım, (İstanbul, 1999), s. 29.

6. Nursî’nin Kindî’yi zikretmemesi ilginçtir. İbn Rüşd’den de neredeyse hiç bahsetmemektedir (muhtemelen en fazla iki defa). *El-Mektubat*, s. 249, ayrıca *El-Şu‘aât*, s. 663.

akılla çatıştığında nakil akla göre yorumlanmalıdır. İkincisi aklın nakil içinde kullanılmasıdır; rasyonel kavramlar naklin hakikatlerinin açıklanmasında araç vazifesi görürler.

Felsefeyle uğraştığı dönemlerde Nursî bu iki ilkeyi kullanmıştır. İslam'ın hakikatlerini felsefeciler gibi rasyonel deliller üzerine tesis ettiğini iddia etmiştir.⁷ Nursî İslamî düşünceleri açıklamada felsefî kavramlara başvurma yoluna gitmiştir. Mesela “adalet” kavramı için Plato'nun dört faziletine -iffet, cesaret, hikmet ve adalet- ifrat ve tefritin arası için Aristo'nun “fazilet” kavramına başvurur.⁸

Felsefe ve hikmetin birleştirilmesindeki ikinci tarz ise ilişkinin bir arkadaşlık, bir eşlik etme olarak anlaşılmasıdır. Yani felsefe ve hikmet aynı gerçeği dile getirmesine rağmen birbirlerinden bağımsızdırlar. Her birinin kendisine has bir dili, muhatap kitle-si, metodolojisi ve gayesi vardır. Bu anlamda aralarındaki ilişki, iki arkadaşın beraber seyahat etmesi gibidir. Bu eşlik etme görüşünün temelinde felsefenin hikmette bulunmayan üç ilkeye göre hareket ettiği inancı yatar: Birincisi, felsefî faaliyetin, ruh üzerinde oluşan etkilerin ya da dış dünyadaki eşyanın sebep olduğu hayret ve şaşkınlıktan doğduğunu ifade eden ‘Hayret İlkesi’dir. İkincisi, ‘Sorgulama İlkesi’dir. Felsefeci doğru cevabı bulmak için bir çok soru sorar. Üçüncüsü ‘İspat İlkesi’dir. Bu ilke, felsefenin, dayanaklarını ispatlarken en yüksek kesinlik derecesine ulaşan entelektüel delillere dayanmasını şart koşar.

Felsefeyle uğraştığı dönemde Nursî bu üç ilkeyi takip etmiştir. Eşsiz ‘hayreti’ onu kendi hayatının ve etrafındaki doğanın harika gizemleri üzerine düşünmeye itmişti. Kaderle ilgili soruları onun hissiyatını sarsmış ve duygularını esir almıştı. Zihni uzunca bir

7. Şöyle der:

“Eski Said ilm-i hikmet [yani felsefe] ve ilm-i hakikatın [yani tasavvuf] çok derin meseleleriyle meşgul olması ve büyük ulemalarla derin meseleler üzerinde münazarası ve... Eski Said'in... terakkiyat-ı fikriye ve kalbiyesi[nin]... bir kısmını en müdakkik alimler de zorla anlayabilir.” *El-Mesnevî*, s. 32.

8. *İşaratü'l-İ'caz Fi Mazanni'l-İcaz*, (İstanbul, 1999), s. 23-33.

süre bu sorulara cevap aramakla meşgul olmuştu. Merakını uyan-
dıran konuları araştırmada ve ona hücum eden sorulara cevap
vermede Nursî'nin bulduğu en emin yol rasyonel kanıttı. Bu hem
kendi ruhunu dindiriyor hem de muhaliflerini ikna ediyordu.

Kısacası, felsefeci Nursî diğer İslam felsefecileri gibi felsefe ve
hikmetin birleştirilmesi ilkesini -ister Farabî ve İbn Sina'nın eser-
lerinde olduğu gibi birbiri içine nüfuz edici tarzda ister İbn
Rüşd'ün düşüncesinde olduğu gibi eşlik etme tarzında olsun- ve-
rili kabul ediyordu.

Nursî ve Felsefe ile Hikmetin Ayrılması

Burada önemli bir gerçeği vurgulamalıyız. Yani rasyonel araş-
tırma, felsefe ve hikmetin birleştirilmesine müsaade edip bunu
imkansız görmüyor olsa da, aslında Nursî böyle bir birleşmeyi
desteklemiyordu. Nursî tarihi sarsan ve toplumun temelini çürü-
ten bir sosyo-politik dönüşüm esnasında yaşamıştı. Bu sosyal ve
siyasî dönüşüm, modern felsefenin dinî hikmete karşı gerçekleştirdiği
entelektüel devrimin Batı toplumları üzerinde oluşturduğu
etkisinin bir sonucuydu. Bu durum en güzel bir şekilde Kant'ın
düşüncesinde görülür. Aklın felsefe ve hikmetin birleştirilmesine
izin vermesi, fakat bu ihtimalin yaşanan gerçek tarafından redde-
dilmesi gibi garip bir tenakuz, Nursî'nin aklını uzunca bir süre
meşgul etti; kendi felsefi konumunu ve -dolayısıyla felsefe ve hik-
meti ikiz kardeşler gibi birbirine nüfuz eden ya da arkadaş gibi
birbirlerine eşlik eden tarzda gören- İslam felsefecileri arasındaki
yerleşik bir görüşü gözden geçirmeye teşvik etti.

Nursî'nin yeni dönemi burada başlamaktadır. Eski felsefi gö-
rüşünü bir kenara atıp yenisini, hikmet cüppesini giydi. Burada
felsefeci Nursî'nin ölümünü ve hakîm Nursî'nin doğuşunu görü-
yoruz.⁹ Bu bağlamda kusursuz bir alıntı yapmak istiyorum.

-
9. Nursî bu yeni doğuşunu el-Hakîm isminin bir tecellisi olarak görür:
"Şu hiç-ender-hiç olan kardeşinize, yalnız hizmet-i Kur'an'a istihdamı
hengamında ve o hazine-i bînihayenin dellalı olduğu bir vakitte, ism-i
Rahîm ve ism-i Hakîm mazhariyetine medar bir vaziyet verilmiş. Bû-
tûn Sözler, o mazhariyetin cilveridir. İnşaaallah o Sözler, 'Kime hikmet

O vakit her şeyden evvel, eskiden beri tahsil ettiğim ilme mûracaat edip, bir teselli, bir rica aramaya başladım. Maatteessüf o vakte kadar ulum-u felsefeyi, ulum-u İslamiye ile beraber havsalamaya doldurup o ulum-u felsefeyi pek yanlış olarak maden-i tekemmül ve medar-ı tenevvür zannetmiştim. Halbuki o felsefî meseleler ruhumu çok fazla kirletmiş ve terakkiyat-ı maneviyemde engel olmuştu. Birden Cenab-ı Hakk'ın Rahmet ve keremiyle Kur'an-ı Hakîm'deki hikmet-i kudsiye imdada yetişti. Çok Risalelerde beyan edildiği gibi; o felsefî meselelerin kirlerini yıkadı, temizlettirdi. Ezcümle: Fünun-u hikmetten gelen zulûmat-ı ruhiye, ruhumu kainata boğduruyordu. Hangi cihete baktım, nur aradım; o meselelerde nur bulamadım, teneffüs edemedim. Ta Kur'an-ı Hakîm'den gelen ve "La İlahe İlla Hu" cümlesiyle ders verilen tevhid, gayet parlak bir nur olarak bütün o zulûmatı dağıttı; rahatla nefes aldım.¹⁰

Nursî'nin hayatındaki bu dönüşümün biri eleştirel, diğeri yapıcı iki tezahürü olmuştur. Bu dönüşümün eleştirel tezahürü, onun felsefe ve hikmetin -ister birbirine nüfuz etme ister eşlik etme tarzında olsun- birleştirilmesini eleştirmesinde görülebilir. Eleştirisi üç boyutluydu: Mantıkî, ahlakî ve temsili. Bu şaşırılacak bir şey değildir, çünkü hakîm, felsefeci gibi mantıkî eleştiride durmaz. Mantıkî eleştirinin ötesine, ahlakî alana da girer çünkü hiçbir şeyi sırf soyut olarak görmez, aksine onu uygulamayla ilişkilendirir ve pratikte verdiği sonuçlarına göre de değerlendirir.

verilmişse ona çokça hayır verilmiştir' sırrına mazhardırlar." *El-Mektubat*, s. 23-24.

Birinci Dünya Savaşı'ndan evvel görmüş olduğu bir vakıa-i sadıkayı bu doğuşun tarihi olarak verir:

"Ağrı Dağı'nın alundayım. Birden o dağ, müthiş infilak etti. Dağlar gibi parçaları, dünyanın her tarafına dağıttı. O dehşet içinde baktım ki, merhum validem yanımdadır. Dedim: 'Ana, korkma! Cenab-ı Hakk'ın emridir. O hem Rahîm'dir, hem Hakîm'dir.' *A.g.e.*, s. 473.

Sözlerinde Musa'nın (a.s.) Allah'ı görmeyi talep etmesi ve Allah'ın dağa tecelli etmesiyle beraber dağın parçalanıp Musa'nın (a.s.) da baygın yere düşmesi hikayesine bir kinaye var. (Araf Suresi, Ayet 143.)

10. *El-Lema'ât*, s. 367-8. Aynı notanın (5. Not) başlarında şöyle der: "...Yeni Said zihnini silkeleyip, müzahref felsefeyi ve sefih medeniyeti atmak isterken..." *A.g.e.*, 176.

Daha sonra bir adım daha ileri gider ve estetik bakış açısından bir değerlendirmeye tabi tutar, ve temsili bir eleştiri de yapar.

Nursî'nin, felsefe ve hikmet arasındaki birinci tarz bağlantıyı (yani nakli akıl üzerine bina etmek ve akli nakil içinde kullanmaktan ibaret olan iki ilkeye dayanan birbiri içine nüfuz bağlantısını) bu üç basamaklı eleştiri ile nasıl ele aldığını göstermek istiyorum. Nursî'ye göre nakli akıl üzerine bina etmek temelsiz bir tercihtir, çünkü akli temellendirmeye duyulan ihtiyaç nakli temellendirmeye duyulan ihtiyaçtan daha az değildir. Bu akıl felsefenin bilmediği yeni bir tarz akıl değil de "insanlar arasında geçerli" olan akıl olduğu müddetçe böyle bir temellendirme sadece aklın vasıtasıyla mümkün olamaz. Dahası bu ilke nakli tahrif ederek anlamaya götürür, çünkü insanların bildiği akıl çeşidi, nakli anlamak için gerekli olan ne ufka, ne yeterliliğe ne de hürriyete sahiptir.¹¹

Nursî ayrıca, naklin anlamlarının açıklanmasında aklın kavramlarının kullanılmasının -ki hikmet ve felsefenin birinci tarz birleşmesi bunun üzerine kuruludur- nakli yüceltmediğine, aksine rasyonel temellerin naklin temellerinden daha derin ve sağlam olduğu izlenimini bıraktığından bu yaklaşımın nakli yermiş olduğuna inanır. Üstelik bu yöntem muhalifleri yenmekte de faydasızdır, çünkü itirazları, zaten muhaliflerin kabul ettiği soyut rasyonel yolla engellemekle sınırlı kalmaktadır. Naklin hakikatlerini aklın kalp ile bütünlüştüğü bir tarzda -ki bu hakikatler böyle bir bütüne hitap ederler- sunamamaktadır. Aslında bu hakikatlerin tamamen saptırılmasına bile yol açabilir.¹²

Nursî, nakle temel olarak aklın benimsenmesinin, (sınırsız mükemmelliğe sahip İlahî söz olan) vahyi ölçmek için insan aklını kriter alan felsefecinin kalbinde hastalığa neden olduğu ger-

11. Bu tasviri şu pasajda görebiliriz:

Ve keza o sünnetleri, sanki semadan tedelli ve tenezzül eden ipler gibi gördüm ki, onlara temessük eden yükselir, saadetlere nail olur. Muhalefet edip de akla dayananlar ise, uzun bir minare ile semaya çıkmak hâmakatında bulunan Firavun gibi bir firavun olur... *El-Mesnevî*, s. 165.

12. *Saykalü'l-İslam*, (İstanbul, 1998), s. 35-6.

çeğini vurgular.¹³ Ayrıca, Kur'an çalışmalarında felsefi ilkelerin—özellikle de doğal ve metafizik ilkelerin—kullanılmasının, doğanın ilahlaştırılmasına, doğanın Yaratıcısının ilahlığının ise reddedilmesi sonucuna götürdüğünün altını çizer.

Nursî'ye göre felsefe ve hikmet arasındaki bağlantıyı savunan felsefeci yeralında bir tünelde seyahat eden yahut bir mağaraya sığınan kimseye benzer; böylece felsefeci, varlığı bilinse ve etkileri görünse bile kendisi görünmez bir hayaletle dönüşür. Yürüyüşünü tamamlamadan tünelde havasızlıktan boğulur. Onun durumu, hikmetin özü olan Kur'an'ın tabirine göre *dallin* yani "yoldan sapanlar"ın duruşudur.¹⁴

Bu nedenle Nursî tarafından isimleri çokça zikredilen İbn Sina ve Farabî, hikayedeki¹⁵ ana karakterlerdir, çünkü felsefe ve hikmetin bütünlüğünü savunmuşlardır ki bu görüş klasik Hristiyan teologların yanıltmacalarına yakın bir görüştür. Bu görüşü uygulamada İbn Sina Farabî'den ileri gitmiştir.¹⁶ Nursî'nin kendisi de onların dehalarına aldanmış ve onların görüşlerinin doğru olduğuna inanmış olduğunda o da dalaletin sınırına gelmişti, fakat el-Hakîm ismi ona rehberlik edip düşünce ve fiillerini düzeltti.

13. Nursî Kur'an'ın mukaddes ilimlerine felsefeyi kriter yapanların ne kadar cahil olduklarını söyler. (*El-Mesnevî*, s. 77.) başka bir yerde ise:

"Kalb ile ruhun hastalığı nispetinde felsefe ilimlerine meyil ve muhabbet ziyade olur. O hastalık marazı da, ulum-u akliyyeye tevaggul etmek nispetindedir. Demek manevî olan hastahklar, insanları akli ilimlere teşvik ve sevk eder. Ve akliyat ile iştigal eden, emraz-ı kalbiyyeye müptela olur." *A.g.e.*, s. 158.

14. Şöyle der: "İşte 've la ed-dallin' ile işaret olunan evvelki yol, tabiata sapanların ve tabiiyyun fikrini taşıyanların mesleğidir..." *El-Kelimat*, s. 650.

15. Şöyle der:

"O zemin, tabiattır ve felsefe-i tabiiyyedir. Tünel ise, ehl-i felsefenin efkari ile hakikata yol açmak için açtıkları meslektir. Gördüğüm ayak izleri, Eflatun ve Aristo gibi meşahirlerindir. İştitiğim sesler, İbn-i Sina ve Farabî gibi dahilerindir. Evet İbn-i Sina'nın bazı sözlerini, kanunlarını bazı yerlerde görüyordum. Sonra, bütün bütün kesiliyordu. Daha ileri gidememiş. Demek boğulmuş." *A.g.e.*, 648.

16. *İşaratü'l-l'caz*, s. 36.

Şimdi, Nursî'nin üçlü eleştirisini nasıl uyguladığını görmek için hikmet ve felsefe arasındaki ikinci tarz bağlantıya geçiyorum. Bu tarz önceden de belirttiğimiz gibi üç ilke üzerine oturmaktadır: Hayret, sorgulama ve ispat ya da delil bulma.

Felsefi hayret ya da şaşkınlık ilkesiyle ilgili olarak, esasen felsefe bir harikalık ve mucizevilik hissi üzerinde değil bir tuhaflık ve anormallik hissi üzerinde faaliyet göstermektedir.¹⁷ Bu iki hissiyat arasında derin bir uçurum vardır. Birincisi eşyanın yaratılışındaki mükemmellikten kaynaklanırken diğeri bunlardaki kusurlardan kaynaklanır. Bunun ispatı felsefenin aşına olunan şeyler üzerine düşünmesidir, aksine felsefe aşına olduğu her şeyi bildiğini kabul eder. Bilgisinin çoğu mucizevî ya da doğa-üstü olan üzerine değil, aşına ve sıradan olan üzerine kuruludur.

Felsefi sorgulamaya gelince, varlıklarla ilgili hedefleri kontrollü değildir, bundan dolayı hangi yönde gitse kargaşaya ve karmaşaya düşmektedir. Gerekli cevapları bulamadığından sorgulayanı aşırı bir kafa karışıklığına hatta büyük acılara maruz bırakmaktadır.¹⁸

Felsefi ispat ve delil getirme ilkesi ise sürekli olarak geçersiz kılınma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir dizi varsayımdan ibarettir. Bu tehlikeyi uzaklaştırmak istersek varsayımlarımızı bir dizi diğer varsayıma dayanak delillerle desteklememiz gerekir ki bunlar da yine aynı tehlikeyle karşı karşıyadırlar.¹⁹

17. Şöyle der:

"Felsefe-i insaniye, gayet harikulade mucizat-ı kudret-i İlahiye'nin mucizat-ı rahmeti üstüne adiyat perdesi çeker. O adiyat altındaki vahdaniyet delillerini ve o harika nimetlerini görmüyor, göstermiyor. Fakat adetten huruç etmiş hususi bazı cüziyyatı görür, ehemmiyet verir." *El-Melahik*, s. 358.

18. Der ki:

"Eğer şirk ve küfre düşse, o akıl, o halde geçmiş zamanın elîm hüznlerini ve gelecek zamanın vahşi korkularını insanın başına toplattıran meş'um ve sebeb-i taciz bir âlet-i bela olur." *Eş-Şu'aât*, s. 19.

19. Şöyle der:

"Kur'an ise, bize asa-yı Musa gibi bir hakikat vermiştir ki; nerede olsam, hatta taş üzerinde de bulunsam, asayı vuruyorum, ma-i hayat fışkırıyor.

Felsefî hayret temelde bir harikalık hissi olmayıp tuhaflık hissi olduğundan felsefeciyi iki tehlikeye düşürmektedir: Birincisi, ders çıkarmanın engellenmesidir; eğer felsefeci, alışıldık ve aşına olan karşısında bir harikalık hissetmiyorsa, ondan bir ders ve hikmet de çıkaramaz. İkincisi, Allah'ı inkar etme yolunu açmaktadır; felsefe, eşya üzerine bir alışıldıklık ve ünsiyet perdesi çekmekle ilahî kudretin bilinmesini ve Onun sonsuz rahmetinin takdir edilebilmesini engeller.

Felsefî sorgulama kontrolsüz bir süreç olduğundan iki kaçınılmaz mahrumiyete neden olmaktadır. Birincisi, tevhid sırrının kaybedilmesidir. Rehberlik yapan bir amaç olmadan ya da tatmin-kar cevaplar bulamadan sürekli soru sormak, sorunun tevhid sırrından mahrum olduğunu ele vermektedir. Eğer felsefeci o sırta sahip olsaydı soruları tevhid sırrından kaynaklanan bir dizi hedef etrafında dönerdi; ve bu hedefler çerçevesinde onlara cevap bulabilirdi.²⁰ İkincisi mutluluk hissini yitirilmesidir çünkü dağınık sorularına cevap ya da çeşitli taleplerine karşılık bulamayan felsefeci büyük bir ıstırap içinde düşecektir.²¹

Felsefî delil bulma ve ispat arama, yanlışlanmaya açık bir varsayımlar zinciri olduğundan iki büyük şerre yol açar. Birincisi, Yaratıcı yerine sebeplere yapışmaktır. Felsefe, delillerini Halık-ı Kadir yerine varlıklarda aramakta ya da Nursi'nin deyişiyle varlıklara bir "harf" olarak değil nesne olarak bakmaktadır.²² Bu da

Alemin haricine giderek uzun seferlere ve su borularının kırılmaması ve parçalanmaması için muhafazaya muhtaç olmuyorum." *El-Mesnevî*, 170.

20. Şöyle der:

"Seyl-i mevcudat ve kafil-i mahlukat nereden geliyor ve nereye gidecek ve ne için gelmişler ve ne yapıyorlar?" diye halledilmeyen tılsımlı suallerin manaları ona inkişaf etmesi, ancak ve ancak sırr-ı tevhid iledir." *El-Şu'aât*, s. 20.

21. Şöyle der:

"Yoksa eğer vahdet olmazsa, insan mahlukatın en bedbahtı ve mevcudatın en süflisi ve hayvanatın en bîcaresi ve zişuurun en hüznülüsü ve azaplısı ve gamlısı olur." *A.g.e.*, s. 23.

22. Şöyle der:

"Kainat nazar-ı Kur'anî ile, bütün mevcudatı huruftur, mana-yı harfisiyle başkasının manasını ifade ediyorlar. Yani, esmasını, sıfatını bildiriyorlar.

kaçınılmaz olarak felsefeciyi sebeplere ibadet etmeye götürmektedir.²³ İkincisi nefesine yapışmaktır. Felsefe yapan kişi, varlıkları nasıl onların tabii sebepleriyle inceliyorsa nefisini de aynı şekilde inceler, yani kendisini de nesne olarak görür ve kendine ibadet etme hatasında düşer.²⁴

Nursî'ye göre felsefe ve hikmet arasında bir birlik olduğunu varsayan kimse büyük bir çölde seyahat eden kişiye benzer. Çöl, kızgın deniz, tehlikeli fırtınalar ve karanlık gökyüzü gibi dehşetli tehlikelerle doludur. Bunlar vücudunun parçalarını yol boyunca etrafa saçmakta ve Kur'an'da *mağdub*, yani "Allah'ın gazabına maruz kalanlar" olarak tarif edilenler gibi olmaktadır.²⁵

Eşlik etme modelinin bu temsili eleştirisi ile karşılıklı nüfuz modelinin temsili eleştirisini karşılaştırırsak birincilerin ikinci modeli savunulardan çok daha kötü bir durumda olduklarını görürüz. Birincilerin yerin yüzeyinde, ya da gökyüzünün (ki vahyin arşıdır) ve güneşin (ki nurun sembolüdür) altında yürüyor olması gerçeği, onun Alim-i Mutlak'ın uluhiyetine karşı meydan okumasının, -yol kenarına serpilmiş cenazelerin altında, tünelde giden- diğer felsefecinin kibrinden çok çok öte olduğunu ima eder. Bu da onun amellerinin Firavun'unkiler gibi olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, ölüp diğer insanlara bir ibret olma noktasın-

Ruhsuz felsefe ekseriya mana-yı ismî ile bakıyor, tabiat bataklığına saplanıyor." *El-Melahik*, s. 90.

23. "Felsefe ise varlıklara kendi hesapları ve sebepleri adına bakar." Bkz. *El-Mesnevî*, s. 77.

24. Şöyle ekler:

"Şu asırda ehl-i dalalet eneye binmiş, dalalet vadilerinde koşuyor. Ehl-i hak, bilmeceburiye eneyi terk etmekle hakka hizmet edebilir. Enenin istimalinde haklı dahi olsa; mademki ötekilere benzer ve onlar da onları kendileri gibi nefisperest zannederler, hakkın hizmetine karşı bir haksızlıktır." *El-Mektubat*, s. 497.

25. Şöyle der:

"Mağdubi aleyhim' ile işaret olunan ikinci yol, esbabperestlerin ve vesait icat ve tesir verenlerin, Meşaiyyun hükeması gibi; yalnız akıl ile, fikir ile hakikatü'l-hakaika ve Vacibü'l-Vücut'un marifetine yol açanların mesleğidir." *El-Kelimat*, s. 650.

da aynı kaderi paylaşmayı hak etmiştir.²⁶ Karşılıklı nüfuzu savunan diğer felsefeci, sadece bir hayalet olarak görülmüştür. Bundan dolayı onun cenazesi insanlara bir ders olarak arkada kalma-
yacak, bu vazifeyi bıraktığı izler görecektir.

Sonuç olarak, ismi nadiren zikredilen büyük Meşşâî filozof İbn Rüşd, Nursî'ye göre Allah'ın gazabına uğrayanlar kısmındandır, çünkü felsefe ve hikmet arasında bir eşlik etme ilişkisi olduğunu savunmuş ve öyle amel etmiştir.²⁷ Nursî, İbn Rüşd'ün dehasına da aldanmış ve onun görüşünü de doğru olarak kabul etmişti. Böylece o da Allah'ın gazabına uğrama tehlikesine düşmüştü, fakat er-Rahim ismi ona bir güneş gibi rehber olmuş ve onu doğru yola ulaştırmıştı. Felsefe ve hikmet arasında bir eşlik etme ilişkisi olduğu ilkesine dayanarak hareket etmek, insanın içgörüsünü kaybetmesine ve Allah'ın nimetlerini kabul ve takdir edecek dersleri çıkartamamasına neden olur. Ne mutlu olabilir, ne de kurtulabilir.

Nursî'nin felsefe ve hikmet arasındaki ilişkiye dair eleştirel yönünü sunmayı bitirip yeni konumunun yapıcı unsurlarını sunmaya geçiyorum. Nursî'nin entelektüel devriminin yapıcı veçhesi, felsefe ve hikmet arasındaki ilişki hakkında zikrolunan her iki modeli de reddedip bu modeller arasında belirli bir retorik mekanizmaya dayalı özel bir ayrım biçimini savunmaktadır.

Birbirleriyle tenakuz edinceye kadar felsefe ve hikmeti aynı rütbede kabul eden birbirine nüfuz etme tarzında bir birleşmeyi dışlamaktadır. Tenakuz halinde olmasalar bile bunların duruşları arasında bir ayrım yapmaya çağırılmaktadır. Bu tarzın işlediği iki ilkeyi, yani naklin aklı temellendirilişini ve aklın nakil içinde kul-

26. Bu, şu Kur'an ayetine bir imadır: "Bugün senden sonra gelenlere bir işaret olsun diye cesedini muhafaza ettik." (Yunus, 29).

27. Farabî ve İbn Sina'nın aksine Nursî İbn Rüşd'ün adını anmaktan kaçınmakta fakat ona -Aristo'nun en büyük şarihi olması münasebetiyle- meşhur olduğu "Meşşâî" sıfatıyla gönderme yapmaktadır. Buna önem vermesinin ardında yatan sebepleri incelemeye girişmeyeceğiz. Ona karşı neza-
ketinden ve onun çağdaş takipçilerine karşı bir jest niyetiyle böyle davranmış olabileceğini söylemek yeterlidir.

lanılmasını tersine çevirmektedir. Bu tersine çevirme bilindiği gibi sıralamalarda bir değişime neden olmaktadır. İlk sıraya sahip olan şey sonuncu, sonuncu olan da birinci olmaktadır. Bu sayede ayırımın üzerine oturtulduğu iki ilke, açıkça, aklın nakli temellendirilişi ilkesi ve naklin aklın içinde kullanılması ilkesi olmaktadır. Daha açık bir şekilde: Nursî hem aklın (sağduyunun) hem de -genel anlamda- naklin her ikisinin de temellendirilmeye ihtiyaç duyduklarını söyler. Fakat bu temellendirme, ne bu kusurlu zihin ne de genel anlamda nakil vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Ne aklın kusuruna ne de naklin genelliğine yer bırakmayan üçüncü bir kaynak gereklidir. Bu üçüncü yol, mükemmel aklı, özel ve spesifik nakille bağlayacaktır. İşte Kur'an-ı Kerim mükemmel akla sahip olmakla, bu mükemmel aklın sağduyuyu temellendirmesini sağlar, ayrıca naklin özel bir biçimini içermesiyle nakil için de genel anlamda bir temeli mümkün kılar.²⁸

Nursî, -vahyin tam temsil ettiği- nakil tarafından taşınmadığı müddetçe -insanî felsefenin tam temsil ettiği- aklın insanlara faydalı olamayacağı ya da onları mutlu edemeyeceği görüşündendir. Bu taşıma işlemi olmaksızın zihin sadece faydalı ve mutluluk aracı olmaktan yoksun kalmayacak bilakis insana zararlı da olacaktır. Bu büyük bir zarardır, çünkü insan kaçınılmaz olarak yolunu şaşırır ve Allah'ın gazabını uğrar.²⁹

Kur'an hikmetinin temsil ettiği nakil, kaynak, insan felsefesinin temsil ettiği akıl ise dal olur. Nursî'nin hikmet ve felsefe arasındaki karşılıklı nüfuz tarzındaki bağlantıya karşı çıkmak için bu ikisinin statüleri arasında yaptığı ayrıma ikincil ayırım (*subor-*

28. Şöyle der:

"Kur'an-ı Mübin, ona mekalid-i inkıyadı teslim eden öyle akıl ve naklin tezkiyelerinden pek yüksek ve ganidir. Çünkü o, onları tezkiye etmezse; şahadetleri mesmu' olamaz." *Saykalü'l-İslam*, s. 36.

29. Şöyle der:

"Silsile-i felsefe, silsile-i diyanete dehalet edip itaat ederek hizmet etmişse; alem-i insaniyyet, parlak bir surette bir saadet, bir hayat-ı içtimaiyye geçirmiştir. Ne vakit ayrı gitmişler ise, bütün hayır ve nur, silsile-i nübüvvet ve diyanet etrafına toplanmış ve şerler ve dalaletler, felsefe silsilesinin etrafına cemolmuştur." *El-Kelimat*, s. 639.

dinatory separation/disjunction) diyeceğiz. Burada felsefe, hikmeti takip etmekte ve ona hizmetkar olmaktadır. Nursî'nin Nur Risalelerini okuyan modern felsefe öğrencilerine hitap ettiği bir mektubunda bahsettiği faydalı ve zararlı felsefe arasındaki ayırmadan anladığımız da budur.³⁰ Onu bu ayrımı yapmaya yönelten çevresel kaygılar ne olursa olsun, Nursî faydalı felsefeyi sanki Kur'an'dan dallanıyormuş gibi Kur'an hikmetinin bir hizmetkarı yapmaktadır, çünkü "hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nafi' sanatları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları takib" etmektedir.³¹ Bu ikincil ayrıma göre hareket etmek oturmuş bir imanı ya da inandırıcı argümanları olan bir insanı ve diğergam, zahire takılmayan, yoldan sapmayan bir insanı sonuç vermektedir. Kısaca bize, "hidayete ermiş" bir kişiyi vermektedir.

Nursî, felsefe ve hikmetin birbirine eşlik ettiği modeli de reddeder. Bu ikisinin yerine başkalarını ikame ederek türler arasında bir ayrım yapmayı tercih eder. Yeni gelen, ikame edildiği şeyin işlevlerini mümkün olan en iyi şekilde görür. Böylece hikmet Nursî'ye göre felsefenin ikamesi haline gelir, felsefenin iddia ettiği üç işlevi -tuhaflık ya da hayret ilkesi, sorgulama ilkesi, ispat ve delil bulma ilkesi- mümkün olan en iyi şekilde görür. Aşağıda bu sürecin bir örneği verilmektedir.

Nursî'ye göre şaşkınlık ve hayret ilkesinin en mükemmel ve tam biçimine Kur'an'ın apaçık hikmetinde iki şekilde ulaşılmaktadır. Birincisi, Kur'an, nefsimiz ve etrafımız üzerindeki aşinalık ve ünsiyet perdesini kaldırır. Bu şeylere dercedilen sırlar karşısında hayret etmemizi ve kudret-i ilahiyenin mucizelerini ve harikalarını keşfetmek istememizi sağlar. İkincisi, Kur'an mucizevî bir kitaptır. Hiçbir şeyin bir mucizeden daha fazla hayret uyandırmayacağı kesindir. Eğer bu mucize Kur'an'a aitse, hayretin en nihai mertebesine ulaşır.

30. Nursî modern felsefenin klasik felsefeden daha az zararlı olduğunu düşünüyordu, çünkü birincisi akıl, eleştiri ve bilime daha fazla dayanmaktadır. *Saykalü'l-İslam*, s. 35-6 ve 41.

31. *El-Melahık*, s. 286-7.

Denildiği gibi felsefe hayret ile başlıyorsa hikmetin başı olan hayreti diğer hiçbir hayret türü geçemez, çünkü bu seviyeye Allah'ın en güzel isimlerinin merkezi olan ve hayretin en zirve noktasına davet eden Kur'an ayetleri üzerine tefekkür edilerek ulaşılmıştır. Burada Nursî'nin, hikmet yoluna, Kur'an'ın i'cazını beyan ederek girmesinin sebebini anlıyoruz. Görmüş olduğu vakıa-i sadıkaya göre hareket etmektedir; meşhur Ağrı Dağı'nın infilak etmesi esnasında mühim bir zatın kendisine "İ'caz-ı Kur'an'ı beyan et!" diye emrettiği vakıaya.³²

Nursî aynı şekilde, sorgulama ilkesinin en doğru ve mükemmel şeklinin de Kur'an hikmetinde tecessüm ettiğini görür. Bu da iki şekilde gerçekleşir. Birincisi, Kur'an soruların girebileceği en güzel çerçeveyi belirler, çünkü belirli bir amaç etrafında dönmeyen soru hiçbir zaman anlamlı olamaz. Kur'an'ın temel bazı hedefleri vardır: "Tevhid-i İlahî," "Vahiy," "Ahiret," ve "İstikamet;" ya da Nursî'nin kendi tabiriyle "İspat-ı Sani-i Vahid," "Nübüvvet," "Haşr-i Cismanî" ve "Adalet." Kur'an'da hiçbir ayet yoktur ki bu dört maksattan -tevhid, risalet, haşır ve adalet- bir ya da birkaçını gütmesin. Aslında tek bir ayet bile -ne kadar kısa olursa olsun- tüm bu dört maksadı güder ve böylece Kur'an'ın tümünü yansıtır. Kur'an'ın varlıklara ve onların özelliklerine ilişkin diğer maksatları ya bu dört maksadın altındadır ya da onlara hizmet etmektedir. Sonuç olarak hakîmin soruları bu gayeler ve maksatlar etrafında dönmelidir ve mevcudatın tabii özellikleri hakkında soru sormak uğruna bu yol terk edilmemeli ve bu sorular, artlarında yine bu dört maksadı görmek amacıyla sorulmalıdır.

Dahası Kur'an, yöneltilen sorulara mümkün olan en iyi şekilde cevap vermektedir. Az önce de belirttiğim gibi bu sorular bu dört maksat etrafında dönmelidir. Bunlara verilen cevaplar da nefsin hastalıklarını tedavi edecektir.

Yani, hikmet tarafından kainata irad olunan suallere şöyle: "Ey kainat! Nereden ve kimin emriyle geliyorsunuz? Sultanınız kim-

32. *El-Mektubat*, s. 433; *El-Melahık*, s. 183.

dir? Delil ve hatibiniz kimdir? Ne edeceksiniz? Ve nereye gideceksiniz?" Kat'i cevap verecek yalnız Kur'an'dır.³³

Nursî ispat ilkesinin en kapsamlı ve kesin biçimine de aynı şekilde Kur'an hikmetinin kullandığı kıyas-ı temsili vasıtasıyla ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu şu yollarla olur: Temsil tarzı yalnızca küçük bir grubun değil tüm insanların ikna edilebilmesi açısından değerlidir. Bir mantıkî formla sınırlı değildir, çeşitli mantıkî formları barındırabilir çünkü aşına düşünceler sandığında ve halkın imgelemindeki gerçeklere mutabıktır. Bu hakikatleri soyut biçimleriyle anlamak zorunda bırakarak halkı yormaz.³⁴ Bu kıyas, Rabb'in soyut aklın ufuklarını aşan takdirinin ve diğer ilahî hakikatlerin yaklaşık olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Böylece bu kıyas, o soyut akıldan daha fazla mana ifade eder. Bu kıyas çeşidi, hayalin akla itaat etmesini temin etmekte ve böylece hayalin temsili olmayan çıkarımlarını sınırlamaktadır. Bu nedenle bu çıkarımlardan daha kuvvetlidir. Bu kıyas iki zıt kavrayışsal yolu birleştirir: Zihnin yolunu ve duyguların yolunu. Böylece ispat ulaşmanın daha entegre bir aracı haline gelir. Küllî kanunu, onun hususî olaylarından birini cüzî bir örnek biçiminde sunarak ispat eder. Buradan anlaşılan, Nursî'ye göre temsil sadece bir ben-zeme ilişkisinden ibaret değildir, aynı zamanda temsilin her iki tarafında da aynı kanunlar hüküm sürmektedir. Böylece Nursî için temsil, bir tündengelim (ya da *inclusive syllogism*) olmaktan ziyade bir tümevarımdır.³⁵

Bu tartışmada hikmetin felsefe ile birleştiremeyeceği açık hale gelmektedir çünkü hayır ve hakikatin tümü hikmet tarafında kalırken tüm şer ve yalanlar felsefenin tarafında kalmaktadır. İki-

33. *Saykalü'l-İslam*, s. 29; *I'cazû'l-Kur'an*, s. 23.

34. *Saykalü'l-İslam*, s. 59.

35. Bu konuyla ilgilenen araştırmacıların temsil-i kıyasının (*analogical syllogism*) mantıksal yapısı üzerinde farklı düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Bir kısmı ona bağımsız bir yapı olarak bakarken diğerleri tümevarıma benzetmektedirler. Bize göre biri tümevarımsal diğeri tündengelimsel iki ikincil yapının bileşimidir. Ayrıntı için bkz. benim, *Tecdid el-men hac fi takvîm el-turas*, (Kazablanka, 1992).

si tür olarak birbirine zıt olduklarından bunların niteliksel ayrımlarına “ikameci ayrım (*substitutionary disjunction*)” demek doğru olur.³⁶ Hikmet, kaçınılmaz alternatif haline gelmektedir. Bu ikinci tarz ayrıma uygun hareket eden kişi Allah’ın nimetlerini tanıyan, mutlu, kurtuluşa ermiş, kısacası Allah’ın kendinden razı olduğu kavrayışlı bir insan ortaya çıkarır. Bir insan doğru yolda ve Allah kendisinden razı olmuş ise Allah’ın nimetine mazhar olur. Alameti, hikmeti felsefeye hakim kılmak olan hikmet sahibi insan-ya da hakîm- gerçekten Allah’ın kendisine nimet verdiği kimse-dir.

Bu analizden Nursî’nin felsefe ve hikmet arasındaki ilişkiye dair aldığı konumun bu ikisi arasında -ister “yoldan çıkmaya” götüren karşılıklı nüfuz etme, ister “gazab-ı İlahîyi celp eden” eşlik etme tarzında olsun- bir bağlantı olduğunu savunan İslam felsefecileriyle uzlaşan bir felsefeci konumundan bir hakîm konumuna dönüştüğü sonucuna varıyoruz. Hakîm ise ya felsefeyi *ikincil* bir konuma iterek ve felsefeyi hikmete hizmetkar yaparak (böylece hidayet kendisine ulaşmış olur) bu ikisini ayırmanın, ya da *ikameci* bir tarzda, hikmeti felsefenin yerine ikame ederek (böylece Allah kendisinden razı olur) felsefe ve hikmeti ayırmanın gerekliliğini savunmaktadır.

Bunun gerçekten bir “Kopernik” devrimi olduğu açıktır. Felsefe, hikmet ile bağlantılı sanıldıktan sonra şimdi ondan ayrı görülüyor. Bir tenakuz halinde felsefe hikmete öncelenirken şimdi -ittifak durumunda bile- hikmet önceleniyor. Felsefe hikmetle eşit bir varlık statüsüne sahipti, fakat şimdi bu statüsünü kaybetti, ve hatta bunu sırf hikmetin varolmasından dolayı kaybetti.

Artık Nursî’nin hayatında birbirine zıt iki dönem (Eski ve Yeni Said dönemleri) olması garip gelmiyor. Bu iki basamağı birbirinden tefrik eden ve ayıran unsurların onun felsefe ve hikmet

36. İkameci ayrımın mantıksal statüsünün *exclusionary disjunction* denilen kıyas tarzına benzediğine dikkat edilmelidir. Bu kıyasın ancak *disjuncti-veler*den biri -fakat diğeri değil- doğru olduğunda geçerli olduğu bilinmektedir.

bağlamında aldığı iki zıt pozisyonda aranması gerektiğine inanıyorum. Eski Said'in düşüncesini karakterize eden husus onun bu ikisi arasında bir bağlantı kurmasıdır. Bunları birbirinden ayırması ise Yeni Said'in düşüncesini belirleyen kriterdir. Ne var ki, bu Kopernik devrimi Kant tarafından yapılan Kopernik devriminin tersidir. Kant, ittifak ettikleri noktalarda hikmeti felsefeye hizmetkar yaparken Nursî felsefeyi hikmete hizmetkar yapar. Birbirleriyle tenakuza düştükleri vakit Kant hikmetin yerine felsefeyi ikame ederken Nursî böyle bir durumda felsefenin yerine hikmeti ikame etmektedir.

Sonuç olarak, Nursî'nin eserlerinin etkisi -Kant felsefesinin halkın değerlerini kökten değiştirmek için istimal edildiği- Türkiye ile sınırlı değildir. Müntesipleri dağılmış ve yönlerini kaybetmiş İslam dünyası ile de sınırlı değildir. Bunların hepsinin ötesine, insanlığın -hem elit kesimin hem de sıradan halkın- bu dünyadaki varlığını tehdit eden felsefi düşüncenin baskısından onu kurtarmak için tüm dünyaya ulaşmaktadır. Eğer onun gayreti bu ise; insanın iradesini, cismanî yönüne verdiği önem kadar ruhu-na da önem vermesi gerektiği yönünde harekete geçiren ve insanı başka bir dünyada başka bir insan haline getirerek ihyasına yol hazırlayan dünya hakîmlerinin arasında sayılmayı hak etmektedir.

Risale-i Nur'da Şer Problemi*

MEHMET S. AYDIN

Giriş

Şer problemi, felsefe literatüründe bunun en önemli çözümü olan teodise ile beraber kadim ve önde gelen teoloji ve metafizik sorunlarının en zorudur. Her gelişmiş din, özellikle de tektanrılı dinler bu problemle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu sorunun önemi, konunun sadece soyut felsefî, teorik bir problem olmasından değil aynı zamanda insanın inancı, ahlakı, ruh ve -İslamiyet gibi bir din bağlamında- ölümden sonraki hayatla ciddi şekilde ilgili olan sorunların en zorlarından olmasından da kaynaklanıyor. Doğrudan işaret edilsin ya da edilmesin tüm din düşünürlerinin zihinlerini ve kalplerini işgal eden bir sorundur.

Yirminci yüzyıl düşünürleri arasında Said Nursî şer problemiyle en çok ilgilenenlerden birisidir. Gelecek bölümde açıklayacağım gibi bunun şahsî (varoluşsal), duygusal, teorik, ve eskatolojik bir çok nedeni vardı. Teodise problemini ele alırken, Nursî, üzerinden çok yürünmüş bir yoldan gittiğini biliyordu. Bu, Yunan felsefesi, Ortaçağların Yahudi, Hristiyan ve İslam felsefesi ve Mutezile ile Sünnî kelamının merkezinde olan bir konuydu. İslam tarihinde konunun nasıl tartışılacağına damgasını vuran kişi Gaza-

* Mütercim: Ercüment Asil.

lı'ydi. Meşhur *Ihyau 'Ulumu'd-Din*'de ele aldığı "Leyse fil imkan ebde' min ma kân" entelektüel bir akım oluşturdu, ve asırlarca tartışma konusu oldu.¹

Nursî bu konuda büyük ölçüde Gazalî'nin izini takip etti. Arapça ibareyi şöyle tercüme ediyordu: "Daire-i imkanda bu mükevvenattan daha bedî' daha güzel yoktur."² Gerçekten öyle mi? Nursî şöyle yazar:

Bu makamda diyorsun ki: Kainatı hüsün ve cemal ve güzellik ve adalet ihata etmiştir. Halbuki gözümüz önünde bu kadar çirkinliklere ve musibetlere ve hastalıklara ve beliyelere ve ölümlere ne diyeceksin?³

Bu durum çocuklar ve hayvanlar gibi masumlar hakkında özellikle sorunludur.⁴ Daha da öz bir ifadeyle:

Acaba Cemîl-i Alelîtlak ve Rahîm-i Mutlak ve Rahman-ı Bi'l-Hakk'ın Rahmet ve Cemali, bu hadsiz çirkinliğin ve dehşetli musibetin husulüne nasıl müsaade ediyor ve nasıl cevaz gösteriyor? Şu meseleyi çoklar sormuşlar ve [sormasalar da] çokların hatırına geliyor.⁵

Nursî bu sorularla sadece kendisine sorulduğu için ilgilenmiyordu, kendisi de bu soruları soruyordu; canlı mahluklar sadece kısa bir süreliğine ortaya çıkıyor, daha sonra ise ortadan kaybolup gidiyorlardı.

1. *Ihya'*'da bir yerde bu ifadeye birkaç eklenti daha yapılmaktadır: "Varolanları daha güzel (ahsen), daha tam (etemm) daha mükemmel (ekmel) [bir şey olması] imkan dairesinde değildir."

Bkz. *Ihyau 'Ulumu'd-Din*, c. iv, (Kahire 1968), s. 321. Bu sorunla ilgili önemli bir çalışma için, bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton 1999), s. 153-177.

2. Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı* (2 cilt), (İstanbul, 1994-95), c. i, (2. Şua), s. 859-b. [bundan sonra *RNK*].

3. *A.g.e.*

4. *RNK*, c. i, (12. Mektup), s. 365-b. Ayrıca bkz.,

"Fakat bu ziyafet-i İlahiye ve bayram-ı Rabbaniyedeki ism-i Rahman ve Muhyî'nin tecellilerine mukabil ism-i Kahhar ve Mümit, firak ve mevt ile karşılırlarına çıkıyorlar. Şu ise "Rahmeti vesi'at külle şey'in" (Kur'an: 7:156) [Rahmetim her şeyi kuşatmıştır] rahmetinin vûsat-i şümulüne zahiren muvafık düşmüyor." (17. Söz)

5. *A.g.e.*, c. i, (13. Lema), s. 618-b.

Bu hali temaşa ettikçe, ciğerlerim sızlıyordu. Ağlamak ile şekva etmek istiyor; 'Neden geliyorlar, hiç durmadan gidiyorlar?' diye feleğe karşı kalbim dehşetli sualler soruyor... mukadderat-ı hayatiyenin dış yüzünde bulunan elim keyfiyetleriyle kadere karşı müthiş itirazlar [başlıyordu].⁶

Görüyoruz ki, teodise problemi birbirine paralel hatta birbiri içine girmiş iki veçheden ve gözlemden ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan kişi Alim-i Mutlak, Rahim-i Mutlak, Kadir-i Mutlak ve Adil-i Mutlak bir Yaratıcı'ya inanmakta; diğer taraftan ise "sonsuz, dehşetli" bir çirkinlik, musibet, ve şer gözlemlemektedir. Acaba bunları uzlaştırmak mümkün mü? Yukarıdaki alıntılardaki gibi ifade edilirse, bunların var olmasına neden ve nasıl müsaade edilmektedir?

Gazalî gibi düşünürler bu (zahiri) çelişkiyi uzlaştırmaya çalışmışlar ve bunda da başarılı olduklarına inanmışlardır. Gerçek şu ki, aslında mümin insanlar olarak başka bir alternatifleri de yoktu. Ne var ki, İslam düşüncesi tarihi boyunca İbn el-Ravendî ve Ebu'l-'Ala el-Ma'arrî gibi diğer düşünürler böyle bir uzlaşmanın mümkün olmadığına ısrar etmişlerdir. Bu düşünürler için David Hume'un şu sorusu hayati önem taşımaktadır: Allah şerri engellemek istiyor da buna gücü mü yetmiyor? Eğer böyleyse O Kadir değildir. Ya da gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O zaman da Allah iyi niyetli değildir. Eğer Allah hem şerri engellemek istiyor hem de gücü buna yetiyorsa o zaman bu kadar şer nasıl var olabiliyor?⁷

Teodise problemini modern felsefeye yerleştiren kişi Leibniz'dir, bu kavram üzerine ayrıntılı bir tartışma başlatmıştır. Hume'un sorusu Leibniz'in teodise kavramının ışığında düşünülmeli ve cevaplandırılmalıdır. Arada bazı önemli farklılıklar da olsa Leibniz'in fikirleri Gazalî ve Nursî'ninkilerle benzerdir: Bu dünya, mümkün tüm dünyaların en mükemmelidir. Dünyada şer vardır,

6. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 852-a.

7. Daha geniş bir tartışma için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara, 1992), s. 153 vd.

fakat bu, 'İlahî adaletin' ('teodise'nin anlamı da budur) varlığıyla çelişmez.

Esasen, düşünce tarihinde bu problemi çözmeye yönelik bir çok farklı deneme olmuştur. Bazıları problemi şer gerçeğini reddederek çözmeye çalışmışlardır. İleride gösterileceği gibi Nursî şer problemini İlahî yaratılış nokta-i nazarından değerlendirirken bu görüşü kısmen kabul eder.

Diğer bazı düşünürler kötülüğün izâfî olduğunu ifade etmişler ve problemi çözmek için bir çeşit panteistik yaklaşımı tercih etmişlerdir. Nursî "her şey Ondandır" (*heme ez O'st*) şeklindeki anlayışın doğru olduğunu söyleyerek "her şey O'dur" (*heme O'st*) anlayışını reddeder.⁸ Gelecek bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı gibi, Nursî meseleyi "tevhid bağlamı içinde İlahî isimlerin tecellisi" bakışıyla çözmeyi dener.

Şu kainatta görünen ve bilinen bütün letaif, bütün mehasin, bütün kemalat, bütün incizabat, bütün iştihak, bütün terahhumat birer manadır, birer mazmundur, birer kelime-i maneviyedir ki: Şu kainatın Sani-i Zülcelal'inin lütuf ve merhametinin tecelliyatını, ihsan ve kereminin cilvelerini bizzarure, bilbedahe kalbe gösterir, aklın gözüne sokuyor.⁹

Diğer bazı düşünürler kötülüğü tamamıyla insana atfederek, yani Allah'ın şer yaratmayacağını öne sürerek meseleyi çözmeyi denemişlerdir. İslam tarihinde Mutezililer konuyu bu şekilde ele alırlar. Nursî bu yaklaşımın yanlış olduğunu düşünmektedir. Şöyle der:

İşte Mutezile bu sırrı anlamadıkları için, 'Halk-ı şer şerdir ve çirkinin icadı çirkindir' diye Cenab-ı Hakk'ı takdis için şerrin icadını Ona vermemişler, dalalete düşmüşler. 'Ve bi'l-kaderi hayrihi ve şerrihi' [Hayrı ve şerri ile kaderin Allah'tan olduğuna iman] olan bir rûkn-ü imaniyi tevil etmişler.¹⁰

8. *RNK*, c. i, (18. Mektup), s. 385-a.

9. *A.g.e.*, c. i, (29. Söz, 2. Maksat, 2. Esas, 7. Medar).

10. *A.g.e.*, c. i, (13. Lema), s. 621-b. İslam literatüründe Mutezilenin eleştirisinde Nursî'nin "tevil ettiler" terimi yerine "inkar ettiler" terimi kullanılır. Bu Nursî'nin çeşitli dinî konuları değerlendirirken daha ılımlı olduğuna güzel bir örnektir.

Nursî Mecusîlerin teklif ettikleri çözümün kabul edilemeyeceğini düşünmektedir:

İşte bu sır, Mecusîlerde inkişaf etmediği içindir ki kainatta 'Yezdan' namıyla bir Halık-ı hayır, diğeri 'Ehriman' namıyla bir Halık-ı şer itikad etmişlerdir. Halbuki onların Ehriman dedikleri mevhum İlah-ı şer, bir cüz-i ihtiyariyle ve icadsız bir kesble şerlere sebebîyet veren mâlûm şeytandır.¹¹

Nursî'nin problemi nasıl çözdüğünü tartışmadan önce dikkatleri başka bir noktaya çekmek istiyorum. Nursî için teodise yalnızca "felsefe" ya da kelâmı ilgilendiren ilmî bir sorun değildi; sorunun varoluşsal yönünün çok daha fazla öneme sahip olduğu eserlerinde görünüyor. Kendi hayatı, dayanılması neredeyse imkansız "sıkıntılar ve acılar" içinde geçmişti. Ayrıca binlerce ıstırapla yüklü bir topluma ait olmanın ıstırabını da çektiğini söyler:

Çünkü fıtratımda rikkat-ı cinsiye ile acımak hissi ziyade bulunduğundan, kendi elemimden başka binler kardeşlerimin elemlelerini de o şefkat sırrıyla çektiğimden, yüzler sene yaşamış gibi ihtiyarım... Bendeki fitrî olan bu ziyade acımacılık ve şefkat, binler Müslüman evlatlarının, hatta masum hayvanların teellümlerine karşı dahi bir rikkat, bir elem, o sırr-ı şefkat ile hissediyordum... Belki bu memleket ile ve belki alem-i İslâm'ın kıtasıyla hanem gibi, hamiyet-i İslamiye noktasında alakadarım. Ve o iki büyük hanedeki dindaşlarımın elemleriyle müteallim ve firaklarıyla mahzun oluyorum!¹²

Kendi tecrübelerini örnek vererek, Nursî, hem kendisinin "Kur'an'ın nuruyla [nasıl] tedavi olduğunu" açıklar, hem de etrafında -kısmen kendisine bağlı olmalarından dolayı- ıstırap çekenlere Kur'an ve *Risale-i Nur*'un sunduğu "reçetelerin" tedavi edici kuvvetini tarif eder.¹³

11. A.g.e., c. i, (13. Lema), s. 619-b. Burada hemen ifade edilmelidir ki günümüz Mecusî düşünürleri İslâm literatürünün bu klasik ifadesini "Mecusîliğin yanlış anlaşılmasından" kaynaklandığını düşünmektedirler. Daha fazla bilgi için bkz. Aydın, "Middle East: Ethical Traditions in the Ancient," L. C. Berker, der., *Encyclopedia and Ethics*, (New York, 1992), c. ii, s. 805-b-806-a.

12. A.g.e., c. i, (26. Lema), s. 718-b.

13. Bu ifadeler bir çok yerde geçer.

Teodisenin bir ya da daha çok yönünü ele alan tartışmalar *Risale*'nin bir çok yerinde bulunabilir. Fakat en detaylı şekilde özellikle kader-i ilahî ve insanın hürriyeti kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınmıştır, genellikle “nizam ve gaye delillerinin” ve özellikle de “estetik delilin” açıklandığı yerlerde. Ayrıca depresimler gibi tabii afetlerin ve zulüm ve Allah’a şirk koşmak gibi ahlaki konularla ilgili olan insanî şerhlerin tartışıldığı yerlerde de ele alınır. Bu sorunu burada tamamen ele almak ne yazık ki bu bölümün kapsamı dışındadır. Onun yerine ben sorunun doğrudan bizimle ilgili olan kısmının bir çerçevesini çıkarmayı deneyeceğim.

Sorunun Anlaşılması, Yorumlanması ve Çözümü

Nursî Kur'anı bilen hiç kimsenin “şer” denilen şeyin varlığını yadsıyamayacağını biliyordu. Şerrin ne olduğunun ve özellikle de devam etmesinin ardındaki nedenleri öğrenmenin; şer diye bilinen her şeyin gerçekten de şer mi olduğunu sormanın; ve meseleyi mümkün olan tüm açılardan incelemek gerektiğinin önemli olduğunu hissediyordu.

Şer problemi kader konusunu diğer tüm problemlerden daha fazla zorluyordu. Bu nedenle Nursî konuyu Yirmi Altıncı Söz olan Kader Risalesi'nde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Sorunun zorluğunu kabul ederek özellikle felsefî-mantıkî nokta-i nazardan gelebilecek itirazları engelleyebilmek için oldukça çaba sarfetmiştir. Şöyle der:

Kader ve cüz-i ihtiyarî, İslamiyet'in ve imanın nihayet hududunu gösteren, hâli ve vicdanî bir imanın cüz'lerindendir. Yoksa ilmî ve nazarî degillerdir.¹⁴

Yani konuya hissiyat karışmaktadır. Konunun her zaman mantık terazisinde tartılmaması gerektiğini söyleyerek Nursî'nin kendisi de buna dikkat çekmektedir. Mesela bir yerde şöyle der:

Bu Lema'ya bir derece his ve zevk karışmış. His ve zevkin çökünlükleri ise aklın düsturlarını, fikrin mizanlarını çok dinleme-

14. A.g.e., c. i, (26. Söz), s. 204-a.

diklerinden ve mûraat etmediklerinden bu Üçüncü Lema mantık mizanları ile tartılmamalı.¹⁵

Nursî'nin şer sorununu kader bağlamında ele alması genel Eş'arî yaklaşımıyla paraleldir. Kader bir çeşit İlahî ilimdir; bu anlamda kader şer ve çirkinlikten uzaktır. Her şey İlahî yaratılışla var olmaktadır, fakat yaratılış küllîdir ve tüm sonuçlara bakar. Fakat şerrin nedeni olan insanın kesbi cüzî bir ilişki ve cüzî bir sonuçtur. Kader gerçek nedene bakarken insan genellikle zahirî nedene bakar. Bundan dolayıdır ki kader nokta-i nazarında adil olan bir şey, bazen yüzeysel ve cüzî bir bakış açısından zorbaca görülebilir.¹⁶

Bu iki görüş açısı bazen farklı terimlerle de ifade edilmiştir, mesela şeylerin dış (mülk) ve iç (melekut) yüzü olarak. Bu iki terimin tasavvuftaki ve özellikle de Gazalî'nin eserlerindeki önemi bilinmektedir.¹⁷ Nursî bizim "mülk ve zahir veçhine" baktığınızı zı söyler ve ekler:

Fakat melekutiyet ve hakikat canibinde, her şey şeffaftır, güzeldir. Kudretin bizzat mübaşeretine münasiptir, izzetine münafı değildir.¹⁸

Bu hakikatin tümünü modern felsefî literatürde sıkça kullanılan bir kavram olan *hermeneutik engellerden* dolayı göremeyiz. En sık karşılaşılan engeller şunlardır: Birincisi, şer problemini düşünürken şeylerin mülk ve melekut boyutlarını bir bütün olarak göremememizdir. İkincisi, bazı şeylerin ne tamamen net ne de tamamen bulanık olmadığını bilmemizdir. Bu gibi şeyler akla kapı açarlar fakat insanı inanmaya mecbur bırakmazlar. Bu gibi şeyler

15. A.g.e., c. i, (3. Lema), s. 584-a.

16. A.g.e., c. i, (12. Mektup), s. 365.

17. *İhyâ 'Ulumî'd-Dîn*'in "Tevhid ve Tevekkül Kitabı"nda Gazalî bu sorunu çok benzer bir çerçevede inceler. Konuyu kader, kesb, hür irade, hakikî ve zahirî sebepler, ve nihayet eşyanın mülk ve melekut boyutları açısından ele alır. Bkz. *İhyâ*, c. iv, s. 308 vd. Şu eserlerle karşılaştırınız: A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzali*, (Paris, 1940), s. 84 vd., aynı yazarın "On the Relation between Ghazzali's Cosmology and His Mysticism," *ap. Med. AK. V. Wetenschappen*, (Amsterdam), 1993: c. lxxv.

18. RNK, c. i, (22. Söz), s. 121-b.

hakkında kesin hükümlere varmak yanlıştır.¹⁹ Yani tabiaten bulanık olan bir şeyi net imiş gibi kavrayamayız. Üçüncüsü, insan olarak bizler yüzeysel olarak baktığımız şeylerde ben-merkezliyizdir; bu da bizim eşyayı yanlış yorumlamamıza sebep olmaktadır. Çıkarlarımıza ters olan şeylerin “çirkin” olduğunu düşünürüz. Yüzeysel bir şekilde bakarak onların “şer” olduğuna karar veririz.²⁰ Dördüncüsü, bakış açımız o kadar dardır ki tevhid-i İlahîyi görmeyiz. Mesela bütüncül bir şekilde bakıldığında “herbir mahluk, hususan herbir zihayatin sırr-ı tevhid ile çok büyük neticeleri ve umumî faydaları vardır.”²¹ Beşincisi, bilme ve anlama yetilerimiz (epistemolojik yetiler) arasında bir bağlantı kuramamamızdır; bundan dolayı da “tüm pencerelerden” istifade edemeyiz.

İşte bunun için, ‘Bir pencere bana kafi geldi, yeter’ diyemezsin. Çünkü, senin aklına kanaat geldi, hissesini aldı ise; kalbin de hissesini ister. Ruhun da hissesini ister. Hatta hayal de o nurdan hissesini isteyecek. Binaenaleyh her bir pencerenin ayrı ayrı faidele-ri vardır.²²

Bu son görüşün ‘ilgili epistemoloji’ bağlamında ne kadar önemli olduğuna dikkat edilmelidir, Nursî bu konuya gereken dikkati çekmekle gerçekten övgüye layıktır. Aslında bu epistemolojik yaklaşım Kur’an’a uymaktadır. Bilindiği gibi Kur’an bizden içinizdeki (enfüs) dışımızdaki (afak) ve tarihteki (sünenü’l-evvelin) ayetleri anlamamızı, bu anlayışın duygularımızı etkilemesini (duygusal tecrübe), mevcudattaki güzelliğin farkına varılmasını (estetik tecrübe), ve Yaratıcı’mıza teşekkürlerimizi sunmamızı (ahlakî tecrübe) ister.²³

Tekrar konumuza dönecek olursak herhalde şunu zorlanmadan söyleyebiliriz: Nursî, şerri İlahî yaratışta değil insanî kesb alanında ele alır ve “İlahî yaratışta şer olamaz” der. İspat olarak bir

19. A.g.e., c. i, (24. Söz), s. 147-b.

20. A.g.e., c. i, (18. Söz), s. 89-b. Ayrıca bkz. a.g.y.: “Fakat insan, hem zahirperest, hem hodgam olduğundan zahire bakıp çirkinlikle hükmeder.”

21. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 852-a.

22. A.g.e., c. i, (33. Söz), s. 317-b.

23. Detaylı bir tartışması için, bkz., Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, (İstanbul, 2000).

çok örnek verir: Bazı varlıklara zarar veriyorlar diye güneş ışığı ya da yağmurun kötü olduğunu söyleyebilir miyiz? Nursî'nin teodise anlayışında merkezî bir yere sahip olan "tecelliyat-ı esma-i İlahiye" açısından bakıldığında bunlar ne çirkindir ne de kötüdür. Bu önemli konuyla ilgili birkaç nokta zikredilmelidir. Nursî şöyle der:

Nakkaş-ı Ezeli'nin teceddüd eden (hikmetle yazar bozar) bir defteri ve her bahar bir yaldızlı mektubu ve her bir yaz bir manzum kasidesi ve o Sani-i Zülcelal'in cilve-i esmasını tazelandiren, gösteren ayineleri ve ahiretin fidanlık bir bahçesi ve Rahmet-i İlahiyenin bir çiçekdanlığı ve alem-i bekada gösterilecek olan levhaları yetiştirmeye mahsus muvakkat bir tezgahı mahiyetinde gördüm.²⁴

Biraz önceki ifade özellikle tasavvuf literatüründe geçen en temel düşüncelerdendir. İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî gibi tasavvuf teorisiyle meşgul olan düşünürler dünyayı İlahî sıfatların tecelli ettiği bir ayna olarak görmektedirler (mir'atü'l-Hak).²⁵ Sıfatların tecellileri, varlıkların oluşumları ve dünyadaki değişimin altında yatan gerçekliktir.

Şu kainat Halık-ı Zülcelal'inin hem Cemalî, hem Celalî iki kısım esması bulunduğu ve o Cemalî ve Celalî isimler, hükümlerini ayrı ayrı cilvelerle göstermek iktiza ettiklerinden, Halık-ı Zülcelal kainatta ezadı birbirine mezcedip birbirine mukabil getirip ve birbirine müteceviz ve müdafî bir vaziyet verip, hikmetli ve menfaattar bir nevi mübareze suretine getirip, ondan, zıtları birbirinin hududuna geçirip ihtilafat ve tegayyûrat meydana getirmekle kainatı kanun-u tagayyûr ve tahavvül ve düstur-u terakki ve tekamüle tabi kıldığı için; o şecere-i hilkatın cami bir semeresi olan insan nevinde o kanun-u mübarezeyi daha acib bir şekle getirip bütün terakkiyat-ı insaniyeye medar bir mücadele kapisını açıp, hizbullaha karşı meydana çıkabilmek için hizbü's-Şeytana bazı cihazat vermiş.²⁶

24. RNK, c. i, (26. Lema), s. 707-a.

25. Bkz. İbn-i Arabî, *El-Futuhat el-Mekkiyye*, (Kahire, 1876), c. ii, s. 126; Cîlî, *El-İnsan el-Kamil*, (Kahire, 1328), c. i, s. 53. Alıntıldığı yer: Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 104.

26. RNK, c. i, (13. Lema), s. 623-b.

Tecelli sorunuyla ilgili *Risale*'de biraz önceki pasajda ifade edilen hissiyata benzer bir çok parça vardır. Bazıları tabii dünyada tecelli eden hayatla ilgili bir kısmı da insan hayatındaki tecellilerle ilgilidir. Bu tecellilerde sayısız hikmetler vardır. Bazıları az önceki alıntıda zikredilmiştir. İyi ve kötü, fayda ve zarar, güzellik ve çirkinlik gibi gözlemlediğimiz zıtlıklar varlığın, tekamülün ve başarının araçlarıdır.²⁷

Şerrin varlığı ile kaderi uzlaştırmayı başarabilmiş tüm düşünürler gibi Nursî de alemde güzellik ve iyiliğin baskın geldiğine inanmaktadır:

Cüzî şer ve zarar ve musibet ve çirkinliğin bulunmasıyla, külli hayırlar ve külli menfaatler ve külli nimetler ve külli güzellikler tezahür ederler.²⁸

Bu görüş de yine *Risale*'nin bir çok yerinde zikredilmiştir. Tüm bu pasajlar şu sonuca işaret eder: Hem dünyanın yapısı hem de insanın hür iradeye ve seçime sahip olması bazı kusurların ortaya çıkmasına ve musibet olarak bilinen olayların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farabî-İbn Sina gelenğinde sık sık vurgulandığı gibi varlıklar madde ile lekelenmekle artık kendilerine sunulan en mükemmel formu alma kapasitesine sahip değildirler. Burada adaletsizlik aranmamalıdır.²⁹ "Çünkü kusur onlardan [sebeplerden] çıkıyor, onların kabiliyetsizliğinden ileri geliyor"³⁰ diyerek Nursî de aynı görüşü ifade etmektedir. Bu noksanlık derecesi bu dünyanın (bu biçimde) var olmasının şartıdır. Çünkü,

Hayat, hareketle kemalatını bulur; belıyyat vasıtasıyla terakki eder. Hayat cilve-i esına ile muhtelif harekata mazhar olur, tasaffi eder, kuvvet bulur, inkişaf eder, inbisat eder, kendi mukadderatını yazmasına müteharrik bir kalem olur, vazifesini ifa eder...³¹

27. A.g.e., c. i, (29. Söz), s. 239-a.

28. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 859-b., ve RNK, c. i, (24. Mektup), s. 481-a vd.

29. Karşılaştırmamız: *Alfarabis Philosfische Abhad Lungen*, der. F. Dietrici, (Leiden, 1880), s. 9.

30. RNK, c. i, (22. Söz), s. 121-b vd.

31. A.g.e., c. i, (12. Mektup), s. 366-a. Buradaki "kendi mukadderatını yazma" ifadesi yeri gelmişken belirtilen bir görüştür. "Süreç felsefesi" ve Muhammed

Bu perspektiften bakıldığında,

Hatta şeytanın dahi, manevî terakkiyat-ı beşeriyenin zembereği olan müسابakaya ve mücahedeye sebep olduğundan, o nevin ica-dı dahi hayırdır, o cihette güzeldir.³²

Değişim ve dönüşüm olmadan hayat da olmaz; değişim ve dönüşüm yıkımı gerektirir.³³

Yetilerimizle ilgili bazı eksikliklerden dolayı yıkım kavramını fazlaca vurgulamak yanıltıcı olabilir. Kainatta temel olan:

Şu mevcudat bir fabrikanın, bir kasrın, bir muntazam şehrin eczaları ve efratları gibi bel-bele verip, birbirine karşı muavenet elini uzatıp, birbirinin sual-i hacetine 'Lebbeyk! Baş üstüne' derler. El ele verip, bir intizam ile çalışırlar... gayet kerim bir tek Mürebbi'nin kuvvetiyle, gayet hakûn bir tek Müdebber'in emriyle hareket ederler.³⁴

Kozmik adalet işte böyle tecelli etmektedir. Bu 'dünya görüşü' Nursî ve onun gibi düşününlerin optimizmlerini ifade ettikleri yollardan biridir. Bu görüşe göre 'varlığın' kendisi 'iyi'dir; varlık ve yokluk arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasından ise pesimizm, ve dolaylı olarak korku ve tedirginlik ortaya çıkar. Nursî şöyle der:

Bütün ehl-i tahkikin icmasıyla vücud hayr-ı mahzdır, nurdur; adem şerr-i mahzdır, zulmettir. Bütün hayırlar, iyilikler, güzelli-kler, lezzetler -tahlil neticesinde- vücuddan neşet ettiklerini ve bütün fenalıklar, şerler, musibetler, elemeler -hatta masiyetler- ademe raci' olduğunu ehl-i akıl ve ehl-i kalbin büyükleri ittifak etmişler... [Mesela] küfür ise hakaik-i imaniyeyi inkar ve nefy olduğundan ademdir.³⁵

İkbal'in İslam düşüncesi üzerine yazılarında vurgulanan bu yaklaşım, varlıklara kısmî bir otonomluk vermektedir, yani çok az bir derecede bile olsa onların kendilerini belirleme ihtimalini kabul etmektedir. Böyle bir görüşü *Risale* düşüncesinin genel çerçevesinde bir yere oturtmak kolay değildir. Daha fazla bilgi için, bkz. Aydın, *Alemde Allah'a* (İstanbul, 2000).

32. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 859-b.

33. A.g.e., c. i, (24. Mektup), s. 481-a. Ayrıca bkz. *RNK*, c. i, (26. Söz), s. 209-a.

34. A.g.e., c. i, (22. Söz), s. 126-b.

35. A.g.e., c. i, (4. Şua), s. 882-b.

Fakat ölüm ve yıkım her zaman yok olmak demek değildir. Bunu bilmediklerinden insanların çoğu her çeşit geçişi “şer” olarak görür ve yanırlar.³⁶ Bu aslında “yazının yenilenmesidir.”

Hakikat nokta-i nazarında eşyadaki cemal ve kemal; esma-i ilahiyeye aittir ve onların nukuş ve cilveleridir. Madem o esma bakidirler ve cilveleri daimidir; elbette nakışları teceddüd eder, tazelenir, güzelleşir. Ademe ve fenaya gitmiyor; belki yalnız itibarî taayyünleri değişir ve medar-ı hüsün ve cemal ve mazhar-ı feyz ve kemal olan hakikatleri ve mahiyetleri ve hüviyet-i misaliyeleri bakidirler.³⁷

Mesela sıradan insanlar tarafından bir musibet olarak görülen ölüm “itibarî taayyünlerin değişimidir.” Ebedî hayata giriştir, yok oluş değildir.³⁸ “Belki daire-i kudretten daire-i ilme geçiyor; alem-i şahadetten, alem-i gayba gidiyor; alem-i tegayyür ve fenadan, alem-i nura, bekaya müteveccih oluyor.”³⁹

Dünyevî hayatımızdaki yorgunlukları, hastalıkları ve yaşlılığı, sevdiklerimizin bu hayattan sıyrılıp ebedî alemlere seyahat ettiklerini düşündüğümüzde, gerçekte ölümün ilahî bir nimet olduğunu görebiliriz.⁴⁰ Eğer hayat bu dünyadaki hayattan ibaret olsaydı ölüm kötü olur, masumların ölümlerini açıklamak imkansız hale gelirdi. Halbuki mazlumların fani mal ve servetleri sadaka hükmüne geçip ebedî bir servete inkılap etmektedir. Geçici hayatlarını kaybettiklerinde ebedî bir hayatı ve bir çeşit şahadet mertebesini kazanacaklardır. Tabii afetler için de aynısı geçerlidir. Mesela depremler, masumlar ve günahkarlar arasında bir ayrım gözetmez. Bu durum, kainatta geçerli olan ilahî kanunların (sünnetullah) bir gereğidir. Eğer bir ayrım gözetilseydi insanlar inanmak ve teslim olmak zorunda kalacaklardı. Bu durumda da dünya, ölümü ve hayatıyla (Kur'an, 67:3) bir imtihan ve tecrübe alanı olmaktan çıkacaktı. İnsanlar sosyal görevlerini anlayamayacak-

36. A.g.e., c. i, (24. Mektup), s. 481-b. RNK, c. i, (2. Şua), s. 853-b.

37. A.g.e., c. i, (24. Mektup), s. 481-b.

38. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 853-b.

39. A.g.e., c. i, (24. Mektup), s. 481-b.

40. A.g.e., c. i, (17. Söz), s. 77-b.

lardı.⁴¹ İnsan “şecere-i hilkatın meyvesi, en uzak noktası” tüm kainatın kalbi ve merkezi⁴² olduğundan bu sorumluluğunun farkına varmalıdır. İnsanın durumu ve işlevi:

Kainatta görünen saltanat-ı Rububiyeti, itaatkarane tasdik edip kemalatına ve mehasinine hayretkarane nezaretidir... Sonra, her biri birer gizli hazine-i maneviye hükmünde olan esma-i Rabbaniyenin cevherlerini idrak terazisiyle tartmak, kalbin kıymetşinaslığı ile takdirkarane kıymet vermektir. Sonra kalem-i kudretin mektubatı hükmünde olan mevcudat sahifelerini, arz ve sema yapraklarını mütalaa edip hayretkarane tefekkürdür. Sonra, şu mevcudattaki zinetleri ve latif sanatları istihsankarane temaşa etmek[tir]...⁴³

Bu pasajları daha önce bahsedilen “epistemolojik bütünlük” (tüm pencereleri kullanma tavsiyesi) ile beraber düşünürsek Nursî'nin bilgi, sanat, ahlak ve iman arasındaki organik bağı nasıl kurmaya çalıştığını ve bu girişimin teodise problemini anlamada (hatta çözmede) ne kadar önemli olduğunu daha iyi anlarız. Kanaatimce burada “ilgili epistemoloji” yaklaşımının ince bir örneğini görüyoruz. Bunun İkinci Meşrutiyet dönemi “klasik Türk İslamcılarının” fikirlerinde ve Hindistan-Pakistan alt kıtasında Muhammed İkbal'in düşüncesinde çok önemli bir yeri vardı. O zamanlar İslam dünyasında tesiri giderek artan pozitivist akımlara karşı verilen tepkiler buna katkıda bulunmuş olmalılar. Onların programının (“aktif insan, aktif toplum,” “yaşayan din, ve din tarafından şekillendirilen hayat”) genel epistemolojisini oluşturmuştu.

Bu noktada insana önemli vazifeler düşmektedir. Nursî bu bağlamda kader-i İlâhî tarafından insana çok değerli programların yüklendiğini söyler, ancak “nefs-i emmare tahrip ve şer cihetinde nihayetsiz cinayet işleyebilir, fakat icad ve hayırda iktidarı pek azdır ve cüzîdir. Evet, bir haneyi bir günde harap eder, yüz günde yapamaz.”⁴⁴

41. A.g.e., c. i, (14. Söz), s. 66-b-67-a.

42. A.g.e., c. i, (15. Söz), s. 69-a-70-b.

43. A.g.e., c. i, (23. Söz), s. 141-b.

44. A.g.e., c. i, (23. Söz), s. 136-b-137-a.

Nursî bunun bizi ümitsizliğe götürmemesi gerektiğine inanır. Bize olayın parlak tarafından bakmamız gerektiğini öğretir. Mesela, insanın en lezzetli ve tatlı ve kıymetli hissi olan muhabbet, eğer sırr-ı tevhid yardım etse, bu küçücük insanı, kainat kadar büyütür ve genişlik verir ve mahlukata nazenin bir sultan yapar.⁴⁵

İnsan yalnızca “nefsindeki eneyi yırt[malı] Hüve’yi göster[melidir].”⁴⁶ Eğer bunu yapabilirse şer problemini büyük oranda çözmüş demektir. Kur’an’ın söylediği ve Nursî’nin vurguladığı gibi tabiatdaki, karadaki ve denizdeki, şerlerin (“bozgunculuğun”) çoğu insanın kendi eliyle kesb ettiği şeylerden dolayıdır (Kur’an 30:40). Tabiatla kurulacak olan bilgili, merhametli, özenli ve sorumlu ilişkiler sayesinde insan yıkıcı olmaktan ziyade yapıcı olmaktadır.

Ahlak alanındaki şerler insanın ürünüdür. Baskın İslamî çizgiyi takip ederek Nursî bazı tabii afetlerin insanların ahlakî şerlerinin bir sonucu olduğuna inanmaktadır.⁴⁷ Tabii afetlerden ders almalıyız. Bunlardan bazıları İlahî uyarılardır, aslında lütuflardır.⁴⁸ Bizim için onlar aynı zamanda imtihan ve tecrübedir. Bu unutulmamalıdır. Belalar önemli görülürse büyürler, önemsiz görüldükleri takdirde ise küçülürler.⁴⁹ Eğer kararlı ve sabırlı olursak musibetlere katlanabiliriz, ve böyle de olmalıyız. Belaların bir kısmı da günahlara kefarettir.⁵⁰

Nursî insan hayatında içkin olan şer ve zorlukların bizi ümitsizliğe sürüklememesi gerektiğine inanır. Ümitsizlik, insanları kendilerine Allah tarafından bahşedilen kaynakları ve yetenekleri geliştirmekten ve onları iyi yolda kullanmaktan alıkoyar. Bu aynı zamanda Kur’an’ın “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyiniz”

45. A.g.e., c. i, (2. Şua), s. 853-a.

46. A.g.e., c. i, (24. Söz), s. 157-b. Özellikle son cümle Muhammed İkbal’i hatırlatmaktadır. Daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Aydın, *İslam Felsefe Yazıları*, (İstanbul, 2000), s. 107-177.

47. RNK, c. i, (2. Lema), s. 582-b.

48. A.g.y.

49. A.g.e., c. i, (2. Lema), s. 583-a.

50. A.g.e., c. i, (2. Lema), s. 582-b.

emrine de bir tezat ima etmektedir. Kötümserlik müminin sıfatı değildir, sadece kafirler kötümserliğe düşerler. Çünkü

Ehl-i dalalet için dünya, firaklar ve zevaller ile dolu ve ademler ile malımağdır. Kainat, onun için manevî bir Cehennem hükmüne geçer... Fakat sırr-ı Kur'an ve nur-u iman ile, ezelden ebede kadar bir nur-u vücud görünür.⁵¹

Nursî'ye göre bu iyimserliği muhafaza edebilmek için kişi kader-i ilahî ile beraber yaşamalı, iradesini hayırda yarışmak için kullanmalı, olayları bir bütün olarak görmeli, kendini malayani-yatta özellikle de nefis-i emmarenin hoşuna gidecek şeylerde kaybetmemeli, ve yaratılan her şeyin ardındaki celal ve cemali görmeli ve onun yarattığı hiçbir şeyin abes ve amaçsız olmadığına iman etmelidir.

Bu zihniyet seviyesi onun optimizmi bir adım ileri götürmesine ve "Allah her şeyi en mükemmel şekilde yaratır" (Kur'an 32:7) ayetini şu şekilde yorumlamasına vesile olmuştur:

Her şeyde, hatta en çirkin görünen şeylerde, hakiki bir hüsün ciheti vardır. Evet kainattaki her şey, her hadise ya bizzat güzeldir, ona hüsn-ü bizzat denilir. Veya neticeleri cihetiyle güzeldir ki, ona hüsn-ü bilgayr denilir.⁵²

Sonuç

Önceden zikredildiği gibi Nursî teodise problemini bir çok açıdan tartışmaktadır. Teodise sorunuyla ilgilenmeden önce insanın psikolojisini anlamaya ve açıklamaya girişir: Şer problemi ile karşı karşıya kaldığında, insan kendini hangi tür duygusal ve entelektüel zorluklar içinde bulur? İlmî ve entelektüel açıklama ve analizleriyle Nursî duygusal zorlukları bertaraf etmeye çalışır. Diğer bir deyişle, onun açıklamasının nihai hedefi "manevî bir tedavi"ye yardımcı olmaktır. Buna ulaşılmış gibi olduğunda tartışmayı durdurmaktadır. Yani, analitik, eleştirel bir felsefecinin, ya da Kadı Abdülcebbar gibi Mutezile ekolünden bir kelamcının yolunu takip etmemekte ve "tartışmanın beni götürdüğü yere kadar

51. A.g.e., c. i, (24. Mektup), s. 486-b.

52. A.g.e., c. i, (18. Söz), s. 889-b.

gideceğim” dememektedir. Felsefe ve kelimada bu konuyla ilgili öne sürülen argümanların önemli bir kısmını ele alır fakat bunlardan hiçbirini diğerinin ışığında detaylı olarak tartışmaz. Bunun sonucu olarak *Risale*’de, içerdiği ilmin zenginliğine mukabil gelecek bir teorik argümanlar dizisi bulunmaz.

Ayrıca bu genel duruşun bir sonucu olarak çok büyük önem verdiği tevazu -Nursî’nin hedefi ikna etmek olduğu için- ara sıra bir kenara bırakılabilmektedir. Örneğin, sık sık “güneşler kuvvetinde On İkinci Lema”⁵³ ya da “Yirmi Dördüncü Mektup’ta tafsilen katî ispat edildiği gibi”⁵⁴ gibi ifadelerle rastlıyoruz. Yukarıda ayrıntısıyla tartışıldığı gibi Yirmi Dördüncü Mektup’un konusu teodisedir. Fakat teodisenin ilmi ve entelektüel bir problem olmaktan ziyade kalbe (hâle) ve vicdana bakan bir mesele olduğunu yazar kendisi ifade etmektedir.⁵⁵ Bu tarz bir sorunun “katî ispatları”nın olamayacağı açıktır. (“katî ispatlar” ve benzeri ifadeler klasik kelim literatüründe sık sık kullanılır.)

Bu eleştiriler Nursî’nin *Risale*’de teodise problemiyle oldukça detaylı bir şekilde uğraştığı gerçeğini değiştirmez. Gerçekten bu konu daha çok düşünmeyi gerektirmektedir. Aksi takdirde yazarın ilim ve düşüncesindeki zenginliği sergilemek mümkün değildir.

53. *A.g.e.*, c. i, (22. Söz), s. 130-a.

54. *A.g.e.*, c. i, (2. Şua), s. 859-b.

55. *A.g.e.*, c. i, (3. Lema), s. 584-a.

Said Nursî'nin Öğretilerinde Kıyamet*

BARBARA FREYER STOWASSER

Eskatoloji tarihin sonuna inanmaktır, insanlığın ve dünyanın nihaî kaderi ve maksadına dair bir kavramdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te, Allah mutlaka dünyayı sona erdirecek ve Hesap Günü'nü getirecektir. Büyük Japon Kur'an araştırmacısı Toshihiko Isutzu neredeyse kırk yıl önce şunları yazmaktadır:

Kur'an'ın ahlakî-dinî sistemi, çok genel bir ifadeyle, eskatoloji kavramına dayanmaktadır. Bir başka deyişle, bu dünyanın ahlakî yalnızca kendi kendine yeten bir sistem olarak burada oluşmamıştır; aksine bu ahlakî yapısı bu dünyanın kaçınılmaz nihaî (eskatolojik) kaderi tarafından derinden etkilenmiştir. İslamî sistemde ahiret düşüncesi -daha doğrusu ahiretin canlı imajı- en yüksek ahlakî davranış ilkesi olarak görülmelidir.¹

Bu görüşün her iki kısmı da Said Nursî'nin çalışmasına uygulanabilir. Yeni Said'in eserleri (1920-21 ila 1950) Kur'anî metne odaklandığı gibi, "bu dünyanın mukadder (eskatolojik) sonu" teması da Nursî'nin bir çok detaylı hakikat, gerçeklik ve iyilik tanımında sabit ve yaygın bir referans noktası olarak hizmet etmekte-

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

1. Toshihiko Isutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966), s. 108.

dir. Gerçekten de Nursi'nin "Barla'da yazdığı ilk temel risalesi"² haşır ve ahiret temasını ele almaktadır. Bu risale Onuncu Söz olarak bilinmektedir. Nursi bu risaleyi 1926 yılında, Batı Anadolu dağlarındaki küçük bir köy olan Barla'da sekiz buçuk yıllık sürgün yaşamının başında yazmıştır. Bu risale belki de "Yeni Said" in bütün eserlerinin, yani *Risale-i Nur*'un (bundan böyle *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) köşe taşlarından birisi olarak değerlendirilebilir. Bu bölüm Nursi'nin eskatoloji kavramının unsurlarından birisi olarak kıyamet temasının kısa bir incelemesidir.

"Kıyamet," afet, kozmik felaket, nihai büyük yangın, dünyanın sonu anlamına gelmektedir; metinde ise bu kavram eskatolojik olayların gelecekte alacağı şekildir. Kıyamet vizyonlarına ilişkin zengin Yahudi geleneği,³ İsa [a.s.] ve havarileri tarafından,⁴ özellikle Vahiy Kitabı'nın⁵ yazarı ikinci kuşak şahsiyet Patmoslu John tarafından devralınmıştır. Hem Yahudi hem de Hristiyan metninde, kıyamet nosyonu *millenialism* ya da *millenarianism* kavramıyla, kıyametten önce Mesih tarafından (yahudiler için [Hz.] Davud ya da onun soyundan birisi; hristiyanlar için semadan incek olan [Hz.] İsa) kurulacak kutsallık, barış, adalet ve bolluk alemi inancıyla bağlantılıdır. Her ne kadar *milenyum* terimi bin yıllık krallığı ima etse de, süre önem bakımından ikinci plandadır; önemli olan olağan zamanın bir felaketle sona ereceğinin işaretleriyle başlayan ve bir arınma ve dönüşüm hazırlık döneminden sonra insanlığın bütün çatışmalarının sona erdiği ve bütün adaletsizliklerin giderildiği nihai aşamaya ulaştığı bir dönem olmasıdır.

İslam'da hayırla şer arasındaki son mücadele temaları ve bütün dünyevi adaletsizliklerin yeryüzünden bir kurtarıcı şahsiyet

-
2. Şükran Vahide, "The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi," *Muslim World*, cilt 89 (3-4), Temmuz-Eylül 1999, s. 227.
 3. Örneğin Üzeyir, Yereya, Hezekiel, Danyal, Yoel ve Zekeriya kitaplarında bulunur.
 4. Nakledildiği yer Matta 24:3-25:46; Luka 21:5-36 ve Pavlos'tan Selaniklilere Mektup, 4:13-5:3.
 5. Yaklaşık olarak M.S. 95 yılında yazılmıştır.

tarafından sona erdirilerek zafere ulaşılması Kur'an'da yer alırken, ayrıntıları hadiste Kur'anî temelin de ötesinde geliştirilmiştir. Kur'an "vaktin bazı işaretlerini" şu şekilde vermektedir: Yerleşik ailevi, toplumsal ve ekonomik normların dağılması (80:34-37; 81:4; 70-10-14); "dabbetü'l-arz"ın çıkması (27:82); Yecûc ve Mecûc kavimlerinin eski duvarı yıkıp ortaya çıkacakları ve yeryüzünü harap etmeleri (21:96-97) ve İsa'nın [a.s.] "vaktin işareti" olduğu (43:61) belirtilmektedir.

Hadisler kıyamete işaret eden sosyal çözülme ve ahlakî bozulmanın örneği olan ihtilaflar ve belalara ilişkin bol bol bilgi vermektedir. *Musannef* türü klasik, geleneksel hadis derlemelerinde (yani hadisin ilk olarak kimin tarafından nakledildiğine göre değil, konusuna göre sıralandığı derlemeler), bu deliller genellikle *fiten* (ahirzamanda meydana gelecek belalar, fitneler) başlığı altında ayrı bir kitap olarak düzenlenmektedir.⁶ 1999 yılında, takvimlerin ikinci milenyumdan üçüncü milenyuma geçişi aşamasında kıyamet korkularıyla birlikte, "Y2K" bilgisayar çöküşleri hakkında sekülerist kaygılar yaygındı. Bu tema ayrıca İslam aleminde, özellikle Arap dünyasında kıyamete ilişkin yayınlar furyasına konu oldu. Halbuki Hicri takvimde yıl henüz 1420 yılı idi. Bu dönemde ayrıca İnternet'te İngilizce olarak "kıyamet alametleri"nin listesi yayınlanmaya başladı. "Kıyamet alametleri" başlıklı böyle bir belgede hadîse dayanarak aşağıdaki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel uyarı işaretleri verilmektedir:

Güvenilmez insanlar güvenilir ve güvenilir insanlar güvenilmez olarak görülecek; hava kışın sıcak yazın ise soğuk olacak; günler uzayacak, yani birkaç günlük seyahat birkaç saat içinde yapılacak; hatipler ve hocalar açıkça yalan söyleyecek; insanlar önemsiz şeylerde bile ihtilafa düşecekler; çocuklu anneler çocuklu olmaktan memnun olmayacak; kısır kadınlar çocuk sorumluluğundan kurtuldukları için sevinecekler; zulüm, kıskançlık ve açgözlülük günün egemen düzeni haline gelecek; insanlar körü körüne tutkuları ve geçici heveslerinin peşinde koşacaklar; yalan doğruya üstün gelecek; şiddet, kan dökülmesi ve anarşi yaygın hale gelecek; ahlaksızlık ve utanmazlık açıkça sergilenecek; dine

6. Buhari Kitap 92; Müslim Kitap 52; Ebu Davud, Kitap 34; Tirmizi, Kitap 31; Meca, Kitap 36.

ait hükümler toplumun en kötü unsurlarının eline geçecek ve evlatlar (ebeveynleri için) ıstırap ve öfke kaynağı olacaklar. Her evde müzik ve müzik aletleri bulunacak; insanlar homoseksüelliğe yönelecekler; gayr-i meşru çocuk bolluğu olacak; toplumda eleştiriler, öykü anlatıcılar, laf atanlar çoğalacak, alaycılar artacak; insanlar yabancılarla ilişkilerini güçlendirirken, kendi yakınları ve sevdikleriyle bağını koparacak; ikiye bölünmüş toplumun işlerini kontrol edecek; kötü, ahlaksız insanlar ticari kuruluşların yönetimini ele geçirecek; mescitler süslenecek, ancak insanların kalbi rehberden yoksun kalacak; mescitlerin avluları gayet güzel inşa edilecek ve yüksek minberler yapılacaktır; gangsterler ve kötü insanlar çoğalacak ve her çeşit içki aşırı derecede tüketilecek...⁷

Ayrıca hadislerdeki dabbetü'l-arz, Deccal ya da el-Mesihu'd-Deccal ile özdeşleştirilmiştir. Deccal, ya bir canavar, bir dev ya da insan figürü olarak betimlenmiş ve görünüşü, bir gözü kör, alınında "kafir" yazılı gibi fiziksel ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir. Deccal İslam ümmetini Allah'a ibadetten alıkoyacak ve kırk yıl ya da kırk gün hakim olacaktır. Bu büyük tehlike ve kargaşa döneminden sonra, Deccal, bir Kurtarıcı tarafından savaşa sürüklenecek, yenilecek ve yok edilecektir. Az sayıda rivayete göre; hadisin Mehdi olarak adlandırdığı eskatolojik kurtarıcı İsa'dır [a.s.]. Ancak rivayetlerin büyük çoğunluğuna göre ikisi farklı şahsiyetlerdir. Kudüs ve Şam, [Hz.] İsa'nın ikinci gelişinin yeri olarak belirtilmektedir. Mehdi ya da [Hz.] İsa veya [Hz.] İsa ve Mehdi beraberce Deccal'ı öldürecektir.⁸

Sünni kaynaklı hadislerin büyük bir kısmına ve Şii kaynaklı hadislerin hepsine göre Mehdi [Hz.] Peygamber'in [s.a.v.] soyundan gelecektir. Onuncu yüzyıl sonrası İmamiye (On İki İmam) Şi'ası genellikle Hasan el-Askari'nin oğlu On İkinci İmam Muhammed'i Mehdi olarak kabul ederler. Kendisi sır aleminden Şii cemaatinin ümitlerini gerçekleştirmek ve insanlığı soysuzlaşmaktan kurtarmak için dönecektir. Daha önceki imamlar da benzer bek-

7. <http://www.siliconfusion.com/Islam/Prophecies/md3.html> (Sonbahar 1999).

8. Ahirzaman hadisleri konusunda Jane I. Smith ve Yvonne Yazbek Haddad, *The Islamic Understanding of Death and the Resurrection* (Albany, 1981), s. 65-70.

lentilerle beklenmişti. Şii hadislerde, ayrıca bir grup sadık takipçisiyle beraber geri dönüşü, Seçilmişlerin “ilk dirilişini” haber veren Üçüncü İmam Hz. Hüseyin’e [r.a.] özel eskatolojik bir yer ayrılmaktadır.⁹ Bir başka rivayete göre; Mehdi'nin krallığı yeryüzünde barış ve adaletin hakim olduğu, otantik sünnetin yeniden kurulduğu bir kurtuluş dönemidir. Bu dönem, yeryüzünü kasıp kavuracak ve yaratılış sürecini tersine çevirecek nihaî felaketten önce 5, 7, 9, 40 ya da daha fazla yıl sürecektir.¹⁰

Bu noktada, Allah'ın “eski dünya”yı dağıtmasının ardından haşır ve ebedi cennet ve cehennemın “yeni dünya”sının yaratılışı anına ilişkin olarak, Kur'anî ayetler bir yığın eskatolojik ayrıntı sunmaktadır. Bir başka deyişle, dünyanın sonuna işaret eden dünyevi “ahir zaman işaretleri” Kur'an'da yalnızca genel olarak tasvir edilirken (ve ayrıntıların büyük bir kısmı hadislerde yer alırken), kainatın ve dünyevi zamanın yok oluşu, haşır, Hesap Günü ve bireysel olarak ebedi ceza ya da mükafat mekanına gönderilmesi vahiyde özellikle ve güçlü bir şekilde betimlenmiştir. Bu nedenle, düşüncesi temelde Kur'an'a odaklanan Nursî için, Haşır, hesap günü ve ahiret temaları hakkındaki Kur'anî doktrine nazaran hadislerde kaydedilen “kıyamet alametleri” daha az önem taşımaktadır.

Kur'an bize kıyamet vaktinin bilinmediğini öğretmektedir: “Kıyamet yaklaştıkça yaklaşmıştır. Onu Allah'tan başka ortaya koyacak yoktur” (53:57-58); “... kıyamet saatini bilmek Ona aittir. Ona döneceksiniz” (43:85, 31:34, 7:187, 33:63). Tıpkı Kilise gibi ve aynı nedenlerden dolayı, Sünni İslam da, Mehdilik iddiaları ve bu dünyada kurtulma vaatleriyle birlikte gelen kıyamet hareketlerine ilişkin oldukça sönük bir görüşü benimsemiştir. Böylece klasik ve modern Sünni alimler eskatolojik hadisleri “zama-

9. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam* (The Hague, 1978), s. 216-229; Abdülaziz A. Sachedina, “Messianism and the Mahdi,” Seyyid Hüseyin Nasr, Hamid Dabashi ve Seyyid Veli Rez Nasr (der.) *Expectations of the Millenium: Shiism in History* (Albany, 1989), s. 25.

10. Ayet 81:14 ve Smith ve Haddad, *Islamic Understanding of Death and the Resurrection*, s. 65-70.

nın aynasında,” hoşlanılmayan sosyal ve siyasal uygulamaları eleştirmek için ve daha çok da tevbeye davet etmek için yorumlamış ve istihdam etmişlerdir.¹¹ Onuncu yüzyıldan bu yana özellikle M.S. 939 yılında On İkinci İmam’ın esrarlı bir şekilde göğe yükselmesinden (gaybubet-i kübra) bu yana,¹² On İki İmam Şi’ası’nın teologları kendi eskatolojik geleneklerini benzer bir şekilde ele almışlardır. Hatta onların Mehdi hadislerinin kendi dönemlerine ilişkin siyasal ve sosyal kargaşalara dair ayrıntıları kehanet biçiminde içermesine ve bunları kıyamete ilişkin haberlerin izlenmesine rağmen, vurgu, sabırla bekleme görevine yapıliyordu.¹³

Aynı şekilde Nursî’nin öğretilerinde de kıyamet nosyonu paradigmatik ve kerigmatik* bir aygıt olarak yer almaktadır. Bir başka deyişle Nursî ahirzaman sosyal çözülmesi, ahlakî bozulma ve hakla batıl arasındaki nihaî mücadele temalarını, eğitim ve vaaz yoluyla yeni maneviyat ve ahlak parametreleri geliştirmek maksadıyla, içinde yaşadığı dünyanın hastalıklarını analiz etmek üzere kullanmaktadır. Eskatoloji onun ahlakî yeniden silahlanma programında ve seküler devlete karşı direnme mücadelesinde bir kilometre taşı idi. Çünkü onun Kur’anî eskatoloji dersine ilişkin anlayışı, mümin bir toplumun ahlakının, pozitif yasalarla değil ilahî hükümlerle belirlendiği ve bu seçimin ezelde yapıldığı gerçeğine dayanmaktadır. Bu bağlamda kıyamet hadisleri Nursî’ye, eserlerinin ana mesajı olan hakla batıl, iyi ile kötü, maneviyat ile maddiyat ve dinle sekülerizm arasındaki çatışmanın ciddiyetinin altını çizmek için, güçlü bir semboller ve temsiller dili sağlamıştır.

Örneğin Nursî On Beşinci Mektup ve Yirmi Dokuzuncu Mektup’ta tabiat ve ahirzaman rivayetlerinin anlamı hakkındaki soru-

11. Smith ve Haddad, *Islamic Understanding of Death and the Resurrection* s. 128-131.

12. Jassim M. Hussain, “Messianism and the Mahdi,” *Expectation of the Millennium*, s. 14-22.

13. Abdülaziz A. Sachedina, “Messianism and the Mahdi,” s. 24-30.

*. kerigna: (İsa Mesih vasıtasıyla) kurtuluşa ermenin müjdelenmesi (ç.n.).

lara cevap vermektedir. Ancak bu eserlerin ikisi de Barla'da 1926 yılından 1934 yılına kadar süren sürgün hayatı esnasında yazılmıştır. On Beşinci Mektup'ta "Süfyan [Deccal'ın ikizi, İslam Dec-calı] namında müthiş...şahsı" şeriat-ı İslamiyenin tahribine çalışan ve ehl-i nifakın başı olan "Süfyan'ın şahs-ı manevîsi" şeklinde tanımlamaktadır. Bu risale Nursî'nin soruya hadislerle bağlantılı cevabıydı. Aynı bağlamda, sonra Nursî bu şer güçlerin o dönemde Türk toplumunda gördüğü spesifik formlarına işaret etmek için hadislerden yararlanmaktadır: Tabiatperest ve materyalist felsefeler, ferdiyetçilik, bencillik ve kibir. Aynı şekilde Deccal figürü ateizmi sembolize etmektedir; bu Deccal aldaticılığını "medeniyetin cazibedar lehviyatı ve fantaziyeleri"nden almaktadır. Bu arada gerçek müminlere ise "medeniyet, elinde cehennem zebanisi gibi tehlike getirir, esaret ve sefalet altına atar." Kurtuluş din biçiminde gelir. Deccal, İsa [a.s.] ve Mehdi tarafından öldürülecek ve bu sonuç "[Hz. İsa'nın sembolize ettiği] İsevilğin din-i hakikisi zuhur ile ve İslamiyete inkılap etmesiyle" gelecekteki birleşmesine işaret etmektedir. Bu birleşik güçlerin muazzam manevî enerjisi dinsizlik güçlerine galip gelecektir.¹⁴

Aynı şekilde Yirmi Dokuzuncu Mektup'ta Deccal, Batı'dan ithal edilen seküler ideolojilerin, özellikle ırkçılığa uzanan bölücü milliyetçiliğin sembolü olarak anlaşılmaktadır. Diğer yandan bu güçleri mağlup eden Mehdi hem bir birey hem de [Hz.] Peygamber'in [s.a.v.] Âl-i Beytinin şahs-ı manevîsi olarak tanımlanmıştır. Çünkü ahirzaman Mehdisi, tarih boyunca İslam ve şeriatı korumak için çalışan manevî rehberler ve müceddidler silsilesinin son halkasıdır.¹⁵

Nursî'nin klasik ahirzaman hadisleri üzerine yazdığı en uzun, en kapsamlı ve ayrıntılı risalesi Beşinci Şua'dır. Nursî'nin biyografî yazarına göre bu bölüm muhtemelen 1938 yılında Kastamonu'da bir araya getirilip düzenlenmiş, fakat orijinal olarak Meşru-

14. Nursî, *Letters 1928-1932*, trc. Şükran Vahide, (İstanbul, 1997), s. 77-80.
15. *A.g.e.*, s. 512-516.

tiyet döneminde Nursî İstanbul'da iken yazılmıştır.¹⁶ Bir Mukaddime ve yirmi üç "Mesele"den oluşan bu Şua'nın Mukaddimesi ahirzaman hadislerinin genel yapısını ele alırken, Meselelerde temel hadis kitaplarında yer alan spesifik hususlar incelenmektedir. Mukaddimede Nursî ahirzaman hadislerini, hakikatleri gizli olan ve gerçek anlamları ancak haber verilen olay gerçekleştikten sonra anlaşılan, müteşabih Kur'an ayetlerine benzetmektedir. Ancak zamanla bazı insanlar bu müteşabih rivayetlere gerçek anlamlar yüklemişler, bu da onları yanlış yorumlara götürmüştür. Ayrıca bazı rivayetlerin kendileri de hatalıdır, çünkü asıl metin dışında önceki bir ravinin yorumuna ait olan sözleri de içermektedirler. Kıyametin tam vakti yalnızca Allah tarafından bilindiğinden, onun yakın olduğuna ilişkin bütün yorumlar, hatta rivayette belirtilen şartlardan bazıları gerçekleşse bile, hatalıdır. Eğer böyle olmasaydı, ölüm korkusu günahkarları salihlerle bir yapacak, böylece herkes mümin haline gelecek ve hakiki imanı ortaya çıkaracak şartları ortadan kaldıracak bir eşitlik doğacaktı.¹⁷ Beşinci Şua'daki yirmi üç "Mesele" Nursî'nin talebelerinin hadislerde geçen ahirzamana ilişkin ayrıntılara dair sorularına verdiği cevaplarıdır. Burada Nursî, Mukaddimede verdiği yöntemleri uygulayarak metinleri müteşabih ve mecazi olarak ele almıştır. Nursî bu gibi teşbihlerin çağdaş bağlamda (muhtemelen) nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin örnekler vermektedir. Ancak bütün metinlerin "En iyisini Allah bilir," "Gaybı ancak Allah Bilir," "İlim Allah'a aittir" ya da "Gerçek Allah katındadır, ancak O bilir" gibi ifadelerle başlaması anlamında mütereddittir. Bu durum Nursî'nin daha önce Kur'an'ın müteşabih olan ve doğası gereği hakikati gizleyen ayetlerine benzettiği hadislerle net bir anlam vermekten kaçındığını göstermektedir. Beşinci Şua'da yer alan yirmi üç rivayet arasından seçtiğimiz aşağıdaki beş örnek Nursî'nin yöntemini ortaya koymak için yeterli olacaktır: Süfyan'ın alnında "Haza kafir [Bu kafirdir]" yazısını taşıması, başına "frenklerin

16. Vahide, "Life and Times of Nursi," s. 235.

17. Nursî, *The Rays Collection*, trc. Vahide, (İstanbul, 1998), s. 97-102.

serpuşunu koyup, herkese de giydirdi" demektir; ahirzamanda "Allah Allah" diyecek olmaz sözü toplumdaki bütün ibadethanelerin kapatılmasına işaret eder; Deccal'ın uluhiyet dava etmesi dinsiz liderlerinin etraflarında oluşturdukları kişilik kültüne benzetilebilir; hadislerde yer alan ahirzaman fitnesi hakkında, cinsiyet ilişkilerinin ve toplumsal eğlence biçimlerinin dramatik dönüşümler geçirdiği bir toplumsal ahlak kaybına işaret eder ve Süfyan'ın "alim" sıfatı bütün dinî unsurlardan arındırılmış bir eğitim sistemini emreden bir yöneticiyi haber verdiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak hadislerde yer verilen bütün bu korkutucu ahirzaman şahsiyetlerinin ateizm ve onunla birlikte gelen materyalist ideolojilerin geniş şahs-ı manevîsini ifade eden metaforlar olarak anlaşılması gerekir.¹⁸

Uyarı vasıtası olarak ahirzaman hadisleri Nursî'nin yeni dinî ahlak çağrısını olağan zamanı aşan sembolik bir bağlama yerleştirmesine imkan sağladı. Bir yandan Nursî'nin düşüncesi, kendisini bu rivayetlerden bazılarının "sahihliği" ya da "zayıflığı" hakkında düşünmeye götüren modern bir bakış açısından sistematize hadis literatürüne odaklanıyordu. Bu bağlamda talebelerine hem konuya ilişkin klasik İslamî metinlerle yeniden bağlantı kurmayı hem de bu literatüre yeni bir gözle bakmayı öğretiyordu. Öbür yandan -ve aynı zamanda- sıkça hurafelerin karıştığı popüler ya da "halk" geleneğinde önemli olduğu gerçeğinin yanı sıra, konunun kendi gücünden dolayı, Nursî'nin bu konuya ilişkin öğretileri, yalnızca kendi dindar takipçileri arasında değil, ayrıca sekülerist düşmanları arasında da özel bir yankı oluşturmuştu. Savcılarının birkaç mahkemede Nursî ve talebelerini siyasal devrimcilikle suçlamaları, ahirzamana ilişkin yazılara, en çok da Beşinci Şua'ya dayandırmalarının bir nedeni de budur.

Nursî'nin ahirzaman hakkındaki derslerinin maksadı çağdaşlarına iman ve ahlakı öğretmektir. Hem niyetiyle, hem de ahirzaman hadis literatürünü mecazi olarak açıklamak ve kullanmak şeklindeki metodolojisiyle, Nursî klasik İslam uleması tarafından

18. A.g.e., s. 97-117.

oluşturulan kalıbı izlemiştir. Aynı zamanda bir bütün olarak onun mesajı, modern İslamî söylemin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Yvonne Yazbeck Haddad'ın gösterdiği gibi,¹⁹ Nursi'nin bu söylemdeki bakışı, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi diğer Müslüman modernistlerden biraz farklıdır. Abduh umutlarını, eğitim yoluyla "bireyin reformu"na dayalı yerli, İslami, sosyal ve siyasal modernizasyona bağlarken, Kutub sadık müminlerin siyasal güç kazanma hedefiyle örgütlü bir şekilde mücadele etmesini ve hem devletin hem de toplumun İslam ilkelerinin tek, gerçek yorumuna göre İslamileştirilmesini tasarlamış ve bunun stratejilerini geliştirmiştir. Diğer yandan Nursi Abduh'un İslamî eğitimin modern dünyada oynadığı kritik role olan inancını paylaşmakta, ancak onun optimizmini paylaşmamaktadır. Nursi'nin yeniden İslamî ahlakla ahlaklanma programı, Kutub'un Batı'nın yıkıcı cazibesine, özellikle baskıcı iç siyasal sistem olarak kullanılan ideolojilerine karşı acil uyarılarından bazılarını içermektedir. Ancak Kutub'un aksine Nursi bireyin "içinde bulunduğu ortam ne olursa olsun İslam'ın yeterli olduğunu kanıtlayan bir yaşam biçimi geliştirme"²⁰ mücadelesine odaklanmaktadır. Bu "pasif direniş" (müsbet hareket ya da sivil itaatsizlik) özellikle Yeni Said'in eserlerinde telaffuz edilmektedir.²¹ Nursi'nin yaşamı ve kariyerinin "Yeni Said" aşamasında kaleme alınan ahırzaman teması hakkındaki dersleri Haddad'ın okumasını desteklemektedir. Ahırzaman hadislerini mecaz olarak yorumlamakla, Nursi, bu hadislerin mesajını kendi çağdaşlarını siyasal aktivizme değil, manevî uyanışa çağırarak için kullanan uzun bir alimler listesine dahil olmaktadır. "Kıyamet"in vakti yalnızca Allah tarafından bilindiğine göre, müslümanın görevi, bir yandan kıyametin gelmesini sabırla beklerken öbür yandan ona kendisini hazırlamaktır.

19. Haddad, "Ghurba as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview," *Muslim World*, cilt 89 (3-4), 1999, s. 297-313 (elinizdeki kitapta bunu takip eden makale).

20. A.g.e., s. 300.

21. A.g.e., s. 307-308.

Müslüman'ın Hayatı İçin Bir Paradigma Olarak Gurbet: Bir *Risale-i Nur* Dünya Görüşü*

YVONNE YAZBECK HADDAD

Yirminci yüzyılda modernite karşılaşmasıyla İslam dünyası büyük bir değişim geçirdi. Bu değişiminin bir kısmı Avrupalı sömürgeci güçler tarafından empoze edilirken asıl yenilikler Osmanlı İmparatorluğu parçalandıktan sonra gücü eline geçiren kuvvetler tarafından, devlet politikası şeklinde, resmî kararlar vasıtasıyla uygulandı. Avrupa'nın siyasî, ekonomik veya askerî herhangi bir müdahalesine karşı koyamamasından dolayı geri kalmış addedilen İslam toplumunu canlandırmanın tek yolunun değişim olduğunu düşünen yerli entelektüel bir zümre bu yenilikçi fikirleri tartışıyor, analiz ediyor, savunuyor veya eleştiriyordu. Birinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan yeni hükümetler, "Batı"nın ve onun evrensel olduğunu iddia ettiği değerlerin dur durak bilmez saldırısına karşı koyabilmek için, Batı'yla eşitliğin kazanılabileceği bir yol izlemek gerektiğini düşünüyor ve farklı siyasî, ekonomik ve sosyal sistemlerde deneyler yapıyorlardı. Batı değerlerinin Üçüncü Dünya ülkeleri tarafından benimsenmesi, medenî devletler arasına katılmak için şart olan ilk adım olarak görülüyordu.

*. Mütercim: Vildan Canpolat.

Bu kampanya, on dokuzuncu yüzyıl sonunda, İslam imparatorluklarının (Moğol, Safevî ve Osmanlı) bariz bir şekilde zayıf oldukları ve onları bölüp -sömürgeci güçlerin isteklerine boyun eğecek- küçük devletler haline getirmek için yapılan Avrupa planlarına karşı koyamadıkları bir bağlamda gerçekleşiyordu. İslam dinine saldıran, onu Ortaçağ zihniyetinin bıraktığı bir iz ve İslam toplumunun bu zayıf halinin sorumlusu olarak gören sömürgeciler, Oryantalistler ve Hristiyan misyonerler, Batı değerlerini savunup yayıyorlar, Müslümanların ancak Batı'nın sekülerizm, sosyalizm, materyalizm, liberalizm ve bilimsel devrim ideolojilerine yapıştıklarında kendilerine geleceğini düşünüyorlardı.

İslam'ın Müdafaası

Bu meydan okumalara tepki olarak, bir grup Müslüman aydın, İslam toplumunun temellerini tehdit eden bu tehlikeye karşı dini müdafa görevini üstlendiler. Bazıları, eski alimlerin fikir birliğine sığınarak, İslamiyet'in yabancı ideoloji ve sistemlerle uzlaşamayacağını savundular. Diğerleri ise kimlik, özgünlük ve hayatta kalma sorularıyla bir ömür uğraşarak, hem modern dünyadan kopuk olmayan hem de bir din ve medeniyet olan İslamiyet'in özüne bağlı bir dünya görüşü sunmaya çalıştılar. Müslüman ümmetin varlığını devam ettirebilmesi ve bireyin bütünlüğünü ve hayatiyetini koruyabilmesi için, hızla değişen siyasî, sosyal ve ekonomik bir çevrede yer açmaya çabaladılar. Bazıları da Avrupalıların sözlerini esas alarak, Müslümanları Batı'yla eşit olabilmek gibi bir umuttan mahrum etmeye çalıştılar.

Said Nursî (1877-1960) işte böyle çalkantılı bir dönemde yaşadı. Sadece Türkiye'deki değil, Arap dünyasındaki ve hatta Batı'daki Müslümanların dikkatini çeken günümüz meselelerinin tartışılmasında onun fikirlerinin çok önemli bir katkısı bulunmaktadır. Bazı eserlerini Arapça yazdığı¹ halde eserlerinin tümü-

1. Nursî'nin Arapça kitapları arasında *İşaratü'l-l'caz fî Mazannî'l-l'caz* (İstanbul, 1974); *Et-Tefekkürü'l-İmanî* (Beyrut, 1974); *El-Hutbetü's-Şamiyye* (Lübnan, 1947); *Es-Saykalü'l-İslamî* (Ankara, 1958) ve *Kızıl l'caz ale's-Süllem* (Şam, 1969).

ne son yirmi yıla kadar ulaşmak mümkün değildi. Daha sonraları, onun izinden gidenler, Türkçe eserlerini Arapça² ve İngilizce'ye³ çevirterek, konferanslar düzenleyip,⁴ onun hayatı, fikirleri ve İslam toplumunun yenilenmesine katkısı hakkında yazı yazacak akademisyenleri toplayarak⁵ Nursi'nin eserlerini yaymaya başladılar.⁶

Bu bölüm Nursi'nin deneyimlerini ve fikirlerini, modern dünyadaki zorluk ve yabancılaşma ortamında Müslüman varlığının devamı için bir paradigma olarak incelemektedir. Onun katkısı, asıl amaçları Müslüman halkın etkin imanını zayıflatmak olan Batılı güçlerin bir oyunu olarak gördüğü Batılılaşma ve radikal sekülerizme karşı direnişindeki sebatında yatmaktadır.

2. İhsan Kasım es-Salihî *Risale-i Nur'u* 8 cilt halinde Arapça'ya tercüme etmiştir: *El-Kelimât*, (Kahire, 1993); *El-Mektubât*, (Kahire, 1992); *El-Lema'ât*, (Kahire, 1993); *Eş-Şu'aât*, (Kahire, 1993); *El-Mesnevî el-'Arabî en-Nurî*, (Kahire, 1994); *Saykalü'l-İslam fî Fıkh Da'veti'n-Nur*, (Kahire, 1995). Bu tercümelerden bazıları daha önceden farklı adlar altında basılmıştı: *El-İnsan ve'l-İman*, (Kahire, 1983); *El-Haşr*, (Bağdat, 1983); ve *El-Melaike ve Bekaü'r-Ruh ve'l-Ahire*, (Musul, 1984); ve *Eş-Şuyuh*, (Musul, 1984). Ayrıca *Zü'l-Fakar*, trc. Abdülhalil Mardinî, (Bağdat, 1974); ve *Râ'idü's-Şebab*, trc. Asım el-Huseynî, (Beyrut, 1974).
3. *Sincerity and Brotherhood*, trc. Hamid Algar, (Berkeley, 1976); *Fruits from the Tree of Life*, trc. Hamid Algar, (Berkeley, 1975); *The Supreme Sign: Observations of a Traveler Questioning Creation Concerning His Maker*, (Berkeley, 1979); *Nature: Cause or Effect?*, trc. Ümit Şimşek (Berkeley, 1976); *The Damascus Sermon*, trc. Şükran Vahide, (İstanbul, 1996).
4. 1996, 1998, 2000 ve 2002 yıllarında İstanbul'da Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumları düzenlenmiştir; 1997 yılında Amman'da yapılan bir konferans da İbrahim Ali el-Avadi tarafından *Bediüzzaman en-Nursî: Fikruhu ve Da'vetuhu*, (Amman, 1998) adıyla derlenmiştir.
5. Asım el-Hüseyinî, *Sirat İmam Müceddid: kabasât min hayati'l-'allame Bediüzzaman Said en-Nursî*, (Beyrut, 1974); Hatice en-Nabaravî, *Devr Kûliyat Resaili'n-Nur fî Yakzatü'l-Ümme*, (Kahire, 1986); Samir Receb Muhammed, *Ed-Da'îye'l-İslamî Bediüzzaman Said en-Nursî*, (Kahire, 1986); Muhsin Abdü'l-Hamid, *Min Eimmeti'l-Tecdidî'l-İslamî*, (Rabat, 1986); İmadüdin Halil, *Er-Rahîl ila İstanbul*, (Kazablanka, 1994).
6. İstanbul, Türkiye; Scottsdale, Arizona; ve Köln, Almanya olmak üzere üç merkezden.

Batı'daki Müslümanlar arasında popüler olan Mısırlı iki yazar, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Seyyid Kutub (ö. 1966),⁷ her ikisi de benzer deneyimlerden geçmelerine rağmen, Nursî'ninkine alternatif paradigmalar önerdiler. Onların münasebeti sadece verdikleri mücadelelerdeki paralelliklerden veya fikirlerini üretirken içinde bulundukları şartlardan ibarettir demek istemiyorum. Bundan ziyade, mücadelenin kendisi, Batı'nın baştan çıkarışını, cazibesini ve vaatlerini tecrübe edişleri ve sonra reddedilmez hakikat olan İslamiyet karşısında hepsinin boş olduğunu fark etmeleri, talebelerinin ilgisini çekiyordu. Abduh, Kutub ve Nursî olayları bir köşeden inceleyip masalarında teori üreten kişiler değildiler. Yazdıklarını bizzat yaşamışlardı. İster hapis ister sürgün olsun, yabancı ve yabancılaştıran şartlar altında Müslüman olmanın nasıl bir şey olduğunun, ne kadar ağır bir bedel ödettiğinin farkındaydılar.

Hayata ve İslamiyet'in toplumu düzeltmedeki rolüne bakışlarında zor ve dramatik safhalar geçirmenin yanı sıra, bu yazarlardan üçü de fikirlerinden dolayı ömürlerinin bir kısmını hapis ve/veya sürgünde geçirdiler. Batı'nın bilgisinin ve gücünün cazibesine kapılmış, bir süre Batı'yı dolaştıktan sonra Avrupa'nın sömürücü girişimlerine silahla karşı koymanın meşruluğuna inanmış ve Müslüman toplumun uyanması ve reform için şart olarak gördükleri devrim vaadiyle oyalanmışlardı. Üçü de devrim dönemlerinde yaşadılar, devrimci aktivitelerde bulundular. Yeni bir başlangıç sözüne, ümmetin menfaatine hizmet etmeyen çürük sistemleri yıkmaya ihtimaline tutulmuşlardı.

Onlar, içinde bulundukları şartların, zamana hakim olan tartışmaların, toplumun katlandığı acıların, Batı'ya ve seçici Batılaşma vaatlerine karşı uyanışın ve de İslam'ın bekası için emsallerinin önerdiği çözümlerin ürünleriydiler.

7. Yvonne Yazbeck Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," ed. John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (New York, 1983), s. 67-98.

Deneyimlerinin benzerliğine rağmen, Müslüman ümmeti korumak için tamamen farklı fikirler geliştirdiler. İslamî olmayan bir çevrede, İslam'a uygun bir hayat sürdürmek için üç seçenek sunup, her biri farklı bir gruba hitap ettiler. Sonunda Abduh da, Nursî de değişimin siyasî güç veya devrimle olmayacağını anladılar, sadece Kutub siyasî kontrol hevesinde ısrarlıydı. Her üçü de, teknolojiye, fenne ve Batı bilimlerine aşına olan bir toplum oluşturarak, modern dünyayla baş edebilecek yeniden yorumlanmış, rasyonel, canlı bir İslamiyet ile hayallerini gerçekleştirmeye çalıştılar. Batı'nın teknolojisini alarak modernleştiği halde, millî değerlerini, geleneklerini ve inanç sistemlerini koruduklarını düşündükleri Japonları örnek aldılar.⁸

Abduh tüm hayatını, bireyin eğitimle yenileneceği barışçıl bir değişime adadı. Modern bir devletin yönetimini üstlenmeye hazır, modernleşmiş Müslüman bir kadro oluşturmaya çalıştı. Ancak Kutub, farklılıklara müsamaha göstermeyen, sosyal problemlere getirilen alternatif seçenek ve çözümlerle uzlaşmayacak bir İslamî sistemin tutunması sağlandığında kurtuluşa erişileceğine inanıyordu. Böyle bir sistem, doğru yorumlanmış İslam doktrinleriyle aşılanmış, siyasî iktidarı ele geçirip, gücü inananlardan çalan dinsizleri yok etmeye kararlı yeni Müslümanların öncülüğünde, organize olmuş ekiplerin uyumlu gayretleriyle var olabilirdi. Ancak o zaman adalet ve erdem yerini bulacak ve dünyayı İslamlaştırma planlarını yürürlüğe sokabileceklerdi.

Nursî ise, bireyi esaslı bir şekilde Kur'an ve Hadis öğrenmeye davet etti. Eğitimin önemi hakkında hemfikir olmakla beraber, onun metodu, bireyin iman ve bağlılık dolu bir hayatı merkezine almasına vurgu yapıyordu. Allah şuurunda odaklanmış disiplinli İslamî bir hayatı ve ahlakî silahlanmayı sağlayacak bir programı telkin ediyordu. Onun kurtuluş reçetesi daha küçük parçalara ayrılmıştı: Belirli bir zamanda, dinsizlik programlarına ve devletin gücüne karşı duran bir kişi. Sürgündeki hayatı, zamanının mey-

8. Adem Tath, "Nursî's View of Civilization," Şerif Mardin vd., *Bediüzzaman Nursî*, (İstanbul, 1993), s. 58.

dan okumalarına, devletin baskısına, fikirlerini değiştirmeye zorlayanlara nasıl karşı koyulacağını gösteren bir model olmuştur.

Bu üç reformcu da İslamiyet'i modern hayat içinde yeniden yorumlamaya odaklanmıştı. Abduh İslamiyet'i modernleştirmeye çalışırken, Kutub moderniteyi İslamlaştırma çabasıındaydı. Hayatının sonunda Nursi'nin programı ise moderniteyi içine alıp denetimi altında tutan, şartlar ne olursa olsun İslam'ın yeterli olduğunu kanıtlayan bir hayat tarzı tasarısı etrafında dönüyordu. Bu süreç içinde üçü de direniş ve hayatta kalmanın vazgeçilmez reçetesi, dünya hayatının tartışılmaz temeli, tüm gerçeğin asla aşılamayacak kaynağı olarak gördükleri Kur'an üzerinde düşünüp yazmanın gerekliliğine inandılar.⁹ Bu üç şahsın Kur'an çalışmalarını 20. yüzyılda gelişmiş olan bir nevi tefsirdir. Bir yandan metni açıklarken bir yandan İslamiyet'i savunurlar.¹⁰

Klasik tefsirlerden farklı olarak Abduh, Kutub ve Nursi'nin Kur'an çalışmaları yalnızca alimlere hitap etmez, içerik daha çok halk hedef alınarak hazırlanmıştır. Günlük hayata, modern dünyada Müslümanları bekleyen sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel sorunlara ve de belirsiz bir geleceğin ihtiyaçlarına kılavuzluk ederler. Bu eserler asıl olarak Kur'an'ın mesajına odaklanır, dil ve gramer özelliklerinin üzerinde fazla durmazlar. Metinden seçilmiş pasajların günümüzle olan ilgisine vurgu yapar, modern bilimin Kur'an'ı asla eski ve kullanışsız diye nitelendiremeyeceğini göstermeye çalışırlar. İslamî kimlik ve özellikleri korumak için her üçü de Kur'an anlayışlarını Peygamber'in [a.s.m.] zamanına yerleştirip Kur'an'ın mesajını getirmek istedikleri değişiklikleri tasdik ettirmek için bir platform olarak kullanıyorlardı. Böylece

9. Nursi, *Kulliyat Resailü'n-Nur* (3 cilt), trc. İhsan Kasım es-Salihî, (İstanbul, 1993), s. 131.

10. Örneğin, bkz. Ahmed Şukri Şabsuğ, "Ulumu'l-Kur'an ve't-Tefsir fî Resaili'n-Nursî," *Nursî: Fikruhu ve Davetuhu*, der. İbrahim el-Avadi, (Amman, 1998), s. 71-97; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'anü'l-Hakim*, (Beyrut, 1979); Abdullah Mahmut Şihate, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî Tefsiri'l-Kur'anü'l-Kerim*, (Kahire, 1984); ve Seyyid Kutub, *Fî Zilali'l-Kur'an*, (Beyrut, 1961).

İslam'ın temellerini tehlikeye attığını düşündükleri belirsiz şeylere karşı taze yorumlar getiriyorlardı.

Nursî eserinin vazifesini şöyle tasvir eder:

Risale-i Nur, yalnız bir cûzî tahribatı ve bir küçük haneyi tamir etmiyor. Belki küllî bir tahribatı ve İslamiyet'i içine alan ve dağlar büyüklüğünde taşları bulunan bir muhit kaleyi tamir ediyor. Ve yalnız hususî bir kalbi ve has bir vicdanı ıslaha çalışmıyor, belki bin seneden beri tedarik ve teraküm edilen müfsit aletler ile dehşetli rahnelenen kalb-i umumîyi ve efkar-ı ammeyi ve umumun ve bahusus avam-ı mümininin istinadgahları olan İslamî esasların ve cereyanların ve şairlerin kırılması ile bozulmağa yüz tutan vicdan-ı umumîyi, Kur'an'ın i'cazıyla ve geniş yaralarını Kur'an'ın ve imanın ilaçları ile tedavi etmeğe çalışıyor. Elbette böyle küllî ve dehşetli tahribata ve rahnelere ve yaralara, hakkalyakin derecesinde, dağlar kuvvetinde hüccetler, cihazlar ve bin tiryak hasiyetinde mücerreb ilaçlar ve hadsiz edviyeler bulunmak gerektir ki; bu zamanda Kur'an-ı Mu'cizü'l-Beyan'ın i'caz-ı manevîsinden çıkan Risale-i Nur o vazifeyi görmekle beraber, imanın hadsiz mertebelerinde terakkiyat ve inkişafata medardır.¹¹

Canavarla Karşılaşmak

Nursî, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanıp Doğu Avrupa ve Güneybatı Asya'daki yeni devletlere yer açılışına tanık oldu. İlk önceleri, daha fazla yabancı işgalini önlemek ve Avrupa'nın kontrolü altına giren toprakların iadesini istediği için Kemalist devrimi destekliyordu. Fakat sonraları, şariat ve örtü gibi İslamiyet'in temel taşlarını yok edip, İslamî birliğin son sembolü Halifelîği kaldırmakla kalmayıp, İslam medeniyetinin tüm izlerini silmeye çalışan sekülerist politikalarla zıtlıydı.¹²

11. Nursî, *The Supreme Sign: Observations of a Traveler Questioning Creation Concerning His Maker*, (Berkeley, 1979), s. 143-4.

12. 1926 yılında Türk Meclisi şariat ile doğrudan çelişkili kanunlar çıkardı: Çok eşlilik, mihir ve erkeğin kadını tek taraflı olarak boşaması kaldırıldı. Ayrıca Türk kadınına Hristiyan ve Yahudilerle evlenme hakkı verildi. Erkeğe ve kadına eşit miras hakkı tanındı. Evlenmek için minimum bir yaş tayin edildi ve toplu taşıma araçlarında ve sinemalarda cinsiyet ayrımı yapma gelenegi kaldırıldı. Alıntılanan yer: Abdullah et-Tantavî, "Menhecü'l-İslah ve't-Tagyir 'inde'n-Nursî," *Nursî: Fikrihi ve Davetuhu*, s. 132.

Türk otoritelerin kasıtlı olarak Avrupa modelini taklit etmeleri, Nursî'ye göre küçük düşürücü bir tavidir. Müslümanları onların seviyesine indiriyordu. Bu çeşit politikaların, Müslümanların Allah'ın emrine başkaldırmasından, insanı hayvan seviyesine düşürecek bir durumdan farkı yoktu: "İşte muzır kafirler ve kafirlerin yolunda giden sefiherler, Cenab-ı Hakk'ın hayvanatından bir nev-i habisdirlere ki, Fatır-ı Hakîm, onları dünyanın imareti için halk etmiştir." Nursî, Avrupalıların, inananların taklit edebilecekleri pozitif bir model olmaktan çok hayvansal davranışlarıyla radikal bir örnek teşkil ettiklerini düşünüyordu. Kullar, Allah'ın inananlara söz verdiği ihsanıyla, Cennet'le tanışacakken, canavarlar için Cehennem tahsis edilmişti.¹³

Ecnebilerin tağutlarıyla ve fûnun-u tabiiyyeleriyle dalalete gidenlere ve onları körü körüne taklit edip ittiba edenlere binler nefrin ve teessüfler!

Ey bu vatan gençleri! Frenkleri taklide çalışmayınız! Âya, Avrupa'nın size ettikleri hadsiz zulüm ve adavetten sonra, hangi akıl ile onların sefahat ve batıl efskarlarına ittiba edip emniyet ediyorsunuz? Yok! Yok! Sefihane taklit edenler, ittiba değil, belki şuur-suz olarak onların safına iltihak edip kendi kendinizi ve kardeşlerinizi idam ediyorsunuz. Agah olunuz ki, siz ahlaksızcasına ittiba ettikçe, hamiyet davasında yalancılık ediyorsunuz! Çünkü şu surette ittibanız, milliyetinize karşı bir istihfaftır ve millete bir istihzadır!¹⁴

Nursî'nin eserleri gösteriyor ki, Nursî Hristiyan misyonerlerin, sömürgecilerin ve Oryantalistlerin İslam'ı nasıl tasvir ettiklerini çok iyi biliyor ve İslam'ın gerçekleriyle onlara cevap vermekten geri kalmıyordu. Toplumun geri kalmasının nedeni diyerek İslam'a yaptıkları saldırıları çürütmeye çalışıyordu. Pozitivizm, materyalizm ve sekülerizm gibi Batı ideolojilerinin anlamsızlığını göstermek için, İslam'ı bir kültür olarak savunmada çok önemli olduğuna inandığı Kur'an'ın i'cazına özellikle vurgu yapıyordu. Gladstone'un "Ellerinde Kur'an olduğu sürece Müslümanları yönetmek çok zor olacaktır"¹⁵ dediğini işiten Nursî, çalışmalarını,

13. Nursî, *El-Lema'ât*, (İstanbul, 1993), s. 184.

14. *A.g.e.*, s. 183.

15. *A.g.e.*, s. 101.

sonsuz gerçek, saf Allah kelamı ve bu yüzden de İslam toplumunu korumanın tek yolu olarak gördüğü Kur'an üzerine teksif etti. Kur'an diğer kutsal kitaplara dayanmaktadır diyen misyoner ve Oryantalist iddiaları reddetti.

Nursî Batı'nın bir ölçü ve onun değerlerinin evrensel olduğu iddiasını kesin olarak reddetti. Gelecek nesillerle birlikte dünyayı Hristiyanlaştırmak isteyen misyonerlere, insanlığı yüceltmek için yeni bir sosyal, siyasi ve ekonomik düzen kurma kisvesi altında Marksist ideolojiyi zorla kabul ettirmeye çalışanlara karşı koymak için hayatları Kur'an merkezinde odaklanmış Müslümanlar yetiştirmek gerektiğine inanıyordu.

Bana ıstırap veren... yalnız İslam'ın maruz kaldığı tehlikelerdir. Eskiden tehlikeler hariçten gelirdi; onun için mukavemet kolaydı. Şimdi tehlike içeriden geliyor. Kurt, gövdenin içine girdi. Şimdi, mukavemet güçleşti. Korkarım ki cemiyetin bünyesi buna dayanamaz, çünkü düşmanı sezmez. (Eşref Edip'in mülakatı.)¹⁶

Ona göre Avrupa'nın iki yüzü vardı. Birincisi insanlığın yararına çalışıyor, özellikle hak ve adalete hizmet edecek bilgi ve ilmin yolunu açıp insanlar için daha iyi şartlar sağlıyordu. Bu ilim hakikî Hristiyanlık'ın öğretilerinden alınmıştı. İkinci Avrupa ise pozitivizm ve materyalizmin karanlık telkinleriyle bozulmuş olan kısımdı. Sonuç olarak medeniyetin şerhleri erdem zannediliyor, insanlık kötülük ve ıstırapa sevk ediliyordu.¹⁷

Aldatıcı felsefeler ve öğretilere bağlılığından dolayı Nursî'nin şiddetle kızdığı Avrupa'nın bu ikinci yüzüydü, bu dik başlı, bozuk ve rezil bir medeniyete sebep olan yüzü. Aynı zamanda insanları yoldan çıkararak şerrini de artırıyordu.

Bil ey ikinci Avrupa! Sen sağ elinle sakın ve dalaletli bir felsefeyi ve sol elinle sefih ve muzır bir medeniyeti tutup dava edersin ki, beşerin saadeti bu ikisi ilemdir. Senin bu iki elin kırılsın ve şu iki pis hediyen senin başını yesin ve yiyecek.

Ey küfür ve küfranı dağıtıp neşreden bedbaht ruh! Acaba hem

16. Alıntılanan yer: Enis Ahmed, "Bediüzzaman ve'd-Da've el-İslamiyye el-Muasıra," *El-Mutemerû'l-Alemî li Bediüzzaman Saidi'n-Nursî*, (İstanbul, 1996), s. 639.

17. Nursî, *El-Lema'ât*, (İstanbul, 1993), s. 176-7.

ruhunda, hem vicdanında, hem aklında, hem kalbinde dehşetli musibetlerle musibettede olmuş ve azaba düşmüş bir adamın cismiyle, zahiri bir surette aldatıcı bir zinet ve servet içinde bulunmasıyla saadeti mümkün olabilir mi? Ona mesut denilebilir mi?¹⁸

Nursî'ye göre Avrupa medeniyetinin vaatleri ve cazibesi, mutluluk sözüyle parlayan, gerçek açığa çıktığında ise herkesi hayal kırıklığına uğratan bir yalandır. Faydasının azlığından ve bir hayal ürünü olmasından dolayı insanlar bu ümitsizlik ve hüsranı yaşıyorlar. Gerçeğin ışığıyla hakikat meydana çıktığında ise bu vaatler acı bir ilaca dönüşüyor. Daha da kötüsü varlığın özünü saptırıp insanları umutsuzluğun derinliklerine atabilmesidir. Bu yüzden sonuçları bir hapis kadar sıkıntı vericidir. "Acaba zail, yalancı bir cennette cismi bulunan ve kalbi, ruhu cehennemde azap çeken bir insana mesut denilebilir mi?"¹⁹

Ey sefahat ve dalaletle bozulmuş ve İsevî dininden uzaklaşmış Avrupa! Deccal gibi bir tek gözü taşıyan kör dehan ile ruh-u beşere bu Cehennemî haleti hediye ettin! Sonra anladın ki: Bu öyle ilaçsız bir iletir ki, insanı Ala-yı İlliyyînden, Esfel-i Safiline atar. Hayvanatın en bedbaht derecesine indirir. Bu illete karşı bulduğun ilaç, muvakkaten iptal-i his hizmeti gören cazibedar oyuncakların ve uyutucu hevesat ve fantaziyelerindir. Senin bu ilacın, senin başını yesin ve yiyecek!²⁰

Avrupa Müslüman'ın hayatı bir için model olamaz, çünkü "en büyük melekten en küçük semeğe kadar her bir zihayat kendi nefesine maliktir ve kendi zatı için çalışır ve kendi lezzeti için çabalar. Onun bir hakk-ı hayatı var" diyen "çürük ve esassız esaslar" üzerine inşa edilmiştir. Avrupalı için hayatın asıl amacı kardeşlik ve toplumu kurtarma gibi yüce bir ülkü değildir. Asıl amaç hayatta kalmak ve "bekasını temin etmektir." Avrupa idealleri insanlar arasındaki işbirliğinin önemine değinmez, İlahî "teavün"²¹ kanunu söz konusu olduğunda sessiz kalırlar. Hayatın bir çekiş-

18. *A.g.e.*, s. 177.

19. *A.g.e.*

20. *A.g.e.*, s. 178.

21. *A.g.e.*, s. 179.

me ve mücadeleden ibaret olduğunu söyleyerek insanlar arasında husumet yaratırlar.

Onu aşan güçlerin kaprislerine maruz kalan ve bir sürgün yerinden diğerine gitmek zorunda bırakılan Nursî, 'insan kendi kaderini biçimlendirir ve kontrol eder' diyen Avrupa inancını sorgular. İnsan onu yok etmeye çalışan sayısız düşmanla savaşıamaz. Çünkü, son tahlilde bir atom zerreciği kadar küçük bir iradeye sahiptir; insan hayatı bir anda sönen titrek bir alevdir. Avrupa bu gerçeğe yüz çevirmektedir. Yaratıcı'sını, tüm varlıkların Efendisi'ni unutmıştır. Bu tür yalanlar üreterek "[Avrupa'nın] karanlıklı deha[sı], nev-i beşerin gündüzünü geceye" çevirmiştir.²²

Nursî, Avrupa modelini kendine rehber edinen herkesi suçlu gördü. Zalim bir firavunu ve hatta kendisine faydası olan en adi şeyi bile bir ilah kabul edip ona tapacak kadar aşağılık firavunları yaratan bu rehberlikti. O kişi asidir; ama o kadar zavallı bir isyankardır ki beş para etmez bir haz için Şeytanın ayaklarını öper, geçici bir zevk için alçalmayı ve zulmü kabul eder. Bir zorbadır; fakat sığınacak bir temeli olmadığı için çok acizdir. En büyük amacı ruhunun şehvetini tatmin etmektir.²³

Kur'an talebesi ise, Allah'tan başka kimsenin önünde secde etmeyen abd (kul) modelini idrak eder ve bununla gurur duyar. En hakir mahluk bile olsa, güçlü hükümdarların önünde eğilmez. Ne kadar zayıf olursa olsun, ona yetki veren en kuvvetlidir. Ne kadar fakir olursa olsun, Allah'ın ona ahirette vaat ettiği şeyler için bu dünyada her şeyden vazgeçebilir.²⁴

Batı felsefesi üzerine kurulmuş bir toplumla, Kur'an toplumu arasındaki fark çok büyüktür. Saptırılmış ve fani bir hayat görüşü sunan Avrupa toplumu, insanın kardeşinden sakınacağı, onunla yarışıp ondan davacı olacağı bir düzeni destekler. Elde edebileceği tüm malı toplamak için sabırsızlanır. Kur'an toplumu ise açık, temiz bir yol sunar, çünkü her iki dünyanın zevklerine de

22. A.g.e., s. 180.

23. A.g.e., s. 181.

24. A.g.e.

ışık tutar. Bu toplumda kişi kardeşi için de dua eder, onun da iyiliğini ister, çünkü insanın elde ettikleri özel bir mülk değil, Allah'tan emanettir. Hayatın amacı Allah'ın şanını dile getirmek, onun hikmetini yansıtmaktır.²⁵

Nursî Avrupa'nın sözünü tutamayacağına dikkat çeker; böylece insanlık için iki seçenek kalır. Birinci yol, soyulan, evleri hatta barakaları bile zalimler tarafından yıkılan, tüm varlıklarına el konulup güçsüz bırakılan, aldatılan insanları netice verir. Bu yolu seçen kişi zalimlerin gürültüsünden, mazlumların figanından başka bir şey duymaz ve bu üzücü durum insanlığını kaybetmesine, acı çekenler için kalbinde hiç merhamet kalmamasına neden olur.²⁶ Kur'an ise insanlığı doğruya sevk edecek alternatifi sunar. Bu yoldakiler adil hükümdara bağlı itaatkar askerlerdir. Ona tabi olmak, onun ordusuna katılmak, hatta ölene kadar ona hizmet etmek için can atarlar. Bu yola giren için, ne bu dünyada ne de diğerinde korkacak hiçbir şey yoktur.²⁷

Nursî, Avrupalıların, Müslümanları parçalayıp yıkmak için milliyetçiliği yaydığına inanıyordu. Avrupa öğretilerini takip eden, farkında olmadan onların aracı haline gelir. Milliyetçilik daimi bir düşmanlığın nesnesi olan "öteki"ni, sürekli bir mücadele ve yarışı doğurur. Kur'an, milliyetçiliği ve İslam öncesi Arabistan'daki kabileciliği reddetmiş, böyle bölücü eğilimlerin yerine kutsal ve yapıcı bir İslamî gayreti yerleştirmiştir. Milliyetçiliğin arz ettiği tehlikeler, liberalleşme çabaları sonrası ve anayasanın deklarasyonu ile Türkiye'de açık bir hal aldı. Durmaksızın Müslüman toplumu izleyen ve asla tatmin olmayan, Batılı ejderhaları görmeyip devamlı birbirleriyle didişen Müslümanlar arasında, ayrılıklar ve düşmanlıklar doğurdu.²⁸

Milliyetçi duygular ancak İslam'a hizmet için kullanılırsa ve İslamî bir toplumdan çıkmışlarsa yapıcı olabilirler. O zaman, iş-

25. A.g.e., s. 182-3.

26. A.g.e., s. 178.

27. A.g.e., s. 179.

28. Nursî, *El-Mektubât*, s. 414-5.

birliği ve desteğin kaynağı, kardeşlik bağlarını kuvvetlendirecek, müspet bir güç halini alırlar. İslam'ın hizmetindeki bu milliyetçilik, enerjisini boşa tüketmek yerine, geçilmez duvarlarla İslam'ı koruyacak güvenli bir kale inşa edebilir. Aksi takdirde, Avrupa'nın entrikaları sonucunda ortaya çıkan bölünmeler ve düşmanlıklar, Kur'an'da uyarıldığı gibi, Müslümanların Allah'ı terk etmesine neden olacaktır (5:54).²⁹ Bu yüzden, Avrupalıların dine kayıtsızlığını taklit etmek büyük bir tehlikedir. Nursî, seküler devletlere taraf olsalar da, Avrupalıların din karşıtı olmadıklarına dikkat çekmektedir. Onlar iki yüzlüdür: Müslümanlara, 'din ilerlemeye engeldir' diye vaaz ederken, kendileri inançlarına sıkıca sarılırlar. Batılı liderlerden Lloyd George ve Woodrow Wilson bunun iyi birer örneğidir.³⁰

Gurbet Modeli

Görüşlerinin önemi ve modern hayat için taşıdığı anlam tüm dünyada bilinsin ve yayılsın diye harcanan çaba, düzenlenen konferanslar ve yapılan araştırmalar sonucunda, Türk talebeleri haricinde de yazılmış geniş bir koleksiyon oluştu. Bu materyallerden bazıları, onun öğrencilerinin hayranlığını ve saygısını taşır, hatta veliler için yazılan biyografilere benzer bir tarza sahiptir.³¹ Yazarlardan bir kısmı ise Nursî'nin eserlerinin bazı bölümlerinde tutarsızlıklar olduğunu düşünseler bile, bu hiç bir şekilde, onu, dehasını ve derin ilmini övmelerine engel teşkil etmez. Eserleri çok ağır gelse de, bunu onun enginliğine, iman derinliğine ve kendini hizmete adanmasına bağlarlar. Tamamen anlaşılmaz görünen şeyler ise İslamiyet'in gizeminin ve haşmetinin bir göstergesi kabul edilir.

Nursî, insanların, onun yazdıklarını anlayamayabilecekleri konusunda uyarır: "Hem yazdığım vakit, irade ve ihtiyarım ile olmadığımı hissettiğimden, kendi fikrimle tanzim veya ıslah etmeği

29. *A.g.e.*, s. 416.

30. *A.g.e.*, s. 418-9, 563.

31. Örneğin, bkz. Hatice Nabravî'nin "Takdim" kısmı, s. 1.

muvafık görmediğim için bir parça fehmi işkal edecek bir vaziyet aldı”³² diyor; eserlerinin, bir ilham ürünü olduğunu söylüyordu. Kendisi bile, yol göstereceğini diye, onları tekrar okurdu. Talebelerine gerçek öğretmenin Risaleler olduğunu söylüyordu. Eserlerini korumak, yayıldıklarına emin olmak için hayatını ortaya koymaya hazır, çünkü onlarda inananlar için bir sığınak, din ve inanç düşmanlarına karşı durabilecek bir siper vardı.³³

Nursî hakkında yazanlardan bir çoğu, onu, günümüz İslamî hareketinde, sosyal değişim için siyasi mücadeleyi teklif etmeyen tek lider olarak görüyorlar.³⁴ Kur’an’ı yaymada kullanılması gereken hayatları kurtarmak için, düşmanla olan sorunu, barışçıl yollardan çözmenin çok önemli olduğu inancına dayanan, pozitif bir direnişi savunduğunu düşünmektedirler.³⁵ O, bir makyaj değişimi istemiyordu; toplumu, esaslı bir İslamî dönüşüme, gerçek bir İslamî düzen kurmaya davet ediyordu.³⁶

Arap yazarlar, özellikle aktivist dönemde yazmış olduğu eserlerin Müslüman’ın günlük hayatıyla olan ilişkisini takdir etmektedir. Onun ilmine karşı duydukları üstün saygıyı belirtirken, aktivizmini daha çekici buluyorlar. Onun siyaseti terk etmesini, şeytanın dalaletine düşmesine benzetenler bile var. Ürdünlü Müslüman Kardeşlerden bazıları Nursî’nin, gerçekten de “Şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım” demiş olup olmadığını sorguluyorlar. Söylediğine emin olunca da, bunun içinde bulunduğu şartlardan dolayı yapmak zorunda kaldığı stratejik bir manevra olduğu sonucuna varıyorlar. Onun pasif direniş fikirlerinin İslamî sayılıp sayılamayacağını sorgulayanlar bile çıktı.³⁷ İstanbul’da bir konfe-

32. Nursî, *The Supreme Sign*, s. 8.

33. Halil, *Er-Rahîl*, s. 7.

34. Ahmed, *Bediüzzaman*, s. 640.

35. Muhammed Harb, “Bediüzzaman en-Nursî: Davetuhu, ‘Alamiyetuhu,” *El-Mutemerû'l-Alemî li Bediüzzaman Saidi'n-Nursî*, (İstanbul, 1996), s. 647.

36. Ahmed, *Bediüzzaman*, s. 643.

37. İshak Ferhan şöyle der: “Allah muhafaza, siyasetin İslamiyet’in ilgi alanı dışında olduğunu kabul edersek, bir ruhban sınıfı oluşturmuş ve dini devletten ayırmış oluruz.” Alıntılanan yer: *Avadî, Bediüzzaman*, s. 61.

ransa katılan Iraklı İslamcı İmadüddin Halil, Nursî'nin önceleri sahip olduğu savaşçı tabiatına ne kadar hayran olduğunu açıklayıp, öğrencilerinden birinin, onu, her zaman muzaffer olarak tasvir ettiğini belirtmişti. Rusya'ya karşı direnişindeki gibi, bir askeri lider olarak gösterdiği kahramanlıklar başarı sayılıyor. O, Nursî'yi boyun eğmeyen adam olarak hatırlıyordu.

Nursî güreşi çok severdi... Güreş, sağlığı ve gücü hakkında endişeleri başlamadan önce tercih ettiği spordu.. Herkesi yenebiliyordu. Sadece bir keresinde bir adam neredeyse onu yenebilecek gibi olmuştu. Deniliyor ki Said kamasına uzandı ve onu okşadı. Sonra onu çekip, geri çekilmeyi tercih eden hasmına doğrulttu. O, kaybetmeye veya teslim olmaya alışık değildi.³⁸

Devletin dinsel sembolizme izin vermediği, İslamcılarının siyasete katılamayacağı konusunda ısrar ettiği Türkiye'de yaşayan Müslümanlar, hayatının daha ileriki dönemlerinde yazdığı eserlerinde, Nursî'nin baskı ve zulme karşı sabırlı ve barışçıl bir direnişe teşvik ettiğini görüyorlar. Hizmette ana rolü işte bu yazılar, kendi ifadesiyle "Yeni Said"ın kaleminden çıkanlar oynamaktadırlar. Hayatının son safhasında mücadelenin ille de fiziksel olması gerekmediğini öğrenen barış elçisi Said'in hayatına odaklanılmaktadır. Boyun eğmeyi reddedip, sonuna kadar sebat eden için zafer garantidir.

Avrupa'da çalışan Türk vatandaşları arasında da Nursî'nin fikirleri popülerdir. Gittikçe artan sayıda Müslüman, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göç edip yerleşince İslam'a karşı beslenen önyargılara ve öğretilerinin katılığı hakkındaki eleştirilere maruz kalmaktadır. Bunlar Batı şartlarında İslamiyet tohumlarını atmak ve bu tohumları besleyip yaşatmak zorundaydılar. Batı'nın cazibesi içinde doğmuş ikinci nesil arasında dini yaymak ve yaşatmak yeterli olmamakta, kimliklerini ve değerlerini de korumaları gerekmektedir. Bu da, onları, Batı'da yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verecek yorumlar aramaya itiyor.

Çok iyi ekonomik şartlara ulaşsa bile, Batı'daki Müslüman göçmenin hayatı çok zor olabilir. Hakim toplumun dışında kala-

38. Halil, *Er-Rahil*, s. 22.

rak yaşamak, yabancılaşıma hissi uyandırır. Dostlardan, aileden ayrılmak, sıcaklık ve sevgi sunan, bireyin değerini tasdik eden insan ilişkilerinden uzaklaşmak, yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Batıda yaşayan Müslümanların Batı kültürüyle etkileşimi farklılıklar göstermektedir. Açık ayrımcılığa, iftiralara ve tacizlere rağmen çoğu, inançlarına bağlı kalırken, bir kısmı kimliklerinden vazgeçip yeni çevrelere karışırlar. Diğer bir kısım ise, dinsiz çevreyi İslamlaştırmaya çalışır. Nursî'nin eserleri özellikle ilk gruba, inançlarını korumak isteyen Müslümanlara hitap eder.

Nursî'nin şahsî deneyimleri, özellikle dağlarda -bazen üç hafta kadar- yalnız kalışı çok eğitici. Onun hayatı, soğuk ve düşmanca bir ortamda yaşayan göçmenin, yalnızlık ve yabancılaşıma hissini nasıl yeneceğine iyi bir örnektir. Hayatta kalmanın, Allah'ın huzurunda olmanın bilinciyle yaşayıp, teselli ve tasvibi onda aramanın modelidir. Böylece gurbet, ünsiyete, Allah'la dostluğa dönüşür. Nursî, sürgündeki hayatını, yalnızlığını, dostlarından, akrabalarından ayrılışını, ona sevgili olan her şeyden yoksun bırakılışını çok derin bir acı olarak tasvir eder. Kendine karşı yabancılaştığında, huzuru Allah'a hizmette bulur.

Şu fani misafirhaneden ebedül-abad tarafına harekete amade olan ruhumu fevkalade bir gurbette gördüm. Birden “Fesübhanallah!” dedim; bu gurbetlere ve karanlıklara nasıl dayanılır düşündüm. Kalbim feryad ile dedi:

“Ya Rab! Garîbem, bîkesem, zaîfem, nâtüvanem, alîlem, acizem, ihtiyarem. Biihtiyarem, el-aman gûyem, afv cûyem, meded hâhem zidergahet İlâhî!”

Birden nur-u iman, feyz-i Kur'an, lütf-u Rahmân imdadıma yetiştiler. O beş karanlıklı gurbetleri, beş nuranî ünsiyet dairelerine çevirdiler. Lisanım “Hasbünallahu ve ni'me'l-vekil” [Allah bize yeter, O ne güzel vekildir] söyledi, Kalbim “Fe in tevellev fe gul hasbiyallahu la ilahe illa hu aleyhi tevekkeltü ve hüve Rabbü'l-arşil-azîm” [Eğer senden yüz çevirirlerse de ki: “Kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah bana yeter. Ona tevekkül ettim. Yüce arşın Rabb'i de Odur.”] ayetini okudu.³⁹

39. Altıncı Mektup.

Nursî'nin reçetesine göre gurbet; iman, tevekkül ve sabırla yenilebilir. Fakat, onun için, iman dinin rutin bir şekilde doğrulanması değil, daha çok Allah'ın huzurunda olduğumuzun tam bilinciyle yaşanmasıdır. İman dolu bir bağlılık için ibadetlerin yerine getirilmesi, Allah'ın iradesine teslimiyetin fiziksel olarak ifade edilmesi şarttır. Nursî de kendini Onun merhametine bırakarak, Ona güvenip Ondandır lütuf bekleyerek çevresinden sakındı. İmanla kederini yendi ve acıya katlanmasını öğrendi. Bu süreçte, tevhid, itaat ve yalnız Allah'a teslimiyete dayanan İslamî bir yaşam alternatifinin sınırlarını tanımladı ve bu sınırlar içinde yaşadı.

Nursî, imanının insanı ümitsizlik bataklığından kurtardığını, geçmiş ve geleceğe ışık tutarak bugünü dayanılabilir kıldığını doğruladı. İman hem nurdur hem kuvvettir. Gerçek iman sahibi, her varlıkla mücadele edebilir, tüm engelleri ortadan kaldırabilir. İman silahıyla donanan kişi, hayatın ağır yükü ve güçlü dalgaları arasında, sakin ve huzurlu bir şekilde ilerleyebilir.⁴⁰

Nursî, zorluk ve acılara rağmen, imanında sebat ederek en güzel örneğini verdiği sabrı, bir erdem olarak tanımlar. Sabır, inancımızı sürekli baskı altında tutan tehlikelere karşı koyabilecek gücü bulmamız için, Allah'a muhtaç olduğumuzu dile getirmeyi gerektirir. Allah'ın sabır ile bahşettiği güç ve sebat, bireyin her belaya karşı koymasını sağlar. Mamafih, akıl karışıklığı ve dikkatsizlik, hayatın geçiciliğini görmeye engel olur ve sanki baki imiş gibi bir his uyandırır. Akıl karışıklığına takılıp kalmak, sabrın gücünü ziyan eder; geçmişin acı dolu tecrübelerini gelecek endişelerine dönüştürmek suretiyle onu mahveder. Böylece insan, acı ile şikayet ve feryada başlar.⁴¹ Oysa belaya karşı verilecek tepki şükür olmalıdır. Rahmet şükür ile çoğalır; şikayet ise musibeti büyütür, çünkü rahmetin ve şefkatin akıp gelmesine engel olur.⁴² Musibetler ciddiye alınırsa daha da büyürler, oysa küçümsenirse kaybolup giderler.⁴³

40. *El-Kelimât*, s. 352.

41. *El-Lema'ât*, s. 14-5.

42. *A.g.e.*, s. 15.

43. *A.g.e.*, s. 17.

Bırak bıçare feryadı beladan, gel tevekkül kıl!
 Zira feryad, bel-ender, hata-ender beladır bil!
 Bela vereni buldunsa, atâ-ender, safa-ender beladır bil!
 Bırak feryadı, şükür kıl manend-i belabil, demâ keyfinden güler
 hep gül mül.
 Ger bulmazsan, bütün dünya cefa-ender, fena-ender hebadır bil!
 Cihan dolu bela başında varken, ne bağırsın küçük bir beladan,
 gel tevekkül kıl!
 Tevekkül ile bela yüzünde gül, tâ o da gülsün.
 O güldükçe küçülür, eder tebeddül.⁴⁴

Nursî bir tarikata intisap etmediyse de, Rumî'nin yazılarında huzuru bulmuşa benzemektedir.

Hem üstadlarımdan Mevlânâ Celâleddin'in nefsine dediği gibi dedim:

"Cenab-ı Hak 'Elest' [Ben sizin Rabbiniz değil miyim?] dediğinde 'Bela!' [Evet, Sen bizim Rabbinizsin!] dedin.

Teşekkür ve minnet bu 'bela' [evet] sözünün neresindedir? Zira o söz 'bela'nın [hüzün ve sıkıntılarının] kaynağıdır.

Bilir misin 'bela'nın [hüzün ve sıkıntının] sırrı nedir?

O, fakr ve fenanın kapısını çalmaktır."

O vakit nefsim dahi: "Evet, evet... Acz ve tevekkül ile, fakr ve iltica ile nur kapısı açılır, zulmetler dağılır. Elhamdülillahi ala nurî'l-iman ve'l-İslâm" [iman ve İslamiyet nuru için Allah'a hamd olsun] dedi.⁴⁵

Kişi dertlerine odaklanırsa onlardan asla kurtulamaz. Oysa Allah'a güvenirse yalnızlığına ve yabancılaşmasına çare bulur. Yalnızlığıyla huzur ve mutluluğa kavuşur.

Meşhur Hikem-i Atâiye'nin şu fıkrası: "Cenab-ı Hakk'ı bulan, neyi kaybeder? Ve Onu kaybeden, neyi kazanır?" Yani, Onu bulan her şeyi bulur; Onu bulmayan hiçbir şey bulmaz, bulsa da başına bela bulur; ne derece âlî bir hakikat olduğunu gördüm ve

44. On Yedinci Söz'ün İkinci Makamı.

45. *El-Mektubât*, s. 30.

“Tûbâ li'l-ğureba” [Ne mutlu o gariplere] Hadisinin sırrını anladım, şükrettim.⁴⁶

Nursî, hikmet sahibi Allah'ın, kendi izinden gidenleri, Şeytan'ın izinden gidenlerin yenmesine niçin izin verdiği sorusuna değinir; halbuki Allah'ın kullarına peygamberler öncülük etmektedir ve Hz. Muhammed rehberleridir. Açıktır ki hikmet sahibi Allah dünyayı, yarış ve rekabet kanunlarına uyacak şekilde yaratmıştır; iyi güçler toplumu düzeltmek ve yeniden inşa etmek için mücadele etmek zorundadırlar. Asi insanların, doğru yoldakilere galip gelmesinin nedeni, onların gücü değil, fenalıkları ve yıkıcı cihetleridir. İnsanların arasında ihtilaflar yaratıp onları bölerler. Fakat böyle zaferler geçicidir, çünkü gerçek zafer, fazilet sahibi inananlarındır. “El-Hakku ya'lu vela yu'la 'aleyh.” [Hak üstün gelir, ona üstün gelinemez].⁴⁷

Nursî, imanın -şimdiki ıstıraplarına rağmen- inananların öcünün alınacağını vaat ettiğini söyler. Çünkü Allah, inananlara zafer sözü vermemiş midir? Kur'an müminleri temin eder ve “Korkmayın!” der, çünkü Allah dinini dünyadaki diğer dinlerden üstün kılacaktır. Nursî için bu boş bir vaat değildir; gerçek zaferin inananların olacağının ve İslam'ın kılıcının Doğu'daki okyanuslardan Batı'daki okyanuslara kadar uzanacağının sözüdür. Bu yüzden, insanın görevi, İslam'ın üstünlüğünü gerçekleştirmek, sonsuz huzur ve şefkat kaynağına tam bir bağlılıkla yaşamaktır. Tevekkül, gerçek bağlılığın dinamik bir etkileşimidir, tüm şer ve zulümlerin toplamının üstünde bir güce sahip olana teslim olmaktır. Tarihin göstereceği nihai zaferin vaadiyle yaşamaktır. Allah sözünü tutar.⁴⁸

Nursî'nin öğretileri bugünün Müslümanına hitap etmektedir, çünkü bu asrın başından beri süre gelen zor şartlar değişmemiştir. İslam toplumu Batı karşısında hızlı bir dönüş yaşamaktadır. Hem dış hem de iç güçlerden, İslam ideolojisine durmak bilmez

46. A.g.e., s. 32.

47. *El-Lema'ât*, s. 123, 131.

48. A.g.e., s. 42.

entelektüel saldırılar gelmektedir.⁴⁹ Müslümanlar bir kez daha Avrupa siyasetinin kurbanı olmaktadır. İslam dünyasının kesintisiz ıstırap ve acı destanlarına seyirci kalınmaktadır. Denildiği gibi, “vücudumuzu delen hançer”⁵⁰ Bosna’dan, Kıbrıs’a, Azerbaycan’a, Çeçenistan’a, Kuveyt’e, Irak’a, Pakistan’a,⁵¹ Kosova’ya kadar her yerde Müslümanlar, “cinayetlerin, infazların açlığını, yabancılaştırmanın, yaptırımların ve susuzluğun kurbanı olmaktadır.”⁵² Bu gerçek, kitlelerin Avrupa’nın iki yüzlülüğünü görmesini sağlamaktadır. Türkler bir de üstüne üstlük, Avrupa tarafından reddedilmesinin sıkıntısını yaşamaktadır. Avrupa, Türkiye’nin başvurusu için hiçbir şey yapmaz iken, bağımsızlığını yeni kazanmış Doğu Avrupa ülkelerine bir anda kucak açmadı mı? Nursi’nin uyarısı haklı çıkmıştır. Avrupa modelini taklit etmek için harcadıkları çabaya rağmen, Avrupalılar, ırkçılık ve ön yargıyla, Türkleri barbarlar olarak kapılarından geri çevirmektedirler.

Birçok yazar Nursi’nin eserlerinin Türk gençliğini nasıl cezbedtiğine dikkat çeker.⁵³ Bu gençler İslam’ın baştan aşağı yenileyici gücünün birer kanıtıdır. Onların sesi organize olmamış, bir siyasî partiye üye olmayan, bir siyasî görüşe taraftar olmayan, bir politikacıyı desteklemeyen sessiz bir sestir. Onlar, İslam hakikatleriyle bezenmiş ve şuurlarını kullanan Müslüman bireylerin dönüşümün aracıları olabileceği hakkındaki Nursi’nin öğretisinin ne kadar etkili olabileceğinin ispatıdır.

Nursi’nin, Avrupa’nın İslam’a zarar vermek çabalarının boşa çıkacağına ve Hristiyanlık’ın bizzat kendisinin bariz hakikat olan İslamiyet’e teslim olacağına dair kesin inancı Müslüman okuyucuyu rahatlatıyor.

Nasraniyet, ya intifa veya ıstifa edip İslamiyet’e karşı terk-i silah edecektir. Nasraniyet birkaç defa yırtıldı, protestanlığa geldi. Pro-

49. A.g.e., s. 124.

50. Halil, *Er-Rahil*, s. 27-8.

51. Suat Yıldırım, “Makanat Bediüzzaman en-Nursi fi Fikr ve’l-Hareke’l-İslamiyye,” el-Avadi, ed., *Bediüzzaman Nursi: Fikruhu ve Davetuhu*, (Amman, 1998), s. 30.

52. Halil, *Er-Rahil*, s. 27.

53. Bkz., el-Avadi, *Bediüzzaman*, s. 60.

testanlık da yırtıldı, tevhide yaklaştı. Tekrar yırtılmağa hazırlanıyor. Ya intifa bulup sönecek veya hakiki Nasraniyet'in esasını cāmi olan hakaik-i İslamiyeyi karşısında görecek, teslim olacaktır.

İşte bu sır-ı azîme, Hazret-i Peygamber Aleyhissalatü Vesselam işaret etmiştir ki: "Hazret-i İsa nazil olup gelecek, ümmetinden olacak, şeriatımla amel edecektir."⁵⁴

Müslüman için en büyük tehlike kendi içlerinde pusuya yatmış beklemektedir. Batının cazibesine kapılmış Batılılaştırıcılar, iktidarı ele geçirip halkın arasına karışarak Müslümanları saptırmaya çalışmaktadır. Fakat Nursî, onların bu görünen başarılarının geçici olduğunu belirtmektedir. Sonunda Avrupa ve Amerika da İslamiyet'e dahil ve Allah'a teslim olacaktır. Bu kaçınılmazdır. "Avrupa ve Amerika, bir İslam devletine hamiledir. Aynen Osmanlıların Avrupa ile hamile olduğu ve bir Avrupa devleti doğurduğu gibi Avrupa ve Amerika da bir gün bir İslam devletini doğuracak."⁵⁵ Bu gerçekleşinceye kadar hakikî imana sahip olan Müslüman, insan ve tarih hakkındaki nihaî düzenlemeyi Allah'a bırakarak Kur'an'ın emirlerine uygun yaşayabilmek için ellerinden gelen gayreti göstermelidir.

54. *El-Mektubât*, s. 602.

55. Şükran Vahide'nin *The Author of the Risale-i Nur*, s. 100'de alıntılanacağı gibi.

İslam, Çevre ve Said Nursî*

OLIVER LEAMAN

İnsanların çevreyle nasıl ilişki kurmaları gerektiğine dair özel bir İslamî anlayış var mıdır? İlk soru aslında bu değil, dünyaya karşı takınılan dinî tavır ile materyalist tavır karşılaştırıldığında herhangi bir farklılık bulunup bulunmadığı sorusudur. Sanki bir farklılık olmalıymış gibi görünüyor. Ne de olsa, bir mümin için dünyanın maddeden öte bir anlamı vardır; onu anlayabilecek olanlar için daha yüksek bir manası vardır. Mümine göre, bu dünya ve içindeki her şeyin kaynağı nihayetinde İlahîdir. Müminin dünyanın tabiatını nasıl anladığı ve ona karşı nasıl davranması gerektiğinin anlaşılması için öncelikle dünyanın fevkinde bulunanla dünyanın kendisi arasındaki bağlantı anlaşılmalıdır. Bu konu Said Nursî'nin materyalizm ve İslam arasında yaptığı mukayeselerde sık sık gündeme gelir. Birincisi için her şey fani ve geçicidir. Dünya sadece bir nesne olarak ele alınır, insanın isteğine göre kullanılan ve dönüştürülebilen bir şeydir, kısacası hedefe ulaşmak için bir araçtır. Materyalist için madde, başka bir şeye dönüştürülebilen bir şeydir. Tabii ki dönüştürülebilen her şeyi dönüştürmek, ve yapılabilecek her şeyi yapmak tavsiye edilmemektedir. Şimdi, çoğuna hiç ihtiyaç duymadan da yaşayabileceğimiz bir sürü buluşlarla dolu bir dünyada yaşıyoruz. Doğaya karşı bu olduk-

*. Mütercim: Ercüment Asil.

ça saldırgan tutum bazen, insanı her şeyin üstünde görmeye ve bireyin önemini vurgulamaya eğilimli kültürel hareketler olan Rönesans ve Aydınlanma ile ilintilendirilmektedir. Nursî'nin şu sözleri bu konu hakkındaki görüşleriyle ilgili güzel ipuçları veriyor:

Felsefenin şakirdi, kendi nefsi için kardeşinden kaçır, onun aleyhinde dava açar. Kur'an'ın şakirdi ise, semavat ve arzdaki umuun salih ibadî kendine kardeş telakki ederek, gayet samimi bir surette onlara dua eder.¹

Nursî, felsefeyi ve filozofları genellikle pek övmez; onların, Avrupa materyalizminin israfını, şüpheciliğini ve gücün bizzat amaç edinilmesi anlayışını benimsediklerini iddia eder. Diğer insanlarla -başarının ganimetleri uğruna- yarışan imansız birey, aynı şekilde kendisini doğa ile de bir rekabet içinde görür; eğer doğanın bir değeri varsa, onun otoritesine tabi olmalı ve kontrolü altına girmelidir.

Nursî kendisinin materyalist bakış açısı ve imanî bakış açısı olarak ayırdığı farklılıklara sadece işaret etmekle yetinmez. Materyalizme karşı argümanlar getirmek için oldukça zaman harcamıştır. İki çeşit argümanı vardır: Birincisi, materyalizmin dünyayı yanlış yorumladığı için rasyonel olarak kusurlu olduğu şeklindedir. Bunlar ilginç argümanlardır ve Yeni Said'in yazılarında her yerde görülebilir; bu, sürekli olarak dönüp baktığı bir konudur. Onu bu noktayı vurgulamaya teşvik eden saiklerden birisi, Türkiye'de o zamanlar empoze edilmek istenen resmî sekülerizm tarzına karşı argümanlar sunmaktır. İslam topraklarında İslam'a düşman Batı fikirlerinin sürekli büyüyen tecavüzatına karşı, -tamamen haklı olarak- karşı koyma ihtiyacını hissetmesi gibi başka saikler de vardı. Kendinden önceki bir çok Müslüman düşünür gibi o da vazifesini açık ve gizli meydan okumalara karşı -ki ikincisi her zaman birincisinden daha tehlikeli olmuştur- İslamiyet'i gerektirdiği gibi savunmak olarak görmüştür. Ne de olsa, Müslümanların çaktırılmadan İslamî olmayan yollarda düşünmeye sevk edilmesi, İslamiyet'e karşı açıkça yapılan bir meydan okumadan

1. On Yedinci Lema.

daha fazla tehlike arz edecektir. Nursî, zahiren çekici olan Batı düşüncesini, Batı rasyonalizmini ve materyalizmi tehlikeli kuvvetler olarak görüyordu çünkü bunlar ilk bakışta net bir şekilde teknoloji ve modernitenin bir parçası olarak algılanmıyordu. Bir virüsün bilgisayarın içinde gördüğü işlevin aynısını İslamiyet'in içinde görüyordu. Başlangıçta ilginç ve faydalı gibi gelirken, daha sonra onu alan kültürün tüm entelektüel sistemini ele geçiriyordu.

Şimdi, Nursî sadece, materyalizmin din ile karşılaştırıldığında entelektüel olarak yıkıldığını iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda materyalizmin *sonuçlarının* da imaninkilerle kıyaslandığında zararlı olduğunu iddia etmektedir ki bizim de burada ilgilendiğimiz asıl mesele budur. Bu bir bakıma materyalizme saldırmak için güçlü bir yol değildir, çünkü materyalizmin yanlış olduğunu iddia etmemekte, sadece onun sonuçlarının hoş olmadığını söylemektedir. Bir öğreti doğru olmakla birlikte talihsiz sonuçları netice verebilir. Nursî materyalizmin entelektüel temellerine, İslamiyet'in doğruluğu ve Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili geleneksel İslam'ın getirdiği argümanları getirerek hücum eder. İşe yaramakla birlikte çok da ikna edici bulmadığı bu tarz argümanlara sık sık dönmesi ilginçtir. Dünyayı İslamî hatta dinî bile olmayan algılama tarzları vardır. Nursî insanların çoğunun dünyaya bu şekilde baktıklarını kabul etmektedir. Onun argümanlarının önemi, materyalistlerin dünyada göremedikleri, dünyanın İlahî yönünü gün yüzüne çıkarmasında yatar. Fakat şunu kabul etmek zorundaydı ki, dünyanın bu İlahî yönünü es geçip yine de ona bakarken bariz bir hata yapmamak mümkündür. Materyalizmi bu kadar çekici kılan da onun bu yönüydü. Modernite ve bilimin ilkeleri ile uyuşuyordu; dünyayı, bir olgular ve bu olgular hakkındaki teoriler sistemi olarak anlamayı sağlayan terimlerle sunuyordu.

Nursî'nin açıkça ortaya koyduğu şey, gerçek anlamda bir Müslüman olmanın birkaç temel ilkeyi kabul etmekten öte olduğudur. Aynı şekilde, hatta daha da önemlisi, insanların hayatlarını bu ilkelere uygun olarak sürdürmeleridir. Hemen kabul etmemiz

gereken gerçek şu ki her ne kadar Nursî Müslümanların birbirleriyle kardeşçe yaşadıklarına dair ılımlı gözlemler yapmış da olsa, gerçek bundan çok farklıdır. Bildiğimiz gibi Müslümanlar da birbirleriyle diğer herkes gibi çekişmeye müsaittirler. Çevre açısından baktığımızda, Müslümanların çevreyi ilahî faaliyetin mekanı olarak görmesi ve ona göre değer vermesi gerekir. Müslümanlar tabiatdaki eserleri Allah'ın faaliyetinin temsili olarak görmelidirler, aynen bir kitabın harflerinin yazarın niyetini temsil etmeleri gibi. Özet olarak müminler -muhtemelen- dünyayı ilahî dünyanın ayrılmaz bir parçası olarak görürler. Fakat bildiğimiz gibi pratikte olan tam olarak bu değildir. Müslümanlar da diğer herkes gibi dünya kaynaklarını kullanmaya, onları israf etmeye ve sömürmeye eğilimlidirler; şu an bunun tam olarak gerçekleşmemesinin nedeni Müslümanların bu kaynakları tam kullanmaya ve ellerinde tutmaya güçlerinin yetmediği gerçeğidir.

Bunun bir çok bakımdan Eski Said'den Yeni Said'e geçişi açıkladığını düşünüyorum. Eski Said siyasi sistemin bir parçası idi; insanlara ümmetin nereye doğru gittiğini göstermek istiyordu ve kamusal alanda bir dönüşüm gerçekleştirmeye girişmişti. Yeni Said bunun, yapılması gerekenin ancak bir kısmı olduğunu fark etti; çok daha önemlisi bireylerin şahsî düşünce tarzlarında bir değişim gerçekleştirip onların hayatlarını değiştirmelerini sonuç verecek şekilde İslamiyet'i hayatlarına dahil etmelerini sağlamaktı. Yazılarının çoğu, bireye düşüncesini dönüştürmesinde yardım edip onun salt bir etiketten öte bir Müslüman olmasını sağlayacak şekilde hazırlanmıştır. Tabii ki diğer dinlerdeki inananlar gibi Müslümanların çoğu da sadece isim olarak Müslümandırlar; inançlarının temel ilkelerini kabul etmekle birlikte hayatları üzerinde pek fazla tesiri olmayabilmektedir. Düşüncedeki bu değişimin ilginç yanı entelektüel bir mesele olmamasıdır. İşin entelektüel kısmının, kişinin dünyayı Allah'ın yarattığına dair önermeyi kabul etmesiyle bittiğini söyleyebiliriz. Bundan çok daha önemlisi, bu önermenin hissedilmesidir. Bu nokta, dinde önemli olanın "zevk" olduğunu söyleyen mutasavvıflar tarafından tatlı bir şekilde ifade edilmiştir. İslam filozoflarının imandan bir "kalp işi" ola-

rak bahsetmeleri ilginçtir, çünkü kalp, akıl ve hissiyatın birleşmesini temsil eder.

Dünyanın Allah'ın isimlerinin tecellisi ve insanın da onun yer-yüzündeki halifesi olarak görüldüğünü kabul edersek, bu ilkeyi hareketlerimizde nasıl tecessüm ettireceğimizi sormak zorunlu hale gelir. İşte geleneksel dinin devreye girdiği nokta burasıdır. Sürekli ve muntazam olarak ibadet etmek Allah'ın her an hatırlanılması gerektiği düşüncesini güçlendirmektedir. Fakat geleneksel din de yeterli değildir, çünkü söylediği sözlerin hakikatini hissetmeden sadece hareketleri yerine getirmek de mümkündür. Burası da Nursî'nin eserlerinin çoğunda yaptığı şeyin öneminin ortaya çıktığı yerdir, çünkü Nursî İslamiyet'in en temel ilkelerinin ve kıssalarının dinî yazılardan tatlılıkla çıkarılması gereken anlamlarla dolu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Buradaki tehlike Nursî'yi bir çeşit mutasavvıf olarak görmektir, fakat biliyoruz ki bu yanlıştır. Bazı büyük mutasavvıflardan olmasa bile Nursî tasavvuftan oldukça şüphe etmektedir, çünkü tasavvufun hakikate ulaşmak için oldukça dar bir yol gösterdiğini düşünmektedir; Nursî'ye göre onların yolları, sadece çok büyük manevî gelişme göstermeye müstait kimselere münhasırdır. Şimdi, Nursî'nin İslamiyet'e yaklaşımının en çarpıcı yönlerinden biri, İslamiyet'in maddî yönüne verdiği ehemmiyettir. İslamiyet esasen maddî dünyayı, insanı yanlış yönlere sürükleyen ya da aşılması gereken bir şey olarak görmez. Aksine, bu dünyanın maddî yönünü öteki dünyanın manevî yönü ile dengeler; İslamiyet'teki bir çok amel, mümine bu nazik ilişkiyi hatırlatacak tarzdadır. Bir çok bakımdan bu gerçek, Nursî'nin tasavvufa şüpheyile bakmasının temelini oluşturur, çünkü Nursî tasavvufu maddî dünyaya düşman olarak görür. Aslında desteklemesi beklenen görüşler olan Vahdetü'l-Vücut ve Vahdetü's-Şuhud görüşlerini eleştirerek bu şüphesinin altını çizer. Ne de olsa, her şeyin birliğini savunan bu tipik yorumlar kendi eserlerinde sık sık geçmektedir. Peki o zaman Nursî niçin Allah da dahil her şeyin birliğini savunan bu görüşleri reddetmektedir? İbn Arabî'nin Vahdetü'l-Vücut düşüncesinin ortaya koyduğu nokta, kesretin dünyada ancak zahirî olduğu, haki-

katte ise Allah'tan başka hiçbir şeyin var olmadığıdır. Bizim bağımsız olarak var olduğunu zannettiğimiz her şey aslında sadece uluhiyetin farklı veçheleridir. Eğer gerçekliği doğru olarak görebilirse, onun, bizim karmaşık Allah anlayışımızdan başka bir şey olmadığını anlarız. Tabii ki bu öğretide tehlikeli bir yön vardır; bu da şirkten kaçma iştiafının ta kendisinde şirke düşme ihtimalidir. Her şeyin Allah'la özdeşleştirilebileceği söylendikten sonra, kişi, Allah'ın nasıl olduğu, özelliklerinin ne olduğu hakkında iddialarda bulunmaktadır. Hem de bunu, Allah'ın doksan dokuz ismine gönderme yapma anlamında değil, Onu bildiğimiz sıradan şeylerle özdeşleştirme anlamında yapmaktadır. Nursî, İbn Arabî'yi yoldan çıkmakla suçlamamakta fakat gayet haklı olarak bu tarz konuşmaların sebep olabileceği tehlikelere işaret etmektedir. Mistik düşünür, Allah ile dünya arasında daha yüksek bir bağlantı tarzı ararken belki de sapık bir yola girmektedir. Mistisizmle ilgili geleneksel bir sıkıntı, imanla ilgili daha derin bir anlayışa sahip olmak isterken, imanı tamamen aşırp türlü türlü uygunsuz düşünceleri dinin içine sokmasıdır. Nursî burada da aynı şeyin olduğunu öne sürer. Eğer uluhiyet ile mahlukat arasındaki doğru ilişkiyi anlamak istiyorsak mistiklerin spekülasyonları yerine Kur'an'ın dilini incelemeliyiz.

Kur'an'ın dili neden bu kadar özeldir? Bunun nedenlerinden bir tanesi Kur'an'ın İlahî bir vahiy ve mucizevî olmasıdır. Bundan dolayı Nursî, i'caz-ı Kur'an argümanlarına oldukça ağırlık vermektedir. Bu, bizim burada tartışamayacağımız bir argümandır, fakat bu argümanın bir yönü çok ilginçtir. Kur'an, örneklerini, dünyanın sıradan ve aşına olduğumuz yönlerinden vermektedir. Tabii ki Nursî de böyle yapmaktadır; bunu yapmaktaki hedefi, müminin ve müminler cemaatine dahil olmak isteyen kimselerin, İslam dünya görüşünde Allah'ın uzaklarda bir figür olmadığını farkına varmasını sağlamaktır. Aksine Allah ve O'nun yaratışı her zaman önümüzdedir, ve gördüğümüz her şeyde hâzırır. Bu, Nursî'nin meydan okuduğu Vahdetü'l-Vücut öğretisini anımsatmaktadır, fakat aslında ondan tamamen farklıdır. Nursî'ye göre her şeyin Allah tarafından yaratılmış ve ona bağımlı olması eşyanın gerçeklik

derecesini düşürmez. Eğer düşürmüş olsaydı o zaman bizim onları tecrübe etmemizin somutluğunda da bir düşme olurdu ki bu, Kur'an'ın dilinden çok farklıdır. Kur'an hem Allah'ın hem de mahlukatın önemine vurgu yapar. Bu sayede Kur'an'ı okuyan kimse hem kendi tecrübesinin tabiatını hem de bu tecrübenin yerleştirilmesi gereken üst bağlamı fark edip takdir edebilir.

Sinekler hakkındaki tartışmayı bir örnek olarak ele alalım. Burada Nursî sineklerin bile yaşama hakkını ve dünya hayatında oynadıkları rolü ele alır. Sineklere yakından baktığımızda sanki namazdan önce temizlik yapıyorlarmış gibi göründüklerini söyler. Bu onların gerçekten namaza hazırlandıkları anlamına gelmez, fakat her şeyin gerçekte bize nasıl dinî vazifelerimizi hatırlatabildiklerinin bir örneğidir. Ve Nursî'nin de dediği gibi sineklerin negatif yönleri sınırlıdır. Tabiatın dengesini bozmazsak sineklerin dünyada oynadıkları rol tamamen mükemmel olacaktır. Bu onları sevmemiz gerektiği anlamına da gelmez, fakat İlahî bir düzen üzerine kurulu bu dünyada oynamaları gereken bir rol olduğu anlamına gelir ki onları gereksiz yere öldürmek aslında onların oynadıkları bu rolü inkar etmek demektir.

Fakat biz nasıl yaşamamız gerektiği hakkında daha detaylı bir tavsiye arıyoruz. Nursî sinekleri hiç öldürmememiz gerektiğini kesinlikle söylemiyor; tabii ki bazı durumlarda hayatımızı ve sağlığımızı korumak için bunu yapmak zorunda kalabiliriz. Burada önemli olan sergilediğimiz spesifik davranışlar değil, bizim de bir parçası olduğumuz dünyaya karşı takınmamız gereken tutumdur. Burada Nursî'nin mektuplarından birinde bahsettiği tevazu meselesinin altını çizmeliyiz:

Her adam için, heyet-i içtimaiyede görmek ve görünmek için mertebe denilen bir penceresi vardır. O pencere kamet-i kıymetinden yüksek ise, tekebbür ile tetavül edecek; eğer kamet-i kıymetinden aşağı ise, tevazu ile tekavvüs edecek ve eğilecek, ta o seviyede görsün ve görünsün. İnsanda büyüklüğün mikyası küçüklüktür, yani tevazudur. Küçüklüğün mizanı büyüklüktür, yani tekebbürdür.²

2. Said Nursî, *Letters 1928-1932*, (London, 1995), s. 315.

Nursî'nin düşüncesinde tevazu neden bu kadar ehemmiyetlidir? Tevazudaki esas nokta, tevazunun, Allah'ın kontrolü altındaki bir dünyada yaşıyor olduğumuz ve geleceğin bize ne getireceğine dair az bir bilgiye sahip olduğumuz gerçeğini yansıtmaya hizmet etmesidir. Esasen kibir Allah'ın kudretini inkar etmektir, çünkü başarılarımızdan sanki onlar bizim kendi başarılarımız da Allah'ın mümkün kılmasının ve Onun yaratışının tecellileri değilmiş gibi memnun oluruz. Nursî'nin tevazuya bu kadar vurgu yapması, onun bu tevazu halini devam ettirmeyi zor bulmuş olmasından kaynaklanabilir. Yazılarının gücünü ve oynadığı liderlik rolünü hatırlarsak, muhtemelen, mütevazı olmanın oldukça zor olduğu bir hayatın kendisine yüklendiğini sık sık hissetmiş olmalıdır.

Gördüğümüz gibi Nursî, zühdü cazip görmesine rağmen, hayatta kişinin kendisini manevî olarak kemale erdirmek istemesi ile normal sosyal ve dinî hayata dahil olması arasındaki dengeyi vurgulamıştır. Normal bir hayatın fiziksel isteklerinden sıyrılmaya çalışmanın Nursî'ye göre anlamı yoktur, çünkü bizi bu özelliklere sahip yaratıklar olarak yaratan Allah'tır. Yine de bundan fiziksel rahatımıza hak ettiğinden daha fazla değer vermemiz gerektiği sonucu çıkmamalıdır. Burada denge çok önemlidir, çünkü gerçekte denge bizim Allah'a bağımlılığımızı yansıtmaktadır. Maddî ve manevî ihtiyaçlarımız arasındaki dengeyi muhafaza etmek suretiyle -farklı bir insan olmak yerine- Allah'ın yarattığı insanı kabul ve takdir etmiş oluruz.³

Şimdi Nursî'nin, İslamiyet'in yerli yerinde anlaşılması için dengeyi nasıl hayatî bir kavram olarak geliştirdiğine bakalım. Kişinin kendi manevî hazinesine şeraitin ragmına odaklanmanın caiz olduğu görüşünü şiddetle eleştirir. Velayet ve nübüvvetin gerekliliklerini karşılaştırır, ve açıkça ikincisini üstün görür. Ne de olsa, veli yalnızca kendi manevî terakkisi ile ilgilenebilirken, peygamber umumun genel terakkisi ile ilgileniyordu. Burada önemli

3. Bkz. Oliver Leaman, "Nursî's Place in the İhya' Tradition," *Muslim World*, c. 89, Temmuz-Ekim 1999, s. 314-324.

olan dengedir, çünkü sahip olabileceğimiz çeşitli dinî isteklerin hepsini yerini getirebilmemizi sağlayan şey dengedir. Yani, her Müslümanın yerine getirmesi farz olan ibadetler vardır; sonra da bu farzların -sadece bir kısım Müslümanların geliştirmek isteyebilecekleri- manevî yönleri vardır. Bazen insanlar tarikat ve şeriatı karşılaştırır ve bir defa tarikatın temsil ettiği manevî yola girildikten sonra artık şeriatı takip etmeye gerek olmadığını söylerler. Eğer tarikat şeriatın manası demekse bu gayet makul görünmektedir. Fakat Nursî'ye göre böyle bir yaklaşım tamamen dengesizdir ve insanın -hem zahiri hem batını kurallara ihtiyacı olan- çok yönlü tabiatını anlayamamış olur.

Dinin bu temel hakikati Nursî'nin eserlerine nüfuz etmiştir. Nursî, dinin akliliğini ve Kur'an'ın kendisini okuyanı içindeki argümanlar ve deliller üzerine nasıl düşünmeye ve kafa yormaya davet ettiğini vurgular. Tabii ki bu, dinde inanca yer yoktur anlamına gelmez, fakat inanç ile ilgili sorulara *bi-la keyfe* [inanırsınız, nasıl olduğunu bilmeyiz] ile cevap vermenin doğru olmadığı anlamına gelir.⁴ İnancın dinde bir yeri vardır, fakat din inançtan ibaret değildir, çünkü biz hem inanma hem de akletme yeteneğine sahip yaratıklarız. Demek ki takip edilmeye değer her din, akıl ve inanç arasında bir denge kurmalıdır. Tevazunun önemini kabul edersek, inancın aklın rağmına vurgulanmasının dinler için daha uygun olacağı söylenebilir. Fakat akıl kullanılmadan ne tevazunun içeriğini ne de insanlara sunulan rehberliğin tabiatını anlayabiliriz. Rasyonel düşünebilmemiz de aynen Allah'a inanabilme yetimizin olduğu kadar Onun rahmetine dayanmaktadır.

Nursî'ye sık sık İslamiyet'i ve onun amellerini anlamada Arapça'nın ne kadar önemli olduğu sorulmuştur. Arapça'yı iyi bilmeyen müminler ana dillerinde ibadet edemezler mi? Müminlerin Kur'an'ı nazil olduğu dilde okumaları hayatı bir mesele midir? İslamiyet metnin ve metnin yazıldığı dilin kusursuz tabiatına dikkat etmektedir, ve bunun Nursî'nin tevazuya karşı takındığı so-

4. Ayrımı için bkz. Leaman, *Brief Introduction to Islamic Philosophy*, (Oxford, 1999).

rumlulukla şık bir şekilde uyduğu söylenebilir. Dil üzerine yoğunlaşmak metni kontrol edenin biz olmadığımızı, aksine metnin bizi kontrol ettiğini gösterir. Yorum kapısını ne kadar açmak da istesek -ve tabii ki Nursî bu kapının açılmasını hiç istememektedir- metne yapabileceğimiz müdahale metin ve metnin yazıldığı kusursuz dil tarafından sınırlandırılmaktadır. Aslında bu bir sınırlama değildir, tersine bizim bir dizi muhtemel anlamı araştırmamıza müsaade eder. Bununla birlikte bu girişimin ardında özel bir linguistik olayı, ardında İlahî varlığın bulunduğu bir olayı incelediğimiz gerçeğinin farkındayızdır. Bu varlığın ve kullandığı dilin karşısında mütevazı olmak zorundayız.

Bu yaklaşım tabiata karşı nasıl davranmamız gerektiğini de bize öğretiyor. Nursî tabiattaki olguların İlahî bir kitabın harfleriymiş gibi görülmesi gerektiğini sıkça tekrar eder. Bu olgular üzerinde tefekkür etmeli ve onları değerli ve ilham olunmuş bir kitaba gösterdiğimiz saygıyla ele almalıyız. Fakat bu, onu açamayacak ve kullanamayacak kadar kitaba zarar verme kaygısıyla dolu olmamız gerektiği anlamına gelmemelidir. Aksine onu kullanmalıyız, fakat öyle bir tarzda ki bizden sonra da ondan istifade edilmeye devam edilebilsin. Yine de tüm bunlar, sürekli işaret ettiğim gibi, bize pratik açıdan fazla bilgi vermemektedir, çünkü doğal kaynakların hangi tarz bir kullanımının israf hangisinin sorumlucaca olduğu sorunu genel terimlerle tespit edilemeyecek bir meseledir. Bunu ortaya çıkarıp karar vermek bize düşmektedir. Nursî'ye göre İslamiyet, bize sadece bu kararları hangi halet-i ruhiye içinde almamız gerektiğine işaret eder. Fakat bu, Müslümanların da çevreye karşı takınacakları uygun tutum üzerine tartışabilecekleri anlamına gelmiyor mu? Belki de bir kısmı, dünya kaynaklarının hızlıca sömürülmesi gerektiği şeklinde, bir kısmı ise buna karşı olan argümanlar getirecektir. Eğer bunun doğruluğu kabul edilirse Müslümanların bu konuya bakışları ile materyalistlerin bakışları arasında bir mukayese imkanı ortadan kalkmış olur.

Burada önemli olanın insanların vardıkları fiili kararlar olmadığını fakat bu kararların alındığı bağlam olduğunu tekrar etmekte fayda var. Doğayı bir İlahî işaretler hazinesi olarak gören bir

Müslüman, doğayı ele alırken onun İlahî kaynağına da saygılı olmaya çalışacaktır. Eğer tüm tikel pratik kararlar bizim için Kadîr-i Mutlak tarafından zaten verilmişse o zaman hareketlerimizde doğru şeklin ne olduğu konusunda çabalamak için bize hiçbir alan kalmaz. Meşhur Hadis'i hatırlarsak, sırat-ı müstakim, yani "istikametli yol" kıldan ince kılıçtan keskin olup Cehennem'in üzerinden geçmektedir. Eğer nasıl hareket etmemiz gerektiğini her zaman bilebilseydik doğru yolda kalmakta bir sorun olmazdı, çünkü gittiğimiz yolun doğruluğunu herkes açıkça görebilecekti. Bunun böyle olmadığı gerçeği, bize, tikel olaylarda İslamiyet'in genel kurallarına göre nasıl hareket etmemiz gerektiğini ortaya çıkartmak için çabalayarak faziletli olma imkanını sunar. Eğer doğaya karşı takınacağımız tavırların hepsine açık cevaplar vermiş olsaydı, din, derinliksiz ve yüzeysel olurdu. Nursî, Kur'an'ın haritayı sunduğunu, fakat bir yerden diğer bir yere nasıl gideceğimize karar vermenin tümüyle bize bırakıldığını söyler; ve muhakkak bu sözünde tamamen haklıdır.

Metin ve Cemaat: *Risale-i Nur* Hareketine Dair Bir Analiz Denemesi

METİN KARABAŞOĞLU

Mukaddime Kabilinden Notlar

Bu bölüm *Risale-i Nur*'un teolojik ve felsefi yönlerini ele almayı ve *Risale-i Nur* hareketinin Nursî'den sonraki gelişimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aşağıda şu konuları tartışacağım: Birincisi, *Risale*'nin ontolojik çerçevesi; ikincisi, bu çerçevenin sosyal imaları; ve üçüncüsü, *Nur* hareketinin 1960'ta Said Nursî'nin vefatından sonraki gelişimi.

Modern zamanlarda yaşamış Müslüman şahsiyetler veya muasır İslamî hareketler üzerine yapılan akademik çalışmaların, bu kişi veya hareketleri daha ziyade modernite bağlamında irdelediği görülür. Bediüzzaman Said Nursî ve *Risale-i Nur* hareketi üzerine yapılan akademik çalışmaların da bu genel durumu yansıttıkları rahatlıkla söylenebilir. Ama bu yaklaşımın İslam ve Müslümanlar açısından indirgemeci ve aşağılayıcı, dahası yanıltıcı olduğu da ortadadır. Zira, böylece, İslam'ın *islâm* üzere müesses bir 'din,' Müslümanın ise bir *müslim* olduğu gerçeği buharlaşmaktadır.¹ Bir din olarak İslam, bir 'durum' olarak modernitenin rakibi

1. İslam ve Müslüman kavramları ile *islâm* ve *müslim* kelimelerinin karşılaştırılması için bkz. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*

-hem de mağlup durumdaki rakibi- konumuna indirgenmektedir. İslam 'modernitenin rakibi' konumuna indirgendiğinde ise, İslam'a intisap etmiş bireyler de kaçınılmaz bir 'tenzil-i rûbe'ye maruz kalmaktadır. Çünkü, bu yaklaşım dahilinde, aslı endişesi *islâm*, yani kâinatı ve kendisini Yaratanın iradesine teslimiyet olan bir *müslim*'e İslam'a salt bir ideolojik değer yükleyen bir tanım olarak 'İslamcı' etiketi yapıştırılmakta; bu *müslim*'in yaşadığı zamanda kulluk endişesiyle yapıp ettikleri ise modernitenin meydan okuması karşısında üretilmiş ideolojik karşı koymalara dönüşmektedir. Bir Müslümanın düşüncesinin ve eyleminin merkezinde duran 'ubudiyet,' 'ihlas,' 'rıza-yı ilahî' gibi temel kavramlar ya tamamen gözardı edilmekte veyahut aslı bağlamından kopartılarak bir 'rakip ideoloji'nin kavramsal aygıtları düzeyinde algılanmaktadır.

Bir Batılının -veya, Batının artık yalnızca dünyanın 'batı'sını ifade etmediğini hesaba katarsak- bir sekülerin İslam'a ve Müslümanlara bakışını gölgeleyen bu tavır, *Risale-i Nur* üzerine yapılan çalışmaların önemli kısmını da gölgelemiş durumdadır. Meselâ, Şerif Mardin'in çok bilinen çalışması,² içerdiği birçok başarılı tesbite ve analize rağmen, bunun bir örneğidir. Zira, Said Nursî ve *Risale-i Nur* hareketini temelde dünyanın sair kesimleri kadar Os-

-conscience and history in a world civilization (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), v. 1, s. 72; Türkçesi için, M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), c. 1, s. 2 vd. Hodgson'ın üç ciltlik eserinin, eleştiri getirdiğimiz bu yaklaşımdan önemli ölçüde azade çığır açıcı bir çalışma olduğu belirtilmelidir.

2. Bkz. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989); Türkçesi için, Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim*, çev. Metin Çulhaoglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

Sözkonusu indirgemeci tavrın yansımalarını arzetmesine ve müellifinin *Risale-i Nur* metinlerini kavrama noktasındaki zaafının beslediği 'Newtonyen dünya görüşü' ve 'deistic mood' gibi gerçeği yansıtmayan yakıştırmalar taşımasına rağmen, Mardin'in kitabının *Risale-i Nur* hareketini anlamada önemli katkılar sağlayan bir dizi tesbit de içerdiğini belirtmek gerekir. Ayrıca, *Risale-i Nur* hareketinin 'sosyolojik dinamiğini kavrama'

manlı-İslam coğrafyasında da 'sosyal değişme'ye yol açan bir küresel olgu olarak modernite karşısındaki mevzi ve taktik arayışları içinde tanımlamaktadır. Mardin'e göre, "Bediüzzaman'ın mesajı, yüzyüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillendirilmiştir."³ Böylesi bir analizde, bu dünyadaki varlığını bir müslim olarak gerçekleştirme çabası içindeki bir insan olarak Said Nursî'nin hayatına ve eserine asıl rengini veren ihlas, ubudiyet, rıza-yı ilahî, marifetullah, muhabbetullah gibi kavramların kendilerine bir yer bulamaması manidardır.

Bununla birlikte, belirtilmelidir ki, modern zamanlarda yaşamış bir mü'min birey olarak Said Nursî ve eserinin moderniteyle çatışıyor veya çakışıyor gözüken veçheler taşıması kaçınılmazdır. Burada gözden kaçırılmaması gereken, bir 'abd' olarak Said Nursî'nin aslı derdinin moderniteyle kavga etmek veya uzlaşmak olmadığı; onun bir 'abdullah' olarak kendisini -yanında veya karşısında olmak suretinde- modernite ile tanımlamadığıdır. Ona ve eserine salt modernite ekseninde bakıldığında ise, kişi ve eseri, beslendiği ve kök saldığı manevî zeminden; bir 'abd'in Rabbinin kelâmı olarak Kur'an'dan ve Rabbinin elçisi olarak Peygamberden aldığı asl ve usul mucibince Rabbinin yarattığı kâinatta Rabbinin kendisini yaratma amacını gerçekleştirme zemininden koparılarak incelenmektedir. Bir 'canlı' olarak yaprağın, dalından kopararak incelenmesi gibi bir şeydir bu!

İslam'ı modernite denklemine oturtan bir yaklaşım, Said Nursî veya *Risale-i Nur* açısından, ilave bir problem daha taşır. Bu problem, *Risale-i Nur* hareketinin küresel planda irdelenen İslam-modernite denkleminin Türkiye kesitine oturtulmasıyla gerçekleşir. Türkiye-merkezli böyle bir çerçeveden bakıldığında, Türki-

yönündeki bu eserin, son derece güçlü Kemalist refleksler taşıyan ve *Risale-i Nur* hareketine önyargılarla yaklaşmış bulunan Türk akademik camiası içinde cesaretle bir çıkış mahiyetinde olduğu; nitekim, ancak Mardin'in çalışmasından sonradır ki, birçok akademisyenin Said Nursî'yi ve *Risale-i Nur*'u bir 'çalışma konusu' olarak kabullenmeye başladığı gözardı edilmemelidir.

3. Mardin, a.g.e, s. 37 (Türkçe çeviride, s. 63).

ye'deki sair İslamî şahsiyetlerle birlikte Said Nursî Mustafa Kemal'in, sair İslamî hareketlerle birlikte *Risale-i Nur* hareketi ise Kemalizmin antitezi konumuna indirgenir. Halbuki, bin senedir Anadolu'da olan bir 'din' olarak İslam'a mukabil yüz yaşını doldurmamayan bir 'ideoloji' olarak Kemalizm, böylesi bir bağlamda 'antitez' olarak görülmeye daha lâayık durumdadır. *Risale-i Nur*'a dair mevcut çalışmalarda sergilenen üçüncü bir problem ise, Bediüzzaman Said Nursî'yi hareketine belli bir mevzi kazandırmış bir 'Müslüman aktivist'ten ibaret görme suretinde tecelli etmektedir. Bu, bir problemdir; zira, Said Nursî'ye izafe edilen 'aktivist' kimlik, onun 'mütefekkir' ve 'alim' kimliğini perdelemektedir. Said Nursî'nin ve talebelerinin ortaya koyduğu aksiyon dayandığı teorik temeller irdelenmeden ele alındığında ise, gene, bir *müslim* portresinin yerini bir 'İslamcı' portresi ve bir 'İslamcı proje' almaktadır.⁴

Bu çalışmanın amacı, Said Nursî ve *Risale-i Nur* hareketini sözünü ettiğimiz üç problemten uzak kalarak incelemektir. Sözkonusu problemleri bu vesileyle bir kez daha vurgulayacak olursak; takip eden sayfalarda (1) Said Nursî'nin düşüncesi ve eseri İslam-modernite denklemine hapsedilmeyecek, (2) Kemalizmi merkeze alarak değerlendirilmeyecek, (3) hareketin sergilediği aksiyon ve

4. Gerçekte, *Risale-i Nur*'un müellifi olarak Yeni Said'in en önemli karakteristiklerinden biri, 'proje'siz olmasıdır. Bu, onu birçok İslamî hareketin sergilediği, pratik zorluklar karşısında teorik sapmalar yaşama riskinden koruduğu gibi, hareketini bir 'proje'yi takip eden hareketlerin içine düşükleri bir 'iç faşizm' halinden de büyük ölçüde korumuştur. Bediüzzaman Said Nursî hakkındaki müstakbel bir çalışmanın ele aldığı konulardan birinin, 'proje' mantığı ve 'projesizlik' ekseninde Said Nursî'nin analizi olacağını bilvesile belirtmek isterim.

'Proje'ci bir düşüncenin kapalı bir toplum ve baskıcı yönetimler oluşturma imkânını en iyi ortaya koyan eserlerden biri, Karl R. Popper'in iki ciltlik *Open Society and Its Enemies* adlı eseri olsa gerektir (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963). Bu çalışma, *Açık Toplum ve Düşmanları* başlığı altında Türkçe'ye de çevrilmiştir; c. 1 çev. Mete Tunçay; c. 2 çev. Harun Rızatepe (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989).

aktivite ise, dayandığı inanç ve düşünce temelleri dahilinde irdelenecektir.

Risale'nin Ontolojik Temelleri

Risale-i Nur'un en merkezî temasını, içinde yaşadığımız kâinatın bir Sâniî olduğu ve Onun bu kâinatı bir amaca binaen yarattığı hususu teşkil eder. Birçok risale, doğrudan Sâni-i kâinatın varlığını ve birliğini ispata ve Onun bu kâinatı yaratış amacını izaha tahsis edilmiş; sair risaleler ise, bu temel üzerinde gelişmiştir. Her hâlükârda, *Risale-i Nur*'un dikkatli bir tetkiki, onun kâinatın ve insanın varoluşuna dair kapsamlı bir ontolojik açıklama getirdiğini ve başkaca tüm hususların bu ontolojik açıklama temelinde tahlil edildiğini gösterecektir.

Kâinatın Sâniini tanıma noktasında eser-fiil-esma-sıfat-şuunât-Zât diye yükselen kademeli bir açıklama modeli sunan Said Nursî, Onun bu kâinatı yaratış amacını son tahlilde 'şuunât-ı zâtiye' bağlamında açıklar: Her cemel ve kemal sahibi, kendi cemel ve kemalini görmek ve göstermek ister. İşte, şu Zât-ı Zülcelâl de şu kâinatı yaratmıştır; tâ ki, cemel ve kemalini iki vecihle müşahede etsin. (1) Hem kendi nazar-ı dekâik-âşinâsıyla görsün; (2) hem gayrın nazarıyla baksın.⁵

Bu açıklamanın birinci kısmında iki taraf vardır: 'Özne' olarak 'gören' O, 'nesne' olarak varoluşları ile Onun cemel ve kemalini gösteren mahlukat. Açıklamanın ikinci kısmında ise tarafların sayısı üçe çıkar: 'Nesne' olarak mahlukat, mahlukatı ile cemel ve kemalini 'gösteren' özne olarak O, ve Onun mahlukatı ile gösterdiği cemel ve kemalini 'gören' olarak zîşuur mahlukat. Melekler ve cinler ile birlikte insanın sorumluluğu da, işte bu noktada doğmaktadır. Hayat vücudun nurudur, şuur hayatın ziyasıdır.

Şuurun sair varlık mertebelerine üstünlüğü üzerinden zîşuur mahlukatın sair mahlukata üstünlüğü -ve bununla doğru orantılı

5. Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1979), s. 108. Ayrıca bkz. *Sözler*, 587; *Mektubat*, s. 265 vd.; *Lem'alar*, s. 325-7.

olarak sorumluluk düzeyinin yüksekliği- açıklandığında, iş zîşu-
urlar arasında bir derecelendirmeye gelir. Bu bağlamda, *Risale-i*
Nur 'insan'ın mahiyet ve keyfiyetine dair kapsamlı açıklamalar ge-
tirir. İnsan, melâikeye karşı rûhaniyet kazanan bir 'sahib-i mer-
tebe-i hilâfet-i arziye'dir. Zira, 'âlem-i asgar'dır insan. 'Âlem-i as-
gar'dır, zira bütün kâinata muhtaç bir vaziyette yaratılmıştır; bu
ise, ona bütün kâinatın mazhar olduğu bütün tecelliyât-ı esmâyı
görüp gösterecek bir donanım sağlamaktadır. İnsan böyle bir do-
nanım ile yaratılmıştır, zira, 'emanet-i kübrâ'yı uhdesine almıştır.⁶

Bu 'emanet-i kübrâ'nın bir ferdi, bir veçhi olarak, 'ene'⁷ sahibi-
dir insan; bu 'ene' ile âlemin bütün kapılarını açar, Hallâk-ı kâina-
tın esmâ-i hüsnâsını keşfeder, Onun cemel ve kemalini bütün es-
mâ ve sıfatıyla tanır. Cenab-ı Hakkın ilim ve kudret, Hakîm ve Ra-
hîm gibi sıfat ve esmâsı muhit, hudutsuz, şeriksiz olduğu için on-
lara hükmedilmez ve ne oldukları bilinmez ve hiss olunmaz. On-
ların hakikî nihayet ve hadleri olmadığından, farazî ve vehmî bir
haddi çizmek lâzım gelir. Onu da enaniyet yapar. Kendinde bir
rububiyet, bir malikiyet, bir kudret, bir ilim tasavvur eder; bir
had çizer. O farazî ve vehmî had ile, yani kendindeki ölçücükler
ile bütün esmâ, sıfat ve şunât-ı ilâhiyenin mahiyetini yavaş ya-
vaş anlar. 'Ene,' doğru kullanıldığı takdirde, insana bütün mahlu-
katın üstünde bir 'abd-i küllî,' bir 'vekîl-i umumî,' bir 'halife-i arz'
olma imkânı sağladığı gibi, bir risk de yüklemektedir. Bu, Sâni-
inin mutlak olan rububiyet, malikiyet, kudret ve ilmini... kavra-
mak için çizdiği farazî ve vehmî hattın farazî olduğunu unutarak

6. Bkz. *Sözler*, s. 111-114, "Yirmiüçüncü Söz, İkinci Mebhas," s. 297-307.

7. Bir karışıklığa ve yanlış anlamaya meydan vermemek için, Bediüzzaman Said Nursî'nin 'ene' kavramlaştırmasının, Freud'un 'ego' ve Jung'un 'Ben'inden farklı olduğu peşinen belirtilmelidir. Bununla birlikte, *Risale-i Nur*'daki 'ene' kavramlaştırmasının İslamî düşünce geleneğindeki kökle-
riyle irtibatını ortaya koyan, özellikle 'tasavvuftaki 'ene' kavramlaştırma-
sıyla karşılaştıran bir çalışmanın gerekliliği de ortadadır.

Risale-i Nur'daki 'ene' kavramlaştırması için, bkz. *Sözler*, "Otuzuncu Söz, Birinci Maksad," s. 502-512; Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1980), s. 181-183.

kendini Ondan müstakil bilme ve bizatihî kudret, rububiyet, ilim sahibi zannetme riskidir.⁸

Benzer bir risk, 'emanet-i kübrâ'nın bir diğer veçhesini oluşturan irade ve akıl için de geçerlidir. Akıl, tasvir ve tarif ederek iş görür. Tasvir ve tarif edebilmek için ise, üzerinde düşündüğü şeyi kuşatıp ihata etmesi icap eder. Yine, Cenab-ı Hakkın esmâ ve sıfatı mutlak ve muhit olduğu için, insan doğrudan onları kavrayamaz. Ancak bir derece, bir sıralama olmalıdır ki, insan ihata edip tasvir ederek tarif edebilsin. İşte, Cenab-ı Hakkın cemal ve kemalini bütün esma ve sıfatıyla görmek ve göstermek istemesi sırrınca yarattığı kâinatta 'hakaik-ı nisbiye' bu sebepten dolayı zuhur etmiştir. Sınırlı bir varlık, mutlak olanı kavrayamaz. Zât-ı Zülcelâl'in mutlak ve muhit esmâ ve sıfatı, kâinatın ayrı ayrı cüz'lerinde bu sebepten dolayı değişik sûret ve derecelerde tecelli etmektedir. Derece ve nisbetin sözkonusu olması için, yani 'hakaik-ı nisbiye'nin zuhuru için ise, zıtların birbirine hikmetle karışıp karşı karşıya gelmesi, zararların menfaatlara mezci, şerhlerin hayırlara idhali, çirkinliklerin güzelliklerle cem'i gerekmiştir.⁹

Ve, nasıl 'ene'nin verilmesi insan için hem bir imkân hem de bir risk ise, 'hakaik-i nisbiye'nin zuhuru da hem imkân hem de risktir. İşte, 'ene'nin ve 'hakaik-i nisbiye'nin bu ikili keyfiyetinden dolayı, karşımıza şöyle bir kâinat tablosu çıkmaktadır:

Şu kâinata dikkat edilse, görünüyor ki; içinde iki unsur var ki, her tarafa uzanmış, kök atmış: Hayır şer, güzel çirkin, nef' zarar, kemâl noksan, ziya zulmet, hidayet dalâlet, nur nâr, iman küfür, tâat isyan, havf muhabbet gibi asarlarıyla, meyveleriyle şu kâinatı ezad, birbiriyle çarpışıyor. Daima tegayyür ve tebeddülâta mazhar oluyor. Başka bir âlemin mahsulatının tezgâhı hükümünde çarkları dönüyor.¹⁰

Bununla birlikte, insan 'hakaik-i nisbiye'yi cilvelendiren bir âlemde ene'si ile başbaşa ve aklı da rehbersiz bırakılmış değildir. Öncelikle, 'ma'kes-i efkâr' olan dimağın yanında 'mazhar-ı hissi-

8. Bkz. *Sözler*, s. 504, 506-7, 509-10.

9. *a.g.e.*, s. 499-500.

10. *a.g.e.*, s. 498.

yat' olarak kalbin hizmetinde işgören vicdan,¹¹ "Sânii unutmamaktadır. Eğer çendan dimağ ta'til-i eşgal etse de, vicdan edemez."¹² Zira, 'fıtrat-ı zışuur' olarak vicdanın iki işlevi vardır: (1) Kâinat Sâniini bütün isimleriyle tanıması için duygularına ve kabiliyetlerine had konulmayan insanı, bu durumdan kaynaklanan nihayetsiz ihtiyaçlarına karşı bir nokta-yı istimdad aramaya sevk etmektedir. (2) İnsanı, 'hakâik-ı nisbiye' sırrının bir gereği olarak hayır ile şerrin, fayda ile zararın, aydınlık ile karanlığın şu kâinatta birbiriyle imtizacının bir zarurî sonucu yüzyüze geldiği musibet ve tehlikeler karşısında bir nokta-yı istinad aramaya sevk etmektedir. Şu iki nokta ile âlemde hükümferma olmak ise, ancak Kadir-i Mutlak olan bir Zât-ı Zülcelâl-i ve'l-ikram'ın hâssasıdır. Dolayısıyla, "her vicdanda iki pencere olan şu iki noktadan vücud-u Sâni' tecelli etmekte"dir. "Akıl görmezse de, fıtrat görüyor... Vicdan nezzardır, kalb penceresidir."¹³

Sözkonusu riske karşı enfüsi âlemde vicdan ile donatılan insan, âfakta ise Kitabullah ve peygamberler eliyle gelen vahyedilmiş Hakikat ile donandırılmıştır. Kitabullah, insanın yaratılış amacını gerçekleştirmesi ve Zât-ı Zülcelâl'in 'cemal ve kemalini göstermek istemesi' sırrının tahakkuku için ene'nin, iradenin, nefsin ve aklın nasıl kullanılacağına dair bir kullanım kılavuzu niteliğindedir. Peygamberler ise, Kitabullah'ı insanlara ileten elçiler oldukları gibi, Kitabullah ile gelen ilahî emirlerin nasıl yaşanacağına dair fiilî örneklik etmektedirler.

Kısacası, 'hakâik-i nisbiye'nin tezahürü, Yaratıcıyı bütün isimleriyle tanıma imkânının yanında, Onu tanımama riskini de getirmektedir. İşte bu tanıma-tanımama imtihanında, insan, bir yanda vicdanına, öte yanda Kitab'a ve Peygambere muhatabiyet ile sözkonusu riski aşıp imtihanını başarıyla verebilir. Ancak, 'fıtraten mükerrerem' yaratıldığı ve kendisini yanlış seçmekten alıkoyacak

11. bkz. *İşârâtü'l-l'caz*, s. 85.

12. See *Mesnevî-i Nûriye*, p. 231; *Sözler*, s. 640-1 ile karşı.

13. Bediüzzaman Said Nursî, *Muhakemat* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977), s. 106-7

imkânlarla donatıldığı halde enenin ve nefsin suiistimaliyle yanlış şıkkı tercih edenler gene de vardır ve olacaktır. “İnkâr edilmez ki, kâinatta dinsizlik ile dindarlık, Âdem zamanından beri cereyan edip geliyor ve kıyamete kadar gidecektir.”¹⁴

İnsanlık Tarihi İçinde İslam Tarihi

İnsanlık tarihini -ilk insandan modern zamanlara- bu çerçevede okuyan Said Nursî, buna paralel olarak, İslam tarihine dair bir okuma da sunar. Tahmin edileceği üzere, bu okumanın merkezinde, İslam'ın doğduğu asır olarak Asr-ı Saadet vardır. Asr-ı Saadet ise, Kur'an ve Muhammed-i Arabî (a.s.m.) merkeze alınarak okunmaktadır. Ancak Peygamberden miras alınan bütün, zaman içinde parçalanmaya uğramış durumdadır. Bu parçalanmanın ilk adımı hilafetin saltanata inkılabı, ikincisi ise saltanatı tesis eden Emevîlerin dine ilaveten bir referans unsuru olarak milliyeti kullanmalarıdır. Kur'an ile emrolunan ve Resûl-i Ekrem'in hayatıyla ders verdiği 'adalet-i mahzâ' ölçüsü aşındırılmış; saltanat siyasetinin istibdada dayalı çizgisi ise bir yanda bu çizgiyi meşrulaştırma uğruna iradeyi sıfırlayan Cebriye gibi sapmaları beslerken, öte yanda Mu'tezile gibi karşı-akımlara yol açmış; Mu'tezile'nin 'Kur'an'ın mahluk olduğu' gibi tezlerle temellendirmeye çalıştığı akılcı eğilim ise, bir yanda felsefenin İslam dünyasına girişine, öte yanda bu akılcı eğilime bir tepki olarak sufi oluşumlara zemin hazırlamıştır.

Siyasal ve düşünsel planda zaman içinde gelişen bu gibi kaymaların varlığına mukabil, İslam'ın ilk asırları, Said Nursî için bir referans noktasıdır.

Nasıl ki baharda dehşetli yağmurlu bir fırtına her taife-i nebata-tın, tohumların, ağaçların istidatlarını tahrik eder, inkişaf ettirir; her biri kendine mahsus çiçek açar; fitrî birer vazife başına ge-

14. *Bediüzzaman Said Nursî-hayatı, mesleki, tercüme-i hali*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1976), s. 214, ayrıca bkz. *Sözler*, 505. Bu konuda daha hacimli bir çalışma sözkonusu olsaydı, tam da burada Otuzuncu Söz'ün silsile-i felsefe ve nübüvvet ayrımının izahına girmek gerekirdi.

çer... öyle de: Sahabe ve tâbiînin başına gelen fitne dahi, çekirdekler hükmündeki muhtelif ayrı yarı istidatları tahrik edip kamçıladı; "İslamiyet tehlikededir, yangın var!" diye her taifeyi korkuttu. İslamiyetin hıfzına koştu. Her biri, kendi istidadına göre câmia-i İslamiyetin kesretli ve muhtelif vazifelerinden bir vazifeyi omuzuna aldı, kemâl-i ciddiyetle çalıştı. Bir kısmı hadislerin muhafazasına, bir kısmı şeriâtın muhafazasına, bir kısmı hakaik-i imaniyenin muhafazasına, bir kısmı Kur'an'ın muhafazasına çalıştı ve hakeza... her bir taife bir hizmete girdi. Vezaif-i İslamiyette hummalı bir surette sa'yetteler. Muhtelif renklerde çok çiçekler açıldı. ... Gûya dest-i kudret, celâl ile o asrı çalkaladı, şiddetle tahrik edip çevirdi, ehl-i himmeti gayrete getirip elektriklendirdi. O harekettten gelen bir kuvve-i anî'l-merkeziye ile pek çok münevver müçtehidleri ve nuranî muhaddisleri, kudsî hafızları, asfiyaları, aktâbları âlem-i İslâmın aktarına uçurdu, hicret ettirdi. Şarktan garba kadar ehl-i İslâm'ı heyecana getirip, Kur'an'ın hazinelerinden istifade için gözlerini açtırdı.¹⁵

Said Nursî, İslâm'ın ilk asırlarını bu yaklaşım dahilinde değerlendirir ve "Pek geniş olan âlem-i İslamiyetin aktârına, o fırtına ile tohumlar atıldı; yarı yeri gülistana çevirdi" der. "Fakat maatteessüf o güller ve gülistan içinde ehl-i bid'a fırkalarının dikenleri dahi çıktı."¹⁶ Bu 'dikenler' İslâm'ın ilk asırlarında gene de çok güçlü bir tesir icra edemeyecek; İslâm'ın gül bahçesinde yayılması ancak dördüncü asırdan sonra belirgin hale gelmeye başlayacaktır. Bu asır, yekvücut bir bütün olarak İslâmî geleneğin birbirini tamamlayan değişik veçhelerinin birbirinden kopuk şekilde mütalaasına başlandığı bir dönemdir. O güne dek, tevhid temelini dayalı tek bir 'ilim' sözkonusu iken, artık dinî ilimler-kevnî ilimler gibi riskli ayrımlar belirmeye başlamıştır. Benzer bir ayrışma aklın öne çıktığı disiplinler olarak İslâm felsefesi ve kelam ile

15. *Mektubat*, s. 92-3.

16. Aynı yer. Said Nursî'nin bazı risalelerinden hareketle, onun bu 'ehl-i bid'a fırkaları'nı doğuran sebepleri üç ana başlıkta özetlediği söylenebilir: (1) hilafete karşı saltanatın yerleşmesiyle gelen istibdadın bir tazammunu olarak gelişen 'istibdad-ı ilmi' (bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat* [İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1993], s. 32); (2) İsrailiyatın girişi; (3) Yunan felsefesinin bir 'esas-ı müselleme' olarak zihinlerde yer etmesi (bkz. *Muhakemat*, s. 16-17 ve 72).

naklin öne çıktığı disiplinler olarak tefsir, ilm-i hadis, fıkıh arasında yaşanan ayrışmadır. Parçalanmanın bir diğer ucunda ise, akıl ve kalbin ayrışması; 'akıl' ve 'ilm'in ulemaya, 'kalb'in ve 'marifet'in mutasavvıflara irca olunur hale gelmesidir.

Bu parçalanma, beşinci asrın sonuna gelindiğinde, gerek bilgi, gerek hayat, gerek tefekkür düzeyinde kendini olanca berraklığıyla gösterecektir. Gazalî, İbn Arabî, Rumî, Abdülkâdir Geylânî gibi İslam tarihinin büyük simaları bu parçalanmanın aşılması yönünde ciddi gayretler harcamış ve bir derece muvaffak olmuş iseler dahi, sözkonusu parçalanma büsbütün izale edilememiştir.

Said Nursî, çevrimsel zaman anlayışının izlerini de taşıyan bir 'mazi' tanımıyla İslam tarihine baktığında, bu bağlamda, şunu söylemektedir:

Millet-i İslam, üçyüz seneye kadar mümtaz ve serfiraz ve beşyüz seneye kadar filcümle mazhar-ı kemaldir. Beşinci asırdan onikinci asra kadar ben maziyle tesmiye ederim, ondan sonra müstakbel derim.¹⁷

Said Nursî'nin 'tecdit' vizyonu işte bu 'mazi'yi kapsamakta; ona göre, *Risale-i Nur* 'bin seneden beri tedarik edilen müfsit âletlerle dehşetli rahnelenen kalb-i umumî ve efkâr-ı âmmeyi... Kur'an'ın ve imanın ilaçları ile tedavi'ye çalışmaktadır.

Risale-i Nur yalnız bir cûzî tahribatı, bir küçük haneyi tamir etmiyor; belki küllî bir tahribatı ve İslamiyeti içine alan dağlar büyüklüğünde taşları bulunan bir muhit kal'ayı tamir ediyor.¹⁸

Said Nursî'ye bu ümidi veren ve bu sözü söyleten unsurlar, *Risale-i Nur* üzerinden, şu şekilde özetlenebilir: (1) İslam'ın özû ve temeli olarak Kur'an, 'İsm-i Azamdan ve her ismin a'zamlık mertebesinden gelmiştir'.¹⁹ 'Bütün âlemlerin Rabbi itibarıyla Allah'ın kelâmı'dır.²⁰ 'Bütün zamanları ve içindeki bütün eşyâyı bir anda

17. *Muhakemat*, s. 30-31.

18. Bkz. *Kastamonu Lâhikası*, s. 25.

19. bkz. *Sözler*, s. 120.

20. aynı yer.

gören' bir Zâtın kelimasıdır.²¹ Dolayısıyla, Kur'an, 'ezelî'dir, zaman ve mekân üstüdür. (2) Kur'an'ı vahyeden Zât-ı Zülcelâl, bütün insanları aynı fitrat üzere yaratmıştır. Ki, Kur'an "fitrat-ı selîme cihetiyle musaddaktır. Eğer bir arıza ve bir maraz olmazsa; her bir fitrat-ı selîme, Onu tasdik eder. Çünkü, itmi'nan-ı vicdan ve istirahat-ı kalb, Onun envarıyla olur."²² (3) Muhammed-i Arabî, Kur'an'a muhatap ve 'İsm-i Azama mazhar' bir 'hâtemül'-enbiyâ' olarak 'ekmel-i küll'dür.²³ (4) Hilkat-ı âlemde maksud-u bizzat ve galib-i mutlak, yalnız hüsün ve hayır ve hak ve kemaldir."²⁴ Dolayısıyla, "nev-i beşer, şer ve kubh ve bâtılı, zahmetsiz (yani, bi selameti'l-emr) hazmedemeyecektir. Hem de hikmet-i ilâhiyye müsaade etmeyecektir."²⁵

Nursî'nin Bütünlük Arayışı

Said Nursî'nin İslam tarihinde zaman içinde vukua gelen bir 'büyük bölünme'ye karşı bir 'büyük birleştirme'yi hedeflediği rahatlıkla söylenebilir. Esasında, bu 'birleştirme' çabası Eski Said devrinden itibaren onun öncelikli endişesi olmuştur.²⁶ Nitekim, Eski Said'in mektep-tekke-medresenin imtizac ettiği bir yapı olarak tasarladığı ve 1907'den itibaren tahakkukuna çalıştığı Medre-

21. bkz. *Sözler*, s. 249.

22. bkz. *Mektubat*, s. 174.

23. bkz. *Muhakemat*, s. 35; ayrıca bkz. *Sözler*, "Ondokuzuncu Söz," s. 219-27, "Otuzbirinci Söz," s. 524-51, *Mektubat*, s. 174-8, *Mesnevî-i Nûriye*, s. 224

24. bkz. *Muhakemat*, s. 35; Bediüzzaman Said Nursî, *Hutbe-i Şâmiye* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1993), s. 41-48 ile karşı.

25. *Muhakemat*, s. 35; *Hutbe-i Şâmiye*, s. 48.

26. Bediüzzaman Said Nursî'nin bu bütünlük arayışının izlerine ilk gençlik yıllarında dahi rastlanır. Belirtildiğine göre, Ağrı-Doğubeyazıt'ta Şeyh Mehmed Celâli Efendinin medresesine dahil olan genç Said'e, hocası, hangi bilim dalının imzâcına, fitratına daha uygun geldiğini sorar. Genç Said'in cevabı şu şekildedir: "Bu ilimleri birbirinden tefrik edemiyorum. Ya hepsini biliyorum, veyahut hiçbirisini bilmiyorum." Bkz. *Bediüzzaman Said Nursî-hayatı, mesleki, tercüme-i hali*, p. 34, Badıllı, a.g.e., c. I. s. 92.

setü'z-Zehra projesi, son tahlilde, bu bütünleştirme arayışının bir tezahürüdür.²⁷ Aynı şekilde, *Risale-i Nur*'la kemale eren yolda metodik bir ön-çalışma hükmündeki *Muhakemat* (1911), baştan sona, bir bütünlük arayışını yansıtmakta; yaşanan çözülmenin nedenlerini tahlil ile birlikte, bu çözülmeye çözüm olarak metodik bir arayışı temsil etmektedir. 1918-22 arasında yazılan *Mesnevî-i Nûriye* ise, bu arayışın daha ileri bir aşamasını temsil eder. Bu bakımdan, 1926'da telifine başlanan *Risale-i Nur*'daki bütünlük teşebbüsünün yaklaşık yirmi yıllık bir background'u vardır.

Bu bütünleştirici yaklaşımın en kritik unsurunu, kalb-akıl bütünlüğü oluşturur. Akıl ve kalb arasında tarih içinde meydana gelen ayrışma, bir tarafta kalbe ve enfüse dönük bir disiplin olarak tasavvufun akli ve âfâkı geri plana itmesini, öte tarafta akli önceleyen disiplinler olarak felsefe ve kelamın kalbî ve enfûsî derinlikten mahrumiyetini getirmiştir. Daha da ötesi, vahye tâbî düşününün bir ifadesi olarak kelamın istikameti korumasına mukabil, Müslüman filozofların sapmalar yaşamalarına sebebiyet vermiştir.

"İman, cüzî iradenin sarfından sonra kalbe ilka edilen bir nurdur" şeklindeki Sadeddin Taftazânî'den ödünç alınan iman formülasyonu,²⁸ Said Nursî'nin akıl ve kalbin mezcini nasıl sağladığının önemli göstergelerinden biridir. Bir tarafta 'cüzî iradenin sarfı' vardır, ama öte yandan iş kalbde bitmektedir. Bilginin kalbî kaynakları olarak keşf ve şuhuda dayanan tasavvuf kaçınılmaz olarak subjektif gerçeklik düzeyinde kalmakta; söyledikleri, doğru bile olsa, hakikatin objektif kriterleri olarak delil ve bürhana dayanmadığı için, tasavvuf bu doğruları genelgeçer hale getirememektedir. Öte yandan, 'mahall-i iman' ve 'ayine-i Samed' olan kalbin keşf ve ilhamına sırtını dönmüş bir akıl vehim ve zan üretir,

27. Osmanlı imparatorluğunun son döneminde üç ana eğitim müessesesi mevcuttu: kevnî ilimlerin tahsil olunduğu bir kurum olarak mektep, İslamî ilimlerin tahsil olunduğu bir kurum olarak medrese, enfûsî ve bâtınî marifetin edinildiği bir kurum olarak tekke...

Bkz. *Münazarat*, s. 126-32, Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi* (İstanbul: Sözler Publications, 1992), s. 43-45.

28. *İşârâtü'l-l'caz*, s. 44.

yakın değil. Özetle, “Nur-u akıl kalbden gelir. Ziya-yı kalbsiz olmaz nur-u fikir münevver. O nur ile bu ziya mezc olmazsa, zulmettir; zulüm ve cehli fıskırır. ...Ger fikret-i beyzâda süveyda-i kalb olmazsa, halita-i dimağî ilim ve basiret olmaz. Kalbsiz akıl olamaz.”²⁹ Akılsız kalb ise, hakikati ancak ‘subjektif’ düzeyde kavrayabilir, hakikatin kavranması için objektif ve genelgeçer bir formül getiremez.³⁰

Kur’anî ‘akleden kalb’ (*kulûbun ya’kılûne bihâ*) ifadesinin³¹ bir yansıması hükmündeki bu akıl-kalb ittifakının yansıdığı en kritik zemin ise, yahiy-kâinat bütünlüğüdür. *Risale-i Nur*’da vurgulandığı üzere, Kur’an ‘bütün isimlerin mertebe-i azamından gelen’ bir Kitab-ı Ezeli olduğu gibi, kâinat da bir ‘mücessem bir kitab-ı Sübhânî ve cismânî bir Kur’an-ı Rabbanî’dir.³² Kur’an Cenab-ı Hak’ın ‘kelam’ sıfatıyla bir konuşması olduğu gibi, kâinat da Onun ‘irade’ sıfatıyla bir konuşmasıdır. Kur’an ve kâinat, ayrılmaz bir bütün hükmündedir. Diğer bir deyişle, Kur’an kâinata doğru biçimde bakmanın usulünü gösteren bir rehberdir; kâinat ise, Kur’an’ın bildirdiği hükümlerin doğruluğunun delili ve şahididir.

29. Bkz. *Sözler*, s. 658; karş. *Mektubat*, s. 443: “Nur-u fikir, ziya-yı kalb ile ışıklanıp mezc olmazsa, zulmettir, zulüm fıskırır. . .”

Ziya, bizatilh ışıgın kendisidir, doğrudan doğruya kaynağından gelen ışıgı ifade eder. *Nur* ise, yansıyan ışıgı ifade eder. Meselâ, Güneşin ışıgı ziya, Ayın ışıgı nur’dur. Kur’an-ı Hakîm’de, Yûnus sûresinin 5. ayeti, ziya’yı Güneşe, nur’u ise Ay’a atfederek, bu iki kelime arasındaki nüansı berrak biçimde gösterir. Ayrıca, bkz. Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dar-al Andalus, 1980), Kur’an, 10:5 ayetinin açıklaması.

Risale-i Nur’u Türkçesinden okuyanların büyük bir kısmının, onun İngilizce çevirilerinde iki kelime için de ‘light’ karşılığının uygun bulunmasıyla hepten kaybolan bu ziya-nur nüansının henüz farkında olmadıkları görülmektedir.

Ziya-nur nüansının *Risale* metinlerini doğru kavramadaki kritik önemi için, bkz. Metin Karabaşoğlu, *Risale Okumaları-ikinci kitap* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2002), s. 71-4.

30. Örnek olarak bkz. *Mesnevî-i Nûriye*, s. 229 ve 233; *Mektubat*, “Onsekizinci Mektup,” s. 74-80, *Sözler*, “Yirmidördüncü Söz, İkinci Dal,” s. 311-6.

31. Bkz. Kur’an, 22:46.

32. Bkz. *Şualar*, s. 117.

Vahye kâinatsız bir bakış, vahiyle gelen hakikatlere bürhansız, tahkiksiz ve dolayısıyla taklidî bir teslimiyet sonucuna yol açmakta; kâinata vahiyssiz bakış ise, vehme ve zanna kapı açmaktadır. Kâinata Kur'anî bir nazarla baktığında ise, insan, Kur'an'ın söyledikleri ile kâinatın gösterdikleri arasındaki tutarlılık ve bütünlüğü kavrayarak³³ tahkiki bir imana, bir yakîn haline ulaşacaktır. Said Nursî'nin 'vicdanın ziyası' olarak ulûm-u diniye ile 'aklın nuru' olarak 'fünûn-u medeniye'nin imtiazı yönündeki vurgusu da bu bağlamda okunmalıdır.³⁴

Bu bütüncül yaklaşımın bir diğer veçhesini ise, zaman içinde dayandığı imanî referanstan ayrık biçimde ele alınır hale gelen bildiğimiz fıkıh ile akidenin buluşturulması çabası teşkil eder. Bu çabanın üç veçhesinden söz edebiliriz. Birincisi, fıkıhın kendisine dayanarak hüküm istinbat ettiği Kur'an'la irtibatının kurulmasıdır. İkincisi, fıkıhın sünnet-i seniyye ile irtibatının kurulmasıdır. Kur'an ve sünnet, muamelata dair her bir hükmünü, bidayetinde veya nihayetinde esma-i hüsnâdan birine istinad ettirmekte;³⁵ esmâ-i hüsnâyı ise kâinatın şahitliğinde öğretmektedir. Bu bakımdan, bu irtibat kurulduğunda, öz ve kabuk, asl ve fer, gövde ve dallar bir bütün olarak kavranacaktır. Şer'i hükümler ruhsuz birer kanun maddesi gibi algılanmaktan çıkıp, içlerinde 'esmâ-i

33. Bkz. Sözler, s. 358: "... Akıl ise, sana ittibâ emreder. Çünkü, bütün dediğin makuldür. Fakat akıl kendi başıyla ona yetişemez."

34. Said Nursî, bu noktada şöyle demektedir: "Vicdanın ziyası ulûm-u diniyedir; aklın *nuru* funûn-u medeniyedir. İkisinin imtiazıyla hakikat tecelli eder" (bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İçtimâî Reçeteler*, II (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 1990), s. 81.

Bu bahis, 'ziya' ile 'nur' arasındaki yukarıda vurguladığımız nüansın kavranmamasından dolayı *Risale-i Nur* dairesindeki insanlar tarafından yanlış anlaşılan bahislerin başında gelmektedir. Oysa, yukarıda sözünü ettiğimiz nüans uyarınca, bu bahisten Said Nursî'nin 'bilim ile dini eşit düzlemde gördüğü' şeklinde bir yorumun çıkarılması imkânsızdır. Ziya nur'dan üstün olduğu gibi, Said Nursî'nin zihninde, din bilimden, dinî ilimler modern bilimden, vicdan da akıldan üstündür.

35. Bkz. Sözler, s. 335: "Şeriat ve sünnet-i seniyyenin ahkâmları içinde cilveleri intişar eden Esmâ-i Hüsnâ'nın her bir isminin feyz-i tecellisine bir mazhar-ı câmi' olmaya çalış..."

hüsnânın cilvelerini intişar' ettirmeleri dolayısıyla kâinatın ve insanın varoluş amacını denk düşen ruhlu ve hakikatlı birer esasa dönüşeceklerdir.

Bir bütün olarak *Risale-i Nur*, ulemanın yüzlerce yıl üzerinde yoğunlaşarak kodifiye ettiği fıkıhın 'fıkhu'l-ekber olan esasat-ı imaniye'³⁶ ile bağını kurarak, İslam ile imanı da buluşturmuştur. ³⁷ *Risale-i Nur*'daki bu buluşturmayı, başka hiçbir şey, şu İslamiyet tarifi kadar net biçimde özetleyemez: "Sâni-i mevcudat ve sahib-i kâinat ve Rabbü'l-âlemîn olan Hâkim-i Ezel ve ebedin marziyyat-ı Rabbaniyyesi olan İslamiyet."³⁸ İslam ile imanın buluşması, Müslüman aklı ve Müslüman hayatı önündeki 'sekülerizasyon' tehlikesini bertaraf ettiği için, son derece önemlidir. Bölünmez bir bütün teşkil ettikleri halde İslam ile imanın ayrıştırılması, iki tür insan tipini ortaya çıkarmıştır. Bu zümrelerden ilki, İslamiyeti ve şeriatı hayat-ı içtimaiye-i beşeriye açısından, özellikle de ülkelerinin refah ve mutluluğu açısından önemli ve anlamlı görüp 'o noktada müslüman'dır, ama zihninde ve dünyasında iman esaslarının yeri yoktur. Onun İslam'a olan taraftarlığı ontolojik düzlemde değil, pratik düzlemde. Said Nursî'nin 'Müslim-i gayr-ı mü'min' olarak tarif ettiği bu zümre, din ve şeriatı dünyevî amaçları açısından 'fonksiyonel' bir 'enstrüman' olarak algılamakta; ve, dini dünyevileştirme riskine yol açmaktadır. Madalyonun öbür yüzünde ise, 'Frenk usulüne ve medeniyet namı altında bid'akârâne ve şeriat-şikenâne cereyanlara taraftar olduğu halde Allah'a, ahirete, peygambere imanı da taşıyan ve kendini de mü'min bilen,' bu bakımdan 'gayr-ı Müslim mü'min' diye tanımlanmaya liyakat kesbeden zümre vardır. Nursî ise iman ve İslamı bir bütün olarak kavrayan üçüncü bir zümreyi tercih eder, çünkü:

36. Bediüzzaman Said Nursî, *Barla Lâhikası* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1987), s. 147.

37. See *Kastamonu Lâhikası*, s. 147; karşı. *Mektubat*, s. 31. Bediüzzaman'ın iman-islâm nüansına dair tahlili, İmam Gazalî'nin aynı konudaki açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir. Bkz. İmam Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, c. 1, (İstanbul, Merve Basım, 1998), s. 357-369.

38. *Sözler*, s. 544.

“İmansız İslamiyet sebab-i necat olmadığı gibi, bilerek³⁹ İslamiyetsiz iman dahi dayanamıyor, belki necat veremiyor.”⁴⁰

Risale-i Nur’un bütünlük arayışının en temel unsurlarından birini esmâ-i hüsnâ teşkil eder. *Risale-i Nur*’un, özellikle de ‘Yirmidördüncü Söz’ün vurguladığı üzere, insan esmâ-i hüsnâ noktasında paradoksal bir durumla karşı karşıyadır. Bir yanda esmâ-i hüsnânın her biri diğerini gerektirmekte; dolayısıyla varoluşun tam ve sahih bir resmine ulaşmak için Cenab-ı Hakkı bütün isimleriyle tanımak icap etmektedir. Ama öte taraftan, insan, ‘çendan bütün esmâya mazhar’ olmakla birlikte, ancak o esmânın tenevvû ve derecelenmesi ile esmâ-i hüsnâyı kavramaktadır. Bir ‘geçiş devresi’ veya bir ‘berzah’ olarak bu, zorunludur; ama, bu geçiş sürecinin veya bu berzahın uzunluğu oranında bütüne ulaşma imkânı zayıflamakta; ayrıca, ortada, bir ismin aynasında sair esmâ-i hüsnâyı okumak yerine, o ismi sair isimlere perde yapma gibi riskler de durmaktadır. Oysa, “her bir ismin cilvesinden sair esmâya intikal etmezse, zarar eder. Meselâ, Kadîr ve Hâlık isminin eserini görse, Alîm ismini görmezse gaflet ve tabiat dalâletine düşebilir.”⁴¹ İşte, ‘hakikatin çok renklere girmesi,’ veya ‘hak telâkki edilen fikirler arasındaki çelişki ve çatışma,’ esmâ-i hüsnâyı bir bütün olarak, ‘mertebe-i azamında’⁴² muhatap olamamaktan kaynaklanmaktadır.

39. Said Nursî’nin burada ‘bilerek’ kaydını düşmesi anlamlıdır. Zira, “bazan oluyor ki, cadde-i Ahmediyede (a.s.m.) gittikleri halde, bilmiyorlar ki cadde-i Ahmediyedir ve cadde-i Ahmediye dahilindedir.” Bkz. *Mektubat*, s. 311.

40. Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 191; ayrıca bkz. *Mektubat*, s. 31.

41. Bkz. *Sözler*, s. 309.

42. *Risale-i Nur*’un ‘esmâ sistematigi’ bağlamında çalıştığı bir anahtar kavram, ‘İsm-i Azam’dır. İsm-i Azamın gizliliğine dair hadise istinaden, “Hakikî ism-i azam gizlidir, havassa bildirilir” diyen Said Nursî, öte taraftan, “Fakat her ismin de azamî bir mertebesi var ki, o mertebe ism-i azam hükmüne geçiyor” demektedir (bkz. *Barla Lâhikası*, s. 175). *Risale-i Nur*’un bütününden, özelde ‘Esmâ-i Sitte Risalesi’nden hareketle, Said Nursî’nin ‘mertebe-i azam’ ile bir ismi bütün isimleri tazammun eden bir külli olarak kavramayı kasdettiği anlaşılmaktadır.

Esmâ-i hüsnâyı bir bütün olarak kavramada Kur'an'ın önemi-
ne birçok risalede değinen Said Nursî, Kur'an'dan hareketle, bir
esmâ sistematigi kurar. Bu sistemin en temel üç unsuru (a) ulû-
hiyet ve rububiyet, (b) vahidiyet ve ehadiyet, (c) celâl ve ce-
mal'dir. Esmâ-i hüsnânın Zât-ı Zülcelâl'e bakan veçhesinde ulûhi-
yet-vahidiyet-celâl, eşyaya bakan veçhesinde ise rububiyet-ehadi-
yet-cemal ön planda gözüktür. Bu bakımdan, Allah'ın ulûhiyetine
tam bir iman, Onun rububiyetini kavramayı; eşya kadar, eşya ara-
sındaki karşılıklı ilişkiyi de Ona tevdi ve teslim etmeyi gerektir-
mektedir.⁴³ Aynı şekilde, bütün kâinatı yaratanın birliği anlamın-
daki vahidiyetin, 'Bir Olan'ı çok isimleriyle tanımanın ifadesi olup
bir şeyde bütün isimleri görmeyi gerektiren ehadiyet ile tamamlanması gerekmektedir.⁴⁴ Allah'ı 'en güzel isimler Onun olan' ola-
rak tanımak, işte tüm bu isim ve sıfatlarıyla; yani, hem celâlî, hem
de cemalî isim ve sıfatlarıyla birden tanımakla mümkün olmaktadır.
Cenab-ı Hakkın esmâ ve sıfatının kemal ve kibriyasını kavra-
mak, ancak celâl-cemal bütünlüğü içinde mümkün olmaktadır.⁴⁵

Risale'nin Ontolojik Temellerinin Sosyal ve Pratik Tazammunları

Kainatın varoluşuna 'şuunat-ı ilâhiye' bağlamında getirdiği
açıklamanın temelinde esmâ-i hüsnaya dayalı bir vizyon sunan
Said Nursî, *Risale-i Nur*'daki bu ontolojik inşanın kaynağı olarak,
Kur'an'a doğrudan atıfta bulunur. Said Nursî'nin *Risale-i Nur*'un
yazıldığı Yeni Said döneminde yanında Kur'an'dan başka bir kitap
bulundurmadağı bir vâkıdır. Ancak, onun Eski Said döneminde
İslamî düşünce mirasına ve genel olarak düşünce tarihine dair
ciddi bir okuma faaliyetinde bulunduğu da bir vâkıdır. Nitekim,
sadece *Risale-i Nur*'da ismi geçen eser, alim ve düşünce akımları

43. Bkz. *Mektubat*, s. 206.

44. Bkz. *Lem'alar*, "Ondördüncü Lem'a, İkinci Makam, İkinci Sır," s. 89.

45. 'Kemal' için bkz. el-Mesneviyyu'l-Arabî, s. 352; celâl-cemal kavramları-
nın hoşgörü yaklaşımı ekseninde bir analizi için ise bkz. benim "Hoşgö-
rüyeye Nasıl Bakmalı?," *Köprü*, Ocak-Mart 1997, s. 3-15; ayrıca *Peygam-
berin Kardeşleri* (İstanbul: Karakalem Yayınları, 2002), s. 49-55 ve *Risa-
le Okumaları-ikinci kitap*, s. 104-8.

tarandığında dahi, Yeni Said'e inkılab eden Eski Said'in İslamî mirasa, düşünce tarihine ve modern düşünceye dair tettebbuatının genişlik ve derinliği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, Said Nursî'nin Kur'an'a olan sözkonusu afinın, dikkatle kavranması gerekmektedir. Eski Said, ciddi bir kitabî birikime sahiptir. Ancak, bizatihi kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere, bilginin kaynağına ve hakikatin keşfine dair metodik bir arayış içindeyken⁴⁶ karşısına çıkan yaklaşımların hiçbiri onu tek başına tatmin etmemiştir. Çünkü, –kendisinin bütünlük arayışına dair analizimizi hatırlayacak olursak– bu yaklaşımların her birinin hakikati bir veya birkaç veçhesiyle kavradığını, hakikatin 'bütün'ünü kuşatamadığını görmüştür. İşte bu bütünlüğü ancak Kur'an'ın temin ve muhafaza ettiğini gördüğü içindir ki, Said Nursî metodik olarak 'Kur'an'da tevhid-i kible' edecek; Eski Said'in bütün birikimini Kur'anî bir perspektif içinde eritecektir.

Said Nursî'nin Kur'an'ı esmâ-i hüsnanın yahut hakikatin değişik renk ve veçhelerinin bütünlüğü itibarıyla nasıl değerlendirdiğini şu metin net bir biçimde gösterir:

Kur'an, bütün aksâm-ı tevhidin bütün meratibini bütün levazımatıyla muhafaza ederek beyan edip muvazenesini bozınamış, muhafaza etmiş. Hem bütün hakaik-i aliye-i ilahiyyenin muvazenesini muhafaza etmiş; hem bütün esma-i hüsnanın iktiza ettikleri ahkâmları cem'etmiş, o ahkâmın tenasübünü muhafaza etmiş. Hem rububiyet ve uluhiyetin şuunatını kemal-i muvazene ile cem'etmiştir. İşte şu muhafaza ve muvazene ve cem, bir hâsiyettir. Kat'iyyen beşerin eserinde mevcut değil ve eâzım-ı insaniyenin netâic-i efkârında bulunmuyor. ... Evet, hakikat-ı mutlaka, mukayyed enzar ile ihata edilmez. Kur'an gibi bir nazar-ı küllî lazımdır ki, ihata etsin. Kur'an'dan başka -çendan Kur'an'dan da ders alıyorlar- fakat, hakikat-ı külliyyenin, cüzî zihniyle yalnız bir-iki tarafını tamamen görür, onunla meşgul olur, onda hapsolür. Ya ifrat veya tefrit ile hakaikın muvazenesini ihlal edip tenasübünü izale eder.⁴⁷

46. Bkz. *Mektubat*, s. 265, 330-1, 413; *Lem'alar*, s. 225

47. *Sözler*, s. 409.

Bu ifadeleri takip eden satırlarda Kur'an'ın bu muvazeneyi nasıl temin ettiğini bir dizi ayetle ortaya koyarken, 'mutasavvıfın'e, 'ulema-i ilm-i kelim'a ve 'hükemâ-yı İsrâkiyyûn'a bu bağlamda eleştiri getirir. Ve bunu, onların derslerini Kur'an'dan alan insanlar olarak hakikati bir ucundan yakaladıklarını gözardı etmeden yapar. Her biri, hakikati bir veya birkaç veçhesiyle görmüşlerdir.

Herbiri eliyle gördüğü cevheri, o hazinenin aslı ve mu'zamı itikad edip, işittiklerini o hazinenin zevâid ve teferruatı zanneder. O vakit hakaikın müvazenesi bozulur. Tenâsüb de gider. Çok hakikatın rengi değişir. Hakikatın hakikî rengini görmek için te'vilâta ve tekellüfata inuhtar kalır. Hattâ bâzan inkâr ve ta'tile kadar giderler.⁴⁸

Kur'an'a muhatabiyette Resûl-i Ekrem'in vazgeçilmez örnek oluşuna birçok risalede değinen Said Nursî, onun 'Kur'an'ın tammun ettiği bütün ahlak-ı haseneyi câmi' olduğunu belirttiği bir risalede, Resûl-i Ekrem'in Kur'anî muvazene ve kemali nasıl pratize ettiğini şöyle açıklayacaktır:

... Nokta-i icaz şudur ki: Ahlak-ı hasene çendan birbirine mübâyin değil, fakat derece-i kemalde birbirine müzâhemet eder. Biri galebe çalsa öteki zaîfleşir. Meselâ, kemal-i hilm ile kemal-i şecaat; hem kemal-i tevazu ile kemal-i şehamet; hem kemal-i adaletle kemal-i merhamet ve inûrûvvet; hem tam iktisad ve itidal ile tamam kerem ve sehavet; hem gayet vakar ile nihayet-i hayâ; hem gayet şefkat ile nihayetü'l-buğz-u fillah; hem gayet afûvv ile nihayet-i izzet-i nefis; hem gayet tevekkül ile nihayet-i ictihad gibi mecâmi-i ahlak-ı mütezâhime, birden derece-i âliyede, bir zâtta ictimâi, müzâyakasız inkişâfları mucizelerin mucizesidir.⁴⁹

Said Nursî, buna binaen, Kur'an ve Resûl-i Ekrem'i merkeze alan 'veraset-i nübüvvet' çizgisi dahilinde, bir denge ve kemal arayışıyla karşımıza çıkacaktır.

Aşağıdaki pasaj, bu denge ve kemal arayışının esmâ-i hüsnadan temellenen açılım ve uzantılarını ortaya koyan kuşatıcı bir örnek hükmündedir:

Cenab-ı Hakk'ın sıfat-ı ezeliye âleminde biri celâlî, diğeri cemalî iki türlü tecellisi vardır. Celâl ile cemalin sıfat-ı ef'al âleminde te-

48. 25. Söz.

49. *İctimai Reçeteler*, II, "Şuaat-ı Marifetü'n-Nebî," s. 233.

cellisinden lütuf ve kahr, hüsün ve heybet tezahür eder. Ef'al âlemine tecelli edince, tahliye (tezyin) ile tahliye (tenzih) doğar. Asar ve a'nâl alemininden âlem-i ahirete intiba edince; lütuf, cennet ve nur olarak; kahr da cehennem ve nar olarak tecelli eder. Sonra âlem-i zikre in'ikas edince, biri hamd, diğeri tesbih olmak üzere iki kısma ayrılır. Sonra âlem-i kelamda tecelli edince, kelamın emir ve nehye taksimine sebep olur. Sonra âlem-i irşada intikal edince; irşadı, terğib ve terhib, tebşir ve inzara taksim eder. Sonra vicdana tecelli edince, reca ve havf husule gelir. Sonra irşadın iktizasındandır ki, havf ile reca arasındaki muvazene devamla muhafaza edilsin ki, reca ile doğru yollara sülûk edilsin; havf ile de eğri yollara gidilmesin; ne Allah'ın rahmetinden me'yus, ne de azabından emin olunsun.⁵⁰

Bu örnek, *Risale-i Nur*'un varoluşun sebab-i hikmetini izah bağında ontolojik düzlemde ortaya çıkan bir 'paradoks'u tazammunları ile birlikte nasıl çözüme kavuşturduğunu gösteren bir örnek metin olarak ele alınabilir. İşte, *Risale-i Nur*'da, bu paradoksun çözümünü bâbında celâl-cemal dengesi ile vahidiyet-ehadiyet dengesi, bireysel, sosyal ve siyasal tazammunları ile birlikte ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Bu bağlamda en ziyade öne çıkan unsurlar şu başlıklar altında incelenebilir:

İfrat ve Tefritin Ötesinde: Denge ve İtidal Arayışı

Celâl-cemal dengesi açısından bakıldığında, İslam tarihinde bu 'denge' çizgisinin her iki tarafında kırılmalar görmek mümkündür. Kırılmanın bir tarafı 'cemalsiz bir celâl'i, diğer tarafı da 'celâlsiz bir cemal'i işaretler. Sapmanın celâl ucunda Haricîler, cemal ucunda İbâhiyye vardır.⁵² İlk grup ayet ve sünneti tekçi ve zâ-

50. Bkz. *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 70.

51. Burada çalışmak zor olsa da, 'esmâ'nın 'hüsna'lığının bu denge sayesinde ortaya çıktığını belirtelim. Zira, hüsn, 'muvazenet ve tenasübdən naşi' olur (*Muhakemat*, s. 27); nitekim 'hüsni mücerred,' 'makasid-i şeriatın muvazenesinden hâsıl olmaktadır' (*Muhakemat*, s. 23).

52. Haricîler derken, yalnızca İslam tarihinin bir dönemine damgasını vurmuş Havâric fırkalarını kasdetmiyorum. Ondan ziyade, sair Müslümanları dışlayarak, keza Allah'ın helâl kıldığı bazı şeyleri de haram kılarak, 'gerçek İslam'ı yalnızca kendilerinin temsil ettiğini iddia

hîrî bir yoruma tâbi tutmuş, İbâhiyye ise bâtinî bir sapma sergileyerek ayet ve hadisi buharlaştırmıştır. *Risale-i Nur*'da, bir denge hali görülür. "Herşeyin ifrat ve tefriti iyi değildir. İstikamet ise, hadd-i vasattır ki, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat onu ihtiyar etmiş" demektedir Said Nursî.⁵³

Çoğul Düşünüş

Bir olan ve nihaysiz esmâ ve sıfatı bulunan Zât-ı Zülcelâl'in Hak isminin bir cilvesi olarak Hakikat tektir, ama çok-veçhelidir. Diğer bir ifadeyle, çok-veçhelidir, ama tektir. Bu bağlamda Said Nursî 'tenevvü-ü esmâ' ve 'hakaik-i nisbiye' izahı paralelinde çoğul bir yaklaşım sergileyecek; ve bunu 'esmânın bölünmez bütünlüğü'nü ve hakaik-i nisbiyenin menbâi olarak 'hakikat-ı mutlak'a'yı gözardı etmeden yapacaktır. Said Nursî'nin bu duruşu, *Risale-i Nur*'da değişik şekillerde tezahür eder. *Risale-i Nur*'un iman ve İslam dairesi içindeki çeşitliliği bir 'sapma' olarak görmeyip, 'bir hakikatin çok renkleri' suretinde görebilmesi; reddiyeci olmaktan öte telifçi bir çizgide gelişmesi bundandır.⁵⁴

eden bütün grup veya hizipleri kasdediyorum. 'İbâhiyye' ile de, Allah'ın haram kıldıklarını helâl kılarak dini keyiflerince eğip bükmeye çalışan bütün akımları kasdediyorum.

53. *Lem'alar*, s. 23.

54. John O. Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's" başlıklı makalesinde, Said Nursî'nin mutedil çizgisini ve çoğulcu yaklaşımını başarılı bir biçimde analiz etmektedir. Voll'a göre, "Nursî'nin farklı anlayış düzeylerine açıklığı, relativist bir duruş olmaktan ziyade, yorum noktasında bireyin rolünün önemini vurgulayan bir çoğulculuğu yansıtır." Said Nursî 'hakikatin özenle dengelenmiş, çoğulcu bir teyidi'ni sunar. Ve, "Bu duruş, insanların hakikatı kavrayabilecekleri yolların çeşitliliğine dair yaklaşımında ne relativist ne mutlakçı olan bir duruş"tur. Velhasıl, "Bu, modern köktenci ve misyonerce bakışların inhisarcı kategorilerinin ötesinde manidar bir adım idi. Dahası, Bediüzzaman'ın İslamî bakış açısı, sıkı biçimde ve bir orta yol olarak İslam ve itidal üzere biçimlenmişti." Bkz. John Obert Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's," *The Muslim World*, v. lxxxix, nos. 3-4, July-October 1999, pp. 245-259.

Risale-i Nur'un 'cüzî irade'ye dair meşhur tartışmada Cebriye ile Mu'tezile'ye yönelik tahlili, bu yaklaşımın bir örneğidir. Said Nursî her iki yaklaşımda bir 'dâne-i hakikat' arar; sonuçta, her ikisinin hakikati bir ucundan yakaladığını düşünür. Her ikisini de saptmaya iten nokta, 'hakikatin yarısı'nı hakikatin tamamı zannetmeleridir. Bu çoğul⁵⁵ ve telifçi yaklaşımın başkaca örnekleri için Eş'ariyye ile Maturidiyye arasındaki ihtilafa,⁵⁶ Şîa-Ehl-i Sünnet ihtilafına dair bahislere,⁵⁷ Vehhabilik hakkındaki mektuba,⁵⁸ Süleyman Çelebi,⁵⁹ İbrahim Hakki,⁶⁰ Zeydiyye,⁶¹ Necmeddin Kübra⁶², İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd⁶³ ve genel olarak tarikatlar ve tasavvuf⁶⁴ hakkındaki cevap ve izahlara bakılabilir.

Anlam Mertebeleri: Birlik İçinde Çokluk

Said Nursî, İslamî mirasın empatik ve olumlu bir değerlendirmesini mümkün kılan çoğul yaklaşımının bir tezahürünü Kur'an karşısında sergiler. Kur'an'ın 'İsm-i Azamdan ve bütün isimlerin mertebe-i azamından gelen' bir Kelam-ı Ezelî olduğunu sıklıkla vurgulayan Nursî'ye göre, "elfâz-ı Kur'aniye, öyle bir tarzda

55. Said Nursî'nin yaklaşımını 'çoğul' (plural) olarak tanımlıyorum; 'pluralist' olarak değil. Hakikat tektir, ama çok-veçhelidir. Monist yaklaşım hakikatin tekliğini görür; ama çok-veçheliliğini gözardı eder. Pluralist yaklaşım ise çok-hakikatten söz ederek gerçekte hakikati buharlaştırır ve izafileştirir. Said Nursî'nin plural yaklaşımında hem hakikatin tekliği, hem çok-veçheliliği beraberce korunmaktadır.

56. Bkz. a.g.e., s. 436; ayrıca bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'caz fî Mizâni'l-İcaz*, tahkik İhsan Kasım es-Salihi, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1999), s. 29.

57. bkz. *Lem'alar*, "Dördüncü Lem'a," s. 20-23; *Mektubat*, s. 50-54.

58. See Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1998), s. 352-356.

59. Bkz. *Mektubat*, s. 282-4.

60. Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 189

61. Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 182

62. Bkz. *Kastamonu Lâhikası*, s. 138

63. Bkz. *Lem'alar*, s. 259-60; *Mektubat*, s. 76-78; *Mesnevî-i Nûriye*, s. 233; *el-Mesneviyyu'l-Arabiyyu'n-Nûrî*, s. 432-4.

64. Bkz. *Mektubat*, s. 415-428.

vaz'edilmiş ki, her bir kelamın, hatta her bir kelimenin, hatta her bir harfin, hatta bazan bir sükûnun çok vücuhu bulunuyor. Her bir muhatabına ayrı ayrı bir kapıdan hissesini verir.”⁶⁵ “Kur'an-ı Kerim öyle bir maide-i semaviyedir ki, binler muhtelif tabakada olan efkâr ve ukûl ve kulûb ve ervah, o sofradan gıdalarını buluyorlar, müştehiyatını alıyorlar. Arzuları yerine gelir. Hatta pek çok kapıları kapalı kalıp istikbalde geleceklere bırakılmıştır.”⁶⁶

Kur'an'ı her bir ayeti sonsuz anlamlara açık bir Kelâm-ı Ezeli olarak gören bu yaklaşımın *Risale-i Nur*'u da 'kapalı metin' olmaktan kurtardığı görülmektedir. Bu bakışın en önemli tazammunları ise şöyle sıralanabilir: (1) Âyet ve hadisin hakikatini *Risale-i Nur*'dan önce yazılmış metinlerde yazılana münhasır bırakmama. Bu, *Risale-i Nur*'u geçmişin bir tekrarı olmaktan öte, İslamî düşüncede yeni bir aşama haline getirmiştir.⁶⁷ (2) Bu açıklık, Said Nursî'yi *Risale-i Nur*'u dikte edici ve dayatıcı bir 'son söz' olarak görmekten korumuştur.⁶⁸ (3) Bu, Said Nursî'yi, *Risale-i Nur*'u 'tek doğru yaklaşım' gibi görmekten de korumuştur. Bilakis, "Haklı her meslek sahibi, 'Mesleğim haklı, yahut daha güzeldir,' diyebilir. Yoksa başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden 'Hak yalnız benim mesleğimdir' veyahut 'Güzel, benim meşrebimdir' diyemez"⁶⁹ formülasyonunun düşünsel zemini oluşturmuştur.

65. *Sözler*, s. 363.

66. aynı yer. Sair risaleler bir yana, yalnızca "Yirmibeşinci Söz"de bu vurgu defaatle tekrarlanmaktadır.

67. *Risale-i Nur*'un bu ikili özelliği, *Muhakema*'ta İslamî birikime, özelde tefsir birikimine getirilen, tezhîb-tezhîb dengesi içindeki yaklaşımla açıklanabilir.

68. *Risale-i Nur*'un 'açık bir metin' olduğuna dair müellifince yapılmış bir başka teyid ise, Kastamonu sürgünü esnasında, 1938-1942 yılları arasında hiçbir yeni risalenin telif edilmemesi karşısında bunun sebebini soran bir talebesine verdiği, "*Risale-i Nur* şakirtlerinin teliften hisseleri kalmak içindir" sözüdür. Aynı şekilde, *Şualar*'daki "İnşaaallah Nurun bir talebesi sîre-i Rahmân'ı tefsir edip bu meseleyi halleder" sözü bu çerçevede okunmalıdır. Bu iki mektubun bu çerçevede bir analizi için bkz. Metin Karabaşoğlu, *Risale Okumaları*-ikinci kitap, s. 185-193.

69. *Lem'alar*, s. 140.

Çokluk İçinde Birlik: Said Nursî'nin Ortaya Koyduğu Açık, Esnek, Geçişli Cemaat Yapısı

Yukarıda verilen üç tazammun *Risale* öğretilerine dayalı açık bir cemaatin oluşmasını sağlamıştır. Said Nursî'nin pratize ettiği bu açık cemaat yapısının ipuçları *Risale-i Nur*'un değişik bahislerinden, özellikle lâhikalarından rahatlıkla bulunabilir. Bu bahisler içinde belki en ziyade bilineni, *Risale-i Nur*'un muhataplarını "talebe," "kardeş" ve "dost" olarak üç sınıfta tanımlayanıdır. Bu metne göre, bir kişinin *Risale-i Nur*'un 'talebe'si olabilmesi için 'en mühim vazife-i hayatiyesini onun neşir ve hizmeti bilmesi' icap eder. Belki en mühim vazife-i hayatiye edinmese bile *Risale-i Nur*'un 'neşrine ciddi çalışan ve beş farz namazını eda edip yedi kebâiri işlemeyen'ler ise *Risale-i Nur* dairesi içinde birer 'kardeş'tirler. Said Nursî'nin zihnindeki ve iç dünyasındaki açık cemaat yapısının en net delili olarak 'dost'un tarifine baktığımızda ise, şunu görürüz: "Kat'iyen, Sözler'e ve envâr-ı Kur'aniyeye dair olan hizmetimize ciddi taraftar olsun; ve haksızlığa ve bid'alara ve dalâlete kalben taraftar olmasın, kendine de istifadeye çalışsın."⁷⁰ *Risale-i Nur*'un yaptığı iman hizmetine taraftar olup bid'alara ve dalâlete kalben taraftar olmayan herkes, *Risale-i Nur* okumuyor, hatta 'beş vakit farz namazı kılamıyor' olsa dahi, 'dost'lar dairesine dahil görülmektedir. 'Cemaat'leri 'cemiyet' içinde dar ve kapalı yapılara dönüştüren katı, sıkı ve keskin tanımlara mukabil, *Risale-i Nur* 'cemaat'ini neredeyse Said Nursî'nin o tarihte içinde yaşadığı Türkiye 'cemiyet'inin çok büyük kısmını içine alacak şekilde genişleten bir tariftir bu.⁷¹

70. Bu üç tarife dair, bkz. *Mektubat*, s. 319-320.

71. Bu noktada, Ömer Faruk Uysal'ın kaleme aldığı bir makaleye değinmek gerekiyor. Uysal, "Hizmet Metodu Olarak Cemaat" başlıklı ilgili makalesinde *Risale-i Nur*'da geçen 'cemaat' ve 'cemiyet' bahislerini analiz etmekte ve Said Nursî'nin 'cemaat' derken bir bütün olarak İslam ümmetini kasdettiği sonucuna ulaşmaktadır. Uysal, Bediüzzaman Said Nursî'nin '*Risale-i Nur* cemaati' veya "Nur cemaati" gibi bir ifadeyi hiç kullanmadığına da dikkat çekmektedir. O, bunun yerine, Müslümanlar 'cemaati'nin

Said Nursî, sahip olduğu bu gevşek, geçişli ve açık cemaat anlayışını, bir mektubunda ise şöyle ifade etmektedir:

Risale-i Nur, bir daire değil, mütedahil daireler gibi tabakatı var. Erkanlar ve sahipler ve haslar ve naşirler ve talebeler ve taraftarlar gibi tabakatlari var. Erkan dairesine liyakatı olmayan, Risale-i Nur'a muhalif cereyana taraftar olmamak şartıyla; daire haricine atılmaz. Hasların hâsiyeti bulunmayan, zıt bir mesleğe girmemek şartıyla, talebe olabilir. Bid'a ile amel eden, kalben taraftar olmamak şartıyla, dost olabilir. Onun için, az bir kusur ile düşman sınıfına iltihak etmemek için dışarıya atmayınız.⁷²

Said Nursî, *Risale-i Nur* hareketinin geniş dairesinde geçerli bu gevşek, geçişli ve açık cemaat anlayışını, sözkonusu 'mütedahil daireler'in en merkezinde gördüğü yakın talebelerinin kendi arasında da sergileyecektir. Said Nursî'nin mektuplarında en yakın talebelerini farklı ünvanlarla zikrettiği görülür. Meselâ Hâfız Ali 'nur fabrikasının,' Hüsrev ise 'gül fabrikasının' kâtibi, Tâhirî 'mübarekler heyeti'nden, Taşköprülü Sadık ise 'kahramanlar'dandır. Böylesi ifadelerin izini sürerek gerek sözkonusu mektuplar, gerek o kişilere dair biyografik çalışmalar incelendiğinde,⁷³ hepsi Said Nursî'nin yakınında hizmetinde bulunmuş bu isimlerin ayrı donanımlara ve yönelimlere sahip oldukları anlaşılır. Eğer İslam'a ve Kur'an'a hizmet edecekse, Nursî talebelerinin Risale'nin farklı

bir parçası olarak '*Risale-i Nur* talebeleri' ifadesini tercih etmiştir. Bkz. Ömer Faruk Uysal, "Hizmet Metodu Olarak Cemaat ve Cemiyet," *Köprü*, No: 63, Yaz 1998, pp. 60-72.

72. *Kastamonu Lâhikası*, s. 189-190. Aynı mektupta yer alan, bir şehirdeki bir talebesinin kendi aralarından refûze ettiklerini bildirdikleri bir kişi vesilesiyle söylenen şu ifadeler de bu bağlamda son derece manidardır: "Hem, Hasan Avni ismindeki zât, madem evvelce *Risale-i Nur*'a girmiş ve yazısıyla da iştirak etmiş, o daire içindedir. Onun fikren bir yanlışı varsa da, affediniz. Biz, değil onlar gibi ehl-i diyanet ve tarikata mensup Müslümanlar, şimdi bu acib zamanda, imanı bulunan ve hatta fırak-ı dâleden bile olsa onlarla uğraşmamak; ve Allah'ı tanıyan ve ahireti tasdik eden hristiyan bile olsa, onlarla medar-ı niza noktaları medar-ı münakaşa etmemeyi; hem bu acib zaman, hem mesleğimiz, hem kudsi hizmetimiz iktiza ediyor."

73. Bkz. Necmettin Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor*, dört cilt (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1994).

yönlerini vurgulamalarına karşı çıkmamıştır. Nursî ve talebeleri arasındaki mektuplaşmalar hiçbir talebenin bireyselliğini yadsımayan bu açık ilişkiyi göstermektedir. Nursî bunu Müslüman cemaatin modern dünyada rahata ve huzura kavuşmaları için kullanmıştır.

Bununla birlikte, bu bireysellik kavrayışına dayanarak Nursî dikkatleri metin ile cemaat arasındaki ilişkiye çekmektedir. Bir mektubunda Said Nursî talebelerinden şöyle diyebiliyor olmalarını istemektedir:

Biz, Risale-i Nur'un şakirtleriyiz. Said de, bizim gibi bir şakirttir. Risale-i Nur'un menbaı, madeni, esası da Kur'an'dır. ...Onun tercümanı ve bir hizmetkârı olan Said ne halde olursa olsun, hatta Said de -el'iyâzübillah- Risale-i Nur'un aleyhine dönse, bizim sadakatimiz ve alâkımızı inşaallah sarsımayacak.⁷⁴

Bu sözler, *Risale-i Nur*'un müellifi Said Nursî'nin kendisini de *Risale-i Nur*'a tâbi kıldığı sözler olarak, *Risale-i Nur* hareketinin 'karizma'ya yaslanmayan, 'kişi'yi değil 'eser'i merkeze alan yapısının en çarpıcı örneklerinden biridir. Kısacası, son tahlilde, *Risale-i Nur* dairesindeki beraberliğin vasıtası "Peder ile evlad, şeyh ile mürid mabeynindeki vasıta değildir. Belki hakiki kardeşlik vasıtalarıdır."⁷⁵ "Kardeş kardeşe peder olamaz, mürşid vaziyetini takınamaz."⁷⁶

Millî Sınırların ve Sınıf ve Yaş Farklılıklarının Ötesinde:

Risale-i Nur'un Evrenselliği

Nursî Risale'nin evrensel yönüne odaklanmaktadır, çünkü Risale'deki anlamlar Kur'an'dan süzölmektedir. Bir kere, onun, hakikatin keşfini ancak 'seçilmiş' olanlara has kılan elitist bir yakla-

74. *Emirdağ Lâhikası*, I, s. 122. Talebeleri, sözler olarak aktardıkları hatıralarında da, Said Nursî'nin onlara bu sözleri söyleyebilir durumda olmaları vurgusunda bulunduğunu belirtmektedirler.

75. *Lem'alar*, s. 152.

76. *Lem'alar*, s. 156. Ayrıca bkz. *Emirdağ Lâhikası*, I, s. 72: "Ben, size nisbeten kardeşim; mürşidlik haddim değil, üstad da değilim; belki ders arkadaşım." *Risale-i Nur*'un cemaatî formülasyonunu Weberci bir perspektifle

şimdan uzak olduğu görülür. O, hakikatin keşfini belli bir bölgeye, etnisiteye veya sosyal sınıfa atfediyor değildir. Her insan fıtraten mükerrerdir.⁷⁷ Bazı insanlar değil, her bir insan kâinatın Yaratıcısını bütün isimleriyle tanıyabilir bir istidatta yaratılmıştır.⁷⁸ Nitekim, Kur'an, yalnızca bir grubu değil, bütün insanları muhatap almaktadır.⁷⁹ Ve, bir Kur'an talebesi olarak Said Nursî, bir Kur'an tefsiri olarak *Risale-i Nur*'da, Kur'an'ın bu usul ve üslubunu esas almakta; muhatap kitleyi belli bir ulus-devletin sınırları içindeki 'vatandaş'larla, belli bir sosyal sınıfla, belli bir etnisiteyle, belli bir yaş grubuyla sınırlamamaktadır.

Onun sosyal sınıf tanımlaması, bu bakımdan özellikle dikkat çekicidir. O, bir eserinde, sosyal tabakaları meslek, gelir düzeyi, asalet vs. üzerinden tanımlayan alışılmış yaklaşımların dışına çıkar ve şu alışılmadık tasnifle karşımıza çıkar:

[ş]u vatan evladı altı kısımdır. Birinci kısmı, ehl-i salâhat ve takvâdir. İkinci kısmı, musibettede ve hastalar taifesidir. Üçüncü kısmı, ihtiyarlar sınıfıdır. Dördüncü kısmı, çocuklar taifesidir. Beşinci kısmı, fakirler ve zayıflar taifesidir. Altıncı kısmı, gençlerdir.⁸⁰

Toplum tabakalarını bu şekilde tasnifin, Bediüzzaman'ın Hanımlar Rehberi, Gençlik Rehberi, Hastalar Risalesi, İhtiyarlar Risalesi, Çocuk Taziyenamesi gibi eserlerin müellifi olmasında

tahlile girişen bir sosyoloji öğrencisi, sanırım, bu sözleri Said Nursî'nin oluşturduğu yapının karizmatik otoriteden ziyade rasyonel-yasal otoriteye dayandığının bir delili olarak algılayacaktır.

77. Bkz. *Mektubat*, s. 442: "İnsan fıtraten mükerrer olduğundan, hakkı arıyor." Ayrıca, bkz. *Mesnevi-i Nûriye*, s. 227; *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 99-100. Öte yandan, "Yirmiüçüncü Söz" (*Sözler*, s. 289-307), Said Nursî'nin insana yüklediği değer ve anlamın en iyi özeti hükmündedir.

78. Bkz. *Sözler*, s. 290.

79. Bkz. *Lem'alar*, s. 119; karş. *Sözler*, s. 383: "Kur'an-ı Hakîm her asırdaki tabakat-ı beşerin her bir tabakasına gûya doğrudan doğruya o tabakaya hususî müteveccihdir, hitab ediyor. Evet, bütün benî Âdeme bütün tabakatiyle ders veren Kur'an ise, her nev'e, her taifeye muvafık gelecek bir ders vermek elzemdir."

80. *Mektubat*, p. 394.

önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Bu tasnif, öte yandan, *Risale-i Nur*'da ısrarla vurgulanan acz, fakr, şefkat gibi temaların da izini taşımaktadır. Her hâlükârda, ortada, alışılmışın dışında bir 'sosyal sınıflar' tarifi vardır; ve bu tarif, *Risale-i Nur*'un insanın yaratılış amacına dair izahıyla uyum halindedir. İnsan Yaraticısını tanımak ve Ona ibadet etmek için yaratıldıysa, bu herkesin görevidir. İnsan ancak Yaraticısını tanıyıp Ona ibadet etmekle huzur bulabiliyorsa, bu huzuru bulmak her türden insanın hakkıdır.

Bu çerçevede yaşlılara, hastalara, darda kalmışlara, kadınlara, çocuklara attığı özel önem ve değer, *Risale-i Nur* için, birkaç açıdan özellikle önemlidir. Bu, bir kere, *Risale-i Nur*'u herkesçe ulaşılabilir bir eser kılmıştır; ki, Said Nursî *Risale-i Nur*'un böyle bir eser olmasını istemektedir. İkincisi, bu, *Risale-i Nur* hareketini salt bir 'gençlik hareketi' olmaktan korumuş; *Risale-i Nur*'u kişilerin hayatlarının her döneminde istifade edebildiği bir eser haline getirmiştir. Üçüncüsü, bu yaklaşım, içerdiği şefkat boyutuyla, *Risale-i Nur*'a bir duygusal zenginlik ve derinlik kazandırmıştır. Said Nursî'nin hastaları, yaşlıları, çocuğu vefat eden ebeveynleri düşünüp onlar için bir teselli ve bir yol gösterici olarak da risaleler yazmasını sağlayan şefkatli kişiliği, *Risale-i Nur*'un şekillenmesinde, onun mütefekkir ve alim kimliği kadar belirleyici bir rol oynamıştır. Ki bu durum, onun 'akıl-kalb ittifakı' yönündeki vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde, daha bir anlam kazanmaktadır. Bu vâkıa, öte yandan, *Risale-i Nur* müellifi için bir ihlas ve samimiyet testi niteliğindedir de. Bu bağlamda, hastalar, yaşlılar, çocuklar gibi, bir harekete 'aktivizm' getirmekten ziyade 'aktivizm'in engeli olma istidadındaki gruplara olan açıklığı, *Risale-i Nur*'un iman ve ubudiyet vurgusundaki samimiyetin, bu vurguya bir dünyevî plan ve hesabın eşlik etmediğinin delili hükmündedir.

Adalet-i Mahzâ Vurgusu

İslamî açıdan, aslolan saltanat ve siyaset değil; adalet ve ibadettir. Siyaset nazarı çoğunluğun rahatı, devletin bekası, vatanın

selameti adına çok zulümlere fetva verdirir. Ama Kur'anî adalet, tek bir masumun hayatını ve kanını 'insanlık nev'inin umumu' adına dahi heder görmeye ve feda etmeye izin vermez. "Bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş gibidir" ilahî fermanı,⁸¹ işte böyle bir 'mahz-ı adalet'i emretmektedir. İlahî adalet, ferd ile cemaate, şahıs ile tüm insanlığa, kudret nazarında bir oldukları cihetle, bir ve eşit şekilde bakar. Ferd, kendi rızasıyla kendi hakkını feda etmediği sürece, devletin, rejimin, cemaatin, toplumun, insanlığın selameti veya bekası adına feda edilemez.

Ancak, devleti önceleyen siyaset nazarı, 'kamu yararı' gerekçe-siyle böylesi zulümlere meşruiyet kazandırma peşindedir. Nitekim, İslam tarihi de, böyle bir gerekçeye dayanan bir ayrışma yaşamış; 'kamu yararı' ve 'muhtemel tehlikeler' öne sürülerek özellikle hilâfeti saltanata dönüştürenler tarafından 'adalet-i mahzâ' çizgisinin dışına çıkılmıştır. Nursî şu uyarıyı yapmaktadır:

Risale-i Nur'daki şefkat, hakikat, hak, bizi siyasetten men'etmiş. Çünkü: Masumlar belaya düşerler, onlara zulmetmiş oluruz. Bazı zâtlar bunun izahını istediler. Ben de dedim:

Şimdiki fırtınalı asırda, gaddar medeniyetten neş'et eden hodgâmlık ve asabiyet-i unsuriye ve unumî harpten gelen istibdâdât-ı askeriye ve dalâletten çıkan merhametsizlik cihetinde öyle bir eşedd-i zulüm ve eşedd-i istibdadat meydana almış ki, ehl-i hak, hakkını kuvvet-i maddiye ile müdafaa etse, ya eşedd-i zulüm ile, tarafgirlik bahanesiyle çok biçareleri yakacak, o hâlette o da ezilecek ve mağlup kalacak. Çünkü, mezkûr hissiyatla hareket ve taarruz eden insanlar, bir-iki adamın hatasıyla yirmi-otuz adamı, adi bahanelerle vurur, perişan eder. Eğer ehl-i hak, hak ve adalet yolunda yalnız orayı vursa, otuz zayıfa mukabil yalnız biri kazanır, mağlup vaziyetinde kalır. Eğer mukabele-i bilnisil kaide-i zalımanesiyle o ehl-i hak dahi bir-ikinin hatasıyla yirmi-otuz biçareleri ezse, o vakit, hak namına dehşetli bir haksızlık ederler.

İşte, Kur'an'ın emriyle, gayet şiddetle ve nefretle siyasetten ve

81. Bkz. Kur'an, 5:32. Said Nursî, *Mektubat*, s. 50'de, 'adalet-i mahzâ' vurgusunu bu ayete dayandırmaktadır. Onun, bu vurguyu yaparken sıklıkla atıfta bulunduğu diğer Kur'an ayeti ise, İsra:15 ayetidir.

idareye karışmaktan kaçındığımızın hakiki hikmeti ve sebebi budur.⁸²

Adalet-i mahzânın kabil-i tatbik olduğu dönemde, adalet-i mahza tatbik edilir. ‘Kamu yararı’, ‘mevhum mazarrat’ gibi gerekçeler üreterek kişilerin hukukuna tecavüz edilmez. Zira, “Bir maaşın hakkı, bütün halk için dahi ibtal edilmez. Bir ferd dahi, umurun selameti için feda edilmez. Cenab-ı Hakkın nazar-ı merhametinde hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Küçük, büyük için ibtal edilmez. Bir cemaatin selameti için, bir ferдин -rızası bulunmadan- hayatı ve hakkı feda edilmez.”⁸³ Bir ‘şer’i devlet’ olarak Osmanlıda Bediüzzaman’ı Abdülhamid’le karşı karşıya getiren, budur. Zira Abdülhamid, “küllün selameti için, cüz’ü feda eder; cemaat için, ferдин hakkını nazara almaz’ bir çizgidedir. Bu adalet-i izafiye mantığı, “Ehvenü’ş-şer diye bir nevi adalet-i izafiyeyi yapmaya çalışır.” Ancak, “adalet-i mahzâ kabil-i tatbik ise, adalet-i izafiyeye gidilmez, gidilse zulümdür.”⁸⁴

Bediüzzaman, ‘adalet-i mahzâ’yı emreden Kur’anî şeriatın asıl olduğu bir yapıda, bu adaletin tatbiki ve tahakkuku için siyasetle iştigal etmiştir.

Adaletin olmadığı ve ilahî ölçülerin gözetilmediği bir yapıda ise, şayet ‘şer’ler arasında ehveni var ise a’zam şerre mani olmak için ehven-i şer tercih edilir. Yani, adalet-i izafiye mantığı, ancak adalet-i mahzânın kabil-i tatbik olmadığı bir vasatta uygulanır. Nitekim, İslam şeriatının devletin esası kabul edildiği Osmanlıda ‘adalet-i izâfiye’ mantığıyla hareket eden padişaha devletin esası olan Kur’anî şeriatın ‘adalet-i mahzâ’ ölçüsü adına tavır koyan ve adalet ile hürriyet adına siyasetle iştigal eden Bediüzzaman, seküler Türkiye’de ise iki ayrı dönemde iki farklı tavır sergilemiştir: Dinin sistematik biçimde kamusal alandan safdışı edilmesine çalışılan totaliter tek parti döneminde özel alanın tahkimine yönelmiş ve siyasetten tam anlamıyla uzak durmuştur. Çok partili siyasal hayata geçildiğinde ise, totaliter dönemin tek partisi CHP’ye

82. Bkz. *Şualar*, s. 245.

83. Bkz. *Mektubat*, s. 50.

84. aynı yer.

karşı nisbeten hürriyetçi ve demokrat gördüğü DP'ye 'ehven-i şer' olarak destek vermiş; ancak bilfiil siyasetle iştigal etmemiştir. Ayrıca, DP idarecilerine hitaben yazdığı mektuplarda hürriyet, adalet ve devlete karşı bireyin önceliği gibi hayatı boyunca muhafaza ettiği temel ölçüleri hatırlatmaktan geri durmamıştır.

Burada vurgulanması gereken bir ilave nokta, onun, seküler Türkiye ortamında -ve elbette, benzer ortamlarda- din namına, iktidar-endeksli bir projeyle yola çıkılmasını 'hayırlı' bir teşebbüs olarak değil, büyük zararlara yol açacak bir teşebbüs olarak görmesidir. Özellikle mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla, bu mahzurların en önemlileri, (1) dinin bir parti inhisarında telakki edilmesine yol açarak, geniş halk kitlelerine imanî tebliğ imkânını ortadan kaldırması, (2) dindarları azınlık durumuna düşürerek boy hedefi haline getirmesi, (3) ilgili din-eksenli siyasî hareketlerin taraftar bulmak için dini siyasetlerine âlet etmeye mecbur kalmaları, (4) hâzır siyaseti 'oyunun kuralları'na göre oynama çabası içinde dinin ölçülerinin çiğnenmesi, (5) mü'minlerin zihin mesailerinin varoluşa dair temel endişelerden alınıp gündelik siyaset ve dünyevî meseleler içinde harcanması.. şeklinde özetlenebilir.

Said Nursî, Kur'an ayetlerine dayandırdığı bir açıklama çerçevesi dahilinde, böylesi endişelere binaen, 'kamusal alan'a bedel 'özel alan'ı önceleyen bir çizgi sergilemiş; dahası, iman hakikatlerinin siyasî tazammunlarını gözardı etmemekle birlikte, toplumun çoğunluğunun mütedeyyin -dolayısıyla Kur'anî ölçülerin kamusal alanda da tatbikinin mümkün- olduğu bir ortam sözkonusu olduğunda dahi, Risale-i Nur talebelerinin siyasetle doğrudan iştigal etmeyip iman hakikatlerinin tebliğine devam etmeleri gerektiğini söylemiştir.⁸⁵

85. Bediüzzaman'ın üç dönemde siyasete dair yaklaşımının derli toplu bir değerlendirmesi için bkz. Metin Karabaşoğlu, "Risale-i Nur'a Göre Siyaset Nedir, Ne Değildir?" *Köprü*, sy. 50, Bahar 1995, s. 3-18. Ayrıca bkz. Metin Karabaşoğlu, "Devletçilik: Bir Zihniyetin Anatomisi," *Köprü*, sy. 58, Bahar 1997, s. 3-20; Metin Karabaşoğlu, "İslamî Kesimin Devlet Tasavvuru: İdealler ve Gerçekler," *Birikim*, sy. 125-126, Eylül-Ekim 1999, s. 193-199; Murat Çiftkaya, "Sekülerizasyonun Üç Halkası: Benlik, Tabiat ve Devlet," *Köprü*, sy. 58, Bahar 1997, s. 60-72.

Risale-i Nur hareketinin Bediüzzaman Said Nursî'nin ölümünden sonra izlediği seyre bakıldığında, siyasal alanla ilgili bu yaklaşımın -gerekçeleri yeterince güçlü biçimde ortaya konulamamış olsa dahi- büyük ölçüde korunduğu görülmektedir.

Said Nursî Sonrasının Kısa Bir Tarihçesi

Bediüzzaman Said Nursî 23 Mart 1960'ta vefat ettiğinde geride beşbin sayfayı aşan bir külliyat ve bu külliyat ekseninde şekillenmiş bir oluşum bırakmış; ancak, bir 'halef' bırakmamıştı. Bu durum, Said Nursî'nin 'zamansız' ölümü gibi bir keyfiyetten değil, kişiyi değil metni öne çıkaran bir hareketin kurucusu olmasından kaynaklanıyordu. Said Nursî, karizmatik kişiliğine rağmen, kişisel karizmasına dayalı bir hareket kurmaktan -en temel gerekçelerini İhlas Risalesi'nde açıklayarak- ısrarla ve özellikle kaçınmıştı. Nursî'nin vefatını takiben, talebeleri, öncelikle bu noktada bir sınanmayla karşı karşıya kaldılar. Said Nursî'nin vefatından iki ay sonra gerçekleşen 27 Mayıs askerî darbesi ise, bu sınanmayı daha da keskinleştirdi.⁸⁶

Böyle bir dönemeçte hareketin geldiği ikilem, (a) miras bırakılan metnin farklı yorumlarıyla gelen bir dağılma ve atomizasyon, (b) metnin yorumunda otorite kabul edilen bir şahıs etrafında toplanma oldu.⁸⁷ Hareket, 1960'lı yılların özellikle ilk yarısın-

86. İhtilal sonrasında önde gelen *Risale-i Nur* talebelerinin büyük kısmı ta-kibata uğramış, bir kısmı tutuklanmıştır. 28 Mayıs 1960 ile 13 Şubat 1965 tarihi arasında, yani dörtbuçuk senede Nur Talebeleri aleyhine açılan dava sayısı 352'dir. Said Nursî'nin hayatta olduğu dönemde açılan toplam dava sayısının 70 civarında olduğu, nitekim 1944 ilâ 1960 arasında ancak 65 dava açıldığı hesaba katılırsa, 27 Mayıs darbesinin ardından *Risale-i Nur* hareketinin ne derece çetin bir sınanmaya maruz kaldığı kolaylıkla anlaşılabılır. Bkz. Abdulkadir Badıllı, *Mufasssal Tarihçe-i Hayat*, v. 3, s. 2192 ve 2236.

87. Belli bir grubu öne çıkarır bir üslup taşısa da, hareketin dahili olaylarını ortaya koyan çalışma dizisinde İslam Yaşar'ın verdiği bilgilere bakılırsa, Said Nursî'nin talebelerinden Mehmed Feyzi Pamukçu ile Hulusi Yahyagil ilk gruba, Hüsrev Altınbaşak ile Mehmed Kayalar ise ikinci gruba örnek olarak zikredilebilir. Bkz. İslam Yaşar, *Muhabbet Fedaileri*, s. 141.

da bu ikilemin bir ucundan diğerine bir salınım yaşadı. Sonuç, iki ucun da ana kütleden bir parçayı koparması, ancak kısmî zayıatlarla birlikte hareketin bir orta noktada karar bulması oldu. Said Nursî'nin vefatından sonra ana kütlenin dağılmamayı da, şahıs-merkezli bir çizgiye kaymamayı da önemli ölçüde başarması, Said Nursî'nin merkezinde Zübeyr Gündüzalp'in yer aldığı bir grup talebesinin dirayetiyle mümkün olacaktı. 1960'lı yıllarda *Risale-i Nur* hareketi içinde en ziyade öne çıkan kişi olarak Gündüzalp, (a) metnin otoritesini vurgulayan ve (b) ortak metnin farklı yorumlarına kısmî bir açıklık gösteren bir tavırla karşımıza çıkar.⁸⁸

Bu dönemde hareketin iç bütünlüğünü muhafaza noktasında Zübeyr Gündüzalp isminin öne çıkmasına mukabil, hareketin haricte karşılaştığı 'meşruiyet' sorununu aşma noktasında da Bekir Berk ismi öne çıkmaktadır. 1950'li yılların sonunda harekete katılan ünlü bir avukat olarak Bekir Berk, *Risale-i Nur* talebeleri hakkında Türkiye'nin her tarafında açılan dava sayısının beşyüzü aştığı; yargı kanalıyla gelen bu kuşatmanın yanısıra İnönü önderliğindeki CHP'nin, asker-sivil bürokrasinin, medyanın ve akademik câmianın *Risale-i Nur* hareketini bir saldırı hedefi olarak seçtiği 1960'lı yıllarda kaçınılmaz olarak öne çıkan bir isimdir. 1950'li yılların başında Milliyetçiler Derneği'ni kuran bir isim olarak Bekir Berk'in, *Risale-i Nur* hareketinin 1960'lar boyunca maruz kaldığı devlet baskısına karşı geliştirilen milliyetçi-muhafazakâr söylemin de mimarı olduğu görülmektedir.

Ancak, Mehmet Feyzi Pamukçu ile Hulusi Yahyagil'in hareketin konsolidasyonu sürecinde olumsuz bir tavır takınmadıkları da anlaşılmaktadır. Bkz. a.g.e., s. 168.

88. Zübeyr Gündüzalp'in *Risale-i Nur*'un 'cemaatı' ve 'hizmete müteallik' atıflarını derleyip *Nur Talebelerinin Hizmet Rehberi* isimli bir kitap halinde topladığı belirtilmelidir. Ancak, bir atomizasyon riskinin ve konsolidasyon ihtiyacının öne çıktığı o dönemin şartlarında geliştirilen söylemin sorgulanabilir boyutları da vardır. *Risale-i Nur*'daki 'cemaat içinde fert' formülasyonunun, yani kollektivite-bireysellik dengesinin 'cemaat' ve 'kollektivite' tarafı vurgulanırken 'fert' ve 'ferdiyet' tarafının ihmale uğraması, görüldüğü kadarıyla, bu sorgulanabilir tarafların en önde gelenidir.

Kırılma Noktası: 70'lerin İlk Üç Yılı

70'li yılların ilk üçü, *Risale-i Nur* hareketi üzerinde tesirini hâlâ daha sürdüren gelişmelerin sahnesidir. Bu gelişmelerin en önemli ve en belirleyici olanları ise, tarih sırasıyla, şöyle sıralanabilir:

- 1970: *Risale-i Nur* camiası dahilinde *Yeni Asya* adında bir günlük gazetenin yayınına başlanması.⁸⁹
- 1971: 12 Mart askeri darbesi (Bu darbe, tıpkı 27 Mayıs İhtilâli gibi, *Risale-i Nur* hareketine karşı ciddi takibat ve tutuklamaları getirmiştir. Hüsrev Altınbaşak, Bekir Berk ve ismi sonraki onyıllarda çokça duyulacak olan Fethullah Gülen de tutuklanıp mahkemeye çıkarılanlar arasındadır).
- 1971: 12 Mart darbesinden kısa zaman sonra, 25 Nisan 1971'de, Said Nursi'nin vefatından ve ardından gelen 27 Mayıs askeri darbesinden sonra *Risale-i Nur* hareketini büyük ölçüde toparlayan en önemli isim olarak Zübeyr Gündüzalp'in vefatı.
- 1970-1972: Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselişi. 1970'te kurulup 1971'de Anayasa Mahkemesince kapatılan başarısız MNP tecrübesinden sonra, onun yerine, daha güçlü ve etkili bir siyasal oluşum olarak MSP'nin 1972'de kuruluşu.

Bu dört gelişmenin *Risale-i Nur* hareketi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri ise, üç ayrı başlık altında özetlenebilir: (1) Siyasal İslam'ın yükselişi; (2) cemaatin kurumsallaşması; (3) cemaat içindeki birliğin dağılmaya başlaması.

89. *Yeni Asya*'nın, *Risale-i Nur* hareketi içindeki ilk süreli yayın olmadığı belirtilmelidir. 1960'lı yıllar boyunca, hareket içinde, en etkili ve uzun ömürlüsü haftalık *İttihad* gazetesi olan kısa ömürlü gazeteler ve yine kısa ömürlü *Şule* adlı bir dergi neşredilmiştir. Burada *Yeni Asya*'yı özellikle vurgulamamızın en önemli sebebi ise, 'cemaat adına müesseseleşme' olgusunun, yahut 'hizmet müessesesi' kavramının *Yeni Asya*'nın yayına başlamasından sonra *Risale-i Nur* hareketinin gündemine girmiş olmasıdır.

Siyasal İslam'ın Yükselişi

Cumhuriyet Türkiye'sinde siyasal İslam'ı temsil eden ilk teşebbüs olarak MNP'nin başarısızlığında, başka bir dizi faktörün yanında, *Risale-i Nur* hareketinin de rolünden söz edilebilir. Zira, Zübeyr Gündüzalp başta olmak üzere hareketin birçok önemli siması, Bediüzzaman Said Nursi'nin kamusal alana dair analizinden hareketle, MNP'nin karşısında yer almışlardır. MNP, diğer cemaat ve oluşumların yanı sıra *Risale-i Nur* hareketinden istifadeyi tasarlamış; ancak, *Risale-i Nur* hareketi içindeki bazı bireylerin mevzii katkılarına mukabil, hareketin genelinden sert bir muhalefet görmüştü. Bu muhalefetin dayandığı zeminde ise, Said Nursi'nin, toplumun kahir ekseriyetinin mütebedeyin olmadığı bir ortamda din adına ortaya çıkan siyasal oluşumların dinin siyasete âlet edilmesine ve dindarların 'azınlık' konumuna itilerek ezilmesine yol açacağı öngörüsü vardı. Said Nursi, ayrıca, böylesi bir oluşumun toplum içinde din-eksenli kamplaşmayı besleyerek, toplumun bütün katmanlarına iman esaslarının tebliğine de mani olacağını belirtiyordu.⁹⁰ Bu bakımdan, MSP hareketi, MNP tecrübesinin de tesiriyle, İslamî câmia içerisinde kendisine ciddi bir alan açmak için *Risale-i Nur* hareketinin ve *Risale-i Nur*'un gücünü ve etkisini kırmaya çalışmıştır. Bu ise, *Risale-i Nur* hareketini birkaç açıdan etkilemiştir.

Birincisi, nazarları siyasî alana ve devlet-merkezli bir İslamî projeye çekebilmek için, *Risale-i Nur*'un 'iman' ve 'birey' üzerindeki vurgusuna ilişmiştir. *Risale-i Nur*'u 'çiçek-böcek muhabbeti' diyerek tahfife çalışan bu tavrın *Risale-i Nur*'un kurduğu sağlam ontolojik zemini yıkarken mü'minleri 'ontolojik gecekondu'lara mahkum ettiği ise görülemez. İkincisi, *Risale-i Nur* hareketinin önemli sayıda müntesibi, MSP hareketinin kendilerine yönelik siyaset-eksenli saldırılarına cevap verme sadedinde gündelik siyasetle daha yoğun biçimde iştigal ederek bir hayli politize ol-

90. Bkz. *Mektubat*, s. 45-6; *Lem'alar*, s. 96. Ayrıca, talebeleri ile olan mektuplaşmalarında, özellikle Kastamonu ve Emirdağ mektuplarında, Said Nursi'nin bu argümanları farklı boyutlarıyla açıkladığı görülmektedir.

muştur. ‘Siyasete girmeme’yi savunmak uğruna gündelik siyasi olaylarla iştigal eder hale gelme gibi bir paradoks sergilenmiştir. Bu bağlamda, Bediüzzaman’ın mektuplarına ve 1950 sonrası hayatına dayandırdıkları kendi siyasi duruşlarını izah sadedinde, MSP’nin Necmeddin Erbakan figürüne özdeş bir Süleyman Demirel figürü çizmeye çalışarak, ciddi bir pozisyon hatası sergilemişlerdir. Ayrıca, tavırlarını izah için, meselâ ‘kitle partisi’ olma gibi, *Risale-i Nur*’da yer almayan kriterler geliştirmişlerdir. Bütün bu hususlar, sonraki yıllarda *Risale-i Nur* hareketi içinde yaşanan bir dizi bazı ayrışmanın katalizörü olmuşlardır.

Ayrıca, siyasi İslam’ın müntesiplerince, dindarlar nezdindeki tesirini kırmak üzere *Risale-i Nur* hareketine karşı geliştirilen ‘pasifizm’ ve ‘rejime teslimiyet’ etiketi, bu yaftadan masun kalmak isteyen bazı Nurcu grupların, özellikle Kürdi eğilim taşıyan bazı grupların *Risale-i Nur*’a rağmen siyasi İslam’a yakın ve yatkın bir dil ve üsluba kayması sonucunu getirmiştir.

Her hâlükârda, ortada açık bir vâkıa vardır: *Risale-i Nur*’un telif edildiği tarihten 1970’lerin başına kadar Türkiye’deki İslamî oluşumlar içinde anaakımı temsil eden *Risale-i Nur* hareketi, 1970’li yılların başında ortaya çıkan MSP’nin dindarlar nezdindeki yükselişi karşısında gerilemiş, prestij ve otorite kaybına uğramış, söylem kaymaları yaşamış ve bir ölçüde marjinalleşmiştir.

Cemaatin Kurumsallaşması

Said Nursî, *Risale-i Nur*’un en merkezî risalesi olarak gördüğü ve ‘lâakal her onbeş günde bir defa okunmalı’ kaydını düştüğü İhlas Risalesi’nde “Mesleğimiz şeyhlik olsaydı, makam bir olurdu veyahut mahdut makamlar bulunurdu. O makama müteaddit istidatlar namzet olurdu. Giptakârâne bir hodgâmlık olabilirdi. Fakat mesleğimiz uhuvvettir. Kardeş kardeşe peder olamaz, mürşid vaziyetini takinamaz. Uhuvvetteki makam geniştir. Giptakârâne müzâhameye medar olamaz” der ve ‘pederâne, mürşidâne meslekler’in taşıdığı riske işaret eder.⁹¹

91. Bkz. *Lem’alar*, s. 156.

Bu bağlamda, *Risale-i Nur*'un 'müteaddit istidatların namzet olduğu mahdut makamlar'ın bulunduğu oluşum ve yaklaşımları, 'gıptakârâne bir hodgâmlık' ve 'gıptakârâne müzâhame' üretmesi itibarıyla 'sırr-ı ihlasa münafı' bulduğu görülmektedir. Ayrıca, yine İhlas Risalesi'nde, 'menfaat-ı maddiye cihetinden gelen rekabetin yavaş yavaş ihlası kırdığı' belirtilmektedir. Bu vâkıya mukabil, 1971 yılında *Risale-i Nur* cemaati adına bir kurumun oluşturulduğu veyahut oluşturulmuş olan kuruma zaman içinde 'cemaati temsil' rolünün biçildiği görülmektedir.⁹²

'Cemaat adına kurumsallaşma'nın, yaygın kullanımıyla 'hizmet müessesesi' tesisinin *Risale-i Nur* hareketi içinde bir çıkır olduğu, *Risale-i Nur*'un bu kabil oluşumların mahzurlarını belirten bahisleri kadar, Said Nursi'nin kendi zamanında böyle birşeye tevessül etmeyişiinden de anlaşılabilir. Ne var ki, 'cemaat adına' varolduğu belirtilen ve kendisine 'cemaati temsil' rolü atfedilen bir kurum vardır; ve bu kurumda, işleyişi gereği, 'müteaddit istidatların namzet olduğu mahdut makamlar' bulunmaktadır.

Hareketin 1970'lerden itibaren yaşadığı ona yakın bölünme hadisesinin bu kurumsallaşma olgusu ile açık bir ilintisi vardır. Kurumsallaşma ile bölünme arasındaki bu ilinti, birkaç veçheden açıklanabilir. Kurumsallaşma, hareketin gevşek, geçişli ve açık yapısını 'kurum'un temsil ettiği 'merkez'i güçlendirerek zayıflatmış; deyim yerindeyse, *Risale-i Nur* hareketi içinde bir 'resmî yayın organı' ve paralelinde bir 'merkezî otorite' ve bir 'resmî yorum' getirerek hareketin çoğul niteliğini aşındırmıştır. Hareketin 1970'lerden itibaren toplum-benzeri sivil yapılanmasına bedel devlet-benzeri bir kurumsal yapılanmaya doğru eğrilmesine yol

92. İslam Yaşar bir 'hizmet kurumu' olarak Yeni Asya'nın Zübeyr Gündüzalp'in 'meşveret heyetini toplamasıyla' kurulduğunu söylerken (*Muhabet Fedaileri*, s. 322, 347-8), Abdülkadir Badıllı bunun 'Nur cemaati adına olarak *Risale-i Nur*'dan hiçbir cevaz almadan' olduğunu, 'zaten almanın mümkün olmadığını' söylemekte; Zübeyr Gündüzalp'in de 'Nur cemaati adına bir gazetenin çıkarılmasının *Risale-i Nur* düsturlarınca imkansızlığını göz önünde bulundurarak, ağır bazı şartlarla öyle bir gazetenin bir-iki şahıs adına hususî çıkarılabileceğine bir nevi mecburen razı olduğunu' belirtmektedir. (*Mufasssal Tarihçe-i Hayat*, c. 3, s. 1945-6).

açan bu durum, iki ayrı bölünme sebebi üretmiştir: (1) Kuruma hakim olanlara hareketin bütününe egemen olma imkânı hazırlayarak, hareket içinde merkezinde kurumun yer aldığı iktidar mücadeleleri üretmiştir. Bu mücadele, taraflardan biri güçlü diğeri zayıf ise kopmalara, ikisi de birbirine eşit güçte ise bölünmelere yol açmıştır. (2) Kuruma hakim olan 'resmî yorum'a katılmayan, buna mukabil herhangi bir iktidar mücadelesi de sergilemeyen kişi ve zümreler 'merkezî otorite' tarafından refüze edilebilmiştir.

Cemaat İçerisindeki Birliğin Dağılmaya Başlaması

1970'lerin ortasına gelindiğinde, *Risale-i Nur* hareketinin ana kütlesinde ciddi kopmalar yaşanmış durumdaydı. Bu kopmaların bir kısmı, Abdullah Yeğin örneğinde olduğu gibi, yayın organının ve sair neşriyatın hareketin dayandığı ana yapı olarak 'dershaneler'in ihmaline yol açtığı ve doğrudan *Risale-i Nur*'a muhatabiye-tin önüne geçtiği tezine dayanıyordu. Ayrıca, hareket içinde gide-rek gelişen milliyetçi-muhafazakâr söyleme bir tepki boyutu da taşıyan, yanısıra yükselen siyasal İslam'ın da etkilerini üzerinde barındıran, etnisitenin belirleyici olduğu bir bölünme de yaşan-mıştı.⁹³ Aynı dönemde, hareketin mazisinde önemli bir yeri olan bazı simalar, kendisini hareketin merkezileşmiş ve kurumsallaş-mış ana kütlesinden izole ederek inzivayı tercih etmiş; ancak, peşlerinde bir muhatap kitleyi de sürükleyen 'kopma'lar sergile-memişlerdi. Hülâsa, hareketin 60'lı yıllarda ufak zayıflatlar dışında koruduğu bütünlüğün, 70'lerin ortasında ciddi kopmalarla çözül-düğü görülmektedir. Bu kopmalarda, yükselen siyasal İslam'ın harekete yönelik eleştirileri karşısında hareketin geliştirdiği tav-rın, bu eleştirilerden etkilenecek hareket içinde gündeme getirilen yaklaşım ve yorum farklarının, müesseseleşme ile gelen mer-

93. Kürdî eğilimli bu grubun da zaman içinde daha sert Med-Zehra, daha ılımlı Zehra grubu olarak ikiye bölündüğü belirtilmelidir. Öte yandan, Kastamonu'da Mehmet Feyzi Efendi etrafında kümelenen küçük bir grubun ise, uzun yıllar boyu siyasal tercihini MHP'den yana yaptığı bilin-mektedir.

kezileşmenin; kısacası, bu faktörlerin her birinin ciddi bir rolü vardır.⁹⁴

Bununla birlikte, Said Nursî'nin talebelerinden yaşça daha genç olanlar ile 1960'larda ve 1970'lerde hareket içinde öne çıkan bazı isimlerin merkezinde yer aldığı kurumsallaşmış yapının, gene de, hareketin ana kütlesini teşkil ettiği görülmektedir. Bu yapının başlıca aktörleri, hareket içinde meşruiyet zemini olarak Zübeyr Gündüzalp ismini vurgulamış; bir bakıma, hareket içinde Zübeyr Gündüzalp'in çizgisini ve misyonunu sürdürdüklerini ısrarla belirtmişlerdir. Ancak, bu, tartışmaya açık bir konudur. Zira Zübeyr Gündüzalp 1960'larda hareketi toparlayan kilit şahsiyet olabilmişse, 'farklılık içinde birlik' denkleminde oturan kuşatıcı kişiliğinden dolayı olabilmişti.

Çözülme ve Buna Karşı Çözüm Gayretleri

1970'lerin ortasına doğru farklı yönlerde gelişen kopmalar yaşamakla birlikte, hareketin ana kütlesinin bu on yılın ikinci yarısında bir entellektüel atılım ve dışa açılım içinde olduğu da görülür. Paradoksal biçimde, "Nur hareketinin etkisi hareketin parçalanmasına paralel olarak artmıştır."⁹⁵ Bu paradoksal durum, hareketin kendi içinde yaşadığı kopma ve bölünmeler sonrasında her bir parçanın bunu 'dışa dönük' faaliyet ve atılımlarla telâfi etme çabasından kaynaklanıyor olsa gerektir. Ayrıca, bu kopmalar ana kütleyi de, kopan grupları da, kendilerinin hareket alanlarını daraltan dahili gerilim ve çatışmadan kurtararak her birine bir esneklik ve di-

94. *Risale-i Nur* hareketinin farklı kollarına mensup kişilerin sözkonusu ihtilaf, kopma ve bölünmelerde 'devlet parmağı'nın rolü konusunda hemfikir oldukları görülür. Türkiye'de devletin sivil oluşumlarla ilişkilerinin bu faktörü gözardı etmemeyi mümkün kıldığı bir vâkıdır. Ancak, bu noktaya yönelik vurgunun, sözkonusu 'parmak'ın işgörmesini mümkün kılan dahili problem ve zaafıların gözardı edilmesine yol açtığı, bu ihmalin ise olsa olsa problemin daha da kronik hale gelmesine sebep olduğu da bir vâkıdır.

95. bkz. Hakan Yavuz, *The Construction of Islamic Identity in Turkey, 1960-1997* (unpublished dissertation, Univ. of Wisconsin-Madison, 1998) s. 381.

namizm sağlamıştır. Bu esneklik ve dinamizm her bir gruba kendi potansiyel muhatap kitlesine kendi geliştirdiği yöntem, dil ve üslupla yaklaşma imkânı vermiştir. Böylece, dahili hemen her bölünme dışa dönük bir genişlemeyle sonuçlanmıştır.

1970'lerin ortasında gerçekleşen, tam anlamıyla budur. *Risale-i Nur* hareketinin müntesipleri çözülme ve parçalanma karşısında parçaları yeniden biraraya getirme yönünde çok güçlü bir refleks geliştirmemiş; bilakis, parçaların her biri kendi çizgisinde genişlemiştir. Meselâ Fethullah Gülen grubu metne dayalı olmaktan ziyade söze ve karizmaya dayalı bir çizgide ve eğitim ağırlıklı olarak genişlemiştir. Ana kütle ise yayın ve dersane alanındaki faaliyetleriyle büyümüştür. Yayına endeksli bir kurumsal yapıyı yeterli görmeyip daha geniş çaplı iktisadî teşekküller öngören Hekimoğlu İsmail grubu kendini bu alana kanallı ederken, tam aksine 'dershaneler'i hareketin yegâne zemini olarak gören farklı gruplar dersane faaliyetlerinde yoğunlaşmıştır.

Öte yandan, bu dönemde, özellikle ana kütle içindeki önde gelen isimlerin, hareketin sosyal planda sergilediği büyümeye paralel bir entellektüel ilerleme sergilemediğinin farkına vardıkları anlaşılmaktadır. 1975-1980 arasında birtakım kaynak eserler yayınına girişilmesi, *Risale-i Nur* adına akademik üslupta kapsamlı yayınların hedeflenmesi, *Risale-i Nur*'un kâinat üzerinden Allah'ın varlığını ispat yaklaşımından esinlenerek popüler bir bilimsel üslupla yazılan İlim-Teknik Serisinin yayınına başlanması, popüler dergi olarak *Köprü*, *Zafer* ve *Sızıntı* gibi dergilerin yayınına başlanması, İstanbul'da bir araştırma merkezi ile ABD'de bir *Risale-i Nur* Enstitüsünün kurulması ve *Nur-The Light* ismiyle bir İngilizce derginin neşri, *Risale-i Nur*'un İngilizce ve Almanca'ya tercüme teşebbüsünün başlaması, Türkiye içinden Cemal Kutay, Cemil Meriç, Şerif Mardin gibi isimlerle kurulan diyalogun yanı sıra Türkiye dışından Hamid Algar veya Ziyaüddin Serdar gibi kişilerle temaslar kurulması.. bu 'farkındalık'ın dışavurumları olarak görülmelidir.⁹⁶ Bütün bu faaliyetler, bu dönemde hareketin

96. Söz konusu problemi farkedene ve bunu aşma ihtiyacını en güçlü biçimde

ulaşmayı hedeflediği üç kitleyi de gösterir: Türkiye içindeki entelektüel camia, seküler kesim, ve de sınır-ötesi.

Bir 'ihtiyaç'ı tesbitle başlayan bu teşebbüslere ciddi bir zihinsel hazırlığa ve entelektüel altyapıya kavuşmadan başlandığı da, müteakip gelişmelere bakılarak söylenebilir. Amerika'daki *Risale-i Nur* Enstitüsü kısa zaman sonra işlevini yitirerek kapanmıştır. Türkiye içinden ve dışından entelektüellerle kurulan temasların bir kısmı kısa ömürlü olmuştur. Uzun ömürlü olanlarının önemli kısmı ise beklenenin dışında sonuçlar vermiştir. İlgili dönemde hareketin yayılmasında en etkili yayın faaliyeti niteliğini taşıyan İlim-Teknik serisi ise, sergilediği yaklaşımla, bir akademisyen olarak Şerif Mardin'in, ardısıra bir grup İslamcı entelektüelin *Risale-i Nur*'a 'Newtoncu mekanizm' izafe etmesiyle sonuçlanmıştır.⁹⁷ Bununla birlikte, gerek İlim-Teknik serisinin, gerek *Sızıntı*, *Köprü* ve *Zafer* dergilerinin *Risale-i Nur* hareketinin yeni ve özellikle genç muhataplara erişmede 'köprü' oldukları gerçeği gözardı edilmemelidir.

Son Yirmi Yıl: Büyük Bölünmeler ve Sonrası

Dışarıya karşı iletişim kanalları ve köprüleri oluşturma başarısını gösteren hareketin kendi içindeki yorum, yaklaşım ve tavır farklılaşmalarını tolere etme noktasında 1970'lerden itibaren sergilediği başarısızlık, bu dönemde yaşanan kopmalardan sonra, 1982 yılında hareketi tarihinin en keskin bölünmesiyle yüzyüze

hisseden üç önemli isim, görülebildiği kadarıyla, ana kütle içinden Mehmet Fırıncı ve Mehmet Kutlular ile kendine özgü oluşumuyla Fethullah Gülen'dir.

97. bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, s. 321-41. Bediüzzaman'ın 'daimî yaratılış' üzerindeki vurgusuna (bkz. *Sözler*, s. 180, 513-523; *Mektubat*, s. 265-275; *Lem'alar*, s. 320-337), sergilediği 'açık kâinat' anlayışına ve de özellikle Mu'tezile üzerinden determinist yaklaşımlara getirdiği açık itiraza rağmen *Risale-i Nur*'a böyle bir niteliğin izafe edilmesi tam bir haksızlıktır. Eser üzerinden hareketi değil, hareket üzerinden eseri yargılayan bu tavrın sahiplerinin *Risale-i Nur* metnini, özellikle de kavramsal düzlemde kavramada sergiledikleri zaaf, bu bağlamda dikkat çekicidir. 90'lı yıllarda, gerek söz konusu dizide gözlemlenen

getirdi. Daha önce yaşanan 'kopma'ların aksine, bu kez yaşanan bir bölünme idi ve bölünen her iki grup sonraki yıllarda kendi içinde birkaç bölünme daha yaşadı. Bu bölünmelerin her biri analiz edildiğinde karşımıza çıkan en önemli faktör *Risale-i Nur*'ün içerdiği gevşek, açık ve geçişli cemaat yapısının yerini büyük ölçüde alan merkezîyetçi, otoriter ve tekçi davranış kalıbıdır. Hareket, farklılıkların kopmalar ve ayrılıklarla eliminasyonunun akabinde daha homojen bir yapıya kavuşmuş; ama bu homojenlik ana kütlenin farklılıkları özümseme ve esneklik kabiliyetinin daha da dumura uğraması gibi bir maliyeti de beraberinde getirmiştir.

İkinci bir faktör, *Risale-i Nur* içinde bütüncül ve kuşatıcı bir bakışın geliştirilememiş olmasıdır. Nitekim, her bir bölünme sonrasında bölünen taraflar kendi konumlarını *Risale-i Nur*'a atıfla haklılaştırmaya ve meşrulaştırmaya çalışmışlar; ve bunu yaparken, ya aynı *Risale-i Nur* metninin iki farklı kısmını vurgulamış, yahut *Risale-i Nur*'dan bir pasajın karşısına bir başka pasajı çıkarmışlardır. Özellikle Eski Said'in eserleri ile *Risale-i Nur*'un ana metni ve Said Nursi'nin mektupları arasında telifçi ve bütüncül bir yaklaşımın yokluğu, bu noktada açıkça görülmüştür. Ayrıca, 70'lere ilişkin olarak zikrettiğimiz problem üreten faktörlerin 80'lerde de tesirini icra ettiği bir vâkıdır.

Hareketin 70'li yıllardan miras aldığı gerilimlere ilaveten yaşanan yeni ve büyük bölünmelerin getirdiği sorunlarla meşgul olduğu 80'li yıllar, öte yandan, ana akımın dışında kalmış yahut kendisini ana akımın dışına çekmiş bir isim olarak Fethullah Gülen'in Türkiye sahnesinde yükselişine sahne oldu. Gülen hareke-

bilimci yaklaşıma, gerek bu yaklaşım üzerinden *Risale-i Nur*'a izafe edilen sözkonusu yaftalara doğrudan veya dolaylı eleştiri de getiren bazı çalışmalar yayınlanmıştır. Örnek olarak bkz. Yamina Bouguenaya, *Metin Karabaşoğlu*, Senai Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991); Yamina B. Mermer, *Bilimin Marifetullah Boyutları* (İstanbul: Karakalem, 1998); Metin Karabaşoğlu, "Bilime Nasıl Bakmalı?," *Köprü*, sy. 53, Kış 1996, s. 3-13; Muhammed Bozdağ, "Mutlak Gerçeklik Yolunda Bilim ve Din," *Köprü*, aynı sayı, s. 90-6.

tinin bu yükselişinin birçok sebebi vardır. Onun, Türk toplumunun aradığı 'dindarlık' formatını iyi analiz ettiği ve bu formata denk düşen bir söylem ve görüntü sunduğu bir vâkıadır. Meselâ, bu hareketin eğitim alanındaki başarılı girişimleri, çocukları için 'dünyevî başarı, yanısıra iyi ahlaklılık' arayan ebeveynler ve çocuklarını harekete yaklaştırmıştır. Keza, siyasal alanda belli bir partiye angaje gözükmeyişi de, hareketin başarısında kesin bir rol sahibidir.

Fethullah Gülen çizgisinin 90'ların ilk yarısında hareket ve etki alanını daha da genişletmesi, *Risale-i Nur* hareketinin ana kütlesini ciddi bir sorgulamayla yüzyüze getirecekti. Bu sorunlar daha çok eğitim ve şahıs-merkezli yapılarla ilgiliydi. Gülen hareketinin sayıca büyüdüğü oranda ana kütleyi temsil eder hale gelmesi karşısında, başka bazı gruplar, bu hareketin şemsiyesi altında bir 'affiliate' olmaya razı bir görüntü arz etmekteydiler. Oysa, Fethullah Gülen hareketinin yükselişini mümkün kılan unsurların hatırı sayılır bir kısmının *Risale-i Nur*'dan alınmasına ve hareketin beslendiği en önemli kaynağın *Risale-i Nur* olmasına mukabil, bu hareketin taşıdığı bazı unsurların *Risale-i Nur*'un çizgisiyle uyuşmadığı da bir vâkıaydı. Şahıs-merkezlilik, karizmaya dayanma, hiyerarşik cemaati yapılanma, metne bedel sözel kültürün öne çıkması, *Risale-i Nur*'un tamamen özel alanın içinde yer alan ev ve dershaneler üzerinde gelişmesine mukabil kamusal alanın iznine ve denetimine tâbi -yani, 'nim-resmî'- oluşumlar olarak okul ve yurtlar üzerine bina edilmiş olması, devletçi eğilim, milliyetçi söylem.. bu çerçevede dikkati çekmesi gereken farklılıklardı.⁹⁸ Maamafih, Fethullah Gülen hareketi, *Risale-i Nur* camiası içinde bugün de en güçlü grubu teşkil etmektedir.

Öte yandan, 90'lı yıllarda siyasal İslam'ın sergilediği yükselişin *Risale-i Nur* hareketini olumsuz biçimde etkilediği görülmektedir.

98. Bu noktada Fred A. Reed "Said Nursî'nin takipçileri lider kavramının yerine metnin önceliğini koydukları halde, Gülen'in takipçileri yalnızca manevî işlerinde değil, dünyevî işlerinde bile onu rehber olarak görüyorlardı" demektedir. Bkz. Fred A. Reed, *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby: Talonbooks, 1999), p. 87; Türkçe çevirisi, Fred A. Reed,

Ancak, 28 Şubat sürecinde RP'nin sergilediği performans kadar bizatihi bu sürecin kendisi, *Risale-i Nur* hareketinin Türkiye ortamında siyasal İslam'a yönelik eleştiri ve muhalefetine test edildiği bir 'laboratuvar' işlevi görerek, sözkonusu olumsuz etkiyi önemli ölçüde bertaraf edecektir.

Bu noktada, karşımıza yeni bir paradoks çıkmaktadır. Türkiye'de İslamî duyarlılığı devlet eliyle baskılamaya çalışan Kemalist asker-sivil seçkinlerin bir sosyal-siyasal mühendislik projesi olarak 28 Şubat müdahalesi, Türkiye'de İslamî kesimin tek-biçimli ve tek-gövdeli olmadığı gerçeğine teslim olmuş durumdadır. 28 Şubat süreci siyasal planda RP hareketi ile sosyal planda Fethullah Gülen hareketinin taşıdığı düşünsel ve pratik zaafı gözler önüne sererken, beklenmedik biçimde, *Risale-i Nur*'un özelde 'hayat-ı içtimaiye ve siyasiye'ye dair vaz'ettiği ölçülerin teyidinde yol açmıştır. Bu noktada, 28 Şubat sürecine paralel gelişmelerin *Risale-i Nur* hareketine yeni bir atılım için enerji ve *Risale-i Nur*'a karşı bir tecdid-i biat imkânı sağladığı görülmektedir; ki, bu döneme kadar *Risale-i Nur*'la bağını üstü örtülü biçimde ifade eden Fethullah Gülen hareketinin artık daha doğrudan atıflarda bulunuyor olması, hayli anlamlıdır.

Hareketin, yaşadığı olumsuzluklara mukabil 90'lı yıllarda sergilediği en önemli gelişmelerden biri, *Risale-i Nur*'un neredeyse tamamının Arapça ve İngilizce'ye çevrilmesiyle birlikte Türkiye dışında bir açılımın gerçekleşmesidir. 90'lı yıllar boyunca *Risale-i Nur* adına düzenlenen uluslararası sempozyumların da bu açılımda ciddi bir payı bulunmaktadır. Bununla birlikte, 90'larda yaşa-

cev. Furkan Aydın, *Anadolu Kavşağı: Gizli Türkiye'ye Yolculuk* (İstanbul: Karakalem Yayınları, 2002). Şahsen, Gülen hareketini, içerdiği karizmatik otorite kalıbı, hiyerarşik yapısı, proje-eksensiz oluşu gibi Said Nursi'nin öngörmediği ve önermediği bir dizi unsur içermesi itibarıyla *Risale-i Nur*'la birebir özdeşleştirmek mümkün gözükmemekle birlikte, beslediği ana kaynağın *Risale-i Nur* olması ve hareketin en temel vurgusunun 'iman hakikatlerinin tebliği' olması itibarıyla *Risale-i Nur* çizgisinin haricinde değerlendirmenin de imkânsız olduğu kanaatindeyim. Bazı *Risale-i Nur* gruplarının bu gruba karşı geliştirdikleri dışlayıcı tavırların *Risale-i Nur*'da vurgulanan ihlas ve uhuvvet ölçüleri ile izahı ise, mümkün değildir.

nan en önemli gelişme, hareket içindeki bölünmüş grupların özellikle tabanını oluşturan kişiler arasında gelişen açıklık ve geçişlilik olsa gerektir. Bu olgu, *Risale-i Nur*'ün öngördüğü 'farklılık içinde birlik,' 'çoğul düşünme' ve 'açık, gevşek, geçişli cemaat yapısı'nın önümüzdeki dönemde *Risale-i Nur* camiası içinde yenisinden teşekkülüne ivme kazandırabilir. Bu noktada, sözkonusu geçişliliğin temini ölçüsünde hareketin daha sivil, esnek ve dinamik bir keyfiyete kavuşacağı öngörülebilir.

Kırk Yılın Bilançosu

Said Nursî'nin vefatından sonra *Risale-i Nur* hareketinin sergilediği seyir içinde başarı olarak zikredilmesi gereken unsurların başında, herhalde, hareketin varlığını muhafaza etmesi gelir. Hareket, daha gençlik döneminde 'Bediüzzaman' olarak anılmaya başlayan bir karizmatik önderin vefatıyla gelen sorunları, yeni bir karizmatik öndere muhtaç kalmadan, onun miras bıraktığı metnin önceliği temelinde aşabilmiştir. Üstelik, bunu, resmî otoritelerin sayısız tahkikat ve tazyikatına, ve bini aşkın davayla yüzyüze kalmasına rağmen başarmıştır. Hareketin başarı hanesinde zikredilmesi gereken ikinci unsur, hareketin bu 'ayakta kalma' sürecinde *Risale-i Nur*'ün en temel vurgusundan kopmamasıdır. *Risale-i Nur* müellifinin 'hizmet-i imaniye' noktasındaki ısrarı vefatından sonra takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Nitekim, özelde Türkiye toplumunda, hareket, imanın tahkimi, iman hakikatlerinin delillendirilmesi ve ispatı, imana yönelik şüphe ve soruların cevaplanması yönüyle temayüz etmiştir. İman hakikatlerinin tebliği üzerine yoğunlaşarak gelişen ve genişleyen hareketin bu birikimini bir siyasî mecraya kanallize etmeyişi de, kesinlikle, hareketin başarı hanesinde kaydedilmelidir. *Risale-i Nur* hareketi, sekülerleşmiş bir ortamda imanın tebliğini müstakbel bir siyasî hedefin aracı değil, bizatihi 'amaç' olarak gördüğünü böylece net bir biçimde göstermiştir.⁹⁹

99. Bu, *Risale-i Nur*'ün sosyal ve siyasal bir vizyondan mahrum olduğu yahut iman hakikatlerinin siyasal tazammunlarının olmadığı anlamına

Hareketin bu tavrının Türkiye’de iki-yönlü bir tesiri olmuştur. Bu tavır, her tür siyasal eğilimden insanı ‘iman tebliği’nin müstehzârı kıldığı gibi, dinin ve dindarların belli bir siyasî partiyle özdeşleşmesinin ve böylece dindarların siyasal açıdan bir ‘azınlık’ konumuna düşmelerinin önüne geçmiştir. Bu noktada, *Risale-i Nur* hareketinin, bir ‘öteki’ olarak ‘İslamcılar’ üzerinden kendisini jüstifiye etmeye çalışan Kemalistlerin bu hesabını bozduğu net biçimde görülmektedir.¹⁰⁰ Zira, *Risale-i Nur* hareketinin müntesipleri, kesinlikle Kemalist olmadıkları gibi, bilinen anlamda İslamcı da değillerdir; ‘dindar,’ onları tarif için kullanılabilecek en uygun kelime durumundadır.¹⁰¹ Hareketin farklı siyasal eğilimlere mensup kişilere İslam mesajını sunabilme yönündeki başarısının bir benzeri, sosyal sınıf ve etnisite kalıplarını aşabilmesinde görülür. *Risale-i Nur*’un, işçi-işveren, zengin-fakir, kentli-kırsal, Türk-Kürt ayrımı olmaksızın, Türkiye mozayığının her kesitinden okuyucuları ve izleyicileri vardır. Takip eden dönemde hareketin sergilediği bu çeşitliliğin daha da zenginleşeceği beklenebilir.

Risale-i Nur hareketinin Nursî-sonrası dönemde sergilediği bir diğer başarı ise, zaten metne-dayalı olarak teessüs etmiş hareketin, geleneksel ilişki kalıplarının aşınmaya uğradığı modernleşen Türk toplumunda *print-based* bir çizgide ilerlemesidir. Ki bu, ha-

gelmez. Ancak, *Risale-i Nur*’un iman hakikatlerini bu tazammunları istihsal amacıyla vurgulamadığı, kısacası hareketin bir ‘siyasal hareket’ olmadığı açıktır. Hareketin yetmişbeş yıllık mazisi, bunun kanıtıdır.

100. Bu ‘hesap bozucu’ yönün, 28 Şubat darbesinin seyrini etkilediği söylenebilir. Kendilerini RP üzerinden jüstifiye ederek siyasal alana müdahale eden 28 Şubat generalleri Cezayirli hemcinslerinin FIS’i bahane ederek ilerlediği noktaya gidememişse, bunda Türkiye’de dindar kesim içinde hatırı sayılır ağırlığı bulunan *Risale-i Nur* hareketinin böylesi bir müdahaleyi haklılaştırmayı imkânsız hale getiren mutedil çizgisinin rolü büyüktür. Kemalist generallerin, MGK kararlarına ‘mütedeyyin insanları rencide etmeden’ kaydı düşmeye mecbur kalmaları, yani bütün dindarları RP ile özdeşleştirememeleri anlamlıdır.

101. Bu noktada, Mücahit Bilici’nin şu makalesi dikkate değer analizler içermektedir: “İthal İkame Oryantalizmin Krizi (II): İslamcılık Bitti mi?,” *Birikim*, sy. 131, s. 32-44. Ayrıca, bkz. Mücahit Bilici, “İçselleştirilmiş Ötekilik ve Herşey Olarak İslam,” *Birikim*, sy. 113, s. 89.

reketin mesajının, doğrudan harekete katılan kişilerin ötesinde, geniş toplum kesimlerine ulaşmasını mümkün kılmıştır. Bu yönüyle, hareketin etki alanının, bizatihi harekete mensup olanların çok çok ötesine uzandığı görülmektedir.¹⁰²

Hareketin bu yöndeki enerjisi, öte yandan, *Risale-i Nur*'un tamamına yakınının İngilizce ve Arapça'ya, muhtelif parçalarının yirmiye yakın dile tercüme edilmesi sonucunu da getirmiştir. Ki, bu trendi *Risale-i Nur*'dan beslenen kimi çalışmaların da sair dilere tercümesi gibi bir trendin izleyeceğini tahmin etmek için yeterli emareler vardır.

Zaafılar ve Problemler

Risale-i Nur hareketinin son kırk yılına dair bir genel analizde, bir dizi başarının yanında, bir dizi zaaf ve problem de karşımıza çıkar. Bunların en önemlisi, *Risale-i Nur*'un ontolojik temellerinin cemaati tazammunlarının yeterince içselleştirilememesi gelmektedir. Bu içselleştirememe problemi kendisini en net biçimde yorum farklılıklarını özümseme veya en azından tolere etme noktasında gösterir. Muhtelif, hatta birbiriyle ihtilaf halindeki yorumların varlığı, metne dayalı bir hareket olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak, farklı yorumların hareketin bölünmesine yol açacağı endişesinin bir 'otorite yorum' ortaya koyma çabasını tahrik ettiği görülmektedir. Ne ki, "tek metin, tek yorum" yaklaşımı, her biri belli bir yorumu esas alan farklı gruplar doğurmuştur.¹⁰³

102. Bugün, *Risale-i Nur* hareketi içinde, yalnızca *Risale-i Nur*'u yayınlayan dört yayınevinin yanı sıra, *Risale-i Nur*'la birlikte başka eserler de yayınlayan altı yayınevi bulunmaktadır; *Risale-i Nur*'dan beslenen çalışmalarını yayınlayan yayınevleri ile birlikte bu sayı yirmiyi aşmaktadır. Hareketin farklı kollarınca iki günlük gazete, ona yakın Türkçe dergi ve iki İngilizce dergi yayınlanmaktadır. Ayrıca, üç radyo kanalı, bir TV kanalı, yüzlerce kurumsal veya kişisel websitesi de hatırdta tutulmalıdır.

103. Bugün, *Risale-i Nur* hareketinin, büyük çoğunluğu ilgili grubun karizmatik öncüsüne atıfla tanımlanan ondan fazla kolu vardır. Fethullah Gülen'in düşünce ve idealleri ekseninde gelişeni, bunlar arasında en güçlü, dinamik ve etkili olanıdır. Anaakım içindeki gruplar içerisinde en güçlüsünü ise, Bediüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden Mustafa

Bu gruplar, gene yorum farklarının tolere edilemeyeşinden dolayı, kendi içlerinde de bölünmüşlerdir.¹⁰⁴

Farklı yorumları elimine ederek teke indirme çabası, bir başka problemi doğurmuştur. Bu, "Said de bir talebedir"¹⁰⁵ diyebilen ve "Benim sözümü ben söylediğim için ... kabul etmeyiniz; mi-henge vurunuz"¹⁰⁶ diyen bir üstadın talebelerinin 'otorite yorum'larının ve bu yorum ekseninde şekillenmiş her bir grubun kendi içinde kazandığı 'dokunulmazlık'tır. Hareketin halihazır entellektüel zayıflığı, gözardı edilemez durumdadır. Hareketin göz kamaştırıcı yayın faaliyeti ve önemli sayıda akademisyeni bünyesinde barındırması, bu entelektüel zayıflığı ortadan kaldırmamaktadır.¹⁰⁷

Halihazır entellektüel zayıflığın birçok tezahürü bulunmaktadır. En önemlilerini zikredecek olursak:

- 1) *Risale-i Nur*'un sahip olduğu bütünlük, hareket içinde yeterince kavranabilmiş değildir. Özellikle de, *Risale-i Nur*'un

Sungur etrafında şekillenen grup oluşturur. Onu Yeni Asya, Nesil, Zehra, Yazıcılar, Med-Zehra, Hizmet Vakfı gibi gruplar izlemektedir. Hareketin daha küçük çaplı başkaca kolları da vardır.

Bu sıralamanın, muhatap sayısı tesbit edilmiş mutlak bir sıralama olmadığı; böyle bir tesbitin mümkün de olmadığı belirtilmelidir. Zira, *Risale-i Nur* hareketi, kişilerin 'kaydedildiği' yahut bir giriş-çıkış prosedürünün olduğu türden örgütlenmiş bir hareket değildir.

104. Belirtilmesi gerekir ki, bütün bu gruplar, bir 'otorite metin' olarak *Risale-i Nur*'un en temel tezlerinde mutabakat halindedirler. İhtilaf ve ayrışmaları getiren yorum farkları, daha tâli konularla ilgilidir.

105. Bkz. *Emirdağ Lahikası*, 1, s. 122.

106. Bkz. *Münazarat*, s. 48-9.

107. 90'lı yıllar boyunca yapılan *Risale-i Nur* sempozyumlarında sunulan tebliğlerin hareket içinden kişilerce sunulanları -istisnalar bir yana- bu zaafı açıkça gösterir. Söz konusu sempozyumlarda veya bu zaafı tesbit ile yayınına başlanan *Köprü* gibi dergilerde, söz konusu zaafın hareket dışından kişilerin katkılarıyla aşılmaya çalışıldığı görülür. Ancak, bu entellektüel zaafın hareket içindeki sebepleri izale edilmedikçe; özellikle de *Risale-i Nur*'un 'anlam mertebeleri'ni gözetken, kolektivizm ile bireyselliği dengeleyen, çoğul düşünüş ve yorum farklılıklarına açık tavrına avdet edilmedikçe, bu zaaf ortada duracaktır.

ontolojik düzlemdeki açıklamaları ile sosyal-siyasal durumu arasındaki bağ yeterince kavranmış değildir. Bu bütünlük ve irtibatı kuramamanın getirdiği sonuç ise, eklektisizmdir. Eklektisizm ise, metinsel dayanak olarak *Risale-i Nur*'un farklı parçalarını seçen kişi ve gruplar arasındaki bölünme ve ihtilafların en önemli sebepleri arasındadır.¹⁰⁸

- 2) Entellektüel zaafın bir diğer tezahürü, hareket içindeki önemli sayıda yazar ve akademisyenin eserlerine de yansıyan tipik Üçüncü Dünyacı ve Batı karşısında apolojetik yaklaşımdır. 'Sanayileşmiş Batı karşısındaki geri kalmışlık' halet-i ruhiyesi *Risale-i Nur*'un modernite-merkezli bir nazarla algılanmasına yol açmış; bu da, bilimsel, kalkınmacı, yahut bağdaştırmacı yorumlar üretmiştir.¹⁰⁹

108. Bu eklektisizm özelde, (a) Eski Said ile Yeni Said'in eserleri arasındaki, (b) Said Nursi'nin mektupları ile mahkeme müdafaalarından oluşan 'lâhikalar'ın değişik kısımları arasındaki farklılıklardan beslenmektedir. Meselâ, *Kastamonu Lâhikası*'nın apolitik üslubuna mukabil, *Emirdağ Lâhikası*'nın özellikle ikinci cildi siyasal alana dair analizler içerir. Açıkçası, her iki eser arasında bariz bir farklılık göze çarpar. Ancak, ihtilaf konusu kılınan her bir metnin içinde doğduğu tarihsel bağlam dikkate alındığında, her iki metin 'kendi bağlamında' sıhhatli bir açıklamaya kavuşmaktadır. Meselâ, Kastamonu mektupları tek-partili Kemalist rejimin en sert döneminde; Emirdağ mektuplarının ikinci cildi ise, ilgili dönemin totaliter tek-partisi CHP'ye karşı daha özgürlükçü bir duruş sergileyen DP'nin iktidara geldiği çok-partili dönemde yazılmıştır. Öte yandan, Said Nursi'nin talebelerine yazdığı mektuplar ile mahkemeye sunduğu savunmalar arasındaki nüans da, her bir metnin öncelikli muhatapları dikkate alındığında, sıhhatli bir açıklamaya kavuşmaktadır.

'Süreklilik' ve 'değişim'i beraberce gözetten bir yaklaşım, bu keyfi eklektisizmle gelen ihtilafları kolaylıkla ortadan kaldırırdı.

109. İlim-Teknik Serisi, bilimsel yorum tarzının en açık örneğidir. Başka isimlerin yanında, Bünyamin Duran *Risale-i Nur*'u kalkınmacı bir perspektifle inceler. Said Nursi'nin duruşunu Kalvinizmle benzeştiren bağdaştırmacı -ve kesinlikle yanlış- bir yorum için ise, bkz. İbrahim Canan, *İslam Âleminin Ana Meselelerine Bediüzzaman'dan Çözümler* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1993), s. 42 vd.

- 3) *Risale-i Nur*'un üzerinde temellendiği ve yeni bir aşamasını teşkil ettiği İslamî mirasla bağının lâyıkinca kurulamaması ise, sözkonusu entellektüel zayıflığın belki de en önemli tezahürüdür. *Risale-i Nur*'un gerek muhteva itibarıyla, gerek metod açısından Kur'an'la, sünnetle, selef-i sâlihînle irtibatı berrak, doyurucu ve kapsamlı biçimde çalışılmış değildir. Oysa, "Nursî geleneksel Müslüman ontolojisinin sınırlarını yeniden dolaşır ve şu modern zamanda İslamın manevî/ahlakî ve ontolojik temellerinin yeniden inşa edildiği bir yapı sunar."¹¹⁰

Türkiye'de siyasal İslam ile *Risale-i Nur* hareketi arasındaki otuz yıllık söylem ve yaklaşım çatışmasının kitlesel planda galibi siyasal İslam'ın mümessilleri olmuş; eksik veya yanlış da olsa yaklaşımını Kur'an, sünnet ve İslamî gelenekle irtibatlandıran, doğru da olsa yaklaşımını Kur'an, sünnet ve İslamî gelenekle irtibatlandıramayana galebe etmiştir. *Risale-i Nur*'un müntesiplerinin dinamik entellektüel ve dinî bir cemaat kuramamış olmaları buna önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bu noktada, bir 'açık metin' olan *Risale-i Nur*'u 'kapalı metin'e, bir 'açık cemaat' olarak *Risale-i Nur* hareketini 'kapalı cemaat'e dönüşme riskiyle karşı karşıya bırakan birtakım problemlerden de söz edilebilir. Dahilî ve haricî bir dizi sebebe binaen hareket Türkiye'de İslamî kesimin anaakımı olmaktan çıkıp daha ikincil bir konuma düştükçe, hareketin bazı fertleri birliği muhafaza için bir içsel süblimasyon üretmişlerdir. Bu bağlamda, *Risale-i Nur*, Said Nursî ve *Risale-i Nur* cemaati hakkında bir dizi mistifikasyon üretildiği görülmektedir. Bu durumdaki grupların geliştirdiği tavır, bir gözlemciyi -haksız bir biçimde hareketin genelini, hatta Said Nursî'yi de bu yargısına dahil ederek- *Risale-i Nur*'a 'yarı-kutsal bir statü'¹¹¹ verildiği sonucuna götürmüş durumdadır. Said

110. See Ibrahim Abu Rabi', "History, Method, and Comprehension: How to Read Bediuzzaman Said Nursi's *Risale-i Nur*?", *Fifth International Symposium on the Risale-i Nur*, Istanbul, 24-26 September 2000.

111. M. Hakan Yavuz, "The Assassination of Collective Memory: The Case of

Nursî'nin ve *Risale-i Nur*'un ciddi takipçilerinin böyle bir yakıştırmadan azade olduklarını vurgulamak gerekir.¹¹² *Risale-i Nur* hareketinin yüzyüze olduğu en temel problemler, bu şekilde özetlenebilir. Bunlara, hareket içinde bazı kişi ve gruplarda 'vatandaşlık' vurgusunun, 'ümme't' vurgusunun önüne geçmesi; ulus-devlet eksenli algılamaların bazı grupları Türkî veya Kürdî bir vurguya yöneltmesi;¹¹³ hareketin bazı kesimlerinin belli bir siyasî eğilim üzerindeki vurgularının muhatap alanını daraltması,¹¹⁴ ku-

Turkey," *The Muslim World*, July-October 1999, s. 199. Ancak, Yavuz'un iddiasının aksine, İbrahim Abu Rabi şöyle demektedir: "Nursî, bir kutsal metin olarak Kur'an ile, bir beşerî metin olarak kendi eseri arasında önemli bir bağ kurmaktadır. O, kendi sözlerinin veya yazdıklarının Kur'an'dan bağımsız bir teolojik keyfiyetlerinin olmadığını büyük Müslüman velileri andırır bir üslupla dile getirmektedir. Belirttiği üzere, sözleri ve yazdıkları, ancak Kur'an'a uygun düşmeleri şartıyla geçerlidir." Bkz. İ. Abu Rabi, "History, Method, and Comprehension."

112. Said Nursî'nin aşağıdaki sözleri, bu gerçeği berrak bir biçimde ifade etmektedir: "Aziz kardeşlerim! Üstadımız lâyuhtî değil... Onu hatasız zannetmek, hatadır. Bir bahçede çürük bir elma bulunmakla bahçeye zarar vermez. Bir hazinede silik para bulunmakla, hazineyi kıymetten düşürmez. Hasenenin on sayılmasıyla, seyyienin bir sayılmak sırrıyla insâf odur ki: Bir seyyie, bir hata görünse de, sair hasenata karşı kalbi bulandırıp itiraz etmemektir . . . Biliniz, kardeşlerim ve ders arkadaşlarım! Benim hatamı gördüğünüz vakit serbestçe bana söylemeniz mesrur olacağım. Hatta başıma vursanız, Allah razı olsun diyeceğim. Hakkın hatırını muhafaza için başka hatırlara bakılmaz..." Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 98-99.
113. Şerif Mardin, bu problemi Bediüzzaman Said Nursî hakkındaki kitabında ustalıkla vurgulamaktadır: "Bugün, Nurcu gazete yazarının çerçevesini geniş kamuoyu önünde yeni bir tartışma alanı yaratan vatandaşlık anlayışı şekillendirmiştir. Bu, sınırları itibarıyla Müslüman cemaat ya da ümme't'ten daha farklı, yeni bir alandır. Sözü edilen bu iki alandan hangisinin Nurcu harekete damga vurmada daha büyük bir güç sergileyeceği ise henüz belli değildir. Ne var ki, Said Nursî'nin ümmete yaptığı vurgunun siyasî iletişimin daha geniş kapsamı tarafından bir değişmeye uğratıldığı da açıktır." Mardin, a.g.e., s. 68.
114. Yine de, bu aşırı vurgunun siyasal İslam hareketleri üzerine değil, bilakis, Doğru Yol Partisi veya Anavatan Partisi gibi merkez-sağ siyasî partiler üzerine olduğu belirtilmelidir.

rumşallaşmanın getirdiği bir dizi problem de pekâlâ eklenebilir.¹¹⁵

Geleceğe Yönelik Perspektifler: Yeni Bir Başlangıç Mı?

Risale-i Nur hareketinin aşılması gereken bir dizi problemle yüzyüze olduğu bir vâkıdır. Bunlar, önemli ve ciddi sorunlardır. Fakat *Risale-i Nur*'un doğru okunmasıyla üstesinden gelinebilir. Önümüzdeki dönemde, hareketin farklı grupları arasında zıt yönlü iki gelişme gözlemlenebilir. Çoğul ve eleştirel bir yaklaşıma kapanan ve mistifikasyon üreten gruplar daha da küçülür ve küçüldükçe daha tekçi ve eleştiri kabul etmez hale gelirken; çoğul ve eleştirel bir yaklaşıma açık olup farklılığı özümseyen hareketler ciddi bir gelişme gösterebilirler. Her hâlükârda, hareketin ana akımı olacak hareketler, önümüzdeki dönemde, geçmişin bölünme sürecinin aksine 'toparlayıcı' ve 'kucaklayıcı' olabilen hareketler olacaktır.

Hareket için önemli olan geniş toplumla birleşip ana akımın bir parçası haline gelmesidir. Kendisini belli bir grupla özdeşleştirmeden *Risale-i Nur* cemaati içinde tanımlayan ve her bir grupta ilişkilerini kendi belirlediği sınırlarda tutan bağımsız bireylerin sayıca artıyor olması bu ihtimale işaret etmektedir. Buna ilaveten, *Risale-i Nur*, harekete mensup olmayan insanlar nezdinde de ciddi derecede okunur hale gelmektedir.

115. Bu noktada, Refik Yıldız'ın "*Risale-i Nur*'u Anlamada Aşkınlık Problemi" başlıklı yayınlanmamış yazısına atıfta bulunmak gerekiyor. Bu denemesinde, Yıldız, *Risale-i Nur* metinlerini kavramada tarihsellik ve aşkınlık sorunlarını müzakere ediyor. Belirttiğine göre, *Risale-i Nur* hareketinin bazı mensuplarının 'yanlış' bir aşkınlık anlayışının eşliğinde onu tarihsel-olmayan bir metin olarak kavramaları, kıt görüşlü bir hizipçilikle sonuçlanmış; böylece, grup-merkezli bir mutlakçılık ortaya çıkmıştır. *Risale-i Nur* hareketi ekseninde güçlü bir düşünce atmosferinin oluşturulamamasının sorumluluğu büyük ölçüde bu mutlakçı tavra aittir. Bu noktada, eleştirel düşüncenin gelişmemiş olması da dikkate alınmalıdır. Yıldız, "Gariptir ki, bu durum, Said Nursi'nin dile getirdiği fikirlerle keskin bir tezat teşkil etmektedir" demektedir.

Nur Dershaneleri ve Türkiye’de Yeni Dinî Bilincin Oluşumu*

M. HAKAN YAVUZ**

Modern Türk yaşamının belirleyici göstergesi, toplumla devlet arasındaki büyük gerilimdir. Modern Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıcından bu yana, bu gerilim İslamî sosyal hareketler ve devlet ideolojisi arasında çatışma bağlamında kendisini gösterdi. Örneğin Alberto Melucci sosyal hareketlerin, günlük yaşamı devletin egemenliğinden kurtarmayı, böylece bireylerin kendi eşsiz potansiyellerini gerçekleştirmelerini ve kolektif kimliklerini ortaya koymalarını sağlamayı amaçlayan aktif bir direniş oluşturduklarını ileri sürmektedir.¹ Bu argüman, Said Nursi’nin eserlerine dayalı bir modern iman hareketi olan *Risale-i Nur* hareketini (bundan böyle *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacak-

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

**.. Bu bölüm Notre Dame Üniversitesi, Kroc Din, Çatışma ve Barış İnşa Etme Enstitüsünde bir Rockefeller Ziyaretçi Öğretim Üyesi iken yaptığım araştırmalardan doğdu. Destekleri için Rockefeller Vakfı ve Kroc Enstitüsüne ve yorumları için R. Scott Appleby ve Ahmet Kuru’ya şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca yayına hazırlanırken gösterdiği büyük gayretlerinden dolayı İbrahim Abu-Rabi’ye teşekkür ediyorum.

1. Modern sosyal hareketleri anlamak için, bakınız Alberto Melucci, *Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, (Londra, 1989).

tır) çok iyi tanımlamaktadır.² Nursî, Anadolu'nun Müslüman nüfusunun ister ibadet, zikir, çalışma biçiminde isterse iyileştirme tarzında olsun manevî etkilere daima açık olduğunu biliyordu. Türk toplumundaki içsel motivasyon gücünün bilimsel incelemeleri nadiren yapılmaktadır. Bu bölümde Nursî'nin takipçilerine bilim ve etiğin kombinasyonuna dayalı dinamik bir kimlik duygusu kazandırarak, İslamî geleneği modern çağa uygun hale getirmek üzere, bu 'manevî potansiyel'i kullanma tarzının incelenmesi amaçlamaktadır. Nursî okuma ve yazmanın önemini vurguluyordu. O, *Risale-i Nur* (bundan böyle *Risale* olarak atıfta bulunulacaktır) olarak bilinen eserlerinin Allah tarafından ihsan edildiğine inanmakta, bu nedenle talebeleri bu eserleri yarı-kutsal (vehbi) olarak görmektedir. Nursî'nin eserleri üç ana maksat taşımaktadır: Birincisi, Müslümanları bilinçlendirme; ikincisi, materyalizm ve pozitivistizmin dominant entelektüel söylemlerini çürütme; ve üçüncüsü, toplumun ortak grameri olan İslamiyet'i revize etmek suretiyle kolektif hafızayı canlandırma.³

Bu bölümün birinci kısmında bu maksatları ele alacağım. İkinci kısımda ise, *Nur* dershaneleri ağını inceleyeceğim. Ana amacım *Nur* cemaatinin oluşumunda kamusal alan, ahlak ve sosyal pratikler kesişimini incelemektir. Dershane kurumunun cemaat mensuplarının aynı anda hem modern hem de Müslüman olmasına yardım ettiği çok aşikardır. Ancak bu kurum sosyal meşguliyet, küresel toplum, teknoloji ve moderniteye ilişkin bir dizi soruyu gündeme getirmektedir. Moderniteden kastım, kamusal alanın, katılımın ve benlik anayasasının, otorite, benlik, za-

-
2. *Nur* hareketi hakkında çeşitli araştırmalar bulunmaktadır: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, (Albany, 1989); "Said Nursî and Turkish Experience" özel sayısı, *Muslim World*, cilt 89, 1999; M. H. Yavuz, "Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen," *Middle East Journal*, cilt 53(4), Güz 1999, s. 584-605; Necmettin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursî*, 13. Baskı, (İstanbul, 1988) ve Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi*, (İstanbul, 1992).
 3. M. Hakan Yavuz, "Being Modern in the Nurcu Way", *ISIM Newsletter* (Hollanda), Ekim 2000, s. 7,14.

man, mekan, toplum ve politikaya ilişkin yaklaşımlar setiyle birlikte yükselişidir. Nur hareketi yeni kamusal alanlar olarak ders-hanelerden yararlanmak suretiyle kimlik ve adalet sorunlarına bütün bu modern yaklaşımları dile getirerek çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Dershanelerde yaşam zahidanedir: Sade yaşam şartları, basit yiyecekler ve katı bir eğitim programıyla İslam öğretilerine itaat. Dershanelerin işlevi, İslamî değerler ve normları sohbetler ve ibadetler yoluyla topluma aşılmasıdır.

Pozitivizme Meydan Okuma

Modern Türk düşüncesinde pozitivizm, ilk olarak tabiat bilimlerinin hakikatine münhasıran inanma; ve ikincisi, insanın dinin rehberliği olmaksızın ilerleme kabiliyetine sahip olduğuna inanma anlamına gelmektedir.⁴ Osmanlı eğitim sisteminde pozitivizmin derin etkisi ve İslamî eğitimin tamamen çöküşüne cevap olarak Nursî bilim ve dinin, özgürlük ve imanın, modernite ve geleceğin uzlaştırılabileceğini gösterme çabası içine girdi. İslamî söylemleri evrensel bilim, insan hakları ve hukukun üstünlüğü söylemleri bağlamında güncelleştirdi. Risale, Müslümanların kendi kişiliklerini üzerine bina edebilecekleri ve bilimle din, devletle toplum arasındaki sınırları yeniden çizebilecekleri bir alternatif temel oluşturmaktadır.

İnsanların çoğunun ülke çapındaki tartışmalara doğrudan katılımının sağlandığı, yeni gazetelerin yayınlandığı, yeni bilinci sergilemek için yeni eğitim ağlarının kurulduğu on dokuzuncu yüzyılın sonunda, pozitivizm Osmanlı İmparatorluğu'nun baskın entelektüel eğilimi haline geldi.⁵ Zorunlu eğitimin uygulamaya konulması, yeni toplumun inşa edilmesi için pozitivist felsefenin yayılmasında kritik rol oynadı. 'Objektif' kriterlerin kurulması ve

4. Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, (İstanbul, 1999); Yıldırım, "Çağdaşlaşma Sürecinde Pozitivistleşme: Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir," *Yeni Zemin* (2), Şubat 1993, s. 64-68.

5. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul, 1979), s. 155-174.

bireylerin öğrenme imkanlarının artırılmasında başlıca dönüm noktalarından birisi, 1880'lerde Sultan II. Abdülhamid'in standartlaştırılmış ders kitaplarından yararlanarak zorunlu eğitim uygulamasını başlatması oldu. Bu eğitim sistemi yeni bir pozitivist epistemolojinin yaratılması ve öğrenci ile öğretmen arasında metne dayalı bir ilişki geliştirilmesinde devrim yaptı. Egemen düşünce biçimi olarak,⁶ pozitivism kendisini münhasıran, bilginin tek geçerli kaynağı ve sosyal ve etik ilerlemenin temeli haline gelen bilime dayandırdı. Başlangıçta pozitivist düşünürler kendi felsefelerini evrensel terimlerle ifade ettiler. Osmanlı pozitivistleri ise, İslam'ı hedef aldı ve rasyonelleştirmeye uygun olabilecek 'pozitif' bir dinin kurumsallaştırmasını amaçladı. Nursî ve diğer modern Müslüman düşünürlere göre, toplumun böylesine pozitivist bir bağlamda rasyonelleştirilmesi, insanın kutsal köklerinden koparılması anlamına geliyordu. Nursî'ye göre bu kökünden koparılma, yoksulluk, savaş ve düşmanlığın kaynağı oldu.

Yeni sosyo-ekonomik güçleri ortaya çıkarmasından dolayı Nursî'nin pozitivism'e olan reaksiyonu bir miktar sınırlı kalmıştı. Bu güçler, bilimsel düşüncenin rehberliğinde, tabiat kanunlarını Allah'ın kudretinden ayırmayı amaçlıyordu. Kamusal aklın sekülerleştirilmesi ve benliğin kutsalla bağlantısının koparılması büyük bir gelişme idi. Materyalizm, pozitivism ve liberalizm söylemleri yeni bir dünya görüşü oluşturdular. Pozitivistler, haklar bağlamında tanımladıkları soyut benlik kavramını ve toplum modeli olarak doğa kavramını vurgulamak suretiyle, cemaatçi kişiliğe dayalı dinle ve Tanrı merkezli vahiy bilgisiyile çatıştılar. Pozitivist felsefe Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti'nde sosyal mühendislik kaynağı haline geldi. Bu görüş ayrıca kamusal muhakeme kaynağı olarak vahiy bilgisini baskı altına aldı.

6. Pozitivism hakkında daha fazla bilgi için, bakınız Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 4. baskı, (Ankara, Türkiye, 1995).

Pozitivizmin toplumdaki dinî otorite üzerindeki zararlı etkisini gören Nursî, aynı alanı pozitivizmin etkisine meydan okumak ve kendi bilim versiyonunu yaymak için kullandı. Yeni yayınlar Müslümanların İslamî kimlik hakkındaki dünya çapında süren tartışmaya katılmasına imkan sağladı. Kamusal alanın yükselişinin bir sonucu olarak, birey, içinde hiçbir geleneksel bağın bulunmadığı, bunun yerine kamuoyu görüşünün oluşturucu yapı haline geldiği yeni toplumun formasyonu ile karşı karşıya kaldı.⁷ Talebeleri metni 'okumak' suretiyle Nursî'nin eserlerinden hem etkilendiler hem de eserleri yorumladılar. Nursî eserlerinin tamamen Cenab-ı Hakk'ın ilhamı olduğunu belirtiyordu. "Yazdığım vakit, irade ve ihtiyarımla olmadığını hissettiğimden, kendi fikrimle tanzim veya ıslah etmeyi muvafık görmediğim için bir parça fehmi işkâl edecek bir vaziyet aldı."⁸ Bu nedenle talebeleri, Nursî'nin eserlerinin ilham mahsülü olduğu kanaatindedirler. Hatta kendisi eserlerin yazarı olduğunu bile kabul etmemiş, kendisini dışsal bir gücün vasıtası olarak görmüştür.

Müslümanları yeni bir muhakeme modu ile güçlendirerek İslamî bilinci artıran Nursî, 'Müslüman benliğinin' içsel sınırlarını pozitivistlere direnerek korumayı amaçladı. O semavinin arziden, ya da imanin akıldan üstün olduğunu vurgulamıyor, ikisi arasında bir sentez yaratmayı amaçlıyordu. Allah'a imanı akıllı kullanarak yenilemeyi amaçlıyor ve taklidî imandan tahkikî imana geçiş sağlamak istiyordu. Nursî, ulemanın yerine metni koyarak, mo-

-
7. Nursî'nin öğretileri Türkiye'de yeni bir neo-Sufizmin doğmasına yardım etti. Onun eserleri bilgiyi ulemanın hegemonyasından kurtardı ve böylece bilgiyi demokratikleştirdi. Bilimi de İslami söylem içinde yeniden şekillendirerek popülerleştirdi. Nursî tekmeden metne ve sözlü İslam'dan yazılı İslam'a şiddetli bir kayış temsil etmektedir.
 8. Metin Karabaşoğlu'na göre Nursî Risale'yi ne vahyedilmiş olarak ne de doğrudan Allah tarafından ilham edilmiş olarak görmektedir. Nursî, "[Risale] vahiy değil ve olamaz. Hem umumiyetle dahi ilham değil, belki ekseriyetle Kur'an'ın feyziyle ve medediyle kalbe gelen sünuhattır ve istihracat-ı Kur'aniyedir" demektedir. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, (İstanbul, 1960), s. 81.

dern İslam'da dinî otoritenin parçalanmışlığına çare bulmaya gayret etti. Dershaneler yoluyla akıl ve vahyi bir araya getirecek bir gayr-ı resmî eğitim sistemi geliştirdi.

Nursî eserlerinde eğitimin modern İslam dünyasındaki anlamını ele almaktadır. İslamî bilginin üç vasıta ile elde edilebileceğini ileri sürmektedir: Kur'an, [Hz.] Peygamber [s.a.v.] ve genellikle "Kainat Kitab-ı Kebiri" olarak söz ettiği kainat. Nursî'ye göre tabiat "katibini ve müellifini fevkalade maharetli ve iktidarlı gösteren bir acip mecmua[dır], şeksiz, gündüz gibi katip ve musannifini kemalatıyla, hünerleriyle bildirir, tanıtır." Bir başka deyişle Nursî'ye göre tabiat mana-i ismî ile değil mana-i harfî ile bilinmelidir. İnsan da dahil olmak üzere neredeyse tabiattaki bütün varlıklar Yaraticısı, Sanii ve Malikinin sanatına işaret eder. Skeptisizme yönelik yaygın eğilim ve dinî bir dünya görüşünden seküler dünya görüşüne kayışa karşılık, Nursî din ve bilimi bir araya getirecek yeni bir kavramsal terminoloji geliştirme girişiminde bulundu. Üstelik John Voll'a göre Nursî, bilimin yasalarını çürütmek yerine "bilimle din arasındaki bağlantıları görmeye çalıştı."⁹ Nursî Kur'an'ın çok katmanlı anlamını vurguladı ve tabiatın kendi başına hiçbir anlamının olmadığını, daha çok "Allah'ın varlığı ve birliğine" işaret eden mana-i harfî işlevi gördüğünü vurgulamaktadır.¹⁰ Kısacası tabiat Allah'ın kitabı ve Kur'an ise Allah'ın keliması olarak görülmektedir. İbrahim Kalın'a göre Nursî bilimi "kutsal dilin şifre çözücüsü (dekoderi) olarak" görmektedir.¹¹

9. John Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediüzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's", *Muslim World*, cilt 89 (3-4); Temmuz-Ekim 1999, s. 252.

10. Nursî, *Sözler, Risale-i Nur Külliyyatı* (bundan böyle *RNK* olarak atıfta bulunulacaktır), (2 cilt), (İstanbul, 1994), s. 50.

11. İbrahim Kalın, "Three Views of Science in the Islamic World". Bu tebliğ bilim konusundaki yarışan görüşleri veciz bir şekilde ele almaktadır. Kalın, Nursî'nin İslam'ı yeni keşifler perspektifinden okuma yolu olarak bilime yönelik hassasiyetine dikkat çekerek Nursî'nin eserlerinin farklı bir yorumunu sunmaktadır. Nursî yeni bilimsel keşifleri İslami bir perspektiften okumaya çalışmaktadır. Bilim ve din hakkında

Bilgi kaynağı olan Kur'an'a ilave olarak, Nursî tabiatın da Allah'ın fiillerinin kanıtı ve kudretinin eseri olduğunu bildirmektedir. Ancak tabiatın kendi başına hiçbir gücü yoktur ve anlam kazanması için Cenab-ı Hakk'ın aşkın gücüne ihtiyacı vardır. Bu nedenle tabiattaki nizam Allah'ın isimlerinin yansımasıdır: İsm-i Hayy ve Muhyi, ism-i Kayyum, ism-i Baki, ism-i Kudüs, ism-i Adl ve ism-i Hakem gibi. Kısacası tabiat yalnızca bir tabiat olmayıp bir vizyondur, Allah'ın vizyonudur. Nursî takipçilerinin Allah'ın kelimini ve sürekli fiillerini inceleyerek Allah'ın varlığını ve huzurunu hissetmelerini istemektedir.

Kur'an'ı yeni bilimsel keşiflerin ışığında okuyarak, Nursî genç nesli pozitivistin etkisinden kurtarmaya çalışmıştır. O, kainatın mekanistik anlayışını reddetmiyordu. Aksine bu anlayışı Kur'an'ı okumada istihdam ediyordu. Nursî tabiattaki nizam ve intizamı, Allah'ın varlığı ve kudretinin işareti olarak görmektedir. Kainata yönelik bu dinî kavrayış, yani Allah'ın kainatı yoktan var etmesi ve kainattan ayrı olmasına rağmen sürekli olarak kainatta fiillerini göstermesi, Nursî ve talebeleri tarafından tam olarak içselleştirilmiştir. Nursî'ye göre, bilim ve metin karşılıklı olarak birbirini açıklar. "Hem de İslamiyet'i daima tecelli ve inbisat-ı efkar nispetinde hakaiki inkişaf ettiren, yalnız İslamiyet'in hakikat üzerinde olan teessüs ve burhanla takallüdü ve akılla meşvereti ve taht-ı hakikat üstünde bulunması ve ezelden ebede müteselsil olan hikmetin desatirine mutabakat ve muhakatıdır."¹² Üstelik Kur'an bilimsel keşiflerin kaynağı değildir, ancak bütün keşifler onun mesajının derinliğini ortaya koyar. Örneğin Nursî'ye göre "zaman ihtiyarladıkça Kur'an gençleşiyor, rumuzu tavazzuh ediyor."¹³ İnsanın dindışı alanlardaki bilgisi arttıkça, Kur'anî vahye ilişkin idrakimiz de genişlemektedir.

bakınız; Yamina Bouguenaya, Metin Karabaşoğlu ve Senai Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü*, (İstanbul, 1991).

12. Nursî, *Muhakemat*, RNK II, (İstanbul, 1996), 1995.

13. Nursî, *Mektubat*, RNK I, 573.

Kur'an ve bilimi ilişkilendirerek, Nursî yeni ve radikal bir Kur'an anlayışının yolunu açmıştır.

Elbette her adam her meseleyi her cihette anlamaz. Fakat herkes her meseleden bir derece hisse alabilir. "Birşey bütün elde edilmezse, bütün bütün elden kaçırılmaz" kaidesiyle, "Bu manevî bahçenin bütün meyvelerini koparamıyorum" diye vazgeçmek kâr-ı akıl değildir. İnsan ne kadar koparsa o kadar kârdır. İsm-i azama ait meselelerin ihata edilmeyecek derecede genişleri olduğu gibi, akıl görmeyecek derecede inceleri de vardır.¹⁴

Bu nedenle Nursî rölativist bir İslam anlayışını savunmakta, tek bir din adamı ya da dinî kurumun dinin gerçek yorumunu sağlayacağını iddia edemeyeceğini belirtmektedir. İslam'ı anlamak zaman, mekan ve şartlara bağlı olduğundan yarışan paradigmalara susterulmaması gerekir. Ayrıca dinle siyasetin birbirinden ayrılmasını savunmaktadır. Çünkü siyaset İslam'ın serbestçe yorumunu önemsizleştirecek ya da engelleyecektir. Herkesin İslam'ı kendi şartlarına göre yorumlamasına izin vermekle, Nursî dini sosyalleştirmeyi denemektedir.

Kainata yönelik ilahî ilham anlayışının bir sonucu olarak, Nursî tabiatı ve insan yapısı medeniyeti kendi şartlarında görmekte, ilahî tezahürler olarak nitelemektedir. Nursî okuyucularından "Ne güzeldir" değil, "Ne güzel yapılmıştır" demelerini istemektedir.¹⁵ İzahın Tanrı merkezli anlayışa dayandırılmasını istemektedir. Bu tür yoruma dayalı İslam'da anlam tek başına dinde bulunmaz, daha çok daha insanî toplumu ifade eden çağdaş gereksinimlerde yatar. Bu, pozitivizme karşı savaş ve dinin işlevselleştirilmesi yoluyla sosyalleştirilmesidir. Nursî'nin tavrında, onun Allah'ın mesajının "serbestçe soruşturulması" çağrısı yaptığı görülebilir. Onun hedefi her bir bireyi kendi fetva makamı haline getirmek ve her bir bireyin metni yorumlamasını sağlamaktır. Bir başka deyişle kurtuluş metnin modern şartlara göre yorumunu gerektirmektedir.

14. Nursî, *Lemalar*, RNK I, 818.

15. Nursî, *Sözler*, RNK I, 145.

Ahlakî "Ben"’in İnşası

İslam’ın düşmanlarını cehalet, sefalet ve parçalanma olarak belirledikten sonra, Nursî eğitim, çok çalışma ve konsensüsü çözüm olarak sunmaktadır. Nursî’nin İslam’ı, dinî bilinçlendirme yoluyla mikro düzeyde ahlakın yapılandırılmasını amaçlayan kişisel İslam’dır. Onun şeriat anlayışı bile bu kişisel kararlılığını yansıtır. *İşaratü’l-İcaz*’da, Nursî şeriatı doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve helali haramdan güç yoluyla değil vicdan yoluyla ayırt etme yolu olarak tanımlamaktadır. Bir başka deyişle adil bir toplum güçle değil, erdemli kadınlar ve erkeklerle inşa edilir. Nursî’nin eserlerinde hiçbir şekilde açıkça ifade edilmiş bir siyasal tasarım yoktur. Eserlerin maksadı daha çok İslam’ı gelenekçi dinciliğin fanatizminden ve inançsızlığın modern bilgisinden korumaktır. Eserlerinde sürekli olarak dindar ama modern, hoşgörülü ama İslam’ın temel değerlerinden taviz vermeyen bir Müslüman kişilik inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Nursî’nin eserleri onun sığınağı idi ve kendi ruhunu arayan Türklerin kendini gerçekleştirme yolu haline geldi. Ünlü ikinci kuşak Nurculardan Mehmet Kırkinci, Nursî’nin eserlerini Anadolu’nun karanlığını yenmeye yardım eden “ışık” olarak görmektedir. Kırkinci: “Ben yalnızlığımı bu kitaplarla gideriyorum. Risale-i Nur’un satırlarında ve satır arasında kendimi ve tarihimini inceliyorum.”¹⁶ Bir bakıma bu kitaplar Anadolu Müslümanlarının kalpleri ve ruhlarının mimarı oldu. Dershanelerde kalplerin ve ruhların buluşması gerçekleşmektedir. Nursî’nin eserlerinin yaptığı temel katkı, İslam’ı modern ihtiyaçlara ve şartlara göre yorumlamasıdır. Bu İslam, kitaptaki İslam’dan çok, yaşanan İslam’dır. Nursî gerçek imanın zorunlu çerçevesi olarak daima özgürlük ve müzakereyi vurgulamaktadır. Nursî’nin argümanında kamusal alana doğrudan ulaşan yeni kişilik deyiminin doğuşu ve ayrıca yeni etiğin önemi gibi konular da yer almaktadır.¹⁷

16. Mehmet Kırkinci ile mülakat, 25 Eylül 1995.

17. Metin Karabaşoğlu, *Risale Okumaları*, (İstanbul, 1998), s. 12.

Nursî'nin İslam anlayışı onun insanın tabiatına yönelik anlayışına dayanmaktadır. Ona göre bireyler nefis ile akıl arasında sürekli gerilim halindedir. Çünkü insanın nihayetsiz arzuları ve iştihaları bulunmasına karşın kaynakları sınırlıdır. Bu gerilim ancak tam bir Allah bilinci geliştirilerek yönetilebilir. İnsanın bütün hasseleri üç fitrî ve kesişen boyuttan türetilmiştir; kuvve-i şeheviye, kuvve-i gadabiye ve kuvve-i akliye. Kuvve-i şeheviye yeme, içme ve üreme gibi bütün fiziksel ve biyolojik ihtiyaç ve arzuların kaynağıdır. Kuvve-i gadabiye insanın haysiyetinin ihlaline bir tepki olarak doğar. Nursî'ye göre öfke aktivizmin ekseni ve kaynağıdır. Bu hasseleri sınırsız olarak vermekle, Cenab-ı Hak insanlara, onların insanlığını sınama maksadıyla, seçme özgürlüğü tanımaktadır. Şehvetin kaynağı aynı zamanda illegal, ahlak dışı eylemlerin ve günahların kaynağı haline de gelebilir. Öfke kolaylıkla saldırganca biçimler alabilir ve kavga, baskı ve öldürme biçiminde ifadesini bulabilir. Hikmetsiz akıl ayrıca insanları her şeyin ölçütü haline getirerek yanlış yönlendirebilir. Bu aşırılıkları önlemek için bu üç hassenin mutlaka üç dinî erdem etrafında odaklanması gerekir: Öfkenin cesaret etrafında, şehvetin iffet etrafında ve aklın hikmet etrafında. Nursî'ye göre bu erdemler insanın mutluluğunun temelidir.

Nursî'nin etik söyleminin ana kaynağı Allah'ın birliğine inanmaktadır. Bireyi Tanrı etrafında yoğunlaştırmakla, Nursî, Müslümanları, cehalet, zulüm ve adaletsiz sistemlere karşı dinî-ahlakî argümanlarla silahlandırmayı amaçlamaktadır. Nursî'nin *Ene Risalesi* benliği bir illüzyon olarak ele almakta ve onun ancak Allah etrafında yoğunlaşması halinde anlam kazanacağını vurgulamaktadır. Benlik başka bir şeyi ifade etmesi halinde ancak "birisi" haline gelebilir. Burada "ifade etme" kişinin kimliğini Allah'la bağlantılı olarak tanımlamasıdır. Hepimiz güç ve kontrol arzu ve iştihası taşıdığımız için, hevesat-ı nefsanîyemizi, kendimizi Yaratıcı ile ilişkilendirerek sınırlayabilir ve kontrol altına alabiliriz. Nursî'nin eserlerinde, bireysellik bile Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden birine -Ferîd ismine- bakar.

Nursî, ilerlemeye yönelik pozitivist inancı ve tabiatı ve toplumu kontrol etme arzusunu şiddetle eleştirmektedir. Din insanın doğasında yerleşik olduğundan, bizim ilahî vahye karşılık vermeye imkân sağlamaktadır. Nursî dinden yoksun olmanın zulüm ve çatışmaların kaynağı olduğunu düşünmektedir. O, şehvet ile kaynaklar arasındaki gerilimin sosyal boyutunun üzerinde durmakta ve insanî sorunların ana kaynağının Tanrı'nın kamusal alanda bulunmaması olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle onun hedefi Tanrı'yı yeniden kamusal alana dahil etmektir. Nursî'nin projesinin Müslümanların davranış tarzları için yeni bir "anlam haritası" sunduğu açıktır. 'İslamî anayasa' ya da 'İslamî düzen' gibi makro çözümler sunmak yerine, o günlük yaşama yönelik mikro çözümü tercih etmektedir. Onun hareketi İslamî inancı savunmak adına toplumun etik temellerini restore etmeyi amaçladığından, devletin ele geçirilmesini savunmaz.

Nursî'nin etik sistemi müspet hareket, takva, sıdk, kendine güven, uhuvvet ya da dostluk ve ihlas gibi kavramları kullanmaktadır.¹⁸ Talebelerine iki haftada bir *İhlas Risalesi*'ni okumalarını tavsiye etmektedir. Bu altı karakteristiğe sahip olan kişi kendi çevresini haram olan faaliyetlere karşı kolaylıkla koruyabilir. Nursî'ye göre iman kişiye, doğru davranış biçimi konusunda rehberlik edebilecek bir el feneri gibidir. Daha yakından incelendiğinde, Nursî takipçilerinden daima çatışmadan kaçınma, fikrî mücadeleyle meşgul olma ve toplumun sosyal ve kültürel yaşamını örnek davranışlarla şekillendirme bağlamında "müspet hareketi" benimsemelerini istemektedir. Amelsiz iman tıpkı yakıtsız gemi gibidir. Nursî talebelerine daima "müspet hareketi" benimsemelerini ve günlük yaşamlarını, "menhiyattan ve günahlardan kaçınarak etmek; ve amel-i salih, emir dairesinde hareket ve hayrat kazanmak"¹⁹ olarak tarif ettiği takva üzerine bina etmelerini tavsiye

18. Nursî'nin etik kavramı anlayışı hakkında daha fazla bilgi için, bakınız Abdullah Albayrak, *Sosyal Değişime Açısından Cemaat Kavramı: Bediüzzaman ve Nurculuk Örneği*, (yayınlanmamış master tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1999).

19. *Kastamonu Lahikası*, RNK II, s. 1632.

etmektedir. Günahlardan ve haramdan kaçınmak hayırlı amel işlemekten önce gelir. Nursî İslam'ı iyi amel, hoşgörü, sevgi ve muhakeme terimleri bağlamında tanımlamaktadır. İmanlı bir insan vicdanını dünyevi güçlere teslim etmeyecek ve eylemlerini İslam ilkelerine göre yönlendirecektir. Nursî için fikir hürriyeti medeniyetin kılıcı ve bütün yaratıcı güçlerin kaynağıdır.²⁰ Ona göre özgürlük imanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Nursî dinî kurtuluşun tefekkürü ve sıkı çalışmayı gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle iyi bir Müslüman olma iyi amel bilincine ve bilim, kültür ve ticaret bilgisine dayanır. Nursî'nin talebeleri, her ne kadar modernitenin Tanrı'yı marjinal bir statüye indirgediğine inansalar da, Müslümanları Kur'an'ı ussallaştırmaya ve bilimi ciddiye almaya davet etmektedirler. Dinî bilimler "vicdanın nuru" olarak, teknoloji, mimari, bilim ve edebiyat gibi "medenî sanatlar" ise aklın nuru olarak görülmektedir. Nursî dinî vicdan ve aklın birleşmesinden istikrarlı ve mutlu bir yaşam türetme çabası içinde oldu. Onun Müslüman kişilik kavramı, kişinin ahlakî ve iç benliğini oluşturması için özgürlük ve bireyselleştirme ön kabulüne dayanmaktadır. Bu nedenle modern öznelliğin oluşumu; kişinin ortak İslam dilini içselleştirmesini ve bu dili günlük yaşamını şekillendirmede istihdam etmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle bu İslamî deyimler ve pratiklerden yararlanma yoluyla modern bir ahlakî öznelilik oluşturma sürecidir.

Nursî'nin gurbet ve garip görüşü, onun Müslüman öznelilik kavramını anlamamıza yardım edebilir.²¹ Onun yaşamının büyük bir kısmı, güçlü ve dinamik bir iman duygusuyla yenmeye çalıştığı gurbet etrafında şekillendi. Nursî'nin yaşam mücadelesi, diğer Müslümanların da yalnızlık ve yabancılaşmayı, Allah bilincine varmak suretiyle yenebileceğini gösteren güçlü bir örnek model sunmaktadır. Onun gurbet kavramı zor sosyal şartlar altında

20. Nursî, *Divan-ı Harbî Örfî*, RNK II, s. 1920-1932.

21. Yvonne H. Haddad, "Ghurba as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview", *Muslim World*, cilt 89 (3-4); 1999, s. 297-313. Yasin Aktay, *Body Text Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, yayınlanmamış Doktora Tezi, METU, 1997.

bir etik davranış biçimi belirlemenin anahtar kavramıdır. Nursî, bireysel Müslümanları ahlakî argümanlar ve tüketim kültürü ve materyalizme karşı direniş stratejileri yoluyla güçlendirmeyi amaçlayan bir söylem sunmaktadır. Eğer Nursî'nin eserlerinde bir proje varsa, bu, İslamî etiğin günlük yaşam projesidir. Onun siyasal, ekonomik ve sosyal baskı güçlerine karşı önerdiği çözüm, idrake ve iç benliğin geliştirilmesine odaklanmaktadır. Nursî'nin sürgünde ve hapishanelerde geçen yaşamı baskıcı Türk devletine, dinî eğitimin erozyonuna ve bölücü milliyetçiliğe karşı bir direniş etiğinin tezahürüdür.

Allah'ın varlığını vurgulayarak, Nursî düşmanca bir ortamda duyulan derin yalnızlık hissini yenmeye çalışmaktadır. Dostlarından, akrabalarının ve memleketinin sevgisinden uzak kalmasına neden olan gurbet ortamı, Nursî'yi daha büyük bir sevgiyi, Allah sevgisini keşfetmeye götürmüştür. Bir bakıma gurbet, Kur'an'ı daha iyi anlamasını ve yaşamında Allah'ın daha güçlü bir yer edinmesini sağladığı için hayatının yükselme anıdır. Bu durum onu Müslüman kardeşlerini karşılaştıkları güçlükleri yenmek için hakiki iman ile silahlanmaya davet etmeye teşvik etmektedir. Nursî, mutlak, çok güçlü bir bağ olan dinî kimliğin bilincindedir. Yalnızca dahil olanlar tarafından bilinen bir cemaate ait olma duygusu doğurduğu için dinî bağlılığı bir muadil olarak sunmaktadır. Nursî'ye göre dinî kimlik ahlaklılık ve hafızayı içermektedir.

Kolektif Hafızayı Nakletmek

Nursî'nin eserlerinin ana gayesi, yeni neslin tam bir gelenek ve etik bilgisiyle olgunlaşmış olarak gelmesini sağlamak üzere, insanların 'kolektif hafıza'sını korumaktır.²² İslam'dan ve Osmanlı mirasından kopma çabaları içindeki resmî ideoloji, hafızasız bir halk, *mankurt*²³ halkı yaratmayı amaçladı. *Mankurt*, Cengiz Ayt-

22. İsmail Kara, "Bediüzzaman Örneği," *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, (İstanbul, 1999), s. 19.

23. Bu kavramın kaynağı Cengiz Aytmatov, *The Day Lasts More than a Hundred Years*, İngilizce'ye çeviri: John French (Bloomington, 1983).

matov'un eserlerinde geçen bir karakter olup, işkence yoluyla geçmişini ve hatta ismini bile unutmaya zorlanan, böylece bütün onurunu kaybeden bir kişidir.²⁴ Nursî işlerin bu hale gelmemesi için çok mücadele verdi. Ortak bir sufi geleneğini hazmederek ve İslamî kavramları Anadolu Müslümanları için çağdaşlaştırarak, Nursî kamusal hafızadaki İslamî mevcudiyeti korumayı ve zenginleştirmeyi amaçladı. Nursî'nin söyleminin tartışılması, modern Türkiye'nin tarihine de büyük ölçüde ışık tutmaktadır. O, Türk toplumunun 'kolektif hafıza'sını korumak için dinî semboller ve terimlerden yararlanmaktadır. Üstelik Nursî'nin siyaset kavramsallaştırması da kolektif hafızayı ve ait olma duygusunu sürdürme ve koruma arzusuyla bağlantılıdır.

Nursî, Anadolu Müslümanlarının kolektif hafızasını silip atmayı amaçlayan baskıcı Kemalist politikalara karşı çeşitli stratejileri -çarşıma, çekilme ya da muhalefet etme- dile getirmektedir. Merkezle taşırayı birbirine bağlayan sufi tarikatları ve ortak İslamî davranış kuralları gibi bütün köprüleri yıkmak suretiyle, Kemalizm Türkiye Müslümanları arasındaki ortak iletişim dili ile gelecek ve etik kaynağını yok etmeye çalıştı. İslamî kurumlar ve sembolleri yok ederek, Kemalist sistem Türk toplumunda ahlakî ve sosyal bir boşluk oluşturdu. Ancak bazı ilim adamlarının iddiala-

Zhuan'zhuan esir savaşçılara çok zulmetmekte ve korkunç bir işkenceyle -kurbanın kafasına deve derisi geçirerek- hafızalarını yok etmektedir. İlk olarak esirlerin kafaları tamamen kazınmakta ve her bir kıl kökünden sökülmeaktadır. Sonra Zhuan'zhuan'ın uzman kasapları yakınlarda bulunan yavrusunu emziren bir deveyi öldürüp derisini yüzmektedir. Deriyi birkaç parçaya ayırıp, hâlâ sıcak iken deriyi mahkumların kazınmış başlarına geçirmektedirler. Sıcak deri sanki bir yapıştırıcı gibi kafatasına yapışır. Deri kurudukça kurbanın kafatasını sıkmaya başlayacaktır. Bu işkenceye maruz kalan kişi ya acıya dayanamadığı için ölür ya da ebediyen hafızasını kaybeder. Böylece geçmişini hatırlayamayan bir *mankurt* "ya da köle" haline gelir.

24. "Unutma" kavramı Ernest Renan tarafından kimlik inşa etmenin entegral bir parçası olarak kullanılmaktadır, "What is a Nation?" Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, (Londra, 1991), s. 8-22.

nının aksine, Türk milliyetçiliği kendisini hiçbir zaman Osmanlı ya da İslam mirasından tamamen soyutlamayı başaramadı.²⁵

Az önce zikredildiği üzere, Nursî, İslam'ın Türk toplumunda, sosyal sürekliliği kuran ve dile getiren bir anlam şifresi olduğu gerçeğini çok iyi biliyordu. İslam, Türk toplumunda hafıza işlevi görmektedir. Bu nedenle Nursî İslam'ı kolektif hafızayı korumanın bir yolu olarak gördü. Ancak daha yakından incelendiğinde Nursî'nin hiçbir zaman İslam'ı katı bir gelenek, ya da İslamî geçmiş bugünün tek kaynağı olarak görmediği anlaşılmaktadır. O, İslam'ı geçmişle günümüz arasındaki süreklilikle ilişkili imajlar, davranışlar, çerçeveler, metaforlar ve pratikler bütünü olarak görüyordu. Bir başka deyişle İslam, içinde toplumun kendisini yarattığı bir sosyal etkileşimler dinamiğinin önemli bir unsurudur ve toplumun kolektif hafızası sabit bir senaryo olmaktan çok, sürekli olarak yeniden ayarlanan bir öğrenme ve uygulama kaynağıdır. Nursî'nin eserleri ve eylemleri hiçbir zaman İslam'ı gelenek-selleştirmeye çalışmamış, aksine modern meydan okumalara karşılık verebilmek için İslam'ın ruhunu ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Kur'an'ın ruhunun yeniden keşfedilmesi yalnızca bugünü şekillendirmeyi amaçlamaz, aynı zamanda geçmişle yeni bir ilişki oluşturur. Böylece bu yalnızca bugünün sosyal ilişkilerinin üretilmesi projesi değil, ayrıca geçmişin yeniden imgelenmesi projesidir.

Nursî kolektif hafızayı korumak ve modern dünyanın meydan okumalarına karşılık vermek üzere, dinamik bir İslam anlayışından yararlandı. Yakından incelendiğinde, Nursî'nin eserlerinde

25. David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, (Londra, 1977), s. 102. Kushner, Mustafa Kemal'in reformlarıyla birlikte, İslam'ın artık Türk kimliği ve kültürünün ideolojik unsuru olarak görülmediğini ileri sürmektedir. Türk kimliği tamamen dile ve Batılı ideallere dayandırılmıştı. Ancak İslam daima Türk kimliğinin özü idi. Daha fazla bilgi için bakınız; Selim Deringil, "The Otoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal," *European History Quarterly*, cilt 23, 1993, s. 165-191 ve M. Arai, "An Imagined Nation: The Idea of the Otoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient*, cilt 27, 1991, s. 1-11.

üç farklı İslam katmanını tartışmak mümkündür. Benim 'temel İslam' olarak adlandırdığım birinci katman derin köklü değerler ve sosyal pratik ve ritüel modellerinden oluşur. İkinci katman, özü sürekli olarak değişen dinî formlar ve metaforlardan oluşur. Bu dinî formlar dış görünüşte sürekliliği oluşturur ve istikrar sunar; ama anlamları zaman ve mekana göre değişir. Üçüncü katman ise, büyük siyasal kargaşalar ve hızlı sosyal transformasyonlara cevap olarak gelişir ve İslamî geleneği sürdürme adına yeni icat edilen imajlar ve pratiklerden oluşur. Nursî, birincisinden taviz vermeksizin, bu üç İslam katmanı arasında dikkatle seyretmektedir. Onun hedefi Kur'an ve geleneği yeniden yorumlayarak, Müslümanları yeni bir insan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü söylemi ile teçhiz etmektir. Nursî ayrıca İslam'ın birinci katmanı ile bağlantılı bir kültür yaratmaya çalışmaktadır. Bir bakıma, İslam'ı rasyonelleştirmek suretiyle folklordan kurtarmaya çalışma süreci ile onu günlük yaşamın merkezine kaydırmak suretiyle folklorlaştırma süreci yanyanadır. Günlük yaşama ruh kazandırma ve dinin entelektüelleştirilmesi Nursî'nin iki hedefidir. Nursî'nin eserlerinde gördüğümüz olgu, günümüzün meydan okumalarına yeni çözümler sunamayan geleneğin ve gelenekçi ulemanın folklorist olmaları hasebiyle ciddi şekilde eleştirilmesidir.

Dinî değerler sistemini Türk toplumunun içsel motivasyon gücü olarak yeniden harekete geçirmekle, Nursî toplumu yönlendirmek için hem anlam hem de imgelem sağlamaktadır. Bunun amacı toplumu pesimizmden kurtarmak ve insan enerjisini kişisel ve sosyal transformasyon için yeniden harekete geçirmektir. Türkiye'deki Nur cemaati büyük ölçüde Kur'an'ın okunmasıyla ortaya çıkan içsel enerjiye dayalıdır. Ayrıca Nur cemaatinin uygulamaları din ve modernitenin karşılıklı olarak birbirlerini dışlamadığını ve dinin modernitenin yeniden incelenmesi için yaratıcı bir potansiyel içerdiğini göstermektedir. Modern şartların yarattığı belirsizlik dinî inanca yönelik acil bir ihtiyaç doğurmaktadır. Bireyin toplum tarafından tanınma ve sosyal onay görme çabası, onun hem kendi bireyselliği için bir alan yaratma hem de toplum

tarafından tanınma maksadıyla dinî semboller ve pratiklerden yararlanmasını gerektirmektedir.

Nursî'nin düşüncesinde cemaat, kutsal bir metin, dinsel olarak şekillendirilmiş alan, mitler ve dinî pratikler gibi bir 'kutsal öz' olmaksızın var olamaz. Ancak tek başına dinî metin yeterli değildir. Öngördüğü husus, bir inanç sistemi değil, daha çok cemaat yapılanmasının merkezinde yer alan cemaatsel pratikler sistemidir. İbadet, birlikte yemek yeme, sosyal ve siyasal sorunları İslamî perspektiften tartışma ve İslamî ilkelere uygun olarak ekonomik faaliyette bulunma şeklindeki cemaatsel faaliyetleri İslamî ahlaka göre yerine getirme, bir cemaatin oluşmasına yardım eder. Bunlar bir inanç değil, daha çok cemaati ve kimliği oluşturan inanç tabanlı pratiklerdir. Nursî'ye göre dinî bağlılık bütün insanî deneyimlerden önce gelmekle birlikte, bütün insanî etkileşimler dinsel olarak şekillenmiş aile, cami ve cemaat kurumları içinde gerçekleştirilmektedir. Bir başka deyişle Nursî'ye göre dinî bağlılıklar *ab origine* ya da *casusa* suidir (sosyal kaynağa sahip değildir). Yani Hafızayı aktarmanın önemli enstrümanlarından birisi çok iyi organize edilmiş dindir. Dinler geleneksel olarak bilgi depolarıdır, bu nedenle ulusların yazılı tarihleri de dinî tarih içinde yer almaktadır.

Ortaya çıkan hareket, öz-yansımali (*self-reflexive*) ve siyasal katılımcı bireyin kolektif kimliğine bağlı kalırken kişisel hedeflerini gerçekleştirme yeteneği etrafında yoğunlaşan bir dünya görüşünü desteklemesi ve yerel ağları ve kurumları, demokrasi, insan hakları ve piyasa ekonomisi küresel söylemleriyle ilişkili olarak şekillendirmeyi amaçlaması bağlamında "modern" olarak düşünülebilir. Bu anlamda, Nursî'nin Türkiye'deki modern dinî söylemin kurucusu olduğunu söyleyebiliriz. *Risale-i Nur* hareketi (bundan böyle *Nur* hareketi olarak atıfta bulunulacaktır), Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından bu yana Türk siyasetinin belirgin bir karakteristiği olan kimlik arayışına en etkili cevabı vermiştir. Bu nedenle dershaneler bireysel benliği, kaygıları ve üyeleri arasındaki görüş farklılıklarını aşan bir kimlik yapılandırmayı amaçlamaktadır. Dershaneler özünde okuma grupları oldu-

ğundan, ilgi alanları çok yönlüdür. Ayrıca sosyal ve ekonomik faaliyetin merkezidirler. Nur cemaatinin Müslüman kimliğinin parçası olarak yapılandırılmasında ahlak kurucu bir rol oynamaktadır.

Dershaneler: Yeni bir Kamusal Alan mı?

Dini kökenli ve sosyal olarak şekillendirilmiş ağları aracılığıyla Nurcular seküler bir ülkede cemaat duygusu oluşturma mücadelesini verdiler.²⁶ Modern Türkçe’de *dershane* sözcüğü özel bir apartman katı ya da tek katlı binayı ve insanların orada Nursi’nin eserlerini okumak ve tartışmak için toplandığı bir yeri ifade eder. Dershaneler Nurcu kimliğinin merkezini oluşturur ve kendi içinde bir güven ve medeniyet bağı oluşturabilen talebeler arasında çok yönlü yakın ilişki ağlarının kurulmasını kolaylaştırır. Bu tartışma sürecine *sohbet* adı verilir. Mesai saati sonrası ya da Cuma akşamları insanlar Nursi’nin eserlerini tartışmak için dershanelerde toplanır. Sohbetler her ne kadar Nursi’nin eserleri ile başlıyorsa da, çok farklı yönere kayabilir ve siyasî ya da ticarî görüş alışverişiyle sona ermesi büyük olasılıktır. *Risale* sohbetin temelini oluşturur ve Türkiye içi ve dışındaki sosyo-politik olayları tartışmak için ortak bir lügat sağlar. Sohbet Türk sosyo-politik kültürünün önemli bir unsurudur. Fikirlerin, sermayenin ve insanların dolaşımını sağlayan gayr-ı resmî ağlar olarak dershaneler toplum içinde bir davranış kalıbının kurumsallaştırılmasına yardım eder. Turgut Özal’ın gerçekleştirdiği 1983 ekonomik liberalleşmesinden önce, Nurcular Nursi’nin eserlerini okumak için özel evlerde toplanırlardı. Yeni biriken sermayenin yardımıyla, Nurcular kolaylıkla toplanabildikleri ve sosyal konuları *Risale* perspektifinden tartışabildikleri bağımsız binalar satın almaya başladılar. Yazılı İslam ve metin etrafında cemaatlerin oluşumu büyük ölçüde kentsel bir fenomendir. Toplumun sekülerizasyonunun yanı sıra,

26. Yavuz, “Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement,” *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi*, (İstanbul, 1995), s. 324-350.

artan okuma yazma oranı, genişleyen piyasa ekonomisi ve bilgi teknolojisinin gelişimi İslamî hareketlerin doğuşunu kolaylaştırdı.

Kaynak metin olarak *Risale*'ye başvuran Nur cemaati İslamî bilgiyi ulemanın hegemonyasından kurtarmayı ve böylece bu bilginin demokratikleştirilmesini amaçlamaktadır. Nursî, bilimi İslamî ifadeler içinde yeniden dillendirerek popülerleştirdi ve onun uygulaması hareketin tekkeden metne, sözlü İslam'dan yazılı İslam'a kaymasına imkan sağladı.²⁷ Her ne kadar Nursî'nin fikirleri Nakşibendî ve Kadirî tekkeleri içinde geliştirdi ise de, onun düşünceleri geleneksel soru-cevap çerçevesini aştı. Onun eserleri Anadolu ve Osmanlı sufi İslam'ının en dinamik ve rafine düzeyine ulaşmaktadır.²⁸

Nur hareketinde metin çok önemli bir rol oynamaktadır. Metin genellikle kolektif okuma ya da öğretme yoluyla paylaşılır. Nursî popüler deyimleri ve basının basit dilini kullanmaz. Bu durum onun eserlerinin anlaşılmasını imkansız kılmasa da güçleştirir. Bu nedenle kişinin Nursî'nin argümanını tam olarak anlaması için bir okuma grubuna (dershaneye) katılması gerekir. Hatta mesajının içeriği cemaate yönelik (ya da kolektif) olmamasına karşın, Nursî'nin eserlerinin tarzı kolektif bir okuma ve dinlemeyi öngörür. Mevcut kaynaklara daha kolay ulaşabilme ve İslamî terminolojinin esnekliği nedeniyle, *Nur* hareketi kent merkezlerinde kök salmıştır. Ana hedefi İslamî geçmişe dönmek değil, İslam'ın ortak dilini yeniden yorumlayarak moderniteyi İslamileştirmektir. Nursî Kemalist devletin egemen olduğu sınırlı kamusal

27. Dale F. Eickelman ve Jon Anderson (der.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, (Bloomington, 1999); Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," *a.g.e.*, s. 180-199.

28. Nursî'nin üstatlarının büyük bir kısmı Halidî-Nakşibendî tarikatına mensup idi, ancak Nursî, Kadirî tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylanî'nin eserlerini de okudu. Hindistan'dan Ahmed Sirhindî ve Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi gibi Nakşibendî liderlerinin eserlerinden derin şekilde etkilendi. Bilal Kuşpınar, "Nursî's Evaluation of Sufism," *Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursî*, s. 72-83.

alan içinde muhalif ve başkaldıran bir bilinç yaratılması ve geliştirilmesine yardım etmiştir.

Dershanelerin gelişimi *Nur* hareketinin sınıfsal, cinsî, etnik ve bölgesel hatlar boyunca parçalanmasıyla aynı zamana denk geldi. Ancak bu dershaneler İslamî hareketlerin evrimi ve çoğulculaşmasında hayati bir rol oynayarak Türk sivil toplumunu güçlendirmiştir. Ayrıca dershaneler Türkiye’de yeni Anadolu burjuvasına daha fazla görünürlük kazandıran bir karşı-elit oluşturmıştır. Türk toplumunda serbest piyasa ekonomisinin güçlendirilmesi dershaneleri sosyal aktivitenin olduğu kadar ekonomik aktivitenin de merkezi haline getirmiştir. Örneğin dershanelerin üniversite öğrencileri için yurt olarak kullanılması önemlidir. Dershaneler kolektif kimliğin korunması kadar bireysel yararların gerçekleştirilmesinin de yolunu açmıştır. Sünni İslam’ın kentsel ağları olarak dershaneler, dini günlük yaşamdan ayırmamakta, aksine günlük yaşamı İslamî söylem ve pratik yoluyla yoğurmayı ve şekillendirmeyi amaçlamaktadır. Risale’ye adanmış en ciddi dergi olan *Köprü’nün* tirajı 5.000 olup, 3.500 adedi dershanelere gitmektedir.

Dershaneler siyasal ve sosyal katılımı harekete geçirmesi ve hoşgörü, güven ve itidal normlarını aşılayarak, sosyal sorunların barışçıl bir şekilde çözülmesini kolaylaştırmaktadır. Sosyal sermaye kaynağı olarak dershaneler *Nur* cemaatlerinin ekonomik zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Daha önce sözü edildiği üzere, dershaneler Türk sivil toplumunun başlıca köşe taşlarından birisi haline gelmiştir. Türkiye’deki sivil toplumun, sosyal sermayenin “zayıf” olması nedeniyle güçsüz olduğu ileri sürülebilir. Hoşgörü, güven ve itidalin zayıflığı, sivil toplum ve demokrasinin güçlendirilmesini engellemektedir. Örneğin elli ülkede gerçekleştirilen 1997 Dünya Değerler Araştırmasına göre, Türkler kişiler arası güven bakımından sondan bir önceki sırada yer alırken, çoğunluk (% 65) demokrasilerde çok fazla kargaşa bulunduğunu düşünmekteydi.²⁹ 1997 yılında Türk katılımcıların yalnız-

29. Yılmaz, Esmer, *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*, (İstanbul, 1999).

ca % 7'si insanların büyük bir kısmına güvenilebileceği kanaatinde idi. Bu oran Amerika'da % 42, İsveç'te % 60 ve Japonya'da % 36'dır. Türk kültüründe güven ve işbirliği içinde çalışma daima İslamî söylemler ve kurumlar içinde yer bulmuştur. "İki ya da daha çok birey arasında işbirliğini teşvik eden" gayr-ı resmî formlar sosyal sermayeyi oluşturur.³⁰ Dürüstlük, sözünde durma³¹ ve hayırseverlik geleneksel kültürden doğmaktadır. Türk devleti bütün yatay cemiyetlerin geleneksel ağlarını "parti-devlet ile birey arasındaki dikey bağlar lehine yok etmeyi amaçlamıştır. Bu durum (bir çok cemiyeti) hem güven hem de sağlam sivil toplumdan yoksun bırakmıştır."³² Türk devleti, İslam'ı kamusal alandan yok ederek ve Türkiye'de dinî ağların kuruluşunu önleyerek, sivil toplumun "güçlenmesini" engelledi. Zayıf sosyal sermaye sorunu Türkiye'de yetersiz demokratikleşme ve zayıf sivil toplumun özünde yatmaktadır. Avrupa'daki Türk toplumunun incelenmesi neredeyse bütün sosyal aktiviteler ve cemiyetlerin dinî ağların yanında ya da etrafında örgütlendiğini gösterecektir. Francis Fukuyama'ya göre, "sosyal sermaye sıklıkla din, gelenek, ortak tarihsel deneyimler ve devletin kontrolü dışındaki diğer faktörlerin yan ürünüdür."³³ Nur dershaneleri dürüstlük ve güvenilirliği teşvik ettiği için, bu normlar Nur talebelerinin "birbirleriyle ve diğer insanlarla daha iyi ticari ilişkiler kurmasını" sağlamaktadır.³⁴ Bu normların yararlı bir yan etkisi de sivil toplumun güçlenmesine yardım etmesidir.

Almanya ve Hollanda'da Fethullah Gülen cemaati tarafından idare edilen çok sayıda dershane bulunmaktadır. Bunlar bir çok işlev üstlenmekte ve Müslüman üniversite öğrencilerini cezbetmeyi amaçlamaktadır. Bunlar Türkler ve Türkleşmiş Kürtler arasında başarılı olmaktadır. Avrupa'daki dershaneler Türklerin kahve içebildiği ve sosyalleşebildiği birer kervansaray işlevi de gör-

30. Francis Fukuyama, "Social Capital, Civil Society and Development," *Third World Quarterly*, cilt 22 (1), 2001, s. 7.

31. A.g.e.

32. A.g.e., 18.

33. A.g.e., 17.

34. A.g.e., 13.

mektedir. Üstelik bu dershaneler bir çok amaca hizmet etmektedir: Bilginin yayılması, iş bulunması, yeni dostluklar kurulmasının kolaylaştırılması ve farklı sosyal ağlara ulaşılabilmeye imkan sağlaması. Buralarda kişisel güven ve cemaat kontrolü bir araya getirilmiştir. Bu dershaneler Nurcuların birbirini bulmasına yardımcı eder. Bazı dershanelerde, diğer dershanelerin bulunduğu Avrupa kentlerini gösteren haritalar bulunur. Bu yolla Nurcular Avrupa'yı tanıdık topraklar ve hatta ikinci anavatan olarak görmeye başlarlar. Hiyerarşik olarak değil, yatay olarak örgütlenmesiyle dershaneler dayanışma, katılım ve bütünleşmeyi vurgular. Bu yolla sürdürülebilir cemaatler kurulmasına yardımcı ederler. Bu ağlar koordinasyonu kolaylaştırır ve diğer Nurcuların güvenilirliği konusundaki bilgileri yayar.

Nur Hareketinin Bölünmesi

Nur hareketi Nursi'nin 1960 yılında vefatından bu yana bölgesel, sınıfsal ve etnik kimliklere göre birkaç alt cemaate bölünmüştür. Geniş Nur hareketi içindeki her bir grup *Risale*'ye ilişkin kendi yorumunu dile getirmekte ve kendi dershanelerini ve medya organlarını kurmaktadır. Ancak bu bölünmüşlüğe rağmen, grupların büyük bir kısmı samimi bağlarını korumakta ve bazen hareketin mesajını teşvik etmede birleşmektedirler. Genellikle hareket, farklı Nur cemaatlerine bir dinamizm duygusu vermeye yardımcı edecek şekilde, mensuplarında güçlü bir motivasyon gücü yaratmaktadır. Nursi'nin eserlerinin kendisi hareketin herhangi bir dinî lider tarafından kontrolünü ve hatta herhangi bir tekil yorumun baskın hale gelmesini bile caydırmaktadır. Bir başka deyişle Nursi'nin eserleri, okuyucunun kendisini, kendi dinî otoritesi haline gelmesine davet etmektedir. Her bir grup Nursi'nin eserlerinin mesajını anlamak için Nursi'nin zihinsel dünyasını paylaşma çabası göstermektedir. Her bir grup Nursi'nin teolojik ve entelektüel dünya görüşünü paylaşmak ve zenginleştirmek istemektedir. Dershanelerde insanlardan sıklıkla Nursi'yi yakın dostları ve arkadaşları olarak görmeleri istenir. Cemaatin men-

supları, Nursî hakkında hatıralar anlatmaktan ve hayatta bulunan az sayıdaki talebesinin onun hakkında anlattıklarını dinlemekten hoşlanırlar.

Tarihsel olarak harekette ilk bölünme metnin anlamını kontrol amacıyla neşriyatçılarla yazıcılar arasında meydana gelen mücadelede sonucunda doğmuştur. Hüsrev Altınbaşak öncülüğündeki Yazıcılar Risale'yi el yazılı haliyle çoğaltmakta ısrar ettiler. Altınbaşak şunları ileri sürüyordu: (a) yazmak, metni daha insanî hale getirir ve içselleştirilmesini kolaylaştırır, (b) metne bağlılık hissinin geliştirir, (c) Nurcu'yu metnin bir parçası yapar, ve (d) Arapça alfabenin korunmasına yardım eder. Buna karşın Türkçe Neşriyatçılar kitlesel üretimin ve hızlı dağıtımın önemini vurguladılar.³⁵ Sonraları *Yeni Asya* grubu olarak bilinen bu grup, ilk gazeteleri *Zülfikar*'ı 1960 yılında İzmir'de kurdular ve bunu İstanbul merkezli haftalık *Uhuvvet* takip etti. Emniyetin *Zülfikar*'ı yasaklaması üzerine grup yeni çözümler aradı. 1969 yılında bir grup Nurcu Mihrâb Yayınevi'ni kurdu ve haftalık gazete *İttihad*'ı yayınlamaya başladı. Ancak 1971 yılında askerî mahkeme bu gazeteyi

-
35. Haftalık *İrşad* 1962 yılında Said Özdemir'in editörlüğünde Ankara'da yayınlandı. Ekonomik sıkıntılar ve aynı zamanda sıkıyönetim komutanı General Cemal Tural'ın baskıları yüzünden kapandı. Bu gazetenin kapatılmasından sonra İhsan Gemalmaz, 15 Kasım 1963 tarihinde haftalık *İhlâs*'ı yayınladı. Hükûmete yönelik eleştirileri nedeniyle yasaklandı. İsmail Anbarlı bir Nurcu gazete çıkarmaya karar verdi ve 17 Temmuz 1964 tarihinde İzmir'de haftalık *Zülfikar* gazetesini yayınlamaya başladı. Gazete 11 sayı yayınlandı ve bunlardan 10'u hükûmet tarafından toplatıldı. Altındağ Müftüsü Turan Dursun Tire'de Nur hareketi ve Nursî'ye saldıran bir konuşma yaptığı zaman, *Zülfikar* ona yönelik sert bir eleştiri yayınladı. Konferansı düzenleyenler mahkeme kararıyla bir cevap yayınlatılmasını istediler. Gazete ise Dursun'un cevabını yayınlamaktansa ismini değiştirmeye karar verdi. İsmi *Uhuvvet* olarak değiştirdi ve 26 Eylül 1964 tarihinde yayınına devam etti. *Zülfikar* ve *Uhuvvet* aynı gazeteyi yayınlarken, bu gazete Erzurum'da farklı bir isimle, *Hareket* ismiyle yayınlandı. N. Mustafa Polat haftalık *Hareket*'i yayınlamaya başladı ve bu gazeteyi uzun süre yayınladı. 1963 yılında bir grup Nurcu, Müslim Selçuk önderliğinde haftalık *Vahdet*'i yayınlamaya başladı. Bu gazete yalnızca üç sayı basıldı.

yasakladı. 1971 yılından sonra yayın hayatına giren *Yeni Asya* başarılı bir dağıtım ağı kurdu. Bu gazete şu amaçların gerçekleştirilmesini teşvik ediyordu: Birincisi, demokrasinin korunması ve bütün anti-demokratik hareketlere karşı tavır alınması; ikincisi, komünizm ve ateizme karşı alternatif görüşler sunulması; üçüncüsü, hür dünya olarak bilinen Batı ülkeleriyle yakın ilişkiler kurulmasının desteklenmesi; ve dördüncüsü, komünizm ve ateizme karşı ortak bir cephe oluşturmak için diğer İbrahimî dinlerle ve kurumlarla yakın ilişkiler kurulması. *Yeni Asya* cemaati kendisini şu şekilde tanımlamaktadır:

Risale'yi Kur'an'ın tek modern yorumu olarak kabul etmek. Cemaat ayrıca Risale'nin, imanın korunmasında ve dindarane bir yaşam sürmede en etkili vasıta olduğuna inanmaktadır. Bunun yanında cemaat Risale'yi, dinî, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda temel referans olarak kabul etmektedir. Cemaat, Nursî'nin mesajını iletişim ağları yoluyla yaymayı amaçlamakta ve bilgi toplumuna inanmakta, Müslümanları bilgiyle güçlendirme amacı gütmektedir.³⁶

Bölünmenin ikinci kaynağı ise grubun siyasî tavrı oldu. 1980 darbesinden sonra Mehmet Kırkinci ve Fethullah Gülen askeri darbeyi desteklediler. Bu kişilerin etrafındaki cemaat Türk milliyetçiliğine dayalı İslam görüşünü benimsediler. Bu iki *Nur* cemaati, *Nur* hareketini "Türk İslam'ı" olarak sundular ve hareketi ulusallaştırdılar. Türkiye'de herhangi bir dinî hareket, seküler devlet tarafından -ki devlét, dini, ya devlet yapısından dışlar ya da dini dahil etme yoluyla kontrol etmeyi amaçlar- meşru görülme istediğinde, devletin gözünde meşruiyet ve destek kazanmanın tek yolu milliyetçiliktir. Bir başka deyişle bazı Nurcu gruplar, milliyetçiliğe ve milli kültüre katkılarını vurgulayarak, devlet önündeki meşruiyet ve önemlerini korumaya çalışırlar. Örneğin Fethullah Gülen, Türk İslamını Arap ya da Fars İslamından farklı görmektedir. Gülen, hoşgörülü Türk İslamının ve Osmanlı İmparatorluğu'nun mozaiksel yapısının, Türkiye'de İslam'ın daha libe-

36. Şener Boztaş, *Yeni Asya Vakfı Başkan Yardımcısı* bu beyanatı 13 Mart 2001'de verdi.

ral biçimde yorumlandığını ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.³⁷

Gülen faaliyetlerini diğer *Nur* cemaatlerinden ayırdı ve çağdaş Türkiye'deki en güçlü ve dinamik dinî hareketi kurdu. Bir fikir adamı olmaktan çok bir eylem adamı olan Gülen, küçük bir camide vaizlikten, bir çok ülkede eğitim kurumları kuran en güçlü İslamî hareketin öncüsü konumuna geldi. Bu cemaat, aynı düşünçelere sahip insanlardan oluşan binlerce esnek ağa sahiptir. Gülen, İslam'ı özel alana hasretmek istemedi ve aksine ahlak, kimlik ve cemaat oluşumunda kamusal dinin rolünü vurguladı. Ona göre bir kamusal ahlak ve özel sadakat olarak İslamiyet, Müslüman kişiliği ve cemaatin formasyonunda yapıcı bir rol oynamaktadır. Gülen dünyanın değişik yerlerinde cemaatin iki yüzden fazla özel okulundaki yüksek eğitim standartlarıyla uluslararası bir tanınırlığa kavuştu.

1998 yılında Amerika'ya göç etmesinden bu yana, Gülen Türk milliyetçiliği söylemine yeni bir küresel boyut ekledi.³⁸ Onun hareketi merkezileşme ve hiyerarşiyi vurgulamaktadır. Bu hareket kendisini disiplin ve dakiklıkte tek bir ünite modeli içinde yapılandırmayı amaçlamaktadır. Gülen cemaatinin ne yapısı ne de söylemi bireyciliğin oluşumunu kolaylaştırmamaktadır. 1997

37. Elisabeth Özdağ, "Worldly Asceticism in Islam Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism," *Critique* sayı 17, 2000, s. 83-104; Sevim Erken, *Fethullah Gülen Cemaati*, (yayınlanmamış Master tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995); Uğur Kömeçoğlu, "Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi," Nilüfer Göle (der.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul, 2000), s. 148-194.

38. Fethullah Gülen sunları söylemektedir: "Hepimiz değişiriz, değil mi? Değişimden kaçış yok. Amerika ve bir çok Avrupa ülkesini ziyaret etmekle, bu toplumlarda dinin değeri ve rolünü fark ettim. İslam Amerika ve Avrupa'da bir çok Müslüman ülkeden çok daha iyi gelişmektedir. Bunun anlamı kişisel İslam için hürriyet ve hukukun üstünlüğünün gerekli olduğudur. Üstelik İslam hayatta kalmak için devlete ihtiyaç duymaz, gelişmek için daha çok eğitilmiş ve mali bakımdan zengin cemaatlere ihtiyaç duyar. Bir bakıma devletten çok cemiyetin tam bir demokratik sistem altına girmesi gerekmektedir." Ya-zarla Mayıs 2000'de Amerika'da yapılan bir mülakattan.

darbesinden bu yana, Gülen aşamalı olarak dindar milliyetçi ve devletçi tavrından daha liberal ve küresel bir perspektife kayış sergiledi. Gülen'in yeni söylemi, insan hakları ve demokrasi küresel söylemlerini içselleştirdi. Yine de Türkiye'deki hareket hâlâ milliyetçilik ve cemaatçi İslamî değerlerin egemenliği altındadır. Hareket bu içsel tekbiçimliliği, diğer dinlere karşı hoşgörü ve birlikte var olmayı vurgulayarak telafi etmeye çalışmaktadır.

Diğer yandan, *Yeni Asya* cemaati, genç ve etkili Yeni Nesil grubunun Özal yanlısı bir yaklaşımı benimsediği 1990 yılından itibaren en dramatik bölünmeyi yaşadı. Yeni Nesil grubu, konferanslar ve seminerler düzenleyerek *Risale*'nin yorumunda egemen konuma geçmiştir. Onların kararlılıklarının sonucu olarak, *Risale* akademik araştırmanın merkezine kaymıştır. Diğer grupların aksine, bu grup Nursi'nin eserlerinin daha eleştirel okunmasını benimsemiştir ve düzenli olarak Nursi'nin eserleri hakkındaki görüşlerini tartışmak için yabancı ilim adamlarını davet etmektedirler.

Bölünmenin bir diğer kaynağı da *Nur* cemaatinin etnik kompozisyonu oldu. Bir grup Kürt Nurcu kendi örgütlerini, Med-Zehra cemaatini kurdular. Bu cemaat kendi yayınevi olan Tenvir Neşriyatı kurdu ve görüşlerini 1989 yılı Nisan ayında kurulan Kürt milliyetçisi *Dava* dergisi aracılığıyla yaydı. Muhammed Sıddık Şeyhanzade³⁹ öncülüğündeki bu grup, Kürt yanlısı ve devlet karşıtıdır ve Türkiye dışındaki radikal İslamî gruplarla sıkı bağlara sahiptir. Sıddık diğer *Nur* cemaatlerini milliyetçi olmakla ('Nihal Atsız Nurcusu'⁴⁰ tabirini kullanıyor) suçlarken, kendisini ise ümmetçi olarak, yani geniş İslam ümmetinin mensubu olarak sun-

39. Sıddık hakkında daha fazla bilgi için bakınız; *ArtıHaber*, 20-26 Aralık 1997; *Nur hareketi hakkında daha fazla bilgi için bakınız*; Gıyasettin Koçoğlu, *Said Nursi ve Nurculuk*, (yayınlanmamış master tezi, Ankara Üniversitesi, 1996), s. 83-90.

40. Irkçı ve Pan-Türkçü bir eylemci olan Nihal Atsız, İslam'ı eleştirmiş ve Türk milliyetçiliğinin ırkçı bir biçimini savunmuştur. Atsız Nursi'yi sürekli olarak "gerçek motifi Kürt milliyetçiliği olan cahil bir Kürt" olarak eleştirmiştir, Atsız, *Türk Ülküsü*, (İstanbul, 1992), s. 101, 115; *Makaleler III*, (İstanbul, 1992), s. 214, 451-452, 455, 469, 504.

maktadır. Kürt Nurcular Nursî'yi bir Kürt milliyetçisi olarak görme eğilimi sergilerken, Türkler ise onun pan-İslamizmini vurgulamaktadırlar. Bir çok Kürt milliyetçisi Nursî'nin sürgüne gönderilmesi ve zulümlere maruz kalmasını Kürt kimliğinin baskı altına alınmasının örneği olarak yorumlamaktadır. Ancak onun hakkında açılan davalar bu baskının onun Kemalist reformların sosyal mühendisliğine karşı İslam'ı yeniden canlandırma mücadelesinin sonucu olduğunu göstermektedir.⁴¹ Sıddık'ın sertliği ve hareketi kontrol etme arzusu nedeniyle Med-Zehra 1990 yılında büyük bir bölünme yaşadı. Bir grup genç ve Kürt milliyetçiliği eğilimi daha az insan Zehra Vakfı'nı kurarak eğitime odaklandı. Bunların ana hedefi Risale'nin Kürt dilinde yayınlanması idi. Bu grup bir Kürt politikacı olan Metin Metiner tarafından yayınlanan *Yeni Zemin* dergisini kurdu.⁴² Bu grubun liderliğini, devletin güvenlik sistemiyle sıkı bağları bulunduğu inanılan radikal Hizbullah örgütü tarafından öldürülen İzzettin Yıldırım yapmaktaydı.

Halen siyasal duruşları ve moderniteden yararlanışlarına göre bölünmüş, başlıca sekiz *Nur* cemaati bulunmaktadır. Yazıcılar, Kurdoğlu Cemaati, Mehmet Kırkinci ve Mustafa Sungur, Nursî'nin eserlerini yorumlarında muhafazakar bir görünümü ve moderniteye yönelik savunmacı bir yaklaşımı benimsemektedir.⁴³ Modernist ve ilerici gruplar arasında Yeni Nesil, Fethullah Gülen ve *Yeni Asya* yer almaktadır. Etnik ve radikal grubu ise Med-Zehra temsil etmektedir.

Sonuç

Bu bölümün ana argümanı sekülerizasyonun dinin ortadan kaybolmasına yol açmanın aksine, yeni dinî hareketlerin oluşmasına yardım ettiğidir. Nursî'nin eserlerinde mutlak bir İslamî pro-

41. Bekir Berk, *Hakkın Zaferi İçin*, (İstanbul, 1972).

42. *Yeni Zemin*'in son kapağı, "Ümmetin Yetimleri: Kürtler" idi, Mayıs-Haziran 1994.

43. Gıyasettin Koçoğlu, *Said Nursi ve Nurculuk*, (yayınlanmamış Master tezi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1996), s. 80-85.

je görülmez, bunun yerine İslam'ın bilgilendirdiği birey ve toplumun transformasyonu için zemin oluşturan bir etik ideal görülür. Genellikle bireyin ihtiyacı dinî fikirler ve sembollerden doğrudan yararlanmayı gerektiren anlamlı bir evren inşa etmektir. Nursî büyük ölçüde bu gereksinimi karşılama mücadelesi vermiştir. Nursî'nin eserleri ve dershanelerdeki uygulamalar, İslam'ın, sürekliliği oluşturan ve sosyal değişimi haklı kılan bir anlam şifresi olduğuna işaret etmektedir. Nursî'nin talebelerinin dinî bir imgesel güç olarak kullanarak, bugünü şekillendirmek için kendi davranış ve normlarını yeniden düzenledikleri görülebilir. İslam'ın imgesel işlevi ve adaletle yaptığı vurgu, daima İslam'ı bir direniş dinî ve zulme karşı kullanılabilecek bir kaynak yapmıştır. *Nur* hareketi beş milyon mensubuyla birlikte bir dönüşümden geçmektedir: Türkçü ve Kürtçü çizgiler boyunca bir etnikleşme süreci; Avrupa Birliği'ni demokratik Türkiye'yi şekillendirecek bir umut olarak görme; ve ağlarını genişleterek ve insan hakları küresel söylemlerini içselleştirerek "küreselleşme" süreçleri gibi.

Dershane ağlarının bölünmesinde, ana faktör sınıftır. İnsanlar buralarda, en çok aynı sosyo-ekonomik sorunları paylaştıkları ve aynı çözüm arayışları içinde oldukları için bir araya gelirler. Büyük sanayi merkezlerinde dershanelerin farklı sınıflara göre yayılması, bu ağların bireyin anonimliğinin telafisine yönelik bir form sunduğunu göstermektedir. Geleneksel tarikatlarda üyeler arasındaki ilişkiler aile bağı modeli üzerine kurulur, duygular ifade edilir ve duygu alışverişinde bulunulur. Dershaneler ise iradî bir kardeşliğin rol oynadığı ve resmileşmiş karşılıklı ilişkilerin gerçekleştiği karışık bir duygusal cemaattir. Metinsel ve duygusal bağlar *Nur* cemaatlerinin varlığının merkezini oluşturur.

Said Nursî'nin Çağdaş İslam Düşüncesini Yeniden Canlandırma Projesi*

M. SAİD ÖZERVERLI**

Giriş

Çağdaş Türk entelektüel tarihi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından önce Osmanlılar tarafından başlatılan uzun bir Batılılaşma sürecinin ürünüdür.¹ Bu süreç boyunca Osmanlı entelijansiyesi Batı medeniyetinin bilimsel başarılarını takdir etmiştir. Avrupa'ya, özellikle Fransa'ya eğitim için gönderilen Osmanlı öğrencileri, bilimsel bilgi alanında Batı ile Doğu arasındaki uçurum

*. Mütercim: İbrahim Kapaklıkaya.

** Bu bölüm Nursî'nin fikirlerinin hayranı olan, Kayseri'deki üniversite tahsilim sırasında gösterdiği misafirperverliğini muhabbetle hatırladığım alim Halil Çelik Hoca'nın hatırasına ithaf edilmiştir. Ayrıca John Curry, Ali ve Yamine B. Mermer ve Alpaslan Açıkgenç'e bu bölümün ilk taslağını okudukları ve yararlı yorumlar ve tavsiyelerde bulundukları için şükranlarımı sunuyorum.

1. Örneğin, bakınız Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risalesi*, (İstanbul, 1840), s. 30-37 ve Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvaline Dair Risale," *Müntehabât-ı Âsâr*, (İstanbul, 1859), s. 1-12. Sadık Rıfat ve Mustafa Sami'nin biyografileri için bakınız Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, (Princeton 1962), s. 69-195.

hakkında yorumlar yapular. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Başhoca İshak Efendi, Osmanlı Türkçesinde ilk kez *Mecmu'a-i Ulûm-i Riyaziye* adını verdiği, fen bilimlerine yeni yaklaşımları ele alan dört ciltlik bir ansiklopedi yayınladı.² Bütün bu süreç Tanzimat'ta, yani Avrupa ilerleme modellerini taklit etme maksadıyla Batı biliminin kendisine mal edilmesine odaklanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernizasyonu sürecinde zirveye ulaştı.³

On dokuzuncu yüzyıldaki Osmanlı modernizasyonu, entelektüel düalizme ve reformist bürokratlar ile muhafazakar bürokratlar arasında kaçınılmaz bir çatışmaya yol açtı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından uzun süre önce, Osmanlı İmparatorluğu içinde küçük ama etkili bir Batı yanlısı Türk eliti doğdu. Bu elit biyolojik-materyalist ve Darwinci bilimden derinden etkilenmişti ve "ziyarete gelen yabancı bilim adamlarını hayrete düşürecek derecede"⁴ popüler materyalist literatürle meşgul oluyordu. Ludwig Buchner, Ernst Haeckel, J. William Draper ve Auguste Comte gi-

2. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, (Ankara, 1989).
3. Modernizasyon ve Batılılaşma terimleri on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Osmanlı bürokratları ve entelektüellerinin reorganizasyon çabalarını tanımlamada birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır. Ancak bu kavramların birlikte kullanılması bazen karışıklığa neden olabiliyor. Bu terimlerin kullanımına yönelik eleştirel bir görüş için, bakınız John Obert Voll, "The Mistaken Identification of 'The West' with 'Modernity'", *American Journal of the Islam Social Sciences*, 13(1), (İlkbahar 1996), s. 1-12.
4. M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York, 1995), s. 12-13. Charles MacFarlane, Mekteb-i Tıbbiye'yi ziyaretinde çok fazla başvurulduğu bariz bir şekilde görülen sarsıcı pasajlarından bir çoğu, özellikle matematiksel olarak Allah'ın varlığına inanmanın absürlüğünü ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın imkansızlığını gösteren paragrafları işaretlenmiş olan, Baron d'Holbach'ın yazdığı ateistlerin kılavuzu olan *Systeme de la nature*'ün yeni bir Paris baskısına rastlar. MacFarlane anatomi laboratuvarında otopsi yapmakta olan öğrencileri görünce, onlardan birisine bunun dinlerine aykırı olup olmadığını sorar. Öğrenci güler ve der ki: 'Eh Monsieur! Ce n'est pas Galata serai qu'il faut venir chercher la religion!' [O, mösyö! Dinin gelip aranması gereken yer Galatasaray değil.] Galatasaray okulun bulunduğu semtin ve binanın adı idi (nakleden Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Londra, 1998), s. 116, 118).

bi Avrupalı bilim adamları ve filozoflara ait orijinal ya da tercüme Avrupa eserleri yeni kurulan Batı tarzı okullarda, özellikle Mekteb-i Tıbbiye'de okutuluyordu. Bilimsel pozitivizm, Batı bilimini transfer etmek için ideolojik bir taban arayan reformist bürokratlar için daha pratik bir araç niteliğindeydi. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıl idealizmi, Batılılaşmış Osmanlı düşünürlerinin acil değişim sağlama tutkuları açısından aşırı derecede soyut ve spekülâtif olduğu gerekçesiyle dışlanmış gibi görünüyordu. Katı materyalist entelijansiyanın belki de en aşırı örneği, ilk Türk materyalist ve pozitivist entelektüel olarak tanımlanan Beşir Fuad'dır. Beşir Fuad intiharına kadar hayatın tamamen maddî bir olay olduğunu kanıtlamaya çalıştı.⁵ Bir diğer Batılılaşma taraftarı Abdullah Cevdet, çağdaşlarını, ikinci bir medeniyet olmadığı için, Avrupa medeniyetini "gülleri ve dikenleriyle birlikte" ithal etmeye çağırıyordu.⁶

Ancak Osmanlı entelijansiyası arasındaki materyalist entelektüel akımın yanında İslamî/Osmanlı kimliği ile Batılı fikirler ve bilim arasında bir uzlaşma noktası bulmaya çalışan entelektüeller de vardı.⁷ Örneğin, Namık Kemal ve Ziya Paşa öncülüğündeki Genç Osmanlılar, Batı bilimleriyle geleneksel İslamî kimlik arasında herhangi bir çatışma görmemelerine rağmen, Batılılaşmanın İslamî sosyal ve ahlakî sistem üzerindeki etkilerini eleştirdiler.⁸

5. M. Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, (İstanbul, yayın tarihi bilinmiyor), s. 93. Ayrıca bakınız Hanioglu, *Young Turk in Opposition*, s. 16.

6. Nakleden Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (Oxford, 1961), s. 231. L.Buchner'in *Kraft ve Stoff*unun mütercimi. Ayrıca bu grup düşünürler arasında Baha Tevfik de sayılmalıdır.

7. Halil İnalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, (İstanbul, 1995), s. 143-151.

8. Namık Kemal, Ziya Paşa ve diğer Genç Osmanlıların görüşlerinin ayrıntılı bir analizi için, bakınız Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 283-384. Modernist bir gazetenin okuyucularını bir kütüphane kurmak üzere kitap bağışlamaya çağırması üzerine toplanan 126 kitap arasında yalnızca ikisinin İslamî eser olması, bunların da İbn Haldun'un *Mukaddime'si*, ve bir Osmanlı Fetva kitabı olması (bakınız *Mecmua-yı Fünun*, 2/22 (Mart-Nisan 1864) s. 432-435) oldukça ilginçtir.

Batı düşüncesi ve bilimine imrenme duygusu kısa zamanda yerini Avrupa'nın sömürgeci tutkularına dayalı düşmanca bir reaksiyona bıraktı. Müslüman entelektüeller ve eylemciler Avrupa düşüncesi hakkındaki fikirlerini yeniden değerlendirmeye başladılar. Bunlardan bazılarına, Osmanlı toplumunu Batı düşüncesinin tüm yönlerini kabul etmeden modernize etmeye inandıkları için aydınlanmış entelektüel anlamında 'münevver' adı verildi. Bunlar Kur'an ve klasik İslamî kaynakları modern bilimdeki gelişmelerle uyumlu olarak yorumlamada oldukça açık davranırken, Batı biliminin materyalist yönlerine şiddetle tepki gösterdiler. Yeni bilimlerdeki (fünûn-u cedide) değişimleri anlamak için, Batı düşüncesi, edebiyatı, bilimi hakkındaki çoğu tercüme olan eserleri okudular. Aynı zamanda Müslüman alimler, sosyal ve insanî bilimlerde modern Batı disiplinlerine denk hale getirmek maksadıyla geleneksel İslamî disiplinleri de gözden geçirmeye başladılar.

Bir dizi Osmanlı alimi İslamî bilimlerde ve özellikle kelimada metodolojik değişim çağrısı yaptı.⁹ Bu bağlamda örnek olarak şu düşünürler sayılabilir: Abdülatif Harputî (1842-1916), Şeyhülislam Musa Kazım (1858-1920), Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) ve Said Nursî (1876-1960).

Kelam tarihi hakkındaki eserinde Harputî, tıpkı erken dönem mütekellimûnun seçici biçimde Aristo felsefesine karşı çıkması gibi, günümüzün mütekellimûnun da modern bilimleri ve düşüncüyü aynı şekilde araştırması gerektiğini ve bunların içinde neyin İslamî prensiplere uygun olduğunu belirleyerek, onlardan yeni ve çağdaş bir ilm-i kelam oluşturmaya gerektiğini ileri sürmek-

9. Bu dönemdeki Osmanlı kelamı hakkında genel bir değerlendirme ve daha fazla ayrıntı ile dönemin Mısır ve Hint kelam hareketleriyle mukayesesini için, bakınız M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İstanbul, 1998), s. 45-67. Ayrıca bakınız; "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 10th Centuries," *Muslim World*, 89(1), Ocak 1999: s. 89-105.

tedir.¹⁰ Harputî'ye göre, yeni kelim dönemi, Batı bilimlerinin İslam dünyasına ulaşmasıyla başladı. Kelamın yeniden canlandırılması gereksinimini vurgulayan bir başka önemli şahsiyet de, eserlerinde modern felsefi ve bilimsel teorilere atıfta bulunan İzmirli İsmail Hakkı'dır. İzmirli'ye göre, Gazali sonrası kelamın dayandığı Aristo felsefesinin çöküşü ve yeni sorunların doğuşu, teolojide metodolojik değişimi gerektiren ana nedenlerdir.¹¹ Bu nedenle kelam yeni felsefi teorilere uygun olarak değişmeli ve çağın ihtiyaçlarına göre gelişmelidir.¹² Diğer yandan Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947), *İctimaî İlm-i Kelam* (İslamî Sosyal Teoloji) projesinde, kelam ile modern sosyal teoriler arasında bir ilişki kurmaya çalışıyordu.¹³

Genel olarak son dönem Osmanlı alimleri, modernleşen Osmanlılar arasında İslam inancını güçlendirme, kendi disiplinlerini güncelleştirme ve disiplinlerinin çekiciliğini yenileme amacıyla, metodolojik değişimin gerekliliğine ilişkin görüşlerini, Batılı

10. Abdüllatif Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelam*, (İstanbul, 1914), s. 111.

11. İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, (İstanbul, 1918), s. 13.

12. Hakkı, "İslam'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelam", *Sebilürreşad*, c. 14 (344), 1915, s. 43. İzmirli'ye göre, şimdiki kuşak tarafından artık anlaşılama-yan modası geçmiş skolastik metod İslam'ın mesajını ulaştırmak için kullanılmamalıdır. Bunun yerine modern metodoloji ve mantık istihdam edilmelidir. Aksi halde mesaj yeni entelektüel sınıfları tatmin etmede başarısız olacaktır. Bakınız İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, c. 1 (İstanbul, 1919-1920), s. 11-12.

13. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın fikirleri *İslam Mecmuası*'nda (II/15, 1332 (1914), s. 434-436; II/18: 1333 (1915), s. 490-191; II/19, 1333 (1915), s. 506-507; III/25, 1333 (1915), s. 604-605 ve III/28, 1333 (1915), s. 650-653) bir dizi makalede açıklandı. Ziya Gökalp'ın Durkheim'in din teorisini taklit etme girişimlerinden etkilendiği için, Yaltkaya'nın girişimi kelam geleneğinin değiştirilmesi olarak karakterize edilmemeli, daha çok kelamın yenilenmesine yönelik bir adım olarak görülmelidir. Nitekim bu husus İzmirli İsmail Hakkı tarafından *Yeni İlm-i Kelam*'da açıklığa kavuşturulmamıştır. Şerefeddin'in görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bakınız Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar, Mehmed Şerafeddin'in 'İctimaî İlm-i Kelam'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3, 1999, s. 157-170.

bilimsel ve felsefî kriterlere dayandırdılar. İzmirli, Yaltkaya ve Akseki gibi dönemin bazı alimleri yeni kurulan Batı tarzı üniversitenin, Darü'l-Fünûn'un ilâhiyat bölümünde hocalık yaparak ya da Diyanet İşleri Reisliği'nde görev alarak çeşitli resmî makamlarda bulundular. Diğer ünlü alimlerden Elmalılı Hamdi, kendisine Büyüyük Millet Meclisi tarafından görev olarak verilen tefsir projesini tamamlarken,¹⁴ Ahmet Hamdi ise İslamî inanç ve ahlak konusunda bir kitap yazdı.¹⁵

Ancak çağdaşlarından farklı olarak, Nursî herhangi bir üniversite ya da dinî kurumda resmî görev almaksızın dinin yeniden canlandırılması girişimini sürdürdü. Bu yüzden dinî konulardaki görüşleri potansiyel siyasal yükümlülüklerle lekelenmemiş önde gelen bir şahsiyet olarak, geleneksel zihinli halk üzerinde diğer alimlerden daha etkili oldu. Nursî'nin, çağının diğer alimlerinden farklı olarak, Türk toplumunda halen varlığını sürdüren bir hareketin kurucusu haline gelmesinin nedeni budur.

Geleneksel temeline rağmen, Nursî, Osmanlının son döneminde boy gösteren İslamî ilimlerin, özellikle kelam ilminin yeniden canlandırılmasının gerekliliğine ilişkin tartışmalardan etkilenmişti. O, erken yaşta güçlü bir İslamî eğitim almıştı. Henüz on beş yaşında iken diğer ulema ile yaptığı çok başarılı münazaralar nedeniyle çok iyi tanınan bir alim haline gelmişti (Molla Said-i Meşhur). Ayrıca tasavvuf eğitimi de almıştı ve Abdülkadir Geylanî, Halid-i Bağdadi ve Şeyh Ahmed Sirhindî [İmam Rabbanî] gibi ünlü sufilerle manevî bağı olduğunu söylüyordu.

Nursî'nin Yeniden Canlandırma Projesi

'Yeni Said' dönemi olarak tanımlanan yaşam kesitinde, Nursî, hedefini İslam inancını savunmak olarak belirledi. Yaşamının önceki döneminin aksine, artık bu devrede siyasal sorunlar ya da fa-

14. *Hak Dini Kur'an Dili* adlı bu dokuz ciltlik Türkçe tefsir 1935-1939 yıllarında İstanbul'da yayınlandı.

15. Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Dini: İtikad, İbadet ve Ahlak*, (Ankara, Türkiye, 1933).

aliyetlerle meşgul olmak için hiçbir iştiaak duymuyordu. Bunun yerine halkın dinî duygularını ve İslamî kimliğini güçlendirmeyi amaçlıyordu. Nursî, “Bu zamanda ehl-i İslamın en mühim tehlikesi, fen ve felsefeden gelen bir dalaletle kalplerin bozulması ve imanın zedelenmesidir” demektedir.¹⁶ İslam’ın ihya geleneğine mensup olmasına karşın, Nursî Batılı anlamda bir modernize edici değildi.¹⁷ O hâlâ kaynağını geleneksel İslamî ilimlerden alıyordu.

İslamî ilkeleri açıklamada yeni bir tarz ve dil kullanmasına karşın, Nursî, pratik konularda bile klasik İslam mirasında herhangi bir değişimi kabul etmedi. “İçtihat kapısı”nın açık olduğunu kabul etmesine rağmen, İslam’da bir reform hareketini engelleyen, alimlerin yeni içtihatlarla bulunmalarına izin vermeyen bazı maniler görüyordu.¹⁸ İslamî modernizme muhalefetini destekleyen bir başka argüman olarak, Nursî, Orta Asya Kazan’dan ünlü modernist Müslüman alim Musa Carullah Bekuf’u (1875-1949, Bigiyef olarak bilinir) “aşırı derecede yenilik taraftarı olması ve moderniteye taviz vermesi nedeniyle” suçluyordu. Ancak, ona göre Musa Carullah’ın rakibi, eski Şeyhülislam Mustafa Sabri, kendi görüşlerini savunmakta daha haklı ise de, o da Muhyiddin İbn Arabî’yi eleştirmekte haksızdı. Bu nedenle Musa Carullah aşırı derecede modernist iken, Mustafa Sabri ise -özellikle İbn Arabî konusunda- muhafazakardı.¹⁹

Bu nedenle Nursî halkının dinî inançlarını koruma sorumluluğunu hisseden bir misyon adamı ve aynı zamanda ılımlı İslamî düşüncenin tarihsel geleneğiyle güçlü bir bağlantıya sahip bir alim olarak görülmelidir. Ancak onun ifratla tefrit arasında itida-

16. *Lemalar, Risale-i Nur Külliyyatı* (2 cilt), (İstanbul, 1996) (Bundan böyle *Külliyyat* olarak atıfta bulunulacaktır), s. 636. Ayrıca İngilizce çeviri olarak, *The Flashes Collection*, İngilizce’ye çeviri Şükran Vahide, (İstanbul, 2000), s. 143.

17. Bakınız Oliver Leaman, “Nursi’s Place in the Ihya Tradition,” *Muslim World*, cilt 89(3-4), Temmuz-Ekim 1999 s. 314-324.

18. *Sözler, Külliyyat*, s. 740 (*The Flashes*, s. 371).

19. *Lemalar, Külliyyat*, s. 677 (*The Flashes*, s. 43).

le yaptığı vurgu,²⁰ onunla post-modernizmin erken dönem temsilcileri arasında benzerlik olduğunu göstermez. Bu nedenle John Obert Voll'un Nursî'yi post-modern düşünceye yakın bir yere yerleştirme ve onu Batılı bağlam içinde analiz etmedeki ısrarı, Nursî'nin yapısına uymamaktadır.²¹ Bunun nedeni, modern Batı düşüncesinde birbirleriyle rekabet etmelerine ve zıt olmalarına rağmen, Nursî'nin, İslamî düşüncede materyalist olmayan bilimle din arasındaki uyumlu bir ilişki kurulabileceğine inanması ve İslam tarihinde ikisi arasında sert bir çatışma ya da tartışmanın yaşanmamış olmasıdır.

Nursî'nin Müslüman halkın imanını, o zaman İslam dünyasında yayılmakta olan Batılı materyalist ve pozitivist hareketlerin saldırılarından koruma yönünde üstlendiği kişisel sorumluluk ve misyon eserlerinin her yerinde açıkça görülmektedir.²² Tabiatçı ve materyalist modern bilim teorilerine karşı şiddetli bir savunma olarak yazılan Tabiat Risalesi'nin açılış pasajında, Nursî ateizmin muhafazakar entelektüeller ve bürokratlar arasında bile görülen etkisini "[onların] efkârı içinde, gayet müthiş bir zındıka fikri, içine girmek ve bozmak ve zehirlendirmek için dessayane [çalışması]" olarak tanımlamaktadır.²³

Nursî'ye göre, "bu asırda maddiyyunluk yaygındır ve maddiyat her şeyin kaynağı olarak görülmektedir."²⁴ Ona göre, geçmişten gelen güçlü bir dinî geleneğe rağmen, materyalist hareketlerde görülen hızlı yükselmenin nedeni modern bilim ile imansızlık arasında bir bağlantı olduğunun varsayılmasıdır. Bunun nedeni çağdaş materyalist hareketlerin modern bilimi kendi ateist görüş-

20. Bakınız *Lemalar*, Külliyyat, s. 590 (*The Flashes*, s. 43).

21. Voll, "Renewall and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediüzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s", *Muslim World*, cilt 89 (3-4), Temmuz-Ekim 1999, s. 252, 256, 259.

22. Nakleden Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, (Albany, 1989), s. 8.

23. *Lemalar*, Külliyyat, s. 677 (*The Flashes*, s. 232).

24. *Mektubat*, Külliyyat, s. 432. Ayrıca bu Risalenin İngilizce çevirisine bakınız; *The Letters 1928-1932*, İngilizceye çeviri Şükran Vahide, (İstanbul, 1997), s. 525.

lerine göre yansıtma lar ıdır. Modern düşünce tarihçileri, Newton'un mekanik dünya görüşünün ve Aydınlanmanın dine yönelik deistik yaklaşımlarının etkisi altında, bilimin, on dokuzuncu yüzy ılda, tabiat bilimleri ve sosyal bilimlerdeki bazı materyalist ve pozitivist teorilerin doğuşuyla 'aşırı derecede katı bir çerçeve' kazandığının farkındadırlar.²⁵ Bütün fenomenleri maddi bağlamda açıklamaya çalışan materyalist teorilere göre, bilim her türlü sorunu çözmek ve her topluma evrensel yasalar empoze etmek için yeterlidir.²⁶ Onlara göre bilim objektif, açık fikirli, evrensel, kümülatif ve ilericidir. Buna karşın dinî gelenekler, subjektif, dar fikirli, bağnaz, eleştiriye kapalı ve değişime dirençli olarak gösterilmektedir.²⁷ Batıda dine yönelik olarak görülen bu açık düşmanlık daha sonra dünyanın diğer bölgelerine yayıldı ve onları bir kültürel entelektüel kargaşa dönemine sürükledi.

Bu nedenle Nursî modern Batı medeniyetini iki yönüyle analiz etti. Bunlardan birincisinin kökleri Hristiyanlıkta olup teknolojik gelişmelerle birlikte bazı kültürel ve sosyal faaliyetler geliştirmişti. Diğerinin kökleri ise materyalist düşüncenin karanlıklarındaydı.²⁸ Ona göre bu medeniyetlerden ikincisi vahye dayanmayan felsefe üzerine bina edilmişti ve bu felsefe güce, çıkara, çatışmaya ve ırkçılığa öncelik vermekteydi. Bu nedenle de insanların ihtiyaçlarını arttırmaktaydı. Nursî bu prensiplere dayanan herhangi bir medeniyetin toplumun bütünü için mutluluk sağlayamayacağı ve kitleleri ekonomik ve sosyal sıkıntılara sürükleyeceği uyarısını yapıyordu.²⁹

İslamî imanı açıklama ve savunma amacı açısından Nursî, hem içerik hem de tarz bakımından, ilk kaynak olarak Kur'an'ı görüyordu. Risalelerine genellikle o bölümün konusuyla ilgili

25. Bakınız Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science*, (New York, 1962), s. 197.

26. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, (Cambridge, 1975), s. 233.

27. Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, (Londra, 1990), s. 5.

28. *Lemalar, Külliyyat*, s. 643 (*The Flashes*, s. 160).

29. *Sözler, Külliyyat*, s. 50 (*The Words*, s. 146).

ayetlerle başlamaktadır. Kur'an'ın temaları, sözleri ve vurguları onun için ilham kaynağı olmaktadır. Bu nedenle o "çağımıza uygun İslamî davranış prensiplerini Kur'an'dan derleyen" bir İslam alimi idi.³⁰ Nursî'nin külliyyatı bir ölçüde Kur'an'ın tefsiri olarak görülebilir. O, geleneksel Kur'an tefsirlerini iki gruba ayırıyordu. En yaygın olanı Kur'an'ı başından sonuna kadar ayet ayet ilerleyerek açıklayan tefsirlerdi. Nursî'nin kendi eserlerini en uygun örneği olarak verdiği diğer tefsir türü ise Kur'an ayetlerinin hakikatlerini kanıtlayan tefsirlerdi.³¹ Aslında Nursî de Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında *İşaratü'l-l'caz* adlı birinci kategoriye giren bir tefsir yazmaya çalıştı. Ancak Fatıha'nın ve Bakara Suresinin başlangıcının tefsirinden ibaret olan bu eserini tamamlayamadı. Bu eserin takdim kısmında Nursî, niyetinin hiçbir zaman bir tefsir yazmak olmadığını, ancak diğer alimlere, insanların ihtiyaç duyduğu ve yazılmasını istediği yeni tefsir türüne bir örnek gösterme ihtiyacını hissettiğini belirtmektedir.³² Nursî, tarihsel olgular ya da diğer konular yerine çoğunlukla iman ilkelerine odaklanmıştır.³³

30. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 18.

31. *Şualar, Külliyyat*, s. 1057.

32. *İşaratü'l-l'caz, Külliyyat*, s. 1155. *İşaratü'l-l'caz*'ın *İfadetü'l-Meram* adlı giriş bölümünde çağdaş bir tefsir oluşturmak için gerekli şartların daha geniş bir analizini yapmaktadır. Nursî argümanlarında Kur'an'ın vahyeden bir kitap olarak her biri özel bir ilim gerektiren bir çok farklı konuyu içerdiğini belirtmektedir. Bu nedenle bilgisi zaman, mekan ve özel bir uzmanlık türüyle sınırlı olan bir alim, çeşitli dalların uzmanlarıyla işbirliği yapmaksızın tek başına bir tefsir yazamaz. Tek bir alim Kur'anı mesaja muhatap olan insanoglunun bütün özelliklerini değerlendiremez. Çünkü insanlar farklı kapasitelere ve anlayış düzeylerine sahiptirler. Bunun yanı sıra kişi kendisini mezhepsel yaklaşımlardan uzak tutamaz. Ortak bir tefsir projesi komisyonunun önceki tefsirleri okuması, onlardaki yararlı yorumları (mehasin ve kemalatı) seçmesi ve sonra ilgili bütün bilimleri araştırarak yeni yorumlar üzerinde düşünmesi, bu süreç boyunca da birbirlerinin ifade özgürlüğüne saygı göstermesi beklenmektedir. Nursî'ye göre ancak bu metotla hazırlanan bir tefsir geniş Müslüman kitlelerin saygı ve güvenini kazanabilir (bakınız s. 1157). Ayrıca *Muhakemat, Külliyyat*, s. 1989-1990.

33. *İşaratü'l-l'caz* adlı eserinde Nursî, Zemahşerî ve Fahreddin Razi gibi

Nursî, alimler arasındaki fikhî tartışmaları değil, Kur'an'daki konuların çoğunluğunu karakterize eden iman esaslarını (erkan ve ahkam-ı zaruriyeyi) ele almanın yeterli olduğunda ısrar ediyordu.³⁴ Bu nedenle gerçekten ilgi duyduğu konular kelim meseleleri ve Kur'an'ın bu meselelere yaklaşımı idi. Tasavvufî fikirlerden yararlanmış olmasına, Kur'an ve Sünnet'i takip eden bütün ılımlı tasavvuf hareketlerine saygı göstermesine ve tarikat mirasının tamamen reddedilmesine karşı olmasına rağmen kendisini de herhangi bir tarikatla özdeşleştirmede.³⁵ Bu nedenle Nursî büyük ölçüde kelim ve tefsir alimi olarak görülebilir. Ancak her ne kadar iman ilkelerini açıklamış ve eserlerinde Kur'an'ı tefsir etmiş ise de, klasik anlamda bir mütekellim ve müfessir olarak görülemez. Onun yapmayı hedeflediği iş, kelim ve tefsir disiplinlerini birleştirmek ve bunları Kur'an'a dayalı bir teoloji ve çağdaş eğitim yöntemlerine dayalı bir disiplin olarak yeniden canlandırmaktı. Bu Kur'anî teoloji aracılığıyla, Nursî, İslam imanını çağın materyalist meydan okumalarından korumayı amaçlayan ciddi bir girişimde bulunmuş, bunun için de felsefî ve/veya teorik metoddan ziyade tecrübeye dayalı yakınlaştırmayı kullanmıştı.

Nursî klasik bir mütekellim olmamasına karşın, vahyi açıklamak için rasyonel tartışma metodlarını (nazar ve istidlal) kullanan Sünnî kelim geleneğiyle ilgiliydi. Yine de Allah'ın varlığını açıklamada Nursî Esma-i Hüsnâ'nın kainattaki tezahürlerinin örneklerini vererek dinamik bir yaklaşımı tercih etti. Diğer yandan, Nursî, akli vahyin üstünde tutan Mutezile kelimcilerini eleştirdi.³⁶ İman esaslarını Kur'an'a dayalı olarak açıklama metodu, Nursî'ye filozoflar, mutasavvıflar ve kelimciler gibi klasik İslam düşünce geleneklerinin hepsini, bazı konularda Kur'anî yaklaşım-

Mutezili ve Sünnî klasik dönem ulemasından ve ayrıca El-Cahız ve el-Sekkaki gibi dil bilimcilerden alıntılar yapmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın i'cazı konusundaki açıklamalarında Abdülkahir Cürcanî'den etkilenmiştir.

34. *Sünhat, Külliyyat*, s. 2046.

35. *Mektubat, Külliyyat*, s. 561-569.

36. *Sözler, Külliyyat*, s. 202 (*The Words*, s. 456).

dan uzaklaşmakla suçlama imkanı verdi.³⁷ Her ne kadar Muhyiddin İbn Arabî'nin haleflerinin Vahdet-i Vücut teorisini toptan reddetmediyse de, bu teoriyi Kur'an öğretisiyle tamamen uyumlu olarak da görmedi.³⁸

Nursî, filozofların aksine "Kur'an'ın talebeleri" olarak görülen kelim alimlerini düzinelerce cilde sahip yüzlerce eser yazmalarına rağmen, iman esaslarını Kur'an'ın on ayeti kadar mükemmel biçimde kanıtlayamamaları nedeniyle eleştirdi. Kelam ve Kur'an'daki açıklama metodları arasında yaptığı mukayesede, söz konusu kelim metodlarını, suyu uzak bir mesafeden boru ve kanallarla getirmeye benzetirken, Kur'an'ın metodunu bulunduğu yerde bir kuyu açmak kadar kolay bir metod olarak betimlemektedir.³⁹ Nursî'ye göre insanların büyük bir kısmı için iman esaslarını kelimden ve medreseden öğrenme kapısı kapanmıştır. Çünkü bu yolda uzmanlaşmak uzun zaman gerektirmektedir.⁴⁰ Bunun yanı sıra marifetullahı kelim metodlarıyla öğrenmek tam bir ilim sağlamadığı gibi, kutsal bir anlayış da kazandırmamaktadır. Halbuki bütün *Risale*, marifetullahı yönelik mükemmel bir metod sağlayan, Kur'an'a giden aydınlık caddenin ışıkları gibidir.⁴¹ Ancak yine de Nursî *Risale*'yi farklı türde bir kelim eseri olarak sunmakta ve kendisinden kelim dersi vermesini isteyen talebesine çeşitli *Risale*leri okumasını tavsiye etmektedir.⁴²

Allah'ın varlığını kanıtlama biçimi, Nursî'nin teolojik meselelere klasik kelimden farklı yaklaşımının güzel örneklerinden birisidir. Modern ateizmin tehdidi altında Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere, Nursî, tıpkı Abdüllatif Harputî, İzmirli İsmail Hakkı

37. *Mektubat, Külliyyat*, s. 502-503. (*The Letters*, s. 388-389). Nursî hakikate yönelik tek yanlı entelektüel yaklaşımın örneği olarak birbirlerini mektuplar yoluyla eleştiren iki büyük Müslüman düşünür Fahrreddin Razi ve Muhyiddin İbn Arabî'yi göstermektedir.

38. *Mektubat, Külliyyat*, s. 384-385 (*The Words*, s. 107-109).

39. *Sözler, Külliyyat*, s. 202 (*The Words*, s. 456); *Mektubat, Külliyyat*, s. 503 (*The Letters*, s. 389).

40. *Şualar, Külliyyat*, s. 934.

41. *Mektubat, Külliyyat*, s. 503 (*The Words*, s. 388).

42. *Barla Lahikası, Külliyyat*, s. 1524; *Emirdağ Lahikası, Külliyyat*, s. 1715.

ve Hindistanlı Şiblî Nu'manî ve çağının diğer belli başlı Müslüman teologları gibi,⁴³ eserlerinde klasik kelamın kozmolojik tartışmalarına büyük bir önem ve yer vermemiştir.⁴⁴ Nursî'ye göre, sözü edilen kozmolojik tartışmalar mütekellimûn tarafından insanların büyük bir kısmının anlayamayacağı bir tarzda ayrıntılı şekilde anlatılmıştır. Nursî mektuplarında kainat kitabındaki mükemmel nizam (gaye ve inayet) ve vicdanda dercedilen kabiliyetler gibi argümanları tercih etmektedir.⁴⁵ Bu kainat ebedî bir Kati-bin sürekli olarak bozup yeniden yazdığı "içsel ve dışsal" bir kitaptır. Tek bir insanoğlu fiziksel kainatın bütün elementlerinin parçalarını içermektedir ve bu yönüyle adeta kainatın küçük bir örneği (misal-i musağğarı) ve aynı zamanda da bütün batını niteliklerin bir özüdür. Böylece insan Cenab-ı Hakk'ın varlığının canlı bir kanıtı haline gelmektedir. Nursî, felsefî bir tümdengelim yerine, eserden müessire giden deneysel bir tümevarım metodunu tercih etmektedir.⁴⁶ Allah'ın varlığını kanıtlama yaklaşımı Kur'an'da Cenab-ı Hakk'ın varlığına ilişkin işaretlerin fiziksel kainatın karakteristiklerinde (âfak) bulunanlar ve insanın hem fiziksel hem de manevî özünde (enfüs) bulunanlar olarak sınıflandırılmasına dayanmaktadır (41/53). Bu nizam ve vicdan argümanları zahiri ve batini alemlerin gözlemlenmesi ve araştırılmasıyla ilişkilidir ve potansiyel olarak bilimsel düşünceye sahip insanlar tarafından anlaşılabilir.

Tevhid konusunda, Nursî yine klasik teologların da atıfta bulunduğu bir ayete (21/22) dayalı örnekler vermektedir. Nursî bu Kur'anî *temânu*' argümanını çok daha basit bir tarzda sunmaktadır: Birden fazla Tanrı var olamaz çünkü kainattaki nizam ve birlik her şeyi kontrol altında tutan tek bir varlığı gerektirir. Ayrıca

43. Bakınız Özervarlı, "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and the Early 20th Centuries," s. 101.

44. Nursî'nin kelimadaki *hudus ve imkan* adı verilen bu argümanlara ilişkin tanımı için bakınız *Sözler, Külliyyat*, s. 314-315 (*The Words*, s. 715-717).

45. *Muhakemat, Külliyyat*, s. 2022.

46. *İşaratü'l-l'câz, Külliyyat*, s. 1216; *Sözler, Külliyyat*, s. 115-120 (*The Words*, s. 281-298).

bu konuda örnek olarak ağacın işlevsel ve yapısal uyumunu kullanmaktadır: Bütün bir ağacın yapısından (yani tohumlarından meyvelerine kadar) ve ağaç ile çevresi arasındaki yakın karşılıklı ilişkiden, hepsinin bütün kainatı tasarlayan ve yaratan her şeye gücü yeten bir Zat tarafından yaratıldığı sonucu çıkarılabilir ki, bu Zat, Cenab-ı Hak'tır.⁴⁷

Nursî'nin iman esaslarını açıklamada kelim *ya da* tasavvufun felsefî metodundan ziyade Kur'anî yaklaşımı tercih etmesinin önemli nedenlerinden birisi, kişinin hem aklının hem de kalbinin, ruh ve diğer batınî özelliklerin de yardımıyla beraberce kullanılmasındaki ısrarıdır.⁴⁸ Nursî, gençlik yıllarında aklının kelim kitaplarından gelen felsefî fikirlerle işgal edilmiş olması nedeniyle, manen zarar gördüğünü açıklamaktadır. Diğer yandan Kur'an'ın rehberlik bakımından bir başka insanın aracılığından çok daha üstün ve mükemmel olduğunu hissettiğinden, mistik yaklaşım da onu tatmin etmemiş, bu nedenle de hem aklına hem de kalbine hitap eden Kur'an'ın rehberliğine yönelmişti.⁴⁹

Nursî'nin 'Eski Said' dönemindeki ihya projesinin ana karakteristiği İslamî ilimlerin (ulum-u diniye), çağdaş bilimlerle (fünun-u medeniye) birleştirilmesidir. Nursî'nin ilk dönem eserlerine göre, hakikate, vicdanın ziyası olan dinî ilimlerle aklın nuru olan modern bilimlerin bu şekilde birleştirilmesiyle ulaşılabilir. Bunlar birbirinden ayrıldıklarında birincisinde taassup, ikincisinde de hile ve şüphe doğacaktır.⁵⁰

Bu yaklaşım dinî gelenegın materyalist olmayan modern bilimlerle imtizaç ettirilmesi idi, böylece hem süreklilik hem de değişim sağlayabiliyordu. Bu metodu kullanma yoluyla İslamî kültür hem kimliğini güvence altına alacak hem de modern çağın getirdiği yeni sorunlara cevap verebilecektir. Nursî'nin Medresetü'z-Zehra adını vermeyi planladığı, hayatı boyunca hayalini kurduğu

47. *Şualar, Külliyyat*, s. 854-859; ayrıca bu eserin İngilizce çevirisi *The Rays Collection*, çeviren Şükran Vahide (İstanbul, 1998), s. 27-36.

48. *Kastamonu Lahikası, Külliyyat*, s. 1574.

49. *Mesnevi-i Nuriye, Külliyyat*, s. 1277.

50. *Münazarat, Külliyyat*, s. 1956.

eklektik üniversite hem klasik medreselerin hem de modern okulların avantajlarını barındıracaktı. 1895-1896 yıllarında Van'daki ikameti esnasında, Nursî, valinin konağında modern eğitim almış insanlarla birlikte olma şansını yakaladı, aynı zamanda matematik ve mantık ilimlerini de öğrenme fırsatı buldu. Bilime olan ilgisi onu cebir denklemleri ve matematik problemleri üzerine kısa risaleler yazmaya itti. Nursî, İslamî disiplinlerin o dönemdeki durumu ve Müslüman alimlerin çağdaş sorulara cevap vermekte yetersiz kaldığı yolundaki ilk fikirlerini, gençlik yıllarında Van valisi ve memurlarıyla modern sorunlar üzerine yaptığı tartışmalarda oluşturmuş olabilir. Sultan II. Abdülhamid'in tahtta bulunduğu dönemde, Eski Said yıllarında, İstanbul'a yaptığı ilk seyahatinin bir nedeni de, içinde hem dinî hem de fennî eğitimin birlikte öğretilebileceği yeni bir okul kurulması hakkındaki görüşlerini duyurmaktı.

Ancak Yeni Said döneminde, Nursî, gittikçe artan bir şekilde vahyin rehberliğinin zorunluluğu ve dinden koparılmış bilimin reddine vurgu yaptı. Sonraki eserlerinde, Nursî, tabiat bilimleri felsefesi ile Kur'anî felsefe arasında açık bir ayrım yapmakta, birincisinin kainata mana-yı ismî ile bakmasına karşın, ikincisinin mana-yı harfî ile baktığını belirtmektedir. Sıradan bir filozof kainatı incelerken gördüğü güzellikleri mevcudatın kendisine verir; halbuki Allah'a inanan bir filozof onların Yaratıcısı'nı hatırlar ve kainatın Yaratıcısı'nın mükemmelliğini över. İkinci görüşte her obje ve her olay doğrudan Yaratıcısı'na bağlıdır. Nursî'ye göre bu nedenle "dinsiz felsefe hakikatsiz bir safsatadır ve kainata bir tahkirdir."⁵¹

Nursî fikirlerini, dinin ana kaynağı olan Kur'an ile bilimin konusu olan fiziksel kainat arasındaki uyuma dayandırmaktadır.

51. *Sözler, Külliyyat*, s. 50 (*The Words*, s. 145). Nursî'nin alternatif bir bilimsel paradigma olarak mana-yı ismî ve mana-yı harfî ayrımı konusunda ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir araştırma için, bakınız Yamine B. Mermer, "The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursî's *Risale-i Nur*," *Muslim World*, cilt 89, Temmuz-Ekim 1999, s. 270-296.

Akıl, her türlü bilgiyi elde etme yeteneğine sahip olmadığı için, vahyin desteği olmaksızın hakikate ulaşamayacağından, bilim adamlarının kendi bilimsel ve ahlaki problemlerinde öncelikle Kur'an'ın rehberliğine başvurmaları gerekir. Bir yandan kendilerine Allah'tan söz etmeyen öğretmenlerinden şikayet ederken, diğer yandan da iman meselelerinde yol göstermesini isteyen Kastamonulu bir grup lise öğrencisine Nursî şunları söylüyordu:

Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusuyla mütemadiyen Allah'tan bahsedip Halık'ı tanıtıyorlar. Muallimleri değil, onları dinleyiniz.⁵²

Bütün eğitimli insanlara ve bilimle ilgilenenlere aşağıdaki tavsiyeleri yapıyordu:

Beşerin âsâr ve kanunları, beşer gibi ihtiyar oluyor, değişiyor, tebdil ediliyor. Fakat Kur'an'ın hükümleri ve kanunları o kadar sabit ve rasihtir ki, asırlar geçtikçe daha ziyade kuvvetini gösteriyor. Evet, en ziyade kendine güvenen ve Kur'an'ın sözlerine karşı kulağını kapayan şu asr-ı hazır ve şu asrın ehl-i kitap insanları, Kur'an'ın 'Ya ehle'l-kitab, ya ehle'l-kitab!' hitab-ı mürşidanesine o kadar muhtaçtır ki, gûya o hitap doğrudan doğruya şu asra müteveccihdir ve 'Ya ehle'l-kitab' lafzı, 'Ya ehle'l-mekteb' manası- nı dahi tazammun eder.⁵³

Nursî'nin düşüncesinde bilimle dinin imtizacı kainattaki mükemmel tasarımıyla bağlantılıdır. Nursî kainatı ilkbaharda gayet güzel düzenlenmiş bir bahçeyle kıyaslar ve bu kıyaslama onun deneysel teolojisinin çıkış noktasıdır. Nursî bu argümanında nizam fikrine ilişkin olarak Gazalî'nin ünlü "Daire-i imkanda bu mükevvenattan daha bedî, daha güzel yoktur" görüşüne atıfta bulunmaktadır.⁵⁴ Nursî "görünüşteki" kötülüklerin farkındadır, ancak bunların nizam fikrine karşı bir argüman olarak kullanılabileceği görüşünü reddetmektedir. Nursî ayrıca dünyada ancak zıtlıkların varlığıyla kavramların içeriği ve anlamının anlaşılacağını ileri sürmektedir. Şeytanın yaratılması mutlak anlamda şer olmayıp, bu yaratılış iynin daha iyi anlaşılmasıyla yakından iliş-

52. *Şualar, Külliyyat*, s. 954 (The Rays, s. 226).

53. *Sözler, Külliyyat*, s. 183 (The Words, s. 419-420).

54. Örneğin bakınız *Şualar, Külliyyat*, s. 859 (The Rays, s. 39).

kilidir. Bu nedenle bu tür göreceli kusur, olumsuzluk ya da kötülük kainatın nizamına ve hikmet-i ilahiyeye karşı bir argüman olarak kullanılamaz.⁵⁵ Tabiatın eksiksiz gözlemlenmesi ve üzerinde düşünülmesi yoluyla, iyiliğin esas ve umumî, kötülük ve kusurun ise göreceli ve sınırlı olduğu görülecektir.⁵⁶

Nursî mekanik bir dünya görüşüne sahip değildir, çünkü kainatta zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu kabul etmez. Tabiat yasalarını, Cenab-ı Hak'tan gayri, kendilerine ait bir varlığa sahip olarak görmez; onları Cenab-ı Hak tarafından konulmuş itibarî emirler olarak görür. Her ne kadar sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi vurgulamış ise de, Nursî bunu bilinçsiz ve kendi başına işleyen bir zincir olarak değil, yalnızca bir perde olarak görür. Sünnetullah tahtında sürdürülen kainatın nizamı tamamen kudret-i Samedaniyenin kontrolü altında ve Onun kainatın sürekliliğini sağlama iradesi altındadır. Bütün tabii sebepler yalnızca Cenab-ı Hak'ın, Ondan bağımsız olarak gerçekleştirilemeyecek irade ve icraatının perdeleridir. Bu nedenle sebepler tamamen zahîrîdir ve melekutiyette ve hakikatte gerçek etkileri yoktur.⁵⁷ Bu nedenle Şerif Mardin'in, Nursî'nin görüşünün "mekanik tabiat görüşü-nü"⁵⁸ içerdiğini söylediği bazı sözleri, onun nedensellik ve tabiat yasaları hakkındaki genel düşüncesini yansıtmaz. Nursî'nin tabiat için makine ve fabrika gibi benzetmeler kullandığı doğrudur. Ancak bu sözcükleri Newton gibi tabiatçılık anlamında değil, kainatın mükemmel düzenini ifade etmek amacıyla kullanmaktadır.⁵⁹ Nursî'nin bu modern sözcükleri kullanmasının başlıca ne-

55. *Mektubat, Külliyyat*, s. 365 (The Letters, s. 62-63).

56. *Muhakemat, Külliyyat*, s. 1995-1996.

57. *Sözler, Külliyyat*, s. 121 (The Words, s. 300-301). Nursî'ye göre örneğin kişi depremleri maksatsız tabiat olayları olarak göremez. *Sözler, Külliyyat*, s. 67 (The Words, s. 187-188).

58. Bakınız Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 213-214.

59. Newtoncu fizik sisteminde, Allah kainatın çalışmasını belirleyecek açıkça tanımlanmış bir kurallar ve mekanizmalar seti yaratmıştır ve bu nedenle işleyişine doğrudan müdahale etmesine gerek yoktur.

denlerinden birisi, bilimsel terminolojinin etkisi altında bulunan eğitilmiş okuyucularının dikkatini çekmek olabilir.

Nursî, kainatla insan arasında uyumlu bir ilişki öngörmekte ve onları büyük bir ağaç ve o ağacın meyvesine benzetmektedir. Nursî'ye göre insan, kainatın en kapsamlı, en harika parçası ve bütün kainatın kalbi ve merkezidir.⁶⁰ Ancak ne kainat ne de insan Cenab-ı Hakk'ın nihayetsiz irade ve kudretinin dışında değildir. Allah bütün kainat üzerinde egemendir ve tüm kainatı aynı anda dönüştürebilir.⁶¹ Bu nedenle Nursî'nin kozmolojisinde Allah'ın irade ve idaresi olmaksızın kendi başına kendi kanunlarıyla işleyen bir kainat bulunması düşünülemez.

Nursî'nin yaklaşımında gerçek bilimlerin, kainatın mükemmellik ve güzelliğini farklı yönlerden sunma aracı olduğu ve bu bilimlerin Allah'ın varlığının ana kanıtlarını oluşturan mükemmel yaratılış ve nizama tanıklık ettikleri açıkça görülebilir. Nursî'nin ara sıra bazı bilimlerle Esmâ-i Hüsnâ arasında bağlantı kuracak kadar ileri gitmesi şaşırtıcı değildir. Ona göre, örneğin hakiki fenn-i hikmet Hakim ismine; hakikatli fenn-i tıp Şaî ismine dayanırken, geometri ise özünde Mukaddir ismine dayanmaktadır.⁶² Bilimsel ve teknolojik ilerlemede kişinin Şeytanı izlememesi ve böylece "tabiat"ın aldatmasına kanmaması gerekir. Esmâ-i Hüsnâ üzerinde çalışarak, insan, bütün ilimleri ve ilerlemeyi en yüksek makamlara ulaşmak için basamak yapmalıdır.⁶³ Nursî astronomiye ya da jeolojiye ilişkin konulardan, özellikle yedi kat semavat ve arzın nizamı (Kur'an 2/29, 65/12), yeryüzünün göklerden kopması (21/30) ve göklerin ve yerin yedi günde yaratılması (7/5, 11/7) gibi konulardan söz ettiği zaman, modern düşünceye (hikmet-i cedideye) atıfta bulunur. Nursî'ye göre Kur'an yedi kat semavattan söz ettiğinde tam olarak sayıyı kast etmemektedir. Çünkü genel olarak Arapça'da yedi, yetmiş ve yedi yüz çokluğu göstermek için kullanılır, bu nedenle anlamı uzayda ve yeryüzün-

60. Sözler, Külliyyat, s. 69-70 (The Words, s. 193).

61. Mektubat, Külliyyat, s. 463 (The Letters, s. 296-297).

62. Sözler, Külliyyat, s. 286 (The Words, s. 655).

63. Sözler, Külliyyat, s. 106 (The Words, s. 270)

de bir çok astronomik ve jeolojik düzey bulunduğudur. Buna göre yedi semavat ifadesine farklı müfessirlerin, atmosferin katmanları, gezegenler, güneş sisteminin çeşitli kısımları ve diğer görünmeyen alemler gibi farklı anlamlar vermesi normaldir. Bu yorumların hepsi de belli bir çağın bilgisi ve bilimsel keşiflerine göre doğru olabilir.⁶⁴ Benzer şekilde, kainatın altı günde yaratılmasına ilişkin ayetlerde sözü edilen zaman (*yevm*) da içinde yaşadığımız yirmi dört saatten oluşan gün olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bu zaman birimi binlerce yılı ifade eden bir metafiziksel süre de olabilir.⁶⁵ Nursî ses, ışık, dalga ve hatta hayalin sürati gibi, hızları arasındaki farklılıklara dayalı olarak hesaplanan çeşitli süreleri birbiriyle karşılaştırmaktadır. Nursî buna çok kısa süre içinde görülmesine karşın, yıllarca sürmüş gibi algılanabilen rüyayı örnek vermektedir. Buradan da zamanın hareketin bir tür renk ya da şeridi olması nedeniyle, hareketteki değişimlerin zaman için de geçerli olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁶⁶

Nursî'ye göre, eğer Kur'an, dünyanın güneş etrafında döndüğünden, mikropılardan ve benzerlerinden söz etseydi, geçmiş çağların insanları Kur'an'ın anlamını anlayamayacaklardı. Bu nedenle hiç kimse Kur'an'ın modern çağın bilimsel keşiflerini açıkça ve doğrudan içermesini beklememelidir. Üstelik felsefe ve bilimin aksine, Kur'an fiziksel varoluşu olduğu gibi ele almaz ve doğası hakkında bilgi vermez. Daha çok Allah'ın varlığı ve hikmetine dikkat çekmek için mevcudatın nizamı ve işlevi hakkında çarpıcı örnekler verir. Böylece Kur'an bilimsel bir kitap olmamasına karşın, bu çağın (uçak, elektrik, demiryolları ve telgraf gibi) bilimsel ve teknolojik keşiflerini dolaylı olarak haber verir. Bunu genellikle peygamberlerin mucizelerinden ya da tarihsel olaylardan örnekler verdiği zamanlarda, gelecekte insanın ilerlemesine dair ipuçları vererek yapar. Nursî'nin dinle materyalist olmayan bilim arasında kurduğu bir başka bağlantı da peygamber mucizelerinin

64. *Lemalar, Külliyyat*, s. 614-617 (*The Flashes*, s. 97-102).

65. *Sözler, Külliyyat*, s. 62 (*The Words*, s. 177)

66. *Sözler, Külliyyat*, s. 259 (*The Words*, s. 597)

anlamına ilişkindir. Mucizeler özünde peygamberlik misyonunun kanıtlanması ve doğrulanması için verilmişse de, bunlar ayrıca muhtemel bilimsel keşiflerin de örneklerini oluşturmaktadır.⁶⁷ Mucizelere yönelik benzer bir yaklaşım modern Hintli alim Şibli Nu'manî tarafından da savunulmaktadır. Şibli mucizelerin tabiat yasalarına aykırı olağanüstü olaylar olduğunu kabul etmemekte, bu olayları şartları halen bilinmeyen, ancak gelecekte bilimsel gelişmeler yoluyla ortaya çıkarılacak olan olaylar olarak görmektedir.⁶⁸

Nursî'nin düşüncesinde, Kur'an büyük kainat kitabının bir tercümesi ve konuşan dilidir. Kur'an kainat kitabını okumaktadır ve kainatın hayat nuru ve vicdanının aklıdır. Diğer yandan kainat ise Kur'an'ın kanıtı ve müfessiridir. Zaman, çağlar boyu Kur'an'ın en büyük müfessiri olmuş ve Kur'an'ın bir çok anlamı yüzyıllar boyunca yapılan yeni bilimsel keşiflerle ortaya çıkarılmıştır.⁶⁹ Nursî'nin Kur'an ile kurduğu güçlü bağı aşağıdaki ifadesinde görmek mümkündür:

Elde Kur'an gibi bir mucize-i baki varken, başka burhan aramak aklıma zaid görünür. Elde Kur'an gibi bir burhan-ı hakikat varken, münkirleri ilzam için gönlüme sıklet mi gelir?⁷⁰

Genel olarak ifade edersek, Nursî'nin düşüncesinde Kur'an ile kainat arasında karşılıklı olarak bağlayıcı bir ilişki vardır. Kainat, anlamının anlaşılması açısından Kur'an'a bağımlıdır. Çünkü doğal fenomenler ve bunların intizamı, maksatlı değişimlerini anlatan ayetlerde Kur'an kainat kitabını yorumlamakta, tefsir etmekte ve hatta tercüme etmektedir. Bu nedenle Nursî'nin Kur'anı yorum konusundaki metodolojisi, önceki dönem müfessirlerinin de zaman zaman kullandığı kitap metaforu ile sembolize edilen kainat hakkında derinlemesine bir düşünüş sunmaktadır. Bu Kur'an'ı anlamaya yönelik çağdaş bir yaklaşım olup, Kur'an'ın

67. Sözler, Külliyyat, s. 101-106 (The Words, s. 260-270)

68. Şibli Nu'manî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid* (Farsçaya çeviri M. Taki Fahr Dai Kî-lanî), (Tahran, 1329), s. 61-63, 101-102.

69. Muhakemat, Külliyyat, s. 1989.

70. Sözler, Külliyyat, s. 160 (The Words, s. 375)

özellikle modern çağla bağlantılı yönünü açıklamayı amaçlamaktadır.⁷¹

Nursî'nin klasik kelim metodolojisinden Kur'an'a dayalı teolojiye dönüşünün bir başka önemli nedeni Kur'an'ın sunum tarzı ve bütün insanlığa hitap eden biçimidir. İnsanlığın büyük bir kısmının entelektüel düzeyi oldukça basit olduğu için, Kur'an imanî meseleleri felsefî ve sistematik yolla değil, Nursî'nin "tenezzûlat-ı ilahiye" olarak adlandırdığı, alegorik bir tarzda (teşbih, temsil ve istiarenden yararlanarak) sunmaktadır. Ancak Kur'an aynı zamanda entelektüel zihinleri tatmin etme kapasitesine sahip yüksek düşünce ürünü gizli hususları da içermektedir. Bu nedenle Nursî kendisi de eserlerinde aynı tarzdan yararlanmış, teorik bir düşünce sistemini ayrıntılandırmaksızın orta dereceli bir entelektüel standarda sahip insanlara hitap etmiştir. Ancak zaman zaman daha entelektüel okuyucularını da tatmin etmek için daha yüksek bir bilgi düzeyinin ayrıntılarını da vermektedir. Örneğin Şeytanın Kur'an'ın aslında insan kaynaklı olduğu yolundaki önyargılı iddialarını reddetme şeklindeki diyaloglarında diyalektik bir metod kullanmaktadır.⁷²

Kur'an'ın çeşitli entelektüel düzeylerdeki insanlara aynı anda hitap etmesine bir örnek olarak Nursî, dağları "evtâd" [kazık, direk] olarak dikme hakkındaki ayetten (78/7) söz etmektedir. Nursî'ye göre bu ayet cahil, şair, dil bilimci, coğrafyacı, sosyal bilimci ve filozoflar tarafından farklı şekillerde anlaşılabilir.⁷³ Bu nedenle İbn Sina gibi filozoflardan en sıradan cahil müminlere kadar herkes Kur'an'dan ders alabilir. Her yönüyle Kur'an'ı izlemek suretiyle Nursî Risale vasıtasıyla aynı hedefe ulaşmayı amaçlamıştır. İzmirli İsmail Hakkı ve Elmalılı Hamdi gibi çağdaşları

71. Bakınız Şükran Vahide, "Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman's Thought," *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the Risale-i Nur* (İstanbul, 2000), s. 474, 483.

72. Bakınız; *Mektubat*, Külliyyat, s. 492-497 (*The Letters*, s. 365-376).

73. *Sözler*, Külliyyat, s. 286 (*The Words*, s. 402-405).

kendilerini popüler inanç ve retorik tarzlarından uzak tutarken, Nursî mesajının okuyucularının büyük bir çoğunluğu tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla temsiller ve teşbihlerden yararlanmaktadır.⁷⁴ Günlük yaşamdan bazı somut örnekleri temsiller ve ilginç karşılaştırmaları kullanarak vermektedir.

Örneğin Nursî dua hakkındaki soruları ele alırken, soruyu sınıflandırmak suretiyle basitleştirmektedir. Nursî duayı ihtiyac-ı fitrî olarak tanımlayıp kavli ve fiili dua olmak üzere ikiye ayırmakta, -Cenab-ı Hakk'ın müminleri her zaman dua etmeye çağırması ve bu dualara karşılık vereceğini vaad etmesine rağmen (40/60)- duanın muhtemel sonuçlarının çeşitliliği konusunda açıklamalar yapmaktadır. Dua eden kimseyi bir hasta ile karşılaştıran Nursî'ye göre, bir hastanın doktora gitmesi ve kendisine yararlı olduğunu düşündüğü bir ilacı istemesi halinde, doktor ya talebini uygun bulup istediği ilacı verecek, ya da ona daha iyi bir ilaç verecek veya hastaya zarar vermesi ihtimaline karşı hiçbir ilaç vermeyecektir. Aynı şekilde Cenab-ı Hak da insanların dualarına, bazen istediğini aynen vererek, bazen ahirette daha iyi bir mükâfat vermek üzere tehir ederek, bazen de bazı nedenlerden ötürü duayı tamamen reddederek cevap verir. Nursî'ye göre dua ve ibadetler getireceği faydalar için yapılmamalıdır, aksine duayı gerektiren zamanlarda yapılmalıdır. Örneğin uzun bir kuraklık zamanı yağmur duasının vaktidir, tıpkı güneşin batmasının akşam namazının vakti olduğu gibi. Aynı şekilde hastalıklar ve kazalar da duanın vakitleridir. Ancak duadan olumsuz sonuçlar alınması, bunların işitilmediği ya da kabul edilmediği anlamına gelmez, aksine bunun anlamı duanın vaktinin henüz bitmediğidir.⁷⁵

İnsanların çoğunluğunun imanlarını korumak amacıyla, Nursî, herhangi bir güvenilir kaynaktan yoksun olsalar bile, toplumda yaygın olarak kabul görmüş hiçbir İslamî bilgiyi reddetmedi. Hatta sıradan insanların dinleri hakkında kuşkuya düşmelerini

74. Bakınız Dale F. Eickelman, "Quranic Commentary, Public Space and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursî," *Muslim World*, cilt 89 (3-4), Temmuz- Ekim 1999, s. 65.

75. *Sözler, Külliyyat*, s. 286 (*The Words*, s. 325-327).

önlemek için, bazı yetersiz hadis metinlerini bile açıklamaya çalıştı. Örneğin popüler ancak zayıf bir hadis olan dünyanın öküzü (sevr) ve balığın (hût) üzerinde durduğu hadisine bile rasyonel ve dinsel açıklamalar sundu.⁷⁶ Aynı yaklaşım bazı camilerde bulunan sakal kıllarının gerçekten Hz. Peygambere (s.a.v.) ait olup olmadığı sorusuna verdiği cevapta da görülmektedir. Nursî'nin yaklaşımına göre, "telakkîyat-ı amme ve kabul-ü ümmet, bir nevi hüccet hükmüne geçer."⁷⁷ Ancak Nursî eserlerinin bazı yerlerinde, bir çok Kur'an ayetini yorumlamak için Arapça alfabenin harflerinin sayısal sistemini (ebced hesabı) abartılı derecede kullanmaktadır. Arapça alfabenin dayandığı sekiz mnemotekni terimi üzerine bina edilen ebced hesabı genellikle bazı ilgili ifadeler yoluyla özel tarihleri öğrenmek için kullanılmaktadır.⁷⁸ Ancak Nursî, bazı Süfî geleneklerini izleyerek, bu sayısal sistemi bazı ayetlerin kendi yaşamındaki bazı olaylara işaret ettiğini ve Risale'yi desteklediğini göstermek için Kur'an'a uyguladı.⁷⁹ Her ne kadar bu metodu talebelerini ve takipçilerini teşvik için kullanmaktaysa da, yine de bunun Kur'an'ın amaçları ve evrensel hitabı konusunda bazı yanlış anlamalara ve karmaşıklığa yol açabileceği konusunda uyarmaktadır.

Sonuç

Nursî'nin amacının bir teorik sistem kurmak değil, halkının imanı ve itikadını güçlendirmek olduğu sonucuna varılabilir. Onun Türk toplumunun eğitimli dindar kuşakları üzerindeki etkisi, onun çabalarının sonucu oldu. O, modernitenin etkisi altına girmiş ve kafalarında dinlerine ilişkin sorular bulunan genel bir kitleye hitap etmektedir. Her şeyde Allah'a giden bir yol bulmak için hem aklı hem de kalbi istihdam eden Kur'anî teolojiye duyulan

76. Lemalar, *Külliyyat*, s. 629-631 (*The Flashes*, s. 127-132).

77. Lemalar, *Külliyyat*, s. 637 (*The Flashes*, s. 146).

78. G. Weil-G. S. Collin, "Abdjad", *Encyclopaedia of Islam*, 2. J. Brill baskısı, cilt 1, s. 97-98.

79. Örneğin bakınız Birinci Şua ve Sekizinci Şua, *Külliyyat*, s. 831-847, 932-941.

lan çağdaş gereksinimi vurgulaması nedeniyle Nursî kolaylıkla İslamî düşünceyi yeniden canlandırmak isteyen alimler arasında sayılabilir. O, bilimin konusu olan fiziksel kainatı, hakikatin bir kanıtı olarak vahyin rehberliği altında incelemeyi önermektedir. İhya projesi içinde Nursî, çağdaşlarının sorularına cevap verirken kendisini entelektüel geleneklerinden ve tarihsel köklerinden soyutlamadı, ve onların İslam inancının çeşitli meseleleri hakkındaki şüphelerini izale etmek için çalıştı.

Mesnevi-i Nuriye*

Arkadaş! Bu risale, Kur'an'ın bazı ayatını şuhudî bir tarzda beyan eden bir nevi tefsirdir. Ve hâvi olduğu mesail, Furkan-ı Hakîm'in cennetlerinden koparılmış bir takım gül ve çiçekleridir. Fakat ibaresindeki işkal ve icazdan tevahhuş edip, mütalaasından vazgeçme... Mütalaasına tekrar ile devam edilirse, me'luf ve me'nus bir şekil alır. Kezalik nefsin temerrüdünden de korkma. Çünkü benim nefs-i emmarem bu risalenin satvetine dayanamayarak inkıyada mecbur olduğu gibi, şeytanım da "Eyne'l-meferr?" [Kaçacak yer yok mu?] diye bağırdı. Sizin nefis ve şeytanlarınız benim nefis ve şeytanımdan daha âsi, daha tâgî, daha şakî değiller.

Kezalik Birinci Bab'da tevhidin beyanı için zikredilen delillerde vâki olan tekrarları, faidesiz zannetme. Hususî makamlarda, ihtiyaca binaen zikredilmişlerdir. Evet hatt-ı harbde siperde oturup müdafaa eden bir nefer, etrafında bulunan boş siperlere gitmeyip, bulunduğu siper içinde diğer bir pencereyi açması elbette bir ihtiyaca binaendir.

Kezalik bu risalelerin ibarelerindeki işkal ve iğlakın, keyf için ihtiyarımdan çıkmış olduğunu zannetme. Çünkü bu risale, deh-

*. Mesnevi-i Nuriye'den yapılan bu seçki Redha Ameur'a ait olup, İngilizce'ye çevrilerek kitabın orijinal baskısında yer almıştır. Elinizdeki kitapta ise aslı kullanılmıştır.

şetli bir zamanda, nefsimin hücumuna karşı yapılan âni ve irticali bir münakaşadır. Kelimeleri, o müthiş mücadele esnasında zihninin eline geçen dikenli kelimelerdir. O ateşle nurun karışıkları bir hengâmda, başım dönmeğe başlıyordu. Kâh yerde, kâh gökte, kâh minarenin dibinde, kâh minarenin şerefesinde kendimi görüyordum. Çünkü takib ettiğim yol, akıl ile kalb arasında yeni açılan berzahî bir yoldur. Akıldan kalbe, kalbdan akıla inip çıkmaktan bîzar olmuşum. Bunun için, bir nur bulduğum zaman, hemen üstüne bir kelime bırakıyordum. Fakat o nurların üstüne bıraktığım kelime taşları, delalet için değildi. Ancak kaybolmamak için birer nişan ve birer alamet olarak bırakırdım. Sonra baktım ki, o zulmetler içinde bana yardım eden o nurlar, Kur'an güneşinden ilham edilen misbah ve kandillerdi. "Allahümme ic'ali'l-Kur'âne nuran li 'ukûlina ve kulûbina ve ervâhina ve mürşiden li enfûsina. Amin, amin." [Allah'ım Kur'an'ı akıllarımız, kalblerimiz ve ruhlarımız için bir nur ve nefislerimiz için bir mürşid kıl]

Marifetullahtan Bir Nur

İfade-i Meram

Bir bahçeye girsem iyisini intihab ederim. Koparmasından zahmet çeksem hoşlanırım. Çürüğünü, yetişmemişini görsem "Huz mâ safâ" [Hoşuna gideni al] derim. Muhataplarımı da öyle arzu ederim. Derler: "Sözlerin iyi anlaşılıyor?" Bilirim ki kah minare başında, kah kuyu dibinde konuşuyorum. Neyleyeyim zuhurat öyle. "Şuaat" ve şu kitapta mütekellim aciz kalbimdir. Muhatap asi nefsimdir. Müstemi, müteharri-i hakikat bir Japon'dur. Temaşa eden bunu düşünmeli. Gayetü'l-gayat olan marifetullahın bir bürhanı olan marifetü'n-Nebi'yi "Şuaat"ta bir nebze beyan ettik. Şu risalede maksud-u bizzât olan tevhidin lâyuhad berahînin-den yalnız dört muazzam bürhanına işaret edeceğiz. Hem nazar-ı aklıyi hads-i kalbiyle birleştirmek için, melaike ve haşrin bir kısım delailine ima ederek imanın altı rûknünden dördünün birer lemasını, fehm-i kâsırımla göstermek isterim. "Amentü billahi ve melaiketihî ve kütübihî ve rusulihî ve'l-yevmi'l-ahiri ve bi'l-kade-ri hayrihi ve şerrihi minallahi te'ala ve'l-ba'sü ba'de'l-mevti hak-

kun eşhedü en la ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Rasulullah.”

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdû lillahi Rabbi'l-'alemîn ve's-salâtü ve's-selâmu 'ala Muhammedin hatemi'n-nebiyyîn ve 'ala âlihi ve sahbihi ecme'in.

“Allahu la ilahe illa hüve'l-hayyü'l-kayyûm” maksudumuzdur, matlubumuzdur.

Gayr-ı mütenahî berahînininden dört bürhan-ı külliyi irad ediyoruz.

Birinci Bürhan: Muhammed Aleyhissalatü Vesselam'dır. Şu bürhan-ı neyyirimiz Şuaat'ta tenevvür ettiğinden, tenvir-i müdde-amızda münevver bir mir'attır.

İkinci Bürhan: Kitab-ı kebir ve insan-ı ekber olan kainattır.

Üçüncü Bürhan: Kitab-ı Mu'cizü'l-Beyan, Kelam-ı Akdes'tir.

Dördüncü Bürhan: Alem-i gayb ve şahadetin nokta-i iltisakı ve berzahı ve iki alemden birbirine gelen seyyaratın mültekası vicdan denilen fitrat-ı zîşuurdur. Evet fitrat ve vicdan akla bir penceredir. Tevhidin şuaını neşrederler.

Birinci Bürhan: Risalet ve İslamiyet'le mücehhez olan “hakat-ı Muhammediye”dir ki, risalet noktasında en muazzam icma ve en vâsi tevatür sırrını ihtiva eden mecmu-u enbiyanın şahadetini tazammun eder. Ve İslamiyet cihetiyle vahye istinad eden bütün edyan-ı semaviyenin ruhunu ve tasdiklerini taşıyor. İşte bütün enbiyanın şahadetiyle ve bütün edyanın tasdikiyle ve bütün mucizatının teyidiyle musaddak olan bütün akvaliyle, vücud ve vahdet-i Sâni'yi beşere gösteriyor. Demek şu davada ittihad etmiş bütün efazıl-ı beşer namına o nuru gösteriyor. Acaba bu kadar tasdiklere mazhar, büyük, derin, durbîn, sâfi, keskin, hakaik-aşına bir gözün gördüğü hakikat, hakikat olmamak hiç ihtimali var mı?

İkinci Bürhan: Kainat kitabıdır. Evet şu kitabın bütün hurufu ve bütün noktaları, efraden ve terekkuben Zat-ı Zülcelal'in vücud

ve vahdetini, elsine-i mahsusaları kıraat ile “hiçbir şey yoktur ki Onu hamd ile tesbih etmesin” tilavet ediyorlar. Cemî zerrat-ı kainat birer birer zat ve sıfat ve saire vücuh ile hadsiz imkânât ma-beyninde mütereddid iken; birdenbire bir ciheti takib, muayyen bir sıfatla ittisaf, mahsus bir keyfiyetle tekeyyûf ederek hayret-bahşa hikemi intaç ettiğinden, Sani’in vücub-u vücuduna şaha-detle avalim-i gaybiyenin enmuzeci olan latife-i Rabbaniye içinde ilan-ı Sani eden misbah-ı imanı ışıktandırıyorlar. Evet bir nefer, nefsinde ve takımında ve bölükte, taburda ve orduda gibi; her bir zerre de, kendi başıyla zat, sıfat, keyfiyetindeki imkânât cihetiyle Sani’yi ilan ettiği gibi, tesavir-i mütedahileye benzeyen mürekkebat-ı müteşabike-i mütesaide-i kainatın her bir makamında ve her bir nisbetinde ve her bir dairesinde, her bir zerre, müvazene-i cereyan-ı umumîyi muhafaza; ve her nisbetinde ve her takımında ayrı ayrı vazifeyi ifa ve hikmeti intaç ettiklerinden Sani’in kasd ve hikmetini izhar ve vücud ve vahdetinin ayatını kıraat ettikleri için Sani-i Zülcelal’in berahîni, zerrattan kat kat ziyade olur. Demek “Mevcudat adedince Allah’a giden yol vardır” hakikattir mübalağa değil; belki nakıstır.

Sual: Neden aklıyla herkes göremiyor?

Cevap: Kemal-i zuhurundan ve zıddın ademinden.

Teemmel sutura'l-kainati fe inneha

Mine'l-melei'l-a'lâ jileyke resâil.

Yani: “Sahife-i alemin eb’ad-ı vasiyasında Nakkaş-ı Ezeli’nin yazdığı silsile-i hadisatın satırlarına hikmet nazarıyla bak ve fikr-i hakikatle sarıl. Ta ki mele-i a’lâdan uzanan şu selasil-i resail, seni âlâ-yı illiyyîn-i tevhide çıkarsın.” Şu kitabın heyet-i mecmuasında öyle parlak bir nizam var ki, Nazzamı güneş gibi içinde tecelli ediyor. Her kelimesi, her harfi birer mucize-i kudret olan bu kitab-ı kainatın telifinde öyle bir i’caz var ki, bütün esbab-ı tabiiye, farz-ı muhal olarak muktedir birer fail-i muhtar olsalar, yine kemal-i acz ile o i’caza karşı secde ederek “Seni tesbih ederiz, bizim bir kudretimiz yoktur, muhakkak ki Sen aziz ve hakîmsin” diyeceklerdir. Her bir kelimesi bütün kelimatıyla münasebettardır. Ve

her harfi, bahusus zihayat bir harfi, bütün cümlelere karşı müteveccih birer yüzü, nâzır birer gözü var olan bu kitabın öyle bir muzaaf iştibak-ı tesanüd-ü nazmı vardır ki, bir noktayı yerinde icad etmek için bütün kainatı icad edecek bir kudret-i gayr-ı mütenahî lazımdır. Demek sivrisineğin gözünü halkeden, güneşi dahi o halketmiştir. Pirenin midisini tanzim eden manzume-i şemsiyeyi de o tanzim etmiştir. Sünuhat'ın dokuzuncu sahifesinde "Sizin yaratılmanız da tekrar diriltilmeniz de birinizin yaratılması ve diriltilmesi gibidir" ayetinin sırrına müracaat et. Yalnız şu kitabın küçük bir kelimesi olan bal arısını gör. Nasıl şehd-i şehadet o mucize-i kudretin lisanından akıyor. Veyahut şu kitabın bir noktası olan hurdebinî bir huveynat ki, çok defa büyülttükten sonra görünür. Dikkat et! Nasıl muciznüma, hayretfeza bir misal-i musaggar-ı kainattır. Sure-i Yasin, suret-i lafz-ı Yasin'de yazıldığı gibi, cezaletli, muciz bir nokta-i camiadır. Onu yazan, bütün kainatı da o yazmıştır. Eğer insaf ile dikkat etsen, şu küçücük hayvanın ve huveynatın sureti altında olan makine-i dakika-i bedia-i İlahiyenin şuursuz, kör, mecra ve mahrekleri tahdid olunmayan ve imkânâtından evleviyet olmayan esbab-ı basita-i camide-i tabiiyeden husulünü, muhal-ender muhal göreceksin.

Eğer her bir zerrede hükema şuuru, etibba hikmeti, hükhamın siyaseti bulunduğunu ve her bir zerre de sair zerrat ile vasıtasız muhabere ettiğini itikad edersen, belki nefsinı kandırıp o muhali de itikad edebilirsin. Halbuki, o zihayat makinede öyle bir mucize-i kudret, öyle bir harika-i hikmet vardır ki, ancak bütün kainatı, bütün şuunatını icad eden, tanzim eden bir Sani'in sun'u olabilir. Yoksa kör, az, basit imkan tereddüdüyle ayak atamaz. Esbab-ı tabiidan olamaz. Bahusus o esbab-ı tabiiyenin üssü'l-esası hükümünde olan cüz-ü layetecezzadaki kuvve-i cazibe ve kuvve-i dafianın içtimalarının hortumu üzerinde bir muhaliyet damgası var. Fakat caizdir ki, her bir şeyin esası zannettikleri olan cezb, def, hareket, kuva gibi emirler, âdâtullahın kanunlarına birer isim olsun. Lakin kanun, kaidelikten tabiîliğe ve zihnîlikten haricîliğe ve itibardan hakikata ve âletiyetten müessiriyete geçmemek şartıyla kabul ederiz.

Sual: Ezeliyet-i madde ve hareket-ı zerrattan teşekkül-ü enva gibi umûr-u batılaya neden ihtimal veriliyor?

Cevap: Sırf başka şey ile nefsini ikna etmek sadedinde olduğu için, o umûrun esas-ı fasidesini tebeî bir nazarla derk etmediğinden neşet ediyor. Eğer nefsini ikna etmek suretinde kasden ve bizzat ona müteveccih olursa muhaliyetine ve makul olmadığına hükmedecektir. Faraza kabul etse de, tegafül-ü 'anî's-Sânî' sebebiyle hasıl olan ızdırar ile kabul edilebilir. Dalalet ne kadar acıdır. Zat-ı Zülcelal'in lazım-ı zarurîsi olan ezeliyeti ve hassası olan icadı aklına sığdırmayan, nasıl oluyor ki gayr-ı mütenahi zerrata ve aciz şeylere veriyor? Evet meşhurdur ki, hilal-i 'ide bakarlardı. Kimse bir şey görmedi. İhtiyar bir zat yemin etti: "Hilali gördüm." Halbuki gördüğü hilal, kirpiğinin takavvus etmiş beyaz bir kılı idi. Kıl nerede, kamer nerede? Harekat-ı zerrat nerede, sebebi teşkil-i enva nerede?

İnsan fitraten mükerrem olduğundan hakkı arıyor. Bazen batıl eline gelir. Hak zannederek koynunda saklar. Hakikati kazarken ihtiyarsız dalalet başına düşer; hakikat zannederek başına giydiriyor.

Sual: Nedir şu tabiat, kavanîn, kuvâ ki, onlar ile kendilerini aldatıyorlar?

Cevap: Tabiat, alem-i şahadet denilen cesed-i hilkatın anasır ve azasının efalini intizam ve rabt altına alan bir şeriat-ı kübra-yı İlahiyedir. İşte şu şeriat-ı fitriyedir ki, sünnetullah ve tabiat ile müsemmadır. Hilkat-ı kainatta cari olan kavanîn-i itibariyesinin mecmu ve muhassalasından ibarettir. Kuva dedikleri şey, her biri şu şeriatın birer hükmüdür. Ve kavanîn dedikleri şey, her biri şu şeriatın birer meselesidir. Fakat o şeriatdaki ahkâmın yeknesak istimrarına istinaden vehim, hayal, tasallut ederek tazyik edip, şu tabiat-ı hevaiye tevazzu ve tecessüm edip mevcud-u haricî ve hayalden hakikat suretine girmiştir. Hayali, hakikat suretinde gören, gösteren nüfusun istidad-ı şüresinden, fail-i müessir tavrını takmıştır. Halbuki kör, şuursuz tabiat, katiyen kalbi ikna edecek ve fikre kendini beğendirecek ve nazar-ı hakikat ona ünsiyet edecek hiç bir mülayemet ve münasebet yok iken ve masdar olmaya ka-

biliyeti mefkud iken, sırf nefy-i Sani farazından çıkan bir ızdırar ile veleh-resan-ı efkar olan kudret-i ezeliyenin âsâr-ı bahiresinin tabiatıdan suduru tahayyül edilmiş.

Halbuki tabiat misalî bir matbaadır, tâbî' değil; nakıştır, nakkaş değil; kabildir, fail değil; mistardır, masdar değil; nizamdır, nâzım değil; kanundur, kudret değil; şeriat-ı iradiyedir, hakikat-ı hariciye değil. Mesela: Yirmi yaşında bir adam birdenbire dünyaya gelse, hâlî bir yerde muhteşem ve sanayi-i nefisenin âsârıyla müzeyyen bir saraya girse, hem farzetse katiyen hariçten gelme hiç bir failin eseri değil. Sonra içindeki eşya-yı muntazamaya sebep ararken tanziminin kavanînini cami bir kitap bulsa, onu makes-i şuur olduğundan, bir fail, bir illet-i ızdırarî kabul eder. İşte Sani-i Zülcelal'den tegafül sebebiyle böyle gayr-ı makul, gayr-ı mülayim bir illet-i ızdırarî olan tabiatla kendilerini aldatmışlar.

Şeriat-ı İlahiye İkidir

Biri: Sıfat-ı kelimadan gelen bir şeriattır ki, beşerin e'fal-i ihtiyariesini tanzim eder. İkincisi: Sıfat-ı iradedden gelen ve evamir-i tekviniye tesmiye edilen şeriat-ı fitriyedir ki, bütûn kainatta cari olan kavanîn-i âdâtullahın muhassalasından ibarettir. Evvelki şeriat nasıl kavanîn-i akliyeden ibarettir; tabiat denilen ikinci şeriat dahi, mecmu-u kavanîn-i itibariyeden ibarettir. Sıfat-ı kudretin hassası olan tesir ve icada malik değillerdir.

Sabıkan sırr-ı tevhid beyanında demiştik: Her şey her şeyle bağlıdır. Bir şey her şeisiz yapılmaz. Bir şeyi halkeden her şeyi halletmiştir. Öyle ise, bir şeyi yapan Vahid, Ehad, Ferd, Samed olmak zarurîdir.

Şu ehl-i dalaletin gösterdikleri esbab-ı tabiiye, hem müteaddid, hem birbirinden haberi yok; hem kör, iki elinde iki kör olan tesadûf-ü a'ma ve ittifakiyet-i avrânın eline vermiştir. "Allah de! Sonra onları kendi hallerine bırak da oyalanıp dursunlar."

Elhasıl: İkinci bürhanımız olan kitab-ı kebir-i kainattaki nazm ve nizam, intizam ve telifindeki i'caz güneş gibi gösteriyor ki bir

kudret-i gayr-ı mütenahî, bir ilm-i layetenaha, bir irade-i ezeliye-nin eserleridir.

Sual: Nazm ve nizam-ı tamme ne ile sabittir?

Elcevab: Nev-i beşerin havas ve cevâsîsi hükmünde olan fû-nun-u ekvan istikra-ı tamme ile o nizamı keşfetmişlerdir. Çünkü, her bir nev'e dair bir fen ya teşekkül etmiş veya etmeye kabildir. Her bir fen, külliyyet-i kaide hasebiyle kendi nevindeki nazm ve intizamı gösteriyor. Zira, her bir fen kavaid-i külliye desatirinden ibarettir. Demek şahsın nazarı, nizamı ihata etmezse, cevâsîs-i fû-nun vasıtasıyla görür ki, insan-ı ekber insan-ı asgar gibi munta-zamdır. Her bir şey, hikmet üzere vaz edilmiştir. Faidesiz abes yoktur. Şu bürhanımız değil yalnız erkanı ve azası, belki bütün hüceyratı, belki bütün zerratı birer lisan-ı zakir-i tevhid olarak büyük bürhanın sada-yı bülendine iştirak ederek "La ilahe illa-lah" [Allah'tan başka ilah yoktur] diye zikrediyorlar.

Üçüncü Bürhan: Kur'an-ı 'Azîmü's-Şan'dır. Şu bürhan-ı natı-kın sinesine kulağını yapıştırsan işiteceksin: "Allahu lâ ilahe illa Hu"yu [Allah, kendisinden başka ilah olmayandır] tekrar ediyor. Hem gayet mükemmel semeratıyla, meyvedar bir ağacın menba-i hayatı olan cürsûme olmazsa veya kökü bozuksa, semere vermez. Şu bürhanımız dallarında meyve-i hak ve hakikat o kadar çoktur ve o kadar doğrudur ki, şübhe bırakmaz ki cürsûmesinde olan mesele-i tevhid, hiç vehim bırakmaz derecede kuvvetli, doğru bir hak ve hakikatı tazammun ediyor. Hem şu bürhanın alem-i şaha-det tarafına tedelli etmiş olan ahkama dair dalı, bütün sıdk ve hak ve hakikat olduğu gibi, bizzarure alem-i gayb tarafına uzanan tev-hide ve gayba dair gusn-u azamı (ağaç dalı) yine sabit hakaik ile meyvedardır.

Hem derince şu bürhan tersim edilse anlaşılır ki, onu gösteren zat, neticesi olan mesele-i tevhidde o kadar emindir ki, hiç bir şa-ibe-i tereddüd hiç bir tarafında ihsas edilmiyor. Hem o neticeyi bütün hakaika esas addederek müselleme ve zaruriye olduğunu bütün kuvvet-i beyanı ve ısrarıyla ona giydiriyor. Ve başka şey-leri ona irca ediyor. Temel taşı gibi o şedid kuvvet, sunî olamaz.

Hem de, üstündeki sikke-i i'caz her ihbarını tasdik eder. Tezkiye-den müstağni kılar.

Adeta ihbaratı binefsiha sabit umurlardandır. Evet şu bürhan-ı münevverenin altı ciheti de şeffaftır. Üstünde i'caz; altında mantık ve delil; sağında akli istintak; solunda vicdanı istişhad; önünde hedefinde hayır ve saadet; nokta-i istinadı vahy-i mahzdır. Vehmin ne haddi var ki girebilsin.

Marifet-i Sani denilen kemalat arşına uzanan miraçların usulü dörtlüdür.

Birincisi: Tasfiye ve işraka müesses olan muhakkikîn-i sofiyenin minhacıdır.

İkincisi: İmkan ve hudusa mebni mütekellimînin tarikidir.

Bu iki asıl, çendan Kur'an'dan teşaub etmişlerdir. Lakin fikr-i beşer başka surete ifrağ ettiği için uzunlaşmış ve müşkillemiş, evhamdan masun kalmamışlar.

Üçüncüsü: Şübehat-âlûd hükema mesleğidir.

Dördüncüsü ve en birincisi: Belagat-ı Kur'aniyenin ulvî mertebesini ilan etmekle beraber, cezalet cihetiyle en parlağı ve istikamet cihetiyle en kısası ve vuzuh cihetiyle beşerin umumuna en eşmeli olan mirac-ı Kur'anîdir. Hem o arşa çıkmak için dört vesile vardır: İlham, talim, tasfiye, nazar-ı fikrî.

Tarik-i Kur'anî iki nevidir:

Birincisi: Delil-i inayet ve gayettir ki, menafi-i eşyayı ta'dad eden bütün ayat-ı Kur'aniye bu delili nesc ve şu bürhanı tanzim ediyorlar. Bu delilin zübdesi, kainatın nizam-ı ekmelinde ittikan-ı sanat ve riayet-i mesalih ve hikemdir. Bu ise Sani'nin kasd ve hikmetini ispat ve tesadûf vehmini ortadan nefy ediyor. Zira ittikan ihtiyarsız olmaz. Evet nizamın şahitleri olan bütün fûnun-u ekvan, mevcudatın silsilelerindeki halkalardan asılmış mesalih ve semeratı ve inkılabat-ı ahvalin katmer ve düğümleri içinde saklanmaz hikem ve fevaidi göstermekle, Sani'in kast ve hikmetine katî şahadet ediyorlar.

Ezcümle: Fenn-i hayvanat, fenn-i nebatat, iki yüz bini mütecaviz envanın büyük peder ve Adem'leri hükmünde olan mebdelerinin her birinin hudusuna şahadet ettiği gibi; mevhum ve itibarî olan kavanîn, kör ve şuursuz olan esbab-ı tabiiye ise bu kadar hayret-feza silsileler ve bu silsileleri teşkil eden ve efrad denilen dehşetengiz birer makine-i acibe-i ilahiyenin icad ve inşasına adem-i kabiliyetleri cihetiyle her bir ferd, her bir nevi müstakillen Sani-i Hakîm'in dest-i kudretinden çıktıklarını ilan ve izhar ediyorlar.

Kur'an-ı Kerim "Gözünü çevir de bak, bir eksiklik görüyor musun?" der. Kur'an'da delil-i inayet vücuh-u mümkünenin en mükemmel vechi ile bulunuyor. Kur'an, kainatta tefekküre emir verdiği gibi, fevaidi tezkar ve nimetleri ta'dad eden ayatın fevasıl ve hatimelerinde galiben akla havale ve vicdanla müşaverete sevk etmek için "Hiç bilmiyorlar mı? Hiç akıl etmiyorlar mı? Hiç düşünmüyorlar mı? İbret alın!" gibi, o bürhan-ı inayeti ezhanda tesbit ediyor.

İkinci Delil-i Kur'anî: Delil-i ihtiradır.

Hülasası: Mahlukatın her nevine, her ferdine ve o nev'e ve o ferde müretteb olan âsâr-ı mahsusasını müntic ve istidad-ı kemaline münasib bir vücudun verilmesidir. Hiç bir nevi müteselsil-i ezeli değildir. İmkan bırakmaz. İnkılab-ı hakikat olmaz. Mutavasıt nevin silsilesi devam etmez. Tahavvül-ü esnaf inkılab-ı hakikînin gayrısıdır. Madde dedikleri şey, suret-i mütegayyire, hem harekat-ı mütehavvile-i hâdiseden tecerrüd etmediğinden hudusu muhakkaktır. Kuvvet ve suretler, araziyetleri cihetiyle envadaki mübayenet-i cevheriye teşkil edemez. Araz cevher olamaz. Demek envanın fasileleri ve umum arazının havass-ı mümeyyizeleri bizzarure adem-i sırttan muhteradırlar. Silsilede tenasül, şerait-i adiyeye-i itibariyedendir.

Feya 'aceba! Vacibül-Vücud'un lazime-i zaruriye-i beyyinesi olan ezeliyeti zihinlerine sığdıramayan, nasıl oluyor da, her bir cihetten ezeliyete münafi olan maddenin ezeliyetini zihinlerine sığdırabilirler? Hem dest-i tasarruf-u kudrete karşı mukavemet

edemeyen koca kainat, nasıl oldu da küçücük ve nazik zerratların (öyle dehşetli salabet bulmuş ki) kudret-i ezeliyenin yed-i idamına karşı dayanıyor. Hem nasıl oluyor ki, kudret-i ezeliyenin hassası olan ibda' ve icadı, hiç bir münasebet-i makule olmadan en aciz ve en biçare esbaba isnat ediliyor?

İşte Kur'an-ı Kerim şu delili, halk ve icaddan bahseden âyatı ile ezhanda tanzim ediyor. Müessir-i hakikî yalnız Allah'tır. Tesir-i hakikî esbabda yoktur. Esbab, izzet ve azamet-i kudretin perdesidir. Ta ki, aklın nazar-ı zahirisinde, dest-i kudret umur-u hasise ile mübaşir görünmesin. Bir şeyde iki cihet var: Biri mülk, ayinenin mülevven veçhi gibi. Ezdad ona varid oluyor. Çirkin olur, şer olur, hakir olur, azım olur... ila ahir. Esbab bu cihette vardır. İzhar-ı azamet ve izzet-i kudret öyle ister.

İkinci cihet melekutiyet cihetidir. Ayinenin şeffaf veçhi gibi. Şu cihet her şeyde güzeldir. Şu cihette esbabın tesiri yoktur. Vahdet öyle ister. Hatta hayat ve ruh ve nur ve vücud, iki vecihleri şeffaf ve güzel olduğundan mülken ve melekuten vasitasız dest-i kudretten çıkıyorlar.

Dördüncü Bürhan: Vicdan-ı beşer denilen fitrat-ı zişuurdur. Şu bürhanda dört nükteyi nazar-ı dikkate al!

Birincisi: Fitrat yalan söylemez. Mesela, bir çekirdekte meyelan-ı nümuvv der ki: "Sünbülleneceğim, meyve vereceğim." Doğru söyler. Mesela, yumurtada bir meyelan-ı hayat var, der: "Piliç olacağım." Biiznillah olur. Doğru söyler. Mesela bir avuç su, inci-mad ile meyelan-ı inbisatı der: "Fazla yer tutacağım." Metin demir onu yalan çıkaramaz. Sözünün doğruluğu demiri parçalar. İşte bu meyelanlar, irade-i İlahiyeden gelen evamir-i tekviniyenin tecellileridir, cilveleridir.

İkincisi: Beşerin havassü'l-hams-ı zahire ve batınadan başka, alem-i gayba karşı açılan pek çok pencereleri var. Gayr-ı meş'ur pek çok hisleri var. Hiss-i samia, basıra, zaika olduğu gibi, bir hiss-i sadise-i sadıka olan "saika" vardır. Hem bir hiss-i sabia-i barika olan "şaika" var. O şevk ve sevk yalan söylemez, yanlış gidemez.

Üçüncüsü: Mevhum bir şey, hakikat-ı hariciyeye mebde olamaz. Fıtrat ve vicdanda nokta-i istinad ile nokta-i istimdad, iki hakikat-ı zarurîyedir. Hilkatın safveti ve en mükerremi olan ruh-u beşer, o iki nokta olmazsa en süfli, en berbad bir mahluk olur. Halbuki, kainattaki hikmet ve nizam ve kemal bu ihtimali reddeder.

Dördüncüsü: Akıl tatil-i eşgal etse de, nazarını ihmal etse, vicdan Sani'yi unutamaz. Kendi nefsinin inkar etse de; onu görür, onu düşünür, ona müteveccihdir. Hads ki, şimşek gibi sür'at-i intikaldir, daima onu tahrik eder. Hadsin muzaafı olan ilham, onu daima tenvir eder. Meyelanın muzaafı olan arzu ve onun muzaafı olan iştîyak ve onun muzaafı olan aşk-ı ilahî, onu daima marifet-i Zülcelal'e sevk eder. Şu fıtrattaki incizab ve cezbe, bir hakikat-ı cazibedarın cezbiyledir.

Bu nükteleri bildikten sonra şu bürhan-ı enfüsî olan vicdana müracaat et. Göreceksin ki, kalb bedeninin aktarına, neşr-i hayat ettiği gibi, kalbdeki ukde-i hayatiye olan marifet-i Sani'dir ki, istidadat-ı gayr-ı mahdude-i insaniye ile mütenasib olan âmâl ve müyul-ü müteşâibeye neşr-i hayat eder. Lezzeti içine atar ve kıymet verir ve bast ve temdid eder. İşte nokta-i istimdad.

Ve kavga ve müzahemetin meydana gelen dağdağa-i hayata hücum gösteren alemin, binlerce musibet ve müzahamelere karşı yegane nokta-i istinad yine marifet-i Sani'dir.

Evet her şeyi hikmet ve intizam ile işleyen bir Sani-i Hakîm'e itikad etmezse ve ale'l-'amya kör tesadüflere havale ederse ve o beliyata karşı elindeki kudretin adem-i kifayetini düşünse, ister istemez tevahhuş, dehşet, telaş, havftan mürekkebe bir halet-i cehennemnûmun ve ciğersikafe düşecektir. O ise eşref ve ahsen-i mahlukat olan ruh-u insaniyetin her şeyden ziyade perişan olduğunu istilzam eder. O ise, intizam-ı kamil-i kainattaki nizam-ı ekmele zıt oluyor. Şu nokta-i istimdad ve nokta-i istinad ile bu derece nizam-ı alemde hüküm-fermalık, hakikat-ı nefsü'l-emriyenin hassa-i münhasırası olduğu için, her vicdanda iki pencere olan şu iki noktadan Sani-i Zülcelal marifetini kalb-i beşere daima tecelli ettiriyor. Akıl gözünü kapasa da, vicdanın gözü daima açıktır. Sa-

ni-i Zülcelal bu dört bürhan-ı azimin katî şahadetleriyle Vacibü'l-Vücud, Ezeli, Vahid, Ehad, Ferd, Samed, Alim, Kadir, Mürid, Semî, Basîr, Mutekellim, Hayy, Kayyum olduğu gibi bütün evsaf-ı celaliye ve cemaliye ile muttasıftır. Zira mukarrerdir ki: Masnuda-ki feyz-i kemal Sani'nin zıll-ı tecellisinden muktebesdir. Demek, kainatta ne kadar hüsn-ü cemal, kemal varsa, umumundan layühad derecede yüksek tabakada evsaf-ı cemaliye ve kemaliye ile Sani-i Zülcelal muttasıftır. Zira, ihsan servetin, icad vücudun, icab vücubun, tahsin hüsnün, tenvir nurun fer'i ve delili olduğu gibi; bütün kainattaki bütün kemal ve cemal, Sani-i Zülcelalin kemal ve cemaline bir zıll-ı zalildir ve bürhanıdır.

Hem de Sani-i Zülcelal cemî nekaisten münezzehtir. Zira nevakis mahiyet-i maddiyatın istidatsızlığından neşet eder. Zat-ı Zülcelal maddiyattan mücerreddir, münezzehtir. Hem kainatın mahiyat-ı mümkinesinden neşet eden evsaf ve levazimatından mukaddestir.

“Onun (c.c.) benzeri yoktur, şiddet-i zuhurundan gizlenen Zatı tesbih ederim, zıddının yokluğundan dolayı setrolan Zatı tesbih ederim, izzeti öyle iktiza ettiğinden sebepler vasıtasıyla perde arkasında kalan Zatı tesbih ederim.”

Sual: Vahdetü'l-Vücud'u nasıl görüyorsun?

Elcevab: Tevhidde istiğraktır ve nazara sığmayan bir tevhid-i zevkidir. Esasen tevhid-i rububiyet ve tevhid-i uluhiyetten sonra tevhidde zevken şiddet-i istiğrak, vahdet-i kudret yani “kainatta Allah'tan başka tesir sahibi yoktur,” sonra vahdet-i idare, sonra Vahdetü's-Şuhud, sonra Vahdetü'l-Vücud, sonra yalnız bir vücudu, sonra yalnız bir mevcudu görünceye müncer oluyor. Muhakkikîn-i Sofiyenin müteşabihat hükmünde olan şatahatıyla istidlal edilmez. Daire-i esbabı yırtıp çıkmayan ve tesirinden kurtulmayan bir ruh, Vahdetü'l-Vücud'dan dem vursa, haddini tecavüz eder. Dem vuranlar, Vacibü'l-Vücud'a o kadar hasr-ı nazar etmişlerdir ki, mümkünattan tecerrüd ederek, yalnız bir vücudu belki bir mevcudu görmüşler. Evet delil içinde neticeyi görmek, alem-

de Sani'yi müşahade etmek, tarik-ı istiğrakkârâne cihetiyle ceda-vil-i ekvanda cereyan-ı tecelliyat-ı İlahiyeyi ve melekutiyet-i eşya-da sereyan-ı füyuzatı ve meraya-yı mevcudatta tecelli-i esma ve sıfatı, yalnız zevken anlaşılır birer hakikat iken, dik-ı elfaz sebebiyle uluhiyet-i sariye ve hayat-ı sariye tabir ettiler. Ehl-i fikir, o ha-kaik-i zevkiyeyi nazarın mekayisine sıkıştırdığından çok evham-ı batılaya menşe oldu. Maddeperver hükema ve zaifü'l-itikad ehl-i nazarın Vahdetü'l-Vücud'u ile evliyanın Vahdetü'l-Vücud'u, tama-men birbirinin zıddıdır. Beş cihetten fark vardır.

Birincisi: Muhakkikîn-i sofîye, Vacibü'l-Vücud'a o kadar hasr-ı nazar etmiş ve müstağrak olmuş ve ehemmiyet vermişler ki, onun hesabına kainatın vücudunu inkar etmişler. Hükema ve zaifü'l-iti-kad olanlar, maddeye o kadar hasr-ı nazar etmişler ve müstağrak olmuşlar ki, fehm-i uluhiyetten uzaklaştılar. Ve o derece madde-ye kıymet verdiler ki, her şeyi maddede görmek hatta uluhiyeti onda mezcetmek, hatta kainat hesabına uluhiyetten istigna etmek derecede tarik-ı müteassifeye girmişlerdir.

İkincisi: Muhakkikîn-i sofîyenin Vahdet-i Vücud'u Vahdetü's-Şuhud'u tazammun eder. İkincilerin vahdetü'l-mevcudu tazam-mun eder.

Üçüncüsü: Birincilerin mesleği zevkîdir. İkincilerin nazarıdır.

Dördüncüsü: Birinciler evvelen ve bizzat Hakk'a, nazar-ı tebeli olarak halka bakarlar. İkinciler, evvelen ve bizzat halka bakarlar.

Beşincisi: Birinciler, Hüdaperesttirler. İkinciler, hodperesttir-ler.

"Sera nerede, süreyya nerede? Parlak ziya nerede, her şeyi giz-leyen zulmet nerede?"

İndeks

- Abduh, Muhammed 9, 17, 42, 108, 145, 146, 346, 350, 351, 352
- Abdullah Cevdet 36, 45, 465
- Abdülhamid 16, 22, 39, 41, 45, 83, 84, 86, 141, 411, 438, 477
- Abdülkadir Geylanî 51, 123, 124, 125, 281, 292, 453, 468
- Abdû'l-Kahir Cürcanî 38, 473
- Abdülkerim Suruş 111
- Abdüllatif Harputî 466, 467, 474
- Abu Rabi, İbrahim 431, 432
- adalet-i izafiye 411
- adalet-i mahzâ 389, 409, 410, 411
- Afganî, Cemaleddin 9, 17
- Afyon 28, 29, 31, 69, 71, 181
- ahlak 62, 99, 109, 149, 164, 166, 177, 188, 196, 285, 286, 287, 296, 300, 301, 333, 334, 342, 345, 346, 400, 424, 436, 444, 447, 452, 459, 468
- Ahmediyye hareketi 202
- Akseki, Ahmed Hamdi 466, 468
- Algar, Hamid 349, 421
- Hız. Ali (Ali bin Ebu Talib) 255, 282, 292
- Almanya 86, 210, 214, 349, 455
- Altınbaşak, Hüsrev 413, 415, 457
- Amin, Samir 151, 261
- Anadolu 15, 25, 26, 34, 37, 38, 53, 54, 74, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 90, 117, 119,

- 121, 123, 131, 136, 143, 165, 183, 210, 241, 266, 267, 338, 384, 425, 436, 443, 448, 453, 454
- Anderson, Benedict 118, 273
- Ankara 25, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 50, 53, 71, 79, 88, 89, 90, 120, 157, 181, 210, 287, 323, 348, 438, 457, 460, 461, 464, 468
- Atatürk, Mustafa Kemal 10, 26, 53, 79, 80, 88, 89, 119, 120, 121, 151, 210, 384, 449
- Avrupa 11, 12, 14, 16, 61, 74, 75, 79, 83, 86, 87, 102, 103, 104, 118, 119, 120, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 155, 162, 163, 183, 184, 201, 209, 212, 213, 230, 231, 232, 261, 262, 266, 268, 276, 277, 278, 303, 347, 348, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 366, 367, 370, 455, 456, 459, 462, 463, 464, 465, 466
- Avrupamerkezcilik 261, 278
- Aydınlanma 83, 102, 148, 155, 212, 213, 226, 229, 370, 471
- Bağdat Paktı 31, 73, 184
- Balkanlar 47
- Barla 27, 31, 54, 55, 59, 65, 66, 90, 136, 242, 338, 343, 396, 397, 403, 432, 474
- Batı 13, 14, 15, 17, 19, 26, 31, 33, 35, 36, 43, 53, 54, 77, 79, 82, 83, 87, 90, 91, 94, 96, 97, 107, 118, 121, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 160, 161, 162, 163, 167, 170, 180, 183, 184, 185, 209, 210, 213, 231, 232, 261, 262, 268, 270, 275, 276, 277, 278, 307, 338, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 367, 370, 371, 382, 430, 449, 458, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471
- Batılılaşma 10, 12, 14, 17, 25, 43, 53, 61, 74, 77, 79, 94, 122, 142, 148, 151, 155, 159, 162, 180, 271, 276, 349, 350, 463, 464, 465
- Bayar, Celal 30, 73, 180
- Bayezid 106
- Belge, Murat 265
- el-Benna, Hasan 145
- Berger, Peter 147
- Berk, Bekir 414, 415, 461
- Beşir Fuad 465
- Birinci Dünya Savaşı 40, 48, 79, 159, 161, 209, 210, 214,

- 308, 347, 472
 Bitlis 21, 24, 37, 39, 48, 83,
 103, 161
 Bruinessen, Martin van 13, 37,
 122, 123
 Buchner, Ludwig 464
 Burdur 27, 54
 bürhan-ı temanu 57
 el-Bûtî, Said Ramazan 109

 el-Camî, Abdurrahman 242
 Cebriye 389, 403
 Cem'ü'l-Cevâmi 38
 Certeau, Michel de 99
 CHP 31, 179, 185, 411, 414,
 430
 Cihad 32, 44, 69, 86, 96, 144,
 145, 157, 158, 166, 168,
 169, 172, 175, 272
 Cumhuriyet 29, 70, 72, 73, 78,
 79, 88, 95, 99, 112, 122,
 152, 153, 154, 163, 165,
 166, 167, 179, 210, 272,
 416
 Cumhuriyet Halk Partisi 29,
 70, 179
 Comte, Auguste 464
 Cürcanî 38

 Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye 24,
 50
 darü'l-İslam 175
 Davud 169, 338, 339
 Deccal 206, 340, 343, 345, 356
 delil-i ihtira 50, 57, 496
 delil-i imkan 50
 delil-i inayet 50, 57, 495, 496
 Demirel, Süleyman 417
 Demokrat Parti 29, 30, 34, 70,
 72, 115, 179
 Denizli 28, 29, 60, 69
 derslane 31, 71, 182, 206,
 419, 421, 424, 435, 436,
 437, 440, 443, 451, 452,
 453, 454, 455, 456, 462
 despotizm 43, 141
 din sosyolojisi 97
 direniş 83, 86, 119, 200, 264,
 265, 267, 269, 346, 352,
 360, 435, 447, 462
 Divan-ı Harb-i Örfi 22, 24, 42,
 43, 44, 45, 73, 85, 160, 167,
 182, 274, 446
 doğu 12, 13, 21, 22, 23, 24, 25,
 26, 34, 37, 38, 40, 41, 43,
 45, 46, 47, 48, 50, 53, 73,
 74, 75, 79, 80, 83, 84, 91,
 94, 104, 113, 117, 121, 123,
 131, 141, 143, 146, 159,
 161, 162, 165, 183, 209,
 210, 249, 261, 262, 275,
 277, 307, 308, 353, 358,
 362, 365, 366, 367, 390,
 392, 443, 453, 463, 467,
 471
 Doğu Beyazıt 37, 38
 Draper, William 464
 dua 25, 51, 193, 198, 279, 280,

- 281, 282, 283, 285, 286, Farabî 62, 305, 307, 310, 314,
288, 290, 292, 294, 296, 330
297, 298, 299, 300, 301, felsefe 16, 17, 25, 33, 34, 35,
358, 370, 484 37, 39, 40, 41, 46, 47, 50,
Dussel, Enrique 139 51, 54, 56, 57, 58, 60, 61,
62, 63, 64, 67, 68, 71, 72,
74, 75, 76, 100, 103, 117,
118, 125, 128, 141, 145,
146, 147, 148, 156, 161,
163, 167, 170, 171, 173,
180, 184, 185, 186, 198,
199, 201, 209, 210, 213,
224, 231, 232, 234, 238,
239, 256, 269, 272, 274,
303, 304, 305, 306, 307,
308, 309, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316, 317,
318, 319, 320, 321, 323,
325, 330, 334, 335, 336,
343, 355, 357, 389, 390,
467
ene 52, 62, 172, 246, 247, 313,
334, 384, 386, 387, 388,
389, 444
entelektüeller 101, 105, 108,
109, 113, 141, 154, 270,
465, 466, 470
entelijansiya 13, 15, 117, 118,
121, 128, 141, 142, 143,
463, 465
Enver Paşa 24, 87, 165
Erbakan, Necmettin 417
Erzurum 106, 457
Eski Said 21, 33, 34, 48, 49,
57, 58, 59, 72, 88, 89, 90,
102, 125, 126, 139, 140,
141, 144, 159, 160, 164,
165, 178, 179, 182, 186,
217, 271, 303, 305, 306,
320, 372, 392, 398, 399,
423, 430, 476, 477
Eskişehir 27, 28, 66, 152, 205
Fanon, Frantz 200
fen bilimleri 22, 46, 49, 62, 73,
76, 170, 211, 464
fena 248, 249
fıkıh 38, 97, 126, 391, 395
Fırıncı, Mehmet 422
Filibeli Ahmed Hilmi 466
Fundamentalizm 263
garb 129
Gazalî 99, 124, 125, 242, 244,
255, 284, 321, 322, 323,
327, 391, 396, 467, 478
Genç Osmanlılar 42, 465
Göle, Nilüfer 10, 120, 142, 459

- Gramsci, Antonio 188, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 274, 275, 277, 278
- gurbet 131, 132, 134, 135, 136, 137, 156, 446, 447
- Gülen, Fethullah 263, 264, 265, 266, 273, 276, 415, 421, 422, 423, 424, 425, 428, 436, 455, 458, 459, 461
- Gündüzalp, Zübeyr 414, 415, 416, 418, 420
- Güntekin, Reşat Nuri 94
- G. Vattimo, 138, 139
- Habbe* 52, 290
- Habermas, Jurgen 138, 139
- Haeckel, Ernst 464
- el-Halil, Ahmed bin Muhammed 111
- Halil, İmadüddin 361
- Hallü'l-Mu'akkad* 38
- harici 36, 89, 126, 164, 165, 175, 212, 401, 431, 491, 492
- hegemonya 133, 267, 268, 269, 439, 453
- Hekimoğlu İsmail 421
- Hıristiyanlar 112, 338
- hikmet 18, 49, 51, 59, 60, 61, 63, 124, 125, 137, 146, 170, 206, 224, 231, 242, 258, 259, 260, 293, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 329, 330, 365, 387, 444, 480, 490, 491, 494, 498
- hikmet-i cedide 47, 480
- Hilafet 26, 41, 53, 86, 173, 226, 293
- Hindistan 107, 116, 139, 333, 453
- Hobbes 150
- Holyoake, George Jacob 149
- Hume, David 323
- Hutbe-i Şâmiye* 392
- hürriyet 22, 41, 45, 85, 140, 154, 200, 411, 459
- Isparta* 27, 28, 30, 31, 32, 54, 66, 90, 115, 181
- Isutzu, Toshihiko 337
- İbn Arabî 242, 244, 246, 249, 329, 373, 374, 391, 403, 469, 474
- İbn Ataullah el-İskenderî 248
- İbn Hacer 38
- İbn el-Ravendî 323
- İbn Rüşd 304, 305, 307, 314
- İbn Sina 62, 108, 305, 307, 310, 314, 330, 483
- İbnû's-Sübki 38
- İçtimai İlm-i Kelam 467
- ihsan 125, 300, 305, 349, 352, 403, 457

- İhyau Ulumi'd-Din* 99, 172, 322
ilerleme 16, 17, 22, 23, 24, 34,
36, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
75, 77, 84, 91, 96, 127, 140,
144, 146, 160, 161, 162,
163, 165, 170, 219, 238,
275, 359, 421, 427, 437,
438, 445, 464, 480, 481
ilham 52, 55, 78, 90, 96, 121,
128, 132, 134, 142, 155,
167, 170, 188, 190, 360,
378, 439, 442, 472, 488,
498
İmam-ı Rabbanî 35, 52, 116,
123, 124, 125, 126, 127,
453, 468
iman ilimleri 59
iman-ı tahkikî 59, 64, 169,
171, 185, 272
İncil 146
insan-ı kamil 253, 255, 258
irtica 153, 263, 488
Hz. İsa 146, 188, 218, 338,
339, 340, 342, 343, 367
İslam Milleti 201, 202
İslamiyet Milliyeti 43, 73, 121
istibdat 85, 143
İstiklâl Mahkemeleri 89
İstikra-i tam 47, 494
İşaratü'l-İcâz 475
İttihad-ı Muhammedî 22, 41,
42, 44, 166
İttihat ve Terakki 42, 74, 78,
84, 85
İzhar 21, 38
İzmirli İsmail Hakkı 42, 466,
467, 474, 483
Jön Türkler 16, 87, 142
kader 149, 224, 236, 326, 327
Kadirî 123, 453
kafir 158, 159, 274, 335, 344,
354
Kafkasya 198
Kahire 17, 73, 98, 146, 322,
329, 349, 352
Kalın, İbrahim 440
Kant 150, 231, 304, 305, 307,
320
Karâfe 98, 99
Katre 52
Kayalar, Mehmed 413
kelam 9, 35, 38, 52, 63, 64, 65,
66, 76, 162, 171, 223, 241,
335, 336, 390, 394, 400,
401, 403, 466, 467, 468,
473, 474, 475, 476, 483,
489, 493
Kemalizm 100, 120, 122, 137,
145, 155, 210, 384, 448
Kırkıncı, Mehmet 443, 458,
461
kıyamet 337, 338, 339, 341,
342, 346
Kindî 305
Kinross 119, 120
kötülük 127, 130, 144, 163,
234, 275, 295, 355, 478, 479

- Kutay, Cemal 421
 Kutlular, Mehmet 422
 kültürlenme 77
- Leaman, Oliver 369, 376, 377, 469
- Libya 86, 87, 90
- Madan, T.N. 150, 151
 makrokosmos 259
- Malcolm X 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206
- Malik bin Nebi 145
- Mâlik eş-Şabâz 189, 201
- mana-i harfî 75, 440
 mana-i ismî 440
- Mardin, Şerif 11, 15, 16, 17, 18, 35, 38, 39, 43, 55, 67, 80, 82, 89, 105, 106, 107, 109, 115, 119, 120, 122, 123, 124, 142, 154, 155, 263, 273, 351, 382, 383, 421, 422, 432, 436, 463, 465, 470, 472, 479
- el-Ma'arrî, Ebu'l-'Ala 323
- Marksizm 265, 269
- McClendon, James William 286, 287, 290, 295
- Mecusî 325
- medrese 21, 22, 24, 25, 26, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 48, 54, 63, 65, 66, 67, 73, 74, 76, 83, 97, 106, 107, 123, 143, 153, 162, 167, 183, 210, 392, 393, 474, 476, 477
- Medresetü'z-Zehra 22, 24, 40, 45, 46, 48, 73, 117, 162, 183, 392, 476
- Mehdi 139, 173, 340, 341, 342, 343
- Mehmed Celâlî 392
- Mehmed Reşad (Padişah) 23, 86
- Mehmet Feyzi 242, 414, 419
- Mekteb-i Tıbbiye 464, 465
- Melucci, Alberto 435
- Menderes, Adnan 70, 179
- Meriç, Cemil 96, 421
- Mesih 338, 342
- Mesnevî 242, 246, 247, 251, 252, 254, 255, 256, 259
- Meşrutîyet 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 72, 74, 75, 85, 140, 166, 333, 343
- meşveret 43, 73, 85, 418
- Mısır 87, 177, 189, 350, 466
- mikroyapılar 94
- milliyetçilik 47, 61, 98, 99, 109, 118, 154, 268, 358, 359, 458, 460
- MNP 415, 416
- modernite 12, 79, 104, 109, 112, 128, 134, 138, 139, 142, 152, 219, 261, 267, 271, 273, 347, 352, 371, 381, 382, 383, 384, 430,

- 436, 437, 446, 450, 453,
461, 469, 485
modernizasyon 15, 16, 104,
105, 151, 155, 263, 267,
275, 464
Molla Cami 38
Mouffe, Chantal 268, 269
MSP 415, 416, 417
Muhakemat 23, 45, 46, 47, 49,
57, 59, 75, 163, 217, 271,
388, 390, 391, 392, 393,
401, 404, 441, 472, 475,
479, 482
Muhammed, Elijah 194, 201,
202
Muhammed İkbâl 9, 333, 334
Muhammed, Warith D. 202
Musa Carullah (Bigiyef) 469
Musa Kazım (Şeyhülislam)
466
Mustafa Sabri (Şeyhülislam)
469
Mutezile 321, 324, 335, 473
müceddidi 97

Nakşî 281
Nakşibendî 37, 83, 123, 453
namaz 89, 95, 202, 203, 204,
281, 355, 375, 407, 417
Namık Kemal 42, 43, 449, 465
Nation of Islam 201
Nazi 209
New York 93, 101, 102, 105,
134, 135, 139, 142, 150,
151, 195, 202, 203, 204,
209, 215, 261, 263, 266,
267, 270, 277, 301, 325,
350, 382, 464, 471
Nietzsche 215
Nur cemaati 66, 91, 405, 418,
431, 433, 436, 450, 452,
453, 458, 460, 461
Nur'un İlk Kapısı 54
Nurcu 80, 417, 432, 436, 443,
445, 452, 456, 457, 458,
460, 461
Nurs 21, 37, 78, 89
Nursî-sonrası dönem 427

Oğuz Kağan 98
ontoloji 12, 431
ontolojik akıl 211, 214, 215,
216, 229
Oryantalizm 262, 275
Osmanlı İmparatorluğu 9, 10,
15, 16, 18, 21, 33, 39, 41,
74, 85, 94, 102, 117, 120,
140, 141, 143, 144, 148,
152, 159, 162, 166, 210,
271, 347, 353, 437, 438,
451, 458, 464
Osmanlı kelâmı 466
Osmanlı ordusu 119
Özal, Turgut 452

Pamukçu, Mehmed Feyzi 413,
414
Polonya 133, 209, 304

- popüler kültür 264, 269
 Port Said 119
 pozitivizm 61, 231, 354, 355,
 437, 438, 465
- Reşit Rıza 9
 Rorty, Richard 138
 Rumî, Mevlânâ Celaleddin 32,
 125, 137, 241, 242, 243,
 244, 245, 246, 247, 248,
 249, 251, 252, 253, 254,
 255, 256, 257, 258, 259,
 364, 391
 Rusya 24, 48, 87, 108, 210,
 268, 270, 361
- Said, Edward W. 261, 277
 el-Secistanî, Ebu Süleyman
 305
 sekülerizasyon 15, 117, 139,
 147, 148, 151, 152, 160,
 276, 396
 sekülerleşme 137, 151
 Selanik 42, 338
 Senusî, Şeyh Seyyid Ahmed 87
 Serdar, Ziyaüddin 421
 Seyyid Kutub 99, 124, 125,
 145, 346, 350, 352
 Sidney Tarrow 263, 264
 sih 112
 siyasal bilimler 105, 239
 siyasal İslam 80, 88, 122, 415,
 416, 417, 419, 424, 425,
 431, 432
- Smith, Joseph 102
 sosyal teori 261, 262, 277, 278;
 467
 Strinati, Dominic 269
 Sultan Abdülhamid 22, 41, 45,
 83, 84, 141
 Sultan Reşad 47
 Süfyan 343, 344, 345
 Süleyman 218, 305, 403, 417,
 438
Systematic Theology 209, 214,
 215, 216, 221, 228, 229,
 232, 286
- Şah, Seyyid Ekber 241
 Şam 23, 45, 47, 85, 340, 348
 Şark 90, 122, 154, 390
 Şehrur, Muhammed 111
 Şer 321, 326, 335
 Şerhü'l-Mevâkıf 38
 Şeriat 26, 42, 49, 126, 304,
 395, 493
 Şeyh Said 26, 53, 89, 109, 121
 Şeyhülislam 25, 26, 86, 144,
 466, 469
 Şibli Nu'manî 475, 482
 Şule 415
- tahakküm 264, 268, 269
 Tahir Paşa 39
 Tanzimat 10, 15, 16, 17, 39,
 110, 120, 162, 464
 tasavvuf 9, 27, 34, 35, 63, 65,
 90, 93, 122, 123, 124, 130,

- 242, 250, 254, 306, 327, Tiflis 23, 107
 329, 373, 386, 393, 468, Tillich, Paul 209, 211, 212,
 473 214, 215, 216, 221, 226,
 tefsir 9, 19, 34, 35, 36, 39, 46, 227, 228, 229, 230, 232,
 55, 76, 90, 101, 102, 103, 233, 234, 235, 236, 237,
 104, 106, 107, 108, 109, 238
 113, 122, 123, 210, 242, Tucker, Martin 116
 246, 247, 271, 272, 287, Türkistan 108
 293, 297, 352, 391, 404, Türkiye Cumhuriyeti 9, 33,
 468, 472, 473, 482, 487 95, 102, 118, 120, 134, 148,
 teknik akıl 214, 215, 227 186, 210, 212, 271, 272,
 temsil 15, 16, 33, 46, 58, 59, 435, 438, 463, 464
 62, 96, 97, 106, 108, 121,
 126, 130, 133, 138, 139,
 140, 144, 145, 155, 168,
 170, 176, 180, 186, 217,
 223, 237, 262, 264, 265,
 275, 276, 277, 278, 304,
 315, 318, 342, 372, 373,
 377, 393, 401, 416, 417,
 418, 424, 439, 461, 470,
 483
 teodise 321, 323, 324, 325,
 326, 329, 333, 335, 336
 teoloji 9, 11, 97, 144, 145, 149,
 194, 201, 205, 209, 288,
 299, 467, 473, 478, 483,
 485
 teşbih 304, 344, 483, 484
 Teşkilat-ı Mahsusa 85, 86
 tevhid 47, 51, 56, 75, 97, 126,
 225, 232, 243, 291, 308,
 312, 317, 324, 327, 328,
 334, 363, 390, 399, 475,
 493, 494, 499
- uhuvvet 73, 197, 206, 417,
 425, 445, 457
 ulema 10, 13, 16, 21, 22, 23,
 37, 38, 39, 41, 45, 46, 48,
 53, 60, 74, 84, 108, 126,
 127, 140, 143, 144, 145,
 154, 201, 306, 345, 391,
 396, 400, 439, 450, 453,
 468, 473
 Ulum-u imaniye 59, 64
 Urfa 32, 78, 79, 115
 Üçüncü Said 29, 30, 34, 70,
 71, 178, 179, 182
 ümmet 116, 144, 432, 460,
 485
 vahdaniyet 311
 Vahdet-i Vücut [Vahdetül-
 vücut] 249, 373, 374, 474,
 499, 500
 vahiy 96, 209, 212, 215, 216,
 231, 232, 236, 237, 238,

- 317, 338, 341, 374, 394,
395, 438, 439
- Van 23, 24, 26, 30, 39, 40, 48,
53, 74, 81, 82, 89, 136, 161,
199, 477
- Vehhabîlik 403
- Velayet-i Fakih 80
- Veysel Karanî 281, 288
- Volga 24, 88
- Volkan Gazetesi 42
- Voll, John Obert 9, 402, 440,
464, 470
- Warner, Michael 112
- Weber, Max 97, 196, 407
- Wuthnow, Robert 101, 102
- Yahudiler 112, 338, 353
- Yahyagil, Hulusi 413, 414
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin
467, 468
- Yaprak Dökümü 95
- Yazıcılar 429, 457, 461
- Yazır, Elmalılı Hamdi 158, 466
- Yeğin, Abdullah 419
- Yeni Asya 390, 392, 403, 406,
415, 418, 429, 430, 457,
458, 460, 461
- Yeni Nesil 460, 461
- Yeni Said 16, 25, 26, 28, 33, 34,
35, 36, 40, 50, 52, 53, 54,
58, 62, 65, 70, 74, 75, 76,
88, 89, 90, 102, 120, 130,
139, 141, 144, 155, 159,
160, 165, 167, 178, 179,
255, 257, 271, 308, 319,
320, 337, 338, 346, 361,
370, 372, 384, 398, 399,
430, 468, 477
- Yunus Emre 258
- Yüksel, Bayram 30, 71
- Yvonne Yazbek Haddad 132,
340, 341, 342, 346, 347,
350, 446
- Zemahşerî 472
- Zeylû'l-Hubab 65
- Ziya Paşa 465
- Zülkarneyn 17

Bediüzzaman Said Nursi hiç şüphesiz Türkiye’de ve dünyada adından en çok bahsedilen mütefekkir, âlim ve dini liderlerden birisidir. Başlatmış olduğu iman hareketi her geçen gün zenginleşerek devam etmektedir. Yakın zamanlara kadar entelektüel anlamda Bediüzzaman’ın yalnızca mücadelesine ve liderliğine dikkat edilmekle birlikte, artık onun düşüncesinin ve entelektüel mirasının çeşilli boyutları üzerinde önemli açılımlar gerçekleştirilmektedir. Ne klasik mânada bir geleneksel âlim ve ne de modern bir düşüncü olarak değerlendirilemeyecek kendine mahsus kişiliği ile Bediüzzaman’a gösterilen akademik ilgideki yoğunlaşma, onun mesajının kısa bir dönemi ve belirli bir bağlamı aştığına işaret etmektedir. Balıda Bediüzzaman hakkında yayınlanmış en önemli çalışmalardan biri olan elinizdeki kitapta, Batı ve İslam dünyasından sahasında uzman akademisyenler, onun hayatını ve düşüncesini felsefi, sosyolojik, teolojik ve tarihsel açılardan ele alıyor.

ISBN 975-269-216-8



9 799752 692168

15.00 YTL.